UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

LAS PENAS DE EXÚ

Alumno Flores Hidalgo, Karina Renata.
Profesor guía Arellano Hermosilla, Claudia Andrea.

Tesis para optar al grado de magíster en Antropología
Quilpué, 2020.

RESUMEN

Esta investigación está enfocada en contribuir al estudio de Esú Elegbera, una divinidad perteneciente al panteón del Ifá de los yorubas. Este ser mítico, también llamado Legba por los Fon, fue legado al continente americano y al caribe durante la trata de esclavos. Esú, pronunciado Exú por los portugueses, fue identificado con el diablo, ligado a la práctica de la magia, prohibido y negado. Sin embargo, distintas investigaciones han contribuido a reconstruir la imagen de esta misteriosa entidad nutrida de significados, connotando su rol de mediador entre los hombres y los dioses.

Exú es un elemento central de la construcción religiosa de la tradición africana, el cual aparece en los distintos cultos afrodescendientes que surgieron en el territorio brasilero. Su compleja composición simbólica fue nutriéndose del proceso histórico de ese país de modo que este enigmático dios fue sumergiéndose en las macumbas de Río de Janeiro, donde se desarrollaron las creencias de los africanos después de la abolición, influidas por yorubas y bantos, nativos indígenas, espíritas, gitanos y brujos. Allí, el dios mensajero se transformó en una legión de espíritus vestidos de capa y sombrero, acompañados de las gitanas Pombagiras.

Este estudio propone analizar la adaptación que tuvo Exú en Santiago de Chile a través de la observación del caso de Michael, un médium que descubrió la conexión con un antiguo espíritu que se hace llamar el Exú de las Siete Catacumbas. En torno al enigma de este líder religioso se reúnen los iniciados del Ilé de Xapana y Oba, una casa de culto ligada a otros templos de la ciudad. La interrogante que nos concierne es este fenómeno religioso observado, en el cual antiguos espíritus se manifiestan a través de médiums. Su seguimiento nos conduce al encuentro con el pueblo de los Exús.

Palabras clave: Exú, Esú Elegbera, Legba.

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS.

Esta obra está dedicada a quienes se sienten atraídos por la figura mítica de Exú, o por el culto Quimbanda, surgido en Río de Janeiro. Especialmente está hecha para aquellos que se han adentrado en sus ceremonias y se han visto asombrados por el misterio de la mediumnidad. Y por qué no decirlo, está pensada para aquellos sensibles humanos que, sumergidos en la gira, han encontrado la conexión con los espíritus Exús y con las gitanas Pombagiras. Este puede ser un tema tabú, pero en esta investigación he querido abordar este fenómeno religioso. Desgranar los símbolos que contiene este arquetípico malandro de sombrero y capa, para invitarnos a pensar en una práctica ritual que acontece cotidianamente en Santiago de Chile.

Esta investigación pudo ser realizada gracias al apoyo de Michael Rodríguez, padre de santo del Ilé de Xapana y Oba, y también, médium del Exú de las Siete Catacumbas y de la Pombagira Rosa Caveira. Debo mi gratitud en primera instancia a este carismático sacerdote, quien en octubre del año 2014 me recibió en su templo, para iniciar un largo camino que he recorrido hasta hoy, adentrándome en el aprendizaje de los cultos afro brasileros.

Agradezco a Michael por ser la musa inspiradora de esta historia. Por ese halo de misterio que emana su mediumnidad, olorosa a verdad e intrigante de enigma. Doy gracias también a toda su gente. A su hermana Linda y a su amiga Patricia, con sus hijas Tiare y Martina. A María Adela, Paola y Max, abuela, madre e hijo. A Rodrigo y Valeska, con su hija Millaray. A Claudio, Valeska y Chaguito. A Fernanda y a la tía Aidé. A cuántos más que dejo en el tintero. Gracias a la familia religiosa del Ilé de Xapana y Oba por su energía y su entusiasmo. Por permitirme apreciar la riqueza de su entorno religioso. Por tener la dicha de contemplar sus Batuques. Por aquellos momentos de ceremonia, aromáticos a charuto. Por aquellas noches en las que tuve el honor de compartir momentos íntimos y profundos.

Y por supuesto, gracias a mi papá, a mi mamá, a mis hermanas, a mi esposo y a mi hijo, y a todos mis seres queridos que han alentado mi camino en la antropología.

TABLA DE CONTENIDO

Debido a que en portugués la consonante *x* corresponde fonéticamente con la consonante yoruba *s,* Esú (yoruba) equivale a Exú (portugués). En esta obra utilizaré la ortografía yoruba para referirme a Esú: divinidad del panteón yoruba, y la ortografía en lengua portuguesa para mencionar a Exú: su correspondiente en Brasil (Capone, 2009: 9).

1.Antecedentes
1.1 La etnia yoruba……..……... 8
1.2 El oráculo de Ifá……..……...…9
1.3 El imperio de Oyó……...……..…..10
1.4 Los babalawos fueron esclavizados……...…11
1.5 La demonización de Esú Legba…….……12
1.6 El genio del bastón nudoso…….……..…13
1.7 La travesía en el atlántico……..…14
1.8 Los yorubas en el caribe……....……15
1.9 La colonia brasilera……...16
1.10 Los Calundus……17
1.11 Los yorubas en el Brasil colonial……....18
1.12 Demonios y brujas…….…19
1.13 La abolición de la esclavitud…….……..20
1.14 La vuelta a África……....21
1.15 La religión de los orixás……..…22
1.16 Los Obas de Xango…….…23
1.17 La prohibición de Exú en el Candomblé…….…24
1.18 Exú en el Xangó de Recife……..25
1.19 El tambor de Mina……..26
1.20 El espiritismo…….…….27

1.21 La Cabula…….…...28
1.22 La Macumba…….……..29
1.23 La Umbanda……...30
1.24 La Quimbanda……...…31
1.25 El Batuque…….……32
1.25 El movimiento de re africanización……...33
1.26 Exú se extiende al conosur…….…….34
1.27 Los afrodescendientes en Chile……..35
1.28 Las festividades africanas en los valles de Arica y Azapa……..….36
1.29 Las huellas de Exú en Santiago……..…37

2. Problematización……...…….38
2.1 Pregunta……...…….39
2.2 Objetivos……...…...40
2.3 Hipótesis……...……41
2.4 Justificación…….……42

3. Marco teórico
3.1 El pivo entre los sistemas religiosos…….…… 43
3.2 Un orixá como los otros……..……. 44
3.3 El agitador del ombligo…….……... 45
3.4 Un objeto de culto…….……46
3.5 El primero en preparar los Gbo……47
3.6 La cólera de los dioses…….……48
3.7 La forma individualizada de Ifá……....50
3.8 La divinidad calumniada…….……..52
3.9 Una criatura de espíritu trapacero…….…53
3.10 El más sutil y astuto de todos los orixás…….…….54
3.11 Falanges y reinos de entidades demoníacas……55

3.12 Una entidad que mueve el sistema cosmogónico negro……..……56
3.13 Una actitud de contestación……...57
3.14 El transportador de las ofrendas……..58
3.15 La muerte blanca del hechicero negro…….……59
3.16 Un peligro siempre latente de oposición al orden……..……..61
3.17 El padre de los Ajogun…….……...63
3.18 Los bisabuelos de Exú……64
3.19 El poder de Iamí…….……65
3.20 El más desconcertante de los dioses del panteón de Benín……..……66
3.21 El orixá más incomprendido y calumniado del panteón afro brasileño……..…….67
3.21 El mensajero de los dioses…….….68
3.22 Hombres de cuestionable conducta…….……69
3.23 Pombagira……..70
3.24 El mayoral del pueblo…….……71
3.25 El movimiento continuo de un péndulo…….……. 72
3.26El más insumiso de todos los dioses……..73

4.Metodología
4.1 Metodología cualitativa, técnica biográfica y tipos de entrevistas…….….. 74
4.2 Descripción del universo de investigación……..…… 75
4.3 Descripción de la muestra…….…...… 76

5. Relato biográfico.
5.1 Ifá es mi tesoro……...…….. 77
5.2 El templo de Xapana y Oba……...……84
5.3 El Ebo de Cigana Salome……..……92
5.4 Días familiares en el Ilé…….……..…102
5.5 Un médium y un Exú……..110

6. Conclusiones
6.1 La huella de Esú Elegbera……...……116
6.2 La religión más antigua……. 117
6.3 La cuna de la humanidad…… ……..…… 118
6.4 De mensajero yoruba a espíritu de las trevas…….……. 119
6.5 Bará: el dios mensajero……...…….…….. 120
6.6 Los Exús en Santiago…….…….121
6.7 Un mafioso y una prostituta…….……..…122
6.8 El célebre bandido Zé Pilintra…….……123
6.9 Las pombagiras ciganas……...…….…..124
6.10 La incorporación en la Quimbanda…… ……..…125
6.11 Los orixás eran hombres…… ……..126
6.12 El que sigue vivo a pesar de haber muerto…….....127
6.13 El legado de los banto……...128
6.14 La ciudad de Jurema…….129
6.15 Diablo, brujo y espíritu……...…….…….130
6.16 El señor de la magia negra……131
6.17 La inmortalidad de los espíritus…….…….132
6.18 El vínculo entre médiums y Exús…….…….133
6.19 Una imagen de nuestra sociedad…….……..134
6.20 Un camino hacia nuestro subconsciente……...135

7. Bibliografía ……...…….…..137

INTRODUCCIÓN.

"Exú, que es Satanás de los infiernos y también es Jesús de Nazaret"
(Galeano, 2011: 41).

Vestido con capa y sombrero de copa, Exú es un ícono de la abolición de la esclavitud. Su enigma contiene rastros del dios africano Esú Elegbera, mas este Exú carioca es un espíritu cuya identidad está marcada por una lucha de liberación, cuya arma fue la brujería, la hechicería o la magia negra. Este Exú, dotado de su particular picardía, me es especialmente atractivo, puesto que nos aporta un símbolo ambiguo que dignifica la insumisión y la rebeldía.

Pienso que los espíritus Exús son seductores y galantes, no sólo por su característica danza o por sus sofisticados trajes de terno de lino, también porque simbolizan un entorno de bohemia y juerga donde prima la libertad humana. Esta legión de almas es carismática y digna de cine. Su desatada fiesta contagia a sus presentes del desacato a la autoridad y del genuino goce de la vida fuera de los márgenes de la moral o de las buenas costumbres.

Estos Exús constituyen una imagen arquetípica dotada de atributos controversiales, que pueden ser útiles cuando necesitamos inspirarnos a romper con las estructuras establecidas. Reflejan los matices de aquellos bandidos que huyeron de sus verdugos y construyeron sus Quilombos lejos en las matas. Son atrevidos, osados e intimidantes, pero están relegados en la periferia, en la oscuridad de la noche, donde no se les ve, porque su presencia representa una amenaza al orden social. Ellos son como tal los esclavos libertos, los insumisos, los insurrectos.

He querido, a través de esta obra, empaparles de lo que Exú es, describiendo de una forma detallada y meticulosa cómo fue mi encuentro con el Quimbanda en Santiago de Chile. Espero que estas descripciones logren acercarnos al misterio de los espíritus Exús y Pombagiras en una época de transformaciones, en la que necesitamos símbolos como el que Exú representa para pensar nuestra propia redención.

1. ANTECEDENTES

1.1 La etnia yoruba.

La etnia yoruba es una de las principales etnias de Nigeria y de otros lugares de África. Es también una de las etnias más importantes que fueron esclavizadas, debido al desarrollo que tuvo su cultura (Rey Roa, 1996: 4). Esta es una civilización milenaria, originaria de Ilé Ifé, la ciudad santa de los yorubas y el centro de su imperio (Canizares, 1993: 24).

Hasta el siglo XVIII Ilé Ifé era considerada una ciudad sagrada, la cuna de los yorubas y de toda la humanidad (Prandi, 2000: 54). Por esto cuando algún viajero visita esta localidad los yorubas le reciben diciendo: bienvenido otra vez a casa. Porque para ellos Ilé Ifé es el lugar donde los humanos fueron creados (Abimbola, 1997: 28). Es la tierra de los más antiguos días, la alborada donde tuvo lugar la creación, el núcleo de todo el universo, la morada original de todas las cosas, la casa de los dioses y de los espíritus misteriosos (Rey Roa, 1996: 6).

El antiguo rey de la milenaria Ilé Ifé era Oduduwa (Prandi, 2010: 141-161). Muchos autores, principalmente africanos, consideran que Oduduwa fue el fundador de los yorubas. También señalan que tenía una procedencia árabe. Algunos consideran que provenía de La Meca, del Alto Egipto o del Nilo. Existen numerosas historias acerca de esta figura histórica que luego fue deificada. Consideran que Oduduwa fue quien creó el gobierno moderno, las instituciones y las organizaciones que hicieron famosa a la nación yoruba (Rey Roa, 1996: 4).

La grandeza de esta civilización se extendió desde Ilé Ifé hasta gran parte de África. Su territorio abarcó la costa occidental, se extendió por el este hasta el delta del río Níger y al nordeste entre Andra y Benín (Rey Roa, 1996: 4). Esta etnia alcanzó una categoría legendaria en arte y en religión, la cual fue plasmada en obras (Canizares, 1993: 25).

1.2 El oráculo de Ifá.

El guardián de todo lo que ha sido el pueblo yoruba es el oráculo de Ifá. Este es un antiguo sistema de adivinación que fue legado por el profeta Orunmila y que se extendió a través de toda la gente de idioma yoruba. Se compone de 256 signos denominados Odús, cada uno de los cuales está conectado a 800 poemas, aproximadamente. Orunmila es el único que conoce y podría cantar el total de estos versos, sin embargo, estos poemas han sido enseñados de generación en generación a través de los sacerdotes Babalawos (Salami, 2002: 7-13).

Los Babalawos o adivinos del Ifá, también conocidos como 'padres que tienen secretos' (Bascom, 1969: 81), usan el Opelé, una cadena con ocho mitades de cuescos de dendé cuyas combinaciones hacen referencia a los Odús. Estos Odús representan una variedad de respuestas que son memorizadas por estos adivinos (Capone, 2009: 63).

Varios mitos yorubas evidencian que el Ifá representa en la tierra a Olorun, el dios supremo. También indican que este oráculo sostiene un vínculo de interdependencia con una importante entidad denominada Esú, el cual es el transmisor de las ofrendas de los hombres al mundo de los dioses (Capone, 2009: 55). Estas mitologías describen a Esú como el primogénito de la humanidad, el padre ancestral o el primer descendiente (Capone 2009: 55).

En los distintos rincones de las tierras yoruba aparecen las efigies de Esú, las cuales son denominadas Yangi (Capone, 2009: 54). Se ven en los lugares vinculados a intercambios, transacciones, encuentros y mediaciones, como las plazas de los mercados, las encrucijadas o las puertas de las casas. Estas estatuas, hechas de montes de barro o de laterito rojo con forma vagamente humana, muestran un desproporcionado falo (Capone, 2009: 58-60). Desde que surgieron los primeros escritos sobre las religiones del África occidental ha estado presente la referencia a esta misteriosa efigie (Capone, 2009: 54).

1.3 El imperio de Oyó.

Se estima que la expansión de los yorubas por todo su territorio ocurrió entre el siglo VIII o a principios del siglo XI. Los principales reinos se crearon de esta fecha hasta el siglo XIX (Rey Roa, 1996: 4). Oduduwa tuvo siete nietos que fueron reyes de importantes ciudades, las cuales se transformaron en los reinos que formaron la tierra de los yorubas y cada una tenía sus propios dioses Orixás a los que se les rendía culto (Prandi, 2010: 141-161).

La capital de la tierra yoruba era la ciudad de Oyó, cuyo rey era llamado Alafin (Prandi, 2010: 141-161). El Alafin era considerado descendiente de Xango, ya que según la tradicional oral, Xango habría sido el tercer rey de esa ciudad, el cual tras su muerte fue deificado. El culto a Xango es por lo tanto el culto a los ancestros de esta dinastía real (Capone, 2009: 275). Oyó fue la zona yoruba más extensa y central de la tierra yoruba. Constituyó un poderoso imperio, el cual determinó el modo de vida de otros pueblos que se desarrollaron. Los yorubas encontraron en esta ciudad el centro de su universo y agruparon a otros estados. Debido a su posición estratégica, Oyó pudo comerciar ampliamente y produjo bienes como vestidos, alimentos o adornos. Así, el comercio yoruba floreció debido a un organizado sistema de mercados comunicados entre sí por una red viaria (Rey Roa, 1996: 6).

Uno de los reinos que daban tributo al imperio de Oyó era el reino Daomé, el cual fue fundado en Abomey en el año 1620 (Heath, 2010: 482). Este reino fue la cuna de la etnia fon, la cual surgió del cruce entre los yorubas y los aja (Barnes, 1997: 49). Desde antes del arribo de los portugueses a África, existió entre Yorubas y Fon este sincretismo (Capone, 2009: 14). En Daomé, los Yorubas legaron el Ifá, al cual los Fon le llamaron Fa (Maupoil, 1938: 49). A su vez, acogieron la figura de Esú, a la cual denominaron Legba (Verger, 1954: 259). Este Legba se diferencia de Esú por su intensa actividad sexual y su transgresión de los tabúes sexuales, mas coincide en el lugar que ocupa en el sistema de adivinación (Capone, 2009: 54).

1.4 Los babalawos fueron esclavizados.

Durante mucho tiempo, el imperio de Oyó protegió a los yorubas de las invasiones enemigas, e impidió que su pueblo fuese cazado y vendido por otros africanos al tráfico de esclavos, como sucedía con otros pueblos de África (Prandi, 2010: 141-161). Sin embargo, en el siglo XVII, los mercaderes portugueses estrecharon lazos con el rey daomeano y establecieron un fuerte en San Juan Bautista de Ajudá, una localidad que funcionó como principal proveedor de esclavos de aquel siglo (Schwartz y Starling, 2015: 89).

En estas circunstancias el imperio de Oyó fue destruido por los fon de Daomé (Prandi, 2000: 54). La desintegración del imperio de los Yoruba coincidió con la caída de Alafin Awole en 1796 (Canizares, 1993: 25). En ese entonces, incluso los miembros de la familia real de Abomey fueron vendidos como esclavos por el rey Adonzan (Capone, 2009: 86).

Por entonces, miles de yorubas fueron embarcados como esclavos (Canizares, 1993: 25). Entre ellos iban los sacerdotes del Ifá con sus rituales. Varios llegaron a Brasil (Schwartz y Starling, 2015: 86), sin embargo, en el país brasilero la figura del babalawo o sacerdote del Ifá casi desapareció. La adivinación a través del Opelé fue reemplazada por el Juego de Buzios, también denominado *dilogun* o *merindinlogun,* en el cual Exú habla directamente al consultante, siendo interpretado por padres y madres de santo (Capone, 2009: 63).

Tiempo después, en el año 1835, dieciséis pueblos fueron abandonados cuando el último Alafin se fue de Oyó. En ese tiempo, el rey pidió a la gente que se le unieran y habló con los jefes de cada aldea con el fin de unir a la población (Abimbola 2008: 39).

1.5 La demonización de Esú Legba.

Cuando los distintos viajeros y misioneros de cultura cristiana encontraron la efigie de Esú, en territorio Fon o Yoruba entre los siglos XVIII y XIX, lo describieron resaltando los aspectos que lo mostraban como una entidad sexualizada y demoníaca. Le atribuyeron una identidad doble: la del dios fálico greco romano Príapo y la del diablo de los judíos y cristianos. La primera por causa de los altares, representaciones materiales y símbolos fálicos, la segunda por sus atribuciones en el panteón de los Orixás y Voduns, por sus cualificaciones morales narradas por la mitología que lo muestran como un Orixá que contraría las reglas generales de conducta aceptadas socialmente (Prandi, 2001: 38-83).

Uno de los primeros escritos que se refieren a Legba fue el publicado en el año 1789 por Pommegorge, un empleado de la Compañía de las Indias Orientales que vivió veintidós años en Uidá, el cual escribió: “a un cuarto de legua del fuerte de los daomeanos, hay un dios Príapo, hecho groseramente de tierra, con su principal atributo, el falo, que es enorme y exagerado en relación a la proporción del resto del cuerpo” (Pommegorge, 1789: 201).

De modo similar, en 1847, John Duncan describió a la efigie: “Las partes bajas (los genitales) de la estatua son grandes, desproporcionadas y expuestas de la manera más repugnante” (Duncan, 1847: 114). Años después, en 1857, el pastor Thomas Bowen enfatizó: “En la lengua yoruba el diablo es denominado Esú, aquel que fue enviado otra vez, nombre que viene de *su*, lanzar afuera, y de Elegbara, el poderoso, nombre debido a su gran poder sobre las personas” (Prandi, 2001: 38-83).

En este proceso de cristianización, Legba se tornó la fuente de todos los males. Entre todos los hechizos ruines, Legba o *Aovi* estaba en la primera fila. Él era el autor de todas las peleas, de todos los accidentes, de las guerras y de las calamidades públicas (Kiti 1926: 8).

1.6 El genio del bastón nudoso.

En 1884 el padre Baudin, misionero en la Costa de los Esclavos, retrató a Esú de la siguiente manera: “El jefe de todos los genios maléficos, el peor de ellos y el más temido, es Esú, palabra que significa rechazado; también llamado Elegba o Elegbara, el fuerte, o también Ogongo Ogó, el genio del bastón nudoso”. El religioso señalaba que los negros colocaban en sus casas al ídolo de Olarozé, un genio protector del hogar armado con un bastón que protege la entrada, al cual se le realizaban sacrificios u ofrendas. Indicaba que este genio malvado empujaba al hombre al mal y lo excitaba a las pasiones vergonzosas (Baudin, 1884: 49-51).

Baudin indicaba que la imagen de este genio era colocada en frente de todas las casas, en todas las plazas y en todos los caminos. Elegba era representado sentado, con las manos sobre las rodillas, completamente desnudo, bajo una cobertura de ramas de palmera. Era un ídolo hecho de tierra, con forma humana y una cabeza enorme. Plumas de ave representaban sus cabellos y dos caracoles sus ojos. En ocasiones era regado con aceite de palma y sangre de gallina, lo que le daba una apariencia pavorosa. En su relato, Baudin cuenta que el templo principal del culto a Esú quedaba en Woro, cerca de Badagry, en medio de un bosque donde los negros lanzaban caracoles como ofrenda a Elegba (Baudin, 1884: 49-51).

Un año después, el abade Pierre Bouche asoció el nombre de Elegbara a la figura del demonio. Señaló que los negros reconocían en Satanás el poder de la posesión, al cual denominaban Elegbera, que significa: aquel que se apodera de nosotros. “El culto al falo es exhibido sin pudor”, señalaba en 1885, explicando que Esú Elegbera era encontrado en las casas, en la calle y en las plazas públicas. A veces era cargado con gran pompa en ciertas procesiones. Según Bouche, Esú Elegbera era la encarnación del espíritu del mal: el Beelphegor de los moabitas o el Príapo de los latinos” (Bouche, 1885: 120-121).

1.7 **La travesía en el atlántico.**

Los africanos esclavizados eran conducidos a unos barcos llamados tumbeiros, los cuales cargaban productos europeos para África, esclavos para América y azúcar para Europa. Durante viajes que duraban treinta o cincuenta días, eran alimentados una vez al día con maíz cocido y muy poca agua. Esta condición de vida les desató la enfermedad del escorbuto, a la cual llamaron Mal de Luanda, que se sumó a la variola, al sarampión, a la fiebre amarilla y al tifus. En un entorno adverso, marcado por las enfermedades, más de la mitad de los pasajeros falleció (Schwartz y Starling, 2015: 84).

Esta experiencia de la muerte a bordo de los tumbeiros significó un trauma para los pueblos del Congo y de Angola, porque estas etnias creen que deben morir junto a sus parientes vivos. Para ellos morir en el mar, en un navío negrero, constituía un impedimento para que los espíritus retornaran junto a su pueblo. En 1649, Sorrento, un italiano que estuvo en un tumbeiro describió aquel ambiente: "Aquel barco, por su intolerable olor, por la escasez del espacio, por los gritos continuos y por las infinitas miserias de tantos infelices parecía un infierno" (Schwartz y Starling, 2015: 84).

A pesar del entorno adverso, aquellos que compartían un mismo barco se llamaban entre sí malungos y forjaron lazos de lealtad. Intercambiaron culturas, creencias, secretos para hacer curaciones y religiones. Estas relaciones de amistad generaban en los traficantes un estado de desconfianza y miedo que imperaba al interior de los navíos. Con la intención de romper estos vínculos y evitar insurrecciones, los esclavos eran vendidos a distintos propietarios, ofrecidos a grandes casas comerciales, a mercados, sembradíos y a pequeños traficantes locales, los cuales procuraban distanciar a los cautivos de sus familiares y etnias. En estas circunstancias, las prácticas religiosas traídas en el equipaje fueron alteradas, mezcladas al catolicismo y a otros cultos (Schwartz y Starling, 2015: 85).

1.8 Los yorubas en el caribe.

Desde el siglo XVI al siglo XVIII numerosos africanos fueron esclavizados en las islas caribeñas (Kindersley, 2014: 305). Las principales colonias comprendían la colonia española en Cuba, la colonia francesa en Haití y la colonia de los Países Bajos en las Antillas Holandesas. Luego en el siglo XVII aumentó la presencia inglesa debido a la colonia de Barbados, y en el siglo XVIII, debido al auge del azúcar en Jamaica (Kindersley, 2017: 179). Sin embargo, cuando los yorubas desembarcaron en el continente americano, los únicos países colonizados por España y Portugal que mantenían el régimen de esclavitud eran Cuba y Brasil. El resto había abolido la esclavitud luego de sus respectivas guerras de independencia. Por lo tanto, estos dos países recibieron una afluencia considerable de esclavos de origen yoruba, los que traían consigo sus tradiciones, costumbres y religiones (Rey Roa, 1996: 7).

La mayoría de los africanos que fueron llevados a Cuba pertenecían al pueblo yoruba y procedían del imperio de Oyó. Los españoles prohibieron su sofisticada tradición religiosa, pero los esclavos yorubas aprendieron pronto a encubrir el culto a sus dioses africanos simulando que practicaban el catolicismo. El resultante sincretismo llamada Santería, regla de Ocha o Lukumí, les permitió a los esclavos mantener el contacto con su cultura, además de comunicarse con sus antepasados mediante espíritus, en ritos donde la percusión y los cantos inducían un estado de trance (Kindersley, 2014: 305).

Además de su presencia en Cuba, la cultura yoruba aparece en otras zonas del Caribe. En el culto al oricha Changó en Trinidad y Tobago, y en Haití, donde el catolicismo francés se incorporó a las creencias Vodun en el Vudú. Estas religiones de la diáspora africana alcanzaron relevancia política tras la abolición, con el auge de movimientos panafricanos en el siglo XX que dieron lugar al movimiento rastafari en Jamaica (Kindersley, 2014: 305).

1.9 La colonia brasilera.

En el año 1532 los portugueses fundaron su colonia en Brasil. De modo que, en el siglo XVI, los conquistadores obligaron a indígenas y a africanos a cultivar caña de azúcar y a trabajar en minas de oro. En aquel entorno, muchísimos trabajadores murieron, algunos como consecuencia de las enfermedades introducidas por los colonos, y otros por el tratamiento despiadado que recibían (Kindersley, 2017: 150-176).

En la colonia, los esclavos eran forzados a realizar actividades bajo la presión de un constante miedo a las autoridades que aplicaban castigos a quienes osaban escapar. Aunque algunos eran designados a funciones domésticas, la mayoría se dedicaba a la ardua labor en el campo. El trabajo era peor en las calderas, donde el calor insoportable producía quemaduras. Esta tarea era considerada un castigo a los rebeldes. Había también esclavos urbanos que eran arrendados para realizar diversos oficios, de pintores, carpinteros, peluqueros o zapateros. En cuanto a las mujeres, solían ser víctimas del abuso de los señores. Había mujeres cuyos cuerpos eran instrumentos para el placer de sus propietarios y otras que ejercían la prostitución en las zonas portuarias, vendiendo sus cuerpos y entregando las ganancias a los patrones. Algunas vendían en las calles dulces, bolos y caldos de caña. Muchas de ellas eran mensajeras que transmitían noticias de rebeliones (Schwartz y Starling, 2015: 93-95).

A pesar de estas condiciones, desde los inicios de la colonia hubo cautivos que huyeron a refugiarse a los Quilombos y Mocambos, en lugares de difícil acceso en las matas, lejos de las ciudades. Debido a la gran cantidad de africanos dispersos por las capitales, los Quilombos formaron un mundo subterráneo en el cual cohabitaban fugitivos refugiados, contrabandistas y esclavos que permanecían en las haciendas actuando silenciosamente como canales de información entre refugios (Schwartz y Starling, 2015: 98).

1.10 Los Calundus.

En el siglo XVIII el conjunto de prácticas religiosas de los esclavos en Brasil era denominadas Calundus. Calundu es un término de origen banto, que, junto a las informaciones relativas a los cultos africanos en Brasil durante la época colonial, confirman la predominancia de la cultura de origen banto. Calundurero era por entonces sinónimo de un practicante de los cultos africanos (Capone, 2009: 91-92). En este tiempo, en el año 1728, durante un viaje por Minas Gerais, el peregrino Nuno Marques Pereira declaró no haber podido dormir durante la noche por causa de los Calundus: "fiestas o sortilegios que hacen los negros, que acostumbran organizar en sus tierras y que continúan manteniendo aquí con el fin de obtener respuestas a los asuntos más variados" (Marques Pereira, 1939: 124).

Los Calundus eran rituales que se caracterizaban por la percusión de tambores sagrados y por la comunicación directa con espíritus que hablaban a través de la boca de personas poseídas (Capone, 2009: 91-92). Uno de estos casos fue el de la esclava Tomasia, quien describió a los Calundus como las almas de sus padres fallecidos que hablaban por su boca. Los Calundus fueron una de las grandes formas que tomó la magia durante la colonia y tenían una gran importancia en la vida colonial debido a los procesos a la hechicería que hacía la Inquisición en Brasil (Souza, 1986: 263).

Entre estos espíritus Calundus reinaba Calunga Ngombe, el rey del mundo inferior, la personificación de la muerte (Capone, 2009: 91-92), quien había sido en Angola el responsable por el juicio después de morir (Ribas, 1958: 37). Entre los Congo y los Angola, Calunga era una palabra que se refería al mundo de los muertos: era el nombre de un lugar de pasaje por donde los hombres entraban en contacto con sus ancestros. Por entonces era normal que los africanos fuesen llamados Calungas. Este apelativo tornaba ilustre a quien lo recibía, porque mostraba que tenía en su vida la fuerza de sus antepasados (Moura, 1983: 32).

1.11 Los yorubas en el Brasil colonial.

En Brasil, las religiones africanas vivieron un proceso histórico marcado por una primera etapa en la cual surgieron cultos caracterizados por el sincretismo con el catolicismo, los cuales conformaron las modalidades tradicionales. Estos cultos mantuvieron vivas las tradiciones de origen africano y se formaron en diferentes áreas, con ritos y nombres locales derivados de distintas tradiciones. Estos cultos fueron el Candomblé en Bahía, el Xangó en Pernambuco y Alagoas, el Tambor de Mina en Maranhao y Pará, el Batuque en Río Grande del Sur, el Catimbo en el nordeste y la Macumba en Río de Janeiro (Prandi, 1998: 152).

A inicios del siglo XIX los africanos ocultaron sus creencias bajo un manto católico para enfrentar las prohibiciones hechas por la Iglesia Católica. A través de cultos, por medio de cantos y músicas, batuques, alimentos y vestuarios, ocurrió un proceso de aculturación, adaptación y traducción donde desde el inicio de la inmigración forzada los pueblos recrearon cultos en condiciones adversas de esclavitud (Schwartz y Starling, 2015: 86). En este entorno, muchos africanos en Brasil, convertidos por la fuerza, abrazaron la religión católica, pero mudaron nombres, funciones y contenidos. Vincularon el culto de los orixás a los santos católicos, como forma de disfraz y protección. Acrecentaron un nuevo panteón sin excluir a sus divinidades, a las cuales les dieron culto en medio de fiestas en las que también reverenciaban santos cristianos (Schwartz y Starling, 2015: 96-97).

De esta manera, la capacidad de resistencia de los esclavos en Brasil fue preparada con las memorias guardadas de las raíces culturales africanas. Con el tiempo esas raíces fueron modificadas en un ambiente de esclavitud, de modo que sirvieron de base para la construcción de una vida religiosa y lúdica que funcionó como una importante herramienta en la elaboración de identidades colectivas (Schwartz y Starling, 2015: 96-97).

1.12 Demonios y brujas.

En la colonia brasilera los diablos poblaban la vida cotidiana. Aunque el comercio con los demonios era ilícito los habitantes los invocaban (Capone, 2009: 95). El diablo, las prácticas mágicas y la hechicería llegaron a la colonia con los portugueses. Sus raíces se pierden en la noche de los tiempos, en la tradición popular europea (Souza, 1986: 263). En los siglos XVI y XVII, Europa se veía convulsionada por una intensa persecución de brujas. Miles de personas morían condenadas por la Iglesia Católica Romana, los que se transformaron en cazadores de las siervas de Satanás. Consideraban que el diablo actuaba en el mundo socavando la civilización y los demonólogos contribuían a incentivar la histeria de la población europea contra las brujas (Casanova, 1994: 93-97).

En estas circunstancias, durante todo el período colonial, las personas acusadas de hechicería eran castigadas con el exilio de Portugal a Brasil, una tierra donde debían purgar sus pecados. Muchos de ellos eran gitanos que se concentraron en Salvador y en Río de Janeiro, donde vivían en barrios pobres habitados por los negros y sus descendientes, lo que posibilitaba contactos e intercambios de prácticas mágicas entre culturas (Capone, 2009: 115).

En este entorno, la brujería siempre anduvo ligada a la prostitución. La confección de filtros, pociones, ungüentos y el recurso de sortilegios diversos para facilitar las relaciones amorosas es un proceso muy antiguo. Los jueces e inquisidores que trataban los crímenes de brujería tendían a sexualizarlos y veían a las brujas como prostitutas. Desde el siglo XVII, esta vinculación entre hechicera y prostituta ya existía. Las mujeres que vendían filtros de amor y baños de hierbas eran acusadas de concubinas (Souza, 1986: 227-241). Las visitas del Santo Oficio en Brasil castigaban violentamente a estas mujeres y las enviaban al Tribunal de la Santa Inquisición en Portugal (Correa, 2003: 67).

1.13 La abolición de la esclavitud.

En el año 1871 fue promulgada en Brasil la ley del Vientre Libre, que concede la libertad a todo hijo de esclava nacido después de esa fecha. En este entorno las rebeliones de la primera mitad del siglo XIX dejaron marcas profundas en el imaginario de las élites. Cuando fue promovida la abolición de la esclavitud, el imaginario ligado al negro pasó de la servidumbre civilizadora al peligro ligado a la liberación de los esclavos, la cual amenazaba la civilización y la sobrevivencia del estado nacional (Capone, 2009: 219-221).

En aquel momento los africanos andaban en las calles, de modo que sus costumbres estaban expuestas. Aquella situación inspiró a Maggie a describir que por entonces "salió de las senzalas oscuras aquel pueblo diferente y deambulaba por las calles denunciando con su simple presencia los males del modernismo"[1] (Maggie, 1922: 80).

En aquellas circunstancias el debate sobre la abolición fue alimentado por los propietarios de las tierras del Sudeste, quienes presionaban al gobierno con el fin de facilitar el flujo de trabajadores inmigrantes venidos de Europa. La abolición, decretada con la Ley Áurea en 1888, marcó el declive político y económico de los grandes propietarios de las tierras del Nordeste, ligados al modo de producción esclavista, y acarreó la emergencia del poder de los hacendados del Sudeste (Capone, 2009: 219). De este modo la burguesía Sao Paulista ligada a la producción cafetera se transformó en la principal fuente de riqueza del país (Capone, 2009: 228). Al respecto, Sodré describió la situación de esa época como la existencia de dos Brasil: un Brasil cosmopolita en el litoral, que miraba hacia la influencia europea, y un Brasil ligado al interior, donde se conversaban las viejas raíces (Sodré, 1974: 50).

---

[1] Las senzalas eran las casas de los esclavos de origen africano, sobre las cuales los señores hacendados tenían poder absoluto (Martínez, 2008: 225):

1.14 La vuelta a África.

Por entonces en el siglo XIX en Bahía comenzó a intensificarse entre los esclavos rebeldes un movimiento de vuelta a la costa occidental africana (Capone, 2009: 266). La independencia de Brasil en el año 1822 fue un detonante para varias rebeliones de esclavos que comenzaron a hundir el sistema esclavista (Capone, 2009: 219). Entre los años 1820 a 1868, 2.630 pasaportes brasileros fueron entregados a esclavos liberados (Verger, 1968: 634). Los cautivos libertos que volvieron a África se concentraron en un refugio en Lagos, donde formaron una comunidad que se distinguió de la sociedad local por su fe católica, por su manera de vestir y por la reproducción de costumbres brasileras (Capone, 2009: 266).

Varias historias fueron guardadas respecto a los viajes de los personajes más famosos del Candomblé bahiano entre Brasil y África. A los ojos de los miembros de este culto, aquel vaivén asumió un carácter de viaje simbólico para la tierra de origen. Ir a África significaba entrar en contacto con las fuentes del conocimiento religioso (Capone, 2009: 266-267).

Uno de esos viajes míticos fue el realizado por Iya Nasso, quien en el año 1830 fundó el terreiro de Engenho Velho, el primer templo del Candomblé bahiano (Capone, 2009: 267). Las versiones de este viaje varían de un autor a otro. Por un lado, según Bastide, Iya Nasso fue una africana libre nacida en Nigeria, cuya madre fue esclava en Brasil antes de volver a África para ejercer el sacerdocio. Iya Nasso habría viajado a Bahía junto a un sacerdote con el propósito de fundar el Candomblé de Engenho Velho (Bastide, 1960: 232).

Por otro lado, Verger indica que Iya Nasso habría hecho un viaje a su natal Ketu y regresó a Bahía siete años después para fundar el terreiro de Casa Blanca en el barrio Engenho Velho. Ella y las otras dos fundadoras del terreiro habrían sido esclavas emancipadas, miembros de la cofradía Nuestra Señora de la Buena Muerte (Verger, 1981: 28-29).

1.15 La religión de los orixás.

El Candomblé, la religión de los orixás, fue el nombre dado a la reconstrucción de rituales de celebración religiosa tomando como base tradiciones de pueblos yorubas. Desde el principio, combinó el contacto entre grupos étnicos cuyo número era siempre renovado por el tráfico. Este culto ayudó a ampliar las fronteras de identificación entre grupos diversos y creó canales de comunicación con la sociedad esclavista. En las haciendas de café, en los molinos de azúcar o en los núcleos urbanos era frecuente que los esclavos lucharan con los señores por su derecho a tocar, danzar y cantar en sus ritos religiosos (Schwartz y Starling, 2015: 105).

Esos rituales tenían lugar en los llamados terreiros: en espacios abiertos en los matorrales, previamente escogidos con especial capricho por los esclavos, en áreas cercanas a núcleos urbanos, haciendas y molinos. Los ritos de devoción allí practicados estaban asociados a un conjunto peculiar de fundamentos culturales y religiosos. Adoptaban formas de celebración en las que la música y la danza estaban equilibrados en un mismo lenguaje espiritual, caracterizado por la posesión de las divinidades y la fuerte conexión de esos rituales con las raíces africanas guardadas por la tradición oral (Schwartz y Starling, 2015: 105).

En estas circunstancias, durante sus viajes por el nordeste, el antropólogo Roger Bastide describiría el Candomblé como un verdadero pedazo de África trasplantado, en medio de bananeras, árboles frutales e higueras gigantes que traían en sus ramas los velos flotantes de los orixás, o al borde de las playas de palmeras entre la arena dorada, con sus cabañas de dioses y sus viviendas en lugares cubiertos donde por la noche llamaban a las divinidades ancestrales a través de los toques a los atabaques[2] (Bastide, 1960: 312).

---

[2] Estos mencionados atabaques corresponden al nombre genérico que fue encontrado en Brasil para designar a los tambores africanos, los cuales siempre fueron utilizados en las fiestas religiosas (Gonzaga, 2006: 12).

1.16 Los Obas de Xango.

Una figura legendaria en el Candomblé bahiano fue Martiniano Eliseu do Bonfim. Su padre, proveniente de la etnia yoruba, había sido llevado de esclavo a Brasil en el año 1820, y había sido liberado en 1845. Por otro lado, su madre había sido liberada en 1855 (Oliveira e Costa Lima 1987: 50). Nacido en el año 1859, Martiniano viajó a Nigeria en el año 1875. Este viaje le dio mucho prestigio entre los miembros del Candomblé y rápidamente se tornó un procurado babalawo en Bahía (Verger, 1981: 32).

En el año 1937, Martiniano, quien era en esa época la figura más respetada de los cultos afro brasileros, fue elegido presidente honorario del segundo congreso afro brasilero en Bahía. En aquella ocasión, en su discurso, el babalawo reveló la existencia de la institución africana de los Obas o los Ministros de Xango, la cual acababa de introducir en el terreiro bahiano Axé Opo Afonjá (Capone, 2009: 236). Según Bonfim, los Ministros de Xango, también llamados Mangbas, formaron un consejo con doce ministros encargados de mantener su culto. Estaríamos delante de una institución africana reproducida fielmente en Bahía (Capone, 2009: 282). Estos ministros, antiguos reyes, príncipes y gobernantes de los territorios de Xango, no permitirían que se extinguiese el recuerdo de su héroe (Verger, 1957: 326).

La institución de los Obas de Xango tenía un evidente carácter político (Capone, 2009: 285). El término Mangba, el cual se transformó en el Axé Opó Afonja en el término Oba, significa rey en yoruba. Los Mangba son los sacerdotes de Xango (Capone, 2009: 282). Son responsables por el funcionamiento del culto y guardianes del axé (Verger, 1981: 38).

A través de esta institución, Martiniano ocupó toda su autoridad para impedir la degeneración de los cultos africanos (Bastide, 1960: 233). Sus lecturas en Lagos sobre las tradiciones yorubas le permitieron recrear los títulos de los Obas (Costa Lima, 1966: 8).

1.17 La prohibición de Exú en el Candomblé.

Desde su nacimiento hasta los años 1970, el Candomblé fue reprimido por las fuerzas policiales, debido a que la ley brasilera prohibía la práctica de la magia. Era necesario esconder todo indicio que diese margen a una acusación de hechicería, y paralelamente, afirmar la legitimidad de los terreiros, identificándolos con la práctica de la verdadera religión africana, en oposición a los que practicaban la magia. Además, para afirmar la pureza y la legitimidad del culto, era necesario negar la presencia de Exú, identificado con el diablo. Sin embargo, la mayoría de los rituales pasaba por la mediación de Exú (Capone, 2009: 24)

Transfigurado en diablo, Exú tuvo que pasar por algunos cambios para adecuarse al contexto cultural brasileño hegemónicamente católico. En un medio en el que las connotaciones de orden sexual eran fuertemente reprimidas, el lado priápico de Exú fue muy disimulado y en gran parte olvidado. Sus imágenes brasileñas perdieron el esplendor fálico del explícito Elegbara, disfrazándose cuanto era posible sus símbolos sexuales, pues así mismo siendo transformado en diablo, era entonces un diablo de cristianos, lo que impuso una pudicia que Exú no conocía antes. A cambio ganó cuernos, cola y hasta incluso las patas de macho cabrío propias de los demonios antiguos y medievales de los católicos (Prandi, 2001: 46-63).

El carácter fálico de Exú parece haberse diluido en su paso de África a Brasil, de modo que Exú abandonó el gran falo erecto presente en sus estatuillas. En el candomblé nago el falo es representado por un bastón que Exú carga y la mayoría de las veces de forma asexual. Para introducirse en el medio brasileño, Exú debía perder su priapismo o disimularlo lo más posible (Bastide, 1960: 349). En este entorno, la censura de la Orden de los Jesuitas llegó a mutilar en las iglesias las imágenes de los ángeles sexuados. Por esto, si bien en África Exú tiene un carácter fálico, en Brasil sus representaciones son asexuadas (Correa, 2003: 51).

1.18 Exú en el Xango de Recife.

Exú está presente en el Candomblé de Salvador y en otros cultos de origen africano (Capone, 2009: 82). En el Xangó de Recife, presenta las mismas características que en el Candomblé. Es el señor de las encrucijadas y el mensajero de los orixás, siempre el primero a ser venerado. Todos los terreiros de Recife tienen uno o varios Exús asentados. Sin embargo, en el Xango la posesión de Exu no es aceptada (Ribeiro, 1952: 80).

En los centros de Xango los Exus son divididos entre bautizados y paganos. Los Exus bautizados pueden manifestarse al lado de los Orixás, mientras que los paganos, son venerados en los terreiros de Jurema. Este ritual cercano al Catimbo del Nordeste es muy influenciado por los rituales indígenas y se le confunde con la Umbanda. En ambos cultos son encontrados los Exus paganos: Ze Pilintra, Tranca Ruas, Tiriri y Tata Caveira (Carvalho, 1990: 141).

En los terreiros de Xangô de Laranjeiras, en Sergipe, Exu es identificado con el diablo, con el mal, e incluso es llamado el enemigo. A la vez se opone a Lebará, Elegba o Elegbará, el cual hace el bien y el mal. En este culto, Exú y Lebará son consideradas dos divinidades antagónicas. Se dice que Lebará expulsa a Exú, pues Exú es el diablo, y Lebará es el santo que libra de las maldades y ruinas (Dantas, 1988: 102-103).

En estos terreiros, Lebará ejerce el papel de protector contra los males. En las vísperas de las fiestas públicas, se hace a la medianoche un ritual llamado “llevar el ebo”, en el cual Lebará recibe la ofrenda de un animal sacrificado. Exú también recibe una ofrenda, pero escondido con palabras pronunciadas furtivamente, ya que Exú no tiene derecho a entrar en el terreiro. La identificación de Exú con el diablo le tornó una entidad expulsada de las expresiones manifiestas, lo que generó disimulos a nivel ritual (Dantas, 1988: 102-103).

1.19 El tambor de Mina.

Otro culto afro brasilero donde aparece Exú es el Tambor de Mina, en San Luis de Maranhao. En ese lugar se le canta a Embarabó antes de cada ceremonia, con el fin de invocar a otras divinidades. Embarabó es uno de los nombres dados a Exú en el culto nago. Durante los preparativos de las ceremonias públicas, siempre antes de la media noche es realizado un ritual secreto, reservado a los jefes y a las personas más íntimas del terreiro. El ritual incluye invocaciones a Exú y a los guardianes del terreiro, para que cierren los caminos a los espíritus perturbadores, dando protección a todos sus frecuentadores (Santos y Santos Neto, 1989: 41).

Este culto fue estudiado por Sergio Ferreti, quien explica que, en la Casa de Minas, Legba está ausente debido a que es identificado con Satán. El investigador indica que las iniciadas consideran a Legba un dios malo, debido a que habría sido por causa de él que las fundadoras del culto fueron vendidas como esclavas. Al respecto, Ferreti hace referencia a una carta en la cual el rey de Daomé, Adandozan o Adonzan, envió al príncipe Joao de Portugal. En esta carta, con fecha en el 20 de noviembre del año 1804, el rey daomeano se dice protegido por el dios Legba (Ferreti, 1986: 123).

Sin embargo, esta prohibición del culto a Legba no parece haber existido siempre. El mismo Ferreti cita a una anciana, hija de un antiguo tocador de tambores sagrados ligados al terreiro, que afirmaba la existencia hasta los años 1920 de casos de posesión por Legba en la Casa de Minas. En esa época, alguien habría hecho un trabajo mágico con Legba contra un personaje muy conocido en la ciudad, lo que habría provocado muchos aborrecimientos. A partir de ahí, la posesión por Legba habría sido prohibido en ese terreiro. Según indicó Stefania, más que una revuelta contra el dios protector del supuesto perseguidor de la fundadora del terreiro, la negación al culto de Legba en la casa de minas se debe a las acusaciones de hechicería y represión resultante de esas prácticas (Capone, 2009: 87).

1.20 El espiritismo.

En el siglo XIX los fantasmas rondaban Europa. Ruidos extraños eran oídos en mesas giratorias por personas que se reunían en torno a la doctrina filosófica del espiritismo. El enigmático fenómeno congregaba en los salones europeos a buscadores de mensajes, obtenidos a través de golpes producidos por objetos. El principal postulado de la doctrina espírita era la creencia en la inmortalidad de los espíritus y en la evolución a través de encarnaciones. Según la doctrina espírita, las acciones realizadas en la presente existencia tienen consecuencias en las vidas posteriores. En este entorno, los individuos denominados médiums llevan a cabo las comunicaciones entre los vivos y los muertos (Graça, 2013:467).

En el año 1808, el rey de Portugal Joao VI fue exiliado, después de la invasión a la península ibérica por las tropas napoleónicas, por lo cual una importante colonia francesa se constituyó en Río de Janeiro, por entonces la capital de Brasil. Un flujo importante de migrantes y viajeros franceses permitió la difusión de corrientes posrevolucionarias de pensamiento, en un entorno en el cual toda nueva teoría que llegaba de Francia tenía influencia sobre la cultura brasilera. En estas corrientes difundidas estaba el espiritismo, traído por León Hippolyte Denizart Rivail, más conocido como Allan Kardec, un espiritista francés, quien basándose en la codificación de mensajes recibidos de espíritus estableció un corpus de conocimientos sobre el mundo astral. Debido a sus libros el espiritismo se propagó en Brasil. En el siglo XIX, había federaciones espíritas en casi todos los estados (Capone, 2009: 90).

Por entonces, las concepciones cristianas sobre la religión de los Orixás se juntaron con las influencias del espiritismo, de modo que Exú fue cada vez más empujado hacia el lado del mal, cada vez más obligado por sus propios seguidores sincréticos a desempeñar el papel del demonio (Prandi, 2001: 46-63)

1.21 La Cabula.

En el año 1901, el obispo Joao Correia Nery describió en una carta pastoral el ritual de la Cabula en el estado de Espíritu Santo, el cual parece inscribirse en una herencia Banto. En los inicios del siglo XX, ese culto tenía cerca de ocho mil iniciados en aquella región (Capone, 2009: 91). En su carta, Nery señalaba la similitud entre la Cabula y el espiritismo (Nina Rodrigues, 1906: 256).

Según la descripción del obispo Joao, los adeptos de la Cabula eran llamados camanas (iniciados). Se reunían dirigidos por un Embanda (o jefe de culto), para realizar ceremonias llamadas mesas. Las reuniones, o Enjiras, sucedían en medio de la noche en el Camoucite o templo. El Embanda era ayudado por un asistente, o Cambono. Durante el ritual secreto, todos los presentes permanecían descalzos y vestidos de blanco. Los iniciados invocaban a Calunga, a Tatá (un espíritu benéfico que se encarna en los individuos y así los dirige más de cerca en sus necesidades temporales y espirituales), y a Baculo (a los ancestros). Los cantos eran ritmados con palmas, mientras el Embanda era poseído por los espíritus (Capone, 2009: 92).

El objetivo del ritual era la adquisición, a través del trance místico, de espíritus protectores (Capone, 2009: 92). Mediante cierta ceremonia, los iniciados trataban de obtener su espíritu familiar protector. Había varios nombres de esos espíritus protectores, entre los cuales estaban Tata Guerrero, Tata Flor de Carunga, Tata Rompe Sierra y Tata Rompe Puente (Bastide, 1960: 285). Estas informaciones disponibles sobre la Cábula de Espíritu Santo evidencian el paralelo que existe entre este culto y la Macumba en Río en Janeiro. El jefe de culto también se llamaba Embanda, y su asistente Cambono. La reunión de culto era la gira, y la posesión era determinada por un espíritu familiar (Capone, 2009: 993).

1.22 La Macumba.

A inicios del siglo XX surgió la macumba en Río de Janeiro. Un culto nacido del encuentro entre las creencias de los africanos, la influencia indígena y la magia de origen ibérico. En estas macumbas, influidas por las creencias espíritas sobre los muertos, el Exú africano comenzó a multiplicarse. Fue reinterpretado como un espíritu excluido o una especie de diablo familiar de la tradición ibérica. Los exús identificados con el diablo en las macumbas ejercían fascinación en las clases burguesas que constituían la clientela de los cultos afro brasileros (Capone, 2009: 95-96).

Estas macumbas recuperaron aspectos del Exú africano que el candomblé bahiano había escondido y reprimido cuidadosamente, especialmente su desenfrenada sexualidad. La macumba reinterpretó las creencias europeas conforme una visión africana del mundo. Asimiló el diablo cristiano por intermediario de nociones africanas que lo transformaron en una figura ambigua, en una entidad mágica como el Exú africano (Capone, 2009: 95-96).

Por entonces, el investigador Arthur Ramos encontró la macumba en Río de Janeiro, a la cual describió como un ritual religioso y mágico llamado candomblé en Bahía, que había sido transformado por la influencia de la atmósfera del país (Ramos, 1939: 92). Según el investigador, los iniciados de la macumba eran definidos médiums por la influencia del espiritismo (Ramos, 1937: 229) y se caracterizaban por la incorporación de espíritus que daban consejos a cada uno de los presentes exactamente como hacían los espíritus de los ancestros en Angola (Capone, 2009: 93). En el año 1939, Arthur encontró una primera referencia a Pombagira. Indicó que, según un periódico de Río de Janeiro, la policía invadió un centro de macumba en los suburbios, en el cual se encontró una tabla de tarifas por la consulta con los espíritus Exús o Pombagira (Capone, 2009: 111).

1.23 La Umbanda.

En el año 1920, durante una sesión de espiritismo en Río de Janeiro, en el cuerpo de un médium llamado Zelio de Moraes, descendió un espíritu de un indígena que se hizo llamar el Caboclo de las Siete Encrucijadas. Este espíritu fue rechazado de la mesa giratoria por su condición de indígena y reaccionó anunciando que surgiría una nueva religión llamada Umbanda, volcada a la caridad, a la cura y a la salvación de quien quisiera, sin el preconcepto y el elitismo presentes en las sesiones kardecistas (Giumbelli, 2002: 196).

Desde entonces, un grupo de espiritistas disidentes comenzaron a recuperar elementos de prácticas hechiceras que habían sido cuidadosamente evitadas por los kardecistas (Capone, 2009: 91-96). En 1938, Zelio de Moraes fundó el primer centro de culto de Umbanda: el Centro Espírita Nuestra Señora de Piedad, que comenzó a funcionar en Niteroi, en el estado de Río de Janeiro. La mayoría de sus miembros eran espiritistas insatisfechos que consideraban a los espíritus y a las divinidades africanas e indígenas presentes en la macumba más poderosas, fuertes y eficientes que los espíritus del kardecismo (Capone, 2009: 91-96).

Esta religión de espíritus de humanos que vivieron en la tierra (Prandi, 2001: 10) heredó concepciones africanas preservadas en el Candomblé: el panteón de los dioses yorubas, el rito danzado, el trance de incorporación de los Orixás y antepasados. Mas también adoptó una noción moral de control de la actividad religiosa volcada a la caridad. El culto umbandista fue organizado en torno a esa práctica, con la constitución de un panteón brasileño subordinado a los Orixás formado por espíritus que ayudan a los humanos a resolver sus problemas: los caboclos, los negros viejos y otras categorías de mortales desencarnados. Todas esas entidades trabajan solo para el bien (Prandi, 2001: 46-63)

1.24 **La Quimbanda.**

Desde el momento en el que se formó el Umbanda, disimuladamente fue creado un territorio que la Umbanda llamó Quimbanda. Un lugar escondido y negado que constituyó un universo paralelo, en el cual la práctica de la magia no recibía ningún tipo de restricción ética. En este culto, todos los pedidos de los devotos podían ser atendidos sin excepción, incluso aquellos ligados a aspectos rechazados de la moralidad social, como transgresiones sexuales, bandidismo, venganza y diversas gamas de comportamientos ilícitos (Prandi, 2001: 46-63).

Este territorio pasó a ser dominio de Exú, ahora definitivamente transfigurado en diablo, aquel que puede hacer el mal. Todo aquello que los Orixás y los espíritus guías del panteón de la Umbanda se rehusaban a hacer, por razones morales, Exú las hacía sin pestañear. De este modo, la Quimbanda funcionó como una especie de negación ética de la Umbanda, ambas resultantes de un mismo proceso histórico de cristianización de la religión africana. Como quien esconde al diablo, la Umbanda escondió a Exu en la Quimbanda, y durante medio siglo, este culto operó libremente lejos de la curiosidad pública (Prandi, 2001: 46-63).

Hasta hace una o dos décadas atrás, las sesiones de Quimbanda, con sus Exus y Pombagiras manifestados en el ritual de trance, eran prácticamente secretas. Realizadas a avanzadas horas de la noche en sesiones cerradas del terreiro de Umbanda, a ellas solo tenían acceso los miembros del terrero y clientes simpatizantes escogidos a dedo, por el imperativo de sus necesidades y por su discreción. Era común entre sus cultores negar la existencia de esas sesiones (Prandi, 2001: 46-63). La Quimbanda nació como un departamento subterráneo de la Umbanda y como tal se mantuvo por casi un siglo, aunque desde siempre se supiese de la regularidad de esos ritos y pudiesen reconocer en las encrucijadas las ofrendas dejadas a Exú (Prandi, 2001: 46-63)

1.25**El Batuque.**

Por entonces, más al sur, en Río Grande, se fue desarrollando el Batuque, o *Cabinda*, el cual hace culto a los Orixás y a los espíritus de los muertos. En este culto, como en la umbanda, Exú tiene el poder de las encrucijadas y es el mensajero de los orixás. El Batuque, también denominado Cabinda o Cambinda, tuvo inicio en Río Grande y en Pelotas, específicamente en los cementerios. Fue traído a Río Grande por Valdemar de Xango Kamuca, quien fue padre de santo de la madre Palmira de Oxum. Palmira llevó la *nación cabinda* a Puerto Alegre y fue la madre de santo del padre Cleón (Silva, 2011: 57).

Los templos de Batuque muchas veces son confundidos con residencias comunes en barrios pobres en las periferias de la ciudad. Pasan desapercibidos, normalmente en pequeñas casas donde son asentados entidades como Bará y Ogum. También Exus y pombagiras (Correa, 2009: 7). Una de sus especificidades es la referencia a las ancestralidades. Un factor que es fácilmente identificado en las fotos de los ancestros de religión colocados en lugares destacados de los cuartos de santo. Este culto hace homenaje a la genealogía de las casas de religión a través de un árbol genealógico denominado *bacía* (Silva, 2011: *80).*

Otro factor característico del Cabinda es su devoción a Xango. En su rezo, en la rueda de Batuque, todos los hijos y adeptos de la religión se inclinan ante el orixá que fue rey. Según lo descrito por Silva, en el Batuque se toca, se canta y se danza para cada orixá, desde Bará a Oxalá. El ritmo del cuerpo es dado por el tambor y los movimientos son coordinados por los orixás en la tierra. Algunos orixas suben y descienden, porque subir y descender son expresiones ocupadas por los practicantes en el proceso de ocupación de los orixás en los hijos de santo. En este intervalo, el orixá no habla, está con los ojos cerrados y transmite su axé a través de un abrazo o de un agradecimiento característico (Silva, 2011: 134).

1.25 El movimiento de re-africanización.

A partir de la década de 1960 surgió el movimiento de reafricanización, el cual buscó establecer vínculos entre Brasil y África. Su principal característica era la recuperación intelectual de los mitos yorubas. El movimiento de reafricanización, principalmente en los cursos de lengua, buscó establecer una verdadera comunicación entre hombres y dioses, en la cual Exú, en la condición de mensajero, tiene un papel central (Capone, 2009: 322).

Los cimientos de este movimiento se argumentan en la disociación del simbolismo ritualístico del Candomblé de cualquier influencia católica, de modo que se combate la concepción que asocia divinidades africanas con santos católicos (Hofbauer, 2012: 2). Desde entonces diversos sacerdotes frecuentan cursos de lengua yoruba, con la intención de adquirir un conocimiento lingüístico para corregir los cantos de los Orixás. Diversos líderes religiosos se incomodan con el hecho de no entender las letras de los cantos entonados durante las ceremonias y van en búsqueda del conocimiento religioso verdadero. Sobre todo, en el sudeste de Brasil. Ialorixás y Babalorixás buscan tener un contacto directo con África, algunos hacen viajes a lugares sagrados de Nigeria o de Benín, de donde traen objetos sagrados, e incluso títulos honoríficos (Hofbauer, 2012: 18).

Este término reafricanización fue pensado por los cientistas sociales para designar un conjunto de medidas que se caracterizan por la intención de rescatar los mitos, los rituales y otros elementos que venían y vienen perdiendo el significado en el interior del candomblé (Ubirajara, 2008: 1). Africanizar significa la intelectualización, el acceso a una literatura sagrada que contiene los poemas oraculares de Ifá, la reorganización del culto conforme a modelos y elementos traídos del África contemporánea (Prandi, 1998: 162).

1.26 Exú se extiende al cono sur.

Paulatinamente los practicantes del Umbanda, originado en el sureste de Brasil, se extendieron hasta ingresar a Uruguay y Argentina (Klein, 2006: 1). Estos cultos se difundieron hacia el Río de la Plata y Montevideo en la década del cincuenta. Los terreiros ceremoniales se iniciaron en las zonas fronterizas, siendo muchas veces identificados con la acentuación de problemas económicos en la región (Pi Hugarte, 1998: 33-41). Uruguay, puesto en la frontera con el territorio brasileño, separó tempranamente la iglesia del estado, por lo cual el abandono de los dogmas de las religiones tradicionales preparó el terreno para el crecimiento de nuevas religiones (Menéndez, 1997: 224). De este modo, la Cuenca del Plata es una exposición de diversidad religiosa (Da Costa 1996: 128-130), en la cual se abren espacio los cultos afro brasileños, con su característica posesión de espíritus sobrenaturales: orishas, caboclos, viejos negros y exús (Pi Hugarte 1998: 25-26).

Las religiones afro brasileñas se extendieron también hacia Argentina, donde fueron adoptadas por los sectores medios bajos de las zonas urbanas de Buenos Aires y de las principales ciudades provinciales. En la actualidad la religión afro brasileña más difundida en el suelo argentino es el Quimbanda, la cual se caracteriza por sus sesiones de incorporación para la entidad espiritual Exú. Esta religión se dividió según la escuela brasileña o uruguaya, y además, según las variantes regionales que practican los distintos templos, a las que se llama genéricamente nación (Rodrigues, 2016: 138).

El crecimiento de estas casas de religión en los últimos diez años se dio en paralelo a una mayor difusión de sus entidades espirituales en la vida cotidiana de los templos. En ellos los Exús son espíritus de personas que se han comportado de forma inmoral o delictiva, por eso se dice que han sido rufianes o malandros. A su vez al Exú femenino se le conoce como Pombagira y está asociada a una mujer de la calle, a una prostituta (Rodrigues, 2016: 138).

1.27 Los afrodescendientes en Chile.

La trata trasatlántica europea desplazó poblaciones africanas al Virreinato de Perú (Campos, 2017: 18). Por entonces, entre los siglos XVI y XVII, cuando Arica y sus alrededores pertenecían al territorio peruano, había unos mil africanos en los valles de Arica y Azapa, dedicados al servicio doméstico y a labores agrícolas (Espinosa, 2013: 16). Estos afrodescendientes cumplían un rol en el funcionamiento de la vida social y económica de la ciudad, e implicaban un constante intercambio cultural. Formaban parte de la sociedad ariqueña hasta las primeras décadas del siglo XX (Espinosa, 2013: 31).

Por entonces, la población africana entró en Chile con los primeros conquistadores, por la trata legal o a través del contrabando (González, 2008: 41), de modo que en el siglo XVIII el obispado de Santiago constató la presencia de 21.538 afrodescendientes en Chile, desde Atacama hasta el río Maule, y 7.917 del Maule hacia el sur (Espinosa, 2013: 25). Estos afrodescendientes estaban incorporados en la sociedad colonial (González, 2008: 41), lo cual se vio reflejado en el censo del año 1813, en el que los habitantes del país aparecen clasificados en castas que incluían a españoles, indios, mestizos, mulatos y negros. A partir del siglo XIX, las castas de la colonia en Chile se perdieron en los censos. Esta pérdida fue un augurio de la invisibilización que vivió la población africana en el país (Espinosa, 2013: 25),

Después de la guerra del Pacífico de 1883, el territorio de Arica y Azapa pasó a ser administrado por Chile (Espinosa, 2013: 31). En aquel período, entre los años 1911 y 1929, se desató un proceso de chilenización, en el que los afrodescendientes fueron perseguidos, exiliados, allanados y asesinados por el estado chileno (Espinosa, 2013: 16). En este proceso la población ariqueña se adaptó a los mecanismos nacionalistas impuestos por el estado chileno, lo que implicó el ocultamiento de su cultura y de su identidad peruana que llevaba intrínsecamente elementos afrodescendientes (Espinosa, 2013: 31)

1.28 **Las festividades africanas en los valles de Arica y Azapa.**

Hasta hoy, existen prácticas religiosas y festividades que se realizan en el valle de Azapa desde antes de la chilenización, en un tiempo en el que la población era afrodescendiente. Estas celebraciones se han expandido durante siglos desde los poblados aledaños a Arica, los cuales provienen de una cultura andina y del sincretismo instaurado en los tiempos coloniales por el catolicismo, donde también hubo fusión negra. Algunas de estas tradiciones son la celebración de las cruces de mayo, la Fiesta de San Miguel, el entierro de Ño Carnavalón, la fiesta al Señor de Locumba, la peregrinación a la Virgen de las Peñas y la Pascua de Negros (Espinosa, 2013: 94). En los últimos años ha resurgido también la ceremonia de Yemanja, la cual encuentra sus bases en la creencia en los orishas de la religión yoruba y se había mantenido oculta durante años (Chávez, 2016: 155).

En estos rituales y creencias religiosas hay elementos incrustados que hacen referencia a una herencia cultural yoruba. Por ejemplo, las festividades de la Cruz de Mayo y el Ño Carnavalón tienen ciertos elementos de la religión yoruba, los que son materializados en dioses orishas.Según los estudios de Gino Kalise, posiblemente en alguna época hubo en Azapa africanos y afrodescendientes que adoraban a Legua y a Shango de manera oculta (Espinosa, 2013: 96).

Esto puede corroborarse al indagar en las décimas, los cantos sagrados que celebran a Legua en el sur peruano. Estas décimas aún forman parte de la cultura afroperuana, pero fueron extirpadas del territorio de Arica producto de la chilenización. Estas estrofas que, en el caso de los afroperuanos se recitan musicalmente contando las vivencias de los esclavos, propulsaron los cantos que se entonan en la Cruz de Mayo (Espinosa, 2013: 96).

1.29 Las huellas de Exú en Santiago

Varias décadas más tarde, el eco ancestral de Esú Elegbera volvió a oírse. Esta vez con el arribo al territorio chileno de las religiones afro brasileras. Una pionera fue María Eduarda de Oduduwa. Llegó en el año 1982 a Santiago. Una iyalorixa bahiana cuya federación religiosa representaba a la nación Keto, originaria de Oyó. La sacerdotisa, quien en ese entonces tenía veinte años, fundó el Ilé Axé de Candomblé. El que fue, posiblemente, el primer templo de Candomblé en la capital de Chile.

Tiempo después, en el año 1996, llegaron a esta misma ciudad los primeros trazos culturales del Quimbanda, los cuales arribaron de la mano de una iyalorixa bonaerense. Ermelinda fundó un templo en la calle Tomás Moro, en el cual se invocaba a los míticos Exús. Este ilé fue el punto de encuentro de distintos religiosos (Michael de Xapana, Alejandro de Oyá, Leonardo de Baraxelú y Adrián de Obatalá), los cuales se inspiraron en este terreiro para dar rumbo a sus caminos sacerdotales en Buenos Aires.

En los albores del siglo XXI, nuevos terreiros surgieron en Santiago. Surgió el Ilé Asé Oyá Dayó en Renca, el cual fue considerado el primer templo afro Umbandista en Chile. Su líder era el babalorisa argentino Alejandro de Oyá, consagrado en Umbanda y Quimbanda. También fue construido el primer cuarto de santos de influencia Cabinda entre las calles Andes y Villasana por los padres de santo Michael de Xapana y Leonardo de Baraxelú. Posteriormente ambos levantaron sus propios templos y amasaron cálidas familias religiosas. En el 2006, Michael fundó su ilé dedicado al Cabinda, el Ilé de Xapana y Oba. En el mismo año el babalorisa Adrián de Obatalá fundó el Ilé Asé Igbín Talá. Luego, en el 2011, este argentino viajó a Nigeria para iniciarse de babalawo en Ilé Ifé. Su transformación religiosa lo motivó a difundir los conocimientos que adquirió en África.

2. Problematización

Exú, como tal, escrito en portugués, es un símbolo de la resistencia de Esú Elegbera. Esú, dios africano, mensajero entre el cielo y la tierra. A cuyos pies son entregadas las ofrendas pues ante su presencia se abren las puertas del mundo de los Orixás. Esta entidad acusada de diablo fue traída a América en condiciones de clandestinidad, fue negada y prohibida, castrada y relegada a las periferias. Sin embargo, aún portando tridente, resiste. Este misterioso ser mítico, empapado de sincretismo, sacudido por el paso de los siglos, pintado de espiritista, con aires de demonio y talante de galán, se manifiesta en plural a través de sus médiums. Su misterio nos lleva, en primera instancia, a la milenaria cosmología del Ifa, cuyo legado fue opacado y distorsionado por la esclavitud.

Cuando nos topamos de pronto con el culto al Exú quimbandero en Santiago de Chile, podemos detenernos a pensar en que estos espíritus manifestados en médiums son un modo de resistencia de la memoria africana. A la vez, estos espíritus son macumberos, son hechiceros. Están dotados de una particular lucha que vivió esta figura mítica, en la cual Exú se negó a desaparecer del espacio ritual. En cambio, se vistió con el mismo estigma de diablo con el cual fue acusado. Con su vestimenta fúnebre abrazó los atributos tenebrosos que le fueron otorgados y apareció multiplicado a través de religiosos con especiales dotes de mediumnidad.

Este entorno fantasmagórico, armado con la complicidad de médiums y religiosos, es Quimbanda. Nos muestra todo aquello que la Umbanda ha reprimido. Estas almas desencarnadas fueron alguna vez esclavos, pero no aquellos viejos negros que rendidos a la sumisión asumieron con bondad su rol. Son exactamente lo contrario. Representan a los brujos de la magia negra, pues su culto fue un arma en la lucha por la abolición. Constituyen, en su esencia, a los malandros que se rebelaron al sometimiento de la civilización.

2.1 **Pregunta.**

¿Quién es Exú? es una interrogante que da curso a esta investigación. ¿Quiénes son aquellos espíritus que se manifiestan a través de médiums en las macumbas de Río de Janeiro? ¿Qué misterio guardan esas almas desencarnadas que aparecen en las Quimbandas de Santiago, en los cuerpos de iniciados religiosos, vestidos de pomposa galantería?

Exú es, en la ortografía de la lengua portuguesa, el correspondiente en Brasil de Esú: el cual es en la ortografía yoruba, una divinidad (Capone, 2009: 10). Tenemos en primera instancia, una referencia al dios africano Esú. Sin embargo, el Exú que encontramos en Brasil es un ser mítico marcado por el sincretismo. Este Exú, demonizado, castrado y prohibido. se transformó en una legión de espíritus que aparecen en los suburbios de Río de Janeiro.

La figura de Exú, como tal, nos muestra un abanico de influencias religiosas. Por una parte, el uso del nombre Exú nos remonta al original Esú: el dios africano, mensajero entre el cielo y la tierra, por cuyo intermedio se da la comunicación entre los hombres y los dioses. Sin embargo, en su faceta particular de la zona carioca en Brasil, los Exús son un conjunto de almas bohemias asiduas al charuto [3].

¿Quiénes son estos Exús? ¿Quiénes son estos espíritus con aires de diablillos, gala de brujos y aroma de gitanos? ¿Qué hay en ellos del viejo Esú africano de los yorubas? Son interrogantes que nos guiarán en esta búsqueda por un enigmático fenómeno religioso, caracterizado por la mediumnidad de quienes acogen a estas almas. A esta pregunta le agregaremos una cuestión fundamental: ¿qué están haciendo estos Exús en Santiago de Chile? ¿Cómo es que sus médiums chilenos han llegado a establecer un vínculo con estos espíritus? ¿Cuáles son las verdades que confiesa un Exú acomodado en el espacio ritual quimbandero? Estas cuestiones son el punto de partida que me ha desafiado a conocer a los viejos Exús.

---

[3] El charuto es un rollo de hoja de tabaco fumado sin filtro (Assis, 2008:1).

2.2 Objetivos.

El objetivo principal de esta investigación etnográfica es conocer el significado que le otorgan a los espíritus Exús en el templo Ilé de Xapaná y Obá en Santiago de Chile. Estos espíritus se manifiestan a través del trance de los médiums del Quimbanda, en un fenómeno que en el Umbanda se denomina *incorporación* (Capone, 2009: 9). Para abordar este propósito me propuse la observación de este ilé cuyo líder es un carismático e intrigante médium. Un padre de santo que congrega una familia religiosa en torno al Quimbanda, y al Cabinda, otro nombre usado para denominar el Batuque. Este templo constituye un nodo de una reciente comunidad religiosa que se está formando en la capital de Santiago de Chile.

Los objetivos específicos de esta investigación son:

Describir, a través de la observación, los rituales de Quimbanda practicados por médiums en Santiago, buscando entender cómo se manifiestan los Exús y cuál es el papel que desempeñan en la vida de sus médiums. El encuentro con este espíritu vestido de capa y sombrero, con su seductora danza, con su carcajada tétrica, con su noche, su licor y su charuto, nos permite encontrarnos con un simbolismo de intrigante análisis.

En sucesión, se busca en este estudio evidenciar la relación íntima que liga a los médiums con sus protectores espirituales, para descubrir el propósito de las acciones de los religiosos. En corcondancia se propone el acercamiento espiritual al templo mencionado, a sus festividades y rituales, con el fin de establecer conversaciones profundas.

Por último, esta investigación propone extraer del Umbanda una estructura arquetípica que nos permite analizar nuestra sociedad. Profundiza en la faceta de Exú como un arquetipo que nos muestra bosquejos de nuestra sombra colectiva.

2.3 Hipótesis.

Este estudio está inspirado en investigaciones previas realizadas en torno a Exú. Especialmente me he inspirado en la obra de Stefania Capone, una antropóloga francesa que realizó trabajos etnográficos en los suburbios de Río de Janeiro. Sus indagaciones le permitieron describir facetas de la ciudad carioca. En sus entrevistas, observó que los médiums organizan sus relatos existenciales de tal modo que se presentan como actores sociales, y a la vez, proponen una imagen de la sociedad en la que viven (Capone, 2009; 35).

Esta idea es también sugerida por Lisias Negrao, quien señala que la Umbanda es una celebración de la historia brasilera, pero no de la historia oficial, sino de expresiones arquetípicas de la condición de dominado (Negrao, 1979). Así mismo, Sonia Correa indica que el símbolo de Exú puede comprenderse como una estructura arquetípica que se presenta de diferentes formas en la historia. Exú habita en las profundidades del inconsciente colectivo brasilero, desdibujando la relación del ser humano con el mal (Correa, 2003: 4).

Sosteniéndome en estos planteamientos previos, inicié mi estudio pensando que a través del descubrimiento de las historias de vida de los médiums que incorporan a Exús y Pombagiras en la Quimbanda, podría reconstruir un retrato de nuestro pueblo. De esta manera este estudio se fija en los arquetipos que expresan los espíritus del Umbanda y del Quimbanda, pues asume que ellos son un reflejo de una parte de nuestro tejido social.

Si los médiums proponen una imagen de la sociedad que habitan (Capone, 2009; 35), este pueblo de espíritus que aparece en el ritual, descrito por Correa como "*el pueblo de la calle"* (Correa, 2003: 4), nos muestra un cuadro compuesto por malandros bohemios vestidos con sombreros de copa que fuman charuto junto a mujeres con aires sensuales de gitanas. Las muertes abruptas de estas almas desencarnadas están marcadas por sus rebeliones, por la liberación del yugo de los esclavos. Ellos descubren en el Quimbanda su fiesta, la cual nos proyecta a un pueblo liberado que danza y canta al ritmo de sus enigmas.

2.4 Justificación.

Desde la segunda mitad del siglo XX, con el declive del eurocentrismo, el mundo poscolonial necesita múltiples historias narradas desde el punto de vista de muchas identidades sociales diferentes. Esto ha despertado el interés por el estudio de la historia narrada desde un punto de vista africano (Kindersley, 2017: 14).

A partir de esta idea, esta investigación propone en primera instancia dar valor al Ifá. Un sistema de adivinación compuesto de doscientos cincuenta y seis signos llamados Odus. Estos Odus constituyen versos que se han transmitido oralmente a través de los babalawos. Estos sacerdotes del Ifá han protegido su legado religioso el cual es en sí mismo misterioso. Son estrofas muy antiguas, de un tiempo anterior a la invención de la escritura. Por lo tanto, contienen información que nos da luces sobre una época de la que no hubo manuscritos. Al respecto, el Exú brasilero encuentra sus raíces en el Esú Elegbera de los yorubas, el cual está profundamente conectado al milenario oráculo de Ifá.

Por otra parte, esta investigación acoge el desafío de pensar en los significados que están detrás de la incorporación de los espíritus Exús en Santiago de Chile. Este reto me permite disfrutar el bagaje de estudios que se han escrito en torno a este tema, principalmente en su epicentro en Río de Janeiro. En este caso, contemplar a Exú en la metrópoli santiaguina implica situar al espíritu quimbandero en un escenario particularmente chileno.

Desde esta perspectiva, estudiar a Exú en Santiago de Chile es un intento de abrir a la gente de esta zona a un conocimiento sobre Esú Elegbera y las religiones afrobrasileñas, permitiéndoles comprender el origen de estos espíritus que, en pleno siglo XXI , aparecen en las quimbandas santiaguinas emanando su intrigante misterio.

3. MARCO TEÓRICO.

3.1 El pivo entre los sistemas religiosos.

Desde que ocurrió la abolición de la esclavitud en Brasil, el término afro brasilero ha sido utilizado para designar la adaptación de las culturas africanas y su mestizaje con las culturas indígenas y europeas en ese país. En consecuencia, se identifica como afro brasileros a los descendientes de los esclavos africanos (Capone, 2009: 49). El campo religioso de lo afro brasilero es heterogéneo. Se compone de un conjunto de cultos y terreiros, cada cual con su propia especificidad ritual. Sin embargo, según lo que defiende Inger Sjorslev (1989: 106), estas diferentes modalidades de cultos están ligadas por la existencia de un *continuum*. Conforme a lo explicado por este autor, las mudanzas observables en las nuevas modalidades de cultos afro brasileros son una condición previa para la continuación de un ritual que es expresado por la figura de Exú (Capone, 2009: 23).

Exú: el mensajero divino, el maestro de la magia, el gran manipulador del destino, por cuyo intermedio se da la comunicación entre los dioses y los hombres. Este dios central en la organización del candomblé está presente en todas las modalidades de cultos afro brasileros. Parece servir de pivote entre los sistemas religiosos (Capone, 2009: 24).

A lo largo del siglo XX distintos estudiosos de lo afro brasilero han interpretado a Exú y han reformulado su campo religioso, influidos por el proceso de negociación entre los valores africanos y los valores dominantes de la sociedad brasilera. De esta manera, Exú pasó de ser identificado con el diablo, ligado a la práctica de la magia y negado, a ser el gran comunicador, el mediador entre los hombres y los dioses o el transportador de la fuerza divina: un elemento central de la construcción religiosa de la tradición africana (Capone: 2009, 33).

3.2 Un orixá como los otros.

Uno de los primeros estudios sobre africanos en Brasil fue hecho por Nina Rodrigues. Nina concentró sus investigaciones en el terreiro Gantois, donde su principal informante era Martiniano De Bonfim, una figura histórica del Candomblé nago (Rodrigues, 1906: 239). A inicios del siglo XX, Nina afirmaba la supremacía de los yorubas, a los cuales consideraba una aristocracia entre los africanos que habían llegado al país. A través de sus estudios, quería demostrar que durante el tráfico de esclavos habían sido introducidos en Brasil africanos pertenecientes a pueblos adelantados, los cuales vivían en Salvador de Bahía y eran apodados *nagos* (Rodrigues, 1906: 268). Este término *nago* era utilizado por los Fon de Daomé, la actual Benín, para designar a los yorubas que viven en su país (Ceccaldi, 1979: 178).

Conforme a lo indicado por Nina, el culto de los nagos había sido reducido en el imaginario de las élites brasileras, de verdadera religión de estado en África a simple práctica de hechicería, sin protección legal, condenada por la religión dominante y despreciada o temida por las clases influyentes. En estas circunstancias, Nina se irguió contra los abusos realizados por las autoridades durante la represión de los cultos afro brasileros. Denunció la fuerte represión policial de la época, llevada a cabo contra el culto de los Yorubas y los Fon, al cual consideraba una verdadera religión (Capone, 2009: 224).

En aquella época, Exú era una divinidad ligada a la hechicería e identificada con el diablo por los africanos bahianos. A comienzos del siglo XX, Nina escribió que esa confusión era producto de la influencia de la enseñanza católica y que Exú era un orixá como los otros, con su cofradía y sus adoradores (Rodrigues, 1900: 40). Según el investigador, en el templo o terreiro Gantois, el primer día de la fiesta grande es dedicado a Exú (Rodrigues, 1900: 25). Curiosamente, años más tarde, el mismo Nina describió a Exú como la encarnación del mal, el señor de la magia negra, que debe por lo tanto ser negado (Rodrigues, 1906: 228).

3.3 El agitador del ombligo.

En el año 1911 Auguste Le Herisse, un administrador colonial francés enviado a Daomé y Senegal, escribió *El antiguo reino de Abomey*, una obra en la cual indica que esta Legba es el compañero escondido de cada individuo, el diablillo que siempre está dispuesto a alguna fechoría o hasta a las peores maldades, pero pronto a dejarse apiadar por oraciones y sacrificios (Le Herisse, 1911: 137). Según el autor, en el cuerpo humano, Legba reside en el ombligo, de donde surge la cólera. Por esto en Benín es llamado *el agitador del ombligo o el jefe de la cólera*, pues la cólera viene del vientre como la alegría, el dolor y la piedad (Le Herisse, 1911: 138).

Explica Le Herisse que en tierra yoruba los Legbas están emplazados delante de la entrada principal de las casas y se agrupan alrededor de los símbolos del dueño de casa. Están representados por símbolos que varían con la edad y el sexo de los individuos. Unos vasos o tazas de terracota son los símbolos de los niños varones no adultos. Los símbolos de los dueños de casa o de jefes de un grupo familiar son un montículo de tierra de greda de treinta centímetros de alto, en forma de cono y protegido por un minúsculo abrigo de ramas de palmera. Si un augur lo exige, el montículo se reemplaza por una estatuilla, igualmente hecha de tierra, que representa de manera grosera a un hombre sentado con las dos manos apoyadas en las rodillas. En ese caso, un falo monstruoso completa la grotesca figura y se dice entonces que el Legba del individuo interesado se ha convertido en rey (Le Herisse, 1911: 138).

Además, este investigador observaba que Legba no era un dios de la fecundidad, sino más generalmente un dios de todas las violencias (Auge, 1988: 91).

3.4 Un objeto de culto.

El investigador Arthur Ramos también hizo estudios en Gantois (Ramos, 1934: 100). En su texto *El negro brasilero,* describió el *ebo* o despacho, como un "hechizo de procedencia jeje nago, que sirve para alejar a entidades negativas como Exú" (Ramos, 1934: 207). Por entonces, Ramos subrayaba la ambivalencia en la figura de Exú. Señalaba que si los afros bahianos identifican a Exú con el diablo de los católicos y le temen, también le respetan y hacen de él un objeto de culto (Ramos, 1934: 45).

Después de estudiar a los nagos, Arthur viajó a Río de Janeiro buscando las religiones de origen banto (Ramos, 1934: 100). Allí encontró la macumba, a la cual definió como una religión o un tipo de magia que asumía diferentes formas y expresiones de acuerdo con la región, ganando nuevas formas y mezclándose con creencias y costumbres mágicas o religiosas existentes en esa nueva tierra (Ramos, 1939: 92).

Al ser testigo de las macumbas, Ramos adoptó un abordaje médico junto a otros intelectuales que intentaron liberar a los cultos del control policial para someterlos a un control científico. La principal preocupación de estos equipos de psiquiatras que se reunían en torno a estos cultos era el análisis de ciertas formas de delirio religioso ligadas a la posesión ritual, la cual era considerada un fenómeno psicopatológico. Por entonces, se crearon servicios de higiene mental en Río de Janeiro, Recife y Pernambuco, en los cuales los médicos buscaban los factores biológicos y sociales que producían tal comportamiento (Capone, 2009: 231).

Sin embargo, años más tarde, después de sopesar su observación del entorno macumbero, Arthur afirmaba que Exú no es maléfico para sus fieles (Ramos, 1943: 341).

3.5 El primero en preparar los Gbo.

En este entorno caracterizado por la adaptación de la cultura africana en América, en el año 1937 Melville Herskovits popularizó el término *sincretismo*, al cual definió como "la síntesis de los patrones africanos aborígenes y de las tradiciones europeas". Según este autor, el sincretismo puede verse en las correspondencias de los orishas de la santería con los santos católicos. Desde su perspectiva, los africanos de Cuba, Haití y Brasil se consideran católicos, mientras al mismo tiempo pertenecen a cultos de fetiches (Canizares, 2002: 62). Herskovits acuñó el término *sincretismo* para referirse a la hibridación de elementos procedentes de diferentes religiones. Esto implica la adopción dentro de un sistema religioso de elementos procedentes de otra religión, y el hecho de que algunos de los elementos pertenecientes al sistema religioso autóctono experimenten cambios morfológicos, semánticos o funcionales a causa de estos fenómenos transculturales (Ardévol, 2003: 32).

Este investigador consideraba a los descendientes de africanos en las américas un campo privilegiado para el estudio de las interpenetraciones entre las civilizaciones y de las transformaciones culturales de ahí resultantes, por lo cual se propuso indagar en la vida de los afros bahianos y se sumergió en los terreiros menos investigados de Bahía. Después de sus indagaciones, afirmó la normalidad del fenómeno de posesión, e indicó que este era producto de un proceso psicológico que definía como un reflejo condicionado (Capone, 2009: 239).

Herskovits negaba la existencia de un culto organizado por Esú o Legba. Sin embargo, curiosamente, este mismo autor señala que Legba fue el primero en preparar los *gbo.* Según el autor, los *gbo* son para los daomeanos "todas las categorías de curas específicas o auxilio sobrenatural, así como sus equivalentes antisociales" Conforme al mito, Legba habría sido quien reveló el secreto de los *gbo* al primer hombre que supo prepararlos, el cual se tornó luego el gran jefe de los hechiceros (Herskovits, 1938: 256).

3.6 La cólera de los dioses

En el año 1934 Bernard Maupoil fue designado administrador colonial en Daomé. Bernard era un abogado francés, cuya postura a favor del libre desarrollo de las civilizaciones sudanesas le traía la enemistad de ciertas partes de la administración colonial. Después de su retorno a Francia, en el año 1943, Bernard publicó *La geomancia en la antigua costa de los esclavos*, una tesis de doctorado que debía ser defendida en la Universidad de París a finales de ese mismo año. Sin embargo, Bernard fue encarcelado y murió al año siguiente (Revista de la sociedad de africanistas, 1945: 38). Su obra fue reeditada por el Museo del Hombre en el año 1981 (Auge, 2009: 13).

En su investigación, Bernard Maupoil sugiere que el sistema adivinatorio del Ifá tuvo un origen árabe y que habría sido introducido en el país yoruba por los Haussás, un pueblo islamizado en el norte de Nigeria. Indica que, a partir de los primeros años del siglo XVIII, el sistema de Ifá (llamado Fa entre los Fon) se esparció en Daomé, al ser introducido por los comerciantes yorubas (Maupoil, 1988: 49). Menciona además que el culto a Esú en esta zona daomeana Esú tomó el nombre de Legba (Capone, 2009: 54).

En su obra, Maupoil señala que todo africano que conoce francés traduce Legba por diablo (Maupoil, 1988: 83). Denuncia esta asimilación de Esú Elegbara o Legba al diablo e indica que fue hecha por los misioneros debido a que algunas efigies exhiben cuernos y un carácter fálico. Indica su carácter ambivalente y su ambigüedad, al dar cuenta de la complicidad entre Legba y Fa (Maupoil, 1988: 76).

Según este autor, los Yorubas y los Fon dicen que Esú Legba es la cólera de los dioses, el ejecutante de Ifa Fa, su comandante jefe. Es quien pone en movimiento el sistema del Ifá, al vincular a los hombres y a los dioses (Maupoil, 1988: 83).

Durante su estancia en África, Bernard Maupoil frecuentó a los especialistas de la adivinación y del culto, particularmente a *Gedegbe* o *Bokono*, un gran sacerdote y adivino del reino de Abomey (Auge, 1988: 12). Según lo que le indicó este *Bokono*, el culto de Legba es individual, porque el Legba de cada individuo es a la vez una representación y una realización de ese individuo. De acuerdo con las palabras del adivino, cada uno construye en su casa una efigie de su propia cólera con el nombre de Legba y se esfuerza por apaciguarlo. De este modo, "cada uno de los aspectos de Legba es una cólera, y el gran Legba es la cólera de dios" (Maupoil, 1988: 83).

Conforme a lo señalado por aquel adivino de Abomey citado en la obra de Bernard, Legba es el más fuerte y el más sagaz de todos los vudúes, que puede hacer tanto el bien como el mal. Gedegbe hablaba de un hombre bravo que se mantiene en el umbral de las habitaciones, en las fronteras de las propiedades y en el cruce de los caminos, para defender a los hombres contra las fechorías de los malos espíritus (Maupoil, 1988: 79).

En los testimonios reunidos por este investigador, Legba aparece asociado a la cualidad de dios o de héroe mensajero. Los Fon, nos dice Bernard, explican que Legba está siempre en movimiento, gira alrededor del universo y hace reír o llorar a todo el mundo. Para algunos adivinos Legba fue primero un hombre y se hizo vudú en Ijelu. Para otros, fue creado por Mawu como su representante y mensajero, como instrumento de conexión entre los dioses y los hombres. Para otros, siendo el primero de los hijos de Mawu, era también su primer servidor, pero habiendo cumplido mal una comisión, fue condenado a ese eterno priapismo que tanto choca a los viajeros europeos, y que debió afectarlo a él mismo, puesto que por despecho abandonó a Mawu para venir a la tierra. Según cuentan algunas narraciones, Legba no fue enviado por Mawu a la tierra sino que descendió sólo, por su cuenta y sin autorización, obligado desde entonces a asociarse a otros para subsistir (Maupoil, 1988: 80).

3.7 La forma individualizada de Ifá.

En 1938 Roger Bastide llegó a Brasil para ocupar el cargo dejado por Levi Strauss en la Universidad de Sao Paulo. Años más tarde en 1944 emprendió un viaje al Nordeste. En esta expedición encontró el mundo de los candomblés, los cuales inspiraron su libro llamado *Imágenes del Nordeste místico en negro y blanco* (1945). Según este autor, las almas de quienes tuvieron una muerte natural se tornan *egum*, mientras que las almas de suicidas y asesinados se tornan *Leba (*término daomeano para Esú Elegbera) *ara ouroum* o Exú, (Bastide, 1945: 133). En esta primera obra del erudito en torno a Exú, Roger postula su omnipresencia. Presenta a Exú como la forma individualizada de Ifá o la fragmentación de la energía vital, del alma cósmica que encontramos en cada hombre y en cada orixá (1945: 134).

Años más tarde, Bastide escribió *El Candomblé de Bahía: rito nago.* En esta obra el investigador explica que la religión de los Orixás está ligada a la noción de familia. Aquella familia numerosa, originaria de un mismo antepasado, que incluye a vivos y muertos. Según este erudito, los Orixás son ancestros con un poderoso Axé, los cuales después de fallecer adquieren la facultad de encarnar momentáneamente en alguno de sus descendientes durante un fenómeno de posesión. Este pariente escogido es llamado Elegún y se convierte en el vehículo que permite al Orixá volver a la tierra para saludar (Bastide, 1958: 180).

En su obra el investigador indica que la posesión de Exú se diferencia de la de otros Orixás por su frenesí, por su carácter patológico o anormal, y por su violencia destruidora. Esta distinción es comparable a la separación que hacen los católicos entre el éxtasis divino y la posesión demoníaca (Bastilde, 1958: 38). Indica que la posesión por Exú es completamente distinta a las demás posesiones. La percibe como un gran peso que dolorosamente se arrastra, y por influencia cristiana, un castigo divino. La define como una manifestación patológica del trance ritual, una danza ritmada por movimientos espasmódicos (Bastide, 1958: 166).

Bastide afirma la oposición entre dos tipos de culto, ligados a dos tipos de magia: la blanca y la negra. Indica que, mientras la magia blanca tiende a tomar forma en amuletos y talismanes, la magia negra tiende a tomar la forma del culto de Exú (Bastide, 1958: 164). A pesar de ello señala que en el candomblé nago Exú tiene un carácter benigno. Es el embajador de los mortales, el siervo de los orixás, el intermediario entre los hombres y los orixás. Además de ser un mensajero, es también el mismo intérprete, pues el lenguaje de los santos no es igual al de los hombres y, por lo tanto, es necesario alguien que traduzca las oraciones humanas o los consejos divinos al lenguaje apropiado (Bastide, 1958: 180).

Después, en su libro *Las religiones africanas en Brasil* (1960), Bastide indica la oposición entre los nagos (o ketu) que practican la religión, y los bantos, que practican la magia. Señala que los Ketu conservaron fielmente la imagen africana del Exú intermediario, una divinidad orientadora y protectora que habla a través de los buzios en nombre de los orixás. Mientras que en las naciones banto, donde la mitología de Exú no era conocida y la magia siempre ocupó un lugar destacado, se afirmaba cada vez más el elemento demoníaco, el cual triunfaba en la macumba carioca (Bastide, 1960: 350).

Según lo explicado por este investigador, la asociación de Exú al diablo de los cristianos es una herencia del período colonial. Exú fue usado por los negros en su lucha contra los blancos, en su rol de patrón de la hechicería. De esa forma se acentuó su carácter siniestro en detrimento de su carácter de mensajero. El dios fanfarrón se tornó el dios cruel que mata, envenena y enloquece. Pero esa crueldad tenía un sentido único, pues Exú se muestra a sus fieles negros como salvador y amigo (Bastide, 1960: 349). De este modo, Bastide afirmaba la oposición entre dos formas de religiosidad. Por una parte el Candomblé nago representaba el culto tradicional y la realización de una utopía comunitaria. Al contrario el culto banto acarreaba la degradación de las creencias africanas, al engendrar la macumba, a la cual considera una patología social (Capone, 2009: 18).

3.8 La divinidad calumniada.

En 1948 Edison Carneiro publicó *Candomblés de Bahía*, basándose en sus indagaciones realizadas en el terreiro nago Engenho Velho. En esta obra se atestigua el culto a Exú en los terreiros yorubas. Edison explica que el ritual del despacho es una invocación a Exú para que éste ejerza su función de embajador de los mortales junto a los dioses. Así, el autor indica que Exú es el mensajero, el mediador entre los hombres y los dioses, el enviado que previene a los orixás de la fiesta que acontecerá en el terreiro (Carneiro, 1948: 69).

En su estudio, este autor relata la dificultad de aceptar el culto de una divinidad identificada con el diablo en el sincretismo afro católico. Señala que Exú puede manifestarse como un orixá, pero no es exactamente un orixá. En este caso, no se dice que la persona es hija de Exú, sino que tiene un *carrego* de Exú: una obligación con él para toda la vida. Ese *carrego* se entrega a Ogunjá, un Ogún que vive con Oxoce y Exú, y se alimenta de comida cruda para que *no tome cuenta* de la persona. Si a pesar de eso se manifiesta, Exú puede danzar en el candomblé, pero no en medio de los demás orixás. El investigador menciona el único caso del que tiene noticia acerca del aparecimiento de Exú en los candomblés de Bahía: cierta vez en la que una religiosa danzaba rodando sobre el suelo (Carneiro, 1948: 70).

Carneiro manifestaba que Exú había sido interpretado de forma errónea. Proponía que la asimilación de Exú al diablo cristiano estaba determinada por el hecho de que los hechiceros invocaban a Exú para perjudicar a sus víctimas. Señalaba que, al contrario, en el Candomblé nago, Exu era el compadre, el protector, el mensajero (Capone, 2009: 240). Tiempo después el mismo Carneiro observó a Exú siendo reinterpretado como un espíritu, una especie de diablo familiar que se multiplicaba en en Río de Janeiro. Por entonces el autor anunció: “el mensajero se multiplica en todos cultos, en varios Exús (Carneiro, 1964: 134).

3.9 Una criatura de espíritu trapacero.

En concordancia a los estudios anteriores, la investigadora Ruth Landes realizó exploraciones en Bahía entre los años 1938 y 1939. Fue introducida en el universo del candomblé por Edison Carneiro, quien la acompañó en sus visitas a los terreiros nagos. Su trabajo es una reserva de información sobre la vida del Candomblé en los años 1930 y sobre los mecanismos políticos de legitimación presentes en los cultos (Capone, 2009: 233). En un artículo del año 1940, Landes definió a Exú como una criatura de espíritu trapacero envuelta en la magia negra pero indispensable para la práctica del culto. Indicó que Exú es útil a los dioses porque está listo para servir en cualquier momento en su puesto en la encrucijada. Señaló además que existen diferentes tipos de Exú, los cuales son lacayos de los dioses que hacen por ellos el trabajo pesado (Landes, 1940; 300).

Distinguiéndose de los antropólogos de su época, la estudiosa cuestionó la negación del culto a Exú. Sugirió que el hecho de negar la recurrencia a la hechicería era, en realidad, una estrategia de legitimación utilizada por los terreiros tradicionales. Señaló que las madres de los renombrados templos fetichistas negaban a Exú, indicando que se consideraban por encima de intereses mezquinos. Observó que las sacerdotisas conocían las fórmulas a usar para invocarle, pero habían sido obligadas a obsequiar a los dioses identificados con los santos católicos, porque la iglesia católica estigmatizó a Exú como diabólico (Landes, 1940: 300).

Por entonces, Landes encontró a Martiniano de Bonfim cuando este tenía ochenta años. El anciano era considerado una institución en Bahía, por haber estudiado las tradiciones tribales de sus antepasados en la selva y aprendido inglés en las escuelas misioneras. Sin embargo, ya no frecuentaba los terreiros, pues estaba cansado de las acusaciones de magia negra y de búsqueda de lucro dirigidas contra el tradicional Gantois. Pensaba que la tradición estaba perdida y que los jóvenes no querían conocer más la verdad (Landes, 1967: 233).

3.10 El más sutil y astuto de todos los orixás.

En 1946 llegó a Bahía un francés llamado Pierre Verger. Incentivado por Bastide, este fotógrafo se apasionó por los cultos de la ciudad y se tornó hijo espiritual de María Bibiana del Espíritu Santo, la madre de santo del terreiro Axé Opó Afonjá. Desde entonces realizó sucesivos viajes a África con la intención de cumplir un papel de mensajero entre el continente africano y los afros bahianos. En el año 1953, Verger fue iniciado en el culto de Ifá y se transformó en babalao (Capone, 2009: 274). En aquella ocasión fue nombrado Fatumbi, que significa "aquel que nació de nuevo por la gracia de Ifá" (Verger, 1996: 5).

Fatumbi condujo un flujo de informaciones entre África y Brasil (Capone, 2009: 274). En la obra *Leyendas africanas de los orixás,* indicó que Exú es el más sutil y el más astuto de todos los orixás, el cual aprovecha sus cualidades para provocar malentendidos y discusiones entre las personas o para prepararles armadillas. Señaló también que Exú puede ser el más benevolente de los orixás si es tratado con consideración y generosidad. Sin embargo, si las personas se olvidan de homenajearlo, puede ser malvado. Por esto es necesario hacer ofrendas a Exú antes que a cualquier otro orixá (Verger, 1997: 10).

Verger reunió diversos testimonios sobre Esu Elegbara (para los yoruba) o Legba (para los fon). Indicó que este mítico ser es el mensajero de los otros dioses (orisas o vudúes). Esú Elegbara o Legba es el guardián de los templos, de las casas y de las ciudades. Es la cólera de los dioses y de los hombres, susceptible y violento, vanidoso e indecente. Suscita querellas y diferencias, pero tiene un lado bueno, pues es el más humano de los orisa o vudúes, ni completamente bueno ni completamente malo (Augé, 1988: 117). Este intrépido viajero hablaba de los iniciados a consagrados a Legba, los legbasi. Indican que estos danzan con un enorme falo de madera disimulado bajo la saya, el cual muestran a la asistencia simulando el acto sexual (Verger, 1957: 127).

3.11 Falanges y reinos de entidades demoníacas

En el año 1952 Aluizio Fontenelle publicó *Exú*, una obra que se tornó una referencia para los investigadores y practicantes de religiones afro brasileras. En este clásico el autor registra por primera vez un verdadero tratado sobre los Exús, sobre sus falanges, sus reinos y sus principales características. Además, indica la relación de los Exús con los genios de Goecia, con la magia negra, la alta magia y la baja magia, con el espiritismo y la umbanda (Fontenelle, 2018: 3).

En su obra, Fontanelle resalta la relación entre el origen del Quimbanda y la rebelión de los esclavos venidos de África contra sus señores. Señala que este culto nació en Brasil con la llegada de la esclavitud, cuando los antiguos colonizadores portugueses trajeron de sus colonias en África a los esclavos negros. Estos traían en el corazón la herida, el odio, el rencor contra los hombres de raza blanca que los habían subyugado, y así intentaron, por todos los medios, obrar contra sus señores con la ayuda de entidades demoníacas (Fontanelle, 1952: 74).

Conforme a lo indicado por Fontanelle, el Quimbanda es también llamado bajo espiritismo o magia negra. Indica Aluizio, que este culto surgió con el propósito de mantener las antiguas tradiciones de los descendientes de africanos, mientras que la umbanda procura, por el contrario, alejar el sentido incivilizado de sus prácticas, debido a la influencia del hombre blanco, cuyo grado de instrucción no las admite (Fontanelle, 1952: 77).

Según explica Fontanelle, los Exús del umbanda son encarnaciones de almas que aún deben completar su proceso de evolución kármica. Por esto el dios Altísimo les da la condición de permanecer en la tierra como seres encarnados, o como espíritus sin luz, los que transitan en varios planos inferiores del Mundo Astral Inferior, hasta que consiguen ajustar el perfecto equilibrio que los conducirá en el futuro a la perfección, a través de los sufrimientos que los liberarán de sus culpas (Fontanelle, 1952: 26).

3.12 Una entidad que mueve el sistema cosmogónico negro.

En el año 1972, Marco Aurelio Luz y Georges Lapassade publicaron *El secreto de la macumba*, una obra en la cual indican que la macumba pasó a ser un lugar de expresión de aspiraciones libertarias. Ella contaba la historia de la lucha por la liberación de los deseos políticos y sociales, encarnada en la quimbanda, y de su represión, en la umbanda. Exú y Pombagira se convirtieron en símbolos de una propuesta libertaria. La quimbanda dejó de ser la encarnación del mal y se tornó un proyecto de liberación sexual, en el cual el sexo libre, la bisexualidad y la dramatización de todos los deseos heterosexuales y homosexuales podían ser expresados. De esta manera, la macumba representó una contracultura[4] (Capone, 2009: 249).

Conforme a lo explicado por estos autores, la Quimbanda es un símbolo de resistencia de las clases oprimidas, de su revuelta, al paso que la Umbanda encarna la represión. Señalan que en realidad el Quimbanda y el Umbanda son opuestos apenas en los esfuerzos de sistematización de los teólogos del umbanda, pues en la práctica ritual existe entre ambos una relación de simbiosis (Capone, 2009: 101).

Según expresa Luz años más tarde, Exú es un símbolo múltiple de la cultura negra, pero también es un símbolo de la resistencia a la represión neocolonial. Exú se torna el más solicitado en las dinámicas religiosas. Tal vez por esto su culto ha sido combatido por las fuerzas de la represión colonial esclavista y las fuerzas neocoloniales. Han procurado desvirtuar su significado propio, intentando estereotipar como el diablo (Luz, 1993: 71). Explica Luz que tal represión existe porque los agentes de esa represión, los padres misioneros, comprendieron el papel central de Exú: una entidad que mueve el sistema religioso y cosmogónico negro (Luz, 1993: 96). Estos padres católicos y pastores protestantes procuraron congelar el sistema nago, combatiendo a Exú, asociándolo al demonio (1993: 95).

---

[4] La contra cultura es un concepto que abarca toda una serie de movimientos y expresiones culturales que se marginan de la cultura institucional o dominante (Agustín, 1996: 129).

3.13 Una actitud de contestación.

Lisias Negrao establece tres niveles de interpretación acerca del origen del Umbanda (Negrao, 1979: 171-180).

En términos de representación religiosa, esta religión expresa la cultura brasilera, por introducir en su culto elementos de la realidad y de la cultura nacional: como los viejos negros, bahianos, malandros, prostitutas (pombagiras), exus y caboclos. Desde este enfoque, la Umbanda se torna una celebración de la historia brasilera, pero no de la historia oficial, sino de expresiones arquetípicas de la condición de dominado. Implicando una actitud de sumisión en los Viejos Negros, y de contestación, en los Exús (Negrao, 1979: 171-180).

En un segundo nivel de interpretación, según Negrao, la Umbanda debe su surgimiento en función de un proceso de conformación de su culto a imagen y semejanza de sus apropiadores, lo que remite a un concepto de blanqueamiento de creencias y ritos religiosos, para atender a una concepción racionalizante y moralizante de una sociedad burguesa y blanca, de valores occidentalizados en moldes europeos (Negrao, 1979: 173).

En un tercer nivel de análisis, Negrao considera la umbanda como un proceso de integración del negro en la sociedad de clases en formación, abandonando la condición de marginal a la que fue relegado desde la abolición (Negrao, 1979: 174).

Años más tarde Negrao indicó que los términos: negro, macumba y magia negra son herencias del reciente pasado esclavista brasilero y de la lucha del esclavo por la libertad, contra los señores blancos. Explica que la idea occidental de magia negra, desenvuelta en la Europa medieval, pasó a ser identificada como magia no sólo volcada para la práctica de maleficios, también como macumba, cosa de negro (Negrao, 1996: 76).

3.14 El transportador de las ofrendas.

En el año 1977 Juana Elbein Dos Santos mudó definitivamente la imagen de Exú en los estudios afro brasileros (Capone, 2009: 250). En su obra titulada *Los nago y la muerte*, indica que Esú es la entidad más importante del sistema nago, el principio dinámico de comunicación y de expansión (Dos Santos, 1977: 171).

En el año 1977, Juana Elbein encontró en África el mito de Osetuá entre los yoruba, el cual está ligado al sistema del Ifá. Este mito cuenta que Esú consiguió transportar todas las ofrendas a los pies de Olodumare y se tornó el *Ojise Ebo*: el transportador de las ofrendas. Según esta mitología, Esú es el único que puede atravesar las puertas del mundo de los dioses y ser oído por Olodumare. Por medio del Ebo, la ofrenda, Esú restituye las energías vitales y restablece la armonía en la tierra (Santos, 1977: 139-161).

Conforme a lo indicado por Santos, Esú es quien pone en movimiento la fuerza del Asé, a través del cual se establece la relación entre el Aiyé (el mundo terrestre) y el Orun (el mundo sobrenatural) (Santos, 1977: 130). El Asé se torna así el poder de realización y la base de la perpetuación de los terreiros, pues la transmisión del Asé a través de la iniciación y de la liturgia, implica la continuación de una práctica, la absorción de un orden, de estructuras y de la historia o el devenir de un grupo. En estas circunstancias, al ser Exú quien transmite el Asé, pasa a ser la entidad más importante del Candomble Nago. Es el Elebo, el transportador del Ebo, o sacrificio religioso, y controla el proceso de restitución de la fuerza vital o Asé.

"El sacrificio en toda su vasta gama de propósito y de modalidades, restituyendo e redistribuyendo Asé, es el único medio de conservar la armonía entre los diversos componentes del sistema, entre los dos planos de la existencia, y de garantizar la continuación de la misma", indicó Juana, quien retomó la interpretación de Exú como la del comunicador del universo (Santos, 1977).

3.15 La muerte blanca del hechicero negro.

En el año 1978 el sociólogo brasilero Renato Ortiz escribió una tesis doctoral guiada por Roger Bastide, orientada hacia el tema de los cultos afro brasileros. En ella realiza un análisis de la formación de la religión umbanda, a la cual asocia con la emergencia y consolidación de la sociedad de clases en Brasil (Burkart, 2013: 4).

En *La muerte blanca del hechicero negro*, Renato Ortiz plantea que el nacimiento del Umbanda coincide con la consolidación de una sociedad urbano industrial y de clases. Las transformaciones culturales corresponden con el proceso de cambio social, de modo que las creencias y prácticas afrobrasileñas se modifican tomando un nuevo significado dentro del conjunto de la sociedad brasilera (Ortiz, 1978: 12).

Según Ortiz, la transformación del mundo simbólico afro brasilero se realiza en conformidad a los valores legítimos de la sociedad global. Estos son valores de clase y culturales, como la moral católica y la racionalización, los cuales se integran a otro tipo de moral y racionalidad, la de los cultos afro brasileros. De este modo, la umbanda se legitima en la medida en que ella integra los valores propuestos por la sociedad global (Burkart, 2013: 7).

En consecuencia, el Umbanda aparece como una religión nacional, producto de la integración de las prácticas afrobrasileñas a la moderna sociedad brasilera. Umbanda se opone a las religiones de importación (catolicismo y protestantismo) y se diferencia del sincretismo afro brasilero, es decir, de las religiones consideradas como africanas, como son el candomblé y las macumbas. Se trata de una síntesis brasilera, de una religión endógena, que surge del seno de la sociedad brasileña, como evidencia el hecho de que sus jefes sean mulatos o blancos de clase media, que tienen por lo tanto una cultura blanca y una mentalidad más luso brasilera que afro brasilera (Ortiz, 1978: 15).

De esta manera, Renato Ortiz indica que la Quimbanda tiene el propósito de mantener las antiguas tradiciones de sus descendientes africanos, mientras que la Umbanda busca alejarse de ese sentido incivilizado de sus prácticas debido a la influencia del hombre blanco. Se observa así la oposición tradicional entre lo tradicional y lo moderno, y por otro lado el contraste entre la cultura negra y blanca. Así, los orixás de la Umbanda son entidades blancas, mientras que Exú es la única divinidad que conserva aún rasgos de su pasado negro. Un primer significado de Exú puede ser así inferido: él es lo que queda de negro, de afrobrasileño, de tradicional en la moderna sociedad brasilera. Eliminar el mal se reduce, por lo tanto, a deshacerse de los antiguos valores afro brasileños, para integrarse mejor en la sociedad de clases (Ortiz, 1978: 133).

Explica Ortiz que Exú se califica como una entidad ambivalente, pudiendo realizar el bien y el mal. Esta propiedad le confiere el poder de interconectar los compartimentos religiosos Umbanda-Quimbanda. Esta propiedad de actuar como un elemento de conexión es un rasgo del Exú africano, rey de las encrucijadas y de las aberturas, pero en la Umbanda es reinterpretado según una nueva perspectiva de rito de paso. La Umbanda rechaza al Exú Pagano para admitir en su culto solamente a las entidades que hayan sido bautizadas. Exú debe recibir el sacramento del bautismo, o no será aceptado en la Iglesia Umbandista. La puerta y la encrucijada no tienen más la función de comunicación, ellas adquieren el significado de promoción espiritual (Ortiz, 1978:138).

En estas circunstancias, Ortiz plantea que el indio en la Umbanda es una imagen estereotipada, sinónimo de libertad, pero también es amordazado en su propia revuelta. Ya que como la independencia es un hecho consumado, toda rebelión contra el mundo de los blancos se torna a partir de esta fecha un acto injustificable. El aprisionamiento del caboclo coincide así con la libertad de la nación brasilera" (Ortiz, 1978: 72).

4. 16 Un peligro siempre latente de oposición al orden.

En el año 1981 Liana Trindade publicó un artículo llamado *Exú: símbolo y función*, en el cual considera a Exú una de las entidades más significativas del panteón africano. Conforme a lo indicado por la autora, las tradiciones del pensamiento africano tienen continuidad en el Umbanda, a través de representaciones simbólicas y prácticas umbandistas consagradas a esta divinidad (Trindade, 1981: 131). Según la hipótesis de Liana, Exú expresa las contradicciones individuales y sociales, y los medios mágicos de superación de estas contradicciones. De esta manera, esta divinidad es comprendida en cuanto al paradigma del sincretismo afro brasilero, pero también como un héroe *trickster*[5] que es un componente de la cultura brasilera (Trindade, 1981: 131).

Trindade aclara que Exú, en el pensamiento africano, es Elegba. Simboliza a quien preside el destino humano, y al mismo tiempo, introduce la suerte en la existencia humana. Rompe los modelos conformistas del universo cósmico y social al traer consigo el desorden y la posibilidad de mudanza. Permite a los hombres la posibilidad de autodeterminación, de quiebra de las prohibiciones sociales que limitan sus libertades, al darles acceso a los medios mágicos para mejorar su suerte. Es el principio de la existencia individualizada, introduce la noción de libertad y de acción posible ante los sistemas estructurados. Es el principio dinámico, el representante de la mudanza. Estas concepciones sagradas proveen la reconstrucción simbólica de Exú en las estructuras de la sociedad brasilera, de modo que, según lo indagado por Trindade, los adeptos umbandistas conciben a Exú como una entidad ambigua, capaz de auxiliar a los hombres en sus necesidades sociales inmediatas, la cual es a la vez el principio de la dinámica social, un diablo cristiano y un espíritu en evolución (el espíritu de un muerto). Esta ambigüedad le confiere a esta divinidad peligro y poder (Trindade, 1981: 131).

[5] Mac Linscott Ricketts define la figura del trickster como el creador de la tierra, o aquel que transforma el caótico mundo mítico en la creación ordenada de los tiempos actuales. También como un travieso erótico o un incansable viajero por los cantos del planeta (Ricketts, 1965: 327).

Años más tarde, Liana Trindade explica que Umbanda y Quimbanda expresan la dicotomía entre el bien y el mal, conforme a los valores definidos por la cultura dominante. Indica que los adeptos de Exú, basados en el consenso de su fuerza mágica, lo conciben como demoníaco, pero añaden de inmediato que este diablo no es malo, sino que son los hombres los que hacen el mal. De esta manera, Exú permanece como el héroe mágico, el ambiguo y el tramposo, preservando la concepción africana de la divinidad (Trindade, 1982: 31).

Según lo aclarado por Liana, los teóricos de la Umbanda identifican a Exú con la noción cristiana del demonio, y utilizan la misma estructura de la narración del mito bíblico en la cual el diablo es la figura del desafío al poder establecido. Esa estructura está referida según el enfoque ideológico del blanco, es decir, según la perspectiva conceptual que el blanco posee de la cultura negra. Así, la configuración de Exú, negro y diablo, simboliza la magia del negro reviviendo las prácticas mágicas de los esclavos contra los señores. Desde esta perspectiva, Exú, como demonio cristiano, corresponde a las perspectivas ideológicas de la doctrina Umbandista. Exú es el mal en sí mismo, que fue expulsado porque desafió el poder celestial. En esta noción maniqueísta del bien y el mal se utilizan nociones correspondientes a los modelos proporcionados por la cultura dominante (Trindade, 1982: 31).

Liana Trindade relaciona la figura de Exú con la marginalidad social y la esclavitud. Indica que Exú es visto por la ideología dominante como un peligro siempre latente de oposición al orden, porque su práctica en los tiempos actuales despierta en la memoria colectiva la reproducción del pasado esclavo (Trindade, 1985: 125). Conforme a lo indicado por este autor, en el cosmos umbandista, los exús son espíritus no evolucionados, que deben ser adoctrinados y han de rendirse a las reglas. Si trabajan para el bien, aceptando someterse a los Negros Viejos, poco a poco se transforman en entidades de luz: en Caboclos. Hasta el término de ese proceso de evolución kármica seguirán siendo espíritus de las oscuridades (Trindade, 1985: 125).

3.17 El padre de los Ajogún.

En el año 1960 el babalawo africano Wande Abimbola viajó por varias partes de África occidental para conocer a otros babalawos e investigar el legado oral de los versos del Ifá (Abimbola, 2016: 53). Sus indagaciones fueron publicadas en su tesis denominada *Ifá: una exposición del cuerpo literario de Ifá* (Abimbola, 1976: 1). Tiempo después, en el año 1981, algunos miembros de la comunidad de babalawos de Ilé Ifé se juntaron y lo eligieron para ser el *Awise Awo Ni Agbaye*, que significa *el portavoz del Ifá en el mundo* (Abimbola, 2017: 52).

En el año 2002, Wande Abimbola publicó *Una completa adivinación de Ifá,* una obra en la cual indica que Esú es el dios yoruba de la justicia. El babalawo señala que Esú no es Satán, como muchos erróneamente creen, sino él supervisor de todos los Ajoguns. Explica que los babalawos hacen sacrificios principalmente a Esú porque es él quien ordena a sus tenientes, los Ajoguns, atacar o defender a una persona (Abimbola, 2002: 17).

Después en un libro titulado *Ifá recompondrá el mundo roto,* Wande indica que Esú es una divinidad juguetona que comparte conocimientos de ambos lados del universo, tanto derecha como izquierda, pues se encarga de reportar a Olodumare todo lo que pasa. Al respecto, el autor explica que el cosmos yoruba está dividido en dos mitades. La derecha está habitada por las fuerzas benévolas, los Orisas, que son 400 + 1. La parte izquierda por las fuerzas malignas conocidas como Ajogún, que son 200 + 1 (el + 1 deja la posibilidad de aumentar el número de divinidades en ambos lados) (Abimbola, 2016: 10).

Según explica Wande, Esú es una divinidad buena, pero las 200+1 deidades malévolas son sus hijas. Estas fuerzas tienen ocho guerreros importantes que son: Ikú (la muerte), Arun (la enfermedad), Ofo (la pérdida), Egba (la parálisis), Oran (los problemas), Epe (la maldición), Ewon (la prisión) y Ese (el resto de los males no mencionados) (Abimbola, 2016: 11).

3.18 Las bisabuelas de Exú

Conforme a lo indicado por Marianno da Cunha, Exú está vinculado a una divinidad denominada Iamí, a la cual define como los bisabuelos de Exú. (1984: 14). Al respecto, este investigador menciona una de las invocaciones a Iamí Oxoronga que se pronuncian durante el festival anual de las Geledé en tierra yoruba. En esta invocación se describe a Iamí como la "madre cuya vagina amedranta a todos, madre de pelos pubianos enroscados en nosotros, madre que armó la armadilla" (Cunha, 1989: 3).

Cunha explica que Iamí (u Odu) es una divinidad, hoy olvidada, que habría recibido de Olodumare (el dios supremo) el poder sobre los demás orixás. Iamí era simbolizado por el pájaro. Estaba siempre en cólera, siempre listo para atacar, al paso que su compañero Obarixá (o Orixalá) era paciente y astuto. Como Odu abusó de su poder, Olodumare se lo retiró y se lo dio a Obarixá, ofreciéndole así el control del mundo (Cunha, 1984: 2).

Otro mito mencionado por este autor indica que, en el inicio de los tiempos, Odu estaba frente a los Eguns, los ancestros masculinos. Odu, todavía no sabía usar las ropas rituales de los Eguns ni hablar como ellos, con voz ronca y profunda. Obarixá habría entonces robado la ropa de los Eguns y comenzado a hablar con la voz de ellos, asustando a todos los presentes, incluido Odu, que así había perdido su poder (Cunha, 1984: 2).

En torno a este mito del pasaje del control de la sociedad de los Eguns de Odu (Iamí) a Obarixá (Orixalá), Capone indica que este relato simboliza el pasaje del poder social de las mujeres hacia los hombres. Según indica la autora, los Eguns representan a la sociedad entera. El culto de ellos, en beneficio de los hombres, tiene como objetivo mantener el orden social, que no puede instaurarse sin el control y el dominio del poder de las hechiceras. En esta mitología, todas las mujeres son consideradas potenciales hechiceras ajés (Capone, 2009: 80).

3.19 El poder de Iamí.

En el año 1989 Monique Augras buscó el origen de Pombagira en África. Esta autora observó en los orixás femeninos, llamados colectivamente *iyagba*, la revivencia de la figura mítica de Iamí Oxoronga. Levantó la hipótesis de que Pombagira expresa el poder que, en África era monopolio de las Iamís, pues como ella, Iamí no está sometida a ningún hombre, habla alto, se abastece y mata al marido después de haber sido fecundada (Capone, 2009: 17).

Según Augras, el poder de Iamí es individualizado en cada diosa del Candomble. En Nana, ligada a la muerte; en Obá, jefa de la sociedad secreta de las mujeres; en Oxum, la gran hechicera que posee el poder de la fecundidad; en Iansa, la reina de los Eguns y de los cementerios; y en Jemanja, la madre. En su indagación plantea que, en el Umbanda, Jemanjá encarna el estereotipo de la madre moralizada y despojada de su aspecto sexual, de modo que su potencial subversivo de hechicera se concentra en Pombagira (Capone, 2009: 17).

Augras verifica que en las casas tradicionales de Candomblé permanecen vivos los valores referentes al poder de las madres ancestrales, dando culto a la temible *Iyá mi Oxoronga*, al lado de las divinidades femeninas. Sin embargo, indica que en el Umbanda, los aspectos sexuados del poder femenino de las entidades quedaron reservados a Pombagira, la cual a su vez fue relegada al imperio de la marginalidad. La autora indica que a través de la figura de Pombagira actúan los aspectos sexuados y reprimido del poder femenino, puesto que en el inicio de la colonización en Brasil la sexualidad que evoca ell placer erótico fue distanciada de aquella que se restringe a la maternidad (Augras, 1989: 40).

Conforme a lo indicado por esta investigadora, en la simbología yoruba las *Awon Iya wa*, son andróginas, llegando a asustar por su entereza. Ella tiene el poder dentro de sí, no necesita de nadie, es un ser redondo, primordial, esférico, que contiene dentro de sí todas las oposiciones. Ella contiene el bien y el mal, la hechicería y la hechicería (Augras, 1989: 18).

3.20 El más desconcertante de los dioses del panteón de Benín.

En el año 1988 el antropólogo francés Marc Augé publicó el libro *Dios como objeto*, una obra en la cual dialoga sobre las investigaciones que realizó en distintos países africanos. En ella, el autor indica que cada ser humano posee un dios personal, un *legba* que es un ejemplar del dios Legba. Este *legba* que cada uno conserva junto a sí, es a la vez el doble del vudú Legba y el doble del hombre cuyo destino está presidido por él (Augé, 1998: 12).

Augé pone atención en Legba, el protector de las trayectorias individuales y los lugares colectivos, al cual considera el más desconcertante de los dioses del panteón de Benín (Augé, 1998: 16). Indica que esta divinidad es la más difundida del panteón yoruba, fon y ewe, al cual en ciertos mitos se lo considera como el primer rey yoruba de Keta (Augé, 1998: 55). Menciona que este dios Legba cruzó el océano y volvió a encontrarse en Haití y en Brasil (: 82). Según Augé, Legba, llamado indistintamente la cólera de los hombres o la cólera del ombligo (: 65), es un dios personal, es decir, un dios que se identifica con aquel a quien protege y mantiene con éste una relación muy particular. Pero en muchos aspectos, Legba es un dios como los demás. Su nombre hace referencia a un individuo y a una clase de individuos. Es, a la vez, un dios del panteón y una multiplicidad de altares individuales (: 82).

Conforme a lo indicado por este antropólogo, Legba se multiplica materialmente en la tierra, en el interior de las casas o en las puertas, en los lugares públicos y en los cruces de caminos. Se le identifica con lo más íntimo de cada pulsión individual, con el servicio a la comunicación de los hombres entre sí y de los hombres con los dioses o con su destino. El autor explica que este Legba siempre nos habla de la existencia de los demás, de la existencia del propio cuerpo y de la necesidad de los lazos entre los seres. El mensaje explícito es el hecho de que cada cual tiene a su Legba o a sus Legbas; el hecho de que cada cual sea su Legba, lanzado a la aventura social de la relación con los otros (Auge, 1988: 125).

3.21 El Orixá más incomprendido y calumniado del panteón afro-brasileño

En el año 2001 el sociólogo Reginaldo Prandi escribió *Exú, de mensajero a diablo,* una obra en la cual se refiere al sincretismo católico y a la demonización del orixá Exú. “Nunca más Exú se libraría de la imputación de esa doble carga, condenado a ser el Orixá más incomprendido y calumniado del panteón afro brasileño”, señaló por entonces. En *Exú, de mensajero a diablo,* Reginaldo explica que Exu tiene el encargo de transportar las ofrendas de los hombres hasta el mundo de los dioses. Es un mensajero fundamental para la sobrevivencia de los mortales, pues recibe las determinaciones y los consejos que los Orixás envían. Como los Orixás interfieren en todo lo que ocurre en este mundo, incluyendo lo cotidiano de los vivientes y los fenómenos de la naturaleza, nada acontece sin su trabajo de intermediario (Prandi, 2001: 4).

Según explica este autor, para los antiguos yorubas, los hombres habitan la Tierra, o *Aiê,* y los dioses Orixás el *Orum.* Pero muchos lazos y obligaciones ligan estos dos mundos. Los hombres alimentan continuamente a los Orixás, compartiendo con ellos su comida y bebida, los visten, adornan y cuidan de su diversión. Los Orixás son parte de la familia, son los remotos fundadores de los linajes cuyos orígenes se pierden en el pasado mítico. A cambio de las ofrendas, los Orixás protegen, ayudan y dan identidad a sus descendientes humanos. También los muertos ilustres merecen tal cuidado y su memoria los mantiene vivos en el presente de la colectividad (Prandi, 2001: 4).

Conforme a lo explicado por Reginaldo, Exú recibe sacrificios votivos y es propiciado siempre que algún orixá recibe ofrenda, porque el sacrificio es el mecanismo a través del cual los humanos se dirigen a los orixás. A través del sacrificio se alimenta a toda la familia, incluso a los más ilustres y distantes ancestros. Este acto significa la reafirmación de los lazos de lealtad, solidaridad y retribución entre los habitantes del Aié y del Orum (Prandi, 2001: 4).

3.21 El mensajero de los dioses.

En el texto *Exú, de mensajero a diablo,* el brasileño Prandi describe a Exú como el mensajero de los dioses. Aquel que todo lo sabe y casi todo lo puede, porque conoce todas las recetas, las fórmulas y las magias. Indica que este mensajero trabaja para todos sin distinción, incluidas divinidades, antepasados y humanos (Prandi, 2001: 5). Reginaldo indica que lo que distingue a Exú de todos los otros dioses es su carácter de transformador, pues Exú es aquel que tiene el poder de quebrar la tradición, de poner las reglas en cuestión, de romper la norma para promover la mudanza. Por esto, al autor no le extraña que esta entidad sea considerada peligrosa y temida, porque se trata de aquel que es el propio principio del movimiento, que todo lo transforma y que no respeta límites. Así, todo lo que se opone a las normas sociales que regulan lo cotidiano pasa a ser su atributo (Prandi, 2001: 5).

Este autor explica que el símbolo fálico que representa a Exú, del cual se desprende su construcción mítica de genio libidinoso, lascivo, carnal y desreglado, expresa su íntima relación con la reproducción y la sexualidad. Según señala Prandi, Exú es el patrono de la cópula, que genera hijos y garantiza la continuidad del pueblo. Esta prole numerosa, y la actividad sexual que la garantiza, es importante para los yorubas. En las antiguas culturas africanas el sexo tenía un sentido social ligado a la sobrevivencia colectiva y a la idea de garantizar la perpetuación de linajes, clanes y ciudades (Prandi, 2001: 6).

Estas características contribuyeron a modelar una imagen estereotipada de Exú, en la cual Exú es un orixá difícil y peligroso que los cristianos reconocieron como demoníaco. (Prandi, 2001: 6). Esta maldición impuesta a Exú en África por los misioneros y viajantes desde el siglo XVIII, fue completada en Brasil en los siglos XIX y XX (Prandi, 2001: 10), de modo que en el Candomblé, Exú es un dios mensajero sincretizado con el diablo católico, guardián de las encrucijadas y de las puertas de la calle (Prandi, 1996: 13).

3.22 Hombres de cuestionable conducta.

En *Exú, de mensajero a diablo,* Reginaldo indica que, en la dinámica religiosa del umbanda, Exú es fundamental en la atención de los devotos, en la cual asume el aspecto de un humano desencarnado (Prandi, 2001: 11). El autor explica que, en la concepción umbandista, Exú es un espíritu del mal, un ángel caído, un ángel expulsado del cielo o un demonio (Prandi, 2010: 144). Los Exús, en plural, fueron hombres de cuestionable conducta: asaltantes, asesinos, ladrones, contrabandistas, traficantes, vagabundos, malandros, proxenetas, bandidos de toda calaña, hombres del diablo o figuras del mal (Prandi, 2001: 11). De este modo, randi se refiere al Exú transfigurado en diablo que aparece en el Quimbanda. Decenas de exús y pombagiras completan el cuadro del Quimbanda, los cuales atienden todos los deseos, trabajan por cualquier fantasía. Para estos guías de dudosa moralidad no hay límites. Incluso aquello que otros llaman mal puede ser usado para el bien del devoto (Prandi, 2001: 11).

Ese es el dominio de Exú cristianizado en diablo. Cuando es incorporado en el trance ritual, Exú viste con capa negra y roja, lleva en la mano un tridente medieval, distorsiona las manos y los pies imitando las pezuñas del diablo en forma de cabra, da carcajadas oscuras propias del señor de las tinieblas, bebe, fuma y habla palabrotas. Nada que ver con el bromista mensajero de los dioses yorubas (Prandi, 2001: 11).

En el texto *Corazón de Pombagira,* Reginaldo explica que, en el Candomblé, en el batuque y en otras religiones afro brasileras, Exú es un orixá, un mensajero entre el mundo de los hombres y el de los orixás, al cual se le llama Legba, Elegbara o Bará (en el batuque). Sin embargo, en el umbanda, Exú es el espíritu de un muerto. Según lo indicado por este autor, con el surgimiento del umbanda Exú pasó a designar decenas de espíritus de seres humanos que en vida tuvieron una biografía socialmente marginal. Estos Exús son maleducados, hablan palabrotas y dan carcajadas. Usan una capa negra y llevan tridente (Prandi, 2010: 145).

3.23 Pombagira.

En la obra *Corazón de Pombagira*, Reginaldo explica las Pombagiras son espíritus de mujeres. Cada una de ellas tiene su biografía mítica divulgada entre sus devotos en fragmentos. Pombagira es un Exú del umbanda, o mejor, un Exú - mujer. Se dice que es mujer de demonios, que vive en el infierno y en las encrucijadas (Prandi, 2010: 144). En los candomblés banto, de influencia congo y angola, uno de los nombres de Exú, el orixá mensajero, es Bombogira, del cual Pombagira es ciertamente una corruptela. Con el tiempo, ese nombre acabó por restringirse a la cualidad femenina de Exú (Prandi, 2010: 145).

Estos Exús mujer: las Pombagiras, representan a mujeres perdidas y disolutas, prostitutas, cortesanas, compañeras de bandidos, jugadoras de casino y artistas de cabaret (Prandi, 2001: 11). Pombagira es el espíritu de una mujer que en vida habría sido una prostituta, una mujer de bajos principios morales, capaz de dominar a los hombres con sus proezas sexuales, amante del lujo, del dinero y de toda suerte de placeres. Usan trajes escandalosos con colores rojo y negro, rosas rojas en los cabellos y exhiben los gestos de una prostituta, ya sea de un burdel o de elegantes salones de meritricio, juego y perdición. Es una dama de la noche, una cortesana pecadora, hechicera y peligrosa (Prandi, 2010: 146).

Según Prandi, Pombagira puede ser encontrada en espacios no religiosos de la cultura: en novelas de televisión, en el cine, en la música popular, en las conversaciones del día a día. Sobre todo, entre las poblaciones urbanas pobres, es común apelar a Pombagira para la solución de problemas relacionados a deseos de la vida amorosa y el sexo (Prandi, 2010: 146). La idea más generalizada sobre Pombagira trata de una mujer que en su vida pasada vivió la prostitución. Su mayor virtud es la de aceptar esta condición de prostituta y de bandida, la cual le permite tener el conocimiento y el dominio del área de la vida sexual y el relacionamiento humano fuera de los patrones de comportamiento aceptados socialmente (Prandi, 2010: 148).

3.24 El mayoral del pueblo.

En el año 2003 Sonia Correa Lages escribió un estudio llamado *Exú, luz y sombras*, basándose en el análisis de la entidad Exú durante sus visitas a terreiros de la ciudad Juiz de Fora. Esta autora pretendió demostrar que Exú es la proyección de la sombra del inconsciente colectivo brasilero (Correa, 2003: 4). Según la autora, Exú habita en las profundidades del inconsciente colectivo brasilero, despertando sentimientos ambiguos de atracción y rechazo, desdibujando la relación del ser humano con el mal. Comprende el símbolo de Exú como una estructura arquetípica que se presenta de diferentes formas en la historia (Correa, 2003: 73).

Conforme a lo indicado por Correa, Exú congrega a los hijos desligados del sistema, a aquellos relegados a la miseria, a la pobreza y a la exclusión social de sus valores, mitos y creencias. A los rebeldes, que en su lucha por alcanzar un espacio en la cultura y en la psique, fueron relegados a la sombra del inconsciente colectivo de la élite (Correa, 2003: 73). En este entorno, en la medianoche, los seres sombríos, los espíritus errantes y sin luz descienden para cortejar a Exú, el mayoral del pueblo, el cual abre los brazos a todos aquellos seres mezclados y pobres, a los malandros, los mestizos, las prostitutas, los lisiados, los indios, los bandidos, los niños abandonados y los suicidas (Correa, 2003: 6).

Esta investigadora explica el Umbanda proyecta, a través de Exú, al mítico *Pueblo de la Calle*, el cual es utilizado como un chivo expiatorio para las otras creencias religiosas que intentan abolir de sí mismas la intrínseca condición humana que habla respecto a todas las tristes corrupciones del alma (Correa, 2003: 74).

Plantea Correa que, mientras en las religiones cristianas Exú es exorcizado y enviado al infierno, en la Quimbanda propicia la integración de la personalidad, ya que en este culto el mal no es abolido, ni negado, ni expulsado. En este contexto, la integración de la sombra personal y colectiva tiene una función terapéutica (Correa, 2003: 75).

3.25 El movimiento continuo de un péndulo.

Además, la autora sugiere que el Umbanda y el Quimbanda se pueden traducir como el movimiento continuo de un péndulo, que se mueve entre principios superiores aceptados socialmente, y aquellos que no se consideran sujetos a esos principios (Correa, 2003: 72)

La estudiosa cuenta que los terreiros de Umbanda escondidos en lo alto de los morros de Río de Janeiro, son frecuentados casi en su totalidad por descendientes afro brasileros. En este entorno, los Caboclos, los Viejos Negros y las Crianzas son representaciones de personas que han sido tratadas como inferiores. Los indígenas fueron masacrados porque no servían de mano de obra. Los africanos morían en los montes porque su brazo esclavo no aguantaba tanto trabajo ni tanta tortura para seguir trabajando. Ambos no tenían alma cristiana, eran paganos y fueron convertidos. Mientras tanto, los niños morían de hambre, de enfermedad y de desnutrición, abandonados en las calles, o en las Ruedas de Expuestos, o en las Casas de Misericordia. Estas tres entidades son un retrato de un pueblo abandonado, marcado por el sincretismo (Correa, 2003: 7).

Según Correa, toda esta historia del origen o de la formación del Umbanda, es importante para comprender el sufrimiento psíquico generado por tanto descrédito, tanta desconsideración recibida simplemente por ser un pueblo diferente. El sufrimiento psíquico generado por esta opresión desembocó en la Umbanda, y en su tensión con la Quimbanda. Esta tensión que existe entre la Umbanda y la Quimbanda es una señal de que el inconsciente está trabando con el ego una verdadera batalla para no dejar al ego sucumbir a las presiones recibidas. La conciencia de este modo tiene dos conductas: o la conciencia tiende a la fragilidad del ego que considera más confortable olvidar su historia y acoplarse a los valores oficiales de la cultura, o la conciencia lucha, llama a Exú con su pueblo y recibe de buen agrado a estos arquetipos que manifiestan la naturaleza humana (Correa, 2003: 8).

3.26 El más insumiso de todos los dioses

En el año 2009 la antropóloga francesa Stefania Capone publicó *La búsqueda de África en el candomblé: tradición y poder en Brasil.* En esta obra indica que Esú Elegbera (para los yorubas) o Legba (para los Fon) es el gran comunicador, el intermediario entre los dioses y los hombres, el restaurador del orden del mundo, y al mismo tiempo, el señor del ocaso en el destino de los hombres, el cual deshace los abordajes conformistas del universo al introducir el desorden y la posibilidad de transformación. Esú hace que los hombres modifiquen su destino gracias a las prácticas mágicas que controla (Capone, 2009: 54)

Según esta autora, Esú Legba es un dios de múltiples rostros y orígenes, el cual ejerce una verdadera crítica de poder, al introducir la libertad en un sistema cerrado y prefijado. La investigadora observa que la mayoría de los mitos relativos a Esú Legba son mitos de inversión del orden social. Así, Esú tiene un doble papel. Por un lado, es un transgresor de reglas, un contestatario del orden establecido. Por otro, es un símbolo de mudanza en el mismo orden, al explorar las posibilidades inherentes del status quo (Capone, 2009: 62).

Stefania explica que en el Candomblé brasilero Exú parece haber conservado la mayoría de sus características africanas. Es el primogénito del universo, el mensajero de los orixás, el señor del destino que abre y cierra los caminos (Capone, 2009: 62). Sin embargo, en la macumba, Exú es el más insumiso de todos los dioses, el cual encarna el deseo de libertad de la sociedad brasilera (: 250).

Conforme a lo indicado por la investigadora, en el cosmos umbandista, los Exús son esclavos que no aceptaron su destino, que se rebelan contra los señores, que los matan con el veneno de la hechicería. Son despreciados, situados fuera del mundo de los espíritus evolucionados, en las trevas de la ignorancia. Al mismo tiempo, son valorizados en razón del poder que les da esa posición marginal. Son poderosos por ser impuros (Capone, 2009: 102).

4. Metodología.

Esta investigación, sostenida en una mirada fenomenológica, busca comprender un fenómeno social desde la perspectiva de los actores. Pretende comprender en un nivel personal los motivos y creencias que están detrás de las acciones, indagando en ideas, motivos internos y sentimientos. Desde esta posición utiliza técnicas como la observación y la entrevista en profundidad para generar datos descriptivos (Quecedo, 2002: 7). La descripción es el propósito de este largo viaje, a través de la cual se pretende analizar cómo es o cómo se manifiesta un fenómeno y sus componentes (Hernández Sampieri, 1996: 71).

Esta es una investigación etnográfica. La etnografía es un método de investigación social donde se participa de la vida cotidiana de las personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice y preguntando cosas, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que se han elegido estudiar (M. Hammersley y P. Atkinsons, 1994: 14). Los datos que se han recogido a lo largo de esta búsqueda fueron recopilados a través de entrevistas en profundidad, las cuales consisten en construir paso a paso y minuciosamente la experiencia del otro (Robles, 2011: 40). Estos datos han sido estructurados en un relato biográfico en el que expongo el registro literal de las sesiones de entrevista, ordenadas cronológicamente y con adición de notas de campo para contextualizar. También incorporo el testimonio de personas del universo familiar o social del informante principal, para calibrar y dar perspectiva a la narración (Pujadas, 2000: 140).

Este relato es, como diría Geertz, el resultado de haber podido penetrar otra forma de vida, de haber, de un modo u otro, realmente estado allí. De esta manera, este texto etnográfico intenta provocar la sensación de acercaros a la realidad de un suceso (1989: 14).

Para finalizar, he escogido desarrollar un análisis fenomenológico interpretativo de la información, el cual es un enfoque de investigación cualitativo que busca comprender los significados asociados a la experiencia vivida (Duque, 2019: 2).

4.2 Descripción del universo de investigación

Desde los inicios del siglo XXI el Quimbanda se ha ido asentando en Chile. Su adaptación cultural es una consecuencia del apogeo de las migraciones y trae consigo un intrigante fenómeno religioso caracterizado por la incorporación de los espíritus Exús y Pombagiras. Estas almas se manifiestan a través de médiums en ceremonias bohemias.

Estos templos de Quimbanda comenzaron a emerger en Santiago después de que, en el año 1996, una iyalorixa bonaerense llamada Ermelinda fundó un ilé en Tomás Moro. Esta casa de culto marcó el inicio del asentamiento de los Exús en la metrópoli, pues sembró en sus iniciados la intriga por conocer estas creencias religiosas. De este modo, aquel antiguo lugar de encuentro fue el semillero de varios de los sacerdotes que hoy existen en la ciudad. Los babalorixas o padres de santo que conocieron la religión en la calle Tomás Moro son Michael de Xapana, Leonardo de Baraxelú, Alejandro de Oyá y Adrián de Obatala. Actualmente de estos cuatro varones los que mantienen sus templos son Michael y Leonardo. Adrián regresó a su natal Uruguay en el año 2014 y Alejandro falleció en el año 2017.

Además de este grupo nuclear, existen otros templos de Quimbanda que han ido apareciendo en Santiago. Está el ilé de Gladys de Oyá, junto a su esposo Patricio, el cual está ubicado en Peñalolén y está dedicado al culto jeje nago. También está el templo de Gabriel Carvajal ubicado en Colina, el cual existe hace quince años; y el templo del joven quimbandero Camilo, *el Ilé Oxum Ipondá* en Quinta Normal. Otras líderes de templos que han sido mencionadas son madre Verónica, madre Andrea y madre Hellen.

En esta investigación considero también la presencia de la uruguaya Marcela de Oyá, junto a su grupo religioso, quienes estuvieron de paso en Chile durante el año 2014. Según lo que reveló esta iyalorixa, los templos que hay en Santiago fueron fundados por familias religiosas argentinas, conocidas en Uruguay con los nombres de Romario, Cleón y Palmira.

4.3 **Descripción de la muestra**

Esta indagación está enfocada en la observación del Exú quimbandero o macumbero, a través de nuestro principal informante: Michael Rodrigues, un padre de santo y médium. Este líder religioso es mi cable hacia el *Ilé de Xapana y Oba*, hacia su familia religiosa y hacia las conexiones que este templo establece con otras casas de culto de Santiago, o con linajes provenientes de países fronterizos, como Uruguay y Argentina.

En estrecho vínculo con Michael, aparece en este relato su anciana madre, la cual vive en la casa que está delante del templo y apoya cariñosamente a su hijo en la práctica de su religión. También, aparece su hermana Linda, la cual es madre de santo y ha formado parte del terreiro desde sus cimientos. Linda tiene una hija pequeña llamada Martina.

Dentro del universo social del Ilé, me encontré a Fernanda y Evelyn, jóvenes médiums que suele hacer de anfitrionas. Además, forman parte del templo Claudio y Evelyn, los jóvenes padres de Chaguito. A su vez, asiste la madre de Claudio, la tía Aidé. Complementa este grupo Patricia, madre de santo, quien tiene una hija llamada Tiare. Existen otras personas que asisten frecuentemente al terreiro. Catalina y su esposo José Luis, con sus pequeños hijos. Valeska y Gonzalo, ambos médiums y padres de la niña Millaray. También forma parte de esta familia religiosa la madre de santo Paola, junto a su madre María Estela y a su joven hijo Max. Además se suele ver en este lugar al uruguayo Antonio.

Este grupo humano (por supuesto se nos quedan varios en el tintero) constituye el núcleo del Ilé de Xapana y Oba, el cual está vinculado al linaje uruguayo, que procede del padre de santos Pinto de Oxala. Por ello es frecuente la visita de este sacerdote y también del padrino de Michael, el uruguayo Daniel de Jemanja. A su vez, este terreiro se vincula con líderes de otros Ilés en Santiago, con Leonardo, Hellen, Alejandro y Marcela, entre otros.

5. Relato biográfico

5.1 Ifá es mi tesoro.

¿Cuál es el misterioso secreto que guardan los babalawos? Aquella es una pregunta que apareció en mi mente un día, y aún no se va. Con frecuencia ronda mis silencios, ansiosa de posarse en mi pensamiento, desde el momento en el que leí sobre los sacerdotes de Ifá, denominados babalawos, que en la etimología yoruba significa "padres de los secretos" (Bascom, 1969: 81). Unos adivinos africanos capaces de predecir el destino y de comunicarse con su dios Orunmila, entrenados en la memorización de 256 escrituras sagradas: los Odus. Ocurrió en una noche de invierno del año 2014. Mi ojo investigador deambulaba sin rumbo por el mar de la información digital, cuando me percaté de la existencia de estos enigmáticos sacerdotes del Ifá, y su hallazgo me condujo a un caudal de conocimiento.

¿Existirían babalawos en Santiago? me pregunté una noche luminosa, viviendo en el medio de la metrópoli santiaguina, mientras las luces urbanas iluminaban la capital de Chile. Las bocinas de los vehículos entonaban de bullicio la ajetreada ciudad, la cual solía ser anfitriona de viajeros de varios rincones del planeta, los que llegaban hasta el sur del mundo buscando un refugio, trayendo consigo oficios, costumbres y creencias religiosas.

Cautivada por aquella interrogante encontré un par de blogs a nombre del babalawo Ifalowo Aworeni, quien decía ser el fundador del templo Ilé Asé Igbín Tala, ubicado en Santiago de Chile. En la portada, aparecía un adulto joven de tez clara, vestido con un brillante traje de seda blanco con delicados bordados de hilo y un pequeño sombrero rojo. De modo que una noche después de una velada en la academia de antropología, lo llamé al celular. El babalawo se llamaba Adrián y tenía un acento argentino. Me explicó que había cerrado su templo y me invitó a su casa. Al día siguiente caminé por Santa Lucía hasta la calle Carmen.

El sacerdote vivía en un edificio parecido a la mayoría de los edificios, pero cuando estuve allí en su departamento observé que había algo que era distinto a otros alquileres de la metrópoli. Había una mesa en la entrada, en la cual reposaba un cofre de greda, una estatua de madera tallada y un oráculo que contenía arena. En la muralla, estaba colgado un collar de caracoles, y al otro lado de la habitación, divisé un grueso libro sobre África.

El babalawo se presentó con su nombre tradicionalista: Ifalowo u Owolowo, que significa palabra de dios. “Ifá es mi riqueza, la palabra de dios es mi riqueza”, recitó. Estaba vistiendo una túnica y me dijo que me estaba esperando para rezar, porque orar es lo primero que hace un babalawo al comenzar el día. Estiró en el piso una esterilla, se arrodilló en ella y estuvo varios minutos cantando poesías en una lengua africana. El sacerdote recitaba palabras rápido mientras devoraba estrofas escritas en unas hojas, entonando melodías que me dejaban percibir la devoción religiosa en su voz (Van Dorsser, entrevista, 2014).

Cuando el babalawo acabó de orar, me dijo reflexivo: “si me ven así vestido como estoy, haciendo un rezo como el que hicimos, lo más probable es que dirían que estoy haciendo brujería y lo único que hicimos fue decirle a dios buenos días, saludar al nuevo día, saludar a Orunmila, preguntarle como amaneció, como está, alabar a las energías de la naturaleza, fuego, tierra, agua y aire, darle nuestro agradecimiento, hacer alabanza a nuestra alma, a nuestro yo interno, que lo llamamos Orí Inú, a otros Orisa, a nuestros antepasados, y pedirles su protección, pedirles como decimos un buen Ona Reré, un buen camino, un camino positivo; Osha Reré, que sería un buen trabajo; para tener el Ori Tuto, el Orí Odé que es la cabeza fría para que podamos escuchar” (Van Dorsser, entrevista, 2014).

El sacerdote fue a su habitación y regresó con unos certificados en sus manos, los que acreditaban su interacción con los abuelos africanos y su pertenencia al Concilio de Ifá.

Adrián me contó que se inició en el culto a los Orishas en el año 2003, andando entre las diásporas argentina y chilena, tras lo cual, tres años después, fundó el Ilé Asé Igbín Talá en Santiago. En el año 2008 fue consagrado Baba Olorisa, y desde entonces, se dedicó a participar en distintas actividades culturales en Argentina y en Chile, con la intención de propagar la cultura yoruba. Hasta que, en el año 2010, se inició en el culto tradicional yoruba Ifá, influido por los Nigerianos del Río de la Plata, un grupo de africanos liderados por el babalawo Otitigbe Obadiah Oghoerore Alegbe. Este profesor formó babalawos durante años, e inició a Adrián en el sacerdocio de Ifá. Al año siguiente, el año 2011, Adrián viajó a la mítica ciudad Ilé Ifé, en Nigeria, junto a otros babalawos de Argentina, Uruguay y México. Fueron a consagrarse con Baba Bará Bayé, el sumo pontífice de la religión tradicional yoruba. Mientras estuvo hospedado en África, Adrián encontró un conocimiento muy distinto al que antes había descubierto, lo cual le significó un momento de iluminación (Van Dorsser, entrevista, 2014).

"Los babalawos somos los discípulos de Orunmila. Le consultamos cuando hay algún problema" (Van Dorsser, entrevista, 2014), me dijo Adrián cogiendo el collar de caracoles que colgaba en la muralla. Lo reconocí: era un Opelé. "Una cadena hecha de ocho mitades de cuescos de Dendé con la cual los sacerdotes del Ifá adivinan el destino" (Capone, 2009: 63).

¿Te queda claro quién es Orunmila? me preguntó el babalawo balanceando frente a mis ojos la enigmática cadena. Me explicó que, según la creencia de los babalawos, Orunmila es el profeta del dios Olodumare. De acuerdo a la tradición yoruba, Orunmila llegó al Ayé con toda la sabiduría entregada por dios, quien le entregó en el Orum el conocimiento y la capacidad de comprender pasado, presente y futuro. Cuentan los mayores que hubo una época en la que Orunmila encarnó en la tierra y enseñó el Oráculo de Ifá a gente de distintas localidades geográficas. Los babalawos creen que Orunmila ya no encarna a nivel físico, sino a través de la palabra de cada uno de sus discípulos (Van Dorsser, entrevista, 2014).

Los Babalawos empiezan a estudiar desde los tres o cuatro años. Cuando descubren su vocación, viven abocados al conocimiento de los doscientos cincuenta y seis Odus de Ifá. Tratan de memorizar todos los Iká: cada una de las leyendas que hay dentro del mundo de los Odus. A través del Opelé consultan a Orunmila para saber cuándo hay algún problema en la vida de una persona. Me explicó Ifalowo que los sacerdotes del Ifá le consultan a Orunmila, quien es llamado el Eleripin, que significa testigo del destino, porque creen que está presente en el momento en el que elegimos nuestro destino (Van Dorsser, entrevista, 2014).

Según la creencia yoruba, cada uno de nosotros está viviendo la vida que eligió antes de venir del Orum al Ayé. La vuelta del alma a un cuerpo material viene acompañada de un contrato con fecha de inicio, fecha de término y ciertas cláusulas que no podemos cambiar, como quienes son nuestros padres, cuál es nuestra nacionalidad o cual es nuestro sexo. Se cree que antes de que llegue el momento de reencarnar nosotros pasamos por distintos mercados. En uno de esos mercados elegimos nuestro carácter, y en otro mercado elegimos nuestro destino (Van Dorsser, entrevista, 2014).

"Estamos viviendo la vida que elegimos, entonces ¿qué tan sumergidos en ese despertar espiritual estamos? me preguntó el babalawo (Van Dorsser, entrevista, 2014).

Aquella mañana hablamos acerca de dios Olodumare y de sus aliados los Orishas. Ifalowo me explicó que los Orishas que se conocen en occidente, fueron los Irún Molé, seres de luz que pasaron a ser Orishas: elementos de la naturaleza con conciencia y funcionalidad. "Creemos en la existencia de un dios que es Olodumare, y en las deidades que lo acompañan, aquellos elementos de la naturaleza que son parte de su creación, que hacen y mantienen la subsistencia de la vida en la tierra", me dijo, aclarando que, para la creencia yoruba, los Orishas: los Irun Molé, aportaron en la creación de la tierra y una vez terminado su trabajo volvieron a casa (Van Dorsser, entrevista, 2014).

El sacerdote guardó silencio. Luego me aclaró reflexivo: “Cada uno de nosotros somos un Orisha en la tierra. Todos llevamos dentro una divinidad. Cada uno cumple una funcionalidad”. ¿Reconoces esa divinidad que hay en ti? ¿Tenés conciencia del bello engranaje que sos? me preguntó el babalawo indicando que, para la tradición yoruba, cada uno de nosotros es un Orí Inú, “una gota de un vasto océano, una porción de Olodumare, una porción de dios dentro nuestro que ingresa al ser humano” (Van Dorsser, entrevista, 2014).

En aquella ocasión, Adrián se mostró preocupado. Durante su viaje había observado un África que hoy vive entre medio de guerras, donde las distintas etnias pelean por una verdad. Señaló que, según los yorubas, este caos de sufrimientos, conflictos, enfermedades y hambre viene de un tiempo antiguo, en el cual se rompió un milenario contrato. Esto lo hablaban mucho los mayores, me dijo Ifalowo. “Hablaban de que, en la antigüedad, en algún momento en la historia, los humanos, la flora y la fauna, vivíamos en una armonía, en una forma de coexistir completamente distinta a lo que nosotros llamamos vida y hablábamos todos el mismo lenguaje de amor. Pero la ambición del ser humano llevó a romper ese contrato y nos llevó a la realidad que vivimos todos” (Van Dorsser, entrevista, 2014). El sacerdote fue hasta su habitación y regresó con unas fotocopias. Quiso leer un momento y estuvimos leyendo unos párrafos en los que ciertos autores originarios de Ilé Ifé corroboraban sus palabras.

¿Qué sucedió con el Ilé que fundaste en Santiago? le pregunté a Ifalowo más tarde. Había leído en internet sobre la presencia del *Ilé Asé Igbín Talá* en el centro de Santiago, pero en nuestra conversación telefónica Adrián me había comentado que su templo estaba cerrado. Me intrigaba saber qué había sucedido con la casa de culto que este babalawo había instalado. En respuesta, el sacerdote me explicó que, al regresar de la mítica Ilé Ifé continuó impartiendo sus enseñanzas durante varios años, sin embargo, en el año 2013, decidió cerrar su casa de culto, cansado de entrar en discordia con la gente (Van Dorsser, entrevista, 2014).

Ifalowo me advirtió que, cuando continuara mi búsqueda por los templos de Santiago, lo que encontraría en la mayoría de los templos, es Exú. “Cuando se habla de Exú estamos hablando de espiritismo, estamos hablando de Quimbanda, que es totalmente distinto a la visión de Esú Orisha. Las funcionalidades de Esú son completamente distintas, porque estamos hablando de una energía de la naturaleza, y lo otro, es un espíritu”, dijo el babalawo (Van Dorsser, entrevista, 2014).

El sacerdote cogió de la mesa de entrada la estatuilla de madera. La figura tenía el tamaño de su antebrazo y estaba tallada de tal forma que manifestaba una entidad con dos caras, una en la frente y otra en la nuca. Me explicó con devoción que esa efigie representaba la dinámica de la vida, que era llamada Esú: “Esú es una energía de la naturaleza, es la dinámica. Esú es todo, si ahora estamos hablando vos y yo, es porque Esú está presente. Sino no habría dinámica. De hecho, en el génesis dice que todo fue creado muy bonito, pero no corría agua, todo estaba estático, hasta que llegó Esú. Esú entró y entró la dinámica, las aguas empezaron a correr y la vida empezó a fluir” (Van Dorsser, entrevista, 2014).

Adrián colocó a Esú en una metáfora basada en la vida en un departamento. Dijo que siempre se puede usar la estufa eléctrica, pero a fin de mes llega la cuenta de la luz. Representó a Esú en aquel trabajador que muestra a la gente el costo de sus acciones: el que trae los cables de luz, pero a fin de mes cobra el consumo (Van Dorsser, entrevista, 2014).

El sacerdote, encantado con el mítico Esú, y fiel a su significado tradicional yoruba, decidió cerrar su templo al darse cuenta de que Esú se distorsionó en Brasil, hasta convertirse en Exú, un espíritu de capa y sombrero de copa que reina en los pueblos del Quimbanda. Adrián me explicó que la Quimbanda viene del culto a los Inquisi, de origen Banto. Un Inquisi es un comparativo de un Orisha: es decir, el espíritu de un ancestro o antepasado.

Según Ifalowo, entre los Inquices se fueron formando distintos reinos espirituales: el reino de las encrucijadas, el reino de los cruceros, el reino de las matas, el reino de la Calunga, el reino de las almas, el reino de la playa y el reino del mar. Estos reinos espirituales fueron transmitidos a América a través de los Bantos, y entraron en las sesiones de espiritismo Kardecista que prosperaban en Río de Janeiro (Van Dorsser, entrevista, 2014). "Empieza a haber una sincretización dentro del espiritismo Kardecista donde había un médium que se preparaba y se reunían alrededor de una mesa. Te tenés que situar en tiempo y espacio, vamos a Brasil en mil ochocientos, la época portuguesa", me explicó Adrián.

El religioso, que había conocido el Quimbanda antes del Ifá, señaló que el Quimbanda viene del sincretismo con el espiritismo, en el cual se cree en la manifestación de espíritus de personas que tuvieron una vida terrenal, y que después de fallecer, todavía tienen propósitos para trabajar. Estos espíritus siguen trabajando desde su forma desencarnada, haciendo caridad, para poder entrar en el nuevo ciclo de reencarnación (Van Dorsser, entrevista, 2014).

Adrián me propuso visualizar a los espíritus que se alinean en la Quimbanda en una pirámide. Señaló que, en la base de la pirámide, está el ser humano. Luego, en la primera faja vibracional, vamos a encontrar a los espíritus más terrenales, que son los Exús y Pombagiras. Estos espíritus tienen una forma de ser terrenal, por eso toman y fuman. Después vienen los espíritus del Umbanda: son espíritus que se encargan de su evolución espiritual, de la salud y de la introspección. Después estarían los Orishas hasta llegar a Olodumare. Todas estas almas han tenido una vida terrenal, y están en un proceso de evolución para poder entrar en el ciclo de reencarnación, por lo que se alinean en fajas vibracionales y trabajan a través de médiums. Adrián asoció los médiums a las machis de los mapuche, debido a que ellas reciben espíritus. Indicó que, en el Quimbanda, la mayoría le llama a este fenómeno incorporación. Él prefería llamarle mediúmnización. También le gustaba cuando los brasileños decían que el médium era un caballo, porque lo monta el espíritu (Van Dorsser, entrevista, 2014).

5.2 El templo de Xapana y Oba.

En aquella primavera del año 2014 encontré en internet un anuncio con años de antigüedad, en el cual un babalorixa llamado Michael Rodrigues ofrecía servicios de lectura del Juego de Buzios y limpiezas energéticas. Cuando conversamos por teléfono, el sacerdote me contó que había fundado un templo de Batuque en Lo Prado, al cual podía asistir. De modo que un sábado de octubre salí en la búsqueda de aquel Ilé. Caminé desde la estación del metro hasta la calle Salerno. Mientras buscaba una dirección que calzara con los números de casa que había registrado, pasé por una vivienda donde había unos hombres instalando una reja. Les dije que andaba buscando a Michael y miré por intuición a un varón alto y musculoso que tenía los brazos tatuados. Yo soy, me dijo, haciéndome pasar.

Detrás de una morada de dos pisos había un pasillo largo que daba hasta una habitación. Antes de llegar a ella, pasamos por dos puertas que guardaban cuartos cerrados, las que tenían colgados dos cuadros, cada uno en un portón. Una postal mostraba a unos hombres con lanzas y otro a una mujer negra llevando un collar de caracoles.

Michael me convidó asiento en una banca y se sentó a mi lado en la pieza principal, la que era cuadrada y daba a una cocina donde había tres mujeres cocinando. En el fondo había una compuerta donde estaba plasmado un mural en el que aparecía el orixá Xapana. En la esquina continua había un altar. Una repisa de varias tablas sostenía las figuras de los Santos Orixás de piel negra vestidos de distintos colores. Al otro costado había una mesa que sostenía tambores envueltos en paños. En el centro, almorzaban cinco niños pequeños que hacían el ambiente bullicioso. Había además otra puerta que daba a un armario, en el cual estaba pintado el orixá Ogún, representado en un guerrero vestido de rojo.

Cuéntame la historia, ¿cómo es el asunto?, me preguntó Michael. Le conté que en los últimos meses me había llamado la atención el Oráculo del Ifá. Luego había comprendido que existían distintas corrientes derivadas de las creencias del pueblo yoruba y sus sincretismos. “Africanismo puro, eso es Ifá. Hablar con un babalawo es súper difícil”, me dijo, lo que me hizo pensar en la hazaña de haber conocido a Adrián, el consagrado Oluwo Ifalowo.

El babalorixa tatuado me explicó que él podía enseñarme el Cabinda: hablar de los santos en los que ellos creen, de los rituales de iniciación, de cómo empezar a entrar a la religión o de cómo llegar a ser sacerdote. Señaló que el Cabinda había sido inventado por el Orixá Xango, por lo que todos en el templo le hacían culto a Xango. El padre de santo me contó que estaban llegando poco a poco, y señaló que eran aproximadamente unos veinte miembros los que componían la familia religiosa. Llegaban por trabajos mágicos, después seguían yendo, les gustaba cada vez más. Algunos habían seguido caminos sacerdotales.

De pronto, una muchacha joven interrumpió nuestra conversación, para decirle al padre de santo que haría su rogativa de cabeza. El padre de santo abrió la puerta donde estaba plasmado Xapana y me dejó ver una habitación donde se podía distinguir la misma entidad representada en un maniquí, con otras dos estatuas de porte humano a sus estribores, de las cuales distinguí la figura de Jemanja debido a sus vestidos azules y a un barco que cargaba en sus brazos. Michael colocó un cojín en la entrada de aquella nueva habitación, y la muchacha, a la altura de la puerta, se acostó sobre el piso poniendo la cabeza en la almohada y girando hacia los costados. El babalorixa hacía sonar una campanilla. Tú vas viendo que se tienen que sacar los zapatos, me decía, mientras seguía moviendo la campana. Cuando volvió a sentarse en la banca junto a mí, Michael me indicó que me fijara en las murallas de la habitación. Señaló que hace un mes la habían cubierto de madera, habían cambiado las luces, habían puesto cerámicas en el piso de la cocina, habían arreglado el baño y estaban colocando un portón en la entrada.

El padre de santo me comentó que estábamos en el año de Xapana, su santo de cabeza y protector del Ilé. Es él, me dijo apuntando al ser que estaba pintado en la compuerta. ¿Viste que cuando llega la religión al continente se sincretiza con lo católico? me preguntó. Le respondí que me había fijado en el Cristo que estaba arriba de la compuerta. Él me comentó que Cristo representaba a Xapana, debido al sufrimiento de Jesús en la cruz. Indicó que Xapana era el Santo Orixa de la lepra, la alergia, la peste, la viruela, las enfermedades de transmisión sexual y de la muerte, por eso estaba tapado con paja desde el rostro a los pies.

El babalorixa me contó que todos los años se celebraba a un santo diferente, el año anterior habían festejado a Xango y el año que vino antes de aquel fue la fiesta de Oxun. Aquello lo designaba el oráculo. Me explicó que ellos creían que todos los Santos Orixás hablaban a través del Juego de Buzios, el cual era el equivalente en Brasil del oráculo del Ifá en África. Señaló que aquel juego era la única forma de saber que orixa traía cada persona, y saber aquello, era indispensable para cualquier bautizo, antes del cual se hacían limpiezas para descargar los problemas que las personas traían desde la calle.

El padre de santo me contó que ellos siempre hacían comida para todos los Santos Orixás, que hacían ofrendas una vez al mes, y que cada lunes ofrendaban a los guerreros que cuidaban el templo: Bará, Ogun y Oyá. Indicó que estos Santos Orixás estaban instalados afuera, y que, en el interior del templo, había otros nueve Orixás más. En aquel instante, me contó que según los patakies, las leyendas del corpus del Ifá, Bará habría sido mandado a la tierra para enseñarle a la gente de religión, pero le quedaron gustando los vicios mundanos. Entonces enviaron a Ogún a buscarlo y se quedó bebiendo, le gustó el alcohol. Después enviaron a Oyá en la búsqueda de Bará y Ogun, pero ella se enamoró de ambos y se quedó en la tierra. Por eso Oyá es una mujer de la calle, me dijo, agregando que en el templo había una habitación especial dedicada a esta orixá. También existía una pieza para Bará y Ogún, a la cual no podían entrar las mujeres porque se creía que Ogún se alimentaba de la menstruación.

Repentinamente se cortó la luz debido a la soldadura de la reja y nos fuimos a sentar a otra parte, justo en el pasillo, frente a los cuartos donde estaban asentados los guerreros. Este es el cuarto de Bará y Ogún, y este es el de Oyá, están separados, dijo Michael, mostrándome las puertas de enfrente. ¿Y qué hay dentro?, le pregunté. Me explicó que en el interior de las habitaciones estaban los asentamientos: piedras consagradas con sangre que energéticamente viven. Indicó que se escoge una piedra llamada Okutá, a la cual se le juegan los buzios para saber a qué Orixá le corresponde. Una vez que se sabe qué Orixá es, a esta Okutá se le da vida. El asentamiento de una piedra significa que a esa roca se le da de comer, pues toma la energía de un Orixá al cual se le da culto.

El babalorixa me contó que a veces las personas iban a jugarse los buzios y en ellos aparecía que sus caminos estaban cerrados, entonces se hacía un ritual de apertura de camino, con la ayuda de los guerreros Bará, Ogún y Oyá. Esto porque Bará, además de ser el representante del pene y de la sangre, representa al abridor de caminos. Mientras que Ogún representa a los huesos y, llevando una lanza y una oz, también abre las rutas. Michael me explicó que un trabajo mágico con la cooperación de Bará y Ogún podía liberar a una persona de la cárcel. Señaló que en aquella religión existe la dualidad, ya que todo lo que puede hacerse para el bien, puede hacerse para el mal. Dijo que la distinción entre lo que era bueno o lo que era malo dependía de la persona que iba a pedir, y que ellos hacían trabajos mágicos buenos: sanaciones de enfermos, endulzamientos para unir familias o aseguranzas para proteger a los niños. A veces hacían puntas de fuego, para liberar a personas de espíritus.

Luego conversamos sobre el proceso de iniciación. Me explicó que lo primero que se le hace a un iniciado, después el bautizo, es un Borí: un ritual en el cual se le coloca carne de ave al iniciado en la cabeza, en un ánfora con monedas y buzios, para abrir una conexión con un Orixá que se alimenta con esa ofrenda. Después de un tiempo, si el iniciado continúa, viene el Borí de cuatro pies, en el cual se realiza el asentamiento del Orixá en una piedra Okutá.

Mirando a las personas en el templo, Michael me explicó que cada uno de los iniciados cuidaba a un Santo Orixá, de modo que cuando llegaban al Ilé lo primero que hacían era saludar a su Santo Orixá, vistiéndose de blanco y batiendo cabeza, es decir, haciendo el rito de la rogativa de cabeza. Luego saludaban al padre de santo y después al resto de la hermandad. Solían reunirse cada quince días, muchas veces los sábados en la noche, para aprender doctrinas y cantos. Señaló que en ocasiones se juntaban a cocer vestidos de colores, porque a cada Orixá le corresponde un color. Xapana, por ejemplo, usa el morado, por eso estaban tejiendo trajes lilas y violetas para la futura fiesta de Batuque. Mientras conversábamos, los niños pequeños jugaban. El padre de santo me explicó que ellos habían sido bautizados para ser protegidos y que se sabían todos los nombres de los Santos Orixás. Indicó que la líder era Tiare, una niña que respondía a todas las preguntas, que tocaba la campana llamando a los Orixás, les hablaba y les daba amor.

Padre, está servido, le dijo una muchacha al padre de santo. Caminamos hacia la pieza principal y nos sentamos frente a dos platos de tallarines. En la habitación, en una banca, estaba sentada una señora de edad que usaba una lisa melena negra y un vestido blanco. Michael me contó que la suegra de su hijo Claudio había vivido un infarto cerebral, y todos los miembros del Ilé habían colaborado para orar a los Santos Orixás por su recuperación. El sacerdote estaba orgulloso, porque la señora había sanado en un mes.

¿Pudiste hablar con gente de Ifá?, me preguntó el babalorixa mientras comía fideos. Le conté que había conocido a un hombre llamado Adrián que usaba el apodo de Oluwo Ifalowo. Adrián de Obatala, era hermano mío, me dijo sorpresivamente, indicando que ambos se habían conocido en un Ilé que fue instalado entre las calles Tomás Moro y Premium, en el año 1996. Señaló que aquel templo, ya desaparecido, había sido fundado por una Iyalorixa argentina que venía desde Buenos Aires (Michael, entrevista, 2014).

El sacerdote me contó que hace veinte años había asistido a su primera sesión de Umbanda en aquel templo, con el propósito de realizar un trabajo mágico para liberar de la cárcel a un preso. Contaba el religioso que hizo un trabajo con un Exú que se llama Exú das Brazas. Después de la sesión de Exú, su amigo que iba a estar diez años preso fue liberado. Desde entonces le cumplía a esta entidad siendo de religión. Cuando el Exú de las Brasas le dio a Michael su favor concedido, él le dijo al dueño de casa en ese templo que necesitaba bautizarse, porque ese era el trato que había hecho con la entidad. Se bautizó y empezó a aprender religión (Rodrigues, entrevista, 2017).

Cuenta Michael que por entonces en ese templo el Cambono oficial falleció y se dejó de hacer religión. Sin embargo, seis meses después, Michael cruzó la cordillera de los Andes junto a su amigo Leo de Baraxelú. Ambos fueron a bautizarse en Buenos Aires con la iyalorixá Vilma de Jemanja. Después de iniciar sus caminos sacerdotales en Argentina, hicieron un primer cuarto de santos en Andes con Villasana. Con el pasar del tiempo, aproximadamente en el año 2004, el sacerdote comenzó a armar un templo detrás de su casa. Empezó a construir con la colaboración de todos sus hijos religiosos. Desde entonces, este lugar es visitado por otros religiosos que han fundado sus templos: como madre Verónica, madre Andrea, madre Helen o el mismo Leonardo.

“Así nací en religión y prometí a los santos ser pae de santo”, me dijo el sacerdote pomponeándose orgulloso, pues aún recordaba los días en los que se reunían en el antiguo templo, en una cocina chiquita donde cabían treinta personas, en una a habitación donde sudaban las murallas cuando llegaban los Exús. Estos son los ancestros de la religión de mi casa, me dijo el sacerdote apuntando a una hilera de cuadros que había en la muralla. Distinguí entre los retratos a Valdemar Xango Camuca, fundador del Cabinda. El padre de santo señaló que las otras fotografías correspondían a los padres de santo Emilio de Oxum Pandá y Pae Romario de Almeida.

Enrollando los tallarines en su tenedor, Michael me contó que en la religión había cierto tema tabú y me advirtió que en la fiesta que estaban preparando, las personas entrarían en trance. Indicó que en la familia religiosa había algunos Caballos de Santo, a los cuales no se les podía hablar de su mediumnización. Cado uno vivía aquel proceso de distinta forma, mientras el babalorixa los educaba respetuosamente, observando el cariño que ellos sentían por sus Santos Orixás, cuando llegaban con comidas preparadas para ofrendar o cuando, por ejemplo, en un día de lluvia, tapaban una gotera en el techo.

No amo a toda la gente, pero amo a mis hijos de religión, me dijo el babalorixa. Con los años, con los errores y con cariño, el padre de santo había aprendido a heredar su forma amorosa de ser a su familia religiosa y a promulgar la paz en su templo, al cual los religiosos llegaban a rezar por otras personas, o simplemente a almorzar. Indicó que todos ellos estaban protegidos por el Santo Orixá Xapana, el dueño de la escoba, y que cuando una persona no debía acercarse al Ilé, Xapana lo alejaba misteriosamente con el barrer de su cepillo.

Lentamente, a medida que oía al babalorixá hablar, la mujer mayor que estaba sentada en la banca se fue acercando y se sentó con nosotros. Luego, apareció su hijo Claudio, un hombre moreno de cabellos rizados. El joven me comentó a que a veces intuía que Santo Orixá se correspondía con cada persona, debido a sus personalidades. Al oír esto, Michael mencionó que la señora de edad cuidaba al Orixá Ogún, y que casualmente, ella había sido carabinera antes de jubilar. A medida que se fue derritiendo el hielo, la religiosa me explicó que había llegado al templo en una época en la cual su hijo Claudio no encontraba trabajo, y después de unos dos años acudiendo al lugar con su nuera Evelyn, había decidido bautizarse.

Madre e hijo me contaron que se aproximaban varias celebraciones, porque había Santos Orixás que estarían de cumpleaños. Además, se estaban preparando para la fiesta de Batuque y esperaban a gente de distintos países.

Durante ese almuerzo, Michael me explicó que, además de dar culto a los Santos Orixás, ellos practicaban otra línea religiosa nacida en Brasil, la Quimbanda, la cual se caracterizaba por el culto a los espíritus Exús y Pombagiras. Señaló que en las ceremonias dedicadas a estas entidades el entorno era más oscuro, pues se hacían después de las diez de la noche. Se apagaban las luces y se encendían velas. Indicó que Pombagira era como una prostituta, y Exú, como un mafioso o un galán de la calle. Ambos eran espíritus que descendían canalizados en ellos, los cuales venían del tiempo de la Inquisición.

Me contó que, según la creencia, cada uno de nosotros es protegido por un hombre y una mujer, ángeles que se activan cuando comienza el proceso del desarrollo Mediúmnico, si así lo ha querido el religioso. En este transcurso, llega un momento en el que el espíritu habla y se manifiesta en el médium. Son almas en evolución que alguna vez vivieron en el planeta y que ayudan a la gente con trabajos mágicos. Se cree que estas almas han estado ligadas a estas personas desde antes de que descubrieran su mediumnidad, de que conocieran la Quimbanda.

Cuando terminamos de comer, Michael se levantó de la mesa y fue a la entrada del Ilé a ver cómo iba la instalación de la reja. Entonces, la muchacha que había hecho su rogativa de cabeza se sentó conmigo. Me contó que su nombre era Fernanda, y que antes pertenecía a una iglesia evangélica donde había vivido la experiencia del trance. Estaba sorprendida porque hace tiempo tenía un hermano enfermo de una hernia lumbar y después de una noche orando mucho se había sanado. Posteriormente, cuando el babalorixa le jugó los buzios, descubrió que su Santo Orixá tenía dones para la sanación.

Estuve durante aquella tarde allí, mientras la vida en el templo se desenvolvía y conversaba con las mujeres sobre temas cotidianos de sus vidas. Luego, cuando decidí irme, Michael me invitó para la junta que harían el próximo sábado.

5.3 El Ebo de Cigana Salome.

Esa noche de sábado cuando llegué al Ilé de Xapana y Oba noté que habían acabado la reja que estaban haciendo. Caminé por el pasillo de Bará, Ogun y Oyá, esta vez oscurecido, y saludé a un hombre que me recibió. La puerta de la habitación chirrió al abrirse y allí estaba Fernanda, quien me ofreció un café. Estaba acompañada por una señora que estaba sentada en una banca y por el varón que me hizo pasar. De pronto Michael apareció en la escalera y los tres exclamaron. Estaba vestido con una camisa roja con costuras especiales en la parte de los botones y sonreía mostrando sus zapatos y colocándose perfume.

Cuando Michael me vio en la habitación, m explicó que en la ceremonia que estaba próxima se le daría de comer al espíritu de una gitana. Iríamos a su fiesta. El babalorixa me aconsejó que me sintiera tranquila, porque iba a estar junto a ellos. “Nosotros vamos a estar medio poseídos, porque nos poseemos por espíritus maliciosos. Exú y Pombagira son re simpáticos” expresó entonces soltando una leve risa. Fernanda agregó que eran locos, muy locos, y enamorados.

Repentinamente Michael cogió del armario un bastón de madera tallado. “Este es de él, cuando va a otro lado es súper importante que lo lleve” nos dijo mirando el báculo. “¿Sabían ustedes que cada golpe significa algo? Tiene un fundamento, cuando se paran en frente del tambor y empiezan así están llamando al pueblo de ellos” agregó el médium golpeando el bastón en el piso, señalando que algunos con un solo golpe llamaban a Exú o Pombagira. Nos contó que se lo había regalado una mujer de Buenos Aires y que estaba esculpido con dibujos de calaveras porque estaba dedicado a su Exú: al Exú de Siete Catacumbas, el cual vivía en los cementerios.

¿Tú has estudiado lo que es Exú y Pomba Gira? me preguntó Michael, y añadió: “Hoy día vas a ir a eso. Vas a ver a Exú y Pomba Gira. La fiesta que vamos es de una cigana, la Cigana Salomé. Es linda la Quimbanda donde vamos ahora”. Luego el babalorixa se aseguró de guardar su capa y nos fuimos. La puerta volvió a chirriar y cerramos la reja. La señora y el varón entraron en un auto. Yo me subí en el asiento trasero. Michael, Fernanda y otro hombre que acababa de llegar, subieron a otro carro.

Mientras el vehículo se deslizaba por las calles de Santiago, oscurecidas por la bata de la noche e iluminadas con las luces urbanas, el varón que iba conduciendo me contó que hace seis años había conocido la religión en otro templo de la metrópoli, siguiendo a su hermana que se había bautizado. Señaló que al principio creyó que estaban todos locos, pero una noche en un Ebo lo invitaron a girar. Cuando estaba girando, se dio cuenta de que sus brazos estaban levantados, de que los bajaba y alguna fuerza sobrenatural los volvía a levantar. Me explicó que desde entonces cada vez que sentía que su Exú estaba llegando, su cuello comenzaba a doblarse. Durante las ceremonias, él había observado a otros religiosos en aquel estado. Decía que era como ver a la misma persona, pero hablando en portugués.

¿Por qué te vas por acá?, le preguntó súbitamente su madre que iba de copiloto, cambiando la conversación. El varón que conducía me contó que en el Umbanda se manifestaban espíritus de indios a los que se les llamaba Caboclos. Indicó que también aparecían espíritus de bebés, que habrían sido los bebés de las madres esclavas. Señaló que los espíritus que llegaban habían quedado entre medio del cielo y la tierra, en un astral dando vueltas, y que por eso acudían al humano, para cumplir con lo que no pudieron hacer en vida a través de los cuerpos de los médiums. Estábamos llegando. Cuando llegamos al lugar donde acontecería el Ebo, el auto que conducía Michael se estacionó a nuestro lado. Mientras esperábamos a un grupo que estaba por llegar, el babalorixa me pasó una falda blanca. Luego entramos.

La Iyalorixa nos recibió vestida de blanco, con una saya y un turbante. Así mismo estaban vestidas dos hermanas uruguayas y algunos varones. Todos vestían de blanco. Pasamos a un cuarto con tenues luces rojas, donde la gente comenzó a aplaudir y a cantar. En ese instante, Michael me avisó que cuando el incorporara a Exú, yo podía refugiarme en Fernanda. Me coloqué junto a ella con nerviosismo, mientras la dueña de casa protagonizaba el arribo de Cigana Salome. En ese momento, Fernanda me susurró que observara a uno de los hombres, el cual usando un vestido negro había comenzado a hablar en portugués. El médium caminaba coquetamente con un cigarrillo en la mano y se refería a sí mismo como una mujer.

De repente fue el turno de Michael. Incorporó a un Exú galante, vistiendo un sombrero y una capa. Inmediatamente saludó a sus hijos religiosos, los cuales lo recibieron con devoción. La Iyalorixa, él y otros tres hombres hablaban en portugués. Las entidades se manifestaban en sus cuerpos. Reían, coqueteaban, cantaban, bromeaban, fumaban y bebían. Cigana Salome ocupaba un lugar de liderazgo, mientras que el Exú que estaba incorporado en Michael convocaba a los presentes a una fiesta en honor a aquella gitana. La mujer médium movía los ojos escondiendo las pupilas. Estaba acomodada en un sillón redondo, sentada con las piernas abiertas, bebiendo licor.

Mientras los Exus y las Pombagiras danzaban junto a los partícipes, una de las mujeres que estaba en el templo se acercó a conversar conmigo. Me contó que su hermana era amiga de la Iyalorixa y que le había presentado a la sacerdotisa cuando su esposo y su hija estaban gravemente enfermos. La mujer se mostraba asombrada de que su pareja hubiera salido de un estado de coma luego de que ella ofrendó en un ritual. Desde entonces, en forma de agradecimiento, acudía a la casa a colaborar. Luego observamos juntas a la mujer médium que seguía danzando en el cuarto mientras los médiums iban paulatinamente regresando a sí mismos. Era la primera vez que ella veía el rito, pero sabía que aquella madre de santo amaba su religión y sentía que la había ayudado a curar a su familia.

Cuando llegó la hora de regresar a casa. Michael me llevó en auto en el asiento del copiloto hasta el centro de la ciudad. El babalorixa me comentó que lo que habíamos visto el sábado anterior, era un Ebo de Exú en Quimbanda, y que la próxima semana sucedería nuevamente este ritual en una casa de unos amigos suyos en Renca.

¿Quién es la Cigana? le pregunté, interrogando por el espíritu que se había manifestado aquella noche en el cuerpo de la iyalorixa Marcela. Michael me explicó que eran gitanos que habían muerto de forma cruel, espíritus desencarnados, no muy buenos, que estaban pagando culpas por sucesos. En el camino, me contó que los Exús y las Pombagiras representan a gente que fue muy mala en la vida, y que por ello bajan a pagar sus penas como espíritus desencarnados. Al morir de forma cruel, ellos no están ni vivos ni muertos. Están en un astral y ocupan a los médiums para adquirir luz. Llegan a la tierra queriendo usar abanicos, joyas y perfumes. Son muy amigos de la gente pues saben sus problemas.

Lo más simpático de la religión es Exú, a la gente le encanta poseerse por un espíritu- me dijo, agregando que él ya estaba viejo para eso, porque llevaba quince años bajando a Exú. Él se acuerda de lo que tú hablaste conmigo y sabe a dónde has ido, comentó, indicando que si su Exú hubiese querido cerrarme el camino para que yo no llegara al Ilé lo habría hecho, pero que su Exú quería llevarme hasta allí. Él quiso llevarte ahí para que conozcas la religión, a lo mejor quiere que la religión se muestre al mundo, o tal vez era lo mejor para ti, señaló.

¿Qué sientes cuando llega el espíritu? le pregunté en ese entonces. Él me contó que, en ese instante, sentía una pesada energía calando a través de él. En esos momentos se le tapaban los oídos, se le nublaba la vista y percibía que se iba a desmayar. El automóvil ya iba llegando al centro de la ciudad y me despedí del sacerdote. El lunes podemos jugar buzios, me dijo Michael al despedirse.

Al sábado siguiente, cuando regresé al llé de Xapana y Oba, la luz de las velas estaban apagadas. Michael me contó que unas personas de Uruguay ligadas a la familia de la religión Cabinda habían fallecido, por lo que en su respeto ellos estarían tres meses de duelo y el Batuque esperado sería postergado para enero. Mientras tanto, se preparaban para la noche del miércoles, en la cual realizarían un rito funerario llamado Eresún.

El padre de santo me comentó que en la incorporación en la Quimbanda existe un hilo muy fino entre lo que es cordura y realidad. Advirtió que siempre está la duda de si en un cuerpo hay verdaderamente un espíritu, o si el religioso está haciendo un teatro, ya que es una religión que permite llamar la atención y mostrarse. Sin embargo, señaló que en aquel fenómeno religioso hay un misterio y hay una historia. "Si tú miras a los santos, a las entidades, a la religión en sí, hay toda una mística que poca gente la sabe", me dijo el baba.

¿Cómo es esa historia? le pregunté. El religioso me contó que cuando los esclavos llegaron de África, traían el africanismo puro, es decir, la creencia ancestral en los Orixás. No obstante, estos africanos comenzaron a morir y de ellos nacieron espíritus que fueron llamados Exú. El babalorixa señaló que el Exú, como tal, es un fruto del sincretismo en Brasil, y que habría sido el Orixá Bará africano quien se desglosó en los Exús. En pueblos gitanos del tiempo de la inquisición, que junto a todos los pueblos de descendencia africana, tomaron forma de espíritus Exús.

Indicó que cuando estos espíritus Exús se manifestaban en un médium, algunos hablaban francés o italiano. "Son personas que la energía de ellos se canalizó como Exú y bajan como entidad" concluyó el sacerdote. ¿Ellos revelan quiénes eran en su vida humana? pregunté. "Se les pregunta. Tiene que estar muy bien puesta la entidad para que se acuerde. Te puede hablar de su vida, no te pueden decir búscame en la historia y me encontrarás. Tienen idea de cosas que recuerdan", me explicó Michael.

Unos días después de acontecer el Ebo de Cigana Salome, regresé a la casa de su médium, la Iyalorixa uruguaya Marcela. Ella me recibió acompañada por sus grandes perros y nos sentamos a conversar. A nuestra plática se unió su amigo Gastón, el mismo que durante la ceremonia caminaba coquetamente con un cigarrillo usando un vestido, mientras estaba siendo médium de la Pombagira María Molambo. Ambos eran oriundos de un país laico, donde los cultos a los Orixás son muy populares y desde niños se acostumbraron a oír sobre las curanderas del empacho, pues los trabajos mágicos son allí practicados a la vista y permitidos en las calles. -Nosotros convivimos con la cultura de la Umbanda, con la cultura de Exu, con la cultura del Santo, de la madre Jemanja que es la más conocida-, señalaba Gastón.

Fue en este ambiente donde Marcela, cuando era recién una niña, comenzó a conocer a la curandera de su barrio, la cual la fue adiestrando en la lectura del tarot, de las líneas de la mano y de las hordas del café. Al entrar en su juventud, se convirtió tempranamente en madre y dedicó su vida a criar a sus hijos. En este transcurso, sus familiares religiosos continuaban proporcionándole un entorno calado por médiums y entidades Umbandistas. Pasados los años descubrió a Oyá: su orixá guía, pasó por el rito del lavado de cabeza y se hizo hija de religión.

Me contó Marcela que es después del ritual del lavado de cabeza cuando un individuo comienza su desarrollo mediúmnico. Fue a partir de allí cuando Marcela recibió a su primera entidad: la madre Cigana. Según la médium, entre ella y Cigana Salome había algunas cosas en común, pues Marcela tenía una vida muy nómade. A sus cuarenta y ocho años, ya se había mudado de casa cuarenta y dos veces. Además, le encantaban los atuendos y los collares desde chiquitita. Cuando dijo esto, la iyalorixa me mostró un collar que tenía colgado en el cuello. Indicó que su Pombagira le había pedido que lo llevara puesto. La Iyalorixa continuó su relato contándome que el Cabinda, la religión que ellos practican, es un sincretismo entre tres religiones muy marcadas y distintas: la Umbanda, la Quimbanda y el culto a los Orixás.

Según Marcela, el Cabinda fue fundado por su bisabuelo, el padre León de Oxalá, quien fue padre de Juan Carlos de Oxalá. Al mismo tiempo, su abuelo, el padre Roberto de Oxalá, fue uno de los precursores de la Umbanda en Uruguay. Era hijo de una renombrada brasilera conocida como madre Teta. Cuando Marcela decidió ir a Chile, comenzó a conocer gente y se dio cuenta de que los argentinos habían fundado templos en Santiago, los que venían de familias religiosas que en su país eran conocidas con el nombre de Romario, Cleón y Palmira.

Acostumbrada a vivir su religión de forma abierta en Uruguay, donde cualquiera puede ir a una ceremonia en una casa, descubrió que en el país chileno las reuniones eran difíciles de organizar y las personas no iban si quedaba muy lejos. La Iyalorixa pensaba que esto sucedía porque la gente tenía dudas. se manifestó acerca de lo ocultas que estaban estas religiones en Santiago. Marcela me decía que ella no tenía miedo de que el Ebo de la Cigana Salome fuera visto por otras personas pues en su casa de culto ellos no tenían el tabú que solía encontrar en Chile.

La Iyalorixa Indicó que en Uruguay sólo hay un ritual que no se hace a puerta abierta, pero el público está presente cuando el rito termina: la prueba de Fala. Este ritual es aquel en el cual se le da habla a un Orixá. Es un misterio, porque es un secreto de Orixá. Este momento es presenciado por sacerdotes de distintas casas, los que son testigos de que ese Orixá está en el mundo y puede hablar. Esta entidad al hablar no se puede equivocar, él dice lo que va a pasar. Mientras los espíritus pueden equivocarse, el Orixá nunca se equivoca. –Si te dice mirá, a vos se te van a caer tres pelos mañana, al otro día esos tres pelos se te tienen que caer- me dijo la religiosa.

Gastón, por su parte, nació en un templo Afro Umbandista donde su abuela era jefa de religión. Desde niño, sus familiares no le dejaban practicar el culto con ellos, con la intención de evitarle las obligaciones que adquieren los hijos religiosos al bautizarse. Sin embargo, cuando Gastón tuvo doce años se escapó a un templo e inició su camino religioso. Cinco años después decidió integrarse en la casa de religión de su abuela, mientras además comenzó a practicar el Quimbanda y el Cabinda con el mismo padre de santo que inició a Marcela.

El uruguayo contaba que en su país en todos los barrios hay templos Afro Umbandistas, porque el territorio limita con Brasil, e indicó que estos templos aumentaban en los barrios marginados, donde en una misma calle había dos o tres Ilés. Es una religión que acoge al marginado, señalaba, indicando que el Umbanda acoge a toda la gente que, por las causas de la vida, de concepto o de fe, es deslindada. Desde niño, a pocas cuadras de su casa, en la comuna donde había nacido, estaba uno de los primeros templos de Uruguay. Por lo cual le era común ver rituales de despacho en las esquinas, en las plazas o en la playa, y velas encendidas iluminando a los espíritus Caboclos y Exus.

¿Cómo es la historia de los Exús?, le pregunté en aquel momento a Gastón. Él corrigió mi pronunciación, explicándome que Esú es una palabra africana que significa esfera o movimiento, mientras que los espíritus de Exú habrían llegado por primera vez al Umbanda. Indicó que a medida que el culto se fue desarrollando, comenzaron a llegar los Exús, los cuales formaron un nuevo culto llamado Quimbanda. Según el religioso, no hay una fecha exacta del origen de esta religión, más paulatinamente ella dio tribuna a espíritus recién desencarnados. El religioso me contó que la Quimbanda habla de una última encarnación en la cual muchos acontecimientos negativos habrían sucedido. Por esto el ritual tiene un prisma al que él en comilla “maquiavélico”, un aura tenebrosa en las noches en las cuales sucede, donde no prima la pureza ni el sufrimiento, sino la libertad del espíritu.

Luego Gastón me contó acerca del espíritu del cual era médium: María Molambo. Señaló que hay muchas Molambo, con diferentes vidas pasadas, otras características y otros puntos riscados, aquellos símbolos auténticos donde expresan quienes fueron y qué les sucedió. Según el devoto, en el mundo existen diversas Molambo, cada una viviendo su historia y su sufrimiento, llegando a la tierra en un distinto médium o hijo religioso, y haciendo artimañas para ganar su evolución. Son mujeres que tuvieron mucho dinero y dejaron todo por amor, pasaron mucha necesidad y terminaron de indigentes en la calle.

Cuenta el médium que su Pombagira nació en Brasil. Era una hija de hacendados que fue casada a la fuerza con otro hacendado con más dinero que le doblaba la edad. Se enamoró de un peón y se fue con él a pasar miseria a los callejones, hasta que murió de hambre. Otras Molambo que Gastón ha conocido fueron hijas de reyes, fueron princesas en Francia o en España, hasta que dejaron la corona para irse con algún mendigo. Todas esas mujeres que pasaron de riqueza a pobreza extrema por amor son cobijadas por el espíritu principal de la primera María Molambo. Ella las adoctrina para la mediumnización.

-Bueno, esa Molambo se asemeja a mí, porque yo Gastón que soy una persona muy sentimental, prefiero mil veces tener hambre y estar con la persona que amo, a tener mucha riqueza y estar solo-, me dijo el médium. Según la creencia de Gastón, la María Molambo que llega en él, sabe lo que él está sufriendo o lo que puede sufrir, le da el consejo adecuado en el momento justo y sabe cómo trabajar energéticamente con él, por eso fue enviada para que fuera su guía en la Quimbanda. El religioso cree que esta Pombagira lo eligió, así como cada cual tiene una Pombagira o un Exú, los que eligen a sus médiums por sus características. El quimbandero mencionó que cada uno de estos espíritus tiene una historia única y particular que corresponde a su última encarnación. Esto porque al venir la Umbanda y la Quimbanda de un sincretismo con el espiritismo, ellos creen en la reencarnación y en que los espíritus pasan por muchas vidas, hasta que la última de ellas los define como espíritus.

¿Por qué esos espíritus no vuelven a encarnar en un cuerpo?, le pregunté. Él indicó que para los espiritistas la Tierra es un Infierno, y que, por lo tanto, los espíritus que han vivido muchas vidas en la dimensión terrestre tienden a avanzar hacia otro plano evolutivo. Según Gastón, para evolucionar estos espíritus no necesitan encarnar, sino que se dedican a guiar a los médiums por el sendero de la vida. Indicó que esto mismo sucede con los Ogun, los espíritus de guerreros, y que su Ogun era un chino llamado Larue.

Gastón se había enamorado de sus entidades, del espiritismo, de estudiar la magia y todo lo místico. Pero, especialmente, se enamoró de que la religión del Umbanda no lo hubiera discriminado por su condición sexual o por su forma de pensar. Me explicó que la Umbanda era una de las pocas religiones que acogía a los homosexuales. De hecho, indicó que los padres de santos más conocidos y renombrados fueron o son homosexuales. Le apasionó además la noción de que el infierno no existiera, ya que siempre le tuvo miedo a Satanás, a morir o a estar prendido en fuego por toda la eternidad. El oír a los espíritus hablar y escuchar sus consejos lo ayudó a caminar mejor.

Marcela, que había permanecido en silencio oyendo a su amigo, intervino para señalar que ella había elegido aquella religión porque amaba a los Orixás y a las entidades del Umbanda. Amaba su posibilidad ver crecer a los Eguns, a los espíritus que llegaban a su cuerpo. Quería ayudarlos a desarrollarse. Eran como sus hijos, porque habían llegado de una manera y habían ido evolucionando. Entonces ella había elegido cobijarlos, cuidarlos, quererlos y defenderlos. Había trabajado con muchas personas enfermas que le habían pedido ayuda y la emoción que ella había sentido al ver el resultado, era intransferible. No podía describir con palabras aquel sentimiento de amor que sentía cuando veía a una persona levantar la cabeza o recuperarse. indicó que cuando un espíritu realmente se manifiesta a través de un médium, ayuda, guía y da palabras de consuelo a los presentes.

5.4 Días familiares en el Ilé.

En diciembre del año 2015 regresé al Ilé de Xapana y Oba. El día de festejo a Oxún, la orixá de los ríos, estaba próximo, y Michael me invitó a una ceremonia que los miembros del templo tenían pensado realizar en el Cajón del Maipo. Volví a la casa del Cabinda un lunes en la noche. Al día siguiente era feriado nacional, pues se celebraba el día de la Virgen Católica de la Inmaculada Concepción. Simultáneamente, en las vísperas a esta efeméride, los religiosos africanistas estaban haciendo Quindines. Esa noche los miembros del Ilé estaban construyendo un barco del tamaño de un metro, hecho de plumavit y cubierto de seda amarilla. Poco a poco la barca iba tomando forma, ya que los religiosos llegaban uno a uno al templo, para traer objetos que colocaban en el navío. Traían especialmente joyas y espejos, los que fueron puestos dentro del bote junto a los Quindines: una comida especial para Oxun, hecha a base de coco, miel, huevo y azúcar. Finalmente, instalaron en la proa a una muñeca.

Cuando los religiosos se fueron a sus casas, esperando reunirse al otro día para ofrendar aquella creación en la rivera tempestuosa, una señora llamada María Adela me ofreció quedarme en su casa, de modo que a la mañana siguiente estuviéramos a tiempo para salir a la cordillera. De esta manera, llegué a su hogar a las horas de la media noche, y hasta entrada la madrugada, estuvimos haciendo pulseras, mientras la mujer terminaba de tejer unas túnicas. Esa noche, María Adela me contó su historia. Me explicó que cuando era joven se cayó de la escalera y estuvo grave en el hospital, a punto de morir. Tenía un problema en la columna y esto le afectaba al corazón, entonces se fue a operar a Cuba. Una noche en la isla, mientras estaba haciendo reposo en un departamento, se le apareció un espíritu de mujer negra que a los pies de su cama hacía movimientos de ondas con las manos. Luego vio a esta misma señora en sus sueños: ella le anunció que volviera a Chile justo antes de que ocurriera un terremoto en la isla caribeña. María Adela estaba convencida de que aquella mujer era la mítica Jemanjá y de que estas visiones habían tenido incidencia en su salud.

A inicios de abril del 2016 recibí un mensaje de voz de Michael. Decía que estaban preparándose en el Ilé porque en un par de semanas Paola sería mandada de Bará Oxalá, es decir, se convertiría en madre de santo, y luego, habría una fiesta grande de Batuque para todos los santos. Pocos días antes de esa fecha recibí otro mensaje, el cual me anunciaba que el acontecimiento sería a las diez de la noche, y que, si quería, podía llevar flores. Esa noche de sábado salí con un ramillete desde mi ciudad natal a dos horas de la metrópoli. Había una lluvia estrepitosa que golpeaba la ventana del bus, y cubría la luna, aumentando la oscuridad, lo que me hacía sentir nerviosa en un momento sembrado de mística. Cuando llegué al templo a las nueve y media, la puerta estaba abierta. Al asomarme, divisé personas en el pasillo que da al salón ubicado en el fondo de la casa de la familia.

Al acercarme, vi a los miembros del Ilé, aunque esta vez estaban más arreglados que nunca, con preciosos trajes de colores vistosos, vestidos pomposos, pantalones bombachos y turbantes. Saludé a quienes estaban en el pasillo y caminé al salón. Michael me recibió sonriente y me mostró el altar, donde había unos diez o más platos bien preparados de comida. Distinguí de inmediato una apetitosa bandeja de Acarajés.

Me quité la chaqueta mojada y me quedé vestida de jeans. Esta vez no había forma de imitar los preparados vestidos que los fieles habían hecho para el Batuque.

Me senté al lado de la madre de Michael, quien vive en la morada donde se ubica el templo. Ella me explicó que allí, en el salón donde estábamos, se relajaba. Desde niña sus padres le habían enseñado la religión evangélica, por lo cual conservaba su fe en dios, y aunque no quería dejar el evangelismo, sentía cariño por las personas que acudían a esa habitación instalada en el interior de la casa, donde su querido hijo Michael había fundado una casa de santos.

Cuando miré al salón me di cuenta de que el padre de santo y el padrino de Michael, los uruguayos Pinto de Oxalá y Daniel de Jemanja, estaban allí. Después llegaron más personas y comenzó la ceremonia. Los participantes fueron a batir cabeza, mientras el anciano uruguayo movía la campana, vestido con una túnica blanca y con collares de mostacillas que le daban varias vueltas al cuello. Los fieles colocaban la cabeza en el cojín, se movían de un costado al otro sobándose las palmas y pronunciando en africano. Luego Pinto le dio las gracias a Michael por haber elegido ese camino y por legarlo a su familia religiosa.

El tamborero nuevo me generaba una especial atracción, probablemente debido a su dominio de la lengua africana, la cual entonaba con una voz melodiosa y resonante, mientras guiaba el canto de los demás. La gente del templo comenzó a girar en círculos. Se sumaron las personas nuevas. Los que estábamos con ropa de calle nos sentamos en una gradería. La ronda giró varios minutos mientras los puntos cantados iban mencionando a los orishas.

Los danzantes cambiaban los movimientos de sus manos según el orisha al que se le cantaba. Percibí que los primeros gestos con las manos eran para Bará, pues con una palma atrás, y con la otra palma delante hacían el movimiento de estar abriendo una puerta con una llave. La ronda de danzas y cantos debió haber durado más de una hora. El tamborero cambiaba de versos, mientras los bailarines cambiaban las manos. Cuando cantaron a Oshun, por ejemplo, hacían gestos de estar mirándose al espejo. Paola ponía las manos en su corazón. Incluso Iara, Chaguito y Martina giraban a la redonda.

Linda me explicó que los Orishas estaban *ocupando*, y que después de la ocupación, no podía preguntar nada a Michael. Me recordó que, una vez que los caballos volvieran a ser ellos mismos, no se les podía hablar de lo acontecido. Pinto estaba al lado y escuchó. Agregó que los orishas, ocupando no hablaban, sólo podían utilizar un sonido gutural hasta que estuvieran autorizados. Me dijo que los orishas limpiaban de los malos pasares y traían buena onda.

A finales de abril del año 2017 recibí una invitación para asistir a una noche mágica de Exú en el Ilé de Xapana y Oba. La familia religiosa estaba convocando a un Ebo dedicado a los Exus jefes de la casa: Siete Catacumbas y Rosa Caveira, el Exú y la Pombagira que recibe el babalorixa Michael. Además, se anunciaba el asentamiento de los Exus y las Pombagiras de los hijos de la casa: la Señora de las Almas y Tranca Ruas, ambos ligados a la mediumnización de la Iyalorixa Paola de Oxun, y Ze Pilintra junto María Navaja, ligados al proceso mediúnico del nieto de Adela y el hijo de Paola: Max.

Aquella noche viajé un par de horas desde mi casa hasta la capital, donde mi hermana me estaba esperando con un ramo de rosas rojas y me condujo hasta el Ilé en Lo Prado. Cuando llegué al templo había gente afuera. Un grupo de Quimbanderos se preparaban para entrar al Ilé, llevando coronas de flores, y una comunidad de mapuches estaba en la puerta. Caminé por el largo pasillo, que, en esta ocasión, había sido envuelto con elegantes telas rojas que cubrían la pasarela hasta el centro ceremonial.

Cuando llegué allí, Paola de Oxun me saludó cariñosamente. Estaba vestida con un elegante vestido blanco con detalles negros en el corsé. Luego me encontré con Michael, quien llevaba puesto un terno, y pasé al altar que estaba al costado del cuarto. Una estatua de tamaño humano estaba instalada en una pose cómoda. Tenía la piel negra, los cabellos largos y la mitad del rostro pintado con una calavera. A su alrededor, innumerables platos de comida habían sido preparados para su ofrenda. Palomitas de maíz, dulces, acarajés, sopaipillas, pancitos, canapés y frutas. Había también varias tortas con interesantes diseños, con tumbas, cruces y ataúdes. Una de ellas, tenía una figura de una Pombagira hecha de mazapán.

Me incliné y miré la estatua en el altar. En sus piernas coloqué el ramo de rosas rojas.

Pasé a la cocina, donde estaban reunidas algunas mujeres jóvenes, Fernanda, Patricia y Evelyn. Las estuve ayudando a preparar bocadillos, mientras las jóvenes comentaban que la fiesta estaba por empezar y estaba llegando mucha gente. De pronto Claudio entró a la cocina. Dijo que había llegado la familia de Leo de Bará, otro sacerdote de Santiago, y una comunidad mapuche. Cuando estuvimos reunidos conté a unas cincuenta personas.

Aquella noche estaban en el templo los mismos religiosos que conocí en el 2014 cuando recién llegué al templo, también estaba el padrino de Michael, Daniel de Jemanja, y otros uruguayos con habilidades en la percusión y en la entonación de los puntos cantados a los espíritus. Dado que se aproximaba un ritual de Quimbanda, los distintos participantes habían traído sus mejores trajes para recibir a los Exus y a las Pombagiras y estaban vistiendo faldas pomposas, ternos elegantes, corsés con vuelos, mocasines y sombreros de copa.

El joven Max, que en aquella ocasión estrenaría en sociedad como el médium de Ze Pilintra, estaba especialmente guapo, con un traje de terno blanco con detalles rojos en la chaqueta. Michael dio la bienvenida y la fiesta comenzó. Los tamboreros entonaban los puntos cantados a los Exus, mientras un coro estridente evidenciaba que las personas allí presentes sabían de memoria aquellos versos que contaban míticas historias en portugués.

Los primeros en girar fueron Michael, Paola y Max. Dieron vueltas alrededor de sí mismos y luego fueron acompañados en trance al pasillo, donde estaba el cuarto de los Exús. De allí volvieron transformados. Hablando portugués y moviendo el cuerpo como si el espíritu se estuviera acomodando en aquel organismo caliente, humano y terrenal. Mientras los cantos y las palmas seguían, fui perdiendo la cuenta de cuántos Exús aparecieron encarnados en médiums aquella noche. Paulatinamente, los distintos participantes se iban atreviendo a girar, en un trompo que cambiaría sus usuales identidades por los carismas jocosos del fantasmagórico pueblo de la calle.

Los espíritus encarnados en sus médiums torcían las manos y los labios. Al encontrar otros médiums con espíritus encarnados, se abrazaban afectuosamente, como dos almas que no se han visto en siglos. Los religiosos acudían inmediatamente a atender a los Exús y a las Pombagiras, que llegaban a la tierra pidiendo charutos, cigarros y bebidas embriagantes. Los Exús danzaban protagonizando su fiesta, con movimientos galantes, que iban al ritmo de la percusión africana y se mezclaban con gestos de gitanos. Mientras más Exus incorporaban, más parecía que los médiums presentes se dejaban a un lado a sí mismos, para dejar emerger al espíritu. Así, el pueblo de los Exus se encontraba. Convivían en la misma fiesta los distintos Exús, con sus diferentes historias, con los médiums. Cada miembro del Ilé giraba e incorporaba Exús, los que hacían mover sus faldas.

Nuevamente Daniel de Jemanjá incorporó a Cigana Salome, quien me saludó, como acordándose de mí. También apareció Siete Catacumbas, quien me abrazó con mucho cariño y luego se me acercaba dando risadas estruendosas, bailando y ofreciéndome alcohol de su botella. El Exú Siete Catacumbas, encarnado en su médium, usaba un sombrero de copa inclinado hacia la frente, el cual le cubría los ojos y sólo dejaba ver su sonrisa. Caminaba por el salón, entre medio de los Exús y de los religiosos. De vez en cuando me miraba y sonreía coquetamente, mientras echaba humo de su cigarrillo. Linda, Fernanda y Evelyn, todas giraron esa noche, mientras Patricia les servía y las atendía. En aquellos momentos, observé la relación entre los religiosos y los Exús, en los que una amistad servicial y fiestera envolvía el lazo entre médiums y espíritus.

En aquel momento, en Lo Prado, en la calle Salerno, a la media noche, los sonidos de los atabaques y de los puntos cantados a los pueblos de Exú, retumbaban en las paredes del templo y emanaban su sonido a la calle. En aquella casa, más de cincuenta religiosos se reunían a convivir con los Exús.

Fue como si después de cocinar y vestirnos adecuadamente, al iniciar el golpe de los tambores, nos hubiéramos transportado a otra época. A un tiempo de gitanos y de hombres bohemios con sombreros y capas, en el cual los médiums prestaban sus cuerpos a estos espíritus antiguos, que de pronto emergían de un tiempo congelado en la historia. Estábamos allí en Santiago de Chile, en las periferias de la capital, en pleno siglo XXI. Sin embargo, estando allí aplaudiendo y cantando, sentía cómo estos espíritus aparecían con sus ropas antiguas, con ese hálito de vida aún despierto, queriendo habitar ese cuarto y encontrarse con otras almas. Parecía que toda aquella parte del mundo colonial desplazado a las periferias de la civilización estaba ahí en el terreiro, manifestando sus viejas culturas e invencibles legados.

Cuando la Quimbanda ya estaba acabando, me acerqué a dos mujeres mapuches. Ellas me contaron que habían conocido a un quimbandero llamado Camilo en un encuentro de culturas místicas y que así habían llegado al templo. El culto africano les atraía porque, al igual que su cultura indígena, preservaba una cultura ancestral. La mapuche mayor me explicó que, al igual que los Caboclos, los mapuches eran hábiles en la sanación. Eso los hacía muy similares. Luego, pensando en los médiums, mencionó a la Machi. Indicó que esta curandera es, al igual que Exú, un viajero entre el cielo y la tierra.

Antes de marcharme, Ze Pilintra, incorporado en Max, se despidió de mí. Me dijo que se iba yendo para dejar descansar a su joven médium, y después de abrazarnos, me dijo que su Axé estaría conmigo. Cuando me fui esa noche a las dos de la mañana, los Exús también estaban regresando a su plano astral, mientras los médiums volvían en sí mismos. Menos la Rosa Caveira, encarnada en Michael, que vistiendo un vestido oscuro y un velo negro que le cubría los ojos, anunciaba a los religiosos que no se fueran aún, porque luego seguiría la comida del goloso banquete que había sido instalado a los pies de la estatua de Pombagira.

Cierto día tuve una conversación con Max, el hijo de Paola y nieto de María Adela. Max me contó que conoció el Cabinda hace doce años, cuando su madre comenzó a participar en un templo de Santiago, y él la acompañaba. Durante nueve años conoció distintos templos y líneas de religión afro: candomblé, Cabinda, santería, vudú y otras, hasta que, hace tres años, decidió bautizarse en Cabinda con el padre Michael de Xapana.

El joven médium me explicó que en su cuerpo incorporaban dos entidades: Zé Pilintra y María Navaja. Señaló que conocía la historia de Zé Pilintra y Maria Navaja por tradición oral, tanto de su padre de santo como de otros padres y jefes, además de su propia experiencia de médium. Indicó que Zé Pilintra era un malandro de Brasil, al cual no le gustaban los abusos sobre las mujeres, por lo que era protector de las mujeres. Como todo malandro, tenía vicios por los juegos de azar y por la bohemia.

Me explicó el religioso Max que estas entidades siguen manifestándose en la tierra debido a que sus espíritus no lograron elevarse y llegar a la luz, por lo que requieren de ayuda para poder avanzar y ganar luz. Por ello se manifiestan en sus médiums, para ayudar a otros e ir ganando luz, de modo que sus espíritus puedan evolucionar. Estos espíritus quieren ayudar, dar amor y paz tanto sus médiums como a los que tienen fe en ellos.

Max me contó que Ze Pilintra se había manifestado en distintos hechos y acontecimientos que habían escrito su historia de vida, por lo tanto, era un complemento en su vida que le ayudaba a avanzar y a crecer cada día. El joven sentía cariño por aquellos espíritus dado que estaban en cada momento a su lado, protegiendo, guiando y enseñando.

5.5 Un médium y un Exú.

En agosto del año 2017 decidí visitar a Michael para resolver ciertas interrogantes, de modo que llegué al templo una noche en la cual el sacerdote tenía cita con algunas personas para realizar trabajos mágicos. Mientras tomábamos un café con estos visitantes, el médium me explicó que los Exú son un canal energético. “Es un colador gigante” señaló, indicando que las casas de Exú tienen acceso a una Aruanda en la que están todos los pueblos.

Michael me comentaba que él está junto a los Exús a diario, porque habla todo el día con ellos. Son sus guías, sus ángeles que lo cuidan, lo ayudan y le abren los caminos. Así, a lo largo de los años, ha ido aprendiendo a comunicarse con los Exús. ¿Cómo se van dando cuenta de la historia de los Exús? pregunté. “Es la evolución de la persona, la capacidad mediúmnica es súper compleja. Tienes que aprender a conocer a tu espíritu. Ese espíritu te tiene que transmitir, con la mediumnidad, ya sea en los sueños, con mensajes, como ellos fueron en su vida, cómo actuaron en su vida, qué eran en la vida”, me respondió.

El sacerdote me explicó que, a diferencia de los orixás, cuyas historias aparecen en los *patakies,* los Exús son Eguns: personas que vivieron y murieron de tal forma. Son distintos muertos, cuya historia va develando su médium con el devenir de los años. “Un día le preguntas tú y te va a contar una parte de su historia”, indicó.

El médium me explicó que estos Exús son espíritus que acompañan a personas que tienen *la mollera abierta*, es decir, que tienen desarrollada una capacidad mediúmnica. Cuando llegan a estos individuos, los Exús piden charuto y cachaza. Según indicó el religioso, estos Exús bajan a pagar sus pecados, porque hicieron cosas que no eran buenas en la Tierra. “Ellos bajan a evolucionar en nosotros, y nosotros evolucionamos a nivel terrenal”, me dijo en ese entonces mientras compartíamos un café.

Estuve varios años buscando a los espíritus Exús que emergen fantasmagóricos y tenebrosos en los Ilés de Quimbanda que suenan con sus atabaques en la periferia de la capital. Acudí constantemente al Ilé de Xapana y Oba buscando entender sobre el intrigante misterio de Exú. E insistí, a pesar del miedo, de la incertidumbre o de la confusión que provoca ser testigo de la posesión de estos espíritus. Hasta que hubo una noche en la que, al fin, sentí que mi búsqueda había concluido. Fue aquella misma noche después de conversar, en la intimidad del templo, con la presencia de un grupo pequeño de religiosos.

Sucedió que el Exú de las Siete Catacumbas se manifestó a través de su médium. Buenas noches gente, dijo en portugués el espíritu cuando hizo presencia en la habitación, a través de Michael, lanzando una carcajada tenebrosa y cantando junto a los religiosos, que invocaban a los espíritus con cantos y tambores. ¿Tiene miedo? ¿Está asustada? le preguntó a una señora que había llegado hasta el templo para hacerse un trabajo. Exú estaba de buen humor, bromeaba y conversaba con los religiosos. Siete Catacumbas, vestido con su capa negra y con su sombrero de copa, se sentó en su trono, sosteniendo su báculo en la mano. Observó alrededor a los presentes en la habitación, luego me vio sentada en la banca y me miró fijo. ¿Usted quiere hablar conmigo? me preguntó. Quería preguntarle por qué está acá usted, le contesté. !Porque me llamaron estos hijos de puta! exclamó el Exú desatando confiadas risas entre los religiosos.

“Habla reina, pregunté. Te voy a responder como un caballero, como corresponde. Pero habla una pregunta inteligente. ¿Porque estoy acá? !Porque ustedes me llamaron! Si no me llaman no vengo. ¿Alguna vez llegué sin que me llamaran? No soy sin respeto. Si ustedes me llaman, para algo me llaman. Ahora viene tu pregunta. Estoy escuchando” expresó Sechi. ¿Para qué lo llamaron a usted? le dije torpe. !Pregunte a los hijos! contestó el Exú. Catacumbas no me la estaba haciendo fácil. Su aura fantasmagórica me ponía nerviosa.

¿Sabe por qué llego yo? preguntó Sechi tras una tensa pausa, y continuó hablando: “Porque me gusta llegar para chupar. Me gusta bajar y que me pongan mi capa. Sentir que soy el rey de la casa. Me gusta mi sombrero, mi trono, me gusta la cachaza, el charuto, danzar. Si viene Pombagira danzo toda la noche. Es una fiesta constante. Para eso bajo. Para sentir que sigo con ustedes. Para sentir la pasión desesperada, para sentir que estoy vivo, que soy dueño de esta tierra. Y para ayudar a mi caballo que precisa trabajo, para saludar a sus hijos. Yo trabajo más para los demás que para mí mismo. Hago trabajo astral para la gente que me pide de corazón”, dijo Catacumbas.

“Señora reina, háblame. Porque yo te voy a contestar, soy el dueño de esta casa”, me dijo el Exú. ¿Cómo era su vida cuando estaba vivo? le pregunté. “Horrible. Horrible. ¿Sabe por qué horrible? Porque era muy horrible”, me contestó el Exú, exaltándose. Me voy a poner allá mejor, dijo entonces, levantándose de su trono y acercándose a mí. Cogió una silla, se sentó a mi lado y me miró fijo. El sombrero de copa le hacía sombra en los ojos y sólo dejaba ver su boca. “Acá voy a buscar tranquilidad. Señora reina, escúchame lo que te voy a hablar. Con usted vengo a hablar y me voy”, expresó Sechi soltando su característica risa.

“Horrible era la vida de Exú. Porque trabajaba mucho. Estaba enamorado de una mujer, la cual me hablaba de que estaba enamorada de mí, pero no era verdad. Cuando yo vivía en la tierra, vivía en Egipto. En una tierra lejos donde estaba Tata Caveira y el pueblo de las almas. Muchos Exús vivían allá. Esa pombagira rompió mi corazón en veinte mil pedazos. Esa mujer hizo mucho daño. Los hermanos de esa mujer me dieron muerte y me votaron en la tierra. Me golpearon y me votaron dentro un buraco. Hablé otras veces mi historia. Voy a hablar para usted, para que usted le cuente a todo el mundo quién soy yo” dijo Sechi.

“Yo trabajaba en la alquimia”, me dijo Sechi con una voz profunda que parecía venir del fondo de sus catacumbas. “¿Sabes qué es alquimia? ¿Sabe que es?”, me preguntó.

Demoré en responder. “No está comprendiendo, no estoy sabiendo para qué hablo”, exclamó el Exú desesperándose ante mi demora. Pidió ayuda a Claudio, quien se puso de pie a su lado, con su mano en el hombro del médium. “Trabajaba con alquimia. ¿Sabes qué es alquimia?”, insistió Sechi. “La búsqueda de la vida eterna”, le respondí yo. “Trabajábamos para eso” confirmó el Exú.

“Yo trabajaba en las catacumbas de Egipto, donde estaban los muertos. Yo hacía trabajos. Mas no buscaba la vida eterna, buscaba la solución a los problemas de cada uno de ustedes y con los elementos de la naturaleza buscaba ayudar al mundo, buscaba descubrir los misterios de la Tierra, que acredito, como esta que es mi garrafo, que ustedes no descubrieron todavía”, dijo Siete Catacumbas sosteniendo una botella en sus manos. Continuó: “Ustedes todos, esta Tierra y este tiempo, no descubrieron los misterios de la Tierra, que son más de los que ustedes conocen. Cuando ustedes estén muertos, y estén otras generaciones, ellos van a descubrir lo que ustedes no descubrieron. Ni yo descubrí”, dijo el Exú.

“Descubrí el amor falso, pero estuve muy enamorado de esa mujer. Esa mujer decía que estaba enamorada de mí y yo dejé todo por ella, hasta a mi mujer. Por eso me dieron muerte. Por estar con otra mujer. Porque eso no corresponde. Un hombre es de una mujer, y una mujer es de un hombre. Los demás, tienen castigo eterno. Por el castigo eterno, estoy acá hablando contigo, tratando de llegar a más gente cada día, para dejar de ser un espíritu errante, canalizado dentro de esta religión”, continuó Sechi.

¿Un espíritu errante? preguntó Claudio en el transcurso de su traducción, mientras Sechi se entusiasmaba. ¿Comprendes? me preguntó el espíritu. “Es complejo, más no es imposible, y tu mente es más compleja que yo. Mira que tienes mucha gente que te ama y te encuentras sola. ¿Qué acontece? ¿Qué buscas en la vida? Ya hablé de que en este tiempo no vas a descubrir la vida eterna, ni nadie. Hay uno sólo que da la vida eterna: Exú. Porque mientras haya gente vamos a llegar. Exú poderoso llega en quien quiere”, afirmó.

“Tú has de tener una Pombagira maravillosa” dijo mirando a un muchacho nuevo, y agregó: “Yo soy así. Estos que están acá me conocen. Saben que soy así. Corajudo. Tienes que tener una cosa clara. Yo soy Sechi Catacumbas. La señora es reina Rosa Caveira. Michael es un hijo de puta. No confunda. Señor Michael no es Rosa Caveira. Lo que ella transmite en usted, no proyecta en su vida. La vida espiritual es una, la vida terrenal es otra. Y vamos a seguir siendo amigos”, pronunció el Exú.

“¿Faltó alguna cosa que quiere hablar conmigo? me preguntó Sechi. ¿Qué le gustaría comunicar a la humanidad? respondí. Sechi se agitó bajo su capa y se acomodó en su trono. “Voy a hablar de nuevo. Esto es importante. Te voy a mirar lo que te voy a hablar. El día que Exú llegue en el mundo, que llegue en esta tierra como llega esta noche, y no enseñe nada, es un día perdido. Exú siempre que llega trae un mensaje. Y si tú quieres saber cuáles son mis mensajes, esta noche di más de uno. Te lo aseguro. Si no me escuchaste es porque no me conoces. Cada palabra de Exú, por más borracho que esté, Exú puesto en el mundo, bien llegado, siempre tiene que dejar un mensaje. A ti te dejé uno”, dijo el Exú.

“¿Qué esperas para disfrutar lo que tú ya tienes? ¿Qué buscas más? ¿Alquimia? Es una búsqueda constante, que no vas a descubrir tú. Te lo aseguro que no lo vas a descubrir. Y si vas a hacer algo por esta religión, dentro de lo que tú haces, que sea bueno. No soy cualquier Exú. Y mi hijo, no es cualquier hijo. La señora Catalina, así como la ves, no es cualquier señora Catalina. La señora Evelyn que está ahí, delgada como tú la ves, no es cualquier Evelyn delgada, es una persona que va a dejar algo importante dentro de la religión.

Te puedo decir que esta casa no es una casa más. Es distinta. “Ustedes no son cualquiera. A ustedes también les hablo. Yo creo que la señora Evelyn magra, la señora Catalina, la señora Evelyn grosa y el señor Claudio, van a marcar un precedente en esta tierra. Sino no tiene sentido que yo venga. Ustedes tienen que marcar a la gente” continuó Catacumbas.

El Exú Siete Catacumbas se acercó a una de las nuevas visitas en el templo y le preguntó a una señora estremecida: “¿Ves bonita? ¿Usted cuantas veces me vio? ¿Te marqué?”. La mujer asintió silenciosa.

Luego de manifestarse en el templo, Sechi se fue danzando con su característica gira rumbo hacia el pasillo, y frente al cuarto de los Exús asentados, abandonó el cuerpo de Michael. A los minutos después, el médium recibió a otro espíritu. La señora Rosa Caveira se abrió paso en el salón. Los religiosos la vistieron con su negro vestido anticuado. Rosa tomó asiento en el mismo trono de Catacumbas. El silencioso suspenso de aquel momento sólo era interrumpido por su tibia y dulce voz. Caveira se movía con delicadeza, elevando su copa embriagante y fumando charuto. Los visitantes que habían ido hasta allí se acercaron. La elegante Pombagira les hablaba cariñosa, los consolaba o les daba consejo.

Me acerqué sigilosa y me senté junto a Rosa. La señora se estaba preparando para ejecutar sus hechizos mágicos a favor de las visitas. Estuve varios minutos sentada allí en silencio, mientras este espíritu realizaba conjuros. Poco a poco, al notar mi presencia, Caveira me fue pidiendo que sostuviera algunos de sus implementos, y luego otros, mientras ella realizaba sus tareas. En el transcurso la observé con cautela. Aquella misteriosa mujer, expresada a través de su médium en aquel templo en los suburbios de Santiago, tenía un semblante idéntico al de una hechicera dotada de poderes mágicos y enigmáticos saberes.

Aquella fue la última vez que estuve en el templo. Después de esa tertulia comprendí que había encontrado lo que buscaba, pues el mismo espíritu se comunicó conmigo a través de su médium. Tres años después de esa ocasión aún siento cariño por el viejo Sechi con sus carismáticos modales. También la piel de gallina cuando recuerdo su profunda voz, aquella que parecía venir del fondo de las catacumbas.

6. Conclusiones

6.1 La huella de Esú Elegbera.

Primero vamos a delimitar la distinción entre el Esú Elegbera de los yorubas y el Exú que aparece en Brasil. Hemos visto hasta aquí que, para los yorubas, Esú Elegbera es una divinidad (Capone, 2009: 9). Es el mensajero de los dioses (Augé, 1988: 117), el que está encargado de transportar las ofrendas de los hombres al mundo de los orixás y de recibir los consejos que estos orixás envían a los mortales (Prandi, 2001: 4). Este mítico dios es representado en la efigie de Yangi, una estatua con forma vagamente humana que muestra un desproporcionado falo (Capone, 2009: 58-60). Este símbolo fálico se debe a que Esú es considerado también el patrono de la cópula (Prandi, 2001: 6).

Esta entidad es la más importante del sistema nago (Dos Santos, 1977: 171), pues pone en movimiento el sistema del Ifá (Maupoil, 1988: 83), un antiguo oráculo que guarda todo lo que ha sido el pueblo yoruba (Salami, 2002: 7-13). Conforme a lo que explica Luz, los padres misioneros comprendieron este papel central que ocupa Exú en el sistema religioso y cosmogónico negro (Luz, 1993: 96), por lo cual procuraron desvirtuar su significado propio y lo asociaron al estereotipo del diablo (Luz, 1993: 71).

Al respecto, es interesante cuestionarse por qué, a través de la demonización de Exú, los misioneros cristianos se esmeraron en ocultar el Ifá. Esta interrogante nos conduce hacia el enigmático secreto que guardan los babalawos. Como hemos visto estos sacerdotes fueron esclavizados y su sistema de creencias se desvirtuó en América. Sin embargo, aún existen familias en África que conservan el legado de los Odus. Uno de estos descendientes es Wande Abimbola, quien recientemente fue elegido *portavoz del Ifá en el mundo.* Wande avivó el diálogo sobre el milenario oráculo, al sugerir que el Ifá evitará la destrucción del mundo en nuestro tiempo (Abimbola, 1997: 16).

6.2 La religión más antigua.

Pongamos atención en uno de los discípulos de Wande, el babalawo Ayó Salami. En su enigmático libro, titulado *Teología yoruba*, este sacerdote nigeriano señala que los más antiguos registros de la preservación del Ifá fueron guardados en Egipto por la civilización negra, entre 6.000 a 5.000 años antes de Cristo. Indica que estos registros fueron cuidadosamente codificados en un sistema de misterios al cual solamente los maduros, entrenados e iniciados podían ser expuestos. El autor explica que, en aquella época en África, Egipto se volvió un centro de documentación de todo el conocimiento revelado regado en la superficie de la tierra (Salami, 2008: 10).

Conforme a lo señalado por Salami, todos estos conocimientos del sistema de misterios fueron sometidos a pillajes y fueron desviados, primero por los griegos, luego por los judíos, después por los romanos y finalmente por los árabes. Fueron reorganizados y proyectados como ideas originales o revelaciones, incorporados como parte de la religión moderna. Según Ayó, el mismo Aristóteles habría vivido veinte años en Egipto estudiando, hasta que Alejandro Magno despojó las librerías africanas y se llevó los libros de aquel tiempo. En su obra el autor africano insinúa que al parecer los griegos pusieron el nombre de Aristóteles en los libros egipcios robados (Salami, 2008: 15).

Este escritor afirma que el Ifá es la primera y la más vieja de todas las religiones de la humanidad, que fue dejada por Olodumare, el ser supremo, en manos de Orunmila, el primer profeta. Plantea que el Ifá existió miles de años antes que Abraham y que el Ifá es la religión primordial a partir de la cual las otras se desarrollaron (Salami, 2008: 9). Estas aseveraciones me sugieren que, tal cual, los babalawos guardan un secreto. Estos sacerdotes, a pesar del despojo, conservan trazas de la tradición del Ifá, cuyos antiquísimos versos podrían dar vuelco a la historia de la humanidad como hasta hoy la conocemos.

6.3 La cuna de la humanidad

De hecho, se suele situar el inicio de las sociedades complejas hace 5.000 años, en las civilizaciones de Mesopotamia, Egipto, India, Pakistán o China (Kindersley, 2016: 34). Esta data coincide también con la invención de la primera forma de escritura, de modo que lo que ocurrió antes de la fecha solía ser calificado despectivamente como prehistoria (Kindersley, 2016: 18). Fijáos. El momento en el que el Ifá fue escondido en Egipto coincide con el inicio de la narrativa oficial de nuestra historia humana situada en Egipto. Esta sincronía me hace pensar que hubo una historia antes. Una versión de nuestro pasado que fue relegado al olvido, catapultado y vuelto a sepultar durante la esclavitud.

Recién, en este nuevo milenio, comenzamos a desenterrar estas profundas verdades y a permitirnos pensar en narrativas diferentes desprendidos de sesgos racistas o eurocentristas. En esta contienda los babalawos nos dan una mano, pues a través de la oralidad estos sacerdotes han conservado la tradición del Ifá.

Si ponemos atención en la historia del pueblo yoruba, veremos que esta es de por sí sugerente, rebelde y reveladora, pues insinúa que la cuna de la humanidad estuvo en Ilé Ifé y apoda a la efigie de Esú Yangi como *el primer descendiente.* Por supuesto, esta aseveración no complace a la narrativa oficial, que propone que todo lo que hubo en el África paleolítica fue caza y recolección. La ancestral ciudad sagrada de los nagos corrompe este estereotipo. Trae a colación una localidad sostenida en un sofisticado oráculo.

La etnia yoruba ocupó desde tiempos antiguos una posición importante en el escenario cultural y social de los pueblos africanos. Su civilización, cohesionada por la milenaria Ilé Ifé, y también por el poderoso imperio de Oyó, prosperó hasta antes de la trata esclavista, a través de un complejo sistema de adivinación.

6.4 De mensajero yoruba a espíritu de las trevas.

Siguiendo el ejemplo de Stefania, en esta obra he utilizado la ortografía yoruba para referirme a Esú (divinidad del panteón yoruba) y la ortografía portuguesa para indicar a Exú (correspondiente de Esú en Brasil) (Capone, 2009: 9). Veremos entonces que cuando menciono a Esú estoy pensando en un dios africano y cuando apunto a Exú estamos hablando de aquel Esú capturado en África, pero transformado en América.

Ahora bien, hemos visto hasta aquí que el Exú, con *x*, ha experimentado un proceso de transformación. Primero, Exú fue identificado con el diablo por los misioneros cristianos, por lo cual en la colonia brasilera fue negado y reprimido (Capone, 2009: 24). También perdió su falo y cogió cuernos, la cola y las patas de macho cabrío propias de los demonios antiguos y medievales católicos (Prandi, 2001: 46-63). Sin embargo, en el Candomblé de Bahía, Exú preservó las características de Esú Elegbera, ocupa el rol de mensajero divino (Capone, 2009: 24) y es considerado un orixá (Rodrigues, 1900: 40). Esta ambivalencia lo tornó una figura ambigua, pues mientras los afros bahianos lo identifican con el diablo de los católicos, también hacen de él un objeto de culto (Ramos, 1934: 45).

Tiempo después, en los albores del siglo XX, en las macumbas de Río de Janeiro, este dios comenzó a multiplicarse y fue reinterpretado como un espíritu (Capone, 200: 95-96). Según Stefania, estos espíritus son almas desencarnadas que después de su muerte vuelven a la tierra en el cuerpo de médiums para cumplir su misión y así transitar a diferentes etapas en el proceso de evolución espiritual. Ellos cuentan su vida en la tierra, su muerte y las razones de los comportamientos que les caracterizan. En particular los Exús y las Pombagiras son asimilados a un universo de libertinaje, amoralidad y perdición. Son considerados *los espíritus de las trevas*, ligados a todo lo que es marginal y cuyo contacto puede ser extremadamente peligroso (Capone, 2009: 156).

6.5 Bará: el dios mensajero

En esta investigación me he desafiado a encontrar a los *espíritus de las trevas* en las periferias de Santiago y con certeza los he encontrado en el *Ilé de Xapana y Obá.* Ahora bien, para comprender a cabalidad este entorno cultural es necesario mencionar que este templo es, en primera instancia, una casa de Batuque, nacido en Río Grande del Sur (Prandi, 1998: 152). Este culto fue iniciado en los cementerios por Valdemar de Xangó Kamuca (Silva, 2011:80).

El Batuque fue investigado por Roger Bastide, quien observó veintisiete terreiros de los cuales al menos cinco eran dedicados a Bará. Según observó el autor, en este culto, es Exú quien toma el nombre de Bará (Bastilde, 1960: 290). Curiosamente, en el Ilé santiaguino, el templo está custodiado por Bará, Ogún y Oyá. Estos guerreros están instalados afuera y también tienen cuartos especiales para sus asentamientos. Al referirse a ellos, el padre de santo Michael contó un *patakie,* según el cual Bará fue mandado a la tierra para enseñarle a la gente de religión, pero le quedaron gustando los vicios mundanos. Si observamos, el Bará que describe el sacerdote es similar a las descripciones de Esú Elegbera, pues representa el pene y al abridor de caminos.

Conforme a lo indicado por Bastide en sus indagaciones, en el Batuque la iniciación con Bará es aceptada, puesto que este orixá no es identificado con el diablo. El investigador describe un despacho hecho a una mujer poseída por esa divinidad e indica que en este culto Bará tiene hijos, los cuales danzan durante las ceremonias (Bastilde, 1960: 290).

Estas aseveraciones de Roger las he visto corroboradas en el Ilé, en el caso de la madre de santo Paola de Oxum, hija de María Adela y madre de Max. En cierta ocasión del relato, hemos visto que esta sacerdotisa protagoniza una fiesta en la cual se celebra su consagración de madre de santo. En la velada, a la religiosa se le considera *mandada* de Bará.

6.6 Los Exús en Santiago.

Según vimos en el relato biográfico, Michael cuenta que su primera experiencia con el culto a Exú ocurrió cuando realizó un trabajo mágico con un espíritu que se hacía llamar Exú das Brasas. En coherencia, este *Exú Brasa* aparece mencionado en la clasificación de los Exús y sus supervisores, realizado por Silva Matta, en el libro *Umbanda de todos nosotros.* Según este autor, estos Exús coordinan los siete planos opuestos del Umbanda y cada uno de estos supervisores está ligado a una determinada vibración de un Orixá (Silva, 1996: 324).

Así mismo, veremos que el médium nos indica su estrecho vínculo con un Exú, el Exú de las Siete Catacumbas, del cual señala que vive en los cementerios. Curiosamente, Stefania Capone, al referirse a los Exús ligados al cementerio, al cual llama Calunga pequeña, menciona a Exú Caveira. Este Exú, también llamado Joao Caveira, es considerado el secretario de Omolu, que se transformó de dios de la variola en el candomblé a dueño de los cementerios. Omolu está ligado a la descomposición de los cuerpos, por lo tanto, a la muerte. Es el jefe de la línea de las almas y dirige a una gran cantidad de exus (Capone, 2009: 108).

Es interesante mencionar este antecedente porque este mismo sacerdote nos cuenta que su *santo de cabeza* en el Batuque es Xapana, al cual identifica como el santo orixa de la viruela, la alergia, la peste, las enfermedades de transmisión sexual y de la muerte. Nos explica que debido a esto Xapana aparece cubierto con su cabello de la cabeza a los pies.

Las primeras alusiones de Michael a la práctica del Quimbanda en su Ilé ocurren durante un almuerzo. El sacerdote aporta datos relevantes para describir sus ceremonias, las cuales ocurren de noche, con luces apagadas y velas encendidas. Además, menciona a sus protagonistas, un par de espíritus que descienden canalizados en ellos y que ayudan a la gente con trabajos mágicos.

6.7 Un mafioso y una prostituta.

Nuestro informante, Michael, define a Exú *como* un mafioso o un galán de la calle, y a Pombagira *como* una prostituta. Estas particularidades coinciden con las definiciones de los estudios hechos en Brasil. Concuerdan, por ejemplo, con las premisas de Reginaldo, quien asocia a los Exús con hombres de cuestionable conducta (Prandi, 2001: 11) y a Pombagira con el espíritu de una mujer que en vida habría sido una prostituta (Prandi, 2010: 146).

Estas aseveraciones en torno a Pombagira también son mencionadas por Capone, quien la describe como el Exú de las mujeres, ligado a la hechicería. Indica que Pombagira encarna el estereotipo de la prostituta, pero también el de la mujer que se rebela contra la dominación masculina. Según la autora, Pombagira es *la mujer de siete Exús,* o sea, no es mujer de nadie.

Hemos visto que el médium Michael describe a los Exús y a las Pombagiras como espíritus desencarnados de gitanos que murieron de forma cruel, no muy buenos, que están pagando culpas por sucesos. Cuenta que representan a gente que fue mala en la vida y que por ello bajan a pagar sus penas. Ellos no están ni vivos ni muertos. Están en un astral y ocupan a los médiums para adquirir luz. Esta descripción concuerda con la de Roger, quien señala que las almas de suicidas y asesinados se tornan Exú, *Leba, ara ouroum* (Bastide, 1945: 133).

Vimos, también que, según este sacerdote, los Exús son un fruto del sincretismo en Brasil. Son espíritus que nacieron de la muerte de los africanos. Pueblos gitanos del tiempo de la inquisición, que, junto a todos los pueblos de descendencia africana, tomaron forma de espíritus. Esta idea es coherente con la de Gastón, quien indica que hubo una última encarnación en la cual sucedieron muchos acontecimientos negativos. Por esto el ritual tiene un aura tenebrosa donde no prima la pureza ni el sufrimiento, sino la libertad del espíritu.

6.8 El célebre bandido Zé Pilintra.

A lo largo de mi proceso investigativo, fui testigo en varias ocasiones del momento en el que los espíritus Exús se incorporan en los médiums del Quimbanda en Santiago de Chile. Una de estas incorporaciones de espíritus de Exús más reveladoras que observé fue la del joven médium Max. Tuve el privilegio de asistir a su ceremonia de asentamiento, en la cual Max esperó a Ze Pilintra vestido con un terno blanco. Días después, el mismo Max me contó que conoció a Zé por la tradición oral de su padre de santo y de otros padres o jefes, según la cual Zé Pilintra fue un malandro de Brasil, vicioso por los juegos de azar y la bohemia.

En concordancia, en el año 1957, Ribeiro indicaba que el Exú Zé Pilintra parece ser la representación de un personaje que realmente existió en Recife: José Pilintra, quien era un célebre bandido en las crónicas policiales de los años 1930. Conforme a lo indicado por Stefania al referirse a este Exú, en el altar umbandista son colocadas las estatuas con la imagen de Zé Pilintra, las cuales muestran a un mulato de terno de lino blanco, con zapatos blancos y sombrero panamá (Capone, 2009: 108).

La saga de Zé Pilintra comienza entonces en los Catimbos nordestinos, donde él es un negro descalzo y alborotador, y termina en el morro de Santa Teresa, en el corazón de Río bohemio, donde se acredita que él murió después de haberse tornando un refinado malandro carioca (Dandara, 2000: 140).

Son innumerables las historias que se cuentan sobre este personaje. Todas concuerdan en que Zé Pilintra viste de forma impecable con ternos de lino blanco, camisa adornada por una corbata de seda roja, un pañuelo en el bolsillo de su camisa, zapatos de dos colores y un sombrero. También se le describe rudo y gigoló, adorador de las prostitutas. fumador y bebedor, con un corazón generoso (Alkmin, Zé Pilintra: 2012, 23).

6.9 Las pombagiras ciganas.

He visto, también, incorporaciones de los espíritus de pombagiras. He mencionado, por ejemplo, a médiums de las pombagiras Rosa Caveira, Cigana Salome y María Mulambo. Estas almas fantasmagóricas nos conducen a la figura mítica de Pombagira.

La fiesta de Cigana Salome constituye un nudo esencial del relato biográfico, puesto que nos conduce al imaginario de las *pombagiras ciganas*, un grupo de gitanas dotadas de fuertes poderes mágicos (Capone, 2009: 115). Esta pombagira cigana, singular o plural, es mencionada por Prandi en su lista de pombagiras (Prandi, 1996: 8). También Capone hace alusión a la familia de las pombagiras ciganas y de las Marías Mulambo, las cuales con frecuencia reciben ofrendas cerca de los basureros, y por esa razón, también son llamadas Pombagiras del basurero (Capone, 2009: 109).

En esta fiesta observé a la médium Marcela incorporando al espíritu de pombagira cigana Salome. En esta ocasión noté las coincidencias con los relatos de Stefania Capone, pues como ella señala, pombagira bebe cachaza o champaña, y fuma cigarro o charutos (Capone, 2009: 109). La instancia me permitió observar también la incorporación de pombagira María Molambo en el médium Gastón. Este religioso evidencia las premisas que plantean Luz y Lapassade, quienes indican que la quimbanda expresa la dramatización de todos los deseos heterosexuales y homosexuales (Capone, 2009: 249).

Tal como describió Stefania, en las quimbandas de Santiago pude ver que los médiums poseídos por pombagiras adoptan un comportamiento sexualmente provocador. A su vez, la entrada en trance siempre está marcada por carcajadas, movimientos que se tornan lascivos, miradas impúdicas y lenguaje obsceno. Es la dramatización del poder sexual femenino y del lado hechicero escondido en cada mujer (Capone, 2009: 110).

6.10 La *incorporación* en el Quimbanda

Hemos visto que algunos estudiosos de la *posesión* de Exú en la macumba le dieron a este fenómeno un carácter patológico y la consideraron una forma de delirio religioso (Capone, 2009: 231). Bastide, en particular, distinguía entre esta posesión y la de otros orixás, al definirla como una manifestación patológica del trance ritual, una posesión demoníaca, un gran peso que dolorosamente se arrastra, un castigo divino o una danza ritmada por movimientos espasmódicos (Bastide, 1958: 166). Al respecto, he corroborado, a lo largo de mi experiencia etnográfica, que es distinto el trance de los orixás en el Candomblé al fenómeno de *incorporación* de Exú en el Quimbanda. Esta distinción está también presente en el terreiro de Santiago. Como he mencionado en el relato, mientras en la fiesta de Batuque un orixá no puede hablar, los Exús del quimbanda son espíritus que hablan y cuentan su historia.

A lo largo de mi encuentro con los médiums, ellos describen el trance mediúmnico de diferentes maneras. El sacerdote Michael, por ejemplo, menciona algunos síntomas específicos: oídos tapados, vista nublada y sensación de desmayo, sumado al sentimiento de una pesada energía calando a través de él. El médium utiliza la expresión *tener la mollera abierta* para referirse a personas que tienen desarrollada una cierta capacidad mediúmnica y que son a quienes los espíritus Exús acompañan. Otro religioso del templo, con el cual dialogué durante un viaje en auto, indicó que durante la *gira* sus brazos se levantan involuntariamente y su cuello comienza a doblarse, entonces sabe que Exú está llegando.

¿Pero qué ocurre realmente durante el trance de los Exús? Es una interrogante interesante que nos mueve a pensar en los diferentes orígenes de un mismo fenómeno religioso que toma forma en la macumba. La figura de Exú es, por lo tanto, una entidad ambigua influida por creencias africanas, espíritas, indígenas y provenientes de la magia de ibérica (Capone, 2009: 95-96).

6.11 Los orixás eran hombres.

En primer lugar, el trance de Exú contiene la herencia de la etnia yoruba, en la cual es fundamental el culto a los orixás. Los orixás, según lo que nos indica Bastide (1958: 180), son ancestros que después de fallecer adquieren la facultad de encarnar momentáneamente en alguno de sus descendientes durante un fenómeno de posesión. Sin embargo, es importante distinguir entre la posesión de orixá y la posesión de Exú. Esta distinción es mencionada por el mismo Roger, quien señala que la posesión de Exú se diferencia de la de otros Orixás. Este investigador compara la posesión de los orixás con el éxtasis divino, mientras que asocia la posesión de Exú con la posesión demoníaca (Bastide, 1958: 166).

Al respecto, cabe rescatar una inspiradora frase de Pierre en la cual señala que, según le contó un babalawo, "antiguamente los orixás eran hombres que se tornaron orixás por causa de sus poderes, su sabiduría, su fuerza y sus virtudes" (Verger, 1998: 8). Esta idea fue también sugerida por el babalawo Ifalowo, quien señala que cada uno de nosotros somos un Orí Inú: un Orisha en la tierra, una divinidad o una porción de dios. En concordancia, Ayó indica que cuando a un alma le llega su turno de viajar a la Tierra, escoge su Orí. Este Orí es un orisa. Es el instrumento principal responsable de la realización de su destino, e incluso ha sido descrito como su destino mismo. Engloba todo en cuanto al humano y su vida en la tierra. Cuándo y dónde nacerá, cuál será su vida o su estilo de vida (Salami, 2008: 62).

Si reflexionamos veremos que este concepto está sembrado en las raíces de la cosmovisión yoruba. La sugerencia de que cada uno de nosotros somos un orixá, y de que, si nuestro destino es realizado, seremos ancestros poderosos. Esta premisa es reafirmada por Bernard, quien sugiere que los dioses vivieron antes en la tierra (Maupoil, 1948; 42). Si nos fijamos este postulado difiere de la evangelización cristiana, pues nos libera del yugo de la oración a dios, redime nuestra alma, nos devuelve el poder y nos recuerda quienes somos.

6.12 El que sigue vivo a pesar de haber muerto.

Según explica el babalawo africano Ayó, cuando el alma regresa al cielo tiene que ir al territorio de sus ancestros. Si tuvo una buena vida y tiene las calificaciones para ser un ancestro, el estilo de vida del hombre común se convierte en un prototipo para los nuevos bebés que están a punto de escoger sus destinos. El carácter de la persona es utilizado en la Tierra como un patrón, un criterio o un ejemplo. Sin embargo, todo el mundo tendrá que rendir cuentas por los hechos cometidos en la Tierra. En el caso de brujos y brujas que hayan matado gente, Ifá explica que cuando están de regreso al cielo sus víctimas los están esperando en la entrada. Con el permiso de Olódùmarè, algunos se ven expulsados para siempre en el espacio, errando sin poder ser recordados como ancestros. Otros reciben un castigo para un tiempo determinado. Después de este tiempo, tendrán que bañarse en el río que separa el cielo y la Tierra antes de poder ser admitidos en el Cielo y volverse un ancestro (Salami, 2008: 200-205).

Ayó explica que, para los yorubas, existen las muertes naturales y las muertes no naturales. Para las muertes naturales, si la víctima era lo suficientemente madura, no hay nada que sospechar. La gente lamenta este tipo de muerte solamente por el dolor de la pérdida. Pero, al contrario, si el hombre murió en dudosas circunstancias, trae pena. Morir de cualquier manera le da escalofrío a todo el mundo. Es una aberración, casi un tabú, morir mientras los padres están vivos. Los yorubas llaman a este fenómeno *Ateyinku*, que significa muerte prematura. Estas muertes terminan en algo llamado *Akuda* (Salami, 2008: 194-197).

Los Yoruba le llaman *Akuda* al que "sigue vivo a pesar de haber muerto". A alguna gente que, a pesar de que su muerte ha sido confirmada, sigue comunicándose con su familia y seres queridos a través de mensajeros especiales. Pueden mandar hijos o esposas a visitarlos. De este modo la muerte no es el fin del ser humano. La gente que vuelve de esta manera lo hace para completar el ciclo de vida que era parte de su destino (Salami, 2008: 199).

6.13 El legado de los banto.

Hemos visto a lo largo de la narrativa la alusión al pueblo *banto*. Este es un gran grupo lingüístico del África meridional en el cual destaca la lengua Angola y Congo. Estos africanos *bantos* llegaron a Brasil en los primeros siglos del tráfico de esclavos (Prandi, 2000: 54) y fueron quienes tuvieron incidencia en los Calundus, en los cuales reina el espíritu de Calunga Ngombe, el rey del mundo inferior o la personificación de la muerte (Capone, 2009: 91-92). Es interesante mencionar esta entidad ya que la expresión *Calunga* aparece reiteradas veces en mi experiencia etnográfica, pronunciada por los religiosos en cantos e invocaciones. En concordancia al entorno fantasmagórico del Quimbanda, entre los Congo y Angola el término *Calunga* hace referencia al mundo de los muertos, era el nombre de un lugar de pasaje por donde los hombres entraban en contacto con sus ancestros (Moura, 1983: 32).

Otra ocasión en la que podemos darnos cuenta de la influencia de la cultura africana banto en Santiago, es cuando el médium Michael menciona el primer templo en el cual conoció el culto a Exú en Chile. El sacerdote cuenta que, por entonces, falleció el Cambono oficial. Esta expresión, como tal, *cambono,* aparece en la Cabula de Espíritu Santo, descrita en 1901, en la cual los iniciados invocaban a Calunga. En ella los cantos eran ritmados con palmas, mientras el Embanda era poseído por los espíritus (Capone, 2009: 92). A su vez la Cabula tuvo incidencia en la macumba, la cual heredó las expresiones Embanda y Cambono (2009: 93)

Como han mencionado Schwartz y Starling estos pueblos del Congo y de Angola creen que deben morir junto a sus parientes vivos. Por esto la experiencia de la muerte a bordo de los tumbeiros les significó un trauma, porque para ellos morir en el mar, en un navío negrero, constituía un impedimento para que los espíritus retornaran junto a su pueblo (2015: 84). Son quizás estos mismos espíritus extraviados, fallecidos sin ritual ni honra, los que batiéndose entre la vida y la muerte, rondan las Quimbanda de Santiago.

6.14 La ciudad de Jurema.

Cuando los africanos llegaron a Brasil se encontraron con los nativos americanos, los cuales en el umbanda son representados en la figura del *Caboclo.* Esta entidad ocupa también un lugar en la constitución del Exú que aparece en la quimbanda de Santiago. Podemos observar esta influencia en el uso constante del charuto o del cigarro por parte de los médiums, ya que los caboclos fuman mucho, haciendo uso del charuto (Correa, 2003: 19).

Conforme a lo indicado por Correa (2003: 19), *Caboclo* es un nombre que en el umbanda se les da a los indios, los cuales son identificados con la naturaleza y cuando se incorporan en médiums denotan su origen utilizando arcos o flechas. Son considerados entidades de luz en un proceso de evolución (Trindade, 1985: 125), los cuales provienen de la ciudad de Jurema, el reino encantado de los caboclos, al cual el autor describe como un espacio sagrado o una especie de Jerusalén celeste que siempre aparece en los puntos cantados a los caboclos en el Umbanda (Carvalho, 9999: 103). Sin embargo, en el imaginario umbandista, el Caboclo es un *buen salvaje*, cristiano, instruido, moralizado (Negrao, 1996: 210) y aprisionado en la nación (Ortiz, 1978: 72). Algunos fueron antes exús adoctrinados que se rindieron a las reglas (Trindade, 1985: 125).

Conforme a lo investigado por Carvalho, en el nordeste de Brasil están los terreiros de Jurema, influidos por rituales indígenas y por el Catimbo. En ellos aparecen los Exús paganos, conocidos como Zé Pilintra, Tranca Ruas, Tiriri y Tata Caveira (Carvalho, 1990: 141). Si nos fijamos estos nombres corresponden con los de los Exús que incorporan en Santiago. Según explica Costa, estos espíritus son identificados con personas que no se sometieron a la lógica de la evolución, que tuvieron una vida moralmente desreglada y que no aceptan el hecho de estar muertos (Costa, 1980: 103).

6.15 Diablo, brujo y espíritu: las tres afluentes europeas del Exú carioca.

Se pueden detectar tres diferentes influencias provenientes del contexto cultural europeo en la constitución del Exú macumbero.

El más bello e importante de los querubines.

Primero, tenemos un Esú que fue sexualizado y demonizado (Prandi, 2001: 38-83), en una época en la cual en Europa la Iglesia Católica perseguía a las siervas de Satanás (Casanova, 1994: 93-97). Este estigma de diablo es expresado en Exú a través de cuernos, cola y patas de macho cabrío propias de los demonios antiguos y medievales de los católicos (Prandi, 2001: 46-63). También cuando es incorporado en el trance ritual lleva en la mano un tridente medieval, distorsiona las manos y los pies imitando las pezuñas del diablo en forma de cabra, y da carcajadas oscuras propias del señor de las tinieblas (Prandi, 2001: 11).

Exú es en la concepción umbandista, un demonio, un espíritu del mal o un ángel expulsado del cielo (Prandi, 2010: 144). Según explica Alva, el origen de Exú está en la rebeldía de Ángel Bello, el más bello e importante de los querubines, el cual se rebeló contra Dios y fue expulsado del Edén, por lo que su nombre mudó de Ángel Bello a Exú (Alva, 1973: 20).

Conforme a lo indicado por Reginaldo, es en la Quimbanda donde Exú aparece definitivamente transfigurado en diablo (Prandi, 2001: 46-63), sin embargo, se muestra a sus fieles africanos como salvador y amigo, pues en su rol de patrón de la hechicería fue usado por los negros en su lucha contra los blancos (Bastide, 1960: 349). De esta manera, el Quimbanda es un culto que está marcado por la rebelión de los esclavos con la ayuda de entidades demoníacas (Fontanelle, 1952: 74). Así, la configuración de Exú, negro y diablo, simboliza la magia del negro reviviendo las prácticas mágicas de los esclavos (Trindade, 1982: 31).

6.16 El señor de la magia negra.

El estigma de diablo que carga el Exú quimbandero está vinculado con su carácter de brujo. Su aura misteriosa está empapada de prácticas mágicas que fueron intercambiadas en los suburbios de Río de Janeiro, en barrios pobres habitados por afrodescendientes, donde se refugiaron personas acusadas de hechicería castigadas con el exilio de Portugal a Brasil (Capone, 2009: 115). Son, por lo tanto, herencias de este proceso histórico de intercambio, pociones, sortilegios, filtros de amor y baños de hierbas (Souza, 1986: 227-241).

De esta manera, la magia de origen ibérico participó en el nacimiento de la macumba, de cuya tradición se hereda el familiar diablillo que comenzó a multiplicarse, influido por las creencias espíritas sobre los muertos (Capone, 2009: 95). Este legado cultural, marcado por la hechicería, es expresado en el umbanda a través de los Exús jefes de falanges, los cuales tienen un comportamiento idéntico al de la clase alta. Hablan pausadamente con delicadeza, poseen una postura elegante y recta, prefieren siempre los charutos más finos y los mejores vinos, hablan y escriben francés (Ortiz, 1988: 159).

Por supuesto, esta magia que hay en el Exú quimbandero se distingue de la ibérica por su relación con la *magia negra*, la cual es identificada como *cosa de negro* y con la práctica de maleficios (Negrao, 1996: 76). De hecho, el mismo Exú es considerado el señor de la magia negra (Rodrigues, 1906: 228), o también, una criatura de espíritu trapacero envuelta en la magia negra (Landes, 1940: 300). Como indica Bastide, la magia negra toma la forma del culto de Exú. Esta distinción entre una magia *blanca* y una *negra* es reflejada en el vínculo que existe entre la Umbanda y la Quimbanda, cuya relación es descrita por Correa (2003: 72), como el movimiento continuo de un péndulo que se mueve entre principios superiores aceptados socialmente, y aquellos que no se consideran sujetos a esos principios.

6.17 La inmortalidad de los espíritus.

Ahora bien, el Exú quimbandero que emerge en Río de Janeiro, y que luego aparece en Santiago de Chile, es un espíritu, por lo tanto, es coherente con una cosmovisión espírita cuyo principal postulado es la creencia en la inmortalidad de los espíritus (Graca: 2013: 256).

Conforme a lo indicado por Célia da Graca (2013: 256), para la filosofía espiritualista, el espíritu es eterno y evoluciona a través de una serie de vidas denominadas encarnaciones. Por esto, el pasaje del espíritu por el mundo material es entendida como una instancia transitoria en la cual él tiene la oportunidad de evolucionar intelectual y moralmente. De este modo, las acciones realizadas en la existencia tienen consecuencias en las vidas posteriores. Según lo explicado por esta autora, las interferencias entre los mundos material y espiritual, es decir, las comunicaciones entre los espíritus encarnados y los espíritus desencarnados, son llevadas a cabo por individuos denominados médiums (Graca, 2013: 257).

Según explica Allan Kardec en su obra denominada *El libro de los médiums,* el médium es un intermediario entre los espíritus y el hombre (Kardec, 1861: 194). Esta comunicación entre un médium y un espíritu se produce a través de relaciones fluídicas, las cuales no se establecen siempre instantáneamente, sino a medida que la facultad se desarrolla y el médium adquiere poco a poco la aptitud necesaria para entrar en relación con el primer espíritu que se presenta (Kardec, 1996: 233).

Este espiritista distingue entre espíritus buenos, que son dulces, calmados y consejeros; y espíritus malos, o simplemente imperfectos, cuya acción sobre el médium provoca una agitación febril y convulsiva, movimientos bruscos y sacudidas (Kardec, 1996: 306). Si nos fijamos esta distinción es similar a la que hace Bastide entre el trance de orixá y la posesión de Exú, a la cual define como una danza ritmada por movimientos espasmódicos (Bastide, 1958: 166).

6.18 El vínculo entre médiums y Exús.

A lo largo de mi proceso etnográfico he observado como la idea de *médium*, heredada del espiritismo, llegó a Chile a bordo del Quimbanda, permeando la cordillera de los Andes. El desafío del desarrollo mediúmnico inspiró a todo tipo de ciudadanos a interesarse por el misterioso fenómeno que tiene lugar en los Ilés. Allí acontece una vinculación con lo divino que difiere de la tradicional oración cristiana a dios. Presenta la posibilidad de comunicar al mortal humano con el terreno de lo eterno, de lo espiritual y enigmático, a través de su trance. Allí, los devotos encuentran conexión con un embudo de almas desencarnadas y antepasados.

Estos religiosos, en varias ocasiones, buscan sanar a algún familiar. La cura o la sanación son el motor de sus ofrendas, que realizan a través de abundantes cenas. Existe entre estos espíritus y médiums una bella complicidad. Como señalaría Kardec, hay entre ambos una potencia magnética, la cual reside en el hombre, pero aumenta con la acción de los espíritus que llama en su ayuda (Kardec, 1996: 194).

Observé en mis visitas a los Ilé que los médiums establecen un vínculo amistoso y servicial con los espíritus. Les complacen vistiéndose para la ceremonia con sus antiguas ropas favoritas: ternos elegantes, mocasines, sombreros de copa, faldas pomposas y corsés con vuelos. A la vez, los espíritus llegan a la tierra queriendo usar abanicos, joyas y perfumes.

En el caso de Michael, por ejemplo, el médium usa en las ceremonias camisas con costuras especiales y zapatos. Cuando se incorpora el Exú, viste un sombrero y una capa. Ocupa también un accesorio relevante: su bastón de madera tallado con calaveras. Veremos que, según nos explica el religioso, con los golpes de aquel báculo se llama a Exú y a Pombagira. Este es un detalle que nos revela el beso de Esú Elegbera en la impronta de Exú, pues, Esú es también llamado Ogongo Ogó: el genio del bastón nudoso (Baudin, 1884: 49-51).

6.19 Una imagen de nuestra sociedad

Si nos percatamos de la definición de médium que hace Allan Kardec, cuya filosofía espiritista está en la raíz del Quimbanda, podemos observar que según este escritor francés, el médium es un reflejo de la humanidad entera, la fuente de todas las manifestaciones extraídas del ambiente, un espejo del pensamiento de los asistentes que refleja todas las ideas, pensamientos y conocimientos de las personas que le rodean (Kardec, 54). De esta manera, los médiums proponen una imagen de la sociedad en la que viven (Capone, 2009; 35).

Esta idea es fundamental para dar sentido a esta investigación que aquí culmina. Nos permite tomar conciencia de que el Quimbanda, con sus protagonistas los espíritus Exús, expresan una representación del mundo que habitamos. Por eso, el camino que hemos recorrido hasta aquí a lo largo de estas páginas ha sido para desdibujar el boceto de esta imagen profunda que habita en cada uno de nosotros. Pues, como indicó Herisse, Legba es el compañero escondido de cada individuo, es un diablillo que vive en nuestro ombligo, de donde surge la cólera (1911: 138).

Al respecto, me gusta coger al carril de Sonia, quien sugiere que Exú es la proyección de la sombra del inconsciente colectivo brasilero (Correa, 2003: 4). En este caso, no nos limitaremos al territorio brasilero, sino que nos permitiremos pensar que este Exú puede ser, como tal, una proyección de la sombra del inconsciente colectivo chileno.

¿Cómo es este Exú que, hipotéticamente, habita en nuestro inconsciente colectivo? ¿Estará este Exú escondido en algún callejón oscuro de nuestra profunda psique? ¿Y de ser así, cómo es? Imaginemos, por ejemplo, que este Exú ocupa un sombrero de copa y una capa. Ya entonces podremos ir visualizando. Buscando en el interior del alma, donde se ubican los misterios que aún no hemos resuelto de nosotros mismos.

6.20 Un camino hacia nuestro subconsciente

Pensar a Exú como la proyección de la sombra del inconsciente colectivo brasilero implica comprender estos conceptos heredados de la psicología de Jung (Correa, 2003: 4).

Pues bien, Jung pensaba que profundamente soterrado en la psiquis humana está el subconsciente colectivo, el cual es la sede de los modelos instintivos de pensamiento y del comportamiento que a lo largo de los milenios la experiencia humana ha configurado en lo que ahora reconocemos como emociones y valores. Estas imágenes primigenias no pueden analizarse a la luz de la conciencia, sólo pueden examinarse de forma simbólica, personificadas en hombres o mujeres, o como imágenes proyectadas por nuestras mentes en el mundo exterior. Jung llamaba a estos símbolos primigenios *arquetipos* y los consideraba un legado común de la humanidad (Fontana, 2003: 14).

Estos *arquetipos* se pueden considerar una carga de energía psíquica que influye en nuestra comprensión de la vida y en la forma en que reaccionamos ante ella, y mediante la cual desarrollamos motivaciones, ideales y ciertas facetas de la personalidad. Aunque residen profundo en el subconsciente, los arquetipos pueden ser estimulados y salir a la conciencia, donde se expresan en forma de símbolos y sistemas de símbolos (Fontana, 2003: 18).

Dentro de las principales influencias arquetípicas del pensamiento y la conducta humanos, Jung identifica la sombra, una energía subversiva que es una parte esencial de la psique, pero que solemos reprimir en los primeros años de vida durante el proceso de socialización. Aceptar esta sombra requiere un esfuerzo moral, debido a que este arquetipo es la parte egoísta de la naturaleza humana, una expresión de los deseos antisociales que, intuimos, pueden conducirnos a actos destructivos si perdiéramos el control de ellos. También Jung menciona un arquetipo de significado similar, el del *tramposo*, una energía rebelde que se complace en negar o cuestionar el estatus quo (Fontana, 2003: 22).

Pues bien, la propuesta en este estudio ha sido utilizar el símbolo del Exú quimbandero, con su capa y su sombrero, como un objeto de meditación para abrir un camino hacia nuestro subconsciente y conectar con el arquetipo de la sombra. Este arquetipo, esencialmente, es una energía de subversión relegada a un plano oculto de la psiquis, la cual consigue ser expresada a través del símbolo de Exú.

Este símbolo de Exú se sostiene en un sistema de símbolos que constituye la Quimbanda, la cual, a su vez, se fundamenta en la rebelión hacia la Umbanda. Pues, como señala Correa, mientras el Umbanda expresa los principios superiores aceptados socialmente, la Quimbanda muestra lo que no se considera sujeto a esos principios (Correa, 2003: 72). De esta manera, la Umbanda expresa una imagen de nuestra sociedad a la cual Exú se rebela.

Es interesante reflexionar en torno a este retrato social que la Umbanda bosqueja, puesto que fundamenta la rebeldía del Exú quimbandero. Si ponemos atención en la reflexión de Sonia, veremos que el Umbanda se constituye en base a tres símbolos principales: el Viejo Negro, el Caboclo y la Crianza, los cuales representan africanos esclavos, indígenas colonizados y niños abandonados, respectivamente. Estas tres entidades se caracterizan por representar a personas que fueron tratadas como inferiores y que han sido marcadas por el sufrimiento psíquico que generó el descrédito y la desconsideración (Correa, 2003: 8).

De esta manera, Sonia nos puede ayudar a pensar en que la Umbanda representa una sociedad en la cual los valores oficiales de la cultura aceptan la inferiorización, el descrédito y la desconsideración hacia los pueblos afrodescendientes y los pueblos indígenas. Mientras que la Quimbanda manifiesta la rebelión hacia una estructura que les subordina. Sus protagonistas, los espíritus Exús, expresan la renuncia al orden social establecido. Exú se rebela al sufrimiento psíquico de los pueblos oprimidos a través de su *gira.* Así, el Umbanda manifiesta expresiones arquetípicas de la condición de dominado (Negrao, 1979: 171), mientras que el Quimbanda cuenta una lucha de liberación (Capone, 2009: 249).

7. Bibliografía.

ALKMIN, Zaydan (2012). Zé Pilintra: dueño de la noche, rey de la magia. Río de Janeiro. Pallas.

ABIMBOLA, Wande (1997). Ifá recompondrá nuestro mundo roto. Nigeria.

ALVA, Antonio (1973). O Livro dos Exus. Rio de Janeiro. Eco.

ARDEVOL, Elisenda (2003). Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas. Barcelona. UOC.

AUGE, Marc (1988). Dios como objeto: símbolos, cuerpos, materias, palabras. Paris. Gedisa.

AUGRAS, Monique (1989). De Yiá Mi a Pomba Gira: transformaciones y símbolos de la líbido. Sao Paulo. EDUSP.

ASSIS, Carlos (2008). Formas nao habituais de uso do tabaco. Brasilia. Universidad de Brasilia.

AGUSTÍN, José (1996). La contracultura en México. México. Grijalbo.

BOYER, Veronique (1993). Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles. Paris. L' Harmattan.

BARNES, Sandra (1997). Ogun de África, segunda edición ampliada: Viejo y nuevo mundo. Bloomington. Prensa de la Universidad de Indiana.

BASCOM, William (1969). Ifa Divination: Communication between gods and men in West África. Bloomington. Prensa de la Universidad de Indiana.

BASTIDE, Roger (1960). As religioes africanas no Brasil. Contribuir a la a uma sociología de interpenetraciones de civilizacioes. Salvador de Bahía. Livraria Pionera Editora.

BAUDIN, R. P (1884). Fétichisme et féticheurs. Lyon, Séminaire des Missions Africaines.

BOUCHE, Pierre (1885). La Côte des Esclaves et le Dahomey. Paris. Nourrit & Cie.

BURKART, Mara (2013). De Brasil al mundo: Renato Ortiz y los procesos culturales. Buenos Aires. UBA.

CAMPOS, Luis (2017). Los negros no cuentan. Acerca de las demandas de reconocimiento de los afrodescendientes y la exclusión pigmentocrática. Santiago. Antropologías del sur.

CANIZARES, Raúl (2002). Santería cubana: el sendero de la noche. La Habana. Bear & Co.

CAPONE, Stefanía (2009). A busca da África no candomblé, tradição e poder no Brasil. Río de Janeiro. Contracapa.

CARNEIRO, Edison (1948). Candomblés da Bahía. Brasil. Salvador de Bahía. Civilizacao brasilera.

CASANOVA, Holdenis (1994). Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII. Temuco. Universidad de la frontera.

CARVALHO, José (1990). Xango. En: LANDIM, Lieila (org). Sinais dos tempos: diversidade religiosa en Brasil. Río de Janeiro. ISER.

COSTA, Valdeli (1980). Algunos marcos en la evolución histórica y situación actual de Exú en el umbanda en el Río de Janeiro. Río de Janeiro. Afro Asia.

CORREA, Sonia (2003). Exú, luz y sombras. Uma análise psico junguiana da linha de Exú na Umbanda. Juiz de Fora. Clio Edicoes Electrónicas.

CHAVEZ, Nicole (2016). Mujeres afrodescendientes chilenas, raíces africanas en los valles de Azapa y Arica. Santiago. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

COSTA LIMA, Vivaldo (1966). Os Obas de Xango. Salvador. Afro Asia.

CECCALDI, Pierrette (1979). Essai de nomenclature des populations, langues et dialectes de la République populaire du Bénin. Paris. CARDAN/CNRS.

CORREA, Sonia (2003). Exú, luz y sombras. Un análisis psico-junguiano de la línea de Exú en el Umbanda. Juiz de Fora. Clio ediciones electrónicas.

CORRÊA, Norton. O batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-riograndese. 2ª Edição. São Luis, Cultura & Arte, 2006.

CUNHA, Mariano (1984). A feiticaria entre os Nago Yoruba. Sao Paulo. Dédalo.

DOS SANTOS, Juana (1977) Os nago e a morte. Petrópolis. Vozes.

DUNCAN, John (1847). Travels in West Africa. Londres. Richard Bentley.

DANTAS, Beatriz Gois (1988). Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil Río de Janeiro. Graal.

DA COSTA, Néstor (1996). Creencias y religiones: la religiosidad de los montevideanos al fin del milenio. Montevideo. Trilce.

DANDARA, Zeca (2000). Iniciación al Umbanda. Río de Janeiro. Nueva era.

DUQUE, Hansel (2019). Análisis fenomenológico interpretativo. Una guía metodológica para su uso en la investigación cualitativa en psicología. Bogotá. Pensando psicología.

ESPINOSA, María Paz (2013). Reconstrucción identitaria de los afro chilenos de Arica y el valle de Azapa. Santiago. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

FONTANELLE, Aluizio (1952). O espiritismo no conceito das religiões e a lei da umbanda. Río de Janeiro. Editora espiritualista.

FERRETI, Sergio (1986). Querebentam de Zomadonu: etnografía da Casa das Minas. Sao Luis. EDUFMA.

FONTANA, David (2003). El lenguaje de los símbolos. Guía visual sobre los símbolos y su significado. Singapur. Blume.

HOFBAUER, Andreas (2012). Pureza nago, (re) africanización y desincretización. Sao Paulo. Vivencia 40.

GALEANO, Eduardo (2011). Los hijos de los días. Montevideo. Siglo XXI.

GRACA, Celia (2013). PRANDI, Reginaldo. Los muertos y los vivos: una introducción al espiritismo. Sao Paulo. Horizontes antropológicos.

GIUMBELLI, Emerson (2002). Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). Caminhos da alma: memória afro-brasileira. São Paulo. Summus.

GONZÁLEZ, Carolina (2008). La vida cotidiana de las esclavas negras: espacio doméstico y relaciones familiares en Chile colonial. En: MONTECINO, Sonia. Mujeres chilenas, fragmentos de una historia. Santiago. Catalonia.

GONZAGA, Gabriel (2006). A contribuicao do atabaque para uma liturgia mais inculturada en meios afro brasileiros. Sao Paulo. Facultad de teología Nossa Senhora da Assuncao.

GEERTZ, Clifford (1989). El antropólogo como autor. Barcelona. Paidos.

KINDERSLEY, Dorling (2014). El libro de las religiones. España. DK.

KARDEC, Allan (1861). El libro de los médiums. São Paulo. Instituto de difusión espírita.

HEATH, Elizabeth (2010). Enciclopedia de África. Oxford. Prensa de la Universidad de Oxford.

HERSKOVITS, Melville (1938). Dahomey: an Ancient West African Kingdom. Nueva York. J.J.Augustin.

HERNÁNDEZ, Sampieri (1996) Metodología de la investigación. México. McGraw-Hill.

HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSONS, Paul (1994). Etnografía: métodos de investigación. Gran Bretaña. Paidos.

KLEIN, Fernando (2006). Quimbanda y Umbanda. Cultos afro brasileños en el Río de la plata. Montevideo. Gazeta de Antropología.

KITI, G (1926). Le fetichisme au Dahomey. Cotonou. La Reconnaissance Africaine.

KINDERSLEY, Dorling (2017). El libro de la historia. España. DK.

LANDES, Ruth (1940) A cult matriarchate and malehomosexuality. Salvador de Bahía. The Journal of Abnormal and Social psychology.

LUZ Y LAPASSADE, Aurelio y Georges (1972). O segredo da macumba. Río de Janeiro. Paz e Terra.

LUZ, Marco Aurelio (1993). Do tronco ao opa exin: memoria e dinámica da tradicao africano brasilera. Salvador. SECNEB.

LE HERISSE, A (1911). L' ancien royaume du Dahomey: moeurs, religion, histoire. Paris. Larose.

MAGGIE, Yvonne (1922). Medo do feitico: relacoes entre magia e poder no Brasil. Río de Janeiro. Arquivo nacional.

MAUPOIL, Bernard (1938). La geomancie a l ancienne cote des esclaves. Paris. Institut d' Ethnologie, 1988.

MARQUES, Nunes (1939). Compendio narrativo do Peregrino da América. Río de Janeiro. Archivo nacional.

MERIMEE, Prosper (1845). Carmen. Paris. Librio.

MOURA, Roberto (1983). Tia Ciata y a pequena África no Río de Janeiro. Río de Janeiro. FUNARTE.

MENENDEZ, Gerardo (1997). Crisis del Uruguay laico racionalista. Nuevas religiones y cultura holística. Montevideo. Cuadernos del Claeh.

MARTÍNEZ, Pedro (2008). Casa Grande y Senzala y el mundo nuevo híbrido y mestizo. Poligramas 29.

SILVA, Matta (1996). Umbanda de todos nós. Sao Paulo. Ícone.

NEGRAO, Lisias (1996. Magia e religiao na Umbanda. Sao Paulo. Revista USP.

RODRIGUES, Nina (1906). Os africanos no Brasil. Sao Paulo. Editora nacional.

RICKETS, Mac (1965). The North American Indian Trickster. History of religion.

ORTIZ, Renato (1988). A morte branca do feiticero negro: umbanda e sociedade brasilera. Sao Paulo. Brasiliense.

POMMEGORGE, Pruneau (1789). Description de negritie. Amsterdam.

PUJADAS, Juan José (1992) El método biográfico: el uso de las historias vida ciencias sociales. España. Centro de investigaciones sociológicas.

PINTO, Olivia (2005). Cuando los dioses hablan entre el orun y el aye. La consulta oracular del caracol en Santería cubana o regla de osha: sus contenidos simbólico rituales y su importancia en los procesos de adaptación y fortalecimiento identitario de los cubanos inmigrantes en Santiago de Chile. Valdivia. Universidad Austral de Chile.

PI, Renzo (1998). Cultos de posesión en Uruguay: antropología e historia. Montevideo. Ediciones de la Banda Oriental, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

PRANDI, Reginaldo (2001). Exú, de mensajero a diablo. São Paulo. Revista USP.

QUECEDO, Rosario y CASTAÑO, Carlos (2002). Introducción a la metodología de investigación cualitativa. España. Revista de psicodidáctica.

REY ROA, Annette (1996). Un análisis de la cultura yoruba desde la sociología de la religión. La Habana. CIPS, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.

RAMOS, Arthur (1939) O negro na civilizacao brasilera. Río de Janeiro. Casa do estudante do Brasil.

RIBAS, Oscar (1958). Ilundo. Luanda. Museo de Angola.

RODRIGUES, Nina (1906). Os africanos no Brasil. Sao Paulo. Editora nacional.

RODRÍGUEZ, Manuela (2016). Quimbanda en Argentina: el encuentro con otra lógica y la amistad de Exú. Buenos Aires. Revista Sociedad y religión.

ROBLES, Bernardo (2011). La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropofísico. México. Cuicuilco.

SALAMI, Ayó (2008) Teología yoruba. Nigeria. NIDD Publishing and Printing Limited.

SOUZA, Laura de Mello (1986). O diabo e a terra de Santa Cruz. Sao Paulo. Companhia das Letras.

SODRÉ, Nelson (1974). Síntese da historia da cultura afro brasilera. Río de Janeiro. Civilizacao brasilera.

SCHWARTZ, Lilia y STARLING, Heloisa (2015). Brasil, una biografía. Compañía das letras.

SANTOS, Juana Elbein (1977). Os nago e a morte. Petrópolis. Vozes.

SANTOS, María do Rosario y SANTOS NETO, Manoel (1989). Boboromina: terreiros de Sao Luis, uma interpretacao sociocultural. Sao Luis. SECMA/SIOGE.

SJORSLEV, Inger (1989). The myth of myths and the nature of ritual: ideology and practice in afro brazilian religion. Folk.

SILVA, Carla (2011). A princesa batuqueira: etnografía sobre a interface entre o movimento negro e as religioes da matriz africana en Pelotas. Pelotas. Universidad Federal de Pelotas.

TRINDADE, Liana (1985). Exú, símbolo y función. Sao Paulo. Felch/Usp.

UBIRAJARA, Renato (2008). Volta a África. (Re) Africanizacao e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu. Sao Paulo. Revista Aurora.

VERGER, Pierre (1954). Dieux d’ Afrique. Paris. Revue Noire.