

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2023. nº 23. Texto 08: 95-114

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v23.7945>

Recibido: 02-03-2023 Admitido: 10-04-2023

Etnografía y lengua ritual. El caso de la religión Umbanda en un templo de la ciudad de Córdoba, Argentina

Andrés Darío ALTAMIRANO OLMEDO*; **Romina Soledad GRANA****

*Universidad Nacional de Tres de Febrero; **Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

andresmaslow@gmail.com, romina.grana@unc.edu.ar

Ethnography and ritual language. The case of the Umbanda religion in a temple in the city of Córdoba, Argentina

Resumen

El presente artículo analiza el funcionamiento de una lengua ritual dentro de la religión Umbanda desde la perspectiva de la etnografía de la comunicación. Los ritos afrobrasileños plantean una situación lingüística compleja para sus practicantes de habla hispana: la lengua ritual empleada es el portugués; las deidades y sus saludos respectivos provienen del idioma yoruba; mientras que las performances complejas de sus practicantes -que incluyen elementos verbales y paralingüísticos- se manifiestan en una especie de portuñol. Mediante un trabajo de campo en un templo de la Ciudad de Córdoba, Argentina, se analiza la comunidad de habla, la situación comunicativa, los eventos y actos de habla que conforman un espacio social donde el dominio de la lengua ritual pone en contacto a los actores con las fuerzas espirituales de dicha religión, generando el efecto performativo del rito y definiendo el lugar ocupado por cada participante.

Abstract

This article analyzes the functioning of a ritual language within the Umbanda religion from the perspective of the ethnography of communication. Afro-Brazilian rites pose a complex linguistic situation for their Spanish-speaking practitioners: the ritual language used is Portuguese; the deities and their respective greetings come from the Yoruba language; while the complex performances of their practitioners -which include verbal and paralinguistic elements- are manifested in a kind of Portuñol. Through fieldwork in a temple in the city of Córdoba, Argentina, we analyze the speech community, the communicative situation, the events and speech acts that make up a social space where the mastery of the ritual language puts the actors in contact with the spiritual forces of that religion, generating the performative effect of the rite and defining the place occupied by each participant.

Palabras clave

Etnografía de la comunicación. Lengua ritual. Performatividad. Religión Umbanda. Comunidad de habla
Ethnography of communication. Ritual language. Performativity. Umbanda religion. Community of speech

Introducción

El presente trabajo tiene por objetivo estudiar el funcionamiento de una lengua ritual desde la perspectiva de la etnografía de la comunicación. A partir del hecho de que “la actuación lingüística es el lugar donde se emplaza la relación entre el lenguaje y el orden sociocultural” (Duranti 1992, 253), la etnografía del habla se erige en la herramienta teórico-metodológica para lograr dicho objetivo. Estos principios son aplicados al análisis e interpretación de la lengua ritual (sistemas y variantes) empleados por los sacerdotes de la religión Umbanda, en una ceremonia típica de la Ciudad de Córdoba. El trabajo de campo ha sido la principal herramienta de trabajo, tabulándose sus resultados en una serie de corpus donde se observa la interacción entre elementos lingüísticos y paralingüísticos, que engendran una performance ritual multidimensional. El caso presenta una mayor significatividad por la constante tensión entre los practicantes de este culto, formados en una lengua ajena a la correspondiente a la liturgia de origen (portugués), en relación a los principios que rigen la eficacia del mismo. Estas herramientas se completan también con una serie de entrevistas realizadas a una informante clave: una sacerdotisa dirigente de un templo en Córdoba capital. En este sentido se procura demostrar que el ritual delimita un espacio social, en el que las lenguas no se presentan como sistemas homogéneos, sino que existen una serie de redes comunicativas y lingüísticas al interior de las mismas (Garzón Chirivi, 2002). Al mismo tiempo, se procura comprender los mecanismos de eficacia de la lengua ritual que generan su efecto performativo y validan el estatus de ciertos individuos.

Aspectos teóricos y metodológicos

Existen trabajos que emplean la perspectiva de la etnografía de la comunicación, conjugando condiciones sociales y culturales en dicho punto de vista. Omar Alberto Garzón Chirivi (2002) aplicó esta perspectiva teórica al estudio de una lengua ritual, el yagé, empleada por médicos tradicionales en sesiones de toma de ayahuasca, en el Alto Putumayo. Este autor sostiene que la lengua yagé permite la comunicación con las entidades de la ayahuasca, en tanto que su valor radica en los saberes que condensa y en el campo social y cultural donde se operan sus efectos. El yagé se combina con otras operaciones paralingüísticas, como el soplo que, al ser validados por los usuarios y pacientes de los rituales mencionados, operativizan su efecto ritual (performativo). Paralelamente, Keith Basso (2002) estudió el silencio en ciertas comunidades indígenas americanas, específicamente entre los apaches occidentales de Arizona centro-oriental. Su estudio toma en consideración las situaciones sociales de dicha cultura, donde los participantes se abstienen de hablar durante períodos de tiempo considerables. En este sentido, la autora sostiene que el silencio está influenciado por factores extralingüísticos en mayor medida que el uso de la propia lengua. Además, demuestra que la abstención en el uso de la palabra entre los apaches occidentales está vinculado a situaciones donde los usuarios perciben las relaciones frente a frente como ambiguas y/o impredecibles. Finalmente, para un abordaje de los aspectos relacionados a las características, historia y difusión de las religiones afroamericanas y, particularmente, de la Umbanda se recurrió a trabajos pioneros como el de Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil*, publicado en 1960; y, más recientemente, a los de Ari Oro (2002, 2008) sobre las religiones afrobrasileñas en Rio Grande do Sul. En lengua española y sobre la región rioplatense, se destacan los trabajos de Frigerio (2002) en torno a la difusión de estos cultos en Uruguay y Argentina; y el de Rodríguez (2017), que aborda la Quimbanda argentina y dedica varios apartados al análisis de la religión Umbanda.

El presente trabajo se enrola en la etnografía del habla o de la comunicación y aborda el lenguaje y el habla en su contexto sociocultural. Esta aproximación interdisciplinaria se centra en el estudio del habla en el desarrollo de la vida social, cuyo pionero fue Dell Hymes, a partir de los aportes de Boas y Sapir. En dicho marco se ha empleado una serie de categorías de análisis. Golluscio (2002) destaca, por caso, la noción de performance, como ejecución, actuación o puesta en uso del sistema. También enumera las pautas para el revelamiento lingüístico, entre las cuales se han empleado en este trabajo las de: límites externos e internos (geográficos, temporales), características del grupo e identificación, roles que provee la comunidad y variedades lingüísticas. Asimismo, se recurre a los conceptos definidos

por Dell Hymes: situación comunicativa o de habla (unidad mayor conformada por distintos eventos de habla y componentes paralingüísticos), evento de habla (actividades o aspectos de actividades regidos por reglas para el empleo del habla), escenario, participantes, fines o propósitos, clave o tono (*k*) (manera en que se ejecuta el acto de habla y que rige las distintas situaciones o actividades) y formas de habla (lenguas, variantes, registros). De Garzón Chirivi, finalmente, se tomó la categoría de lengua ritual para describir la modalidad de uso de la misma.

Las religiones afrobrasileñas: origen y difusión en la región rioplatense

Por otro lado, se procura ampliar la perspectiva de estudio sobre la operatividad performativa de las lenguas rituales en las religiones afrobrasileñas. Estas últimas constituyen ámbitos de difícil acceso: por un lado, forman parte de ritos sometidos a estigmatización en países donde predominan las religiones cristianas y, por otro lado, presentan “misterios” que deben ser mantenidos en secreto y solo asequibles para los miembros de dicha congregación. El aspecto lingüístico de los rituales de Umbanda es complejo: el portugués conforma la lengua litúrgica con la que sus practicantes se ponen en contacto con las fuerzas espirituales, mientras se conservan reminiscencias del sistema yoruba en los nombres y saludos de las Deidades; por último, las entidades “en tierra”, cuando son incorporadas por los médiums, exteriorizan sus mensajes en una variante autóctona de portuñol. De esta manera se procura brindar sustento al hecho de que el uso de la lengua adquiere su verdadero carácter en el campo comunicativo.

Las religiones nacidas en el continente americano, luego de las diversas diásporas de esclavos africanos provenientes de diversas naciones, se caracterizan, en su aspecto más visible, por el sincretismo. Los negros, al llegar a sus nuevos lugares de destino, fueron sometidos a un proceso de aculturación que, entre otros aspectos, los obligó a abandonar sus creencias religiosas primigenias. No obstante, y como estrategia de supervivencia al fenómeno de la esclavitud, las Deidades negras fueron disfrazadas tras las figuras de santos o vírgenes católicos. La primera envoltura, probablemente, de esta manifestación fue el sincretismo entre la Cruz de Cristo y la Piedra de los *Orixás*. Los africanos yuxtaponían los santos a sus propias deidades, entendiéndolos de la misma categoría, aunque perfectamente diferentes. Dicha identificación entre una entidad africana y un santo obedecía a ciertas similitudes entre los aspectos litúrgicos de ambos sistemas religiosos: *Omulú*, deidad de la viruela, solo podía identificarse con San Lázaro, cuya iconografía mostraba un cuerpo cubierto de heridas y sangre, y cuya misión era la curación de las enfermedades de la piel. No obstante, y de acuerdo a la diáspora en cuestión, también podía identificarse con San Roque o San Sebastián, cuyas iconografías también señalaban heridas ensangrentadas. *Xangô*, por su parte, se identificaba con San Jerónimo, pues este santo era esposo de Santa Bárbara, mientras que el *Orixá* en cuestión era marido de *Iansã*; sin embargo, en cierta época, también se lo identificó con la propia Santa Bárbara, quien era la protectora del rayo. En suma, el sincretismo es fluido e inestable. Otro aspecto de este fenómeno, es la influencia que las creencias occidentales ejercieron sobre las religiones afroamericanas: por ejemplo, la relevancia que posee el espiritismo en estos ritos, como culto a los muertos que son incorporados por los médiums para brindar mensajes a los vivos; empero, esta situación contrasta con la de las religiones del continente africano, en la que las almas de los difuntos no se manifiestan mediante el trance, colocándolas lejos del espiritismo (Bastide 1971, 359-360, 362-363, 370) [traducido por el autor].

Bajo el rótulo “religiones afrobrasileñas” se engloba una enorme variedad de cultos originados en dicho país (Umbanda, Quimbanda, Batuque, Candomblé, Omoloko, entre otros) y vinculados por raíces ancestrales con otros cultos de matriz africanista (Santería y Palo Mayombe en Cuba, Vudú haitiano, *Ifá* en las Islas Canarias, etc.). En Argentina, los principales son Umbanda, Quimbanda y Nación (Cabinda, Nagó, Jeje Nagó, etc) que poseen ciertas características en común¹. De acuerdo a Oro (2008), a

¹ Oro refiere que batuque es un término genérico aplicado a los ritmos basados en la percusión, cuyos elementos mitológicos, axiológicos, ritualísticos y lingüísticos son de origen africano. Como religión, el batuque rinde culto a los doce *Orixá* y se divide en bandos o naciones, con algunas diferencias litúrgicas: *Oyó*, *Cabinda*, *Jeje*, *Jeje Nagó*. El Vudú haitiano se desarrolló en el país caribeño como resultado de la confluencia de diversas tradiciones africanas: *fon*, *ewé*, etc. El candomblé es resultado de

pesar de sus diferencias litúrgicas, son religiones de incorporación² donde fuerzas espirituales ocupan a los médiums en trance³; son religiones de iniciación pues deben desarrollarse una serie de ritos para el ingreso del sujeto al culto; son religiones mágicas que atienden demandas específicas (salud, limpiezas espirituales, situaciones sentimentales y económicas); son religiones emocionales en las que el individuo queda integrado a un todo; son religiones universales que aceptan adeptos sin distinción de procedencia (género, clase, etnia); y, por último, son religiones transnacionales que vinculan sujetos pertenecientes a diferentes naciones (junto a Brasil, los países de la cuenca del Plata, por caso). Por otro lado, estas religiones son monoteístas, pues existe un único Ser Supremo Creador, *Olorúm* o *Zambí*, en la mayoría de las diásporas, o *Bondye* en el vudú haitiano. Esta divinidad es distante al mundo y se comunica con los seres terrenales mediante deidades (seres semejantes a los ángeles cristianos), denominados *Orixás* o *Loas* (en el vudú caribeño). De la gran cantidad de estas deidades existentes en el continente africano, solo llegaron a América una docena, cuyos nombres varían de acuerdo a la corriente: a *Exú*, por ejemplo, al que se le adjudica el epíteto de Señor (mientras que a los demás *Orixás* se los llama *Pai* o *Mai*, según sean masculinos o femeninos) se lo denomina *Bará* en batuque, *Legbá* en vudú o *Eleggúá* en Santería cubana. A diferencia del cristianismo, a estas deidades no solo se les reza, sino que también se les sirve: cada uno de ellos presenta sus propios gustos y aversiones, ritmos sagrados, canciones, bailes, símbolos y modos particulares de asistencia. Por otro lado, las religiones afroamericanas también rinden culto a espíritus, entidades que alguna vez estuvieron encarnadas, y que colaboran en las ceremonias y ritos, mediante la incorporación mediúmnica (Pinn 2006, 218-219). En el caso de la Umbanda, y de acuerdo a mi informante, dichos espíritus son: *Exú* de diversa clase (que trabajan para el *Orixá Exú*), *Pretos-Velhos* (antiguos esclavos ancianos, lit. “viejos negros”), *Caboclos* (antiguos aborígenes americanos), *Boiadeiros* (antiguos colonos, agregados y peones), y *Criações* (espíritus elementales que se presentan bajo la apariencia de niños).

Las variantes afroamericanas desarrolladas en el Estado de Rio Grande do Sul fueron fundamentales para el resurgimiento y la introducción de los mismos en los países de la Cuenca del Plata. En Argentina el último ritual registrado data de 1903 en Buenos Aires, lo que coincide con una brusca disminución de la población negra (del 30% a principios del siglo XIX al 3% a finales del mismo). En Uruguay, en cambio, no existen registros de manifestaciones religiosas africanistas, solo de ciertas expresiones musicales, como el candomblé. No obstante, en ambos países, y a partir de la década del sesenta del siglo XX, dichas manifestaciones se introdujeron en Uruguay, mientras que reaparecieron en nuestro país, con un importante éxito, sobre todo a través de la ruta de Rio Grande do Sul. Este proceso comenzó en las ciudades limítrofes al Estado brasileño y, posteriormente, llegó a las respectivas capitales. Por otro lado, la iniciativa provino de ambos lados de la frontera, pues varios sacerdotes procedieron a expandir su fe más allá del Brasil, mientras que muchos ciudadanos de la Cuenca del Plata recurrieron a templos brasileños (Oro, 2002).

A partir de 1974, la Umbanda argentina se encuentra inscrita en el Registro Nacional de Cultos, aunque solo adquiriría visibilidad en los medios de comunicación a mediados de los años ochenta. Su tratamiento en estos últimos fue variable: mientras que algunos medios enfatizaron los aspectos rituales de la práctica, otros encasillaron el movimiento dentro del resurgimiento de las prácticas mágicas o sectas. De esta manera, la religión fue doblemente estigmatizada, porque se asoció a una secta y, por otro lado, debido a su carácter mágico que la colocó en un peldaño inferior al de una “verdadera

otra diáspora africana sobre el Brasil, muy antigua también, cuyos primeros practicantes pertenecían a los *quilombos* o asentamientos de negros libres, durante la etapa colonial. Las restantes formas son más modernas: *Omoloko* surgió en la zona de Rio de Janeiro, Minas Gerais y São Paulo; mientras que del siglo XX son la Umbanda (cuya fundación, tradicionalmente, se ubica en 1908 y en la que se combinan elementos del africanismo, catolicismo, hinduismo, espiritismo) y Quimbanda (de raíces más puramente africanas y centrado en el culto exclusivo de los *Exú* y *Pomba Gira*).

² Ari Oro emplea la expresión “de posesión”, con la que discrepo; pues se trata de una incorporación espiritual, un “junto a” el cuerpo del médium, sin que signifique una incorporación literal. La entidad envuelve y toca varios puntos vitales del cuerpo de la persona. En este sentido, acuerda con mi interpretación mi informante clave.

³ Término adoptado del espiritismo kardecista y que hace referencia a todo iniciado en la religión que se ha preparado, física y espiritualmente, para incorporar en su cuerpo fuerzas espirituales, a través de los rituales respectivos.

religión". A partir de este momento, la estrategia de los sacerdotes se centró en dos aspectos: por un lado, enfatizar el carácter religioso de la Umbanda; y, por el otro, relacionarla con una de las grandes tradiciones religiosas, el africanismo, que se expandió desde ese continente a todos los países del mundo (Frigerio, 2002).

La comunidad de habla

En la Ciudad de Córdoba existen numerosos templos de Umbanda y africanistas, desperdigados en diferentes barrios y zonas suburbanas (San Vicente, Observatorio, Maldonado, General Savio, Villa Cabrera, Unquillo, entre otros). En los mismos, el templo (*terreiro*⁴) es una habitación amplia con sala de espera o galpón adyacente a la vivienda del sacerdote (*Babalorixá* o *Ialorixá*⁵, según sea hombre o mujer respectivamente). El *terreiro* en donde desarrollé este trabajo etnográfico se encuentra en barrio San Vicente y está dirigido por la *Ialorixá* Ana Laura, una mujer transexual que, además, trabaja como modista (ambas apreciaciones son *emic*). En su vivienda en calle Obispo Castellano tiene su taller de alta costura, con un enorme jardín delantero, rodeado con una tapia que brinda privacidad a las actividades desarrolladas en dicho lugar. La vivienda cuenta con un alero previo al templo, como sala de espera donde las personas, posteriormente, ingresarán al *terreiro* propiamente dicho, para asistir a los servicios y rituales que allí se llevarán a cabo. El ala izquierda está destinada al templo, con una capacidad para sesenta personas. El ingreso se encuentra en medio del paredón externo, por el que se accede al jardín, dividido en dos partes fácilmente perceptibles. La derecha contiene la puerta de ingreso a la vivienda, donde se reciben a los clientes para las actividades extra religiosas desarrolladas por la sacerdotisa y también para el ingreso de los fieles y consultantes, que pueden quedarse en la primera habitación para una lectura de bucios o pasar a la sala de espera -en el ala izquierda de la vivienda- para su posterior ingreso al templo. En la sala de espera se pueden apreciar máquinas de coser, percheros con vestidos y rollos de telas. En el espacio destinado al *terreiro* existen dos puertas: una que lleva al jardín delantero y una segunda que conduce a otro espacio verde interno al que los visitantes no pueden acceder. Allí se encuentra la Casa de *Exú*. Ana Laura manifestó:

"Mi Casa de *Exú*⁶ es una pequeña construcción hecha de ladrillos, con una puerta y cerrada con candado. Adentro está el asentamiento de mi señora junto a sus velas, su bebida, su cigarrillo y sus demás cosas. No pueden verla nadie más que yo. Al templo de adelante sí, todos pueden ir, participar y dar sus respetos. Pero la casa de mi señora es solo para que yo le haga los rituales privados y secretos. Y, por las dudas, la tengo cerrada con candado" (*Ialorixá* Ana Laura comunicación personal, 2022).

La comunidad organizada alrededor de este templo religioso está sujeta a una estricta jerarquía: en primer lugar, se encuentra la *Mai-de-Santo* dueña del *terreiro*, Ana Laura quien ejerce su función sacerdotal desde hace diecisiete años:

"Espero llegar a los treinta años de servicio. Es una fecha importante porque uno tiene su mayor jerarquía. Después me ayudan los que ya son *Pai* o *Mai*, pero no pueden tener su templo todavía. Se

⁴ *Terreiro* ("plaza", hace referencia a un espacio de tierra amplio y plano) es la denominación genérica de los templos de Umbanda. Por otro lado, se conoce con el mismo nombre a la parte central del templo en la que se desarrolla la liturgia religiosa. El nombre se debe a que, antiguamente, estos lugares se ubicaban al aire libre y directamente sobre la tierra.

⁵ *Babalorixá* (sacerdote) e *Ialorixá* (sacerdotisa) son los dirigentes del templo de Umbanda, también denominados *Pai-de-Santo* y *Mai-de-Santo*, respectivamente. No obstante, hay que tener en cuenta que existen *Pai-de-Santo* o *Mai-de-Santo* (llamados pequeños) que todavía no tienen a cargo un templo, por lo que no son ni *Babalorixá* ni *Ialorixá*.

⁶ *Exú* es una importantísima entidad espiritual en las religiones afrobrasileñas. Por un lado, la palabra procede del yoruba y significa "esfera", es quien está en todos lados y se encarga de comunicar a los hombres con los *Orixás*. Nada puede hacerse en los rituales sin su intervención. Por otro lado, para él trabaja una legión de espíritus (es decir, entidades que estuvieron encarnadas antiguamente) que también se denominan *Exú* o *Pomba Gira* (su aspecto femenino). A lo largo de su vida religiosa, los umbandistas establecen una relación personal con alguno de estos espíritus, a los que se refieren como "mi señor" o "mi señora". Que *Mai-de-Santo* Ana Laura se refiera a su entidad de esta última forma, demuestra que su energía vital "vibra" con un *Exú* femenino. En las ceremonias, y debido a su importancia y jerarquía, siempre se los saluda en primer lugar. Los *Exús* deben ser asentados en las primeras obligaciones que realizan los hijos de fe o hijos de religión. El asentamiento consiste en una vasija de barro (*aguilar*) donde se colocan las imágenes de las entidades, junto a otros objetos rituales.

les llama *Pai* pequeño o *Mai* pequeña. En las ceremonias, cuando incorporamos entidades, primero lo hago yo y después lo hacen ellos, por respeto a mí que soy su *Ialorixá*. Después vienen los *Ogans* que son muy importantes porque tocan los *atabaques* y se saben los puntos cantados de todas las entidades que, como vos sabes, se cantan en portugués y son más de cuatrocientos. Y, al final, están los hijos de religión que se están formando para ser *Pais* o *Mais*, pero todavía no cumplieron todas sus obligaciones. Algunas veces, como en la limpia de la semana que viene, vienen otras *Mais*, de otros templos, a ayudarme a limpiar a la gente que se acerca para el servicio de ese día. Son la *Mai* Romina, la *Mai* Carolina, la *Mai* Priscilla y tu tío, el *Pai* Maxi⁷” (*Ialorixá* Ana Laura comunicación personal, 2022).

Por fuera de esta jerarquía, se encuentran las personas que se acercan al *terreiro* para solicitar ayuda espiritual o realizar una petición en concreto (limpieza, apertura de caminos, armonía familiar o en la pareja, etcétera). Por otro lado, Ana Laura refiere que tiene aprehensión con los vecinos de su barrio, fruto de los prejuicios por este tipo de religiosidad:

A veces, por el tema religioso (ante la pregunta de si han existido problemas persistentes por sus prácticas); pero con los vecinos, son unos gorilas de mierda. Yo he ayudado a muchos. Gracias a mí tuvieron reunión con el jefe de policía de la zona cuando pasaron muchas cosas por la inseguridad. Gracias a contactos míos les apuré el trámite para la alarma comunitaria. Y siempre trato ayudar, pero son muy mal llevados. El único problema que tuve fue con un vecino que vino a que le explicáramos qué hacíamos, qué religión éramos, por qué había tanta gente. Yo le expliqué que básicamente trato de hacer limpiezas, ayudar a las personas y rápidamente le conté qué es la Umbanda, y quedó todo bien. Pero igual, desde ese momento, mandé a hacer el paredón para que no se vea nada. Pero todo bien, sí peleamos con algunas viejas por el tema de la política. Yo no me callo nada y les digo: bien que cuando necesitas algo pedís y después decís que hay que reducir el Estado... (Ante mi pregunta de si publicita sus servicios religiosos entre los vecinos del barrio) no, yo no le cuento a nadie. Ahora si alguien pregunta o me dice que necesita una limpieza porque ya sabe o porque fue mandado por alguien, ningún problema. Lo que sí publicito es mi taller de costura (*Ialorixá* Ana Laura comunicación personal, 2022).

Algunos autores afirman que, en sus inicios en el país, las religiones afrobrasileñas fueron adoptadas por los sectores medio-bajos de las zonas urbanas, fundamentalmente en Buenos Aires, y luego en las principales ciudades provinciales (Rodríguez, 2017). En la comunidad de *Mai* Ana Laura se presenta una situación heterogénea. La *Ialorixá* posee únicamente formación en nivel primario y secundario incompleto. Esta realidad se reitera en los practicantes que pertenecen a la comunidad transexual. No obstante, muchos de los *Pais* o *Mais* poseen formación universitaria, al igual que varios de los hijos de fe. Por otra parte, algunos de los visitantes habituales pertenecen a reparticiones gubernamentales (sobre todo a la Secretaría de Diversidad y Género de la Municipalidad de Córdoba, por la importancia que Ana Laura detenta en la comunidad transexual y LGBTIQ+, en general) y también realizan consultas religiosas. Entre los que acuden a las sesiones también se encuentran profesionales y personas con diversos niveles de educación.

Mi acercamiento a las religiones afrobrasileñas inició por consultas personales en busca de ayuda espiritual. En un primer contacto, mi futura *Mai-de-Santo*, Ana Laura, me participó de un *jogo dos búzios*⁸, donde evacúe diversas dudas y tuve mi primer contacto con las entidades de esta religión. Posteriormente, me realizaron una limpieza en una sesión y, con el tiempo, decidí iniciarme en los ritos

⁷ Los *atabaques* son tambores altos de madera, con tapa de cuero en su extremo superior. En los ritos se emplean un par para producir vibraciones diferentes que acompañan los cánticos. Son considerados como instrumentos sagrados. Por otro lado, para ascender en la escala sacerdotal de Umbanda, cada hijo de fe debe realizar una serie de obligaciones, en ciertos momentos de su formación y con intervalos de tiempo prescriptos. El proceso completo suele llevar entre siete y diez años aproximadamente. Finalmente, se denomina tío de religión a quien ha colaborado en la formación religiosa de un hijo de fe.

⁸ Literalmente “arrojar los bucios”. Los bucios son caracoles blancos amarillentos, muy importantes en la religión, que se emplean como oráculos y en las ofrendas y obligaciones. En el *jogo* se suelen utilizar dieciséis de estos caracoles, con los que el sacerdote se pone en contacto con las entidades y devela mensajes para los consultantes.

respectivos. Actualmente, tengo dos años de religioso (hijo de fe o hijo de religión) en Umbanda y un año y medio en Quimbanda (en este último caso, mi *Pai-de-Santo* reside en la provincia de Salta).

Aspectos lingüísticos en los ritos de Umbanda

Al tener su origen en Brasil, la lengua de la religión fue, desde un principio, la portuguesa. Al difundirse a países, como Argentina y Uruguay, se empleó tanto las lenguas vernáculas de esos países (español) como el portugués. De esta manera se presenta un caso de adopción de otro sistema de lengua e, incluso, de variantes diferentes dentro del mismo sistema. Por esta razón, podemos afirmar que existen -en los rituales de la religión Umbanda- situaciones de alternación (momentos en que es lícito emplear la lengua española y momentos en los que es obligatorio el uso del portugués), bilingüismo y sincretismo lingüístico.

En primer término, la lengua española empleada por los practicantes de las religiones afrobrasileñas ha incorporado préstamos del sistema portugués, en razón del prestigio de esta última, como lengua en la que se desarrollan estos sistemas religiosos. Dicho fenómeno es, principalmente, lexical y consiste en el empleo de términos originarios de la lengua del Brasil, sobre todos verbos, a los que se han agregado las desinencias de la conjugación regular española. Algunos de estos préstamos respetan la forma originaria, mientras que otros han sufrido modificaciones. Tal es el caso, por ejemplo, del verbo *cultuar* que en portugués significa “rendir culto a”. Los religiosos emplean este mismo lexema, con idéntico campo semántico. Según *Mai-de-Santo* Ana Laura, dicha palabra posee la ventaja de omitir el empleo del verbo español “adorar” que, para la religión cristiana, solamente refiere al culto del Dios Creador. En el catolicismo, el culto a la Virgen María se denomina “Devoción” y al de los Santos, “Veneración”. En ninguno caso se adora a la Virgen o a los Santos. En consecuencia, el préstamo mencionado puede utilizarse para expresar la acción de rendir culto a todas las entidades espirituales, más allá de que se trate de Dios, *Orixás* o espíritus. Las similitudes de forma se pueden apreciar en sus respectivas conjugaciones, tomando por caso el presente del modo indicativo (Ver Tabla I).

Otro lexema de préstamo es *yogar*, proveniente del portugués *jogar* que, entre sus diversas acepciones, corresponde al oráculo de bucios y significa “lanzar, arrojar”. En este caso, la ortografía del término se adapta al fonema.

Muy usado es también el participio *yogada* (de *jogada*) con el sentido de “tirada” de bucios. En el otro extremo, encontramos el lexema *barufar* que proviene del portugués *borrifar* (“rociar”, expresa la acción del *Pai-de-Santo* que rocía una bebida de Santo/*Orixá* o de *Exú* sobre una persona, para limpiarla energéticamente, y, generalmente, consiste en una bebida alcohólica). En este caso, la forma ha sufrido cambios que no obstan para reconocer su origen.

Lo precedente nos permite concluir que, entre la feligresía argentina de las religiones afrobrasileñas, se emplea una variante de español que ha adoptado numerosos préstamos del portugués, lengua de prestigio por razones litúrgicas.

La lengua ritual de la Umbanda

De otra parte, la lengua portuguesa es la que permite la comunicación de los *Pai/Mai* y demás fieles con las fuerzas espirituales, durante las ceremonias y rituales. Esta característica permite afirmar que este sistema constituye una “lengua ritual” (Garzón Chirivi, 2002). Dicha categoría es empleada para “describir la modalidad de uso de la misma”. El empleo de esta lengua se realiza, principalmente, a través de los llamados “puntos cantados”: oraciones en forma de cánticos, cuya letra y melodía es diferente para cada entidad. Muchos de dichos puntos refieren a pasajes de la vida de dichos seres espirituales, sus lugares de morada, gustos, etcétera. Asimismo, se clasifican según la función que cumplen en el rito.

Los *Pontos de saudação* (puntos de salutación) son empleados para saludar el *peji* (altar principal), al sacerdote, *Ogans*, hermanos del *Terreiro* y público asistente. Algunos de los mismos son empleados para la salutación individual del sacerdote. Los *Pontos de abertura* (puntos de abertura) son dirigidos a *Oxalá* (el *Orixá* de la paz y la sabiduría, una de las principales entidades de la religión), para la apertura de las sesiones y de los trabajos que se van a realizar. Los mismos son entonados luego de sahumar el

templo y saludar a *Exú*. Los *Pontos de chamada* (puntos de llamada) son cánticos diferentes entre sí, cuya finalidad es provocar el descenso de las entidades al plano físico, para los trabajos y la orientación de los devotos. Los *Pontos de subida* (puntos de subida), por el contrario, señalan la hora de despedida e indican a las entidades que deben regresar al plano astral. Finalmente, los *Pontos de encerramento* (puntos de cierre) son los cánticos finales con los que se agradece la asistencia y protección dispensada por las entidades del plano astral. Los *Ogans* son los encargados de conocer la mayoría de los puntos; mientras que los hijos de fe los van aprendiendo durante el sacerdocio, por lo menos, los más importantes -es decir, los que permiten llevar a buen término una sesión completa⁹.

En el momento en que los médiums incorporan entidades y brindan consejos a los fieles, se emplea el portuñol. El mismo es una variante heterogénea, donde el médium emplea lexemas portugueses y españoles; estos últimos, generalmente, con una pronunciación lusitana. Al respecto, Ana Laura afirma:

Mirá, las entidades, cuando están en tierra (incorporadas en el médium), hablan en portugués. Ese es su idioma. En el caso de nosotros, que no lo hablamos, ellas se amoldan a nuestra materia y cerebro; por eso hablan en portuñol. Es una forma de hacerse entender. A los que asisten a buscar consejos, algunas veces les cuesta más que en otras, entenderlos, por lo que siempre hay alguien que ayuda a hacerles entender lo que dijeron. O sea, hay distintas maneras de portuñol, algunas son más fáciles de entender que otras.

Finalmente, las entidades de esta religión provienen del panteón yoruba, por lo que algunas expresiones de esta lengua son también utilizadas. Las mismas se limitan a los saludos que se realizan a cada de ellas y que transcribo de un cuaderno que me facilita mi informante (Ver Tabla II).

El funcionamiento de la lengua ritual: situación, eventos y actos de habla

La etnografía fue realizada durante una sesión de Umbanda de dos horas y media -situación comunicativa. La misma se encuentra dividida en varios eventos de habla, perfectamente pautados y diferenciables. Los corpus (Ver en anexos) realizados para este trabajo corresponden a aspectos centrales de cada una de las secuencias rituales (eventos), profundizando en la última de ellas (limpieza) donde se interactúa con fieles y personas que buscan ayuda, sin estar iniciadas en la religión.

La situación comunicativa de la sesión se encuentra delimitada por condiciones espacio-temporales específicas. Por un lado, se llevó a cabo un día lunes, tiempo correspondiente al *Orixá* que abre los caminos y donde las limpiezas son frecuentes. El ritual se desarrolló entre las 18:00 y las 20:30 horas aproximadamente. El espacio corresponde al *Terreiro* de *Mai-de-Santo* Ana Laura, en el interior de su vivienda. El ámbito físico del mismo consiste en un espacio rectangular, cuyo frente hacia la calle está destinado a la asistencia, con sillas y bancos para los fieles. La mayor parte del recinto corresponde al *Terreiro* propiamente dicho, donde se lleva a cabo el ritual. En el extremo interior se encuentra el *Peji* o altar, donde se ubican las imágenes de las entidades del templo (de *Oxalá*, *Ogúm*, *Yemanjá* y *Xangó* -en la parte superior-, junto a algunas de *Caboclos* y *Pretos Velhos* en la parte inferior), a cuyo pie se dejan ofrendas (platos de barro con comidas para los *Orixás*, *Caboclos* y *Pretos*, flores de diferentes colores de acuerdo a la Entidad y sobre todo de color blanco para *Oxalá*), *quartinhas* o vasijas de barro consagradas de diversas tonalidades (blanca para *Oxalá*, verde-blanco-roja para *Ogúm*, celeste para *Yemanjá*, rojo-blanca para *Xangó*, blanco-negra para *Pretos*). En la pared de la izquierda se encuentran los *atabaques* y los asientos correspondientes para los *Ogans*; mientras que en la pared del frente se han dispuesto sillas para la *Ialorixá* y demás *Pai* o *Mai* que asisten a Ana Laura. Fuera de esos cuatro muros, se encuentra la Casa de *Exú* que consiste en una edificación cerrada con candado; un cuarto de cuatro por cuatro metros para atención particular; y otra pequeña edificación de ladrillos,

⁹ Los trabajos son los rituales específicos que una persona solicita a los practicantes de la religión y están destinados a resolver cuestiones económicas, laborales, de armonía familiar o doméstica, entre otros. Por otra parte, el plano físico o material es donde se desenvuelve la materia viva, por oposición al plano astral, inmaterial, donde residen las fuerzas espirituales.

la “Casa de Almas”¹⁰. A los asistentes también se les permite usar el baño y, por otro lado, a los encargados de las comidas de las entidades, la cocina de la propiedad.

La situación de habla se subdivide en diversos eventos. La sesión completa de Umbanda está particionada en cuatro grandes momentos. En el primero deben realizarse tres devociones: una al Ser Supremo (*Olorúm* o *Zambi*), otra para cruzamiento y sahicación del Templo y, por último, de saludo al *Peji* y a *Exú*. En el segundo momento se saluda a los doce *Orixás* de la religión. En el tercero se desarrollan, de acuerdo al criterio del *Babalorixá* o de la *Ialorixá*, las giras de *Caboclo*, *Boiadeiro*, *Preto Velho*, *Crianças*, *Exú*. En esta instancia, también se celebra la sesión de limpieza y apertura de caminos. En la última instancia, el cierre y la cuarta devoción. En cada una de estas devociones los fieles emplean su corporalidad en danzas, cantos, toques de instrumentos de percusión, bebidas y comidas, trance mediúmnico -cuando incorporan a las fuerzas espirituales-, uso de ciertos atributos personales y colores que se unifican en performances o actuaciones complejas y multidimensionales. Todo este conjunto de escenas requiere de una comprensión cultural que solo se alcanza a través de la participación ritual y, sobre todo, de la iniciación religiosa. En cada uno de los eventos precitados se conjugan interacciones verbales junto a realizaciones paralingüísticas.

El templo (Ver Tabla III) se encuentra todavía cerrado al público, mientras que, en el interior, los fieles (*Fs*) ingresan lentamente, en silencio, y se dirigen a la esterilla situada en el centro del *Terreiro*. Se prosternan y repiten la oración contenida en la transcripción anterior. La misma tiene carácter suplicante y va dirigida a las fuerzas espirituales (*GD1* o género discursivo 1). Luego se acomodan en los laterales, mientras el resto termina de realizar esta primera devoción. Todos vestimos de blanco -color litúrgico-, aunque algunos poseen adornos de otros colores, ya que representan a su *Orixá* de cabeza (la entidad que rige a cada uno desde el nacimiento). El silencio es absoluto en este momento. Luego, ingresa la *Mai* pequeña (*Mp*) -precedida del aroma de hierbas- con el incensario para realizar la sahicación del templo. Entona un punto cantado en portugués que conforma una clave (*k*), pues señala una pauta de orden en el rito: el inicio de la segunda devoción. En este sentido, la clave delimita momentos generales de la ceremonia, como acciones parciales (por ejemplo, de los *Ogans*). Algunas de ella, por otra parte, son de carácter operativo (como la letanía de la *Mai* pequeña), mientras que otras son de orden psicológico y su función es la interiorización (como la de los fieles que rezan en voz baja). El comienzo del canto está en manos de los *Ogans* que luego es repetido por los hijos de fe siete veces.

Al ingresar la *Ialorixá* (Ver Tabla IV) y darnos la bienvenida, pronuncia unas palabras en español, lo que constituye un género discursivo de carácter informal. El elemento nuevo es el empleo de las *cinetas* (o campanillas de bronce, debidamente consagradas, empleados como señal acústica de carácter formal para el llamado a las fuerzas espirituales), como pautas de orden ritual, mientras que las restantes claves se vinculan a acciones parciales realizadas por los distintos integrantes de la comunidad y que revelan la existencia de la jerarquía anteriormente mencionada (saludo de los hijos de fe a la *Ialorixá*, en primer término; luego a las *Mais* pequeñas en orden a la antigüedad en el cargo; en tercer lugar, a los *Ogans*; y, finalmente, a los restantes hermanos de fe).

El saludo al señor *Exú* cierra la primera parte de la sesión e inicia los saludos a los *Orixás*. En ambas instancias la performance posee la misma estructura: se pone en juego el cuerpo -de diversas maneras según la entidad-, se entonan los puntos cantados propios de cada una de ellas -donde se exaltan pasajes de la vida, comidas preferidas o diferentes aspectos de cada entidad-, junto a la música de los *Ogans* y el sonido de las *cinetas*. Como la incorporación de estos corpus sería muy extensa, solo consideraré la de la primera entidad, el señor *Exú*.

Para iniciar esta devoción (Ver Tabla V), la congregación se coloca de pie frente a la puerta de ingreso del *Terreiro*. De acuerdo a mi informante, de esta manera se da a entender a estas entidades -ubicadas en el plano astral- que deben continuar en sus puestos de vigilancia, mientras transcurre la ceremonia. Los espíritus que trabajan para el pueblo de *Exú* son numerosos y los puntos cantados correspondientes son los escogidos por la *Ialorixá*. En esta situación, se entonaron cánticos al señor

¹⁰ Dedicada a las Almas (el culto a los ancestros es esencial en todas las religiones de matriz africana) y a los *Preto Velhos*. En su interior se encuentran velas, tabaco, flores, ramas de ruda y guiñé, y comidas para las entidades.

Exú Tranca-ruas, “compadre” de las encrucijadas y uno de los principales espíritus empleados para la apertura de los caminos. Las interacciones van dirigidas hacia la misma dirección (→), pues todos solicitan la intercesión de los espíritus.

Durante el desarrollo de la tercera parte de la ceremonia, se realiza, por caridad, una sesión de limpieza y apertura de caminos, como se acostumbra los días lunes, que corresponden al *Orixá* encargado de ese tipo de comisiones. La misma es interesante, pues en ella participan los miembros regulares de la congregación y el público que se acerca al templo para este tipo de “trabajos” (Ver Tabla VI). Al pie del *Peji* se han colocado los “paquetes de limpieza” y varillas de membrillo con cintas de colores atadas en un extremo, para que estos productos se “energicen” y se empleen posteriormente en el ritual. Cada paquete de tela incluye en su interior un *Axé* de Santo, es decir, un conjunto de elementos -principalmente alimentos preparados con anterioridad- propios de cada entidad. Por caso, el *Axé de Exú* incluye maíz torrado, *pipoca* (pochoclo hecho en aceite de *dendé* o palma) y siete papines asados en el aceite prenombrado. Las varillas tendrán una cinta de color rojo para el señor *Exú* y, así, para cada *Orixá*. Luego de la ceremonia, los paquetes se deben despachar en los reinos, es decir, en los lugares donde residen las entidades; por ejemplo, los del señor *Exú* se dejan en un cruce de calles (encrucijada). Las varillas, por su parte, se quiebran en dos.

Los límites externos hacen referencia al espacio y el tiempo de la situación comunicativa, separándola de otros sucesos o interacciones que suceden antes, durante o después de aquella (Garzón Chirivi, 2002). Respecto a la cuestión locativa, el recinto del *Terreiro* delimita el carácter de los eventos que suceden dentro del mismo y, además, las interacciones lingüísticas y culturales que se dan allí son interpretados por los participantes de cierta manera. El tiempo, el inicio y el fin de la sesión están determinados por una serie de marcas particulares: el ingreso de los fieles para saludar a la deidad suprema y el final de la música de los *atabaques* junto a la recolección de objetos empleados y limpieza del templo.

Los límites espaciales y temporales internos se enlazan a los distintos eventos que engloban la situación de habla. Las mismas establecen y autorizan el lugar que ocupa cada participante (Garzón Chirivi, 2002). El lugar central corresponde a la *Ialorixá* y, luego, por ser sus ayudantes directos, a las *Mai pequeñas*. Estas personas se desplazan libremente y ocupan el lugar central del *Terreiro* frente al *Peji*, mientras que los hijos de religión solo pueden acercarse al ser autorizados para ello, como sucede en la limpieza (Ver Tabla VI). En relación al público que busca asistencia espiritual, algunos de ellos ya conocen a la *Mai-de-Santo*, mientras que para otros es una desconocida -mi informante me narra que varias de las personas que asistieron a la sesión, solo lo habían hecho una vez con anterioridad; en tanto que una tercera parte eran nóveles, hecho que adjudica a referencias o al “boca en boca”. En estos casos no existe una explicación previa del proceso ritual, sino que el público imita los movimientos de la persona que está al lado porque permanecen en silencio y las *Mai*, mediante una señal, indican que uno debe darse vuelta para pasarle los paquetes por la espalda o para levantar los pies y hacer lo propio con las plantas. Entre las pocas interacciones verbales se solicita al consultante que extienda los brazos o que tome en sus manos las varillas de membrillo. Esto se debe, en el caso de las sacerdotisas, a que se encuentran entonando puntos cantados, ya sea de manera silenciosa -mentalmente- o en voz alta. La situación que más confusión genera entre los novatos se da, cuando se colocan las manos sobre los paquetes y se deben realizar, alternadamente y de acuerdo al tipo de paquete, movimientos de atracción o de repulsión (movimiento hacia uno mismo o hacia el exterior). En varias ocasiones, las oficiantes debieron aclarar la dirección del mismo. Una vez concluida la limpieza, los asistentes esperan que todo lo negativo y los obstáculos hayan sido removidos de sus vidas, y la prosperidad se manifieste pronto.

Los eventos de habla que definen las escenas también se encuentran delimitados por condiciones de espacio y tiempo internos: las devociones de inicio donde se saluda al Ser Supremo, al *Peji*, a la *Ialorixá* y la congregación, al señor *Exú*, a los *Orixás*, las *Giras de Caboclos*, *Preto-Velhos*, *Boaideiros*, limpieza espiritual, cierre, última devoción. En cada una de ellas se combinan elementos lingüísticos en dos tipos de géneros discursivos: uno informal (donde se emplea la lengua española para dar la bienvenida o algún tipo de indicación) y otro formal (en lengua portuguesa principalmente o yoruba,

para el saludo a las entidades, su llamado, pedido de protección). Cuando las entidades están en tierra, durante las *Giras*, emplean el portuñol y el registro suele ser solemne, porque existe un clima de respeto hacia aquellas que brindan consejos a los seres materiales (incluso algunos evitan su mirada, manteniendo agachada la cabeza, mientras hablan con la entidad). Las *Giras* de entidades constituyen momentos en que, mediante los puntos cantados correspondientes, los Espíritus de la Umbanda (*Caboclos* o antiguos indígenas americanos, *Pretos-Velhos* o ancianos que fueron esclavos y poseen la sabiduría de la edad, *Exús* o personas fallecidas que han llevado vidas difíciles y tienen como misión colaborar con los vivos para evolucionar espiritualmente, etcétera); descienden a tierra -incorporándose en la materia de los fieles que poseen desarrollo mediúmnic-, acontecimiento que representa uno de los principales misterios de la religión. Debido a este carácter, *Mai-de-Santo* Ana Laura presentó reparos en el registro de esta sección del rito. No obstante, observé que las personas que incorporaban estas entidades desplegaban una performance específica: por ejemplo, los hermanos sobre los que descendían *Pretos* o antiguos ancianos se encorvaban y debían emplear bastones para movilizarse, mediante desplazamientos dificultosos, un habla suave y queda de difícil comprensión, y un portuñol de pronunciación cerrada.

De esta forma, existen distintas escenas que demandan en los ejecutantes y participantes el empleo de unas formas comunicativas o de otras. “Estos elementos implican que los participantes en un evento, reconozcan y validen un conjunto de reglas sociales y comunicativas” (Garzón Chirivi 2002, 128). Así, deben estar sujetas a los principios de validez y pertinencia social para ser reconocidas dentro de la situación comunicativa y, entre dichas reglas, algunas se vinculan a la elección de sistemas, variedades de lengua y formas de habla.

La eficacia ritual

Las jerarquías que se establecen en la sesión religiosa se determinan a partir del principio ritual, es decir, su carácter curativo para restablecer el equilibrio que posibilita la eficacia del rito y, por ende, cumple con su papel performativo. Así se conforma la figura jerárquica central y los participantes colocan en sus manos las posibilidades de comunicación con las fuerzas espirituales, a fin de ser curados, limpiados, fortalecidos en sus relaciones sociales y afectivas, etc. La *Ialorixá* se erige, entonces, en una interlocutora validada por los hijos de fe y los consultantes que buscan mejorar su existencia. “La validación de la interlocución está mediada por los intereses que hay entre unos y otros [...] demostrar la efectividad de sus técnicas curativas y en el paciente, por el interés que tiene este en curarse de una determinada enfermedad a través de dichas técnicas” (Garzón Chirivi 2002, 129).

Otro de los aspectos que se suele analizarse en relación a las lenguas rituales es el *extrañamiento* de la misma. En estas situaciones, el oficiante procura fines comunicativos rituales que son paradójicos, pues no se busca hacerlos comprensible para el público. Paralelamente, los interlocutores tampoco poseen la intención de comprender aquello que el oficiante canta o dice, sino comprender y validar la situación en su totalidad. Este extrañamiento se aprecia mediante pronunciaciones deficientes o la presencia de murmullos en algunas estrofas de los puntos cantados, sobre todo en aquellos que todavía no los dominan completamente. Incorporar las letanías de los ritos no es una tarea sencilla. Las estrategias para aprenderlos son numerosas, por ejemplo, *Pai-de-Santo* Maximiliano me confió que, mientras conducía su taxi, escuchaba CD's religiosos para aprender la fonética (*Pai-de-Santo* Maximiliano comunicación personal, 2022). En cambio, *Mai-de-Santo* Ana Laura suele cantarlos en voz baja o mentalmente, pues le avergüenza su pronunciación deficiente, la que pretende corregir estudiando portugués en la Facultad de Lenguas de la UNC (Universidad Nacional de Córdoba). En estos casos, una pronunciación que no es del todo correcta no obtura la presencia de las fuerzas espirituales ni la efectividad de la ceremonia.

Los puntos cantados permiten llevar a cabo los actos curativos y de otro tipo que se buscan con el ritual. Los mismos tienen como finalidad conjurar o invocar la presencia de las entidades astrales. De acuerdo a la situación o a las necesidades, el oficiante empleará una fórmula u otra. No es lo mismo invocar al señor *Exú* para abrir los caminos que a la *Orixá Ossanha* cuando alguien busca un techo propio o a la *Orixá Oxum* cuando se desea mejorar los vínculos sentimentales de una persona con su

pareja o cónyuge. Tanto cuando se pide como cuando se convoca, el carácter es de súplica o ruego y se conjuga con movimientos de manos, ojos, boca, cuerpo; por lo tanto, la palabra se corporiza en performances multidimensionales.

Conclusiones

El análisis lingüístico de un ritual de Umbanda revela que este conforma un espacio social, caracterizado por la heterogeneidad. Dentro del mismo irrumpen una serie de sistemas y variantes sincréticas, cuya función se encuentra litúrgicamente prescripta. El culto tuvo su origen en Brasil, por tanto, el portugués constituye el sistema de prestigio y lengua ritual por excelencia. La performance particular de cada religioso cordobés revela tensiones con aquella, aunque las deficiencias fonéticas no obstan a la eficacia ceremonial. Dicho sistema se refleja, sobre todo, en toda una gama de letanías musicales, los puntos cantados, clasificados en razón de la función que desempeñan en la ceremonia. Paralelamente, y debido a que las entidades principales de este culto pertenecen a naciones africanas, el yoruba todavía posee reminiscencias que se exteriorizan en los saludos que se deben a *Orixás* y espíritus. Por otro lado, el español también posee presencia en este espacio social, específicamente, en las interacciones de carácter informal entre los participantes. Debe notarse, además, que se trata de un español plagado de préstamos de la lengua ritual que permiten repensarla como una variante del español. Finalmente, el descenso de los espíritus para ocupar el cuerpo de aquellos religiosos que se desarrollaron como médiums se manifiesta, lingüísticamente, en el empleo de un portuñol cerrado e igualmente heterogéneo. El aspecto lingüístico se conjuga con una serie de elementos paraverbales, tales como movimientos corporales, danzas, bebidas, sensaciones a nivel somático que constituyen una actuación o performance compleja y multidimensional. Cada parte de la sesión se encuentra estructurada a partir de una serie de claves heterogéneas que van desde lo verbal a lo acústico y que se caracterizan por la presencia de diferentes géneros discursivos de registro variable. Por otra parte, el principio ritual revela las jerarquías dentro de la ceremonia y permite la eficacia de la misma, es decir, el acto curativo o positivo que el público espera al participar de la misma. A nivel de los miembros de la congregación, las jerarquías se establecen por el cumplimiento de una serie de obligaciones sacerdotales, mientras que para los que no forman parte de aquella, responde al manejo de la lengua ritual -aunque no puedan comprender lo que se dice- y de la performance que se espera en este tipo de situaciones comunicativas. Así, el sacerdote o sacerdotisa deviene en un interlocutor validado por aquellos que procuran asistencia espiritual y por los restantes miembros de la cofradía religiosa. De esta forma, se definen diferentes lugares donde se colocan los participantes, modos de ser tratados y maneras de relacionarse con los demás. En suma, este estudio etnográfico revela que, en el campo comunicativo, se evidencia el valor del uso de la lengua, y que el mismo está determinado por los usuarios, por los saberes que la misma concentra y por el campo social donde se desenvuelve, esto es, un contexto heterogéneo.

Bibliografía

- Basso, Keith (2002). "Renunciar a las palabras. El silencio en la cultura apache occidental", en Golluscio, L (Comp.). *Etnografía del habla. Textos fundacionales*: 99-116. Buenos Aires: Eudeba.
- Bastide, Roger (1971). *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. San Pablo: Editorial de la Universidad de San Pablo.
- Duranti, Alessandro (1992). "La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis", en Newmeyer, F (Comp.). *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge*. Tomo IV: *El contexto socio-cultural*: 253-273. Barcelona: Visor.
- Garzón Chirivi, Omar Alberto (2002). "Rezar, soplar, cantar: análisis de una lengua ritual desde la etnografía de la comunicación", en *Forma y Función*, 15: 119-140.
- Golluscio, Lucía (2002). "Introducción", en Golluscio, L (Comp.). *Etnografía del habla. Textos fundacionales*: 13-53. Buenos Aires: Eudeba.
- Frigerio, Alejandro (2002). "La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional", en *Archives de sciences sociales des religions*, 117: 127-150. <https://doi.org/10.4000/assr.2489>

Oro, Ari Pedro (2002). "Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente", en *Estudos Afro-Asiáticos*, XXIV, 2: 345-384. <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200006>

Oro, Ari Pedro (2008). "As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul", en *Debates do Ner*, 9, (13): 9-23. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.5244>

Pinn, Anthony (2006). *The African American Religious Experience in America*. Londres: Greenwood Press.

Rofríguez, Manuela (2017). "Quimbanda en Argentina: el encuentro con otra lógica y la amistad de Exú", en *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, XXVII, 47: 134-164.

ANEXO: Tablas

Tabla I: Préstamos del portugués a la variante del español empleada por los practicantes de la religión Umbanda.

| CULTUAR (portugués) | CULTUAR (español, variante religiosa) |
|---|---|
| <i>Eu cultuo</i> <i>Tu cultúas</i> <i>Ele/ela cultúa</i> <i>Nós cultuamos</i> <i>Vós cultuais</i> <i>Eles/elas cultúam</i> | <i>Yo cultuo</i> <i>Tú cultuas</i> <i>Él/ella cultua</i> <i>Nosotros cultuamos</i> <i>Vosotros *cultuais (forma no usada)</i> <i>Ellos/ellas cultuan</i> |
| JOGAR (portugués) | YOGAR (español, variante religiosa) |
| <i>Eu jogo</i> <i>Tu jogas</i> <i>Ele/ela joga</i> <i>Nós jogamos</i> <i>Vós jogais</i> <i>Eles/elas jogam</i> | <i>Yo yogo</i> <i>Tú yogas</i> <i>Él/ella yoga</i> <i>Nosotros yogamos</i> <i>Vosotros *yogais (forma no usada)</i> <i>Ellos/ellas yogan</i> |
| BORRIFAR (portugués) | BARUFAR (español, variante religiosa) |
| <i>Eu borrifo</i> <i>Tu borrifas</i> <i>Ele/ela borriфа</i> <i>Nós borrifamos</i> <i>Vós borrifais</i> <i>Eles/elas borrifam</i> | <i>Yo barufo</i> <i>Tú barufas</i> <i>Él/ella barufa</i> <i>Nosotros barufamos</i> <i>Vosotros *barufais (forma no usada)</i> <i>Ellos/ellas barufan</i> |

Tabla II: Nombre de los Orixás y sus respectivos saludos en lengua yoruba.

| ORIXÁ | SALUDO | TRADUCCIÓN |
|----------------|---------------------------------|---|
| <i>Oxalá</i> | <i>Epá Babá!</i> | ¡Oh, Padre! |
| <i>Yemanjá</i> | <i>Odoiá</i> | Madre del río |
| <i>Naná</i> | <i>Saluba Nanã</i> | Señora, Madre de todas las madres |
| <i>Omulú</i> | <i>Atotô</i> | Él está entre nosotros |
| <i>Oxossi</i> | <i>Okê arô!</i> | ¡Salve, el gran cazador! |
| <i>Ossãe</i> | <i>Euê ô!</i> | ¡Salve, las hojas! |
| <i>Xangô</i> | <i>Kauô cabieçile</i> | ¡Permitidnos mirar a Vuestra Alteza Real! |
| <i>Iansã</i> | <i>Eparrei Oyá</i> | <i>Oyá</i> es otro de los nombres por los que es conocida esta entidad, mientras que <i>Eparrei</i> es un saludo a uno de los rayos del Orixá de la Decisión. |
| <i>Oxum</i> | <i>Ô Eri ieiê</i> | Salve, Señora de la bondad y la benevolencia |
| <i>Oxumarê</i> | <i>Arrobobô Oxumarê</i> | ¡Salve al señor del Arco Iris! |
| <i>Ogum</i> | <i>Patakoré Ogum... Ogum Yé</i> | <i>Ogum</i> es el principal en mi cabeza... <i>Ogum</i> sobrevive |
| <i>Ibejes</i> | <i>Oni beijada</i> | Él es dos |

Tabla III: Corpus I

| PARTICIPANTES | INTERACCIONES VERBALES | TRADUCCIÓN | INTERACCIONES PARAVERBALES |
|-------------------------|--|---|---|
| 1. (Fs) → ¹¹ | <p><i>Amado Pai, Olorúm!</i> <i>Vós estais en mim</i> <i>Eu estoi en Vós</i> <i>Mas este Eu nada é!</i> <i>Glória a Olorúm</i> (voz baja)</p> <p style="text-align: right;">GD1</p> | <p>¡Amado padre, <i>Olorúm!</i> Tú estás en mí/ Yo estoy en ti/ ¡Pero este yo nada es! Gloria a <i>Olorúm</i></p> | <p>Cada uno de los fieles (hijos de fe) ingresa al templo y se dirige, de a uno, a una esterilla colocada en medio del recinto y se prosternan por algunos minutos, rezando esta letanía en voz baja (<i>k</i>). Luego se acomodan en los laterales del Templo hasta que todos terminen de realizar esta devoción, permaneciendo en silencio.</p> <p>Ingresa la <i>Mai</i> pequeña Carolina con un incensario (<i>k</i>). Se abren las puertas del templo para el ingreso del público que asiste para solicitar ayuda. Así inicia la segunda devoción, la sahumación.</p> |
| 2. (Mp) → (P) | <p><i>Salve a Umbanda!</i> <i>Salve todos os Orixás!</i> <i>Save as Almas!</i> <i>Salve os filhos de fé!</i> <i>Salve o defumador!</i></p> <p style="text-align: right;">GD1</p> | <p>¡Salve, Umbanda!/ ¡Salve los Orixás!/ ¡Salve las almas!/ ¡Salve los hijos de fe!/ ¡Salve el sahumador!</p> | <p>Desde el centro del <i>Terreiro</i>, se desplaza sahumando en línea recta hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales, retornando, cada vez, al centro (<i>k</i>). Los <i>Ogans</i> (Os) entonan los cánticos propios de esta devoción (<i>k</i>).</p> |
| 3. (Os) → | <p><i>Tou defumando a minha banda</i> <i>Oi que bandê</i> <i>Cherô guiné</i> <i>Oi que bandê</i> <i>Cherô alecrim</i> <i>Oi que bandê</i> <i>Cherô arruda</i> <i>Oi que bandê...</i></p> <p style="text-align: right;">música</p> <p><i>Defuma com as ervas da jurema</i> <i>Defuma com arruda e guiné</i> <i>Alecrim, benjoim e alfazema</i> <i>Vamos defumá filhos de fé</i> <i>Defuma...</i></p> | <p>Estoy sahumando mi banda/ ¡Oh, qué banda!/ Huelo guiñé/ Huelo alecrín/ ¡Oh, qué banda!/ Huelo ruda/ ¡Oh, qué banda!</p> <p>Sahúma con las hierbas de palmera (Jurema)/ Sahúma con la ruda y el guiñé/ Alecrín, benjuí y lavanda/ Vamos a sahumar, hijos de fe/ Sahúma ... El Pai <i>Oxossi</i>/ permite sahumar/</p> | <p>Desde el centro del <i>Terreiro</i>, se desplaza sahumando en línea recta hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales, retornando, cada vez, al centro (<i>k</i>). Los <i>Ogans</i> (Os) entonan los cánticos propios de esta devoción (<i>k</i>).</p> |

¹¹ Las flechas indican la dirección de las interacciones: ↓, corresponde al discurso imperativo que solo puede ser verbalizado por el sacerdote; ↑, de súplica y que va dirigida a las entidades espirituales o que realizan los hijos de fe o el público hacia el sacerdote; y, finalmente, →, de horizontalidad, hacia los miembros del mismo nivel o que van dirigidos a todos los presentes.

| | | | | |
|--|---|-----|---|--|
| | <p>É Pai Oxossi Dá liçenca para defumar Eu defume, eu defumo Esta aldeia real</p> | bis | <p>sahúmo, yo sah Esta aldeia rea</p> | |
|--|---|-----|---|--|

Tabla IV: Corpus II

| | | | |
|------------------------------|--|--|---|
| | | | |
| 1. (l) ↓ | <p>Buenas tardes a todos. Bienvenidos a este humilde lugar... Que hoy sea una jornada con mucho Axé... Nos reunimos una vez más para celebrar la prosperidad que nos da nuestro Señor... A mis amigos y compañeros, gracias por venir, a mis hijos, ahijados, sobrinos y a todos los que se han acercado. Muchas gracias.</p> | | <p>Ingresa la <i>lalorixá</i> Ana La quien da un mensaje de bienvenida a los asistentes (k).</p> |
| 2. (l) ↓ (Os) ↓ (Fs) ↓ | <p>(sonido de cintas)</p> <p>Se meu pai é caboclo Filho de orerá Vamos saudar o santo minha gente. Vamos saudar o Babá Se meu pai é caboclo...</p> <p>Bate cabeça filho de fé Bale cabeça neste congá Bale cabeça filho de fé Epeça a Zambí o que você quer...</p> <p>Bale meus cabeça, meu filhos E peça forças a Babá de orixá Ora bença papai Ora bença mamãe Filho de pemba tem coroa de Oxalá Com amor e pemba Com amor e pemba. Com amor e pemba</p> | <p>Si mi padre es Caboclo/ Hijo de Orerá/ Vamos a saludar o santo/ Mi gente,/ Vamos a saludar Babá/ Si mi padre es Caboclo.../ Bate la cabeza hijo de fe/ Bate la cabeza e este danzar/ Bate la cabeza, hijo de fe/ Bata a Zambí lo que usted quiere... Bate la cabeza hijo mío/ Bata pidan fuerzas a Babá de Orixá/ Bendiga al papá, bendiga a la mam</p> | <p>Ana Laura y las Mai pequeñas comienzan a tocar las cintas (k), señal para que los hijos se acerquen a saludar al Peji (prosternándose delante del mismo) y a <i>lalorixá</i>, tomando su mano derecha y llevándosela a la frente, en señal de respeto. Luego, saludamos a los Oç (k), llevando las puntas de los dedos de la mano derecha al suelo y, luego, a los bordes de los atabaques. Finalmente, cumplimentamos a cada uno de nuestros hermanos de religión (k). En el interín, entonan los puntos de salutación al son de los atabaques.</p> |

| | | | |
|---------------------------|--|---|---|
| <p>3. (I), (Mps)↓</p> | <p><i>Salve Ogun e Yemanjá.</i> (Saludo al Peji)</p> <p><i>Vai, vai, vai</i> <i>Na Fé de Pai Oxalá ...</i> <i>Vai bater cabeça, Babá</i> <i>Prà seus Orixás.</i> []</p> <p><i>A estrela d'alva</i> <i>que ilumina o mundo inteiro</i> <i>iluminai o chefe de terreiro</i> <i>Salve Omolu, Salve Oxalá</i> <i>Salve o Babá</i> <i>E salve todos os Orixás.</i> (saludo a la <i>lalorixá</i>)</p> | <p>Hijo de la pomba tiene corona de/ <i>Oxalá/</i> Con amor y pomba/ Con amor y pomba/ Con amor y pomba/ <i>Salve Ogun e</i> <i>Yemanjá</i> Vamos, vamos, vamos/ En la fe del Padre <i>Oxalá .../</i> Ve a batirte la cabeza, <i>Baba/</i> Para tus <i>Orixás.</i></p> <p>El lucero del alba/ Que ilumina el mundo entero/ ilumina al jefe del <i>terreiro/</i> <i>Salve Omolú, salve</i> <i>Oxalá/</i> <i>Salve Baba/</i> Y salve a todos los <i>Orixás.</i></p> | <p>Para finalizar esta devoción, la <i>lalorixá</i> y las <i>Mai</i> pequeñas aludan a la concurrencia con ambos brazos extendidos hacia adelante (<i>k</i>).</p> |
|---------------------------|--|---|---|

Tabla V: Corpus III

| | | | |
|---|--|---|--|
| <p>1. (I)→ (Mps)→ (Fs)→</p> <p>2. (I)→ (Mps)→ (Os)→ (Fs)→</p> | <p>(sonido de cintas)</p> <p>[]</p> <p><i>Ele não é marinheiro</i> <i>que arranca toco no mar</i> [] <i>Cai chuva cai sereno</i> [] <i>o Exu tá no mesmo lugar</i></p> <p><i>Portão de ferro</i> [] <i>Cadeado de madeira</i> [] <i>No portão do cemitério</i> [] <i>Onde mora Exu Caveira</i> []</p> | <p>Él no es marinero/ Que arranca cepas al mar/ Cae lluvia, cae sereno/ Y Exú firme en su lugar/ Portón de hierro/ Candado de madera/ En el portón del cementerio/ Es donde vive <i>Exú</i> <i>Caveira/</i> En la puerta/</p> | <p>Todos los asistentes se colocan frente a la puerta de entrada del templo para iniciar la devoción al señor <i>Exú (k)</i>. Los <i>Ogans</i> inician el toque de tabaques (<i>k</i>) y se entonan los cánticos dedicados al señor <i>Exú Tranca-rua</i>. Los miembros de la congregación que conocen los puntos siguen las letanías -algunos hijos de fe, entre los que me encuentro, solo recordamos algunas estrofas).</p> |
|---|--|---|--|

| | | |
|--|--------|---|
| <p><i>La ná porteira</i> <i>Eu deixei um centinela</i> <i>Eu deixei Exu Tronqueira</i> <i>Tomando conta da cancela</i></p> | bis | <p>Dejé una centinela/ Dejé Exu Tronqueira/ Cuidar la verja</p> |
| | bis | |
| | bis | |
| | bis | |
| <p><i>Pomba girê eaê eaê</i> <i>Pomba gira de Maceió</i> <i>A onde mora Pomba-gira</i> <i>Ela mora em Maceió</i></p> | | <p><i>Pomba giré eaé eaé/</i> <i>Pomba gira de</i> <i>Maceió/</i> Dónde vive Pomba <i>Gira/</i> Ella vive en Maceió/ Él es capitán de la encrucijada/ Él es/ Él es servidor de <i>Ogúm/</i> Quien su divisa le dio/ Fue <i>Preto Velho/</i> Quien su corona le dio/ Fue <i>Omolú/</i> Salve el cielo/ Salve la tierra/ Salve la luna/ Su <i>Saravá</i> es Tranca - rúa/ En el medio de la gira/ En el medio de la calle/ Ena Ena es <i>mojibar/</i> Ena Ena es <i>mojibar/</i> Su <i>Saravá</i> es Tranca- ruas/ En el medio de la gira/ En el medio de la calle...</p> |
| <p><i>Ele é capitão da encruzilhada</i> <i>Ele é</i> <i>Ele é ordenança de Ogun</i> <i>Sua divisa quem lhe deu</i> <i>foi preto-velho</i> <i>Sua coroa quem lhe deu</i> <i>foi Omolu</i> <i>Salve o céu</i> <i>Salve a terra</i> <i>Salve a lua</i> <i>Saravá seu Tranca-rua</i> <i>No meio da gira</i> <i>No meio da rua</i> <i>Ena Ena é mojibar</i> <i>Ena Ena é mojibar</i> <i>Saravá seu Tranca Rua</i> <i>No meio da gira</i> <i>No meio da rua...</i></p> | música | |

Tabla VI: Corpus IV

| PARTICIPANTES | INTERACCIONES VERBALES | TRADUCCIÓN | INTERACCIONES PARAVERBALES |
|-------------------|--------------------------------------|------------|---|
| 1. (l)↓ | <i>Bien, vamos a comenzar</i> (k) | GD2 | <i>Mai-de-Santo</i> Ana Laura se dirige a los que colaborarán con la limpieza: <i>Mai</i> pequeñas, <i>Ogans</i> e hijos de fe. |
| 2. (Mps), (Fs) | | | Las <i>Mai</i> y los hijos forman un círculo (k). Enciendo las cuatro velas rojas que están en el <i>Peji</i> . |
| 3. (Os)→ | | | |

| | | | |
|--|---|--|---|
| | <p><i>Mai, te salteaste el paquete de Ossanha</i></p> <p><i>No, hacia vos, esto es lo que va para vos. Lo positivo.</i></p> | | <p><i>Mai-de-Santo</i> Ana Laura indica con estas palabras que ingresen tres personas más (k). Mientras continúa el sonido de los atabaques y de las cinetas. Este proceso se repite tres veces más hasta concluir con las personas que han venido para la limpieza.</p> <p>Mientras Ana Laura pasaba los paquetes por una consultante, se olvida de utilizar el que corresponde al <i>Orixá Ossanha</i> y uno de los hermanos de fe le advierte el error. Ana Laura toma el bulto correspondiente y lo pasa por el cuerpo de la persona.</p> <p>Con algunos asistentes, la <i>lalorixá</i> debió aclararles que el movimiento de las manos sobre el paquete de limpieza debe ser hacia sí mismos (porque recibían la bendición) y no hacia el exterior (repulsando lo negativo).</p> |
|--|---|--|---|