**2.5. Rituales:**

Se atribuye a las ceremonias el bien y la felicidad

que sobreviven después por la fe[[1]](#footnote-2)

Las prácticas mágico-religiosas de la Regla de Ocha contienen una gran variedad de símbolos, los cuales se pueden distinguir entre los que se relacionan con el acceso y acercamiento a los espíritus de los antepasados -y su fuerza-, entre los cuales están los toques de tambor, y los que se relacionan específicamente

con ceremonias rituales, donde el objetivo fundamental lo constituyen las purificaciones utilizando diversos objetos materiales, a los cuales se les atribuyen poderes sobrenaturales y profilácticos, entre ellos están: el agua, la sangre, el vino seco, el incienso, la paloma, el gallo y la Mokuba (bebida sagrada), el humo del tabaco y finalmente el chivo (mbori), por mencionar solo algunos de estos elementos.[[2]](#footnote-3)

El contexto propio de los símbolos mágico-religiosos son los ritos, que funcionan como la manera de acceder a una solución de los problemas, y aunque suelen pedir una cierta actitud posterior, para mantener los beneficios obtenidos, ésta suele ser básicamente también de naturaleza ritual, es decir, mantenerse en ese tipo de prácticas. Considerando la variedad de las mismas, hay estudiosos que sugieren “hacer la clasificación del culto en ceremonias propiciatorias y de adivinación, de iniciación, de jerarquización y funerarios”[[3]](#footnote-4).

Para el presente trabajo he considerado conveniente detenerme en la consideración de algunas de las prácticas mágico-religiosas de la Regla de Ocha, tanto unas que se refieren a la atención de quienes acuden a partir de sus necesidades, como las que se orientan a la iniciación de los nuevos miembros.

Aun reconociendo la importancia de los ritos funerarios en el horizonte mágico-religioso en general, prescindiré de éstos para los efectos de este trabajo porque resultan menos significativos en las representaciones de la conversación cotidiana con los santeros, por la necesidad de circunscribir el objeto y finalmente, por la cuestión práctica de no tener acceso a mucha información al respecto ni en las fuentes bibliográficas ni en la observación. Cabe señalar de paso que su objetivo es tranquilizar, apaciguar, *refrescar al muerto*. En la Regla Ocha se cuenta con tres prácticas significativas al respecto:

«Ituto» (despedida del muerto). En este tipo de ceremonia se decide que es lo que debe hacerse con las deidades del finado. «Levantamiento del plato»: debe realizarse generalmente al año de haberse producido el deceso del iniciado, refuerza el rompimiento de los vínculos que existían entre el fallecido y su grupo religioso. «Honra»: ceremonia especial que se realiza solamente a dirigentes de culto que durante el tiempo en que vivieron hayan realizado determinado número de consagraciones.[[4]](#footnote-5)

Es muy probable que se reserve su práctica a los casos del deceso de santeros muy significativos, debido a resultaba más difícil ocultar este tipo prácticas que incluso las iniciaciones, durante el contexto adverso del ateísmo militante.

En seguida presentaré la descripción a la que he podido llegar de los rituales de asiento, considerando que muchos de sus elementos son guardados como secreto por los santeros. Luego expondré los elementos fundamentales de la consulta y de algunos rituales de propiciación correspondientes ambos a la atención de aleyos e incluso de iniciados.

**A) Rituales de Iniciación.**

En primer lugar es importante reconocer la importancia de este conjunto de rituales, pues

La iniciación sacerdotal, el «hacerse Ocha», implica la consagración del individuo al orisha que representará su Angel [sic] de la Guardia, su patrón personal, el «dueño de su cabeza», indefinidamente.[[5]](#footnote-6)

El principio doctrinal que sustenta la iniciación es cada persona es *hijo* de un oricha desde antes de su nacimiento, e incluso si él o ella lo ignora

Olofi le traza un destino a cada ser humano y lo confía a un orisha que lo protegerá durante toda su vida y lo castigará, si no cumple cabalmente con los compromisos contraídos con él.[[6]](#footnote-7)

Por ello, aunque no todos tengan santo hecho, sí pueden reconocerse como hijos de santo. La ceremonia conocida como “*aché* de *ochá* (*aché*, poder; *ocha*, santo), «coger la *cabeza*», y «recibir» o «coger santo»”[[7]](#footnote-8), y se enmarca en todo un festival denominado *asiento*. Tiene por objeto estrechar la relación entre el ser humano y el oricha, consagrar a la persona al oricha de quien es hijo e integrarlo a la Regla de Ocha. Por medio de ese ritual

el aspirante recibe los supuestos poderes sobrenaturales que lo identifican como miembro de la expresión religiosa en cuestión. Le permite la posibilidad de llegar a convertirse en un dirigente de culto.[[8]](#footnote-9)

Por otra parte, y aunque en su origen la ceremonia no era algo secreto en la práctica tribal africana, en la Regla de Ocha es el resultado de un largo proceso de reconfiguración, aunque ha mantenido muchos elementos centrales en continuidad con la tradición africana. “Las ceremonias de iniciación son consideradas las más secretas y complicadas de la santería”[[9]](#footnote-10), de manera que el mismo iniciado no llega a conocer lo que pasa sino hasta el momento en que participa en la iniciación de otros, después de un año de su propia iniciación. Sin embargo, el ritual tiene diversos momentos y suele contar con una participación más o menos numerosa de invitados, muchos de los cuales pueden ser aleyos, quienes no participan en los ritos secretos.

La iniciación a la Regla de Ocha puede deberse fundamentalmente a tres razones: la salud, los problemas o el crecimiento personal.

la forma esencial para recibir los favores de una deidad es iniciándose en su culto y recibir su plena gracia, *su cabeza*, lo que es lo mismo decir que la deidad le trasmite sus facultades intelectuales, su sabiduría.[[10]](#footnote-11)

Sin embargo en ningún caso -o al menos en muy pocos- una persona debe iniciarse simplemente por que lo desea, sino que son los santos por medio de alguno de los oráculos quienes piden al aleyo que se convierta en santero. Así pues, el primer paso del proceso de iniciación siempre es una consulta, generalmente con los caracoles. Una vez que la persona se ha enterado de que debe hacerse santo, viene todo un proceso de preparación, particularmente para reunir los recursos económicos que eso implica. En ese momento generalmente la persona no sabe si se va a dedicar a *trabajar* atendiendo a otros, pues esta experiencia de vocación chamánica suele presentarse después, pues “la iniciación no responde siempre a la necesidad obligatoria de ejercer el sacerdocio”[[11]](#footnote-12), como ya se ha señalado.

Una vez que la persona se ha decidido hacerse santo es necesario que vaya cubriendo los diversos rituales, que tienen como pre-requisito el estar bautizado en la Iglesia Católica[[12]](#footnote-13). Llama la atención este elemento producto del sincretismo y muy en consonancia con las Leyes de Indias que hacían del bautismo prácticamente el único sacramento obligatorio para los negros; parece ser que esto impactó de tal manera a la práctica de las religiones africanas que terminó integrado en el proceso de iniciación. Sin embargo hay una serie de actitudes de preparación que estarán influyendo en la vida de aspirante, por lo que Ortiz comentaba que éste “vive en continuo sobresalto; se esfuerza por no exasperar a la deidad, hace sacrificios económicos para regalarle presentes”[[13]](#footnote-14).

En seguida la persona recibe los guerreros que son Elegguá, Oggún y Ochosi. Estos santos no van en la cabeza de la persona y se reciben físicamente. El primero de ellos es Elegguá que es el que va adelante porque su función es abrir los caminos, es decir, siempre se empieza y se termina con Elegguá para cualquier ritual o invocación. Hay muchos tipos de Elegguá[[14]](#footnote-15) que se pueden recibir, desde los Elegguá de bolsillo adornados con cuentas plásticas como las de los collares, formando un circulo abultado en su parte central de no más de cuatro centímetros de diámetro. Otros, los más comunes, pueden ser a partir de un coco o de una piedra casi esférica, cilíndrica o cónica, que se adorna con caracoles o cuentas para formar sus ojos y su boca. Oggún es un caldero metálico que contiene en su interior un conjunto de herramientas de hierro que son los atributos del oricha. Ochosi se representa con un monito de madera, erguido, de unos veinte centímetros, y su atributo es una flecha en un arco tendido, todo metálico, de no más de diez centímetros. La preparación de estos objetos corre por cuenta del padrino o madrina, quien los consagra con su propio aché. Al iniciado le corresponde cumplir con el culto posterior a esos santos, dándoles de comer o refrescándolos periódicamente, por medio de ron, tabaco, sangre, miel, o algún otro tipo de ofrenda sacrificial más compleja, denominada ebbó.

Luego de recibidos los guerreros, el siguiente paso es el ritual de asiento o de medio asiento si la persona no necesita todo. El medio asiento es la ceremonia de imposición de los collares, cuando éstos son todo lo que se recibe[[15]](#footnote-16). Para hacerse santo es necesario prepararse, conseguir todos los elementos necesarios:

Fue una preparación que duró buen tiempo porque hay que buscar muchas cosas y los sacrificios son muchos des­de el punto de vista económico; imagínate tienes que comprar las **herramientas de cada santo,** soperas, los caracoles, los collares, el Idé del color del santo que se va a hacer; además tienes que buscar la ropa que tiene que ser toda blanca y de estreno, toallas, sábanas, me­dias, pañuelos para la cabeza, un chal (si es mujer), si es hombre gorro blanco de tela y gorro blanco (de ma­terial). Si el nuevo iniciado es hombre tiene que buscar todo blanco también, desde la ropa interior hasta la ca­miseta, a esto se le llama **canastilla,** tiene que tener algodón, manteca de coco, manteca de corojo, una bo­tella de aguardiente, una botella de vino seco, cocos, miel, pimienta de Güinea, pescado, jutía ahumada, maíz tostado, agua bendita, cascarilla, velas; esto es una parte.[[16]](#footnote-17)

Une vez que se tienen todos los elementos se fija la fecha y se pide permiso, yendo a la casa del padrino a avisar al ángel de la guarda. La persona paga entonces un derecho llamado acheddy[[17]](#footnote-18). Con todo ya dispuesto, el futuro iyabó llega a la casa del padrino el día anterior para que éste lo lleve a casa de sus padrino babalawo o al pie del Obbá, para hacer la ofrenda de entrada. Este ebbó, al final debe depositarse en el lugar que diga el Santo por medio del oráculo.

Luego viene la ceremonia del río, a donde va el que se inicia, junto con la ayudbona y dos o tres santeros más. Al respecto comentaba Lachatañeré[[18]](#footnote-19) que

La noche anterior al suceso se celebra una ceremonia estrictamente secreta de la que no tenemos noticia, y que consiste en la iniciación propiamente dicha.

Sin embargo, parece más adecuado considerar todos los rituales de la iniciación como todo un proceso, y la ceremonia del río es como un rito introductorio. El que va a hacer santo llega con ropa vieja y otro cambio para ponerse después. Se le dice al río lo que se va a hacer y se le da coco, después de pedirle licencia. El neófito entra al agua y se le echa agua con una tinaja tantas veces como le marque su ángel de la guarda. Se rompe la ropa que lleva puesta para que el río se la lleve. El futuro iniciado toma una piedra del río, la pone en la tinaja, y a eso se le llama secreto. La tinaja se envuelve en un paño del color del santo que va a coronar y el que se va a iniciar la lleva sobre su cabeza hasta la casa:

si el río queda muy lejos, lo que se hace es que cuando se va llegando a la casa te pones tu tinaja en la cabeza y entras; si te llevan al río de noche, te salvas, pero a mi me llevaron por la tarde y tuve que caminar una cuadra con aquello en la cabeza, más el collar de mazo. Yo me estaba muriendo de la pena, porque la gente te mira como si fueras un bicho raro. Otros no, otros te felicitan y te desean cosas buenas, pero da pena, la verdad.[[19]](#footnote-20)

En la casa, ya están otros esperando a la comitiva. Debido al secreto del ritual de iniciación, algunos investigadores reportan que éste se desarrolla

en una habitación de la casa previamente preparada para ello, allí el iniciado con su madrina o padrino y la ayudante de éste permanece durante todo el proceso que dura en total ocho días.[[20]](#footnote-21)

Sin embargo, el proceso es mucho más complejo. Mientras estaban en el río, los santeros han estado preparando el trono. Se canta a la entrada del iniciante, y éste se sienta volteando a la pared, para reflexionar:

a esto se le llama penitencia, es como un exa­men de conciencia que uno hace de sí mismo, es como una confesión de nuestros pecados, pero sin el cura, no puedes hablar ni levantarte, ni mirar para atrás.[[21]](#footnote-22)

Sólo se levanta a saludar a los santeros que vayan llegando a la casa, y lo hace tirándose al suelo según el santo que vaya a coronar (si es macho, por ejemplo, es a lo largo y con los brazos hacia atrás). Los santeros le ponen la mano en los hombros, lo levantan, y ambos cruzan las manos sobre el pecho, que es el saludo para los iyabó, y se abrazan. La penitencia se interrumpe para comer y el neófito sigue sentado hasta que le rueguen la cabeza (es decir, se la refresquen, untándola con alguna sustancia ceremonial). Las rogaciones son rituales comunes de limpia y protección. Ésta en particular se realiza con coco seco rayado, cascarilla, algodón y manteca de cacao. Se pone esto en un plato, con un paño blanco. En otro plato, se ponen cinco pedazos de coco (cuatro para tirarlos en el oráculo y uno como “testigo”). Se coloca cerca una jícara con agua. La persona a quien se hará la rogación se sienta en una silla, con sus pies descubiertos:

Si es mujer con la saya arriba de la rodilla; si es hombre se sube el pantalón encima de la rodilla, los brazos deben estar descubiertos, por lo que se aconseja en caso de una mujer una blusa sin mangas y en el hombre una camiseta, y si es de confianza hasta sin camisa. La per­sona se sienta con los pies firmes en el suelo, las manos sobre los muslos con las palmas hacia arriba, (...) se toma agua de la jícara y se va diciendo: **Omi tuto, Ana tuto, tuto lana, tuto Owá, arikú babawo,** después el santero que está haciendo la rogación dice:

Moyudba Olofi

Moyudba Araonú

Moyudba Eggún, Moyudba Ocha

Moyudba Araoko

Una vez realizado esto, se pone la mano en el suelo y éste besa (pidiendo la bendición de la tierra). Si la persona tiene sus padrinos vivos se dice con los pla­tos sobre la cabeza del iyabó: **kinka mache,** Miguel Jesús Saíz Niebla (padrino), kinka maché, José Manuel Hernández - mi **adyudbona,** kinka maché, **iyalocha,** **babalocha** e **ibaro que kowa ile,** o sea, la bendición de los padrinos y santeros que están presentes o ausentes, pero que están vivos. Esto hay quien lo hace después de **moyudbar** los muertos y hay quien lo hace antes.[[22]](#footnote-23)

Luego se sigue moyubando, es decir invocando, pidiendo la bendición. Es imprescindible tratar de recordar a todos y cada uno de los personajes significativos y llamarlos por su nombre propio. En este espacio entran todos los santeros muertos cuyo prestigio ha permanecido entre los fieles de la Regla de Ocha así como los difuntos de la familia terrena o espiritual. Enseguida toca el turno de invocar a los santos:

(...) siempre empezando por Elegguá y terminando con el ángel de la guarda de la persona. Si la rogación es porque vas a coronar santo, se dice: por ejemplo, «Elegguá, aquí está fulana de tal que se está rogando su cabeza o leri en el día de hoy porque va a **cowar ocha** del **lOwó oré** [sic] de su madrina o padrino (el nombre de la persona o el nombre del santo): para su salud, tranquilidad, fuerza y vencimiento», así hasta que termina. Siempre se menciona último el ángel de la guarda.[[23]](#footnote-24)

Cuando en una rogación no se sabe de qué oricha es hija la persona, se le ruega por Obbatalá, que es el dueño de todas las cabezas.

Después se toca con los platos la nuca, los hom­bros por el frente, los antebrazos, las manos, las rodi­llas y los pies, se pone en el suelo, se toma la jícara y se le echa con los dedos agua en el centro de la cabeza, en la nuca, los sentidos, en el cuello (donde se une a la clavícula), en la unión del brazo y antebrazo, en las manos, en la altura de las rodillas y en los pies. Des­pués se hace lo mismo con la manteca de cacao, con el coco (la mayor parte de éste en la cabeza), después con la cascarilla y con el algodón se le pone el paño sin amarrar, se cogen los cuatro pedazos de coco con la mano izquierda y con el testigo se pican pedacitos mien­tras se moyudba. Después de hecho esto se echan peda­citos en el suelo diciendo, «aquí tiene Obí **pa kosi,** **ikú, kosi eyo, kosi araye, arikú babawa,** se toca con la mano derecha el coco diciendo «ile mokuiyé», los presentes contestan «akueye», el que ruega dice «Ieri mekueye», los presentes contestan «akueyé»; se cambian los cocos de mano y con la otra se dice tocando el suelo: **«akueyé omá», «akueyé omo,** **arikú babawa»,** se juntan las dos manos y se dice **«Obbi al lery»;** los presentes responden **«akuaña»** y desde la altura de la rodilla se tira el coco.[[24]](#footnote-25)

A parir de allí se hace la lectura del oráculo del Biaggé, al que me referiré más adelante. Luego se amarra el pañuelo en la cabeza para cubrirla

[...] se ponen los platos delante y se le van quitando las cosas de los sentidos, de la nuca, del cue­llo, de los antebrazos, de la rodilla y de los pies y se le echa en la mano, la persona cierra la mano y el padrino le pone el plato en la rodilla o se lo aguanta y la persona hace como si se lavara las manos y va dejando caerlo en el plato.[[25]](#footnote-26)

La rogación dentro del rito de iniciación se realiza además con palomas. Enseguida ese plato se coloca en el piso

y con el otro se toca por los cuatro costados, por detrás, por el frente y por ambos lados, se tapa y se pone [...] al lado de la estera, y a dormir. Al otro día tem­prano te levantan y para la penitencia de nuevo, para la puerta...[[26]](#footnote-27)

En algunos casos, durante una ceremonia de asiento también se está *levantando* a otro que haya hecho santo con anterioridad. En tal caso él también tiene qué hacer penitencia.

Al día siguiente se realiza la *ceremonia del cuarto*, en la cual se ponen una serie de ofrendas para el muerto, es decir un muerto que venga a participar de la ceremonia:

se le pone café, café con leche, pan, tabaco, cigarro, aguardiente, agua de azúcar, flores y con él y un palo con una tira roja **(pagugú),** coco con corojo y pimienta de Güinea y se procede a la ceremo­nia.[[27]](#footnote-28)

Previamente los presentes han de *rayarse*, es decir marcarse, con cascarilla, que se elabora a partir de cáscara de huevo. Deben señalarse en los brazos o en la frente, y hacerlo incluso quienes no son iniciados. Por respeto, todos permanecen en silencio y de pie, mientras se invoca la bendición de los muertos:

el Obbá comienza a moyudbar sus muertos y los de su rama de santo, después los de la madrina, luego los de la ayudbona y los del iyabó. Se moyudba de forma general, las de los santeros presentes, se tira el coco. Mientras tanto el iyabó en la penitencia sin hablar, sin comer y tirándosele a todo el que llega, y los huesos **en candela**.[[28]](#footnote-29)

Después, oyubona y los santeros -exclusivamente ellos-, van al cuarto, previamente preparado y con una sá­bana blanca cubriendo la puerta. Una parte de esta ceremonia secreta es la correspondiente al oricha Osaín, donde hay algunos cantos y otros ritos. Luego, la ayudbona cubre la cabeza y parte del cuerpo del neófito, que debe permanecer con los ojos cerrados y a quien se conduce a la entrada del cuarto:

el Obbá lleva un oficiante, quien se encar­ga de dirigir al iyabó. Se le manda al iyabó a tocar en el marco de la puerta y el obbá pregunta ¿quien es?, el iyabó contesta «fulana de tal». El obbá dice ¿qué buscas?. El iyabó responde: «santo» ¿Qué santo? «Elegguá». El iyabó vuelve a tocar, se le vuelve a preguntar y va diciendo por orden Ogún, Ochosi, Oyá, Oshún, Yemayá, Shangó y el último siempre es el án­gel de la guarda.[[29]](#footnote-30)

Siempre manteniendo el orden ritual de empezar por Elegguá, el neófito está a punto de empezar la ceremonia más sagrada de la semana, cuando van a hacerle el Santo en la cabeza. Para ello, “durante la ceremonia se le afeita la cabeza y en ella se trazan círculos concéntricos de varios colores de acuerdo con el orisha al cual se consagre”[[30]](#footnote-31). Los colores, marcados mediante yesos, varían entre rojo, amarillo, azul y blanco. Cuando no se puede rapar totalmente, la cabeza es rapada al menos parcialmente en el occipucio “con vistas a proporcionar la penetración de las «fuerzas» que van a ser liberadas”[[31]](#footnote-32). Esto indica un lugar especial al culto de Obatalá, en el rito de iniciación, pues tal oricha es el dueño de las cabezas. Sin embargo, “en algunos cultos, el aspirante rasura su cabeza, debajo del brazo y en las partes pudendas”[[32]](#footnote-33).

Para el que se inicia, la ceremonia será un secreto hasta que él mismo participe en la iniciación de otro. El investigador Heriberto Feraudy comenta que es el escrito de *Irna* el único que da algún detalle del ritual, y sin embargo lo hace sin violar el secreto[[33]](#footnote-34). Respecto a esta experiencia, dice el mencionado texto:

Después se siente una cosa caliente en los pies, imaginé que sería sangre de algo, algún animal, seguidamente me entraron y dijeron dentro del cuarto «mantén siempre los ojos cerrados». Los santeros y santeras estaban ahí, me hicieron algo en la cabeza, des­pués salieron los hombres, me desvistieron y me baña­ron con hierbas, después me vistieron, me sentaron y comenzó una ceremonia descomunal; donde uno se can­sa, te dan deseos de gritar y aún me dieron ganas de salir corriendo; a uno le parece que nunca va a acabar, eran cantos y más cantos, sentí que me hacían cosas en la cabeza y yo con los ojos cerrados. Te puedo decir que aunque uno quiera abrir los ojos no puede, es como si los tuviera pegados.

Durante todo este tiempo la voz cantante es la del Obbá, es el que raspa, el que monta el santo, es el único facultado para eso, después me cubrieron con algo y empezaron a cantarle a todos los santos, el último fue a Shangó.[[34]](#footnote-35)

En el contexto del misterioso ceremonial, queda clara la vivencia del que se inicia, que va introduciéndose en una experiencia mística que parece terminar con la pérdida completa del sentido, o al menos es así como se recuerda después:

Mientras él cantaba me empecé a sentir rara, me dio la impresión de que una fuerza extraña entraba en mí y que yo crecía y después no recuerdo nada más.[[35]](#footnote-36)

Cuando se recobra el sentido se experimenta una completa renovación de la existencia. Esto es lo que significa ser un iyabó, es decir, un niño recién nacido que en adelante requerirá los cuidados especiales durante su infancia espiritual que durará todo un año. El orgullo de ser hija del oricha se destaca de manera particular en el texto que vamos siguiendo:

Cuando reaccioné sentí al obbá que dijo: «padrino ábrale los ojos a su iyabó» y cuando abrí los ojos todo me parecía nuevo, como distinto, entonces supe que me había subido en Obdón (o sea, que Shangó vino por mí), cosa que para mi siempre ha sido de regocijo, por lo que te conté de que si yo era hija de Elegguá y de­más, o sea, que mi padre le demostró al mundo que yo nada más que era su hija.[[36]](#footnote-37)

Luego de ese denso momento ritual se puede levantar la cortina, que separó y selló el espacio cerrado del cuarto donde se hacía la iniciación. El principio de la nueva vida en la familia de los santeros está lleno de detalles de ternura que subrayan la acogida en el grupo y van construyendo la identidad desde la experiencia afectiva, aunada a la recién vivida experiencia mística:

ya uno forma parte de la familia de los Alochas o santeros; te tratan como a un niño porque uno acaba de nacer, con cariño. Todo el mundo cuando se dirige a ti lo hace con amor, por ejemplo «yabocita esto, yabocita lo otro», te miman, te cuidan, es muy lindo realmente. Si quieres ir al baño te lleva una santera, te lo traen todo al trono, la comida, el agua, todo; no se te puede dar nada en la mano, ni besarte, no puedes sentarte en silla, tienes que comer en el suelo sobre la estera, permanecer siempre bajo el trono, los hombros cubiertos aunque sea con una toalla blanca, por supuesto. No puedes besar ni darle la mano a nadie.[[37]](#footnote-38)

El tabú que caracteriza al iniciado parece relacionarse con cuidados higiénicos con el bebé. El ser un niño es lo que justifica el que coma en el piso y no en la mesa:

durate los siete días posteriores a la iniciación el padrino baña al iniciado y le da la comida con sus manos, puesto que es considerado como un recién nacido que acaba de llegar al mundo.[[38]](#footnote-39)

Sin embargo, el no ser besado, besar ni dar la mano, parece ir más allá, señalando una persona consagrada, viviendo en sí misma la densidad de lo trascendente.

Para concluir el día, entran en escena los babalawos, que participan sacrificando los animales para darle de comer a los orichas. Esta no es una ceremonia reservada a los santeros y consiste en depositar la sangre de los animales correspondientes encima de cada sopera y recipiente representativo del santo. Se entrega al iyabó trocitos de coco con pimienta de guinea para soplarla a cada oricha. El número de pedazos y el número de granos de pimienta corresponden al número propio de cada santo. A cada uno se van cantando dos o tres canciones. Luego de que comen los santos, lo hace el iyabó para luego acostarse en la estera a dormir.

El siguiente día es conocido como *día del medio*, y es donde se puede recibir la visita de la gente que va a felicitarlo por haberse hecho santo: es el día del festival público. Ese día se ofrece una comida para todos los asistentes, “confeccionada especialmente para la ocasión y que consiste en carne de chivo, aves y carnero; también congrí y viandas”[[39]](#footnote-40). El iyabó, después de bañarse, se dirige al *trono*, hecho con manteles y cortinas de colores alusivos a los orichas, donde puede sentarse o acostarse. Lo visten de gala, con el traje del santo que coronó y así permanece hasta las seis de la tarde. Hay otras casas de santo donde hay varios atuendos que se van poniendo a lo largo del día. Algunos padrinos o madrinas guardan el traje junto con la libreta de ita hasta que el niño entienda, es decir, hasta que el iyabó haga egbó. En algunas casas, la ropa se vuelve a utilizar el día de la presentación ante los tambores, en otras tal presentación se hace vestidos de blanco, de iyabó. El atuendo se lo volverán a poner el día que mueran. El día del medio es también cuando se le ponen los collares al neófito. Incluso algunos santeros llevan a sus ahijados para que laven los suyos en *omiero*, que es un líquido especialmente preparado con varias sustancias, entre ellas la sangre de animales, pero no de cuadrúpedos, sino de aves como gallina y paloma. Esto es darles de comer a los collares.

El día del medio, en la habitación donde está el iyabó en el trono,

se coloca un altar de la deidad que éste ha recibido, y en el suelo se depositan los sacrificios también correspondientes a la deidad; además, los visitantes han de depositar sacrificios monetarios en una jícara que está en el suelo. El iyabó o yawo, en los casos que hemos observado, se presenta bajo el éxtasis y habla continuamente en lengua lucumí, y mientras dura la fiesta de los tambores son continuas las visitas que se le hacen, porque es de buen augurio visitar a los yawo.[[40]](#footnote-41)

Es interesante como se destaca el estado de conciencia mística en que se encuentran algunos iyabó, además del valor mágico-religioso que se le da a la visita. El ambiente de tal visita suele ser fascinante para quien lo hace por primera vez, especialmente por el secreto que rodea la ceremonia[[41]](#footnote-42).

Después del día del medio, viene el día del itá, que por el tipo de lectura oracular que se da en ese día, es desde algún punto de vista un momento comparable con el día del cuarto: “Ahí es donde uno empieza a temblar más que Santiago **(de Cuba, por supuesto si** **hubiera un terremoto)**”[[42]](#footnote-43). Este oráculo es tan amplio que se necesita anotar en una libreta especial, se dicen tantas cosas que se requiere estarlo leyendo posteriormente, en particular para saber si se está actuando correctamente. Para el día del itá levantan temprano al iyabó, lo visten y le dan desayuno:

(...) después de esto empieza el **ñangareo**. Esto consiste en un montículo de arena donde se coloca una jícara con un preparado de leche, agua, harina de maíz y azúcar, todo esto cocinado, lógicamente. Se le agrega manteca de cacao y se tapa con una canasta, al lado se pone un plato con cuatro pedazos de coco y una jícara con agua y se deja ahí hasta que llega el Obbá. Cuando éste llega todos los que están en la casa, ya sean santeros, familiares o invitados salen para el patio, que es donde se realiza esta ceremonia porque siempre tiene que ser a la intemperie donde dé el Sol.[[43]](#footnote-44)

En esta ceremonia, el neófito no participa. Luego siguen otros ritos, entre ellos el de tirar el coco. Luego se pasa al cuarto donde los santos van a decir las cosas decisivas sobre la existencia presente y futura del nuevo santero: “se decide cómo va a ser tu vida a partir de ese momento. Digo esto porque comienza el Itá o como se dice «todo el mundo canta»”[[44]](#footnote-45). Se prepara el lugar colocando en el suelo una estera cubierta con una sábana blanca, completamente estirada. También se coloca una almohada para que el *oriate* se recueste, y los platos tapados y debidamente numerados, con los caracoles de cada santo. El orden que se sigue es el de costumbre, empezando con Elegguá y terminando con el ángel de la guarda, antes del cual debe ir Changó[[45]](#footnote-46).

El Obbá se sienta con su jícara, el plato con los cocos, la jícara de agua y los **lbbó** ([...] estos lbbó viven con el caracol de Elegguá), la iyabó frente al Obbá sentada en una silla, la madrina a un lado, la persona que leerá la libreta a la derecha del Obbá, los santeros testigos del itá se sien­tan alrededor cuidando que no quede nadie detrás del iyabó.

Independientemente de los santeros, deben es­tar los padres si están vivos, esposo o esposa, hijos y el hermano mayor, de quien se está haciendo santo, aun­que si el Obbá lo permite puede estar presente toda la familia. Esto último no es muy recomendable.[[46]](#footnote-47)

El ambiente que se crea es el de una lectura oracular especialmente solemne. Ésa es la razón de que se acompañe al iyabó tanto por otros santeros como por sus familiares cercanos, y es precisamente la importancia de lo que se dirá que puede no hacer conveniente que esté toda la familia en la lectura. Por ello, también, en esta lectura se siguen particularidades en el ritual:

Siempre se empieza por Elegguá, se le da coco, después el Obbá con los caracoles y los lbbó de este moyudba. Seguidamente se lo entrega a la madrina quien después de la ceremonia le pasa a su iyabó, quien per­manece arrodillado. Cuando el iyabó lo tiene en sus manos el Obbá le da algunas indicaciones; después el iyabó, siempre guiado por el Obbá, pide la bendición de Olofi, la de sus muertos, la de sus padres, la del Obbá, la de la madrina, la de la ayudbona y la de los santeros. Después gira a la derecha con la mano abierta y dice: «ochaereo», los presentes contestan: «adaché». Gira al otro lado y dice lo mismo, los santeros vuelven a repetir «adaché». Después baja las manos y deja caer los caracoles.

El Obbá recoge éstos y los tira, y el que lleva la libreta va apuntando los números; el iyabó se sienta y el Obbá le da los ibbó para saber si el signo viene Iré u Osobbo y según como venga comienza a hablar.

Cuando se termina con Elegguá se tapa y se le entrega el plato a la madrina, quien va guardando los caracoles en bolsitas hechas para este fin, desde luego, siempre con los collares alegóricos al santo, y así se procede con todos los demás hasta que habla el ángel de la guarda de la persona, quien es el último en hacerlo.[[47]](#footnote-48)

A partir de esta lectura tan importante, el iyabó se da cuenta de lo que deberá normar su vida en adelante, y dado que se lo han dicho los santos, él está radicalmente obligado a cumplirlo pues de lo contrario pone en juego su propia vida: “es como si te dijeran que no te pares en una esquina y tú lo haces, entonces viene el ave del infortunio y **te parte un rayo**”[[48]](#footnote-49). En la lectura se dan muchos consejos, muchas veces de cuestiones que parecen sin importancia, junto con otras cuya centralidad es evidente. Todas son, sin embargo, igualmente significativas para el neófito:

«us­ted no debe partir nunca de la primera, debe hacer una vida tranquila, no se levante cuando esté comiendo y toquen a la puerta, no abra la puerta después de las doce de la noche, usted tiene que llevar una vida orga­nizada, sea siempre fiel a su marido, de no serlo le puede costar la vida».[[49]](#footnote-50)

Todo lo dicho se debe anotar para repasarlo y consultarlo posteriormente. Después se hace ebbó, o sacrificio de ofrenda. Generalmente se paga a alguno para que lo tire en algún sitio particular, y al regresar, el Obbá lo conduce al trono, tocando la campa­na, para puri­ficarlo.

El séptimo día, el iyabó sale para su casa con un elegante atuendo completamente blanco, “porque este color es privativo de todas las deidades”[[50]](#footnote-51), y con su cabeza cubierta con lienzos, pues ésta es el lugar más sagrado del cuerpo, donde está concentrada la fuerza del oricha. Al primer lugar a donde lo deben de conducir es al templo católico que corresponda al ángel de su guarda y a la plaza del mercado, donde en ocasiones compra algunas cosas. Hubo tiempos pasados en que los vendedores del mercado obsequiaban a los iyabó con frutas y otros en los que, por el *período especial* no había nada en el mercado y sólo paseaban por los alrededores.

El iyabó se lleva sus santos a su casa y los coloca en un canastillero, si así les corresponde, o fuera, en un lugar especial. En cada hogar de los iniciados

en la habitación o parte de la vivienda destinada al culto se coloca el canastillero, el cual reviste una importancia capital, si se toma en cuenta que en él habitan o están representados los orishas. El canastillero es un mueble de mediano tamaño, que puede haber sido construido especialmente para estos fines, de lo contrario, puede utilizarse un armario pequeño de una o dos puertas, un librero o una vitrina[...][[51]](#footnote-52)

De esta manera, se construye un espacio sagrado dentro de la casa del iniciado, adaptándolo a las posibilidades de cada quien. Durante tres meses no pide nada a los orichas, ni les hace ofrenda ni se para ante ellos. Estos tres primeros meses son tiempo de ciertas restricciones especiales, como las siguientes:

1) no ha de tener contacto sexual de ninguna índole; 2) no puede salir a la calle en la noche, porque el sereno le hace daño; 3) ha de permanecer con los collares y hábitos del santo durante el tiempo marcado. Después del mencionado tiempo, el yawo ha adquirido los poderes del santo.[[52]](#footnote-53)

Así resulta que el iyabó no puede permanecer en la calle después de las seis de la tarde. Ha de evitar mojarse con agua de lluvia, no puede ir al cine ni asistir a festivales; no ha de peinarse, adornarse, ni pintarse las uñas o la cara, ni siquiera puede mirarse en el espejo. Ese tiempo ha de permanecer en su casa con la cabeza siempre cubierta, con medias y algún tipo de tela sobre los hombros. Toda su indumentaria es blanca, lleva puestos los collares y come en el piso. Todos los elementos corresponden a un periodo tanto de infancia espiritual como de purificación.

Con todo esto se inicia el periodo del *yaborage*. Se trata de un proceso que se prolonga durante un año y siete días, donde el iyabó permanece vestido de blanco. Luego de este tiempo inicial de un cierto tabú más estricto, la persona puede peinarse, prescindir de la tela sobre los hombros y, haciendo previamente una ofrenda, puede salir sola a la calle a pasear. Les puede hacer entonces ofrendas a los santos, ponerles su trono y ponerlos elegantes. Se trata de un proceso sagrado que muchos santeros lamentan que ya no se respete como antes, porque el niño está expuesto a muchos riesgos durante esa edad:

recuerda que uno es un niño o niña aunque seas más **viejo que Tutankhamen.** Uno no puede caerse ni darse golpes en la cabeza, no puedes mojarte con agua lluvia. Si te pasa algo como caerte o darte un golpe en la cabeza, debes correr y ver al padrino y éste proceder a rogarte la cabeza.[[53]](#footnote-54)

Una ceremonia particular que tiene lugar durante el yaborage, es la presentación al tambor, que es un tributo que se le presenta a la divinidad del tambor, Añá. El padrino hace los arreglos necesarios en la casa donde se va a dar el tambor y luego va a casa de su ahijado para pararlo frente al oricha e informarle que “su hijo va a presentar­se en ñanga (tambor), tal día, para el santo que sea”[[54]](#footnote-55). El iyabó llega al toque de tambor con su padrino, y los conducen a un cuarto donde permanecen hasta que les corresponda salir según el tiempo que tenga el iyabó de haber coronado y según el santo que tenga hecho. Se trata de una presentación ritual rica en detalles:

Cuando tocó mi tumo me sacaron dos santeros que iban, uno a mi derecha y otro a la izquierda. Delan­te de nosotros marchaban danzando una santera que echaba agua de una jícara y un santero que iba cantan­do y tocando el **agogó** (campana) de Obatalá. También va uno llevando un plato con dos cocos, dos velas y el derecho (dinero).

Durante el trayecto de la danza uno va mirando fijo al plato de que te hablé, ese con los cocos y las velas, hasta llegar frente al tambor, siempre escolta­dos por los santeros que te sacan. Ponen el plato en el suelo y según el santo uno se acuesta en el suelo. En mi caso yo tuve que tirarme a la larga con la cabeza sobre el plato y los cocos. Después los santeros me levantaron y empezamos a bailar dando pasos hacia adelante y hacia atrás. Esto siempre se hace cantán­dole al ángel de la guarda del lyabó que se presente. Los santeros, tú en el medio, van bailando a tu alrede­dor. Luego se alejan y el cantante canta para ver si el santo baja o barulla a la persona.

Pasado un rato, el lyabó saluda al tambor. Co­mienza por el del medio y después con los que están a los lados. Este saludo se hace cruzando los brazos en el pecho, se roza el tambor con la frente y se besa.[[55]](#footnote-56)

Al terminar de hacer esto, los santeros toman del brazo al iyabó y lo llevan casi corriendo, dando vueltas, al cuarto donde permanecerá hasta el final del tambor. La presentación se puede hacer vestidos de blanco o con el traje del santo y los objetos que tiene como atributos. Una vez hecha la presentación, el novicio puede asistir a los tambores que desee, se trata pues de una parte de su proceso de iniciación. Para que éste concluya, sólo hace falta que se haga la *entrega del cuarto*. Esta es la ceremonia final de yaborage y que reafirma al santero como tal. La madrina o el padrino que tengan iyabó, se ponen de acuerdo con un santero que vaya a hacer santo. Previamente ya se debe haber hecho la ofrenda de sacrificio. Luego se le avisa al ángel de la guarda del iyabó y éste se presenta vestido de blanco o lo más claro que pueda, con los collares y temprano el día acordado. Si llega tarde, no le podrán hacer la entrega. El Obbá y los santeros están en el cuarto haciendo preparativos y luego llaman al iyabó:

Entras, haces unas cosas, después vuelves a entrar, haces otras cosas y así. Ver al nuevo Iyabó, ver las matanzas y asistir pelando pollos o en cualquier otra cosa, eso en sí es como si fuera **la tesis de graduación.**[[56]](#footnote-57)

Es en esta ceremonia secreta final donde el santero se empieza a familiarizar con el trabajo de la santería, con la preparación de los ebbó, con los ritos reservados de la Regla de Ocha. Sin embargo, sólo lo logrará hacer a partir de la práctica, e incluso las *libretas de santero* que hablan del asiento no lo dicen todo con claridad, pues el secreto se trasmite a partir de la práctica y de la tradición oral:

En la próxima ceremonia de coronación ya puedes participar, ya puedes entrar al cuarto sagrado. Ahí es donde se aprende el santo de verdad, no por libritos ni por nada de eso.

El santo se aprende trabajando, porque no todos los santos son iguales, todos llevan lo mismo en términos generales, pero tienen sus diferencias, según el santo que sea. No es lo mismo Shangó, que Shangó con Orun para Aggayú, ni Oshún con Orun para Obbá, ni Elegguá, y así sucesivamente.[[57]](#footnote-58)

A partir de aquí está terminado el largo proceso de iniciación aunque en la misma práctica queden pendientes cosas por aprender. Sin embargo, quien se va a dedicar a trabajar, puede ya empezar a hacerlo registrando y ayudando a quienes a él recurran.

El cuarto es el espacio denso de trabajo en relación con lo sagrado, especialmente para las propiciaciones. Éste tiene una distribución propia que se distingue de los templos yoruba de África, donde los templos yoruba están adornados con peces, tortugas, serpientes, etcétera. En Cuba, por el contrario:

En el lugar preferente de la habitación está el altar, tomado sin duda de los templos católicos. Sobre una mesa adornada, según los recursos del brujo, está colocada una gradería y sobre ésta las ofrendas al santo, depositadas en platos y vasijas de barro, coco, calabaza, etc., ramos de flores, cirios, incienso y demás del culto católico. En lo alto la imagen del santo, al que está dedicado el templo; en otros lugares, ídolos y fetiches secundarios, etcétera.[[58]](#footnote-59)

El uso de este espacio cobrará pleno sentido en torno al resto de los rituales, algunos de los cuales me detengo a describir a continuación.

**B) Rituales de Adivinación.**

La adivinación es piedra angular de la Regla de ocha, pues se considera que “todo cuanto sucede posee una causa y tiene un efecto específico en este orden sobrenatural del universo”[[59]](#footnote-60). Por ello es vital la precisión en la cuestión oracular, ya para prever y prevenir las eventuales situaciones negativas, ya para favorecer y asegurar las positivas. Es común afirmar, entre los investigadores del tema, que las manifestaciones culturales religiosas afrocubanas “basan su sistema de creencias en la praxis adivinatoria de un oráculo”[[60]](#footnote-61) o que “los sistemas de adivinación importados [..] constituyen el eje principal y sostén de este culto”[[61]](#footnote-62). Ya desde sus antecedentes africanos, este tipo de prácticas eran muy peculiares:

Los brujos de yoruba y que, por lo tanto, acatan su culto propio bien definido, tienen un procedimiento de adivinación que les es peculiar.[[62]](#footnote-63)

El oráculo es un instrumento oficial y además retribuido, por medio de la cual los orichas establecen una relación estrecha con las condiciones contextuales de quien acude a la consulta, mediada y controlada conscientemente por el iniciado en su función de adivino:

El oráculo acumula toda una serie de situaciones, por muy trascendentales o mínimas que éstas sean, que moldean las posturas del individuo frente al medio donde unas veces ha de luchar con armas legítimas, otras presionado hacia la periferia de la sociedad donde ha de actuar de acuerdo con su propia ley, en antítesis a una sociedad que le brinda muy pocas posibilidades para mantener una actitud enhiesta.[[63]](#footnote-64)

La importancia del oráculo se descubre en el papel que éste tiene en el proceso de iniciación, pero es además uno de los servicios más solicitados a los santeros, por iniciados o aleyos. De hecho, el lenguaje oracular constituye un código característico y es el sitio propio donde se haya ubicada la rica tradición oral de las leyendas o patakíes que anteriormente he presentado. Por eso dice Lachatañeré[[64]](#footnote-65) que el adivino se vale de fórmulas procedentes -y me parece que muchas veces coincidentes- de

tratados de magia negra, cartomancia, quiromancia y demás invenciones de charlatanes, las cuales lo auxilian para hacer más asequibles e inteligibles sus “traducciones”; las cuales, para conservar su prestigio, muchas veces son adornadas con eufemismos, parábolas, y aun se narra de alguna que otra anécdota de *el santo* para mostrar habilidades más que para ser ameno.

Sin embargo, me parece que en las formas oraculares afrocubanas hay más riqueza que la de la simple presunción de habilidades y los patakíes no son sino un refuerzo de la creencia de que son los orichas quienes se comunican.

Las formas oraculares más conocidas en la práctica del sistema religioso Ocha-Ifá son:

1. El collar de *Ifá*.

2. El tablero del *ekuelé* o «tablero de ceremonias».

3. El oráculo de *li-Ogún* o *di-logún*, llamado comúnmente «los caracoles».

4. La adivinación por medio del coco (*obi*): el fruto desecado y carnoso del *Coco micifera*.[[65]](#footnote-66)

Dado que los dos primeros están reservados al uso de los bablawos, los dos principales medios de adivinación que trabaja el santero son los obinús o cocos (oráculo de Biaggé) y los cauris o caracoles (oráculo de biaggé). Parece que en el pasado existieron otros rituales que con el tiempo cayeron en desuso[[66]](#footnote-67). En el primer caso, la lectura se hace básicamente tirando cuatro pedazos de coco, de un decímetro cuadrado cada uno (o cuatro pedazos de la cáscara, de unos tres o cuatro centímetros de lado o de diámetro, según se haga el corte, que se denominan chabalongos). En el segundo se tiran dieciséis caracoles a los que se ha hecho una pequeña perforación por el lado contrario al de su abertura natural. En ambos casos es interesante el procedimiento, en relación con otros sistemas adivinatorios, pues comenta Fernando Ortiz[[67]](#footnote-68) respecto a los caracoles, que

éstos no son ni pueden ser otros que los cauris de África[[68]](#footnote-69) (*cyprea moneta*), que como es sabido sirven allí de moneda, de cuya circunstancia se ha derivado su nombre científico. Desde este punto de vista la adivinación por medio de los cauris, según caigan de un lado o de otro, es un equivalente exacto de la adivinación por moneda *a cara o cruz* tan usado en Europa.

En ambos casos, cada una de las letras u oddus se refiere a las combinaciones posibles del número de cocos que caen con la parte cóncava hacia arriba o de caracoles que caen con la abertura natural hacia arriba.

Por otra parte, un iniciado que no se dedica a consultar a otras personas mediante el oráculo o incluso un aleyo podrían revelar algo en nombre del santo, estando en estado de posesión:

Los presagios deducidos de las palabras que profiere la persona poseída, -es decir, que *tiene el santo*-, no han sido desconocidos en Cuba por los brujos, aunque probablemente poco practicados. [...] Generalmente, son los mismos brujos los que se procuran ese estado de sobreexcitación para hacer sus predicciones, como sucede en África.[[69]](#footnote-70)

Aunque en la interpretación popular cubana, el que es tomado por el santo no lo propicia necesariamente y a veces incluso hay que quitárselo, para cuidar su integridad física, sobre todo en el caso de los aleyos. El éxtasis suele producirse, como ya se señaló, en el contexto del baile ritual, y durante el mismo, la conversación del poseso es superabundante y llena de eufemismos. A los ojos extraños, puede parecer una conducta grotesca, similar a la embriaguez, pero mediante la cual pueden hablar los santos por medio de su *caballo*. El poseso actúa como el santo, es el santo actuando en el cuerpo del poseso, con sus gestos, actitudes y movimientos característicos, y por ello puede decir cosas a los demás asistentes. Es decir,

cada manifestación de la deidad refleja detalles relacionados con la mitología yoruba, mitos católicos e interpretaciones de las litografías que han servido para realizar las identidades, sin olvidar la formidable influencia que los ritos y ceremonial tienen en la manifestación de *el santo*.[[70]](#footnote-71)

Además está presente en la práctica de la Regla de Ocha el recurso al arte de *echar las cartas*, procedimiento oracular característico de la cultura europea. Desde el siglo XIX algunos negros, sobre todo los criollos aprendieron tal técnica y entre algunos iniciados se ha dado la unión de “este procedimiento adivinatorio *civilizado* a los primitivos y característicos de África”[[71]](#footnote-72). Una muestra de ello, en un proceso similar fuera de Cuba, es el Tarot de los Orichas[[72]](#footnote-73). La cartomancia quedó fuera del campo de la investigación de lo afrocubano desde el trabajo de Fernando Ortiz, pero siempre ha estado presente en la necesidad de adaptar la práctica a las demandas del público, pues un brujero[[73]](#footnote-74) de Cuba residente en Guadalajara me ha manifestado su interés en aprender a leer el tarot -convencional- porque “lo pide mucho la gente”[[74]](#footnote-75)

Antes de pasar a abordar los oráculos en lo particular, es conveniente recordar que desde la perspectiva de los santeros, el oráculo no es una mediación desintegradora de la dimensión humana sino la posibilidad de recibir una orientación para encontrarse con el propio camino. Muchos de los santeros insisten en no convertir el oráculo en aquello que resuelve automáticamente los problemas, sino reconocerlo como el instrumento que brinda elementos para poner las soluciones que a cada uno corresponden, desde las propias decisiones. Para los santeros, el riesgo se presenta cuando no se hace caso del mensaje que comunican los santos en el oráculo:

La amiga de una pariente mía se hizo santo, su marido era divino. Ella hizo Yemayá y el santo le ha­bló de las relaciones con su esposo. Le dijo que no se trataba de que él fuese malo, pero no le convenía mu­cho. No le dijo que lo dejara, pero sí tener cuidado, pues por un disgusto con él podría perder la vida. El Obbá fue bastante delicado al decirle esto.

¿Cuál fue la reacción de la mujer?

« Este hombre está loco ¿dejar yo a mi mari­do?, a mi maravilloso marido». Una santera le dijo: «oye, el santo no se equivoca». «Lo que dice el Itá, eso es».[[75]](#footnote-76)

La actitud tan *racional* de la mujer, se ve luego como una necedad ante las consecuencias:

Pasó el tiempo, pero ella no dejó de tener en cuenta estas advertencias. Presiada, que así se llamaba esta señora, trató de prepararse psicológicamente. El ma­rido era rastrero. Un día se va de viaje y una amiga le pide a ella que la acompañe a hacer una visita por La Habana Vieja. Ella no quería ir. «Vamos Presiada, va­mos, qué vas a hacer tu sola aquí», le decía la amiga. «No, pero es que cuando Guillermo no está, no me gusta». «Pero no seas boba, sal y coges un poco de Sol», la amiga insistía. «Bueno, está bien» y salie­ron. Cuando llegan a la casa que iban a visitar pasan por un pasillo y ella oye una voz y le dice a la amiga: «si no fuera porque Guillermo está de viaje yo juraría que esa es su voz».

Entran y al poco rato vuelve a oírse la misma voz. Pregunta Presiada a la dueña de la casa «óigame, señora ¿usted podría decirme quién vive aquí al lado, pues he oído una voz igualita a una persona que yo co­nozco?. La mujer responde: «ahí vive el marido de Antonia, hace años que viven juntos, pero él viene a veces, pues es rastrero, creo».[[76]](#footnote-77)

En general, las situaciones por las que se recurre al oráculo son las que se dan en el marco de la existencia y las relaciones cotidianas: mala suerte, contradicciones, desconfianzas, disgustos, accidentes, advertencias, preocupaciones, temor a la justicia, problemas de salud”[[77]](#footnote-78); aunque en el contexto de la iniciación el oráculo se realiza con la intención de descubrir pautas fundamentales para el resto de la vida, de una manera menos coyuntural. El oráculo constituye un recurso para mejorar la calidad de vida. Pasemos pues, enseguida, a la consideración de los oráculos de biaggé y del diloggún.

**El oráculo de Biaggé.**

Narra un patakí que Olofi había visto en el coco una serie de virtudes, de manera que lo encumbró. Al llenarse éste de orgullo, Olofi lo castigó obligándolo a servir a todos los orichas y muertos[[78]](#footnote-79), por ello es que usa en la adivinación y en muchas otras cosas.

Parece que esta forma oracular proviene de la influencia conga, si atendemos al comentario de Fernando Ortiz [[79]](#footnote-80):

Algunos brujos congo-cubanos se valen de un coco seco para deducir sus agüeros. Lo rompen contra el suelo y los trozos resultantes indican lo futuro o lo oculto.

El oráculo lo puede realizar cualquier creyente más o menos iniciado, que kaya recibido al menos a Elegguá. De esa manera,

toma un coco entre sus manos y lo bendice al pie de los orisha mediante el ritual de la moyubación, que no es más que una manera de hablar con respeto a los orisha o muertos en busca de consentimiento, en este caso, para actuar.[[80]](#footnote-81)

El ritual se realiza con cinco trozos de coco, cuatro que se tiran y uno que queda como testigo, o bien con los cuatro chabalongos e incluso me ha tocado presenciar lecturas hechas con cuatro caracoles o cuatro conchas. Las combinaciones posibles son cinco, y cada una representa una de las letras del oráculo[[81]](#footnote-82):

- Alafia, con las cuatro caras blancas hacia arriba.

- Otawe, etawo o estague, con tres caras blancas hacia arriba.

- Eyife, elleife o monige, con dos caras blancas hacia arriba.

- Ocana sodde, okana u ocana-sorde, con una cara blanca hacia arriba.

- Oyecun o iku, con ninguna cara blanca hacia arriba.

Cada una de las letras tiene un significado específico y en cada una hablan los santos:

- Alafia: dice sí, bien, tranquilidad, felicidad, y se debe preguntar por segunda vez para asegurarse.

- Otawe, etawo o estague: dice sí como posibilidad, sujeto a alguna condición.

- Eyife, elleife o monige: es la letra más rotunda del coco, un sí categórico y ya no hay que preguntar más de ese asunto. Algunos dicen, ante esta letra: “lo que se sabe, no se pregunta”[[82]](#footnote-83).

- Ocana sodde, okana u ocana-sorde: es un no solemne, que anuncia algo malo por lo que hay que seguir averiguando.

- Oyecun o iku: es una letra mala, que anuncia muerte y por la que puede estar hablando un muerto, por lo que hay que seguir preguntando.

En el ritual, la tirada se acompaña de una serie de gestos simbólicos, y es interesante que aunque hay básicamente acuerdo en el procedimiento, se dan algunas variantes entre las diversas casas de santo o tradiciones:

si sale etawo, se vuelve a preguntar diciendo: **«este etawo es itawo oma, itawo omo ariku** **babbawo»,** si se repite **itawo melli** bien; si sale **alafia** los cuatro pedazos blancos para arriba está bien y se ponen las manos en el suelo y se besa. Con esta letra del coco hay quien dice que se debe preguntar dos veces y que si se repite hay que darle gracias a Obatalá y a to­dos los santos, pero hay quien lo tira una sola vez y con eso basta.[[83]](#footnote-84)

Cuando se consulta el oráculo en un ritual de iniciación, las letras pueden tener implicaciones particulares:

Si cuando se tira el coco en la rogación sale **Okana** hay que preguntar si falta algo; si contesta que sí, se pregunta qué cosa es, puede ser miel, pescado ahu­mado, jutía, maíz o puede ser agua bendita; se le pone a la persona en la cabeza lo que ha pedido y se vuelve a dar coco para ver si ya está bien, si **edboda** con eso dice que sí, ya está bien; después se para el santero en la espalda del que se está rogando la cabeza y se le da coco a **Iso** (los muertos) se modyudba y con los cocos se tocan los hombros de la persona (nunca en la cabeza).[[84]](#footnote-85)

El coco sirve en estos casos para orientar respecto a la manera de hacer correctamente las rogaciones, para que éstas beneficien a la persona. La importancia del ritual se subraya con los gestos que se van realizando y con las respuestas de la asamblea, formada, en las iniciaciones, por los santeros presentes:

Cuando se le pregunta al **lery,** se le toca con el coco la frente, la nuca, los hombros, por las manos, las rodillas y los pies y después de esto, es cuando se tira el coco, en la espalda como se le da coco a los muertos no es necesario y se sigue el mismo ritual de «ilé **mokueye»** y los presentes responden **«Akueye»,** **«Iso Mokueye»** y los presentes responden de nuevo **«Akueyé»,** se cambian **los** cocos de mano y tocando los hombros y la mano donde están los cocos se dice:

**«Ob-i a Iso»** y los demás responden **«Akuaña»** y se tira el coco, si la letra es buena no hay problemas; si sale **Okana** hay que preguntar si la preparación del muerto está correcta o si hay que ponerle algún espíritu del que se ruega la cabeza, etc.[[85]](#footnote-86)

El oráculo del coco es relativamente sencillo y algunos iniciados consideran que mientras más sabe el santero, más le habla el coco[[86]](#footnote-87).

**El oráculo del diloggún.**

El oráculo de los caracoles es quizá el más conocido fuera de Cuba en ambientes mágico-religiosos del neochamanismo, con fama de ser muy atinado. El procedimiento adivinatorio “recibe los nombres de *echar los caracoles*, *hacer una visita* o *registrarse*”[[87]](#footnote-88). Al igual que en el oráculo anterior, hemos de distinguir la consulta de iniciación, ya descrita, de la consulta circunstancial, que es a la que recurren gran parte de los aleyos y recién iniciados, además de los mismos santeros con más experiencia[[88]](#footnote-89). Para el oráculo se usan los caracoles de Elegguá, que son veintiuno, por ser el número que corresponde a los caminos de este oricha. Del total se toman sólo dieciséis para la tirada, separando cinco que se consideran testigos silenciosos[[89]](#footnote-90). Con esto es posible formar dieciséis combinaciones, puesto que se requiere al menos uno de ellos se encuentre en *posición conversatoria*, a diferencia de lo considerado respecto al biaggé:

Cuando un caracol cae con la abertura original hacia arriba, se dice que está en posición conversatoria, y cuado cae en la oposición inversa, se dice que es no conversatoria[[90]](#footnote-91)

En la lógica del oráculo se da mucha importancia a la cuestión numérica, incluso puede ser que el nombre mismo indique eso, pues la denominación, en plural, de *los caracoles* traduce la expresión yoruba “*di-logún*, la cual parece derivarse de *medilogún*, expresión lucumí para señalar el número dieciséis”[[91]](#footnote-92).

Para el oráculo, se dice que se *baja al santo a la estera*, pues

sobre el suelo se coloca una estera de paja denominada *ení* y una jícara con agua fresca. el consultante se sienta sobre la estera, preferiblemente descansando la espalda contra una pared, mientras que el consultado lo hará sobre un banco pequeño, con los pies descalzos puestos sobre la estera.[[92]](#footnote-93)

El procedimiento ordinariamente empieza cuando el interesado hace una solicitud por *una visita* y se presenta ante el adivino con el pago del *derecho*. El consultante (quien preside el ritual del oráculo) pide al consultado (quien acude a solicitar la consulta) su nombre, lo escribe en un papel en el que llevará registro de algunas de las letras para poder realizar las combinaciones necesarias y desentrañar significados. Por otra parte, incluso el pago es también algo ritual, pues según algunas fuentes:

el consultado tomará el dinero correspondiente al pago de la consulta en su mano derecha y se tocará la frente, el ombligo, el hombro derecho y el izquierdo sucesivamente y acto seguido se lo entrega al consultante, quien lo coloca sobre los 16 caracoles que se encuentran en la estera.[[93]](#footnote-94)

Se menciona como pago del derecho cantidades simbólicas, “once reales o monedas de diez centavos”[[94]](#footnote-95). Igualmente suscede con el pago de derechos para los ebó, o en correspondencia con la letra que salga, para la letra uno 11.11, 2.20 para la dos, 4.40 para la cuatro. Otras cantidades, es imaginable que son fruto de operaciones matemáticas simbólicas 8.40 para la letra tres, 7.35 para la siete, 9.45 para la nueve, etc.[[95]](#footnote-96).

Luego de las plegarias de invocación a los orichas y a los muertos, que han de hablar mediante el oráculo, se lanzan los caracoles en la estera y se reconocen los signos, letras u *odus* de acuerdo a las posiciones que estos tomen. Cada letra se determina por el número de caracoles que caen con la sección cóncava mirando hacia arriba.

Las letras posibles son:

1. Okana, Okanasorde u Okana Sodde.

2. Eyioko.

3. Ogundá, Origunda u Oggunda.

4. Iroso, Eyilosun o Irosun.

5. Oshé u Oche.

6. Obara u Obbara.

7. Odí, Odi u Oddi.

8. Eyeúnle, Eyeonde o Unle.

9. Osá, Ossa u Osa.

10. Ofún, Ofun u Ofún Mafún.

11. Ojuani, Oguani u Ojuani Chorbe.

12. Meyilá, Eyilá o Eyila Chebora.

13. Metanlá.

14. Merinlá.

15. Marunlá o Manula.

16. Merindilogún o Mediloggún.[[96]](#footnote-97)

De estas letras, las primeras doce le corresponde a la iyalocha o al babalocha interpretarlas. En el caso de que salga una de las letras trece, catorce, quince o dieciséis, debe enviar al consultado *al pie de orula*, es decir, con el babalawo. Sin embargo, en casos de urgencia el santero puede tomar medidas provisionales, por lo que en algunas Libretas de Santero se anota el significado de tales letras.

Además de los significados de cada letra simple, hay que considerar lo que Lachatañeré [[97]](#footnote-98) denomina como una serie de cálculos que dependen de las letras pares e impares, así como de la clasificación de “los *Odus mayores* y los *Odus menores*”. Él comenta que dado que los caracoles caen de modo arbitrario, “el adivino subsana esta dificultad mediante la regulación de la posición de los caracoles de acuerdo con la posición de sus manos”. Sin embargo, el texto de Valdés Garriz[[98]](#footnote-99) presenta otra lógica, en la que se trata primero de reconocer una combinación de dos tiradas sucesivas, la primera letra representa lo positivo, el bien del consultado, mientras que la segunda letra representa lo negativo, lo malo, lo que le aqueja[[99]](#footnote-100). La combinación de ambas constituye una letra u *odu compuesto* o *personaje oracular*, y en ello se considera también la combinación de letras mayores y menores. A cada letra compuesta corresponden refranes y narraciones legendarias, del tipo de las ya anteriormente consideradas, en las que hay enseñanzas para las situaciones que vive quien acude a la consulta[[100]](#footnote-101)

Se puede decir que las letras u odus constituyen distintos “caminos” por donde se presentan las deidades para comunicarse y aconsejar o prevenir al consultado, que son reconocidos por el consultante con plena conciencia, ya que no se trata de los casos de posesión antes señalados sino que el oricha

influye, *le da su influencia*, como diría un espiritualista, en el ánimo del adivino para que sea locuaz en el discurso, y le da sagacidad para auscultar al cliente y poder aplicarle las fórmulas fijas o leyendas que constituyen el cálculo de las posibilidades del *santero* para enfrentar los problemas de los acólitos (clientes)[[101]](#footnote-102)

De esta manera el consultado, de manera inconsciente y por medio de las preguntas que formula, entrega los secretos de su subconsciente al oricha, quien ilumina el entendimiento del adivino para que revele al consultado las soluciones a sus problemas, por medio de los patakíes.

Otra manera de proceder entre el consultante y el consultado es que mientras aquél recita los refranes y patakíes, éste escucha y

cuando un verso es aplicable al problema, el cliente se lo indica al consultado, quien se detiene en su recitación y procede a determinar las predicciones para el futuro inmediato y las ofrendas, sacrificios u otros recursos que se deban aplicar[[102]](#footnote-103)

En alguna de las consultas presenciadas, me tocó ver que el santero no recitaba patakíes, sino que simplemente se encaminaba a la presentación y análisis de la situación del consultado, así como a las predicciones correspondientes.

Además, el ritual adivinatorio recurre a otros elementos auxiliares, denominados *ibo*, los cuales son

objetos que sostenidos en las manos del cliente o consultado, hacen que el sacerdote o consultante obtenga respuestas de sí o no a las distintas interrogantes o alternativas que permitirán hacer predicciones sobre el futuro del consultado[[103]](#footnote-104)

Los ibo fundamentales son una “pelota” de cascarilla de huevo, de unos dos centímetros de diámetro -*efún*-, un hueso de la pata derecha de un chivo sacrificado a Elegguá -*dundún*-, una piedra redonda y de color obscuro, de tamaño similar a la cascarilla -*otá*-, y un caracol alargado del tipo *oliva miniacea* -*ayé*-[[104]](#footnote-105). Se usan pidiendo la mano -derecha o izquierda- al consultante para determinar significados compuestos. Hay que pedir la mano para conocer por dónde viene el signo, es decir, por qué factor o en que ámbito de la existencia llegará el bien o el mal. Para ello se recurre a la distinción de las letras entre mayores y menores, cuya razón matemática no es clara, pero sí parece haber referencia a los orichas asociados con el número:

Son mayores las configuraciones u *odu* simples que corresponden a 1,2,3,4,8,10,12,13,14,15 y 16 caracoles en posición conversaroria y son menores los que corresponden con 5, 6, 7, 9 y 11 caracoles en posición conversatoria. Dentro de cada grupo, tanto de los mayores como de los menores, existe un orden jerárquico.[[105]](#footnote-106)

Cabe señalar que Lachatañeré[[106]](#footnote-107) incluye la letra uno entre los odus menores.

El diloggún parece ser una versión más modesta del oráculo de Ifá, el cual tiene, de entrada 256 letras. La simplificación que origina el dilogún africano originó 16 letras simples, cada una de ellas llamada odú, odu o bien odún[[107]](#footnote-108). Sin embargo, En el caso del oráculo cubano:

éste se diseñó a partir del carácter compuesto de los *odu*, por lo que es un oráculo de mayor hondura y de un horizonte mucho más amplio que el *Dilogún* africano, y más cercano por esto al sistema de adivinación mayor de los yoruba[[108]](#footnote-109)

De esta manera se manejan letras compuestas, cada una de las cuales representa un arquetipo de situación humana o personaje oracular, que se caracteriza no sólo por su origen, sino también por las particularidades que tiene en su existencia cotidiana, los problemas que ha enfrentado y la solución que les ha dado. Las letras compuestas se presentan como “caminos” de las letras simples, y constituyen reminiscencias de los originales *Odus de Ifá*. En tal caso, las combinaciones y el procedimiento han pasado por transformaciones y adaptaciones que “tienen su fundamento en la amalgama y en el sincretismo religioso verificados en Cuba”[[109]](#footnote-110).

Las Libretas de Santeros se puede observar que contienen un lenguaje bastante complicado, casi críptico, que supone una comprensión previa del sistema oracular, sin la cual el proceso no es comprensible. De esta manera, el oráculo se rige por conocimientos perfectamente establecidos y estructurados[[110]](#footnote-111), aunque muchos santeros y santeras los desconocen. Por ello, hay muchas lecturas se van haciendo desde estilos propios que reconstruyen el sistema oracular y dependen cada vez más de la propia tradición oral que de la técnica. Esta tradición ha introducido variantes al interior de la tradición oracular cubana, de modo que en ocasiones incluso la denominación de cada letra varía en las regiones de Cuba o entre las diferentes casas de santo. Más aún, hay desacuerdo en cuanto a quien sea el oricha *dueño* del diloggún, pues algunos afirman que es Eleguá, por ser sus caracoles los que se usan en el oráculo, mientras que otros afirman que es Ochún, por lo que especialmente las hijas de este oricha son consideradas las especialistas en tirar los caracoles[[111]](#footnote-112).

Sin embargo, lo que no se pone en duda es la utilidad y potencialidades del oráculo:

Como *Ifá*, el *Dilogún* es un sistema adivinatorio extremadamente complejo [...] expresa la voluntad del oricha y le permiten al consultado [...] un comunicación viva y directa [...] funciona a su vez como una terapia para los males que acosan al hombre en la tierra.[[112]](#footnote-113)

Al igual que en el oráculo del tablero de Ifá o el ekuelé, en el *Dilogún* se manifiestan las fuerzas contrarias que conforman y condicionan la existencia humana. El oráculo habla de la luz y de la obscuridad, de lo positivo y lo negativo, del bien y del mal. Por ello responde a la multiforme realidad de la existencia cotidiana de quienes acuden a registrarse.

**C) Rituales de Curación / Propiciación.**

La finalidad de la participación en la religión busca generalmente la *salud*. *¡Mucha salud!*, como saludan algunos santeros, no sólo significa una excelente disposición metabólica, cosa ya de por sí bastante difícil para la desnutrida población cubana en el *periodo especial*, implica también bienestar, paz, tranquilidad, éxito en las empresas. Para lograrlo es necesario estar protegido contra cualquier eventual mal que se presente en la propia existencia, sea natural o sobrenatural, fortuito o causado por alguien más:

Dicen que cuando un santero se cae mucho es porque la tierra lo está llamando, de manera que hay que averiguar qué pasa, si es que es debe recibir algún santo, si hay que quitarse a algún **perturbino** que por envidia cualquiera puede enviarte.[[113]](#footnote-114)

Para lograr la salud y el bienestar se puede requerir iniciarse, pero la mayoría de las veces basta con algunos otros rituales. Este tipo de procedimientos mágico-religiosos se conocen

bajo el nombre de *trabajos*, entre los cuales se pueden mencionar los siguientes:

1) la acción de amarrar [...] 2) la salación [...] 3) la técnica de atraer y alejar [...][[114]](#footnote-115)

Una de las quejas comunes de los santeros entrevistados es que ahora te mandan hacer santo con cualquier pretexto, por ganarse uno cuantos pesos, o mejor dicho, en caso de los consultantes extranjeros, por ganarse algunos dólares. Dejando de lado esa situación, que comentaré más delante, la generalidad de la gente que acude a consultarse por algún problema, sea de salud, familiar, sentimental, económico, etc., es encaminado a ritos mucho más sencillos y menos costosos. A veces se recomienda como solución la misa católica, es decir, pagar el estipendio por la intención de la misa, y asistir a la ceremonia; otras veces ésta debe ser *robada*, es decir, antes de que el sacerdote o la persona encargada diga por quien se ofrece la *intención* de la misa, hay que decir en voz baja a propia intención y así la misa se aplica por la persona que la robó antes que por la que pagó el estipendio. En otras circunstancias se recomienda una *misa espiritual*, que es un ritual espiritista.

Entre los trabajos característicos que derivan de la consulta, se pueden distinguir en dos tipos fundamentales. En primer lugar los *ebó*, que

son limpiezas que se le hacen a la persona consultada para despojar, eliminar, neutralizar o atenuar las vibraciones negativas o males producidos ya sea por un agente externo o por algún desbalance de la propia persona.[[115]](#footnote-116)

Se llevan a cabo frente al altar o canastillero “o en un lugar o elemento de la naturaleza prescrito en la consulta”[[116]](#footnote-117). Por lo mismo, algunos buscan dar soluciones a manera de remedio inmediato, mientras que otros requieren realizarse o al menos completarse en algún otro lugar, en contacto con la naturaleza. Los remedios que derivan de la lectura oracular pueden encaminarse a *desbaratar* una letra mala, es decir, cambiar el sentido dañino de una letra del oráculo, lo cual se puede hacer mediante conjuros o rezos. También los orichas recomiendan en algunos casos soluciones especiales que son para proteger y liberar del mal a la persona. Sin embargo, hay que distinguir el ebó de las ofrendas espontáneas:

los *e-r-bós* no se deben considerar como sacrificios, sino que mientras tanto el sacerdote trabaja los ingredientes en una ceremonia, conocida con el nombre de *la rogación*, donde el cliente es “cargado” con la esencia de éstos, el *e-r-bó* constituye una técnica mágica que estrecha más la comunión entre cliente y deidad, y requiere la sabiduría de un sacerdote, mientras que los sacrificios pueden ser espontáneos.[[117]](#footnote-118)

Por contraparte, existen los *adimú*, que

son ofrendas que se le hacen a las deidades para garantizar que el bien o bienestar se produzca totalmente en caso de que el *iré* sea incompleto o *kotoyalé*, para acelerar y garantizar su llegada cuando el *iré* es completo o *yalé*.[[118]](#footnote-119)

Sin embargo, éstos últimos son mucho menos mencionados.

Por otra parte, existen *trabajos* que buscan un bienestar a la persona, por medio de un resguardo especial, que es un tipo de amuleto, y que se debe llevar consigo. Un tipo especial de protección, en esta línea, lo constituyen los collares que son una especie particular de iniciación.

Otro tipo particular de rituales propiciatorios son la celebración de los cumpleaños de santo (en los que se arregla un vistoso altar en el aniversario del *asiento* y se invita a santeros y aleyos al festejo) y los toques de tambor o de violín, que muchas veces se dan también en el cumpleaños. Éstos toques se caracterizan por el baile, que muchas veces nunca falta, particularmente con los tambores. Al respecto, ya desde principios del siglo pasado decía Fernando Ortiz[[119]](#footnote-120) que el baile:

comienza con un canturreo monótono en que se corea un estribillo del brujo. No transcurre mucho tiempo, una vez empezado el baile, sin que la excitación erótica se manifieste en toda la crudeza africana [...] suele terminar en [...] el acceso epiléptico que ataca a algún concurrente y que recibe el nombre de *dar el santo* o *subirse el santo a la cabeza*.

El autor señala que en la medida que se mantiene el fervor de los practicantes de las cultos afrocubanos, el temperamento favorece que se viva como una ceremonia religiosa. Lo lúdico y lo cultual no se contraponen, sino que pueden llevar al trance, en el cual se mantiene la tónica religiosa en el contexto de una cultura que valora lo festivo, lo efusivo, y que está abierta a la posibilidad de una manifestación de los muertos y los orichas en esa misma tónica.

En seguida me detendré el ritual de la *rogación* de cabeza y luego en la cuestión de los collares, debido a que ambos son rituales propiciatorios específicos de la Regla de Ocha. Sin embargo, hay además otros muchos otros trabajos cuya estructura es bastante coincidente con otros grupos mágico-religiosos urbanos de tradiciones distantes a la influencia africana.

**La Rogación.**

Las prácticas mágico-religiosas afrocubanas incluyen limpias que se asemejan a las prácticas desarrolladas en otros sitios de Latinoamérica, tales como las que narran en diversos contextos Fernando Ortiz[[120]](#footnote-121) y Rómulo Lachatañeré[[121]](#footnote-122). Estas pueden ser realizadas con ramas o con animales. Sin embargo, en la observación de las prácticas de la Regla de Ocha se encuentra una referencia mucho más común a lo que se denomina rogación. Ésta ocupa un lugar especial entre los rituales de limpieza y protección, y tiene por objetivo que el individuo quede limpio, protegido, curado. Ello se debe a que

Para el negro africano, la muerte no violenta, las enfermedades, las desgracias, todas son causadas por potencias invisibles o por hechizos de un enemigo, y de este modo de explicarse la causación de los daños aún quedan numerosísimas supervivencias en Cuba.

Cuando a un individuo le persigue la mala suerte y experimenta quebrantos económicos, padece dolencias corporales, sufre de familia, etc., se dice que tiene la *salación* encima, que está *salao*. La salación depende del hechizo de un enemigo o de algún poder sobrenatural.[[122]](#footnote-123)

La salación es el daño a la persona, se asocia con enfermedades, problemas y desgracias, es decir con las situaciones de infortunio y por ello se recurre a una solución desde el campo de lo mágico-religioso.

La rogación se realiza en la cabeza de quien la necesita porque ésta es la parte más importante de la persona[[123]](#footnote-124). Así, al concluir el ritual, la persona íntegra es quien queda limpia, pues su cabeza será “despojada de cuanto podía resultarle nocivo”[[124]](#footnote-125).

**El uso de los collares.**

Un ritual que se ubica en el contexto de iniciación, y sin embargo se caracteriza fuertemente por signos propiciatorios, para mejorar en algo la condición de quien los recibe, es el hecho del *medio asiento* o recepción de los collares.

Los collares constituyen un resguardo contra los males como enfermedades, accidentes, problemas ante la vida, es un medio asiento y por lo tanto hay que tomarlos con seriedad y respeto[[125]](#footnote-126)

En primer lugar es importante diferenciar los collares que se reciben al hacer santo, que individualmente pertenecen a cada oricha, lo cual expresan mediante el simbolismo cromático, y que son

un distintivo de la deidad correspondiente, y los que se conceden a las personas que han pasado por la ceremonia de los collares, previa a la iniciación. En este caso, el aspirante recibe un juego de collares que corresponde al Ángel Guardián, o la deidad que va a “recibir”.[[126]](#footnote-127)

En el primer caso el collar se entiende en el conjunto del ritual de iniciación, y el iniciado puede engalanarse con los collares de su *cabeza* para ciertas ceremonias religiosas. En el segundo caso los collares constituyen el eje de esa iniciación y su sentido como resguardo es la clave para comprenderlos. Existen tres tipos fundamentales, los de un hilo que son a los que aquí nos referimos en particular; los de dos hilos son poco usuales; y los de varios hilos, que se usan cuando se hace santo. Estos últimos sellaman collar *de mazo* y fuera de las ceremonias se colocan en los altares.

El uso actual de estos collares difiere mucho del que se les daba anteriormente, “lo que décadas atrás era considerado un secreto que se ocultaba o se enmascaraba, hoy en día se utiliza con un fin exibicionista”[[127]](#footnote-128). Así, este signo mágico-religioso corre el riesgo de convertirse en un artículo casi de moda. Sin embargo, el elemento de los collares es particularmente interesante en el contexto de la Regla de Ocha, porque se trata de un simbolismo que hunde sus raíces en antecedentes sincréticos de manera particular.

El collar de santo puede describirse como un “sistema de ensartes de cuentas de cristal con formas y colores específicos, los cuales se asocian como atributos a diferentes deidades del panteón yorubá”[[128]](#footnote-129). De esta manera, los collares representan al oricha en primer lugar por contener los colores característicos de éste. Las cuentas reciben el nombre de *matipós* y algunas veces pueden ser de plástico.

Dado que los primeros negros en llegar a Cuba no eran bozales, sino ladinos procedentes de España, ya conocían los collares usados en la península[[129]](#footnote-130) y ello fue un factor que pudo favorecer el uso de ese tipo de objetos en una resignificación desde lo mágico-religioso. Por otra parte, las cuentas llegan al Nuevo Mundo como un objeto muy valorado, “con el descubrimiento y la conquista mediante el intercambio”[[130]](#footnote-131). Sin embargo, difícilmente el trueque de oro por cuentas de vidrio resultaba injusto a las culturas indígenas que lo realizaban. Para ellos las cuentas eran también un objeto sumamente apreciado.

Por parte del antecedente africano, se puede reconocer que no hay referencia de estos usos en otras áreas de inmigración negra al Caribe, y parece que se asimilan en un sentido mágico-religioso sincrético a partir del encuentro de los esclavos con las culturas aborígenes[[131]](#footnote-132). Sin embargo, la construcción simbólica de su utilidad debió pasar por varias etapas para asimilarse al significado actual, ya que, en el caso de la Regla de Ocha, “su uso se remonta posiblemente al siglo pasado”[[132]](#footnote-133).

Por lo tanto, se descubre un proceso en el caso de este objeto religioso simbólico, que

no fue en sus inicios igual al actual, ni en la forma ni en la gama de colores que se nos presenta en el mercado, y lo más parecido que le antecede son los collares aborígenes de cuentas de mostacillas en color blanco y rosado[[133]](#footnote-134)

Las cuentas de los collares actuales son pequeñas, y pueden ser brillantes o mate, traslúcidas o de color firme; presentan colores primarios y secundarios en varios matices. En ocasiones el collar incluye otras cuentas más grandes, que por causa del sincretismo con lo católico se llaman “glorias”[[134]](#footnote-135), tal como las cuentas que en el rosario marcan los padrenuestro de cada misterio. Además del simbolismo del color, los collares combinan muchas veces el simbolismo numérico, cuando por ejemplo, el collar del oricha Yemayá alterna los matices de las cuentas de siete en siete o de sus múltiplos. Sólo podemos entender el papel de los collares si consideramos que el ceremonial religioso de la Regla de Ocha “en mayor o menor grado, está estrechamente asociado a objetos materiales que se emplean con valor real más que simbólico”[[135]](#footnote-136).

Esta es la razón de que los collares requieran una consagración especial que consiste en *lavarlos* o *enjuagarlos*, bañándolos

con sangre de los animales que han sido sacrificados al efecto. Este ritual, que se conoce como «asiento» [o medio asiento] dura tres días, se le ofrece comida denominada *omiero* y se le efectúan rezon llamado *súyeres*.[[136]](#footnote-137)

Esta ceremonia es la que da el sentido específico a los collares. Las Libretas de Santero lo enfatizan indicando que los rezos deben ser dichos en lengua yoruba por el oficiante y por el Padrino.

Debido a la lógica del rito de iniciación, es necesario consultar el oráculo durante el ritual, para que sean los orichas quienes digan quién es el Ángel de la Guarda del que los recibe, y así saber cuáles son los collares que hay que poner además del “eleke o collar de fundamento”[[137]](#footnote-138). En general se considera que se deben imponer cuatro, pero a veces es uno solo.[[138]](#footnote-139)

Cuando ya se ha efectuado la ceremonia, los collares deben ser tratados de manera especial, por ejemplo no dejando que otra gente los toque o los use, pues ya “están «trabajados»”[[139]](#footnote-140). Esto los constituye en una protección específica para la persona que los recibe. Curiosamente, y de nuevo por razones sincréticas,

cuando el collar está acabado de confeccionar se dice que es un colar judío y se le llama eleke, cuando pasa la ceremonia de consagración se le denomina iñale o ñale[[140]](#footnote-141)

Una vez impuestos los collares, el neófito debe cumplir una serie de normas obligatorias en su uso diario, tales como “dar de comer a los collares periódicamente y estar muy atento al comportamiento de éstos”[[141]](#footnote-142). La razón de esto último es que los collares hablan y por sus posiciones se puede saber suceso por venir: si se enroscan es signo de algún peligro y hay que recurrir al padrino, y en el caso de que se rompan es todavía mayor el riesgos. Una nota interesante en relación con el contexto es la indicación de que los collares pueden “usarse escondidos y hasta ser llevados en una bolsita acompañante en el bolsillo o en la cartera, en dependencia del caso”[[142]](#footnote-143).

El uso de los collares tiene también sus tabúes, que coinciden con los de los collares que se reciben al hacer santo, pues no se deben llevar puestos cuando se realice el acto sexual ni cuando las mujeres tengan su menstruación[[143]](#footnote-144). Ello parece que no se relaciona con razones de ética sexual, sino con el sentido de lo sagrado en relación con el sexo y la sangre, como se verá en el capítulo IV.

Una vez considerados estos elementos rituales, resta una reflexión sobre la Regla de Ocha en relación con otras búsquedas de trascendencia y con la sociedad civil.

**2.6. Postura frente a otras búsquedas de trascendencia.**

El hecho de que los elementos religiosos y artísticos

de la cultura africana hayan coexistido

junto a los provenientes de una cultura católica,

se debió a que la Iglesia no mantuvo

una actitud estrictamente cerrada a los mismos.[[144]](#footnote-145)

En el ambiente de la Habana, los practicantes de la Regla de Ocha conviven con personas que se dicen convencidas por la propuesta del ateísmo científico del marxismo-leninismo así como con individuos creyentes en otras búsquedas de acceso y comunicación con la trascendencia, que son denominados genéricamente como *religiosos* en la convivencia cotidiana[[145]](#footnote-146). Los dos grupos más significativos, tanto por el número de sus miembros como por su influencia cultural, son los católicos y los bautistas. Ambas comunidades cristianas tienen arraigo histórico, si bien los últimos no se han extendido en Cuba sino hasta el presente siglo, constituyen un grupo significativo que ha sabido integrar muchas veces en su culto la música y los bailes de la cultura africana. La Iglesia Católica es quien tiene una relación más estrecha con la santería, pues es precisamente el factor que mediante el sincretismo modificó la práctica yoruba llegada de África.

La Regla de Ocha se presenta a sí misma como una religión, pues de esta manera se refieren a ella tanto sus miembros como muchos de los que la conocen. Sin embargo, en la práctica de muchos santeros el sincretismo es tan evidente que no la consideran totalmente ajena al catolicismo, puesto que muchos ritos centrales hacen referencia a la Iglesia Católica. En este sentido, la santería no se plantea en contraposición al catolicismo en la práctica cubana, en la mayor parte de sus miembros. Más aún, es notorio que mientras que en África:

Algunos templos yorubas están adornados con símbolos religiosos como [...] peces, tortugas, serpientes, el *lingam*[[146]](#footnote-147), etcétera. Nada de esto he observado en Cuba.[...] Cada día los altares brujos van acercándose más a los católicos.[[147]](#footnote-148)

Una descripción hecha a principios del siglo pasado se ha seguido haciendo realidad, parece los que caracteriza hoy los altares de los cuartos de los santeros, y más aún el arreglo del altar para la celebración de los cumpleaños. Actualmente el único espacio a manera de *templo no católico* que se ofrece a los practicantes de la Regla de Ocha, es el de la Asociación Yoruba de Cuba. Parece que a principios de siglo había lugares donde se conservaban imágenes del tipo de la propuesta de esta asociación, más a la africana, a los que se pudo denominar ídolos:

Cuando se trata del sacrificio de un ave o de otro animal, se derrama su sangre encima del ídolo y por el suelo del templo [...] Si el brujo sustituye en su altar el ídolo del orisha por la imagen estampada de un santo, entonces la sangre no llega hasta éste, seguramente porque destruiría la figura.[[148]](#footnote-149)

Sin embargo quizá el cambio de los ídolos por las imágenes católicas parece un elemento dominante, pero queda la práctica de lavar con sangre los otanes, es decir las piedras que van dentro de las soperas y que representan al oricha.

Hay algunos iniciados, principalmente babalawos, que sí están actualmente buscando presentar alternativas que efectivamente separen las prácticas santorales de la práctica católica. Para ellos, la práctica debe regresar a los derroteros de la auténtica religión yoruba. Para ello están buscando mediaciones que suplanten las imágenes de los santos católicos por las tallas de piedra africanas y que ofrezcan un espacio propio de culto que no sean los templos católicos[[149]](#footnote-150). Frente a esto, algunos santeros y babalawos se van sumando al proyecto, pero otros lo consideran como algo contrario a su tradición y a lo que aprendieron se sus mayores[[150]](#footnote-151).

La Iglesia Católica cubana, por lo general no descubre en la Regla de Ocha más que el reto pastoral de *purificar* la fe de los algunos cubanos, de manera que se circunscriban a la práctica sacramental y devocional de la ortolatría[[151]](#footnote-152). Algunos personajes significativos de la Iglesia Católica se han pronunciado públicamente para corregir los errores de lo que consideran parte de la religiosidad popular cubana[[152]](#footnote-153).

Sin embargo, la postura reflejada en el Encuentro Nacional Eclesial Cubano de 1986 es que se requiere un discernimiento cuidadoso. Aunque considera que el catolicismo popular es mayoritario, reconoce un sector situado entre los extremos, uno del “animismo africano y espiritismo con referencias muy superficiales al catolicismo; en el otro extremo, se trata de verdaderos cristianos católicos con adherencias superficiales que se remontan al animismo africano y al espiritismo”[[153]](#footnote-154). En todo caso el catolicismo se sabe valorado por ese grupo, y pretende superar las postura que en el pasado consideraba esa religiosidad como práctica de personas ignorantes y reconoce que hoy convoca “blancos, negros, mestizos; cultos e ignorantes; jóvenes y adultos; hombres y mujeres”[[154]](#footnote-155). La postura se sintetiza en “respeto, estimación y discernimiento [...para] una integración armónica [...] cultural en un genuino proyecto cristiano católico, que no sea ajeno a nuestro mestizaje, cada día más real, más profundo y más consciente”[[155]](#footnote-156)

Se procura un acercamiento cultural al fenómeno reconociendo además cierto mérito en la tolerancia católica:

Cierto grado de sincretismo religioso en Cuba fue tolerado, en algunas ocasiones, por la Iglesia. Hoy debe ser un campo de atención pastoral, objeto de relación fraterna y de diálogo entre fe y cultura, ya que por la riqueza que encierra, puede contribuir al crecimiento de la comunidad y a la unidad civil.[[156]](#footnote-157)

La valoración de los grupos se nota en la manera de referirse a:

los hermanos de religiosidad popular -tanto la de aquéllos de signo marcadamente católico, como los impregnados por el sincretismo afrocubano-, ya forman parte, en cierto modo, del pueblo de Dios; necesitan, sin embargo, una más efectiva evangelización que posibilite su integración en la vida de la comunidad y, de un modo especial, en la vida sacramental.

Sin embargo, el sentido de la comunión eclesial que busca construir es en orden a que tal grupo participe de los modelos de participación tradicionalmente católica, los sacramentos. Por una parte el documento critica los paternalismos y el considerar a los miembros de los cultos sincréticos como objeto. Como líneas de acción retoma los documentos que priorizaban ese campo desde 1979 y propone mayor acogida, con respeto y comprensión, análisis de los propios rituales para hacerlos más comprensibles; apoyar celebraciones en momentos privilegiados y una formación progresiva, así como un lineamiento común en los santuarios[[157]](#footnote-158). Sin embargo el adjetivar a los practicantes de las prácticas mágico-religiosas sincréticas como “hermanos de fe humilde y sencilla” sigue prestándose a posturas desde la superioridad. En el boletín número 30 de la Arquidiócesis de La Habana, de fecha noviembre de 1990, el ahora Cardenal Jaime

se refería al fenómeno del sincretismo religioso en Cuba en los siguientes términos: ¿Quién tiene el medidor del grado de sincretismo de cada persona? ¿Por dónde pasa la línea divisoria en el espíritu humano para que yo pueda rechazar a alguien al considerarlo sincrético? [...] ¿Quién puede ser capaz de juzgar a la interioridad del hombre que se acerca lleno de fe a la Iglesia? [...][[158]](#footnote-159)

Lo más problemático no está en un lenguaje que deja ver el acercamiento desde cierta superioridad más que desde el diálogo ecuménico, sino en una pastoral concreta que lleva a la práctica muy poco de lo anunciado, que continúa con mensajes condenatorios y prohibitivos cuando las personas se acercan a bautizar a los niños[[159]](#footnote-160). La comunidad católica de la autodenominada diáspora cubana, por su parte, tiene una postura mucho más recelosa y distante respecto a estas prácticas. Considera que son parte de un *catolicismo sociológico*, en el cual hay un sector que es posible que

incursione por el espiritismo o la santería, consulte el horóscopo y hasta visite lugares de culto de alguna secta de vez en cuando. Eso sí, sin dejar de ser «católicos» y creeer en la Virgen de la Caridad y en otros santos, particularmente, San Lázaro y Santa Bárbara[[160]](#footnote-161)

Es interesante notar en este lenguaje mayor distancia crítica, menor cercanía afectiva y de valoración de las manifestaciones religiosas no católicas.

Los sectores católicos entienden que el reto de acercamiento a las prácticas mágico-religiosas sincréticas consiste en quitar el elemento religioso africano, partiendo además del supuesto de que es una minoría la población que está realmente involucrada en la santería, aunque muchos recurran a ella esporádicamente. Sin embargo, a juicio de otros agentes de pastoral católica, la cultura de los negros está profundamente arraigada en las prácticas sincréticas y dado que éstas se van extendiendo también entre la población blanca, el fenómeno requiere mucha atención y que la Iglesia adopte posturas de diálogo para acompañar al pueblo en el discernimiento de su sensibilidad religiosa.

La vertiente cristiana reformada considera la Regla de Ocha no sólo como una alternativa falsa de acceso a lo sagrado sino como una demostración del poder del demonio:

La Biblia condena invocar muertos, la adivinación... Hay en esto creencias satánicas. La experiencia es que todos los hermanos allí han vivido muy desesperados, han vivido con mucha tensión, no dormían aterrorizados por los sueños, constantemente buscando dinero para llevárselo a un santero y tener más paz... Las personas me dicen que jamás sentían paz.[[161]](#footnote-162)

Esta postura fundamentalista además subraya el aspecto del temor y desconfianza que de hecho se vive en algunos de los sectores de la Regla de Ocha. Por esta razón construyen un imaginario de que la salvación cristiana pasa por la ruptura radical con las prácticas afrocubanas:

Eso queremos, que la gente tenga el gozo en su corazón. La santería no puede dar paz. Pregúntales si sienten paz y no le tienen temor a nada, y si alguien lo dice es mentira, porque puede haber un santo más fuerte y hacerle daño.

Una hermana trajo una amiga con una experiencia difícil: no dormía, pesadillas [...][[162]](#footnote-163)

Por ello, la única manera de ser felices es el abandono de las creencias y prácticas mágico-religiosas. De hecho no se les reconoce ningún valor, y si se prevé su crecimiento, éste es signo de “un auge satánico de gente que no tiene moral ninguna”[[163]](#footnote-164).

Luego de considerado este panorama, esbozaré finalmente la relación con la sociedad civil.

**2.7. La percepción de la sociedad civil.**

La desmitificación de las expresiones culturales

que forman parte del folklore cubano de raíces africanas,

como orientan los documentos rectores del Partido

no siempre se produce.[[164]](#footnote-165)

El contexto sociopolítico cubano no ha tenido una línea constante en cuanto a su postura frente a las perspectivas mágico-religiosas: depende de los momentos y de los tipos de grupo mágico-religioso. Ya desde el periodo republicano existía una actitud agresiva frente a este tipo de fenómenos, particularmente a partir de las denuncias sobre prácticas de brujería:

se alertaba a los inspectores para detectar las mismas, arrestar sus practicantes y destruir sus atributos religiosos. Esto no fue una excepción de esta provincia, sino una situación generalizada que se mantuvo a lo largo de toda la república, por la que los practicantes de estas expresiones religiosas de origen africano fueron discriminados y perseguidos por sus creencias y prácticas animistas y fetichistas.[[165]](#footnote-166)

De poco sirvió el marco legal que garantizaba la libertad de culto desde la Constitución, ya que a pesar de ello “estos creyentes fueron discriminados social, racial y religiosamente”[[166]](#footnote-167). Sin duda que gran parte de la discriminación se debía a un grupo en el poder que reivindicaba una sociedad blanca y cristiana, civilizada:

Tradicionalmente el Estado cubano toleró la santería y los restantes cultos sincréticos como expresiones de una cultura popular marginal. Ritos y ceremonias de fuerte influencia católica o de claro sentido mágico eran tratados por igual, como «brujería» y «cosas de negros».[[167]](#footnote-168)

Frente a estas concepciones tan cargadas de clasismo y de racismo, sería de esperar que la revolución significara una oportunidad de liberación y revaloración en el nuevo modelo social de las prácticas mágico-religiosas, debido a no ofrecer privilegios a ninguna religión[[168]](#footnote-169). Sin embargo, un factor que hay que considerar con atención es la cuestión del ateísmo militante del marxismo-leninismo.

En un principio del proceso revolucionario, Fidel tuvo cuidado de no ser considerado comunista-ateo, binomio que en aquel momento se consideraba indisoluble

Del cuello de Fidel castro pende el mejor mentís al atribuido comunismo de las fuerzas rebeldes. Su medalla de la Virgen de la Caridad del Cobre. Sobre el pecho de sus hombres van prendidos detentes y medallitas, en sus bolsillos no falta a ninguno un rosario que yo vi a muchos rezar devoción. Y aún no se sabe de comunistas que recen el rosarios y que leven medallas al pecho.[[169]](#footnote-170)

En esta misma faceta, al principio del año 59, Fidel declaró en televisión que “esta revolución no era toja, sino verde como las palmas”[[170]](#footnote-171).

La coyuntura empieza a cambiar cuando Fidel se pronunció como políticamente marxista-leninista el 2 de diciembre de 1961[[171]](#footnote-172). Declaró el carácter socialista de la Revolución el 16 de abril de 1961, el mismo día de la invasión de Playa Girón[[172]](#footnote-173). Estas situaciones conducen a terminar por excluir del Partido a los creyentes, situación que Fidel explicará en los siguientes términos:

Tuvimos que ser muy estrictos en la exigencia ideológica y en la doctrina, muy estrictos. Entonces no exigíamos propiamente que tuviera que ser un ateo, es decir, no se inspiraba esto en un propósito antirreligioso: lo que exigíamos era la adición integral y cabal al marxismo-leninismo [...] era políticamente posible porque la gran masa de la población que nos apoyaban no eran militantes católicos. No se le exigía al individuo: bueno, usted tiene que renegar de una creencia para entrar en el Partido. Se suponía que el que aceptaba el Partido, aceptaba la política y la doctrina del Partido en todos los aspectos.[[173]](#footnote-174)

Luego hubo presión para la salida de ministros de las religiones organizadas[[174]](#footnote-175). En este sentido se nota que la actitud del régimen es menos tolerante en la medida que exista mayor organización en el grupo religioso y, consecuentemente, mayor respuesta crítica a las posturas del gobierno.

Un mecanismo de presión que ya se había indicado, fueron las Unidades Militares de Ayuda a la Producción, formadas en 1965 para reformar personas con problemas de integración al nuevo proyecto social[[175]](#footnote-176). A dichas instancias se canalizó a algunos miembros de la Regla de Ocha, debido a sus prácticas mágico-religiosas. Hubo entrevistados que comentaban que se las consideraba por algunos como “campos de concentración [...] destinadas a combatir las «lacras sociales»[[176]](#footnote-177)

De cualquier manera, es destacable la congruencia hasta cierto punto heroica de los santeros, testimoniada por muchos de los entrevistados. Se puede ejemplificar con una familia, que habiéndole prohibido llevar sus imágenes religiosas al cambiarse a una nueva vivienda:

prefirió continuar en su hacinamiento, en la precaria habitación apuntalada en que vivían, a no llevar con ellos «sus santos» (eran santeros). Las demás, que sí se mudaron me referían que sus casas eran revisadas periódicamente para comprobar si tenían o no símbolos religiosos. Si los encontraban por una sola vez, se les llamaba la atención. Si reincidían perdían el derecho a la vivienda[...][[177]](#footnote-178)

Según algunos críticos del sistema el objetivo claro de este tipo de medidas era:

eliminar de forma progresiva, la religión a través de medidas restrictivas no muy visibles, de índole sutil y refinada, sin crear mártires, mientras operaba el estrangulamiento lento[[178]](#footnote-179)

Sin embargo parece que la política del Estado no iba tanto contra lo religioso en general, sino contra las instituciones que le pudieran hacer frente y cuestionar el proceso revolucionario tal como se estaba llevando. Por otra parte, se cuidó mucho de no hacer mártires, sino hacer apóstatas, era eso lo que buscaban[[179]](#footnote-180). Se buscó generar así un ambiente cultural que se puede describir como “un marco de ateísmo estructural, de inspiración marxista-leninista, que lo permea todo y que constituye el sustrato ideológico-filosófico-político de nuestra socedad socialista”[[180]](#footnote-181). En este sentido hay que leer la actitud de algunas escuelas, donde enseñaban que “si piden un juguete o un dulce a Dios no lo conseguirán, pero que si lo piden a Fidel sí lo tendrían”[[181]](#footnote-182)

Es interesante como presentan la etapa incluso autores identificados con el estado revolucionario:

El Estado Revolucionario abrazó la ideología marxista leninista que considera estas prácticas religiosas como simples manifestaciones de obscurantismo. Si la religión era «el opio de los pueblos», estos cultos que no llegaban siquiera a conformar religiones, eran fenómenos primitivos que debían desaparecer con el aumento de la escolaridad y el nivel cultural. Sin valorar suficientemente -en aquellos momentos-, que la mayoría de los cubanos eran, en mayor o menor medida, practicantes de estas religiones, y en particular los sectores populares, se asumió una visión oficial poco comprensiva de las mismas.[[182]](#footnote-183)

Desde esta perspectiva parece que poco mejoró el ambiente respecto a la aceptación social de las prácticas mágico-religiosas afrocubanas. Sin embargo, algo que sí era importante recuperar era su peso cultural

Los valores culturales folglóricos [sic] -música, danza instrumentos musicales, etc.- que aportan las etnias representadas en estos grupos, deben asimilarse depurándolos de los elementos místicos.[[183]](#footnote-184)

Entonces lo que habría que depurar es lo mágico-religioso, debido a lo anticientífico que tal postura resulta, especialmente por lo *primitivo* de las prácticas que ni siquiera han desarrollado una teología capaz de dialogar con la racionalidad.

El control se da a nivel de lo institucional, ello se nota en las restricciones del Código Penal, que se refieren a quienes pertenezcan “a una asociación no inscrita en el organismo estatal”[[184]](#footnote-185) y a “los promotores o directores de un asociación no inscrita”[[185]](#footnote-186), señalando sanciones de privación de libertad y multas. Comparando esta normatividad con la dinámica de las casas de santo y los antecedentes de informalidad en su organización, este tipo de límites recuerdan las situaciones de los cabildos en la Colonia. Sin embargo es más claro el Artículo 54 de la Constitución, que, aunque garantiza la libertad de culto[[186]](#footnote-187), señala: “Es ilegal y punible oponer la fe o la creencia religiosa a la Revolución...”[[187]](#footnote-188), con lo que pareciera que se restringe lalibertad de conciencia.

La Plataforma programática del Partido Comunista de Cuba, señala que la religión es:

una de las formas de conciencia social [...] caracterizada por construir una versión distorsionada y fantástica de la realidad externa.

y consecuentemente promueve:

[...] la progresiva eliminación de las creencias religiosas a través de la propaganda científica materialista.[[188]](#footnote-189)

Aunque a nivel legal no se le da ninguna relevancia a prevenir la discriminación por causa de convicciones religiosas, existía de hecho cierto estigma por el cual, el ser una persona religiosa podía llegar a ser equivalente a ser considerado contrarrevolucionario.

Y de hecho es un dato que se debe reportar en instancias como la educación o el trabajo y ha tenido algunas veces su costo[[189]](#footnote-190), de manera que se puede hablar de “discriminación en el trabajo en contra de los creyentes religiosos”[[190]](#footnote-191). En ese contexto hubo momentos de desprestigio de las prácticas religiosas en los medios de comunicación y las producciones cinematográficas[[191]](#footnote-192) Hubo incluso cierta presión contra las manifestaciones de religiosidad popular[[192]](#footnote-193).

Ser «religioso» es considerado por el régimen como una de las formas de «diversionismo ideológico» e implica un «demérito» en el expediente del individuo, así como el ser discriminado de múltiples formas.[[193]](#footnote-194)

La cuestión del diversionismo se refiere a presentar un pensamiento no acorde con los ideales de la revolución, que resta fuerza al proyecto común.

Por supuesto, los problemas tenían su origen o al menos se justificaban cuando alguien con reconocida práctica religiosa apoyaba a algún contrarrevolucionario. Ello sucedió entre los católicos y entre los santeros. Por ello no extraña que algunas investigaciones en tal contexto encontraran una relación entre el delito y el tener alguna religión, pues los resultados de una investigación de 1986 en los centros penitenciarios y de reeducación de varias provincias mostraba una alta incidencia de santeros y católicos en estos sitios[[194]](#footnote-195). Cabría preguntarse si ello indica mayor tendencia al delito o mayor tendencia a procesarlos.

Fidel, por su parte, lo negará algunos años después

Tampoco surgieron problemas con las creencias animistas o con cualquier otro tipo de creencias. Y tampoco surgieron problemas con la creencia católica: surgieron problemas con las instituciones católicas, que no es lo mismo.[[195]](#footnote-196)

Con todo, los asiduos a las prácticas mágico-religiosas afrocubanas no dejaron sus tradiciones, por tenerlas más arraigadas y ser además menos notorias, a excepto del yaborage[[196]](#footnote-197). Mientras tanto, la Iglesia católica no contaba con arraigo popular[[197]](#footnote-198) pues “no era Iglesia propiamente del pueblo, no era la Iglesia de los trabajadores, de los campesinos, de los pobladores, de los sectores humildes de la población”[[198]](#footnote-199), mientras que las prácticas sincréticas siempre se habían incluso estigmatizado por ser patrimonio de los grupos marginales. La revolución -con sus procesos- se encontró con “un espíritu, en general, influido por ideas y creencias religiosas”[[199]](#footnote-200), más cercano a las características de la religiosidad popular, y no con muchos sectores con participación es iglesias estructuradas (en cuanto arraigo popular, parece haber existido un poco más en la comunidad bautista).

Por otra parte la represión contra lo religioso no fue generalizada, hay ejemplos de mucho respeto, que algunos podrían llamar tokenismo (presencia simbólica)[[200]](#footnote-201), pero que a fin de cuentas pueden explicarse también por intenciones de tolerancia en algunos sectores.

Un segundo ambiente se puede identificar en torno a un cambio de postura, particularmente marcado por la entrevista de Fidel Castro con Frei Betto[[201]](#footnote-202). En esta ocasión, Fidel aceptaba una religiosidad difusa como parte de la cultura cubana:

el culto a la Virgen de la Caridad, el culto a San Lázaro, el culto a distintas divinidades[...] estaba extendido también lo que llamaban el espiritismo, creencias de todo tipo; no quedaba también la herencia recibida de África, la herencia de las religiones animistas, que después se mezclaron con la católica, y otras. Tú hablas de una religiosidad difusa. Bien, creo que no hay ningún pueblo en la historia humana que no haya tenido una religiosidad difusa.[[202]](#footnote-203)

La postura del Comandante se puede resumir en lo que dijo:

en mi opinión, la religión, desde el punto de vista político, por sí misma no es un opio o un remedio milagroso. Puede ser un opio o un maravilloso remedio en la medida en que se utilice o se aplique para defender a los opresores y explotadores, o a los oprimidos y explotados, en dependencia de la forma en que se aborden los problemas políticos, sociales o materiales del ser humano que, independientemente de teología o creencias religiosas, nace y tiene que vivir en este mundo.[[203]](#footnote-204)

Empero, hay reportes de que en 1988, el gobierno encargó a los CDR que actualizaran sus listas de las personas que solían asistir regularmente a cualquier denominación de iglesias. Esta actualización también incluía poner al día los nombres de aquellos individuos identificados con la práctica de la santería[[204]](#footnote-205). Evidentemente todo cambio de esta magnitud se va dando como proceso.

El IV Congreso, finalmente, aprobó una resolución que abrió “las puertas del partido a los creyentes religiosos”[[205]](#footnote-206):

decidió establecer la posibilidad de admitir en el Partido Comunista en un futuro a personas creyentes, y algunas que se proclaman como tales fueron electas para cargos del Poder Popular. También se ha modificado la Constitución, que ahora no establece que el Estado es «ateo» sino «laico».[[206]](#footnote-207)

Esto constituye un avance hacia el pleno y absoluto reconocimiento y respeto de la libertad religiosa. El paso trajo consecuencias en las expresiones sincréticas:

el Partido Comunista de Cuba inició una política de revisión de su actitud frente a la religión, que permitió a los creyentes ingresar en sus filas.

En el caso de la santería, y en menor medida en otras religiones populares cubanas, esto se ha traducido en una curiosa explosión de visibilidad; aquello que siempre estuvo a nivel de la intimidad se expresa cada vez más en público.[[207]](#footnote-208)

Toda esta explosión, mencionada desde el primer apartado del capítulo, impacta además a los medios y es notorio cómo

Con respecto a la música popular resulta curioso cómo la canción de la conocida artista Celina González cuyo estribillo dice *Que viva Changó* es puesta hasta el cansancio en la radio y todos los grupos de música popular se sienten obligados a incluir en sus repertorios alguna canción que aborde el extraordinario mundo de los orishas. Otro fenómeno de los noventa lo constituye, a no dudar, la utilización de la santería en espectáculos artísticos con fines comerciales por parte de empresarios de turismo.[[208]](#footnote-209)

1. Jesús Mestre: *Santería. Mitos y creencias*. Prensa Latina/ World Data Research Center, La Habana, 1997. p. 13. [↑](#footnote-ref-2)
2. Argüelles y Hodge. op. cit. p. 92. [↑](#footnote-ref-3)
3. Ibídem, p. 107. [↑](#footnote-ref-4)
4. Ibid, p. 110. [↑](#footnote-ref-5)
5. Mestre: op. cit. p. 13. [↑](#footnote-ref-6)
6. Duharte y Santos: op. cit. p. 25. [↑](#footnote-ref-7)
7. Lachatañeré: op. cit. p. 242. [↑](#footnote-ref-8)
8. Argüelles y Hodge. op. cit. p. 109. [↑](#footnote-ref-9)
9. Duharte y Santos: op. cit. p. 35. [↑](#footnote-ref-10)
10. Lachatañeré: op. cit. p. 114. [↑](#footnote-ref-11)
11. *Idem.* [↑](#footnote-ref-12)
12. Cfr. Duharte y Santos: op. cit. p. 35. [↑](#footnote-ref-13)
13. *Idem.* [↑](#footnote-ref-14)
14. Los tipos de representación física de los orichas tienen enormes variaciones, dependientes no sólo de las tradiciones sino además de la inspiración artística de quienes los elaboran. Por ello, en este caso como en los siguientes, mencionaré algunos ejemplos que resulten ser los más comunes. [↑](#footnote-ref-15)
15. Cfr. Domínguez: op. cit. p. 29. Ver algunos detalles más delante. [↑](#footnote-ref-16)
16. Feraudy: op. cit. p. 75-76. Dado que es esta reciente obra la única en la que he encontrado detalles del asiento, la utilizaré como referencia básica el resto del apartado. [↑](#footnote-ref-17)
17. Ibídem, p. 78. [↑](#footnote-ref-18)
18. Lachatañeré: op. cit. p. 115. Cfr. 242. [↑](#footnote-ref-19)
19. Feraudy: op cit. p. 79. [↑](#footnote-ref-20)
20. Duharte y Santos: op. cit. p. 35. [↑](#footnote-ref-21)
21. Feraudy: op. cit. p. 79. [↑](#footnote-ref-22)
22. Ibídem, p. 80-81. [↑](#footnote-ref-23)
23. Ibid, p. 82. [↑](#footnote-ref-24)
24. Ibin, p. 82-83. [↑](#footnote-ref-25)
25. Ibid, p. 84. [↑](#footnote-ref-26)
26. Idem. [↑](#footnote-ref-27)
27. Idem. [↑](#footnote-ref-28)
28. Ibídem, p. 85. [↑](#footnote-ref-29)
29. Idem. [↑](#footnote-ref-30)
30. Duharte y Santos: op. cit. p. 35. [↑](#footnote-ref-31)
31. Mestre: op. cit. p. 16. [↑](#footnote-ref-32)
32. Lachatañeré: op. cit. p. 242. [↑](#footnote-ref-33)
33. Heriberto Feraudy: Entrevista concedida en La Habana, Cuba, el 19 de diciembre de 2000. [↑](#footnote-ref-34)
34. Feraudy: *Irna...* p. 85-86. [↑](#footnote-ref-35)
35. Ibídem, p. 86. [↑](#footnote-ref-36)
36. Idem. [↑](#footnote-ref-37)
37. Ibídem, p. 86-87. [↑](#footnote-ref-38)
38. Duharte y Santos: op. cit. p. 35-36. [↑](#footnote-ref-39)
39. Idem. [↑](#footnote-ref-40)
40. Lachatañeré: op. cit. p. 242. [↑](#footnote-ref-41)
41. Cuando vi aun iyabó, durante la etapa de observación en La Habana, el padrino me señalaba en que estaba delante de Changó, es decir, la deidad que el iniciado había recibido. [↑](#footnote-ref-42)
42. Feraudy: *Irna...* p. 88. El subrayado es del autor. [↑](#footnote-ref-43)
43. Ibídem. p. 88-89. [↑](#footnote-ref-44)
44. Idem. [↑](#footnote-ref-45)
45. Si Changó es el santo de cabecera, entonces va precedido por Yemayá. [↑](#footnote-ref-46)
46. Feraudy: *Irna...* pp. 90-91. Los detalles del ritual oracular los mencionaré más delante. [↑](#footnote-ref-47)
47. Idem. [↑](#footnote-ref-48)
48. Idem. [↑](#footnote-ref-49)
49. Idem. [↑](#footnote-ref-50)
50. Lachatañeré: op. cit. p. 242. [↑](#footnote-ref-51)
51. Duharte y Santos: op. cit. p. 30. [↑](#footnote-ref-52)
52. Lachatañeré: op. cit. p. 242. [↑](#footnote-ref-53)
53. Feraudy: *Irna...* p. 95. [↑](#footnote-ref-54)
54. Ibídem. p. 96. [↑](#footnote-ref-55)
55. Ibid. p. 96-97. [↑](#footnote-ref-56)
56. Ibid. p. 98. [↑](#footnote-ref-57)
57. Idem. [↑](#footnote-ref-58)
58. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 85. [↑](#footnote-ref-59)
59. Mestre: op. cit. p. 5. [↑](#footnote-ref-60)
60. Fuentes y Gómez: op. cit. p. 37. Cfr. Lachatañeré op. cit. p. 125. [↑](#footnote-ref-61)
61. Valdés: *Dilogún*. p. VII. [↑](#footnote-ref-62)
62. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 107. [↑](#footnote-ref-63)
63. Lachatañeré op. cit. p. 125. [↑](#footnote-ref-64)
64. Ibídem, p. 127. [↑](#footnote-ref-65)
65. Ibid, p. 317. [↑](#footnote-ref-66)
66. Cfr. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 97-98. [↑](#footnote-ref-67)
67. Ibídem, p. 109. [↑](#footnote-ref-68)
68. Cfr. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 137, y Lachatañeré: op. cit. p. 128, quien está en desacuerdo con tal explicación. [↑](#footnote-ref-69)
69. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 109. [↑](#footnote-ref-70)
70. Lachatañeré: op. cit. p. 99. [↑](#footnote-ref-71)
71. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 110. [↑](#footnote-ref-72)
72. Zolrak: *The tarot of the orichas/El tarot de los orishas*. Llewellyn, St.Paul, 1995. [↑](#footnote-ref-73)
73. Cfr. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 115: “Al brujo se le conoce por varios otros nombres [...] Se le llama *brujero* [...] quiere decir hacedor de brujería”. [↑](#footnote-ref-74)
74. Jorge Félix Estepa. Entrevistas concedidas de enero a julio de 2001. [↑](#footnote-ref-75)
75. Feraudy: *Irna...* p. 91-92. [↑](#footnote-ref-76)
76. Idem. [↑](#footnote-ref-77)
77. Argüelles y Hodge. op. cit. p. 107. [↑](#footnote-ref-78)
78. Cfr. Ibídem, p. 137. [↑](#footnote-ref-79)
79. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 109. [↑](#footnote-ref-80)
80. Mestre: op. cit. p. 6. [↑](#footnote-ref-81)
81. Cfr. los rituales tal como vienen presentados en Lachatañeré: op. cit. p. 89 y en la *Libreta...* p. 0-5. [↑](#footnote-ref-82)
82. Cfr. Notas del Diario de Campo. [↑](#footnote-ref-83)
83. Feraudy: *Irna...* p. 83. [↑](#footnote-ref-84)
84. Idem. [↑](#footnote-ref-85)
85. Ibídem, p 83-84. [↑](#footnote-ref-86)
86. Cfr. *Libreta...* p. 2. [↑](#footnote-ref-87)
87. Lachatañeré: op. cit. p. 326. [↑](#footnote-ref-88)
88. Cfr. Valdés: *Dilogún*. p. 125. [↑](#footnote-ref-89)
89. Cfr. Argüelles y Hodge. op. cit. p. 137, y Valdés: *Dilogún.* p. 5. [↑](#footnote-ref-90)
90. Valdés: *Dilogún*., p. 4-5. [↑](#footnote-ref-91)
91. Lachatañeré: op. cit. p. 128. [↑](#footnote-ref-92)
92. Valdés: *Dilogún.* p. 125-126. [↑](#footnote-ref-93)
93. Idem. [↑](#footnote-ref-94)
94. Lachatañeré: op. cit. p. 326. [↑](#footnote-ref-95)
95. Cfr. *Libreta...* p. 12 ss. [↑](#footnote-ref-96)
96. Las fuentes consultadas son Valdés: *Dilogún.* p. 15; Lachatañeré: op. cit. p. 327; y la *Libreta...* p. 6. En las mismas obras se puede consultar los significados de las letras simples, generalmente coincidentes. [↑](#footnote-ref-97)
97. Cfr. Lachatañeré: op. cit. p. 326 ss. [↑](#footnote-ref-98)
98. Cfr. Valdés: *Dilogún.* [↑](#footnote-ref-99)
99. Cfr. Ibídem, p. 19. [↑](#footnote-ref-100)
100. Cfr. Ibid, p. 33. [↑](#footnote-ref-101)
101. Lachatañeré: op. cit. p. 330. [↑](#footnote-ref-102)
102. Valdés: *Dilogún.* p. 9. [↑](#footnote-ref-103)
103. Ibídem, p. 5. [↑](#footnote-ref-104)
104. Cfr. Feraudy: *Irna...* p. 89-90, y Valdés: *Dilogún...* p. 101-103. [↑](#footnote-ref-105)
105. Valdés: *Dilogún.* p. 17. [↑](#footnote-ref-106)
106. Lachatañeré: op. cit. p. 327. [↑](#footnote-ref-107)
107. Cfr. Ibídem, p. 330, y Valdés: *Dilogún.* p. 9. [↑](#footnote-ref-108)
108. Valdés: *Dilogún.* p. 9. [↑](#footnote-ref-109)
109. Lachatañeré: op. cit. p. 330. [↑](#footnote-ref-110)
110. Cfr. Valdés: *Dilogún.* p. 6. [↑](#footnote-ref-111)
111. Cfr. Lachatañeré: op. cit. p. 326. [↑](#footnote-ref-112)
112. Valdés: *Dilogún.* p. VIII. [↑](#footnote-ref-113)
113. Feraudy: *Irna...* p. 95. El *perturbino* es algún espíritu que está molestando o perturbando a la persona, generalmente un muerto. [↑](#footnote-ref-114)
114. Lachatañeré: op. cit. p. 135-136. [↑](#footnote-ref-115)
115. Valdés: *Dilogún.* p. 113. [↑](#footnote-ref-116)
116. Ibídem, p. 114. [↑](#footnote-ref-117)
117. Lachatañeré: op. cit. p. 130. [↑](#footnote-ref-118)
118. Valdés: *Dilogún.* p. 113. [↑](#footnote-ref-119)
119. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 93. [↑](#footnote-ref-120)
120. Cfr. Ibídem, p. 92. [↑](#footnote-ref-121)
121. Cfr. Lachatañeré: op. cit. p. 115. [↑](#footnote-ref-122)
122. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 95. [↑](#footnote-ref-123)
123. Recordemos toda la ceremonia de asiento. [↑](#footnote-ref-124)
124. *Libreta...* p. 98. [↑](#footnote-ref-125)
125. Feraudy: *Irna...* p. 110. [↑](#footnote-ref-126)
126. Lachatañeré: op. cit. p. 262. [↑](#footnote-ref-127)
127. Domínguez: op. cit. p. 14. [↑](#footnote-ref-128)
128. Ibídem, p. 25. [↑](#footnote-ref-129)
129. Cfr. Ibid, p. 20. [↑](#footnote-ref-130)
130. Ibid, p. 21. [↑](#footnote-ref-131)
131. Cfr. Ibid, p. 23. [↑](#footnote-ref-132)
132. Ibid, p. 27. [↑](#footnote-ref-133)
133. Ibid, p. 23. [↑](#footnote-ref-134)
134. Cfr. Ibid, p. 26. [↑](#footnote-ref-135)
135. Argüelles y Hodge. op. cit. p. 111. [↑](#footnote-ref-136)
136. Domínguez: op. cit. p. 29. [↑](#footnote-ref-137)
137. Ibídem, p. 31. [↑](#footnote-ref-138)
138. Cfr. Feraudy: *Irna...* p. 110. [↑](#footnote-ref-139)
139. Domínguez: op. cit. p. 30. [↑](#footnote-ref-140)
140. Ibídem, p. 26. [↑](#footnote-ref-141)
141. Ibid, p. 30. [↑](#footnote-ref-142)
142. Idem. [↑](#footnote-ref-143)
143. Cfr. Argüelles y Hodge. op. cit. p. 112. [↑](#footnote-ref-144)
144. *Encuentro Nacional Eclesial Cubano. Documento Final e Instrucción Pastoral de los obispos de Cuba*. (*ENEC)* CEC, Santo Domingo, 1988. Nº 514. p.137. [↑](#footnote-ref-145)
145. Aunque en algunos ambientes el término religioso se reserva, precisamente, a los practicantes de la Regla de Ocha. [↑](#footnote-ref-146)
146. Símbolo del órgano sexual masculino. Cfr. Royston: op. cit. p. 284. Voz: “lingam o linga”. [↑](#footnote-ref-147)
147. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 85. [↑](#footnote-ref-148)
148. Ibídem, p. 91. [↑](#footnote-ref-149)
149. Cfr. Antonio, Presidente de la Asociación Yoruba de Cuba: Entrevista concedida en La Habana en diciembre de 1999. [↑](#footnote-ref-150)
150. Cfr. Nany, santera: Entrevista concedida en La Habana. [↑](#footnote-ref-151)
151. En el sentido de la recta manera de dar culto a lo sagrado. [↑](#footnote-ref-152)
152. Cfr. Clark: op. cit., p. 350. [↑](#footnote-ref-153)
153. *ENEC*. Nº 249; p. 80. [↑](#footnote-ref-154)
154. Ibídem, Nº 250. p.80. [↑](#footnote-ref-155)
155. Idem. [↑](#footnote-ref-156)
156. Ibídem, Nº 514. p.137. [↑](#footnote-ref-157)
157. Cfr. Ibid, Nº 1092-1099. p. 206-207. [↑](#footnote-ref-158)
158. *Aquí la Iglesia*, Boletín Nº 30, Arquidiócesis de La Habana, noviembre 1990. p. 2-4. citado en Duharte y Santos: op. cit. p. 36. [↑](#footnote-ref-159)
159. Cfr. Castillo: Entrevistas... [↑](#footnote-ref-160)
160. *CRECED.* Nº 291, p. 146. [↑](#footnote-ref-161)
161. Reynaldo Sánchez, Pastor de la Iglesia Bautista de la Habana Vieja: Entrevista concedida en diciembre de 1999. [↑](#footnote-ref-162)
162. Idem. [↑](#footnote-ref-163)
163. Idem. [↑](#footnote-ref-164)
164. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 2. [↑](#footnote-ref-165)
165. Ibídem, p. 66. [↑](#footnote-ref-166)
166. Ibid, p. 142. [↑](#footnote-ref-167)
167. Duharte y Santos: op. cit. p. 38. [↑](#footnote-ref-168)
168. Cfr. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 216. [↑](#footnote-ref-169)
169. Revista *Bohemia*. Año 51, Nº 2, La Habana. Enero 11 de 1959. Citado en Clark: op. cit. p 45. [↑](#footnote-ref-170)
170. Clark: op. cit. p. 59. [↑](#footnote-ref-171)
171. Cfr. Ibídem, p. 109. [↑](#footnote-ref-172)
172. Cfr. Frei Betto y Fidel Castro: *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto.* Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 1985. p. 226.243; *CRECED.* Nº 112, p. 65. [↑](#footnote-ref-173)
173. Betto y Castro: op. cit. p. 244. [↑](#footnote-ref-174)
174. Cfr. Clark: op. cit. p. 334-336. [↑](#footnote-ref-175)
175. Cfr. Ibídem, p. 203. [↑](#footnote-ref-176)
176. Ibid, p. 108. [↑](#footnote-ref-177)
177. Ibid, p. 350-351. [↑](#footnote-ref-178)
178. Ibid, p. 109. [↑](#footnote-ref-179)
179. Cfr. Ibid, p. 358. [↑](#footnote-ref-180)
180. *ENEC*. Nº 252. p.80. [↑](#footnote-ref-181)
181. Clark: op. cit., p. 133. Aun siendo un texto con intereses claramente politizados contra el actual régimen, es un dato que pude constatar en las conversaciones informales en Baracoa (1994), en Santiago (1994) y en La Habana (1994 y 1999). [↑](#footnote-ref-182)
182. Duharte y Santos: op. cit. p. 38. [↑](#footnote-ref-183)
183. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 143. [↑](#footnote-ref-184)
184. Código Penal, Cap. IX del Título IV del Libro II, artículo 239, citado en Clark: op. cit., p. 215. [↑](#footnote-ref-185)
185. Idem. [↑](#footnote-ref-186)
186. Cfr. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 142, y Clark: op. cit. p. 411. [↑](#footnote-ref-187)
187. Citado en Clark: op. cit. p. 216. [↑](#footnote-ref-188)
188. Citado en Ibídem, p. 412. [↑](#footnote-ref-189)
189. Cfr. Ibid, p. 370-371. [↑](#footnote-ref-190)
190. *CRECED.* Nº 139, p. 80. [↑](#footnote-ref-191)
191. Cfr. Clark: op. cit. p. 398-400. [↑](#footnote-ref-192)
192. Cfr. Ibídem, p. 348-351. [↑](#footnote-ref-193)
193. Juan Clark; Ángel De Fana y Amaya Sánchez: *Los derechos humanos en Cuba. Una perspectiva vivencial*. Saeta, Miami, 1991. p. 60. [↑](#footnote-ref-194)
194. Cfr. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 168. [↑](#footnote-ref-195)
195. Betto y Castro: op. cit. p. 214. [↑](#footnote-ref-196)
196. En contra de la perspectiva planteada por Clark: op. cit., p. 360. [↑](#footnote-ref-197)
197. Cfr. Ibídem, p. 327. [↑](#footnote-ref-198)
198. Betto y Castro: op. cit. p. 208. [↑](#footnote-ref-199)
199. Ibídem, p. 213. [↑](#footnote-ref-200)
200. Cfr. Clark: op. cit., p. 370. [↑](#footnote-ref-201)
201. Cfr. Ibídem, p. 417; Betto y Castro: op. cit. [↑](#footnote-ref-202)
202. Betto y Castro: op. cit. p. 211. [↑](#footnote-ref-203)
203. Ibídem, p. 333. [↑](#footnote-ref-204)
204. Cfr. Clark: op. cit., p. 426. [↑](#footnote-ref-205)
205. López y Oliver: *op. cit*. p. 81. [↑](#footnote-ref-206)
206. *CRECED.* Nº 144, p. 83. [↑](#footnote-ref-207)
207. Duharte y Santos: op. cit. p. 38-39. [↑](#footnote-ref-208)
208. Ibídem, p. 39-40. [↑](#footnote-ref-209)