**Capítulo 2.**

**LA REGLA DE OCHA.**

**Introducción.**

En primer lugar es importante clarificar los elementos centrales que constituyen el fenómeno de la Regla de Ocha, reconocer el contexto en que se desarrolla y su historia; la estructura de relaciones internas; la doctrina y la ética fundamentales. Para esto resultará conveniente dar un vistazo a sus leyendas (denominadas patakíes), a sus refranes, a los rituales de iniciación, adivinación y curación/propiciación. De esta manera la podremos ubicar mejor entre otras búsquedas de trascendencia.

**2.1. Contexto sociocultural.**

Aquella religiosidad que aparentemente

ha sido confinada a la esfera privada

sólo necesita un evento histórico favorable

como catalizador para volver a aflorar [...][[1]](#footnote-2)

El contexto del socialismo, y en particular del estilo propio del socialismo cubano, donde éste floreció en contra de la agresividad norteamericana y en un principio a la sombra del apoyo soviético, presenta un marco particular para el desarrollo de la regla de Ocha. En primer lugar, podemos constatar que la nación cubana atraviesa actualmente por un periodo de crisis[[2]](#footnote-3), que pone sobre la mesa de discusión muchos de los esquemas actuales de funcionamiento socioeconómico y repercute también en lo cultural. La crisis se ubica en el contexto del *periodo especial en tiempos de paz* o simplemente denominado *periodo especial* [[3]](#footnote-4) que

iniciado en la isla a finales del 90, pretende salvar todo lo ya conseguido y, con una drástica racionalización de los recursos, reajustar toda la economía para seguir avanzando por el camino emprendido: ambicioso desarrollo con total equidad.[[4]](#footnote-5)

A nivel de lo económico, la productividad efectiva del socialismo cubano ha venido afrontando los bajos niveles que se favorecen por la falta de una planificación suficientemente autocrítica[[5]](#footnote-6). Los problemas van más allá de la frontera, pues no podemos olvidar que el bloqueo norteamericano obstaculiza una optimización de la producción, particularmente porque se podría tener acceso a insumos a costos más accesibles:

hay que añadir el embargo impuesto por los Estados Unidos y, más recientemente y con mayor importancia, la pérdida de los subsidios provenientes de la Europa Oriental.[[6]](#footnote-7)

Además, el sistema se sostiene también a partir de un discurso que resulta muy costoso al país: la inversión económica en los mecanismos del discurso político parecen ir más allá de lo que razonablemente permitiría mantener una economía sana, es decir, el gasto en mostrar que el discurso es todavía universal o mayoritariamente creído por la población[[7]](#footnote-8).

Aunque a partir de 1998 ha habido una mayor circulación de bienes de consumo, particularmente de comida, por parte del mercado libre controlado por el Estado, todavía es muy grande el flujo de capital en el mercado negro. Esto significa que existen niveles significativos de corrupción[[8]](#footnote-9). Para comprender las representaciones que surgen a partir de la experiencia de la población respecto a la situación socioeconómica no me parece adecuado hacer referencia a los indicadores macroeconómicos ni a las estadísticas oficiales, porque en Cuba se ha llegado a construir un doble discurso en una parte significativa de la población, de manera que pueden repetir la versión oficial y enseguida, entrando en confianza, reírse de una situación que cuestionan incluso de manera exagerada[[9]](#footnote-10). Esto se acentúa debido a la perspectiva un tanto totalitaria, que ha presentado como absoluta la perspectiva oficial de que “ser anticomunista es ser contrarrevolucionario”[[10]](#footnote-11), y ser anticomunista se identifica, en muchas ocasiones, con ser crítico frente al sistema. La investigación, sin embargo, también permite constatar la existencia de personas profundamente convencidas del proceso tal como se vive, que aún así piensan que debería haber algunos cambios. Estos *compañeros* señalan que “en el periodo especial se supo quién era quién [...] hubo gente que regresó el carnet del Partido”[[11]](#footnote-12), pues preveía que el sistema terminaría por caer. Esta perspectiva fue propiciada por la propaganda radiofónica norteamericana.

La experiencia de la crisis económica se vive, pues, con cierta angustia en general, particularmente si se recuerda que antes del periodo especial el nivel de vida cubano superaba en mucho los estándares del resto del América Latina. Aunque según algunos analistas críticos del régimen, los problemas eran graves desde el 85, pues el modelo “tropezó con serias dificultades ya por las deficiencias y limitaciones inherentes al mismo o por el desorbitado nivel de gastos militares y sociales requerido por la organización social cubana”[[12]](#footnote-13). Sin embargo, ocurrieron una serie de transformaciones en la coyuntura internacional, particularmente en América Latina:

para Cuba, estos cambios y la brusca disolución de la Unión Soviética han significado la pérdida de sus aliados y mercados, la reducción del gran abastecimiento de petróleo, la drástica merma de los subsidios y el cese de la prórroga de pago de la cuantiosa deuda externa con la antigua Unión Soviética.[[13]](#footnote-14)

Por ello es innegable lo que expresa la oposición al régimen de Fidel:

La desaparición del Consejo de Ayuda Mutua Económica-[CAME]- y, por ende, de la cercana relación económica de Cuba con los otros países ex comunistas, más la marcha de Rusia hacia una organización económica basada en el mercado y un ordenamiento político *democrático*, han dejado a Cuba sin el apoyo que constituía el mundo comunista articulado ideológica, política y económicamente.[[14]](#footnote-15)

Es notorio un cambio significativo a partir de 1989, al que algunos como López-Oliver, llaman una *gran transformación* y lo centran en la distancia respecto al bloque socialista. El reconocimiento de la situación parece que llevó tiempo en aceptarse oficialmente en público:

en abril de 1991 [...] Fidel Castro reconoció que «la cosa no pinta bien» en el intercambio comercial entre Cuba y la URSS y señaló [...] que «hoy apenas llega nada del campo socialista» [...] la URSS había suspendido el envío de alimentos a Cuba desde principios de año [...] fuentes del Departamento de Estado de EE. UU. calcularon que la ayuda soviética se redujo de siete billones de dólares anuales a menos de cinco.[[15]](#footnote-16)

Indudablemente que mucho de lo que se enfatiza como meollo de la crisis por gran parte de la población es lo político. Curiosamente, un país con régimen socialista, donde el marxismo busca la razón de los problemas en lo económico, suele presentar como causa última de los problemas a lo político. La instancia por excelencia de participación política es el Partido Comunista de Cuba (PCC) fundado en octubre de 1965[[16]](#footnote-17). En los procesos electorales de representantes de circunscripción electoral el voto suele favorecer a los militantes del partido aunque se proponen candidatos no militantes, si se considera que tienen condiciones para ser delegados[[17]](#footnote-18). Sin embargo, desde la perspectiva de oposición al régimen “aunque teóricamente se podría proponer otro candidato fuera de la lista oficial, en la práctica esto no suele suceder porque significaría enfrentarse con la «fuerza dirigente superior»”[[18]](#footnote-19).

La centralidad de lo político se nota tanto por parte del discurso oficial, puesto que éste culpabiliza de la problemática cubana a la política estadounidense, como por parte de los inconformes con el régimen político, que es a quien culpan de la situación. Todo esto hace que lo político se conciba como el trasfondo de interpretación de casi todos los problemas. Según las entrevistas realizadas y las conversaciones en diversos ambientes durante la observación participativa, antes del periodo especial el discurso oficial tenía mucha credibilidad, y aunque nunca faltó la crítica y el chiste en el ambiente cotidiano, el régimen mantenía cierta credibilidad frente a la población, dado que la economía daba de sí para cubrir las necesidades básicas. El mercado libre controlado por el Estado abastecía suficientemente las necesidades de consumo de la población, de modo que aunque no se podía hablar de abundancia en todos los ámbitos, sí se contaba con suficientes satisfactores. Las cosas habían marchado considerablemente bien desde que Cuba, en “1972 es admitida en el COMECON[[19]](#footnote-20), lo cual estabiliza el mercado socialista para su azúcar con altos precios y garantiza el suministro de petróleo soviético”[[20]](#footnote-21). En ese tiempo, cuenta alguno de los entrevistados que estudió en la URSS, había incluso fábricas soviéticas cuya producción de carne enlatada se canalizaba exclusivamente para el consumo cubano[[21]](#footnote-22). Sin embargo, la debilidad de la economía se evidenció una vez que se dejó de contar con el apoyo soviético, puesto que entonces la economía cubana debió ensayar a ser estrictamente autosuficiente. Las carencias de productos y la necesidad de acopio de divisa por parte del Estado llevó a situaciones que lastimaron más aún la credibilidad, como el hecho de poner a la venta en las “shoping”[[22]](#footnote-23) productos provenientes de la ayuda humanitaria[[23]](#footnote-24). La carencia económica, la limitación en la salida del país[[24]](#footnote-25), los embrollos de ineficiencia burocrática, todas son limitaciones atribuidas a factores políticos, sea a la política norteamericana o a la cubana, y rara vez a la conjunción de ambas junto con otros factores. Todo esto facilita el reconocimiento de una crisis política, que algunos atribuyen a la excesiva concentración de un poder exclusivo y excluyente por parte del Estado y particularmente de Fidel[[25]](#footnote-26). Por ello hay a quienes les parece que el sistema funciona, en parte basado “en un poder omnímodo, centrado en el culto al caudillo unipersonal”[[26]](#footnote-27). El Estado pretende mantener una economía que parece aspirar a ser totalitaria, en el sentido de mantener “el monopolio casi absoluto de la propiedad de los medios de producción, y el control directo o indirecto de la totalidad de las actividades económicas”[[27]](#footnote-28), aunque esto sea planteado como el único recurso posible para mantener las ventajas sociales fruto de la Revolución.

Por otro lado, la poca utilidad de un salario en pesos cubanos lleva a un desinterés de involucrarse en actividades laborales estables o incluso de estudiar alguna carrera, por parte de un sector de la población. Muchos saben que pueden aspirar a un mejor nivel de vida dedicándose a las actividades clandestinas, resolviendo productos y ayudando a otros a resolverlos: “el pueblo cubano [...] no trabaja, porque el trabajo no es la vía de sufragar sus gastos ni la vía de ascenso social”[[28]](#footnote-29). Aunque para algunos, mediante el trabajo legal “el que más trabaja es el que menos come”[[29]](#footnote-30), actualmente hay incentivos en los centros de trabajo que entran en el *sistema de perfeccionamiento empresarial*, mediante los cuales un individuo puede llegar a ganar hasta el doble de su salario normal de acuerdo con los resultados que vaya obteniendo la empresa y el individuo en lo particular[[30]](#footnote-31). A pesar de las mejorías en este particular, se ha ido generando una crisis de motivación, por falta de incentivos; una crisis de honestidad por necesidades insatisfechas y por la presión del régimen; en suma, una crisis a nivel del sentido y las representaciones socioculturales, que ha llevado a algunos a:

“la falta de cuidado en las labores a realizar y la tendencia a trabajar lo menos posible [...] la tendencia a justificar los frecuentes hurtos hechos a la propiedad colectiva o las violaciones a ciertas leyes referentes a la economía [...] la justificación a la mentira y a la simulación como resultado de la obligación en que se está de aparentar adhesión al régimen [...].[[31]](#footnote-32)

Incluso la prostitución, que de un par de años a la fecha ha sido mucho más controlada, sigue siendo una fuente más segura de recursos. Hay quienes se dedican ex-profeso a la prostitución con turistas, las denominadas “jineteras” (o jineteros). No necesariamente reciben dólares por el sexo-servicio, sino que también aceptan bienes de consumo que escasean en la isla, particularmente prendas de ropa. Esto es, por desgracia, uno de los factores que entusiasman a los turistas a visitar la isla en busca de unas vacaciones llenas de “aventuras” por un bajo costo. Sin embargo, cabe reconocer que en el jineterismo no existe la explotación de la prostituta por parte de los llamados “chulos” y que el fenómeno no tiene como objeto la clientela local. La búsqueda de recursos lleva a situaciones que pueden resultar patéticas, como el que un individuo ofrezca los favores sexuales de su propia hija por veinte dólares[[32]](#footnote-33). O bien, que algunas señoras estuvieran casadas con un extranjero, a quien recibían en su casa, pero durante ese tiempo su familia cubana tenía que buscar otro sitio para permanecer (la madre, el esposo cubano o los hijos), a no ser que se involucraran en la atención al extranjero, como en el caso de que el esposo sirva como chofer a la pareja. Todo esto refleja la idea de que es necesario estar involucrado en algún tipo de servicio “turístico” o en relación con extranjeros para poder tener un mejor nivel de vida. Por otra parte, la necesidad ha sido un detonante de una impresionante creatividad para reciclar productos y generar nuevos satisfactores[[33]](#footnote-34).

Todo lo anteriormente señalado permea las relaciones sociales. En primer lugar, la gran mayoría de las relaciones laborales y de producción, dependen de las instituciones y empresas del Estado. Para garantizar el éxito personal en tales instancias, no basta con el cumplimiento del trabajo sino que el factor ideológico tiene también su propio peso. Un trabajador excelente debe mostrar también, además del cumplimiento de su trabajo, una actitud favorable al socialismo, ya que ello es una cualidad importante para ir logrando la construcción y éxito del proyecto de nación que se ha propuesto Cuba a partir de la Revolución[[34]](#footnote-35). Esta situación se complica en la medida que quienes evalúan el trabajo son los jefes mediatos e inmediatos, por lo que la permanencia en el trabajo también se puede garantizar mediante el llamado *sociolismo*[[35]](#footnote-36). Para resolver, es decir, conseguir beneficios, tanto legales como ilegales, hay que llevárselo bien con los *de arriba*, con los *socios*. Ello es natural que suceda en un contexto donde la relación social tiene como base la solidaridad[[36]](#footnote-37). Por ello, en algunas instancias resulta importante ganarse a los jefes, para evitar que cuestiones como la inasistencia al empleo puedan tener consecuencias desfavorables. Los favores para congraciarse con los jefes pueden ser, por ejemplo, el conseguirles mercancías a muy bajo costo en el mercado negro. Esto lo constaté en un área de la que me tocó estar cerca, la de la gastronomía, que se encarga del servicio de restaurantes donde se atiende en dólares[[37]](#footnote-38).

El contar con *socios* bien colocados permite también hacerse de bienes de consumo provenientes de diversas instancias estatales. En este sentido, parece que la mayor parte del mercado negro sustrae productos de la economía del Estado. Sin embargo en la concepción de algunos sectores “eres un ladrón si tú le robas a otro ciudadano directamente, a un vecino, a un amigo. Pero robarle al Estado no se considera un delito por el pueblo {...}. Esto es aceptado generalmente”[[38]](#footnote-39). Por otra parte, no todo lo que se sustrae, o como suele denominarse, se *resuelve* en esas instancias, es para su comercialización, puesto que hay muchas cosas que simplemente se obtienen para el consumo familiar. En los momentos más críticos del periodo especial se vivía una preocupación central en el imaginario colectivo por estar alerta para conseguir cualquier producto[[39]](#footnote-40). Es esta misma área de los alimentos, las actividades de los particulares fueron permitidas para el establecimiento de *paladares*, es decir, de pequeños restaurantes, con un cupo no mayor de doce personas, pero que después de un inicial florecimiento, decayeron por las altas cuotas que debieron pagar al Estado. No todos los particulares lograron resistir a esta presión y bastantes hubieron de cerrar.

El *socialismo* implica una serie de complicidades en las relaciones, cuya situación se agrava por la desconfianza de que quienes se enteren de dichos movimientos pueden denunciar las irregularidades debido a la cultura de denuncias anónimas, propiciadas y favorecidas por el sistema. Ello ha llevado a la existencia de los *chivatos* -término sumamente despectivo-, los que denuncian a otros compañeros por estar realizando actividades o emitiendo comentarios que puedan ser interpretados como contra-revolucionarios. A esto contribuye la vigilancia constante por parte de los Comités de Defensa de la Revolución (CDR) creados el 28 de septiembre de 1960[[40]](#footnote-41), cuyo objetivo es preservar las conquistas de la Revolución. En una primera etapa su función era la vigilancia política contra los enemigos de la misma. Posteriormente han ido cumpliendo tareas que tienen que ver con la vigilancia ante la delincuencia común, la educación, la salud, la cultura, la recogida de materia prima, planes en relación con los niños, actividades relacionadas con las elecciones y otras muchas tareas[[41]](#footnote-42). La existencia de los chivatos y el temor a la denuncia constituyó de hecho un obstáculo para el acopio de información, ya que muchas personas se muestran en un primer momento convencidas del sistema y sólo después de ganar mucha confianza expresan posturas críticas: para algunas personas, “la Seguridad del Estado es más importante, dentro de la estructura jerárquica del poder, que incluso el mismo Partido Comunista. La «Seguridad», de acuerdo a esos observadores es «el poder real detrás del trono»: responde única y directamente a Fidel Castro”[[42]](#footnote-43). Aunque sin duda hay en esto exageraciones, logra impactar de manera significativa algunos imaginarios compartidos[[43]](#footnote-44): ningún informante se expresó críticamente delante de la grabadora y algunos pidieron explícitamente que no se grabara nada, temiendo que lo que pudieran decir resultara demasiado comprometedor. Aunque existen personas capaces de expresar sus posturas críticas, quienes los rodean les advierten del riesgo de ello. Todo esto parece presentar una sociedad fragmentada por la desconfianza y la complicidad.

Las relaciones con el extranjero se complican si se considera que muchas personas confían en que la salida del país será la solución de sus problemas. La salida ilegal es promovida por la legislación norteamericana de dar asilo a cuanto cubano pise el suelo estadounidense, mientras que en el caso de solicitar visa como turista o inmigrante, generalmente ésta es negada por la Oficina de Intereses. Hay una idealización de lo que significa vivir en un país distinto, pero aunque se diga que prefieren salir a cualquier lado, ello no es tan cierto en la medida que nadie pretende cruzar en balsas hacia Haití e incluso tampoco se pretende quedarse en otro país si hay la posibilidad de llegar a los Estados Unidos.

A partir de la situación esbozada, no es difícil imaginar el papel ambivalente que juega la Regla de Ocha como propuesta mágico-religiosa[[44]](#footnote-45). Por una parte quien forma parte de la llamada *religión yoruba* sabe que debe tener respeto a ciertas normas morales. Los santeros refieren que a nadie se le anima a una vida de baja calidad moral, leída esta moral desde la perspectiva católica. Con ello, no se puede favorecer directamente cuestiones como el robo, la corrupción, la prostitución o la salida ilegal del país. En este sentido, esta práctica mágico-religiosa es un factor de reconstrucción ética de la sociedad. Sin embargo, como elemento de protección ante los problemas cotidianos, se recurre a santeros y babalawos para obtener resguardos que protejan al individuo en la realización de todas las actividades antes mencionadas. Quien está involucrado en el mercado negro o el jineterismo también reclama la protección de los santos para que le vaya bien. Aun con la exigencia ética en el discurso, los orichas no ponen un obstáculo específico en la realización de determinada actividad ilegal si en la tirada de los caracoles o de los cocos no dicen nada específicamente al respecto. Es en última instancia la lectura del oráculo la que determina si una actividad es o no conveniente.

Por otra parte, algunos santeros y algunas instancias oficiales, reconocen en la Regla de Ocha un factor que ha estado presente en el proceso revolucionario desde la Sierra Maestra, pues muchos de los alzados que llegaron a tomar la Habana, traían al cuello los collares de los diversos orichas. Muchos realizaron trabajos para protegerse y durante el movimiento revolucionario experimentaron que los santos estuvieron de su parte en la lucha. Sin embargo, quienes en la actualidad se mueven en un sentido contrario, buscando alternativas al régimen socialista, también recurren a los santos para los resguardos y también se saben protegidos por los orichas. Parece pues, de entrada, que la Regla de Ocha tiene la suficiente flexibilidad como para adaptarse a los intereses y perspectivas de quienes a ella se acercan. Por ello, para comprender mejor su articulación con las instituciones y valores de la sociedad, será necesario un acercamiento pormenorizado a sus elementos, empezando por dar un vistazo a su devenir histórico.

**2.2. Desarrollo histórico.**

Del contacto entre las religiones africanas y el catolicismo,

surgió una deidad novísima, consecuencia de las identidades

entre las deidades africanas y los santos del panteón católico,

a la que se le dio el nombre de *el santo*;

así como la nueva forma de adoración nacida en este proceso,

se le dio el nombre de *santería*.[[45]](#footnote-46)

En Cuba se agruparon distintas creencias africanas y se transformaron a partir de un contexto distinto al de su origen. Se conformó así un fenómeno cultural propio, afrocubano, que

ha de reconocerse como la expresión de *un sistema de cultos con características locales* -en lo que a Cuba se refiere-, y cuyo elemento esencial responde a la adoración de *el santo* o la original deidad nacida en el sincretismo.[[46]](#footnote-47)

De esta manera el *santo* ya no es sólo el oricha de los cultos africanos pero tampoco corresponde simplemente al santoral católico. Forma parte de un nuevo panteón determinado por la amalgama que se dio en las distintas localidades donde esta original perspectiva mágico-religiosa se manifiesta. A los ojos de los españoles y de aquéllos influidos por la mentalidad occidental, parece “un culto politeísta que presenta en su panteón un conglomerado de deidades llamadas orishas, eminentemente terrenales, de ahí su raigambre tan popular”[[47]](#footnote-48). Por ello, de entrada hay que considerar que se trata de una práctica con identidad propia, distinta de otras formas sincréticas de la Isla[[48]](#footnote-49). Esta identidad y desarrollo tan peculiares hace posible afirmar que

Es en la *santería* con marcada influencia yoruba, es decir, en la *religión lucumí*, donde se puede observar con mayor comprensión la nueva forma de religión surgida de la amalgama.[[49]](#footnote-50)

El fenómeno religioso se denomina por sus participantes como *Regla de Ocha*, *religión lucumí* o *religión yoruba*. Hay que reconocer la discusión que existe respecto a la propiedad de denominar santería al nuevo producto cultural, así denominado generalmente desde quienes son ajenos a dicha práctica. Para algunos el término no sirve para identificar este tipo de creencias y prácticas. Éstos aducen que los investigadores de la temática esclavista y en particular de la cultura de los esclavos en Cuba

han demostrado que tras la adoración de una figura del santoral católico impuesto por el colonizador español, los esclavos se reunían para celebrar fiestas al estilo o usanza de su país, y para la adoración y prácticas religiosas relacionadas con el culto de los antepasados, cosificados en fetiches, donde el elemento mítico mágico desempeña un papel importante con la esperanza de que los espíritus protegieran sus desdichadas vidas. Si se mantiene el término de santería sólo se hace con el fin de referirse al aspecto externo del fenómeno que se estudia.[[50]](#footnote-51)

Más aún, para quienes se inclinan por esta postura, la figura del santo católico no es sino una suplencia superficial de la talla africana, sin que el catolicismo haya logrado impactar la religión africana de fondo. Personalmente, habida cuenta del debate, me referiré en preferentemente a este caso de chamanismo urbano en Cuba como Regla de Ocha, sin descartar completamente la denominación de santería y posteriormente iré profundizando en el sentido y profundidad del impacto católico.

El origen de la Regla de Ocha se remonta a los periodos de importación de los esclavos negros traídos como fuerza de trabajo a La Habana. Sin embargo, es conveniente distinguir algunos contextos que se han dado respecto a la presencia de los negros en Cuba.

Los primeros negros traídos a la Isla no procedían de África, sino de la Península Ibérica, y con ellos ya viene “cierto grado de sincretismo, de sustancia cultural transculturada”[[51]](#footnote-52), debido a procesos que se vivieron antes de su llegada al Nuevo Mundo. Tanto los negros esclavos como los libres que llegaron, arribaban a una situación que podían considerar relativamente más favorable, tanto por el paternalismo de corte feudal de los amos y por ser un espacio donde podrían conseguir más fácil la libertad, en el caso de los esclavos, como por el deseo de rehuir las prohibiciones y vigilancia de la Inquisición, en el caso de los libres. Sin embargo “todo este universo de relaciones variará cuando varíe el modo de producción. La plantación rediseñará el esquema poblacional y el marco social en su conjunto”[[52]](#footnote-53). En Cuba este cambio es tardío, respecto a otros lugares del Nuevo Mundo, pues se da en los albores del siglo XIX. El cambio implicó, como se verá más delante, el auge de la trata negrera en la Isla.

Por otra parte, incluso los negros que llegan de África, contaban ya con tradiciones religiosas que habían entrado en contacto con otras en el contexto de su continente de origen, donde ya había una expansión de la religión del pueblo yoruba. El proceso de influencia yoruba se acentúa en Cuba, de manera que:

El culto a los *santos* se podría definir como la soldadura de los variados elementos religiosos procedentes de los tipos de cultura africana que predominaron en Cuba, con un rasgo esencialmente yoruba; cuya teología está fundada en los intercambios realizados entre las deidades yoruba y los santos católicos, y donde el sincretismo tomó la forma más definida.[[53]](#footnote-54)

El crecimiento de la influencia yoruba es mucho más significativo en la medida que la presencia negra en Cuba estaba conformada por una gran variedad de grupos étnicos. Ésta es una de las primeras características que impactan a los estudiosos que inician la aventura de comprender las implicaciones de la presencia de los esclavos negros en Cuba:

Fernando Ortiz, a principios del presente siglo, es quien da comienzo a estos estudios en Cuba. En su obra *Los negros esclavos* relaciona 99 etnias, algunas de las cuales trata de ubicar geográficamente atendiendo, primero, a la gran extensión de costas que abarcó la trata negrera.[[54]](#footnote-55)

A pesar de las posibles imprecisiones de una investigación de principios del siglo pasado, y aunque posteriores investigaciones matizan, amplían o corrigen algunos de los datos aportados por el pionero de los estudios afrocubanos, sus aportes son de tal valor que su obra ha constituido la base y el punto de partida para otras clasificaciones.

Uno de los datos contundentes es el que se refiere al impacto de la cultura yoruba y de su desarrollo, que aunque no se puede sostener que haya sido el grupo más numeroso que llegó a Cuba a lo largo del tiempo que duró la trata,

actuó decisivamente en la transculturación verificada, logrando estos imponer con mayor fuerza sus sistemas religiosos más estructurados y de más larga tradición, y con ellos su mitología, deidades y normas rituales. Esta ascendencia yoruba se aprecia en la Regla Ocha, la expresión religiosa más extendida en Cuba entre las que integran los llamados cultos sincréticos.[[55]](#footnote-56)

Es conveniente considerar algunos factores importantes que posibilitaron la supervivencia e influencia de una cultura africana en un contexto de esclavitud, donde esta deplorable institución dispersaba a los miembros de una misma etnia al convertirlos en mercancía, y concentraba diversas etnias un lugar de trabajo a partir de las preferencias e intereses de los esclavistas. Ello constituye un factor que dificultó la supervivencia de las prácticas mágico-religiosas de los negros. De esta manera sucedió en Estados Unidos, debido a las pequeñas haciendas donde se usaba la mano de obra esclava. En las condiciones de las islas o en la América Hispano-Lusitana, “la existencia de grandes plantaciones, que cuentan a veces con varios centenares de esclavos”[[56]](#footnote-57) resultaba más fácil que los miembros de una misma etnia pudieran reunirse, tanto al interior de la plantación como por la proximidad de los asentamientos de esclavos. Además, los elementos que iré presentando más delante, permiten apreciar cómo al negro no se le integró en general en la sociedad, es decir, no se logró *blanquearlo*.

Hubo otro factor que favorecía la conservación de las prácticas mágico-religiosas, que

fue la lucha del negro contra el régimen de dominación y explotación de que era víctima; desde este punto de vista, la religión ancestral se transformó en el símbolo de resistencia contra el blanco.[[57]](#footnote-58)

La fuerza de una perspectiva mágico-religiosa distinta a la del grupo dominante, es apreciable en el desarrollo histórico posterior, de modo que cabe reconocer que la independencia de Haití comenzó por un grupo de vudú, y así mismo los movimientos de insurrección en Bahía se fraguaron en el contexto de grupos musulmanes o en los candomblés.

Luego de estas consideraciones generales, será conveniente pasar a una reflexión particular sobre el pueblo yoruba, el proceso de sincretización que origina la Regla de Ocha y el desarrollo posterior de la misma.

**A) El pueblo yoruba.**

En primer lugar es importante reconocer el límite del conocimiento de la historia antigua de las prácticas religiosas yoruba. Me parece poco fundamentado en referir sus creencias al antiguo Egipto[[58]](#footnote-59), así como pretender que esa práctica religiosa, tal como la conocemos, sea “ancestral o paternal del cristianismo, de su predecesor el judaísmo, o de sus abuelos las religiones egipcias”[[59]](#footnote-60). Sólo mediante procesos más complejos es posible entender la sin duda presente influencia que pudo darse a los orígenes de esta religión, aunque los elementos fundamentales pueden explicarse desde las características del propio pueblo yoruba.

Los rasgos generales de las religiones africanas están vinculados a las condiciones económicas sociales, medio geográfico, antecedentes históricos y al nivel del desarrollo alcanzado por cada una de las diferentes etnias, en correspondencia al tipo de organización social, clan, gens, tribu o ciudades estados.[[60]](#footnote-61)

De esta manera, las circunstancias externas e internas del pueblo yoruba son las que condicionan el desarrollo de su religión, así como la ya señalada influencia en otras comunidades vecinas. De la misma manera, ese tipo de condiciones - quizá con más fuerza las externas que las internas- permitirán comprender el devenir del horizonte mágico-religioso yoruba en Cuba.

El grupo yoruba comprende varios clanes unidos por su lengua, tradiciones y creencia/prácticas religiosas. Se consideran descendientes de nobles ancestros, una gran raza donde ninguno recuerda el tiempo en que no vestían su cuerpo con ropa[[61]](#footnote-62). En algunos pueblos que lo rodean, con menor nivel de complejidad en su organización social, existe un culto dirigido por un anciano de la familia. Mientras tanto, en la sociedad yoruba, la cual es más estructurada

la realización de las actividades cultuales corría a cargo de oficiantes dedicados a rendir y atender las ceremonias de determinadas deidades, aunque en realidad en su panteón existían y existen gran número de orichas y era (y es) característico que cada creyente rinda culto a uno solo.[[62]](#footnote-63)

Estas condiciones hacen posible una creencia y práctica mágico-religiosa también más estructuradas, y los grupos formados en torno al culto de cada oricha, parecen ser la razón de las aparentes contradicciones que se encuentran en su tradición oral, que parecen corresponder a la existencia de varias escuelas de doctrina.

Partiendo del estudio de sus tradiciones orales se puede concluir que el mundo yoruba empieza en la tierra de Ile-Ifè. La mítica ciudad, aún existente, es el hogar ancestral de los yoruba, donde parece haber tenido lugar el origen de su religión, asociado este acontecimiento a la presencia de un personaje denominado Odùdúwá:

... from research work on the early history of the Yoruba, we learn that the personage who has been given the name Odùdúwá was the powerful leader under whom the nucleus of a strand of the present Yoruba race migrated into this land from treir original home... Today, he is aknowkledged by the Yoruba as the progenitor of their race.[[63]](#footnote-64)

Este personaje se halla aún presente en las concepciones míticas de la Regla de Ocha, de manera que

*Oduduwa* también expresa el concepto supremo de Dios. Este *santo* expresa la confusión que existe, para el pueblo, entre Dios, el Hijo del Hombre y el simbolismo del Altar. Así se dice que Oduduwa es el Santísimo Sacramento del Altar, y, lo que es lo mismo, Jesucristo.[[64]](#footnote-65)

De esta manera, se aprecia como sobrevive el imaginario de identidad del pueblo resignificándose en una perspectiva sincrética, que se apropia a su modo de la doctrina católica pero sin perder la centralidad del poderoso líder.

Al principio de la religión yoruba encontramos un primer encuentro entre dos tradiciones religiosas, los aportes del pueblo inmigrante y los elementos propios de los habitantes del lugar, como el culto a Orìshà-nlá, divinidad tutelar del pueblo. A partir de allí, su religión se extiende a otras ciudades y clanes vecinos, conquistando una gran área e influyendo en los pueblos vecinos. Los grandes héroes son pronto divinizados, como Odùdúwá o como en el conocido caso de Shàngô, el cuarto Alâfin de Òyô, cuyo culto se extiende incluso fuera del pueblo yoruba.

Todo el significativo florecimiento del pueblo yoruba no bastó para librarles de la esclavitud a la que fueron sometidos por los barcos negreros:

Nadie sabe con certeza cuantos africanos fueron arrancados de sus lares para ser vendidos como esclavos, pero se ha estimado que más de 15 millones de africanos fueron transportados al continente Americano y las Islas del Caribe como resultado de la trata de esclavos del Atlántico[[65]](#footnote-66).

En las estadísticas de Don Fernando Ortiz, se habla de presencia de población de color en Cuba desde 1532[[66]](#footnote-67), pues Carlos I “expidió la primera licencia para la introducción de esclavos negros en las Antillas”[[67]](#footnote-68) en 1517:

A partir de este siglo XVI comienza a otorgar España licencias para el asentamiento de negros esclavos en nuestro territorio. Las primeras licencias fueron otorgadas para introducir solo negros “ladinos” destinados a la construcción y la minería. Posteriormente, se autoriza la entrada de “bozales”, es decir, procedentes directamente de Africa.[[68]](#footnote-69)

Así pues la presencia yoruba no debió ser tan fuerte o al menos tan significativa en un primer momento. Luego van entrando más esclavos, muchos procedentes ya de África, donde al menos debió existir mayor influencia, aun si tan sólo fuera indirecta, de los yoruba. Se trata de una etapa que comprende un siglo y medio, desde principios del siglo XVI hasta el año 1762, se calcula que “en este lapso de tiempo se produce la entrada de 60 000 esclavos aproximadamente, no de forma regular pero en ascenso”[[69]](#footnote-70).

La creciente presencia de esclavos en Cuba es notoria en las primeras estadísticas demográficas relativamente confiables que son de la década de 1770[[70]](#footnote-71). En este momento no se puede considerar a Cuba una sociedad esclavista en el sentido de las comunidades inglesas, pues hay una población predominantemente libre y blanca. Sin embargo, desde el principio, la llegada de los barcos negreros al poblado de Regla convirtió esta localidad en centro de florecimiento de las tradiciones religiosas africanas[[71]](#footnote-72). De tal manera queda el sello de la historia que comenta Lachatañeré[[72]](#footnote-73) que “este pueblo, en la actualidad con una población blanca preponderante sobre la llamada de color, conserva una fuerte tradición de la *santería*”

Sin embargo, la situación cambia durante el periodo de las plantaciones y es cuando llegan muchos más hombres y mujeres arrancados del África:

Casi contemporáneamente con la raza blanca, llegó a Cuba la raza negra, pero su importación no fue considerable hasta que, por el impulso dado por los inmigrantes blancos a la vida económica del país, se dejó sentir extraordinariamente la necesidad de brazos para las plantaciones, de tal manera que al mediar el siglo XIX hubo en Cuba más negros que blancos.[[73]](#footnote-74)

A partir pues de las razones económicas de orientar la producción cubana a partir de la rentabilidad de los esclavos en la plantaciones, se da una coyuntura completamente distinta, particularmente durante la que sería la última etapa del esclavismo, “comprendida entre 1820 y 1873, año en que desembarcó -según señalan algunos historiadores- el último cargamento de esclavos por un puerto de Pinar del Río”[[74]](#footnote-75). Puede apreciarse la magnitud del fenómeno y las repercusiones culturales de esta modo de explotación a la base de la organización de la producción cubana colonial, considerando que

Se calcula en 271 659 el número de esclavos introducidos pública y clandestinamente desde el año 1820 al 1853. Cerca de 2 000 000 se importaron a partir de la última fecha hasta 1880 en que cesó definitivamente la trata.[[75]](#footnote-76)

Otro factor que facilita el auge del tráfico es que mientras hasta los inicios del siglo XIX, los esclavos que llegaban a Cuba se obtenían principalmente por medio de traficantes ingleses, portugueses y franceses, posteriormente España da libertad para la trata y “los súbditos de esta nación comenzaron a traficar abiertamente con negros”[[76]](#footnote-77) aún con las restricciones puestas por los ingleses.

Sin embargo, la razón del incremento del número de esclavos procedentes del pueblo yoruba, no se debe sólo a las condiciones del contexto cubano, pues en el propio contexto africano

la condicional decisiva para que inundaran los barracones de la Costa de los Esclavos fue el colapso de los yoruba [...] Este suceso debió dar un formidable instrumento al tráfico negrero [...]

De suerte que del año 1790 al 1875 -fechas que señalan el auge de la economía agrícola-, de acuerdo con las estadísticas oficiales, en la Isla entraron 436 844 bozales, y se estima que estas estadísticas fueron confeccionadas con mucha veleidad y que no cuentan los esclavos entrados clandestinamente, se ha de pensar que la cifra debió de encimarse en mucho a la mencionada, aunque ya esta es de por sí muy elocuente.[[77]](#footnote-78)

Así pues, en las fechas en que se intensifica el tráfico negrero en Cuba, sucede también el colapso de los yoruba, por lo que fueron éstos los que con mayor probabilidad eran capturados o entregados por otros pueblos a los traficantes. La decadencia yoruba se venía generando desde principios de siglo XVIII, pues

A partir de 1702, la unidad yoruba flaquea por circunstancias políticas interiores, y sobre todo por la entrada en el escenario histórico de las tribus hamito-negriodes Hausa y Fulani [...] fatalmente esta fina raza se convirtió en la víctima de la rapacidad del tráfico negrero.[[78]](#footnote-79)

Sin embargo, la situación se complico a principios del siglo XIX, ya que en 1818

Gezo, de la familia real dahomeyana, asciende al trono y libra a su pueblo del yugo yoruba y se truecan los papeles; los dahomeyanos serán los que realizarán incursiones guerreras en el territorio yoruba, una de cuyas consecuencias fue el incremento del tráfico de negros.[[79]](#footnote-80)

Es interesante cómo eran los propios pueblos africanos con mayor poder los que entregaban como esclavos a los miembros de otras etnias. Una vez que el poder del pueblo yoruba se debilitó, debió ser muy atractivo para sus enemigos poder llenar con miembros de ese pueblo los puertos a donde recurrían los esclavistas. Por ello, entre 1810 y 1856, los mercados que brindaban mejores oportunidades a los traficantes fueron los que estaban llenos de integrantes del pueblo yoruba, entre los que se cuentan los de Wida, Lagos, Badagry y Porto Novo. De allí salieron inmensas cantidades de esclavos yoruba con destino a Cuba y a Brasil. De esta manera, la confluencia de factores hizo posible que

en circunstancias tales como el incremento de esclavos proporcionado por la crisis en Yoruba que duró al rededor de treinta años, la presencia de traficantes inteligentes y audaces en el mismo escenario de los acontecimientos, y la estupenda demanda de bozales que requería el florecimiento agrícola en Cuba, ningún razonamiento puede contradecir que durante todo el tiempo que duró el auge esclavista en la Isla [...] la gran mayoría de «cargamentos» fueron surtidos con negros procedentes del territorio Yoruba.[[80]](#footnote-81)

De esta manera aun cuando esta última oleada migratoria previa a la abolición de la esclavitud en Cuba, incluyó otras etnias africanas, no sólo fue la que llevó mayor número de esclavos, sino la “la que llevó a Cuba el mayor número de yorubas”[[81]](#footnote-82). Así que, aún después de la decadencia del pueblo en África, se impone en Cuba, como en Brasil, la tradición mágico-religiosa del pueblo yoruba sobre la de otros pueblos, “aunque maltrecha por el enemigo común de todas ellas el catolicismo”[[82]](#footnote-83).

Queda pendiente considerar cuál es la razón de que en Cuba, ordinariamente “se llama lucumís a las supersticiones que deben ser localizadas en los pueblos yorubas y sus vecinos”[[83]](#footnote-84). Ello se debe al poco interés de los traficantes por mantener clasificaciones claras y adecuadas al estudio etnográfico y no a la comercialización de los negros:

Esto trajo como consecuencia que entraran, no sólo en Cuba sino en otros países del Nuevo Mundo, esclavos procedentes de una misma región con distintas designaciones. El caso de los yoruba es suficiente para explicar esta confusión. Mientras estos fueron conocidos en Cuba como *lucumí*, en las Antillas francesas se les designaba como *ayois* [...][[84]](#footnote-85)

Otras fuentes añaden que “en Brasil se les conoce como *nago* y en Sierra Leona como *aku*”[[85]](#footnote-86). Parece ser que el término viene “del saludo yoruba *oluku mi* que significa mi amigo y que los esclavos usaban con frecuencia entre sí”[[86]](#footnote-87). Así pues, los lucumí provienen del territorio yoruba en un momento cuando ya se éste se identificaba suficientemente, sin embargo

dicha denominación persistió [...] se les consideró procedentes de un reino del cual se tuvo conocimiento en los albores de los descubrimientos geográficos de África [...] Tal es el reino de Ulkuma o Ulkami, cuyo florecimiento económico parece datar de la fecha que se atribuye a la unidad de los pueblos yoruba.[[87]](#footnote-88)

De esta manera, parece que el reino de Ulkuma o Ulkami corresponde al reino de Oyo, sitio de referencia histórica y simbólica del pueblo yoruba, lo cual permite rastrear la presencia de los yoruba en el mercado esclavista desde antes de la decadencia del reino

es un indicio para estimar que los yoruba, a pesar de su escasez en los mercados [en el siglo XVII], fueron vendidos como lucumí. Lo más lógico es que digamos que, por aquel entonces, los esclavos yoruba procedían del reino de Ulkami.[[88]](#footnote-89)

Con esto queda suficientemente clara la llegada de los yoruba al suelo cubano y será preciso abordar ahora el proceso que permitió el surgimiento de la Regla de Ocha, a partir del antecedente yoruba.

**B) Proceso de sincretización.**

Hubo un primer momento de sincretización, propio de la distribución de los negros en los barcos donde como resulta evidente no se respetaban sus etnias de procedencia. Los primeros intercambios se consolidan ya en la Isla, donde les permiten organizar sus toques de tambor con tal que no vuelvan a sus anteriores prácticas idolátricas. En este contexto empezó a destacar influencia yoruba, como un factor sumamente significativo, por sus antecedentes de organización social y religiosa más sofisticada:

Así vemos que, a pesar de haber importado cada pueblo sus supersticiones, las de Yoruba han predominado, no sólo por la difusión alcanzada ya en África, sino por su superioridad con referencia a las demás.[[89]](#footnote-90)

La preponderancia yoruba coincidirá con el mencionado desmembramiento de su reino, de manera que

procedentes de todo sitio del territorio yoruba fueron empaquetados en los barcos negreros, se supone que estos esclavos llegaron al suelo cubano procedentes de distintas culturas, donde, en unas, las deidades gozaban del privilegio de ser patrones locales, y en otras, las mismas deidades gozaban de una importancia secundaria[[90]](#footnote-91)

Así se sigue una negociación en la importancia de las deidades particulares para ir configurando un panteón más amplio, con culto compartido por muchos orichas, que anteriormente pertenecían cada uno a distintos grupos. Esta situación explica también la existencia de los diversos *caminos* o matices que puede mostrar cada uno de los orichas. Estas condiciones permiten comprender el surgimiento de lo que propiamente denominamos como Regla de Ocha, o más ampliamente como el sistema religioso Ocha-Ifá. Los negros aprenden luego a representar sus divinidades mediante las imágenes de los santos católicos conservando un sentido mágico-religioso sólo por ellos conocido. Aunque se interrumpe el proceso de desarrollo de la propia religión tribal,

Paradójicamente, esa interrupción de su proceso original de desarrollo, mencionada anteriormente, implicó también una incorporación de elementos propios de religiones de estadíos sociales superiores, tanto por la asimilación sincretizada de aspectos organizativos, doctrinales y culturales del cristianismo -religión universal- en específico del catolicismo, y de concepciones espiritistas, como la quiebra de su exclusividad para grupos etnicos [sic] y lingüísticos afines..[[91]](#footnote-92)

Es discutible si el hecho de incluir explicaciones con una lógica interna de mayor racionalidad constituye un modelo superior de religión. Sin embargo, de cualquier manera, el fenómeno se caracteriza por su flexibilidad de adaptar la tradición yoruba a nuevas circunstancias e influencias. Es evidente, que en un principio no había una apropiación de contenidos católicos más allá de los que fuera obligado por la legislación dominante. De alguna manera las prácticas en que se insistió con mayor énfasis fueron las que lograron mayor arraigo, como es el caso del bautismo:

La Real Cédula del 9 de agosto de 1682, que aprobaba la IV constitución sinodal diocesana de Cuba de 1680, el capítulo I de la Real Cédula e instrucción circular a Indias de 31 de mayo de 1789, el artículo 3ro. del Bando de Buen Gobierno del Conde de Santa Clara de 1799, el ídem de 1842 y otras disposiciones, ordenaron repetidas veces el bautismo obligatorio de los negros y el deber en que estaban los amos de enseñarles los preceptos de la religión católica y hacerles frecuentar sus sacramentos y ceremonias. Pero, conocida la condición del esclavo, en particular del dedicado a las faenas agrícolas, es fácil comprender que la semilla católica no tenía ni tiempo siquiera para germinar en aquellas conciencias agotadas por el trabajo.[[92]](#footnote-93)

Poco efecto evangelizador pudieron tener aquellos bautismos masivos, no había una pastoral de conjunto y unívocamente intencionada y las élites del poder civil poco se interesaban en la conversión sincera de los negros, especialmente durante el siglo XIX[[93]](#footnote-94), cuyo contexto ha sido considerado en el capítulo anterior.

Por otro lado, es significativo que el impacto de lo que fue más enfatizado por la Iglesia, es decir, el bautismo, se mantiene hasta en la actualidad como un requisito previo a la iniciación de la Regla de Ocha o el *asiento*. Sin embargo, toda la práctica católica resulta siempre reinterpretada por esta perspectiva mágico-religiosa:

La iglesia católica, para los santeros, lejos de convertirse en un agente espiritual, abre una ancha brecha para la plasmación del sentido realista que revisten las creencias afrocubanas, y en cuyo fenómeno actúa el propio antagonismo económico que influye en la manifestación religiosa de la santería. El manejo de los santos católicos está en manos de un Iglesia con medios económicos abundantes para darle la pompa necesaria a las imágenes [...] que inspiran una competencia entre los acólitos pudientes [...] en contraste con esto, la «iglesia santera» carece de recursos de esa naturaleza, porque se desenvuelve no sólo en las capas inferiores de la sociedad, [...], sino porque expresa los rezagos de las sociedades de donde procedieron las creencias africanas [...] las cuales [...] también ocuparon un lugar prominente en aquellas sociedades, pero incapaz de competir con el catolicismo cubano[[94]](#footnote-95)

De esta manera, la reinterpretación del catolicismo se hace desde una práctica subalterna que se ve obligada a maquillarse para sobrevivir, de un grupo subyugado que aprovecha los signos católicos para expresar una perspectiva religiosa distinta al catolicismo dominante. De grupo dominante, los yoruba pasan a ser un grupo residual, dominado y el recurso a los santos es el rostro indispensable para seguir existiendo en esta situación.

Las deidades africanas seguían ocultas detrás de las imágenes católicas y la identificación se realizaba de manera superficial, a partir de los colores o los atributos externos de los santos . Así por ejemplo, Changó[[95]](#footnote-96) que es el dueño del rayo y de la tempestad, se sincretiza con Santa Bárbara, patrona de las tempestades. El primero es un guerrero cuyo color es el rojo y la segunda una mujer vestida de rojo con una espada, ya que murió decapitada. La biografía de la santa no tiene ninguna relación y es incluso desconocida, y respecto al sexo se puede construir posteriormente la leyenda de que, siendo Changó un guerrero afecto a los amores y las aventuras, tuvo que disfrazarse en algún momento de mujer para escapar de la venganza de algún celoso marido en busca de castigar al motivo de adulterio de su pareja. De esta manera

los esclavos acostumbraron en los ingenios, con el beneplácito de los amos, tener un altar con a imagen de Santa Bárbara, de la Virgen de Regla, etc., y para su culto se formaron cofradías. Pues bien, Santa Bárbara no era para los negros sino el orisha Shangó y la Virgen de Regla el orisha Yemanyá, etc., y las cofradías no fueron sino la organización de los fieles sometidos al fetichero, que acaso ayudaba en la misa al sacerdote blanco, ante las misma imágenes que él adorará luego de otra manera.[[96]](#footnote-97)

De esta manera apreciamos un primer enmascaramiento de la práctica mágico-religiosa de los negros, que conserva el núcleo mítico de su propia tradición. Por otra parte, hay también elementos de las tradiciones indígenas que se integraron en este primer momento del proceso de sincretización, pues hay que recordar que

en el momento inicial en que se unen máximas de vida, costumbres y creencias, proceso conformador que da a luz la diáspora generadora de lo cubano, es bueno destacar que esta simbiosis cultural o «ajiaco» como lo denominó Don Fernando Ortiz, ocurre a partir de tres ingredientes principales [...] lo aborigen, lo europeo y lo africano [...][[97]](#footnote-98)

Podemos afirmar, en la actualidad, por ejemplo que

el uso del tabaco en la mayoría de las religiones populares cubanas, generalmente en el proceso de adivinación [...] constituye una clara muestra de la huella indígena en la vida religiosa del cubano contemporáneo[[98]](#footnote-99)

Así mismo, en este sentido, podemos reconocer con seguridad la presencia de múltiples elementos de la religión *aruaca* dentro de las prácticas mágico-religiosas afrocubanas, y en particular podemos considerar en el caso de la Regla de Ocha que existen múltiple ejemplos:

el hacha petaloide [...] la maraca [...] la veneración de la ceiba o árbol mítico cubano y muy en especial el uso de los collares [..] Los collares fueron usados por los tres grupos paricipantes de este encuentro [...] pero [...] los que mayor semejanza guardan con el actual collar de santería son los collares confeccionados por los aborígenes que habitaron nuestro territorio.[[99]](#footnote-100)

En este último caso es interesante cómo para los indígenas tanto el color como el número de las cuentas desempeñaron un papel importante. Sin embargo, este sincretismo es algo poco estudiado, pues las culturas indígenas pronto desaparecieron del Caribe y escasamente significan algo en el imaginario cubano contemporáneo.

Respecto a esta vertiente de sincretismo, parece haber indicadores en la fuerte “similitud que muchos de estos orishas tienen en su patakín con los cemíes nombrados en la obra de Pané”[[100]](#footnote-101). Algunos ejemplos son la similitud de Babalu Ayé con Abeborael Guahayona; de Elegguá con Yucahú Magua Maarocoti; de Obatalá con Yayael; Ochún con Atabeyra; Changó con Bayamanaco; Yemayá con Guabonito[[101]](#footnote-102). Quizá son entonces los orichas no sólo los herederos de la tradición yoruba sino de al menos una parte de las deidades de los indígenas, lo cual es una vertiente que está por profundizar y sale del alcance de la presente tesis.

El catolicismo, por su parte, estaba también lleno de elementos considerados por las élites católicas como *supersticiosos* que no favorecían una ruptura radical con lo mágico:

Así es que los fetichistas aceptaban de los católicos el nombre de algunas divinidades, aplicando como una especie de apodo a las suyas, antropomorfizaron más sus ídolos, asimilándolos a las imágenes cristianas, y llegaron a practicar algunas fórmulas del rito. El fetichista logró adoptar algunas imágenes [...] y se apropió de algunas fórmulas rituales [...]

Que la teología del fetichismo africano y del catolicismo al uso, se encuentran en planos psicológicos muy próximos, se deduce también del respeto que a los católicos les merecen los feticheros, allí donde éstos dominan; lo cual no sucedería si ambas creencias fuesen radicalmente divorciadas desde el punto de vista psicológico.[[102]](#footnote-103)

En esta línea es importante recordar la tolerancia de la religión católica si se la compara con la mentalidad de los cristianos reformados. El cristianismo otrora había también adoptado elementos de religiones anteriores aunque luego terminen calificando de diabólicas las prácticas mágico-religiosas de los negros o los indígenas, con todas las variaciones y matices de que fueron señalados en el capítulo anterior. Esto llevó a una situación en la que

el clero blanco no vio ningún peligro trascendente en la religión de los brujos porque no atacaba las fórmulas de su ética, y su amoralidad la incapacitaba para un extenso y verdadero proselitismo; por esto, su oposición a la brujería fue más dogmática que movida por el acicate de la competencia profesional.[[103]](#footnote-104)

Sin embargo no se dio un cuidado pastoral adecuado que permitiera avanzar en una profunda evangelización de los negros. La mentalidad esclavista percibe al negro como mercancía y lo valora por su fuerza de trabajo; está de tal manera ligada a intereses económicos de mantener la rentabilidad de la producción en las plantaciones que

entorpecía el cumplimiento de las regulaciones vigentes donde se resaltaba la obligatoriedad del adoctrinamiento religioso del esclavo y su asistencia a misa en domingo y días de precepto, y al buen trato que debían recibir de sus amos.

Bajo ese régimen de trabajo, el esclavo de plantación no solo no podía asimilar el dogma cristiano sino que a la vez lo rechazaba. Por otra parte, el esclavista consciente de esta situación, aún cuando le interesaba el sometimiento del esclavo mediante el consuelo religioso no le interesaba su cristianización, pues ello significaba pérdida de tiempo en la enseñanza de la doctrina cristiana y en el cumplimiento de la obligatoriedad de no trabajar en días de precepto, lo que, significaba pérdida de horas laborables que repercutía en el plano económico.[[104]](#footnote-105)

El interés dominante no era siquiera el garantizar mediante un adoctrinamiento religioso la estabilidad del modo de producción, pues para ello se contaba con el ejercicio de la fuerza. Había que mantener una cierta preocupación por cumplir con las indicaciones de la Iglesia, en la medida que éstas no se contrapusieran a las ganancias de las plantaciones. Por ello se puede reconocer una cierta preocupación de la jerarquía por reivindicar la influencia del cristianismo también sobre los negros, sin por ello romper con los intereses de los españoles, sino incluso favoreciéndolos en ocasiones. En esta línea, a finales del siglo XVIII -en la década del 80-, se celebra el Primer Sínodo Diocesano de Cuba. La preocupación del mismo era “estructurar y estratificar la sociedad insular”[[105]](#footnote-106), con lo que parece buscar tanto garantizar el orden estructural como promover el sentido de la estratificación social. Respecto a la cristianización de los esclavos

el Sínodo aborda importantes aspectos relacionados con la misión evangelizadora en la Isla, con el fin de despojar a los africanos de sus viejas tradiciones religiosas autóctonas y convertirlos al cristianismo. Esta obra de conversión y formación religiosa abarca desde el bautismo, comunión, confirmación y casamiento en la Iglesia; hasta el aprendizaje de todo el dogma y doctrina cristiana con una práctica consuetudinaria y la dispensa de trabajar los domingos y días de precepto, así como el pago del diezmo a la Iglesia, según se recogía en las capitulaciones del Sínodo.[[106]](#footnote-107)

En la práctica, las indicaciones resultaron sólo algo formal, y a lo más favorecieron para que se continuara el proceso de sincretismo en algunos aspectos, mediante la asimilación forzosa de elementos del catolicismo aislados de un eje de sentido profundo. Como resultado, algunos valores y referentes iban desapareciendo, mientras otros pervivieron ocultos, incorporados de manera soterrada a una nueva identidad, integrando gradualmente un mestizaje racial y cultural. Sin duda estaba presente de alguna manera el desinterés de la clase dominante por la unidad religiosa de los negros, que a fin de cuentas no le convenía, mientras que de alguna manera podía sacar partido de la heterogeneidad de los esclavos, puesto que sus diferencias étnicas, lingüísticas y religiosas favorecían el sostenimiento del modo de explotación.

Incluso al interior del clero, no predominaba un espíritu ético y evangelizador, sino el interés por el propio sostén material. La *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, del presbítero Antonio Duque de Estrada, reconoce que el interés principal de los capellanes de los ingenios es “buscar un modesto acomodo que los ponga a cubierto de las escaseces, y como objeto secundario y menos principal, adoctrinar a los negros”[[107]](#footnote-108). Era compartido entre los católicos españoles el desinterés por la evangelización y la vida religiosa de los esclavos.

El catolicismo, de por sí, tenía elementos que dificultaban su comprensión y asimilación por parte de los africanos:

incidieron, entre otros factores, las características específicas del ritual y dogma católicos, no accesibles al esclavo por lo complicado y su racionalidad, si se compara con la de ellos donde lo concreto sensible se hacía mas evidente; incidían también las dificultades lingüísticas que entorpecían la labor evangelizadora, el cansancio de las largas jornadas laborales, pero además el esclavo no podía ver en el colonizador un modelo ético ni religioso a imitar y si su afan [sic] de enriquecimiento y poder, aunque para ello tuviera que vulnerar los preceptos establecidos por la religión cristiana.[[108]](#footnote-109)

De esta manera, a las dificultades prácticas, se suman las estructurales, particularmente la configuración de una oferta religiosa que se flexibiliza sólo en la medida que lo requieren las exigencias de producción de las plantaciones, como es el caso de un documento suscrito por la Junta de Fomento del Real Consulado, del 25 de septiembre de 1798, en el que se proponía la reducción de los días festivos para los esclavos a “«aquellos más sagrados», alegando razones económicas”[[109]](#footnote-110). Este tipo de medidas parece que sí tuvieron éxito porque favorecían los intereses esclavistas. Con ellas se permitió a los dueños de esclavos *contratarlos* para trabajar en los días festivos, y *bondadosamente* también se dispensó a los esclavos de su obligación de oír misa en esos días; se tomó la determinación de que los oratorios ubicados en el campo de trabajo fueran considerados como ermitas para poder escuchar el oficio divino, es decir, las oraciones, evitando así el desorden y extravío que suponía la reunión de tantos esclavos juntos.

En este tipo de medidas se nota tanto la relativización del cumplimiento de los preceptos católicos a los intereses económicos de la producción esclavista, como el temor de las reuniones de numerosos esclavos, evitando así instancias que favorecieran la expresión de inconformidades. Sin embargo se mantuvo la tolerancia frente a algunas expresiones culturales de los esclavos, como los toques de tambor en algunas festividades. Gracias a ello fue posible la supervivencia de manifestaciones mágico-religiosas y culturales de África, tanto en los grupos de esclavos, como entre los libertos.

Ya desde antes del periodo de auge esclavista en los ingenios del siglo XVIII y principios del siglo XIX, el cuidado pastoral católico de los negros se caracterizaba por un abandono de la predicación de la doctrina cristiana, la desaparición de las capillas y, peor aún, “la asunción por los capataces de las funciones del capellán”[[110]](#footnote-111). Éstos se encargarían de la formación cristiana de aquéllos a quienes no daban ningún buen ejemplo, siendo la propia formación muy carente, de manera que no tenían doctrina ni testimonio cristiano que ofrecer. La cultura de los negros queda de alguna manera dejada a sí misma, por lo que los rasgos de su emotividad poética, manifestados en sus creencias y prácticas mágico-religiosas, llegan a ser

un factor de primordial importancia en el ensamblamiento de los factores artísticos predominantes en las formas culturales negras dentro de la expresión cultural, en todo aquel sitio donde la marcha de la economía hubo de descansar en las espaldas de las negradas que impulsaron el desarrollo de la agricultura en los distintos lugares de ambas Américas que fueron afectados por el tráfico negrero.[[111]](#footnote-112)

Estas manifestaciones culturales sirvieron a los negros de único consuelo a su terrible situación, desahogando en la religión “sus ilusiones, sus anhelos de justicia, su rebeldía”[[112]](#footnote-113), buscando respuestas en el plano de lo simbólico a lo que no encontraban salida en el plano de lo histórico. De esta manera, el pueblo esclavo

al elevar sus plegarias al Ente Divino que cebaba en su espíritu la presencia de un presente sin porvenir y lo elevaba a los aterciopelados ensueños de felicidad, paulatinamente depositaba la exuberante poesía que le era inherente, la que el sacerdote de los ritos primitivos de su aldea de origen había inculcado en su alma, en los días de los ceremoniales donde libremente batía el tambor para comunicarse con sus antepasados, los propios dioses, fetiche u orishas.[[113]](#footnote-114)

Al menos este desahogo permitía el régimen esclavista, en cuyo auge, el Reglamento de Esclavos de 1842 establecía las regulaciones respecto a los agrupamientos festivos de los negros:

Artículo 23: “Permitirán los amos que sus esclavos se diviertan y recreen honestamente los días festivos después de haber cumplido con las prácticas religiosas; pero sin salir de la finca, ni juntarse con los de otras, haciéndolo en lugar abierto y a vista de los mismos amos, mayordomos o capataces, hasta ponerse el sol o toque de oraciones y no mas [sic]”.[[114]](#footnote-115)

La reglamentación insistía en el encargo de una estricta vigilancia para evitar la presencia tanto de esclavos de otras plantaciones así como de negros libres. Sin embargo y en medio de las restricciones, son los antecedentes de las dos formas de agrupamiento de los negros que se dieron en Cuba, las cofradías y los cabildos. Las primeras tenían su antecedente en Sevilla, donde los esclavos de diversas etnias se congregaban para celebrar fiestas religiosas de origen cristiano, particularmente la del día de los Santos Reyes, uno de los cuales resultaba ser negro según la tradición católica. En ese contexto solían tocar el tambor y bailar al estilo propio de su país. Esta forma de asociación entró en la Isla con los primeros esclavos *ladinos*. La cofradía era, pues, una “organización socio-religiosa mutualista, basada en el origen de sus integrantes, que se fundaban en el culto rendido aun santo católico”[[115]](#footnote-116). Cabe destacar en este sentido el carácter mutualista de la organización, que nos habla de una instancia organizativa solidaria, con un peso particular en la precaria situación de los esclavos. Los cabildos, por su parte, eran “agrupaciones de «negros de nación», conservando así por un tiempo la principal razón de la desunión de hombres bajo un mismo *status* social”[[116]](#footnote-117). El cultivo intencional de este tipo de diferencias permitió mantener un relativamente alto grado de pureza de ciertas expresiones culturales de algunas etnias africanas. Don Fernando Ortiz plantea respecto a la organización de los cabildos:

lo formaban los compatriotas africanos de una misma nación. El cabildo era algo así como el capítulo, consejo o cámara que ostentaba la representación de todos los negros de un mismo origen. Un magante esclavizado, cuando no el mismo Jefe de la Tribu, pero generalmente el más anciano, era el rey del cabildo, quien allá en su país recibía otro nombre, a quien en castellano se le daba el nombre de capataz o capitán.[[117]](#footnote-118)

Es importante destacar que el cabildo permitía una organización social alternativa y en continuidad con los antecedentes tribales, un escape a la sociedad esclavista dentro de los pequeños márgenes que era posible.

De esa manera, cofradías y cabildos tuvieron un rol central tanto en la organización civil de esclavos y libertos como en su vida religiosa, en un ambiente externo totalmente distinto al de su procedencia. Enmascarados, cubiertos bajo un manto católico, los negros mantuvieron, reprodujeron y transmitieron las representaciones socio-religiosas africanas. Las deidades de la tradición quedaban encubiertas con las imágenes del santoral católico, con las que finalmente terminarían identificándose -o resignificándolas- más allá de lo que se pudiera prever. En la línea de la solidaridad, estas instancias organizativas podían costear la paga por la liberación de algún esclavo perteneciente al grupo, apoyar económicamente frente a situaciones de enfermedad o fallecimiento de sus miembros, etc. Los roles de los individuos al interior de tales grupos se ordenaban al desempeño de funciones específicas, originándose así una lógica de participación alternativa, que sin perder las jerarquías tradicionales resultaba solidaria, en contraposición con la jerarquización opresora de la sociedad esclavista colonial.

En el ambiente de las cofradías y los cabildos se sincretizaban las ceremonias de los cultos africanos con el catolicismo, bajo el patronato de un santo católico con cuyo nombre usualmente *se bautizaba*, tanto en el sentido de denominar como en el de catolizar, a la organización. A la vez que se extendían por toda la isla, iban sorteando los obstáculos y limitaciones impuestos por la estructura colonial, tales como la exigencia de pago de algunas cuotas, con la consiguiente sanción de suprimir los permisos de reunión en domingos o días festivos cuando estas no se abonaban con la debida anticipación.

Con el paso del tiempo, cofradías y cabildos se iban fusionando y pudieron ir admitiendo en sus filas a negros de diversas etnias y además a criollos. Las autoridades determinaron “el 4 de abril de 1880 que en los sucesivo no se autorizaría más ningún cabildo con su carácter antiguo”[[118]](#footnote-119). De esta manera, a fines del siglo XIX se convertirán en sociedades de recreo y socorro, aunque siguieron siendo una forma de expresión sincrética de lo religioso. Algunos locales de este tipo de asociaciones se fueron convirtiendo en casas-templo, en torno a las cuales se fue conformando la Regla de Ocha[[119]](#footnote-120), y quizá la naturaleza de organización civil de esas instancias organizativas sea un factor que explique también la denominación de *regla* dada a las diversas prácticas mágico-religiosas afrocubanas.

**C) Desarrollo posterior.**

Es en el censo de 1841 cuando se hace ya notorio el aumento de la población de color sobre la blanca. A partir de ahí se mantiene un crecimiento medio del 4% cada cinco años, para descender después de 1855. Finalmente, el 13 de febrero de 1880 España decreta la abolición de la esclavitud en Cuba, pero establece un patronato con el que “se prolongaba la servidumbre bajo un nuevo ropaje”[[120]](#footnote-121), y no es hasta el 7 de octubre de 1886 cuando se pone fin a 376 años de explotación de la fuerza de trabajo de los negros.

Con la abolición de la esclavitud, la situación del negro siguió siendo igualmente difícil, pues seguían presentes las diferencias de clase y de raza, herencia de la etapa colonial. Los negros libres estaban sin trabajo, sin medios de producción o siquiera de supervivencia, sin hogar. Unos cuantos se convierten en campesinos pobres pero la gran mayoría se convirtieron en jornaleros en el campo o en asalariados mal remunerados en los puestos más humillantes. Conformaron la población de los barrios suburbanos, sobreviviendo en pésimas condiciones, en los sitios que serían después los puntos de referencia de las prácticas religiosas sincréticas.

Por otra parte a finales del siglo XIX llega a la Isla una nueva influencia que se añadirá a los elementos ya anteriormente sincretizados. Se trata del espiritismo, que cobra especialmente fuerza entre los practicantes de las propuestas mágico-religiosas afrocubanas. Una noticia al respecto la comenta Fernando Ortiz[[121]](#footnote-122):

[...] se apareció [...] un hombre explicando la doctrina espiritista y haciendo curas por medio de rezos y agua, aglomerándose más de seiscientos individuos alrededor del brujo.

La noticia referida dice que el sujeto fue detenido por la policía y que una multitud pugnaba por obtener la libertad de quien consideraba un “*Hombre Dios*”.

Esta perspectiva de búsqueda de contacto con la trascendencia tiene su origen en las experiencias de las niñas Fox, en 1847. Es el francés León Hipólito Denizard Revail (1804-1869), mejor conocido como Allan Kardec, quien lo sistematiza:

Surgido en las condiciones de la sociedad capitalista norteamericana que presentaba ya sintomas [sic] de haber concluido su ciclo evolutivo de maduración, y que bajo la influencia del empirismo europeo se estructuró teóricamente como expresión religiosa diferenciada, supuestamente científica, novedosa y “experimental”, el espiritismo se introdujo en Cuba en momentos de las grandes conmociones sociales que significaron las gestas independentistas del pasado siglo.[[122]](#footnote-123)

Su pretendida perspectiva científica facilita su entrada a la sociedad cubana, pero su rápido arraigo dependía más bien de las condiciones socioeconómicas y políticas de Cuba, debido a la búsqueda de soluciones a la realidad de la etapa colonial, ya en plena crisis. Contaba a su favor, también, con una postura libre de compromiso tanto respecto al sistema colonial español (lo que no tenía el catolicismo), como respecto a las comunidades eclesiales extranjeras (de lo que carecía, por su parte, el protestantismo). Por ello, algunos sectores con tendencias independentistas incluso lo adoptan por considerarlo una doctrina religiosa liberal, -*liberalista*- que era portadora de ideas avanzadas y de propuestas progresistas.

Su mayor éxito fue en la versión del llamado espiritismo *cruzado*, resultado de la sincretización con las prácticas mágico-religiosas afrocubanas, en particular con las de origen congo, aunque no por ello deja de impactar a la Regla de Ocha, debido a la importancia que en ésta tiene el papel de los muertos.

Otro factor que afectó considerablemente a los grupos negros en la Isla, en el contexto del proceso de independencia de España fue la intervención norteamericana, en 1898, que determinó el rumbo de la economía del país, golpeó a las clases populares y ocasionó la imposibilidad de éstas para encontrar empleo. Además, estos grupos carecían de especialización y habían de afrontar también la entrada de braceros antillanos. Todos los factores de esta precaria situación de la clase baja, la cual en gran medida era la que conformaba los grupos mágico-religiosos afrocubanos:

coadyuvaron a la extensión de expresiones religiosas originadas de cultos tribales africanos y del espiritismo, bajo el proceso de cambios mencionados, sobre todo -aunque no exclusivamente- entre clases, capas y sectores de la población menos favorecidos en la organización social clasista.[[123]](#footnote-124)

En esta coyuntura, la discriminación y la explotación de los negros se recrudecieron de tal manera, que a la vez que a la vez que los cultos sincréticos se presentaban como única alternativa de solución mágica a los problemas, se desencadenaba una fuerte campaña en contra de todo lo que hiciera referencia a lo africano. Esto incluía el sometimiento de las creencias y prácticas mágico-religiosas a sanciones jurídicas. El rechazo de estas manifestaciones culturales evidenciaba claramente los intereses clasistas, que llevaron al extremo de ignorar tales elementos de la cultura afrocubana en la poca Historia de Cuba que se impartía en aquel tiempo en las instituciones educativas. Los acontecimientos históricos relevantes en los que habían participado -o protagonizado- los negros africanos y sus descendientes fueron tergiversados, minimizados y muchas veces ignorados.

Este proceso de intentar borrar parte de la memoria del pueblo, se daba a la par de que el catolicismo seguía teniendo una situación privilegiada y procuraba ganar terreno. Con todo la Iglesia era económicamente débil y con poco arraigo popular, con un deficiente trabajo pastoral en los sectores marginales. En tal contexto se delinea la postura de cierta tolerancia en juego con la descalificación de las manifestaciones mágico-religiosas populares:

Esta actitud dual estuvo motivada, de un lado por su visión de sí misma como sustentadora de una religión evolucionada, base de una civilización occidental, y de otro, por criterios pragmáticos. El clero no fue en sentido general escrupuloso en la distribución de sacramentos a creyentes motivados por razones mágico-supersticiosas que acudían con solicitud de servicios, en especial bautizos, misas de difuntos, bendición de imágenes y agua, por recomendación de babalawos, madrinas, padrinos, curanderos y por tradiciones transmitidas dentro de creencias no católicas.[[124]](#footnote-125)

Esta postura marcará la actitud aún hoy vigente en algunos sectores de la jerarquía. Por su parte los negros, en su mayoría ex-esclavos y con tendencia a agruparse en instancias organizativas que les permitieran realizar sus celebraciones, continuaban con sus prácticas mágico-religiosas después de la abolición de la esclavitud. Durante la etapa republicana organizaron diversas instancias de integración y participación comunitaria, tales como sociedades y asociaciones de recreo -para sus bailes, socorro y ayuda mutua-. De esta manera, surgen en la etapa republicana otro tipo de organizaciones, con fines seculares.

Además se conformaron independientemente los grupos religiosos alrededor de los padrinos, madrinas o babalawos. Estos grupos, que mantenían el matiz religioso, se establecieron en torno a los anteriores cabildos; estos lugares se convirtieron, para ellos, en *casas de fundamento* -o también llamadas *casas de santo*-, que se sustentaban

en el origen étnico de sus fundadores y en determinada deidad a la que rendían culto.

Estas «casas de fundamento» constituían en sí casas-templos, pues en ellas no solo [sic] se llevaba a cabo la actividad litúrgica del grupo que hacía su práctica religiosa -sufriendo variaciones según el origen de procedencia o descendencia de sus practicantes- sino también hacía [sic] las veces de viviendas, además de ser sede de la asociación, sociedad o grupo religioso.[[125]](#footnote-126)

Estas instancias organizativas desarrollaban funciones de apoyo a la supervivencia, agrupando a los africanos y a sus descendientes, incluso a los no practicantes de sus expresiones mágico-religiosas. Debido a las actitudes discriminatorias tanto del gobierno como de las instituciones cristianas, los grupos buscaban una cobertura de asociación civil o bien, se adherían de alguna manera ala Iglesia Católica, para escapar de la marginación social.

Aquéllos que no podían participar de este tipo de asociaciones, debido a su condición de miseria, se aglutinaban en torno a grupos religiosos y participaban de algunas actividades que daba la sociedad o asociación. En la Regla de Ocha existieron algunas sociedades o asociaciones reconocidas, que por los factores económicas estuvieron constituidas por babalawos. Ello favoreció el fortalecimiento de su papel jerárquico y la construcción de su perspectiva de superioridad respecto al resto de los creyentes.

De esta manera, lo que había sido una práctica secularmente cerrada en el contexto de la esclavitud, comienza un proceso de apertura al exterior en la etapa republicana. Aquí se hallan las raíces de la expansión y popularización de un fenómeno de origen africano. La situación de miseria, desempleo, desamparo, injusticia y sumisión a los intereses norteamericanos, que vivieron los negros y algunos otros sectores empobrecidos (de blancos o asiáticos), favoreció la propagación de la Regla de Ocha como práctica mágico-religiosa. En ella se encontraban elementos que ofrecían una respuesta a las necesidades materiales y espirituales no satisfechas en el contexto social: de esta manera se fueron constituyendo algunos emplazamientos geográficos donde la mayoría de los habitantes se identifican con tal práctica.

En estas condiciones, resultó incorrecta la previsión señalada por Fernando Ortiz[[126]](#footnote-127) en su primer obra:

[...] natural es que el progreso intelectual traiga a Cuba, como al resto del mundo, la progresiva debilitación de las supersticiones, infunda más fe en nosotros mismos y vaya borrando la que se tiene en lo sobrenatural, pues [...] *el gran remedio contra el miedo es la ciencia*.

Y si bien el progreso no acabara definitivamente con la práctica, en ese momento al menos se preveía la desaparición del aspecto exclusivamente religioso pues:

[...] es el que va desapareciendo rápidamente, y no es dudoso que se extinguirá cuando todavía los brujos sean curanderos y adivinos. En 1899, se contaban en Cuba unos 13 000 negros nativos de África; cuando éstos desaparezcan -lo que sucederá tras un par de generaciones a lo sumo-, la fe en Obatalá habrá cesado, ya que no son de presumir nuevas inmigraciones de negros africanos igualmente primitivos.[[127]](#footnote-128)

Se suponía pues sólo cierta supervivencia de algún fetichismo y la indiferencia por lo religioso, para preocuparse por las cuestiones económicas. Junto con ello habría una evolución del hechicero al campo de la medicina popular y el agorero se encaminaría por la senda de otras tradiciones oraculares como la quiromancia, las cartomancia o las prácticas de la mediumnidad espiritista, la cual además se presentaba como una alternativa científica. En realidad, parece que todo esto fue asumido desde la propia identidad de las tradiciones afrocubanas, especialmente el espiritismo, sin perder las propias prácticas, pues éstas incluso terminaron por exportarse a otros ámbitos.

Si la modernidad agudiza algunas crisis, ello facilita el incremento de ese tipo de prácticas. Sin embargo, es cierto que las prácticas se modifican a partir de los contextos, de modo que la sociedad cubana con su problemática social al desvincular al negro del producto de su actividad económica, favorece la desaparición de los ritos agrarios. Se da un proceso de menor personificación de las fuerzas de la naturaleza (ríos, montañas, fertilidad, lluvia) y se favorece la aparición de las representaciones de las fuerzas sociales (sensualidad, virilidad, enfermedades, protección, venganza). Los patakíes o leyendas de los oráculos, privilegian la representación de los fenómenos sociales por encima de los naturales.

Durante el período independiente de la Isla y el establecimiento de la primera república en 1902, después del período de ocupación norteamericana (1898 - 1902), se va dando el período de redacción de las libretas de santero con las que contamos hasta nuestros días. Se trata de un proceso importante del paso de la transmisión oral a la escrita, una fijación del texto que permite una mayor difusión de la tradición, evitando alteraciones, pero a la vez ofreciendo evidencia constatable de las influencias que recibe la regla de Ocha. Si el siglo XIX fue un período de conformación de la tradición afrocubana que representa un desarrollo sui generis de la religión yoruba, el siglo XX ha sido el período de fijación de tal tradición, hasta los tiempos presentes en que algunos investigadores pretenden recuperar y sistematizar estos primeros escritos para evitar que se pierda tal riqueza[[128]](#footnote-129).

En las condiciones socioculturales prerrevolucionarias existían factores favorables a la conservación y reproducción de imaginarios y prácticas mágico-religiosos de los grupos que constituyeron la identidad cubana. Estas condiciones derivaban de una situación económica precaria, inestable, dependiente, que impedían un desarrollo adecuado en los ámbitos de la economía, la tecnología y la cultura. Ello parecía un contexto favorable para la extensión de las prácticas mágico-religiosas.

Es innegable el crecimiento de la práctica, cuya extensión en un primer momento correspondía a la ubicación geográfica de las etnias africanas durante la esclavitud, la cual determinó la configuración de las distintas expresiones mágico-religiosas sincréticas, así como su desarrollo inicial en distintas zonas del país. Desde esta consideración podemos circunscribir a la Regla de Ocha a las zonas occidentales, especialmente a La Habana y a Matanzas, sitios donde la presencia de esclavos procedentes del pueblo yoruba fue significativa. Empero, para mediados del siglo XX “esta creencia se extiende a las zonas más orientales del país”[[129]](#footnote-130). Otros investigadorres incluso consideran la expresión mágico-religiosa

comenzó a practicarse en las provincias occidentales desde fines del siglo XIX, y a partir de las primeras décadas de este siglo se extendió hacia la región oriental, considerándose hipotéticamente su introducción en la antigua provincia de Oriente en la década del 30.[[130]](#footnote-131)

Más aún, el proceso de expansión durante la etapa republicana prerrevolucionaria, favoreció que la práctica se arraigara no sólo en las capas inferiores de la sociedad, sino que llegó a otros sectores con un *status* económico más favorable. Se trataba de personas que muchas veces criticaban públicamente las concepciones y prácticas sincréticas, pero se acercaban a las mismas a través de algún santero o babalawo de su “confianza”, en la búsqueda de protección, de la solución a sus problemas personales y sociales. De esta forma evitaban desprestigiarse socialmente.

La extensión de la práctica y su desarrollo paralelo en diversos sitios ha permitido también las divergencias en opiniones y criterios, por ejemplo

entre las «autoridades» habaneras y las matanceras, estas últimas más conservadoras; entre los viejos y los jóvenes, y los innumerables cabildos o casas de santo.[[131]](#footnote-132)

Sin duda que otra fecha importante para el desarrollo de la regla de Ocha es el triunfo de la revolución de la Sierra Maestra en enero de 1959. Se trató de un proceso que hundía sus bases en el apoyo popular, y como tal significaba una esperanza para el pueblo de color, en la medida que siempre le correspondió ocupar el lugar inferior de la escala social. De hecho, como ya se ha señalado, buena parte de los revolucionarios eran participantes de prácticas religiosas afrocubanas. Sin embargo, la relación del Estado con los miembros de la Regla de Ocha decayó a partir del hecho de que algunos aprovecharon las casas de santo para ocultar a criminales considerados contra-revolucionarios. A partir de esto, la policía sospechó de los toques de tambor y las fiestas de santo y se requería de trámites especiales para obtener el permiso de realizarlos[[132]](#footnote-133). La doctrina marxista-leninista importada de la Unión Soviética ya consideraba cualquier manifestación religiosa como el opio del pueblo, sin embargo no parece haberse dado una persecución sistemática de todos los santeros y babalawos, así como de quienes asistían con ellos, si no que fue un proceso mucho más selectivo y sutil.

Las sanciones podían variar entre la participación en el trabajo de campo, con sesiones de reeducación ideológica, o simplemente la pérdida de privilegios en el trabajo. Un fenómeno muy curioso fue que muchos de los católicos abandonaron su práctica eclesial a partir de las presiones oficiales, quedando los templos católicos de las zonas de tradicional práctica afrocubana reducidos a la exclusiva participación de los miembros de la Regla de Ocha. Esta situación es aún más significativa en la medida que las religiones afrocubanas fueron más despreciadas que el catolicismo, por tratarse de supersticiones y brujería. No es sino hasta la apertura oficial a lo religioso, un reconocimiento de su riqueza como tradición cultural e incluso a cierto uso reciente de las prácticas mágico-religiosas como atractivo cultural para el turismo, y por ello como fuente de divisa, que la situación cambia significativamente. Las religiones afrocubanas ganan presencia, independencia y hasta relevancia como una fuente segura de ingresos para algunos.

Sin embargo hay estadísticas que señalan que en desde el inicio del periodo postrevolucionario aumentó el número de iniciaciones de las que se tiene registro[[133]](#footnote-134). ha sido en este periodo en el que se ha contado con algunos indicadores respecto a la extensión numérica del fenómeno en algunos sitios: no se trata más de que cantidades indicativas y en el mejor de los casos permiten una apreciación comparativa. De acuerdo a las estadísticas de la Policía Nacional Revolucionaria y del Ministerio de Cultura, se tiene conocimiento de 3,283 practicantes de cultos sincréticos (considerando el 42% de los municipios del país -71-). El 90% de este grupo corresponde a la Regla de Ocha (2,955). Por otra parte, también es interesante que el 83 % de éstos son residentes de los municipios de La Habana. Podemos observar algunos datos respecto al total de los participantes de los considerados cultos sincréticos[[134]](#footnote-135):

|  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | femenino | masculino | jóvenes | adultos | ancianos | sin determinar |
| cantidad: | 2 362 | 921 | 153 | 1 082 | 864 | 1 447 |
| porcentaje: | 72 % | 28 % | 4.7 % | 32.9 % | 26.3 % | 44.1 % |
| N = 3 283. | | | | | | |

Los datos carecen del registro de muchos participantes, pero permiten observar algunas probables características de la población, sin que sea posible una inferencia matemática. Así destaca que prevalece la presencia femenina y son pocos los jóvenes. Sin embargo, la observación realizada no coincide con este último dato.

Algunos investigadores señalan que este tipo de prácticas han resultado más atractivas porque

por no tener estructuras institucionales conocidas, por no requerir los serios compromisos éticos del cristianismo, por la flexibilidad de conciencia de quienes la practican que les permite disimular y aún negar su fe, ha hecho que muchos hayan franqueado con más facilidad el anónimo umbral de la puerta de un curandero, que penetrar en la Iglesia de su barrio.[[135]](#footnote-136)

De manera similar, se considera como un estímulo reciente la visita del “Oni de Ifé, máxima figura mundial de la religión yoruba”[[136]](#footnote-137). Dicho acontecimiento bien podría no sobrepasar la formalidad de un *templo* y un grupo de bablawos en torno al mismo, que aunque darían cierta representatividad y cohesión. tendrían finalmente poca capacidad de toma de decisiones en los grupos particulares.

Flexibilidad y estímulos externos, coyuntura y capacidades de adaptación y respuesta... De cualquier modo, a partir del reconocimiento de todos los complejos factores enunciados, se entiende que en los últimos años haya sido más notoria en Cuba la práctica de la Regla de Ocha en todos los estratos sociales. El florecimiento ha ido más allá de las diferencias en el color de la piel, la edad o la militancia política: negros y blancos, jóvenes y viejos, revolucionarios y contrarrevolucionarios. Este parece ser un signo del despertar religioso del pueblo cubano. Veamos ahora como ejemplo algunos puntos de la vida de un santero.

1. **El ejemplo de una trayectoria.**

Manuelito es un santero viejo, reconocido y recomendado por su efectividad y su seriedad en las cuestiones santorales. Su trayectoria personal está marcada por las prácticas mágico-religiosas. Cuando habla de lo importante en su vida, se refiere a las curaciones que ha logrado de manera prodigiosa gracias a ellas:

Bueno, algo importante fue mi hermana [...] que estuvo entre la vida y la muerte; ya estaba más p’allá que p’acá, me avisaron porque yo estaba en Camagüey y a ella la llevaron al hospital en shock toda, toda, completa, completa, completa, completa. Le decían los médicos que tenía hepatitis, ya tú sabes, y entonces cuando me mandaron a buscar yo vine y empecé a hacer obras, trabajos [...] ya ella no hablaba, estaba inconsciente y lo que hablaba era que veía a todo el mundo y le decía: seño, seño, seño, pero más nada.[[137]](#footnote-138)

Muchos de los ejemplos que recuerda, son de su propia familia, y siempre subraya que en situaciones prácticamente imposibles ha podido *salvar* a las personas, les ha dado muchas veces más de lo que él mismo esperaba darles. Él simplemente se encierra con su muerto y a partir de eso es que aprende cómo es que tiene que ayudar a quien a él acude. Trabaja bajo el consejo del muerto y en trance, de manera que ni él mismo puede explicar después cómo fue la ceremonia que hizo.

Él mismo inició su camino en la santería para solucionar sus situación de salud. Nació el 15 de mayo de 1943 en el barrio de Jesús María, en Centro Habana. Fue el mayor de cinco hermanos, dos hembras y tres varones. Cuando tenía siete años, solía estar siempre grave de salud. En su familia no entendían de las cosas religiosas, y un día que su madre “estaba parada en la puerta y se le apareció un viejo y le dijo: llévalo a un lugar para que veas que así camina”[[138]](#footnote-139). Lo llevaron entonces a las prácticas de la Regla de Palo[[139]](#footnote-140): se *rayó en palo*, es decir se inició, y desde entonces sigue trabajando con el muerto, es decir, con la ayuda de los muertos a los que se tiene acceso en dicha Regla. Él mismo dice que lo que más trabaja es *el brujo*, es decir, la fuerza de los muertos. Pero como *iku lobi ocha*, es decir, el muerto parió al santo, muchas veces después de la iniciación en el Palo sigue la trayectoria para *hacerse santo*. Así lo tuvo que hacer él porque su vida seguía en riesgo -tenía el corazón más grande que la cavidad, dice- si no se iniciaba en la Regla de Ocha (pues que ambas prácticas de ninguna manera se excluyen).

Si bien recuerda que la iniciación no le alejó de la convivencia con otros niños de su edad -de hecho al colegio asistía con uniforme y no vestido de iyabó o recién iniciado-, sí cuenta que desde muy pronto empezó a *trabajar* lo santoral. Señala que en su familia creyeron por lo que vieron, y todos terminaron por *hacerse santo*. Él mismo le hizo el santo a todos sus hermanos cuando tenían seis o siete años. Por eso dice que “el único que entró en la religión, así de cajón, así, fui yo; entonces por ahí empezaron a caer pronto”[[140]](#footnote-141).

Manuelito estudió hasta el sexto grado de primaria, pero luego ya no pudo continuar sus estudios pues es entonces cuando vino el muerto a decirle que tenía que ponerse en función de salvar a todo el que llegara a su casa. Tenía que trabajar para seguir evolucionando: lo llevaban a centros espirituales y salía hecho harapos -ripiado-. Eran muertos muy fuertes que lo iban educando y para ello lo poseían con mucha violencia. Recuerda las posesiones, cuando lo cogía el muerto después de las doce de la noche y hasta todo el día siguiente. Después de un año, logró evolucionar -como a los quince o dieciséis años de edad- y entonces empezó a atender gente, primero a los de su familia, y ya fue ganando confianza en su función. Desde entonces ha seguido en esa tónica, y cuando a veces ha querido dejar de atender a la gente, ha tenido una experiencia tremenda:

cuando me he puesto un poco rebelde, que he hecho así, me han venido los latigazos [...] Que me han tirado en cama ¿tú me entiendes? Cuando no le da por tirarme en cama o sino que me tropiezan todas las cosas, se me estropean todas las cosas ¿tú me entiendes? Y sigo batallando y veo que no, que no tengo salida y digo «tengo que acudir» y sí me he puesto otra vez así, en el mismo sitio y entonces es cuando yo he visto toda mi evolución. Pero mientras no... yo he tenido momentos que ya no puedo seguir más. No puedo. No abandonarlo, mis santos están ahí y yo ahí, pero yo no voy a atender a más nadie. Y por una vez decir «ya no voy a atender a más nadie» me andaba escuchando. Entonces he tenido que acudir, a seguir consultando y atendiendo a la gente ¿ya entiendes?[[141]](#footnote-142)

De esta manera ha vivido Manuelito la urgencia de permanecer en su práctica de atención a los demás. Es la única manera de poder estar bien él mismo. Pues aunque nunca ha pensado en dejar sus prácticas mágico-religiosas personales, el mero hecho de querer dejar de atender a la gente, le ha traído complicaciones personales.

Sin embargo, esta identidad chamánica no lo ha separado de la vida cotidiana. Es interesante que dice que sin haber él hecho nada, se enteró que estaba en la lista para ser asesinado por el gobierno de Batista, entonces recurrió a la santería y finalmente se fue a la Sierra, con los revolucionarios. De ese tiempo recuerda cómo entre los alzados eran comunes las prácticas mágico-religiosas afrocubanas, las limpias y los trabajos. Se hacían trabajos en favor de la paz y también se hicieron muchos trabajos en favor del gobierno revolucionario, cuestión por la cual él cree difícil que éste caiga. Una vez terminada la lucha armada, recuerda también el incidente que llevó a tensar las relaciones con el Estado -la presencia de un contra-revolucionario, escondiéndose en una ceremonia de asiento- y las limitaciones en cuanto a tener que pedir permisos para hacer santo, etc.

En estas coordenadas en general ubica su relación con la Revolución: una participación activa, pero más desde la circunstancia que desde la convicción. Igualmente la permanencia del régimen no lo refiere a la justicia o injusticia de éste, y en la conversación sin grabadora, expresa sus quejas de la situación como muchos otros de los entrevistados. Cuando se toca el álgido tema de la salida ilegal de país dice que el santo no la aprueba porque es riesgosa, y el santo es para lo bueno, para crecimiento.

Manuelito no se entiende como católico pero sí se reconoce en la necesidad de acudir a la Iglesia: “nosotros a la Iglesia la respetamos [..] todos rezamos por Dios y por los santos”[[142]](#footnote-143). Por el contrario percibe agresivas a las comunidades cristianas reformadas que critican a los que tienen santos *de busto*.

Actualmente, Manuelito dice tener como cuatrocientos o cuatrocientos cincuenta ahijados, cincuenta y siete de los cuales son de fuera de Cuba. Ha participado en la iniciación de más de mil. A partir de su experiencia comenta que aunque en la religión -afrocubana- hay más unidad, aún siguen existiendo envidias y rivalidades. Pero lo más grave es la falta de respeto que se ha dado desde hace cinco o seis años, por querer hacer un negocio sin atender adecuadamente a los ahijados[[143]](#footnote-144). Aunque él ha recibido invitaciones -de sus ahijados- para salir de Cuba, señala que el santo no le permite quedarse a residir en el extranjero.

Él reconoce que la santería es para hacer el bien, y cuando la gente llega pidiéndole que haga algún mal, él siempre investiga si la persona se lo merece y sólo hace un daño cuando hay buenas razones para ello, pues cuando una vez se metió en esas cuestiones, sus dos hijos se le pusieron tan graves que tuvieron que hacer santo.

De esta manera, Manuelito representa una situación testigo de trayectoria y vivencia de la práctica sincrética mágico-religiosa afrocubana. Se vive un tanto al margen de las tomas de postura sociopolíticas, porque la religión no se mete en esas cosas, es para lo bueno y no para atentar contra el orden establecido. Así me respondía respecto a los santeros que intenten hacer alguna cosa contrarrevolucionaria:

Si lo intentan aunque sea, que no pueden intentar nada, porque su religión no se lo permite. Ellos tienen que andar [...] por la cuestión de la religión. No se meten, no se meten. Porque aquí lo que nosotros, bueno, tenemos que los santeros cuando vamos a dar un paso se le pregunta a su ángel de su guarda si se puede dar ese paso. Y el santo hay veces te dice sí, pero pasos buenos. Pues los pasos malos te dice “¡No!” ¿ya entiendes? Porque no voy a echar a su hijo a la candela.[[144]](#footnote-145)

De esta manera se vive la dimensión social, fundamentalmente, en torno a la vocación chamánica de servicio a los semejantes, pensados más como individuos que como colectividad. Por eso ha atendido Manuelito a creyentes y a quienes dicen no serlo, y terminan convencidos por los resultados.

Estos rápidos trazos de la vida de un santero, requieren ahora pasar al reconocimiento de algunas de particularidades de la Regla de Ocha, para comprender mejor la esbozada trayectoria. Presentaré algunos elementos de la estructura, los discursos, los ritos, y volveré con más calma al final del capítulo a la relación con otras búsquedas de trascendencia así como la relación con la sociedad civil.

**2.3. Estructura.**

la Regla de ocha es: «[...] el sistema mágico-religioso

con más definida jerarquía eclesiástica:

con un código normativo mejor elaborado,

un más complejo sistema de adivinación[[145]](#footnote-146)

Para considerar la estructura de la Regla de Ocha, debemos situar los elementos que derivan de la relación que se establece entre el oricha y el iniciado en su culto, en el contexto más amplio de lo que se describe como el sistema mágico-religioso Ocha-Ifá:

Para nosotros existe Ocha-Ifá, un solo sistema que tiene un sistema oracular rector, que es usado según la consagración sacerdotal. La personas que tienen Elegguá, Oggún, Ochosi, Osun, o que están recién iniciados, cuando se les da esta consagración, son usuarios del oráculo de Biaggé, que son los cocos. Cuando la persona tiene Ocha Kuakua Eleri, santo hecho en la cabeza, entonces el individuo es un sacerdote. Él no es un sacerdote adorador del ángel de su guarda, el es un intérprete del oráculo del Diloggún. Tiene esa capacidad. Y cuando hace Ifá, es intérprete del oráculo de Ifá. El oráculo de Ifá tiene una deidad rectora que es Orunmila, el Diloggún tiene a Elegguá.[[146]](#footnote-147)

Desde esta perspectiva es un sólo sistema mágico-religioso que se basa en la relación con los orichas o santos, que son las divinidades del panteón yoruba. Cada persona tiene un ángel de la guarda, un santo que es como su padre o su madre:

Este Ángel Guardián establece su paternidad sobre el acólito y lo protegerá en todas las situaciones de su vida, y será su *cabeza* o guía intelectual para abrirle el entendimiento y encaminarlo hacia una vida sin trabas.[[147]](#footnote-148)

Por ello la acción de estos seres trascendentes, explica toda la existencia del individuo y todas sus circunstancias, dando razón no sólo de la vida de los iniciados sino de todos los seres humanos, los muy encumbrados y los marginados. En ese sentido toda persona tiene ese protector que además condiciona de alguna manera incluso el propio temperamento. El iniciado por su parte, así como el resto de los individuos, no sólo se relaciona con esa divinidad, sino que se dirige a todas y puede recibir comunicación de todas.

En el caso particular de los hijos de Ifá, sacerdotes de Orula, éstos son los especializados en la adivinación, por medio del ekuelé o del tablero de Ifá. Se les denomina babalawos. Este grupo destaca entre los oficiantes que tienen funciones específicas dentro de la religión yoruba nigeriana y tiene diversos niveles jerárquicos. Ifá es una deidad muy relacionada con las creencias en un dios central. Quizá por ello los creyentes acostumbran consultar este oráculo en diferentes momentos importantes de su vida, por ejemplo, cuando ocurre un nacimiento de un hijo, matrimonio, viaje o durante la toma de decisión importante:

En general los pueblos africanos creen en la existencia de un Dios supremo (para los yorubas de Ifé) Olodumare, alejado de la vida terrenal. La relación con los creyentes la establecen a través de otras divinidades, para los yorubas entre estos se destaca Ifá (Orúnmila).[[148]](#footnote-149)

Debido a que dentro del sistema y también para la concepción popular forman de alguna manera un grupo especial, con sus propios rituales y funciones, con el objetivo de acotar el objeto de estudio los hemos dejado fuera de la investigación. Sin embargo, cabe mencionar que para los rituales de iniciación y adivinación de los miembros de la Regla de Ocha, se debe recurrir en algunas situaciones particulares a las funciones de los sacerdotes de Ifá. Ello coloca a estos últimos en un mayor rango que los santeros. Aunque no he encontrado textos que especifiquen una organización jerárquica en el sentido de autoridad, esta distinción clara de funciones permite reconocer en los santeros y babalawos la existencia de cierto orden en sus roles[[149]](#footnote-150). Sin embargo, la investigación de Lachatañeré indicaba a mediados del siglo pasado una estratificación mucho más precisa:

1) *los babalawos* o «hijos» de Orúmbila [...] 2) los «hijos» de Eleguá [...] 3) lo «hijos» de Obatalá [...] 4) los «hijos» de Changó [...] 5 ) los «hijos» de las otras deidades no mencionadas que reciben los nombres de *babalocha* y [sic] *yalocha*, [...] a los recién iniciados se les llama *yawos* o *iyawos*, y *yibonas* o *ayibonas* a los que los apadrinan.[[150]](#footnote-151)

En esta línea, aún actualmente se distinguen algunas funciones que diferencian a los iniciados

yobbona, osaínista, oriaté, obbá olubbatas, appetesbí y otros, iniciados que al mismo tiempo intervienen en distintos momentos del culto, dan fé [sic] de la realización del mismo según las normas y costumbres del grupo.[[151]](#footnote-152)

No obstante, ello no ha implicado una organización centralizada, pues la Regla de Ocha no cuenta con una organización o jerarquía central. Cada uno de los santeros (babalochas) o santeras (iyalochas) realiza sus prácticas mágico-religiosas “en su propia casa, conocida como casa-templo. En ella -si las condiciones lo permiten- se le dedica una habitación a los santos”[[152]](#footnote-153). Por ello, en general la estructura, no va más allá de la formación de grupos a la manera de los cabildos y cofradías de antaño

con relativa independencia entre sí, y frecuentemente hasta con cierta rivalidad, organizados en torno a dirigentes de culto [... que tienen] el dominio de los secretos religiosos que les posibilitan “interpretar” y hasta “manipular” la voluntad de deidades, antepasados y espíritus.[[153]](#footnote-154)

De esta manera es interesante la existencia del centralismo en torno al mismo grupo y aunque en general las rivalidades suelen ser por cierta competencia, ello muchas veces resta cohesión a la Regla en su conjunto. El manejo de los secretos y las fuerzas que se considera tienen seguras repercusiones en la existencia cotidiana, aunado a la posibilidad de usarlos para dañar al otro, favorece que las relaciones al interior de los grupos y entre ellos, estén matizadas muchas veces por sentimientos de desconfianza o de temor de ser agredido por alguien. Más aún, en ocasiones ni siquiera se observa “una cohesión práctica entre miembros de un mismo grupo bajo un mismo dirigente de culto”[[154]](#footnote-155).

Hechas tales aclaraciones, respecto al grupo específico de la Regla de Ocha, en primer lugar es necesario distinguir entre quienes pueden acercarse para una consulta o un trabajo sin tener ningún tipo de iniciación y ni siquiera, en algunos casos, de pertenencia. Simpatizantes o usuarios esporádicos y cotidianos son denominados como “aleyos”. En principio, para ellos, todas las prácticas de la regla de Ocha encierran un misterio que recientemente se ha ido develando a partir de los estudios sobre el tema. Estas personas no desempeñan funciones de mediación chamánica, en el sentido de acceso a la trascendencia mediante rituales de adivinación, no pueden consagrar con su aché[[155]](#footnote-156) los objetos ni preparan trabajos para otras gentes. Sin embargo su participación no es pasiva en la medida que en ocasiones se les pide que realicen algunos rituales por su cuenta o que colaboren en algunos ritos con gestos o plegarias. Resulta muy interesante que sí pueden entrar en éxtasis, particularmente durante los bailes. En ese caso se dice que la persona *montó santo* o *montó muerto*, es decir, que ha sido temporalmente poseída por el santo o por el muerto. Dado que todas las personas son hijas de algún oricha, aunque no estén iniciados o ni siquiera lo sepan, potencialmente pueden *montar*, es decir, ser poseído por él durante alguna ceremonia como un toque de tambor o de violín[[156]](#footnote-157), y generalmente serán poseídos por su padre o su madre.

Un paso imprescindible para poder alcanzar cualquier grado o función específica dentro del grupo, es el ser iniciado. No sucede que todos los iniciados realicen posteriormente funciones chamánicas, pero el ritual de iniciación sí significa la plena integración del individuo al grupo mágico-religioso con un sentido ritual y organizativo más práctico y más presente en el imaginario de la gente que el bautismo cristiano. Debido a que no todo iniciado desempeña de hecho funciones chamánicas, al interior del grupo termina por establecerse una clara jerarquización “en dos niveles: los dirigentes de culto y los auxiliares de culto, de una parte, y de la otra los practicantes simples, iniciados o no”[[157]](#footnote-158).

El primer paso de iniciación es la recepción de los guerreros, que son santos que no van en la cabeza sino que se reciben físicamente para darles culto. Quienes han recibido guerreros o al menos uno de ellos, están facultados para consultar con el oráculo de biaggé o de los cocos. Después de eso, el siguiente paso puede ser un *medio asiento*, en el que se reciben lo collares.

Empero, el propiamente dicho iniciado es quien tiene Ocha Kuakua Eleri, santo hecho en la cabeza. Durante su primer año de iniciación recibe el nombre de *iyawó*, es un niño, un menor de edad que no puede trabajar con el santo y debe ser acompañado por otros incluso para salir a la calle. Una vez terminado ese proceso de yaborage, se recibe el cuarto, la habitación donde hará los trabajos de santería, y a partir de allí el iniciado puede ser considerado como *iyalocha* o *babalocha*, es decir santera y santero respectivamente.

Es precisamente en la ceremonia de iniciación donde mejor se distinguen los roles de los santeros, pues para iniciar a alguien es necesario que haya un padrino, una madrina y una oyubona o adyubona. Cuando un santero es padrino, está ya formando su propia *casa* y se supone que tiene la experiencia necesaria. Por otra parte, para ser oyubona se requiere tener experiencia en hacer santo a otros.

Durante los siete días de la ceremonia de iniciación para hacerse santo, hay un determinado momento en que se necesita contar con la presencia de un babalawo para que baje a Ifá al suelo y lea el oráculo. Se trata del día del itá. Esa función también la puede desarrollar algún santero que esté desempeñando el papel de Obbá. Esto especialmente cuando se tiene problema de encontrar babalawos disponibles. Ello se debe, en parte, a la actitud de algunos babalawos, pue ellos

por lo general, se consideran seguidores del culto yoruba, sacerdotes de Ifá. Por tanto, tienden a distinguirse de la santería comúnmente practicada por considerarla viciada por el culto a la imaginería católica.[[158]](#footnote-159)

Cuando se pregunta a un babalawo, él considera indispensable su presencia para la ceremonia de asiento. De esta manera se puede concluir que la función del babalawo tiene cierta especialización respecto a la del santero, puesto que a él queda reservada la interpretación de las últimas letras del diloggún así como la consulta con el ekuelé y con el tablero de ifá. No se trata de un santero que luego llegó a ser babalawo sino que desde el principio de su iniciación resultó ser hijo de Ifá y por lo tanto a él le corresponde como tal el control absoluto de la adivinación. Por todo esto el babalawo construye su identidad a partir de elementos mucho más lejanos a la práctica católica, aunque sin duda se han ido sincretizando elementos también en su práctica.

Las relaciones entre las diversas funciones, en principio, deben de ser de colaboración y no de sumisión. Los santeros no se consideran inferiores al babalawo[[159]](#footnote-160), sin embargo la perspectiva de algunas personas es que los babalawos están en otro orden totalmente distinto, incluso formando casi una religión aparte[[160]](#footnote-161). Parece haber una tradición que considera prácticamente mutilada la consideración de la Regla de Ocha sin incluirla en el sistema Ocha-ifá[[161]](#footnote-162).

De cualquier manera parece mucho más adecuado considerar la relación al interior de las diferentes funciones bajo un esquema de colaboración participativa, en la medida que hasta los aleyos pueden servir como mediación para la comunicación con los santos y si se les saca del trance cuando están montando es con el fin de no arriesgar su salud. No hay ningún tipo de autoridad en la línea de magisterio autorizado, puesto que la autoridad para decir algo viene directamente del santo que lo comunica:

cada santero reconoce sólo la autoridad de sus orishas y la suya propia, sus ahijados están en la obligación de rendirle pleitesía. Dentro de esta religión se respeta mucho la edad y se reconoce cierta jerarquía por los años de sacerdocio.[[162]](#footnote-163)

El respeto por la edad es una referencia a la identidad del grupo, y parece provenir de las prácticas tribales donde se daba preponderancia al anciano. Respecto a los rituales, los criterios son la fidelidad a la tradición oral y escrita aunque queda vigente la flexibilidad de hacer adaptaciones en lo que requieran las circunstancias.

La historia de la Regla de Ocha ha hecho posible que en su interior aparezca un nuevo tipo de nexos familiares y sociales, debida a la búsqueda de cierta supervivencia de las estructuras propias de las etnias africanas. Por ello se originó

una nueva forma de expresar lo religioso cuyas funciones sociales compensatorias serán reforzadas ante las nuevas presiones sociales, y donde, como se analizará posteriormente, se acentuó la personificación de las fuerzas sociales vinculadas con necesidades materiales y sociales,...[[163]](#footnote-164)

De esta manera, la organización social compensatoria se dio a la par de una resignificación de los roles de los orichas para dar respuesta a las carencias históricas. Se presenta una organización al interior de los grupos que tuvo su origen en las actitudes solidarias de los cabildos y cofradías, pero ahora la mutualidad ha dejado su lugar central a la relación entre el padrino y sus ahijados y viceversa

En general estos vínculos son de dos tipos: de una parte, las relaciones directas, verticales, entre dirigentes del culto e iniciado que [...] implican dependencia mediante un respeto y obediencia en cierto modo sacralizada, [...]

De otra parte se establecen relaciones indirectas, horizontalmente entre diferentes iniciados.[[164]](#footnote-165)

Respecto al segundo tipo de relaciones, ya señalé algunos límites a partir de la desconfianza, y por ello pueden no ser muy fuertes ese tipo de vínculos. Sin embargo, especialmente las verticales, favorecen y dependen -de manera simultánea-, de la creencia depositada en el ámbito de lo sobrenatural y en la representación del mundo a partir de una referencia mágico-religiosa, la cual ofrece respuestas concretas e inmediatas a las problemáticas históricas. Este tipo de soluciones son más urgentes en la medida que los problemas materiales o simbólicos de los individuos no tengan otra perspectiva de alivio. Aun siendo fundamentalmente problemas particulares, coyunturalmente pueden ser compartidos por el grupo. Por todo ello es central el rol del dirigente del culto, en la medida que su reconocimiento por parte del grupo redunda en fortalecer la convicción respecto a la efectividad de sus funciones.

**2.4. Patakíes: postulados doctrinales y éticos.**

Una vez se apareció en una ciudad un extranjero

que pidió hospitalidad y se la dieron,

a los pocos días pidió trabajo campestre

y lo mandaron a una loma

y tuvo la suerte que ese año cayera mucho rocío.[[165]](#footnote-166)

La doctrina de la Regla de Ocha se fue conservando mediante la tradición oral y durante este siglo se ha puesto por escrito en algunas libretas de santero. Éstas contienen guías para los rituales y textos doctrinales que se repiten en los mismos. Dentro de los textos doctrinales, podemos encontrar refranes breves y algunas leyendas un poco más largas que se refieren generalmente al tiempo mítico en que vivieron los santos. A estos últimos se les denomina patakí, apatakí o patakín. Personalmente opto por la primera pronunciación por ser la más usual que encontré en Cuba.

Existen innumerables patakíes cuyo espacio propio son los rituales de adivinación[[166]](#footnote-167), así que la fuente de los mismos está en relación con cada una de las letras o combinaciones de los oráculos, sea del biaggé (cocos), del diloggún (caracoles) o, fundamentalmente, del oráculo de Ifá. Sin duda que las diversas tradiciones al respecto enriquecieron o matizaron las historias y no es raro que se haya introducido alguna leyenda nueva. Para los efectos de este estudio se tomaron como material básico de referencia los patakíes de las letras de los caracoles que son interpretadas por los santeros y están registradas en las libretas de santero, debido a que estos textos constituyen referencias fundamentales para la Regla de Ocha, aunque se conozcan muchos más patakíes entre sus miembros.

Las libretas de santero que se conocen reflejan la evolución de las diversas tradiciones, ligadas a las casas de santo, e incluso es posible notar en ellas el nivel de sincretismo de la religión yoruba con el catolicismo español. Estos textos son un medio que permite acercarnos a conocer tanto a los santeros como sus tradiciones. Por ello, las libretas tienen prestigio a partir del santero a quien se atribuyen:

Las fuentes son los sacerdotes de Ocha, los que tienen Ocha. Por ejemplo está María Antonieta Finés, las fuentes que ella dejó; las que dejó Jesús Torregosa; las que dejó Nicolás Angarica; los documentos que nos ha dejado Majín Luis Santamaría Hernán Oló Ochunde [...] Hay muchísimos santeros. Los depositarios son los sacerdotes, los santeros viejos, los consagrados viejos...[[167]](#footnote-168)

En la variedad de escritos se encuentran algunos procedentes de principios del siglo. Originalmente se iban copiando a mano, luego en máquina o computadora y finalmente se hacen ediciones. La circulación de los materiales es, en todo caso, muy restringida. Existe un proyecto de investigación, el Proyecto Orúnmìlà (probablemente signifique senda del sol), llevado a cabo por algunos intelectuales interesados en la preservación de la tradición religiosa yoruba, santeros o babalawos algunos de ellos, que está llevando a cabo la recopilación, sistematización y cuidadosa edición crítica de tales libretas, y que procura llegar a las más antiguas por considerarlas más originales. Los fondos para su investigación provienen de ellos mismos y son hasta ahora el único proyecto científico de acercamiento y recuperación de tal tradición escrita:

1. Parker: op. cit. p.160. [↑](#footnote-ref-2)
2. Cfr. María López Vigil: “Cuba”, en *http://www.pangea.org/spie/agenda-latino/koinonía/ relat/3032.htm*. Consultado en junio de 2001. [↑](#footnote-ref-3)
3. Situación que define la realidad económica cubana después de que se dejó de recibir la ayuda soviética. [↑](#footnote-ref-4)
4. López: op.cit. En el principio se hacían ejercicios de adaptarse en la llamada “opción cero”, como trabajar sin corriente eléctrica, o bien imaginarse cómo llegar a centros de trabajo sin transporte público o cómo cocinar por cuadra para que todos pudieran aprovechar el combustible doméstico. Se trataba de buscar opciones para afrontar la crisis (Cfr. Andrés Castillo Bernal: Entrevistas concedidas en La Habana y en Guadalajara de diciembre de 1999 a julio de 2001). [↑](#footnote-ref-5)
5. Cfr. Juan Clark: *Cuba: mito y realidad. Testimonios de un pueblo*. Saeta, Caracas, 1992. p. 259-261. [↑](#footnote-ref-6)
6. *Comunidades de Reflexión Eclesial Cubana en la Diáspora (CRECED). Documento Final*. CRECED, s/l, 1993. Nº 131, p. 76. [↑](#footnote-ref-7)
7. Durante mi última estancia en la Isla puede constatar el costo que significó la movilización de gente para los mítines de apoyo al regreso del niño Elián González. En más de una ocasión, se paró el aparato productivo de La Habana pues los obreros estaban manifestándose. A partir de algunas entrevistas y diálogos informales pude constatar que no se debía a la iniciativa espontánea de los obreros cuanto a las directrices de los dirigentes, con las implícitas consecuencias de descalificación o presiones laborales posteriores para quienes no quisieran participar en esas manifestaciones. [↑](#footnote-ref-8)
8. Bastantes entrevistados se refieren a este fenómeno como la realidad de que el que no roba no sobrevive, ya no se *roba*, simplemente se resuelve. [↑](#footnote-ref-9)
9. Se vive un discurso fascinantemente contradictorio: siempre se sobre-cumplen los planes de producción, pero no se encuentran los productos para el consumo; no hay productos para el consumo, pero todo se resuelve, particularmente con dólares; todo se resuelve, pero la gente dice que la situación todavía está mala... [↑](#footnote-ref-10)
10. Conforme a las palabras del comandante el 16 de diciembre de 1960. Cfr. Clark: op. cit. p. 107. [↑](#footnote-ref-11)
11. Castillo: Entrevistas... [↑](#footnote-ref-12)
12. Pedro Ramón López-Oliver: *Cuba. crisis y transición*. University of Miami, EUA, Miami, 1992. p. 77. [↑](#footnote-ref-13)
13. *CRECED*. Nº 125, p. 71. El subrayado es mío. [↑](#footnote-ref-14)
14. López-Oliver: op. cit. p. 66-67. [↑](#footnote-ref-15)
15. Ibídem, p. 70. [↑](#footnote-ref-16)
16. Cfr. Clark: op. cit., p. 123. [↑](#footnote-ref-17)
17. Cfr. Castillo: Entrevistas... [↑](#footnote-ref-18)
18. Clark: op. cit., p. 127. Supe de un líder en uno de los últimos procesos para la conformación del Poder popular, bloqueado.... [↑](#footnote-ref-19)
19. Instancia de la comunidad económica del bloque socialista. [↑](#footnote-ref-20)
20. *CRECED*. Nº 118, p. 68. [↑](#footnote-ref-21)
21. Para esta parte dependo de las entrevistas realizadas en la última quincena de diciembre de 1999, así como algunos datos conocidos de agosto de 1993 a enero de 1994, periodo durante el cual residí en Cuba y tuve oportunidad de dialogar con muchas personas, especialmente en la Habana, en Santiago y en Baracoa. Sin embargo, estos datos obtenidos con anterioridad, fueron corroborados durante la última estancia. [↑](#footnote-ref-22)
22. Tiendas que venden en dólares, que desde 1994 permiten también el acceso a los cubanos, pero anteriormente eran para uso exclusivo de los turistas. [↑](#footnote-ref-23)
23. A mí me tocó comprar un suavizante para ropa, en diciembre de 1993, al precio de cuatro dólares, que al reverso traía la leyenda de “No está a la venta, ayuda humanitaria de la Comunidad Económica Europea”. [↑](#footnote-ref-24)
24. Ésta no se debe a la administración cubana, sino a que otros países suelen negar la visa a los cubanos por sospecha de que busquen una inmigración ilegal a éstos. [↑](#footnote-ref-25)
25. La imagen de Fidel parece también estar cargada de las ambivalencias de admiración y crítica, de respeto y temor. Por eso es común referirse a él como “el hombre”, “el señor”,o simplemente la mímica que indica la barba. [↑](#footnote-ref-26)
26. *CRECED*. Nº 127, p. 73. [↑](#footnote-ref-27)
27. Clark: op. cit. p. 229. [↑](#footnote-ref-28)
28. Ibídem, p. 268. [↑](#footnote-ref-29)
29. *Idem.* [↑](#footnote-ref-30)
30. Castillo: Entrevistas... Es imprescindible recordar además todas las prestaciones que *la revolución* siempre ha ofrecido gratuitamente o a precio muy bajo, por ejemplo en los rubros de salud, educación, trasporte, vivienda, etc. [↑](#footnote-ref-31)
31. *CRECED*. Nº 137, p. 79. [↑](#footnote-ref-32)
32. El 22 de diciembre de 1999, en Centro Habana, hecha la aclaración de que si se tratara de un europeo, serían cincuenta dólares, pero un servidor, por ser mexicano, tenía precio preferencial por provenir de un pueblo solidario. [↑](#footnote-ref-33)
33. Cfr. Clark: op. cit. p. 293. [↑](#footnote-ref-34)
34. Sin embargo, últimamente se privilegia la ponderación de los resultados y eficiencia en el trabajo. Cfr. Castillo: Entrevistas... [↑](#footnote-ref-35)
35. Cfr. Clark: op. cit. p. 285. [↑](#footnote-ref-36)
36. Cfr. Castillo: Entrevistas... [↑](#footnote-ref-37)
37. Estos datos fueron arrojados por la observación realizada en diciembre de 1999. [↑](#footnote-ref-38)
38. Raúl Fernández Rivero: Entrevista concedida el 9 de julio de 1981. Citada en Clark: op. cit. p. 297. [↑](#footnote-ref-39)
39. Cfr. Clark: op. cit. p. 283. [↑](#footnote-ref-40)
40. Ibídem, p. 96. [↑](#footnote-ref-41)
41. Cfr. Castillo: Entrevistas... [↑](#footnote-ref-42)
42. Clark: op. cit. p. 141. [↑](#footnote-ref-43)
43. Personalmente, me di cuenta de que yo mismo tenía miedo de expresar en voz alta las críticas al sistema cuando, habiendo salido de Cuba, me encontraba conversando con un amigo en Miami. [↑](#footnote-ref-44)
44. Cfr. Houtart: op. cit. p. 137. Presenta el autor el papel ambivalente, entre lo ético/mágico y el acompañamiento/reconstrucción de lo social. A mí me parece que cabe distinguir entre lo ético y lo mágico, resultando así tres ejes del papel de lo religioso. [↑](#footnote-ref-45)
45. Lachatañeré: op. cit. p. 97. [↑](#footnote-ref-46)
46. Idem. [↑](#footnote-ref-47)
47. Lourdes S. Domínguez: *Los collares en la santería cubana*. José Martí, Bogotá, 1999. p. 24. [↑](#footnote-ref-48)
48. Como las que se conocen como Regla de Palo Monte, referida a la religión Bantú, o la Regla Arará. [↑](#footnote-ref-49)
49. Lachatañeré: op. cit. p. 98. [↑](#footnote-ref-50)
50. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 3. [↑](#footnote-ref-51)
51. Joel James Figarola: “Sociedad y nación en el Caribe" en *Del Caribe*, Nº 14, 1989, Santiago de Cuba. p. 8. [↑](#footnote-ref-52)
52. Ibídem, op. cit. p. 9. [↑](#footnote-ref-53)
53. Lachatañeré: op. cit. p. 379. [↑](#footnote-ref-54)
54. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 45. Cfr. Ortiz: *Los negros esclavos*. p. 21-36. [↑](#footnote-ref-55)
55. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 47-48. [↑](#footnote-ref-56)
56. Roger Bastide: “Los cultos afroamericanos” en Henri-Charles Puech (dir): *Historia de las Religiones V. 12.. Movimientos religiosos derivados de la aculturación*. Siglo XXI, México, 1982. p. 56. [↑](#footnote-ref-57)
57. Ibídem, p. 57. [↑](#footnote-ref-58)
58. Cfr. Bolaji Idowu: *Olódùmarè. God in Yoruba Belief.* Longman, Londres, 1975. p. 3. [↑](#footnote-ref-59)
59. Cfr. Mario Collignon: “Prólogo” de Heriberto Feraudy: *Irna (Un encuentro con la Santería, el Espiritismo y el Palo Monte)*. Conexión Gráfica, Guadalajara, 1999. [↑](#footnote-ref-60)
60. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 35. [↑](#footnote-ref-61)
61. Cfr. Idowu: op.cit. p. 5. [↑](#footnote-ref-62)
62. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 36. [↑](#footnote-ref-63)
63. Idowu: op. cit. p. 23. (... a partir del trabajo de investigación sobre la historia temprana de los Yoruba, aprendemos que el personaje a quien se ha dado el nombre de Odùdúwá, fue el poderoso líder bajo quien el núcleo de una veta de la actual raza yoruba inmigró a esta tierra procedente de su hogar original... En la actualidad, él es reconocido por los Yoruba como el progenitor de su raza. [traducción mía]). [↑](#footnote-ref-64)
64. Lachatañeré: op. cit. p. 265-266. [↑](#footnote-ref-65)
65. Walter Rodney: “África Occidental y la trata de esclavos del Atlántico”, en: Armando Entralgo (comp.) *África, Economía.* Ciencias Sociales, La Habana, 1979. p. 97. [↑](#footnote-ref-66)
66. Ortiz: *Los negros esclavos*. p. 17. [↑](#footnote-ref-67)
67. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 21. [↑](#footnote-ref-68)
68. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 42. [↑](#footnote-ref-69)
69. Ibídem, p. 43. [↑](#footnote-ref-70)
70. Cfr. Ortiz: *Los negros esclavos*. p. 16-20; *Los negros brujos*. p. 22. [↑](#footnote-ref-71)
71. Ernesto Valdés Janet, Director del Proyecto Orúnmìlà. Entrevista concedida en Regla, el 23 de diciembre de 2000. [↑](#footnote-ref-72)
72. Lachatañeré: op. cit. p. 109. [↑](#footnote-ref-73)
73. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 10. [↑](#footnote-ref-74)
74. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 44. Cfr. Lachatañeré: op. cit. p. 186, señala que “en el período comprendido entre 1805 y 1826, entran en la Isla 151.530 bozales, los que ya dan una alta preponderancia a la población de color”. [↑](#footnote-ref-75)
75. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 29. [↑](#footnote-ref-76)
76. Lachatañeré: op. cit. p. 150. [↑](#footnote-ref-77)
77. Ibídem, p. 157. Cfr. Yrmino Valdés Garriz: *Dilogún*, Unión, La Habana, 1997. p. 7. [↑](#footnote-ref-78)
78. Lachatañeré: op. cit. p. 159. [↑](#footnote-ref-79)
79. Idem. [↑](#footnote-ref-80)
80. Ibídem, p. 161. [↑](#footnote-ref-81)
81. Valdés: *Dilogún*, p. 7. [↑](#footnote-ref-82)
82. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 67. [↑](#footnote-ref-83)
83. Ortiz: *Los negros esclavos*. p. 30. [↑](#footnote-ref-84)
84. Lachatañeré: op. cit. p. 150. [↑](#footnote-ref-85)
85. Valdés: *Dilogún*, p. 8. [↑](#footnote-ref-86)
86. *Idem.* [↑](#footnote-ref-87)
87. Lachatañeré: op. cit. p. 151. [↑](#footnote-ref-88)
88. Ibídem, p. 152-153. [↑](#footnote-ref-89)
89. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 26-27. [↑](#footnote-ref-90)
90. Lachatañeré: op. cit. p. 104. [↑](#footnote-ref-91)
91. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 8. [↑](#footnote-ref-92)
92. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 134. [↑](#footnote-ref-93)
93. Cfr. Ibídem, p. 139. [↑](#footnote-ref-94)
94. Lachatañeré: op. cit. p. 238-239. [↑](#footnote-ref-95)
95. En adelante utilizaré la ortografía de pronunciación más castellana, aunque en las citas se pueden apreciar otras formas de representación de los valores fonéticos yoruba. [↑](#footnote-ref-96)
96. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 134. [↑](#footnote-ref-97)
97. Domínguez: op. cit. p. 17. [↑](#footnote-ref-98)
98. Rafael Duharte Jiménez y Elsa Santos García: *Hombres y dioses. Panorama de las religiones populares en Cuba*. Oriente, Santiago de Cuba, 1999. p. 13. [↑](#footnote-ref-99)
99. Domínguez: op. cit. p. 18-19. [↑](#footnote-ref-100)
100. Ibídem, p. 32. La obra a que se refiere el autor es F.R. Pané: *Relación acerca de las antigüedades de los indios.* Siglo XXI, México, 1977. [↑](#footnote-ref-101)
101. Cfr. Domínguez: op. cit. p. 50-74. [↑](#footnote-ref-102)
102. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 136-137. [↑](#footnote-ref-103)
103. Ibídem, p. 138. [↑](#footnote-ref-104)
104. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 52. [↑](#footnote-ref-105)
105. Ibídem, p. 53. [↑](#footnote-ref-106)
106. Ibid, p. 54. [↑](#footnote-ref-107)
107. Manuel Moreno Fraginals: *El ingenio*. Tomo 1. Ciencias Sociales, La Habana, 1978. p. 116-117. Citado en Argüelles y Hodge: op. cit. p. 55. [↑](#footnote-ref-108)
108. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 56. [↑](#footnote-ref-109)
109. Idem. [↑](#footnote-ref-110)
110. Duharte y Santos: op. cit. p. 15. [↑](#footnote-ref-111)
111. Lachatañeré: op. cit. p. 374. [↑](#footnote-ref-112)
112. Ibídem, p. 375. [↑](#footnote-ref-113)
113. Idem. [↑](#footnote-ref-114)
114. Citado en Argüelles y Hodge: op. cit. p. 58-59. [↑](#footnote-ref-115)
115. Pedro Deschamps Chappeaux: *Los cabildos de los negros de nación en Cuba colonial*. Conferencia dictada en la Casa de África en 1986, citada en Argüelles y Hodge: op. cit. p. 59. [↑](#footnote-ref-116)
116. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 59. [↑](#footnote-ref-117)
117. Fernando Ortiz: *Los cabildos afrocubanos*. Ciencias Sociales, La Habana, 1984. Citado en Argüelles y Hodge: op. cit. p. 60. [↑](#footnote-ref-118)
118. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 61-62. [↑](#footnote-ref-119)
119. Cfr. Ibídem, p. 62 y 97. [↑](#footnote-ref-120)
120. Duharte: op. cit. p. 122. [↑](#footnote-ref-121)
121. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 155. [↑](#footnote-ref-122)
122. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 9. [↑](#footnote-ref-123)
123. Ibídem, p. 9-10. [↑](#footnote-ref-124)
124. Ibid, p. 66-67. [↑](#footnote-ref-125)
125. Ibid. p. 68. [↑](#footnote-ref-126)
126. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 180. [↑](#footnote-ref-127)
127. Ibídem, p. 181. [↑](#footnote-ref-128)
128. Estos son los elementos que resultaron sobresalientes en la entrevista que tuve con los investigadores del Proyecto Orúnmìlà, quienes como intelectuales y como religiosos (aunque esto último no es requisito para ser parte del proyecto) buscan preservar la tradición. [↑](#footnote-ref-129)
129. Duharte y Santos: op. cit. p. 19. [↑](#footnote-ref-130)
130. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 84. [↑](#footnote-ref-131)
131. Cabrera: op. cit. p. 11. [↑](#footnote-ref-132)
132. Manuelito: “Historia de vida”, entrevistas concedidas en diciembre de 1999, en La Habana. [↑](#footnote-ref-133)
133. Cfr. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 157. al respecto habría que ver si aumentó el número o sólo el número registrado. [↑](#footnote-ref-134)
134. Cfr. para todos estos datos Ibídem, p. 150 ss. [↑](#footnote-ref-135)
135. *Aquí la Iglesia*, Boletín Nº 30, Arquidiócesis de La Habana, noviembre 1990. p. 2-4. citado en Duharte y Santos: op. cit. p. 37. [↑](#footnote-ref-136)
136. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 219. [↑](#footnote-ref-137)
137. Manuelito: “Historia... [↑](#footnote-ref-138)
138. Idem. [↑](#footnote-ref-139)
139. Práctica mágico-religiosa de la tradición bantú, del Congo. [↑](#footnote-ref-140)
140. Manuelito: “Historia... [↑](#footnote-ref-141)
141. Idem. [↑](#footnote-ref-142)
142. Idem. [↑](#footnote-ref-143)
143. De que él se toma en serio el acompañamiento del ahijado puedo dar testimonio pues me ha llamado por teléfono para ver cómo me encuentro. [↑](#footnote-ref-144)
144. Manuelito: “Historia... [↑](#footnote-ref-145)
145. Duharte y Santos: op. cit. p. 21-22. La cita referida es de Joel James: “La vida y la muerte en el espiritismo de cordón” en *Del Caribe*, Nº 20, 1993, p. 15. [↑](#footnote-ref-146)
146. Valdés: Entrevista... [↑](#footnote-ref-147)
147. Lachatañeré: op. cit. p. 111. [↑](#footnote-ref-148)
148. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 37. [↑](#footnote-ref-149)
149. Por otra parte, cabe señalar que la distinción no parece estar presente en los rituales de propiciación, y mucha gente que no ha tenido una letra (combinación) especial en la tirada de caracoles, simplemente se acude al santero, éste lo consulta y lo trata, y no requiere ir más allá. [↑](#footnote-ref-150)
150. Lachatañeré: op. cit. p. 123-124. [↑](#footnote-ref-151)
151. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 101. [↑](#footnote-ref-152)
152. Duharte y Santos: op. cit. p. 29. [↑](#footnote-ref-153)
153. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 96. [↑](#footnote-ref-154)
154. Ibídem, p. 105. [↑](#footnote-ref-155)
155. El aché es la fuerza o energía espiritual que tienen los santeros y que obtienen al entrar en contacto con algunos objetos o al participar en algunos rituales. [↑](#footnote-ref-156)
156. En la última visita de investigación a Cuba, la única posesión que me toco presenciar fue precisamente la posesión de una aleya que monto Yemaya durante un toque de violín el miércoles 23 de diciembre de 1999. Ella comentó que le sucedía a menudo cuando bailaba en las fiestas de santo, y que tenía que hacerse santo pero por el momento no contaba con los recursos para ello. [↑](#footnote-ref-157)
157. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 99. [↑](#footnote-ref-158)
158. Ibídem. p. 100. [↑](#footnote-ref-159)
159. En la entrevista con Nany ella subrayó la importancia de reconocer esta necesidad de colaboración, ya que a su juicio algunos babalawos se sienten superiores a los santeros y no colaboran con ellos como iguales. [↑](#footnote-ref-160)
160. Así lo reflejaron las conversaciones con algunos agentes de pastoral católicos que encuentran a los babalawos más lejanos para efectos del diálogo ecuménico. [↑](#footnote-ref-161)
161. Para efectos de la investigación decidí restringir mi campo a las prácticas de la regla de Ocha siendo consiente del debate que acabo de enunciar. [↑](#footnote-ref-162)
162. Duharte y Santos: op. cit. p. 31. [↑](#footnote-ref-163)
163. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 49. [↑](#footnote-ref-164)
164. Ibídem. p. 104. [↑](#footnote-ref-165)
165. *Dice Ifá*. s/e, s/l, s/f. p. 80. (El texto procede de La Habana). [↑](#footnote-ref-166)
166. Supongo que también se usan en los rituales de iniciación, pero es difícil obtener detalles al respecto, debido al secreto con que se tratan dichos rituales. [↑](#footnote-ref-167)
167. Valdés: Entrevista... [↑](#footnote-ref-168)