**Capítulo 4.**

**PROPUESTAS SOCIALES EN EL NEOCHAMANISMO.**

**Introducción.**

En el presente capítulo abordaré, mediante un análisis comparativo, los principales elementos que he podido identificar en cuanto a propuesta social de la Regla de Ocha y de la Escuela de Magia Chamánica, a partir del señalamiento de los imaginarios que están presentes en el discurso y las prácticas. Con el antecedente del material anterior es posible reconocer las características generales de cada caso de chamanismo urbano, como fenómeno sincrético, para sistematizar ahora algunas de las implicaciones que ello tiene.

En primer lugar será necesario ubicar las posibilidades y límites de la comparación, para luego destacar los elementos tanto explícitos como implícitos en la trayectoria de los chamanes, así como en los procesos de construcción de identidades y los diversos roles que, a partir de éstas, se desempeñan. Para la aprehensión de sus representaciones sociales, resulta conveniente analizar sus elementos ético-doctrinales, particularmente en lo que toca a la representación de las diversas deidades o seres del plano metafísico, los horizontes de la responsabilidad personal y la relación de estos contenidos con el aporte del catolicismo. Habrá que dar cuenta del sentido de sus símbolos rituales, particularmente desde el análisis de su oferta cultural, sus prácticas adivinatorias, los significados de los objetos de protección, el valor epistemológico de lo simbólico y las implicaciones de lo lúdico.

Será importante presentar lo que encierra su estructura interna -su estilo de liderato, sus relaciones e implicaciones económicas-, así como distinguir las articulaciones entre lo mágico-religioso y lo social -valores, participación, cosmovisión y manejo de los miedos socialmente construidos-. Finalmente quiero presentar algunas previsiones a futuro así como las conclusiones generales del análisis comparativo.

**4.1. La posibilidad y límites de la comparación.**

Existen un buen número de diferencias entre los dos casos. En ambos es posible reconocer tanto los elementos que proceden de las tradiciones religiosas que están en la base, como a los que han sido producto de las circunstancias propias. Sin embargo, ni las tradiciones ni las circunstancias son identificables, pero sí comparables. La Regla de Ocha se ubica fundamentalmente en la capital de un país socialista, donde el sentido de lo comunitario tiene su peso propio; el grupo de Guadalajara se encuentra en un país con un contexto de libre mercado el cual deja su impronta en la lógica administrativa y funcional del centro esotérico.

La historia de la Regla de Ocha es amplia y abundante, por su permanencia temporal y su reconocimiento como referente cultural de la afrocubanía. Un proceso histórico tal ha enriquecido necesariamente la práctica mágico-religiosa, de por sí compleja en sus antecedentes tribales africanos. Lo afrocubano está presente en muchas de las manifestaciones culturales nacionales, es un tema obligado para el reconocimiento de la identidad, ha sabido sobrevivir en la clandestinidad a pesar de más de un siglo de adversidades desde el último desembarco de esclavos, y de cinco siglos de sincretismo desde la llegada de los primeros negros. La historia de Cuba no se entiende sin la historia del elemento afrocubano incluso en el sentido de lo religioso. La Escuela de Magia Chamánica de Guadalajara es un grupo que apenas se va consolidando, con uno cuantos chamanes y algunos años, es un fenómeno reciente y de menor alcance. México y Guadalajara se entienden sin detenerse en tal grupo (aunque quizá tanto si se quiere prescindir de lo mágico-religioso en general). El grupo de Guadalajara es un caso del neochamanismo urbano, la Regla de Ocha es el ejemplo privilegiado del sincretismo afrocubano. No puedo ignorar las enormes diferencias que derivan del reconocimiento de lo histórico y que se notan en el monto y naturaleza de la información presentada en los dos anteriores capítulos. Pero habida cuenta de tal distancia, ambos casos se pueden reconocer como fenómenos mágico-religiosos en situaciones coyunturales comparables.

Ambas urbes son espacios plenamente urbanos, con niveles significativos de infraestructura y servicios (aun con los límites de formar parte de países subdesarrollados). Son localidades importantes de América Latina, y aparentemente ninguna de ellas resulta espacio propicio para la existencia de grupos chamánicos desde la perspectiva de la crítica racionalista moderna y bajo la influencia de los procesos de secularización: se los considera como prácticas ocultistas y evasoras de la realidad, como engaño y sugestión. En ambas ciudades se encuentra, pues, un cierto clima adverso al neochamanismo, con un rechazo cultural hacia lo mágico-religioso, por parte de sectores importantes de los grupos religiosos mayoritarios o de los respectivos gobiernos. Guadalajara está marcada por la industrialización, la modernización y su inserción en la globalización. Además, se ha caracterizado por la preponderancia del catolicismo en el ámbito religioso y cultural. La Habana es un espacio marcado también por el avance post-revolucionario en la educación y la tecnología, particularmente en la medicina. Los grupos cristianos mayoritarios se sitúan también en una postura crítica frente a las tradiciones mágico-religiosas de los negros.

El momento histórico actual presenta también otros aspectos comunes en las dos formaciones sociales que son contexto de los fenómenos. Se puede apreciar una agudización de la crisis económica a finales del siglo XX, que aunque actualmente no esté en los momentos más álgidos, repercute en las posibilidades y calidad de vida de la población. Este proceso de crisis parece haber conducido a cierta desilusión frente a proyectos utópicos de reconstrucción de la sociedad en miras al bienestar común (sea la apertura comercial en el caso de Guadalajara o el socialismo en el caso de la Habana). En algunos sectores aparece entonces un resurgimiento de referentes simbólicos mágico-religiosos, que ofrecen una alternativa de respuesta a la problemática de los individuos que se acercan a dichos referentes. En el caso de Guadalajara el resurgimiento se da en grupos que aparecen sin formar parte de una continuidad histórica, aunque algunos pretenden ser el nuevo rostro del chamanismo y ser herederos de la tradición indígena. En La Habana, se trata del resurgimiento de una tradición que siempre estuvo presente, aunque hubo momentos que permaneció más clandestina. Así, se percibe cada caso en intrínseca relación con el proceso utópico y simbólico.

El nivel de crisis nacional y local anteriormente descrito se inscribe a su vez en un nivel global de la llamada “crisis de paradigmas”[[1]](#footnote-2), que en América Latina ha tomado matices particulares debido a la angustiante situación socioeconómica que se vive en las mayorías marginadas del continente. Ante los modelos racionales de la cultura moderna que ofrecían soluciones definitivas -del socialismo o del libre mercado-, la propuesta de una modernidad tardía escéptica y decepcionada conduce en lo religioso al rechazo de toda religión estructurada y la búsqueda individual de modelos de espiritualidad que respondan ad hoc, sin mayores pretensiones de verdad racional. Además, en la cercanía del fin de siglo y de milenio, resurgieron las propuestas milenaristas que anunciaban un cambio radical que iba desde el advenimiento de una nueva etapa de la humanidad hasta el “fin del mundo”, como desenlace de la historia.

Todo esto desemboca en el intento de confección de espiritualidad sin mucho compromiso ético pero con mucha oferta de respuestas prácticas, que se ha visto caracterizado por revalorar como fuentes tanto las tradiciones orientales como los chamanismos de América, Asia y África. Este fenómeno, denominado Nueva Era (New Age) anuncia el fin de las religiones y el inicio de una nueva espiritualidad sincrética que superará todas las propuestas anteriores. La mezcla que tanto ha ganado público en Estados Unidos y en Europa (algunos hallan sus orígenes en California) ha adquirido matices particulares al llegar a América Latina, donde se encuentra con una alta sensibilidad del pueblo frente a lo religioso y un papel central de los grupos religiosos como actores sociales. De esta manera, en las urbes latinoamericanas se ve surgir en los últimos años, grupos que responden por un lado a la moda cultural de la “meta-religión” y por otro a sus propios chamanismos sincréticos locales, donde las culturas indígenas y africanas sobreviven mezcladas con los elementos de la imposición religiosa católica. Se trata de un fenómeno, que surge de diversas maneras a partir de la tradición y de la coyuntura, con elementos que corresponden a la modernidad, aunque con referentes a lo pre y postmoderno.

Ambos casos dentro de un ámbito primordialmente cultural, ofrecen sus productos ideológicos y simbólicos en una realidad socioeconómica problemática y pretenden dar una respuesta concreta a la misma. Dentro de los contenidos del chamanismo hay toda una oferta de interpretación de la realidad y los problemas cotidianos, como resultado de la influencia de factores que trascienden la naturaleza y la historia (seres superiores, las “pruebas” que éstos ponen a los humanos, el destino, el castigo, etc.). Igualmente, como todo elemento religioso, tienen elementos que favorecen la reproducción del orden social existente, así como otros que se orientan en una perspectiva crítica.

En ambos fenómenos culturales, hay sectores correspondientes de la sociedad que resultan implicados: las instituciones religiosas en primer término, e indirectamente el estado y la sociedad civil. Cabe una especial mención a que ambos casos cuentan entre sus simpatizantes, particularmente, con individuos de las clases medias (donde estas alternativas mágico-religiosas están cobrando prestigio) y además también de las clases populares (a las que normalmente se asocia toda forma de religiosidad popular). En el caso de Guadalajara, se trata de un chamanismo donde predominan las primeras y en el de la Habana se integran principalmente ciertos sectores marginados, aunque en ninguno de ambos casos el grupo es totalmente homogéneo en cuanto a la clase social. En ambos casos, sin embargo, no se hallan muchos integrantes de las clases dirigentes.

En resumen son propuestas simbólico religiosas -al margen de la institución oficial católica- que pretenden una relación esotérica con la trascendencia y el manejo de la fuerza o energía fundamental que deriva de esa relación, tanto en el sentido de referencia a la dimensión interior del ser humano -en procesos como la creatividad, la creencia y el afecto-, como en el de contenidos y enseñanzas que se manejan sólo al interior del grupo[[2]](#footnote-3). Todo esto se realiza mediante rituales en los que participan iniciados o simpatizantes, y que suelen estar presididos por el chamán. Para entender mejor a éste, conviene dar un ojo a su proceso personal.

**4.2. Implicaciones sociales de la trayectoria chamánica.**

En la historia de vida de los dos chamanes con quienes tuve oportunidad de trabajar, se descubren elementos coincidentes y otros divergentes, en los que creo importante detenerme. Cabe señalar que en el caso de Sofía, la comunicación se dio con mucha más fluidez, en la medida que al entrar en temas que tocaran lo social no había temor de responder; en el caso de Manuelito percibí cierta evasión al tratar temas que pudieran ser comprometedores en cuanto se tomaran como un discurso contra-revolucionario.

Lo primero es reconocer que los dos contextos presentan interesantes contrastes entre sí. Mientras que en Cuba hay un referente culturalmente identificable y más o menos aceptado públicamente por un amplio sector de la población, en Guadalajara la referencia a las prácticas chamánicas se ha mantenido enmascarada. La relevancia del catolicismo en Guadalajara parece la presión más fuerte, en Cuba la Iglesia se manifiesta más tolerante. Allá el Estado no ha visto con buenos ojos la práctica, aun antes de la Revolución, mientras que en México casi no la ha tomado en cuenta. Sin embargo, los dos chamanes entrevistados empiezan desde pequeños su trayectoria, formando parte de familias que aceptaban la posibilidad de las manifestaciones espirituales, pero sin ningún familiar cercano involucrado de lleno en esos terrenos. De esta manera no se puede decir que la vocación chamánica esté en dependencia absoluta del contexto familiar o social, pero sí hay un cierto margen que hace posible la aparición de la misma.

Ello es más fuerte en el caso cubano, donde es mucho más frecuente la iniciación en las prácticas mágico-religiosas a temprana edad. De esta manera “muchas veces son iniciados a la edad de diez o doce años, no con la idea de convertirlos en sacerdotes posteriormente, sino porque la deidad protectora del infante así lo ha deseado”[[3]](#footnote-4). En este sentido, la familia juega un papel importante en la trayectoria chamánica, al menos en dar un horizonte donde tal práctica sea concebible. En el caso de Manuelito, éste sí se hizo santo de niño y señala que desde muy temprana edad empezó a consultar. En tal situación, la iniciación ritual responde más a la cultura familiar, aunque ambos señalan que su familia era relativamente escéptica hasta que no corroboraron los prodigios de lo mágico-religioso. Por ello también lo mágico-religioso será un horizonte mucho más presente en la vida, en la medida que lo sea para una cultura. Aunque los dos interpretan su vida desde una postura mística, donde descubren constantemente la acción de lo sobrenatural, Manuelito tenía desde pequeño la costumbre de recurrir a sus prácticas mágico-religiosas para buscar solución a sus problemas personales.

Por otra parte, el lugar de origen es considerado por ambos como una cierta garantía de efectividad en su práctica. Sofía señala que viene de una localidad llena de leyendas y Manuelito refiere su iniciación en la infancia al ambiente habanero, de donde se suele reconocer mayor prestigio a los santeros[[4]](#footnote-5).

Ambos señalan que vivieron una infancia y juventud dentro de los márgenes de la normalidad, y mucho más marcada por el contexto que por las prácticas religiosas: sin embargo los contextos de preocupación por la convivencia y la música en el caso de Sofía distan de la participación en la guerrilla de la Sierra Maestra por parte de Manuelito. Nuevamente aquí se nota que unos contenidos mágico-religiosos con fuerte aceptación cultural y centenaria tradición se manifiestan con más facilidad a pesar de las dificultades contextuales.

En la juventud, ambos vivieron la inquietud por la colaboración social, y específicamente, por la justicia. Sin embargo la colaboración de Sofía fue más en la línea de espectadora complaciente en los procesos de lucha por las tierras, mientras que Manuelito se alza con la guerrilla, aunque fuera sólo porque originalmente ya tenía amenaza de muerte por parte del gobierno de Batista, aunque afirma no haber estado en ninguna actividad revolucionaria. Es interesante que con éstos antecedentes ambos reconozcan la función social de las prácticas mágico-religiosas en un terreno totalmente aparte de la participación sociopolítica. Sin embargo es innegable su sensibilidad ante la problemática de los demás, aunque difícilmente ésta se lea desde una perspectiva analítico estructural. No les entusiasmó particularmente la participación en actividades sociales revolucionarias o críticas al sistema aunque para Manuelito sus prácticas religiosas también lo acompañaron en la sierra, pero así también acompañan a los que se van a Miami después de pedirle permiso a los santos. Su referencia a los otros como sujetos a quienes se puede ayudar mediante el ejercicio chamánico, es a fin de cuentas como individuos necesitados. Más aún, en el contexto menos comunitario de Guadalajara, Sofía hace más alusiones al sentido de la solidaridad humana, que las que hace Manuelito en un contexto socialista, donde la mayoría de alusiones a la fraternidad y solidaridad se refieren a los que son hijos del mismo santo o a lo más que practican la misma *regla*.

Una cuestión interesante ya señalada por Eliade[[5]](#footnote-6) es la referente a la crisis personal que se vive cuando el chamán pretende abandonar su práctica. Ambos señalan haber pasado por momentos en que deseaban alejarse de la atención a otros, aunque Manuelito especifica que él, por supuesto, no abandonaría sus santos. En los dos casos refieren haber vivido gravísimos problemas de salud que desaparecieron al volver a la atención al público. Manuelito lo interpreta como castigo de los orichas, Sofía como una sobre-acumulación de energía. Así, la vocación chamánica parece que pasa por crisis en las que el chamán descubre que la única manera de estar bien él mismo, es entregarse a su práctica de atención a otros. En la Regla de Ocha, un indicador de ello lo constituye de por si el hecho de que quien se hace santo, generalmente es por salud o por problemas; sin embargo, el iniciarse no implica necesariamente el ejercicio de atención a otros por medio de rituales de consulta y propiciación.

En ambos casos se admite que una persona decida iniciarse en el chamanismo por iniciativa más o menos personal, aunque en una lectura religiosa de la vida del individuo el margen de lo exclusivamente personal queda muy reducido. Esto es discutido por algunos dentro de la Regla de Ocha, que considera necesaria una razón incluso de desequilibrio energético para hacerse santo. De cualquier manera lo que sí es ampliamente reconocido es la complicación de salud que sobreviene cuando se pretende abandonar la práctica.

En el momento de la entrevista, ambos chamanes han tenido una considerable experiencia de iniciación de otros en las prácticas mágico-religiosas. Son personas dedicadas de tiempo completo a tal oficio, y sin embargo se consideran individuos normales, atentos a evitar el fanatismo o la presunción de que todos los males tienen su origen directo en seres inmateriales. Sofía insiste en que la chamana no corresponde a la expectativa de la comunidad tapatía de ver en ella algo raro; Manuelito forma parte de un grupo que cada vez se percibe con más normalidad en Cuba, pero que ya desde hace tiempo era tenido por poco fanático[[6]](#footnote-7).

En la vida de ambos ha habido, sin embargo, una serie de circunstancias que los distinguen de hecho de otros individuos de la colectividad. Por ello será conveniente prestar atención a sus procesos de construcción de identidad.

**4.3. Roles e identidades.**

La Escuela de Magia Chamánica es un grupo de algunos iniciados en el chamanismo que han venido practicándolo en los años recientes y que se dedican, básicamente, a “consultar” a las personas que a ellos recurren por diversas necesidades. La Regla de Ocha se constituye por fieles que, desde una centenaria tradición recurren a los orichas por medio de los caracoles o los cocos, para hacer un diagnóstico y determinar la causa de los problemas. El tipo de soluciones, al igual que en el caso anterior, es buscar respuesta a partir de rituales que permitan manejar las fuerzas inmateriales.

Si bien en el contexto cubano existió en el pasado la trasmisión de la práctica y del liderazgo de padres a hijos, lo que pudo denotar una supervivencia de las oligarquías sacerdotales africanas y de la estructura tribal al interior de los cabildos, actualmente la carta de presentación depende en ambos lados del chamán en sí mismo. A partir de sus prácticas fundamentales, ambos grupos construyen una identidad que conserva elementos de la tradición recibida, antigua o reciente, e integra otros de las ofertas mágico-religiosas presentes en el medio cultural. De ahí la introducción en los dos grupos del término energía. Los dos tipos de elementos están en tensión. En el caso cubano se nota el recurso a tradiciones denominadas específicamente, como la conga o la espiritista, en el de Guadalajara todos esos contenidos se presentan como parte de la nueva alternativa con articulaciones a veces artificiales. Pero, en ambos casos, la identidad del chamán se construye a partir de una pluralidad de fuentes.

En ese sentido el chamán se reconoce y se presenta como depositario y heredero de un rico conocimiento que le permite un mayor acceso a poderes inmateriales: por ello señalan no cualquiera sabe hacer las cosas, que hay que saber para tal o cual trabajo, que hay gente que no sabe trabajar. Para ellos ese es el principal fraude, el que hace quien dice trabajar y en realidad no sabe el manejo de las fuerzas, no sabe de las sustancias o de los lugares.

Ahora bien, la identidad del chamán como heredero de una tradición, en el contexto contemporáneo tiene la oportunidad de reflexionarse y replantearse, desde la misma pluralidad de influencias. En esa línea, los textos de los ambientes de la nueva era han avanzado en el reconocimiento de un impulso que no viene de la voluntad consciente, y por ello lo hemos llamado vocación chamánica. Desde ésta, el chamán se presenta como un llamado y por ello como un enviado para la realización de una tarea, que consiste en la atención a otros. Es interesante que en el caso cubano se recibe un nombre religioso al iniciarse, y que desde la práctica hay que estar recordando continuamente los nombres de los santeros mayores para pedir su bendición. En el grupo de Guadalajara la relevancia del nombre se nota en el hecho de escribirlo en el libro de *La Santa Cruz de Caravaca*, a la hora de consagrarlo.

Aunque el llamado suele ser más intuitivo que reflexivo, la progresiva experiencia acumulada en la atención a la gente dotará al chamán de un sentido de sabiduría, prudencia, perspectiva, capacidad de consejo, etc.

Su propia vida y dificultades le han permitido incluso relativizar su propia fuerza frente a la del cosmos o de la trascendencia, sin embargo, también es consciente de que sus habilidades y conocimientos puedan brindar una respuesta efectiva a quienes afrontan situaciones de infortunio.

Ahora bien, la propia experiencia, le permite también ponderar las potencialidades del otro e intencionar sus consejos y orientaciones en orden al autodescubrimiento y al aprovechamiento de las propias fuerzas. Esto es todavía más significativo en el neochamanismo tapatío donde se está en contacto con otras terapias alternativas que insisten en que el sanador se sana así mismo al dejar fluir la energía.

Se puede descubrir cierta tensión en la identidad, entre las tradiciones recibidas y el autodescubrimiento personal. Sin que ambos elementos se contrapongan es mayor el peso que se da al primero en el caso cubano y al segundo en Guadalajara. Además, al ser la Regla de Ocha una tradición intrínsecamente unida a la herencia étnico-cultural, ello favorece una identidad del líder mágico-religioso en referencia a un grupo específico bastante delimitado a pesar del mestizaje.

A pesar de las marcas externas que se ostentan como distintivo durante el yaborage, la necesidad o al menos conveniencia de la clandestinidad lleva a los iniciados en Ocha a confundirse entre el resto de la población cubana. Las exigencias de la vida cotidiana y los procesos de secularización, así como la descalificación cultural, han llevado a los chamanes tapatíos a mostrarse exteriormente como un individuo común y corriente. Factores relativamente similares se han dado en diversas latitudes del planeta, y el flujo de comunicación ha favorecido también un referente más o menos mundializado o globalizado del neochamanismo. Por ello, los chamanes contemporáneos en el contexto urbano

no visten túnicas de colores, ni capas de Leopardo, ni se adornan con cintas de plumas o cuernos de Búfalo: llevan jeans, chamarras, trajes sastres, y su aspecto externo es, más o menos, el mismo que el de cualquier ciudadano corriente. Sin embargo, los miembros del neochamanismo tienen una singularidad, que consiste en ser los herederos de un mágico poder ancestral.[[7]](#footnote-8)

En un mundo distinto, donde se privilegia la razón, el conocimiento y la información, el chamán se caracteriza a partir de lo que sabe como producto de su iniciación y experiencia de manera que algunos refieren el término a la sabiduría, el conocimiento o la inspiración. De ello deriva la valoración de las iniciaciones chamánicas, la celosa guarda de los secretos y la importancia que se le concede a instruir correctamente a los discípulos, ahijados o pupilos.

El conocimiento chamánico presenta además elementos que se contraponen a algunos sentidos de la globalización del mercado: es conocimiento para ayudar a otros, es inspiración que ilumina también el sendero de los demás, es ritual que soluciona las situaciones adversas. Pero en la medida en que la globalización del mercado lo impacta, entonces los precios rituales se tornan en ganancias económicas, por otra parte imprescindibles para la supervivencia del chamán. De ahí la posibilidad de ejercer el chamanismo por intereses económicos, lo cual es descalificado de una u otra manera por los entrevistados.

Se subrayan los elementos de tradición -un conocimiento antecedente, que además resulta ser desconocido o no aceptado por la cultura dominante- y del autodescubrimiento -el camino personal de introspección, en una cultura volcada a lo exterior-. En el discurso de los chamanes, Manuelito junto con otros muchos santeros cubanos reclama que se está perdiendo el respeto, es decir la fidelidad a la tradición, mientras que Sofía enfatiza que en su actividad se le pide mucha humildad, es decir un justo reconocimiento de sí misma, de sus posibilidades y sus límites. Ambos elementos parecen referir a una recuperación de la identidad a partir de lo esotérico (lo interior al individuo y al grupo) de frente y a diferencia de lo exotérico impuesto en la cultura urbana.

En el caso cubano la tradición recibida parece cada día más borrosa y se han ido integrando una serie de innovaciones más o menos caprichosas que ha impuesto el ambiente sociocultural o las circunstancias coyunturales. La tradición se vuelve algo mucho más simbólico que efectivo, más dinámico que estático, que no se ha impuesto sobre las variaciones en los términos y los sentidos, en las funciones explícitas que se adjudican a las deidades, los tipos de sacrificios y trabajos, la fonética de los vocablos yoruba, que constituyen “la llamada por Fernando Ortiz *jerga sagrada*”[[8]](#footnote-9). Ha habido un proceso de intercambio con otras propuestas mágico-religiosas desde hace siglos. Sin embargo, aún como referente difuso, la tradición marca qué se debe hacer para que algo sea efectivo. La identidad afrocubana ha sido construida a partir de la centenaria tradición a la que se hace necesaria referencia para poder ser considerado un santero legítimo.

En Guadalajara, Sofía y sus discípulos reconstruyen el significado de chamán a partir de muchos elementos y fuentes. Para entender su resignificación de la tradición y del chamanismo, es importante considerar que la reflexión de la mayoría de los grupos que se reconocen como chamánicos en Guadalajara, no se encuentra sistematizada y tiene elementos aún en formación mediante la continua dinámica del sincretismo. Las enseñanzas de Sofía y las reflexiones que a partir de la práctica elaboran los chamanes, se entrecruzan con datos procedentes de la vasta literatura esotérica que circula en la ciudad.

Para Sofía, cada año, en su aniversario que celebra en semana santa, deja de trabajar el triduo pascual (desde jueves por la tarde o noche según la demanda de los asistentes a la propiciación de ese día) y el lunes después del domingo de pascua, dice que se le *marca* la nueva manera de hacer las cosas, se renueva. Este elemento favorece un constante cambio y adquisición de elementos procedentes de otras prácticas, y estimula a que los chamanes encuentren en sí mismos y en la información que circula, pero a la luz de su interioridad, los elementos que consolidan su conocimiento y su experiencia.

Sin embargo, tanto la introspección como la tradición son elementos que se plantean en contra de una identidad determinada por alguna autoridad superior, que pudiera detentar el monopolio de los mismos. Esto parece más significativo frente a la centralidad de lo jerárquico en el catolicismo oficial, y en un contexto donde el liderazgo mágico-religioso va ganando significado ante el desgaste y la desilusión de otros tipos de liderazgo.

**Rol social del líder:**

El chamán se identifica delante de quienes acuden a él como alguien que puede ayudarlos para solucionar las diversas situaciones adversas por las que atraviesan:

Las necesidades que cada uno de ellos tiene son diferentes, vienen siendo las mismas que existen aquí y en cualquier estado: los problemas familiares, los problemas económicos, los problemas de trabajo, los problemas físicos. Todo esto se manifiesta en cualquier lugar. Eso lo vamos a encontrar aquí y en China. Te digo, no cambia mucho los conceptos de las personas de un estado a otro o de un país a otro.[[9]](#footnote-10)

Las personas acuden al chamán porque tienen problemas en su vida: no importa si es el brujo, el santero, el gurú o como se le denomine. Por ello la conveniencia de haber construido el sentido del chamanismo latinoamericano como respuesta a las situaciones de infortunio. El hecho de que tanto Manuelito como Sofía hayan tenido la experiencia de practicar en diversos lugares[[10]](#footnote-11) ha permitido a ambos aprender que hay situaciones difíciles que son de alguna manera comunes a la condición humana: en ese sentido el chamanismo se construye como una respuesta a las necesidades ordinarias del ser humano.

Esto conduce a un liderato ritual bastante habitual en los chamanes y se presenta en un campo de competencia con otros estilos de líder, con su propio prestigio y autoridad. El chamán como líder, tiene el poder de acceder al mundo superior y de manejar su fuerza. Este liderato es particularmente significativo en lo moral, pues los allegados suelen escuchar su opinión personal como un mensaje de parte del mundo superior[[11]](#footnote-12).

Podemos observar que en ambos casos, las actividades del grupo se centran en las que realiza el chamán, para efecto de manejar la energía espiritual. El reconocimiento por parte del grupo de unas cualidades del chamán que ha podido corroborar por experiencia propia, dota a éste de una particular relevancia y autoridad moral.

La autoridad moral del líder puede utilizarse en la conducción y orientación de su grupo, apoyando y aconsejando, pero también puede ser usufructuada como abuso para obtener beneficios personales. Cabe señalar que el contexto contemporáneo facilita que se dedique a la brujería el individuo en búsqueda de ingresos, lo cual sucede en la situación tapatía, pero es principalmente notorio en el horizonte habanero. Ello se ha agudizado por la situación económica de la Isla, pero ya existía desde principios del siglo pasado, donde el papel dejó de desempeñarlo estrictamente el anciano:

Los brujos son, generalmente, viejos africanos, cuya longevidad les permite seguir manteniendo la ortodoxia de su culto, ya no muy bien parada, y la fe en los jóvenes de su raza, fe que también va en decadencia. [...]

Actualmente, hay muchos negros criollos y hasta algún mestizo dedicados al ejercicio de la brujería. Éstos no han esperado a adquirir el prestigio de la vejez y se lanzan al parasitismo, ávidos de holganza, jóvenes todavía, y sin los *estudios* y experiencia necesarios para conocer a fondo el elemento tradicional de la brujería de los antepasados, lo que contribuye a la más rápida desnaturalización de los ritos y prácticas fetichistas genuinamente africanos.[[12]](#footnote-13)

En gran medida, esta actitud es la que determina gran parte de la valoración que el grupo hace de los diversos líderes que conoce. Así es común escuchar que se refieran al líder que reconocen como alguien quien efectivamente les ha ayudado en los problemas, y a otros que descalifican porque no saben o porque sólo quieren sacar dinero.

Se toma como cierta garantía de efectividad, la experiencia de trabajo, y se suele valorar especialmente a quienes después de mucha trayectoria no se han enriquecido. Como si la pobreza material del líder mágico-religioso correspondiera a su riqueza espiritual, quizá también como fruto de la influencia católica y la valoración que de la pobreza hacían algunos discursos de los misioneros, a pesar de la incoherencia institucional de la Iglesia Católica colonial. De cualquier manera, el chamán pobre sigue teniendo mayor reconocimiento y ello es sabido incluso por él mismo, que suele hablar de la sencillez de su estilo de vida. De alguna manera legitima su práctica diciendo que a ella se dedica con honestidad y no como pretexto para su sostenimiento. Por otra parte, hay un curioso elemento de peso social que se da cuando dos grupos se encuentran y uno logra el dominio sociopolítico sobre el otro, y mantienen además un contacto cultural inmediato. En ese caso:

la hechicería más poderosa queda relegada a los sacerdotes del pueblo dominado e inculto y a su misterioso poder presta más crédito el pueblo más avanzado que a los ministros de sus propias divinidades, aunque éstos cultiven igualmente la magia.[[13]](#footnote-14)

Ello sin duda sucedió en el encuentro del catolicismo europeo con las culturas indígenas y africanas, aunque también suele ser común que la magia de los grupos subalternos se considere más poderosa que la de los dominantes. Ello favorece el reconocimiento del poder de los brujos que son pobres, quizá por que el resto de los elementos culturales de los sectores marginados resulten misteriosos, ocultos y raros a los sectores medios y altos de la sociedad. Así también se facilita la comprensión del recurso a prácticas cercanas a la religiosidad popular por parte de la población de clases sociales no populares.

El ejercicio chamánico, por su parte, no se toma como una simple actividad económica, sino como una identidad integral. Por ello, si bien no se valora el enriquecimiento, se reconoce que el chamán viva de su actividad religiosa, en la medida que se suele dedicar a ello de tiempo completo: es una exigencia desde dentro de su proceso y desde fuera, de la gente que acude a consultarlo y solicitar su ayuda. Todo esto ha hecho posible un reconocimiento del liderazgo chamánico incluso desde fuera del grupo. En primer lugar parece evidente la convicción que la práctica entraña:

[...] no se podrá menos de descubrir la buena fe o credulidad en sus ritos, en sus hechizos y en sus agüeros, el convencimiento de la dignidad y facultades extraordinarias de que están investidos y, por tanto, el concepto de su superioridad con relación, por lo menos, a sus semejantes de raza y costumbres.[[14]](#footnote-15)

El reconocimiento del hecho de liderazgo por los ajenos al grupo no implica el reconocimiento de su validez. Para algunos sigue significando un engaño, aunque de buena voluntad quizá, pero fraudulento en el fondo. Otras veces puede ser que se reconozca la integridad de vida de la persona, pero casi *a pesar* de su práctica. En el pasado de Cuba, algunos entrevistados hablaban de un momento en que se valoraba culturalmente la integridad ética del santero, cuya conducta se presumía, en principio, intachable. En Guadalajara no ha habido tal reconocimiento, debido a la disolución total de las estructuras mágico-religiosas -y culturales en general- ajenas a la propuesta dominante.

El liderazgo en el plano ético o incluso en el de acceso místico a la trascendencia deriva del reconocimiento de la eficacia de la actividad mágica en el plano práctico. De alguna manera sin romperse totalmente el binomio de lo mágico-religioso, el liderazgo del chamanismo contemporáneo hunde sus raíces en el primero de los términos y deriva en el segundo. Si en el catolicismo colonial, el sacerdocio quiso ampliar su campo de influencia a otros ámbitos, en las propuestas mágico-religiosas sincréticas es el hechicero quien es capaz de intervenir en múltiples situaciones y compite por la participación en el manejo de lo sagrado y lo simbólico. Sin embargo, no reclama una hegemonía absoluta sino que reconoce la legitimidad de otras identidades, tal como ya sucedía en el chamanismo pre-urbano.

La división social del trabajo de la modernidad sustituyó la concentración de funciones en el mediador de lo sagrado por el surgimiento de médicos, físicos y filósofos que desde los horizontes de la razón explicaban la existencia humana y ofrecían alternativas a los problemas. Incluso informaciones sociales premodernas los alquimistas y los astrólogos se distinguen ya de los sacerdotes para dar su aporte propio. Sin embargo en el neochamanismo como oferta mágico-religiosa de la modernidad tardía el liderazgo chamánico se plantea como alternativa a la desilusión de la razón científico técnica. El chamán compite con el médico, pero también con el psicólogo, con el analista, con el físico, con el filósofo, y por supuesto con el sacerdote. Esto parece haber sido percibido desde las investigaciones de principios del siglo pasado de Don Fernando Ortiz:

La creciente división del trabajo social ha ido separando las diversas funciones que antes se confundían en el cargo sacerdotal, y el sacerdote se ha visto en parte sustituido por el médico, por el alquimista, por el astrólogo, por el físico, por el filósofo y por los demás explicadores de los sobrenatural; por más que aún hoy los creyentes invoquen a las divinidades, por mediación del primero, para que en cooperación con el médico (y a veces sin ella) les salve de una dolencia [...] De modo que desde estos tres puntos de vista debe ser considerado el negro fetichero de Cuba, como su antecesor el de África, personajes idénticos ambos [...] era también a la vez sacerdote, hechicero y agorero [...] el carácter religioso es inseparable de sus funciones curativas y adivinatorias, las cuales aparecen siempre consagradas por la invocación a las divinidades, cuando no por una intervención directa de las mismas.[[15]](#footnote-16)

Se trata pues de un estilo de liderazgo que incide en los diversos ámbitos de la vida e influye definitivamente en la toma de decisiones por parte de los más allegados. Sin embargo, queda claro que en la construcción de liderazgo chamánico no hay un referente directo a la incidencia en la problemática social. Esto es mucho más claro en el caso de Sofía, quien específicamente señala que en el chamanismo no hay religión, política ni ideología; pero la santería tampoco se ha planteado una orientación social propia, y si considera que el sistema cubano es difícil de derrocar no es porque sea justo, sino porque está protegido por muchos trabajos y según algunos Fidel tiene santo hecho, y se trata de Babalú Ayé, el dueño de las enfermedades y las pestes.

De cualquier manera, en el diálogo con los integrantes de ambos grupos, queda claro que no pretenden reducir toda su ayuda a los demás a las mediaciones mágico-religiosas, en la medida que su actividad de consejería les lleva en ocasiones a orientar a las personas a buscar soluciones e el plano de la existencia o convivencia cotidianas.

Un apartado importante a considerar respecto a la identidad del chamán es la cuestión del papel de las mujeres. En el contexto cubano, la Regla de Ocha es una de las que tiene mayor apertura a la participación femenina. En otros grupos difícilmente hay mujeres relevantes y están excluidas además del liderazgo. Incluso en el sistema religioso Ocha-Ifá, el rol de babalawo solamente puede ser desempeñado por un varón. Parece haber algún antecedente de mayor participación femenina respecto a la que Fernando Ortiz[[16]](#footnote-17) hace referencia, señalando incluso la práctica femenina de adivinación con el ekuelé:

[...] ellas son las que, por lo común, experimentan las convulsiones del estado de posesión del santo, y hasta algunas veces se dedican a *echar los caracoles*, y, aunque raramente, el collar de Ifá (pues este es más bien de carácter sacerdotal) [...]

Estos niveles de marginación sin duda se deben a los antecedentes africanos, donde “el sacerdocio lucumí estaba reservado sólo a los hombres”[[17]](#footnote-18). En Cuba se da una apertura a la participación femenina pero en el horizonte cultural se nota la mayor relevancia y significatividad de los santeros varones. Una de las razones con las que contemporáneamente se explica la marginación de las mujeres tiene que ver con la caracterización de impureza o de debilidad orgánica implicada en la menstruación, e incluso se dice que no puede presidir ciertos rituales por la necesidad de cuidar su integridad física.

Sin embargo, hay algunas leyendas que señalan que las hijas de Ochún son las mejores para la adivinación con los caracoles, puesto que esta deidad recibió el privilegio de este oráculo cuando tomó el tablero de Ifá para adivinar[[18]](#footnote-19).

En Guadalajara y en el contexto mexicano, por su parte, las mujeres han desarrollado un rol muy importante en los grupos mágico-religiosos y en la vinculación de éstos con el catolicismo oficial. Muchas de las señoras que leen las cartas o hacen trabajos, asisten a misa al menos los domingos. La relevancia de lo femenino se nota en que muchas de las personas que acuden al chamanismo hablan de ir con señoras o con brujas. A pesar de no tener ningún dato estadístico al respecto no es aventurado suponer que la mayoría de los chamanes son en realidad chamanas.

Todo esto es bastante contrastante con las prácticas de la Iglesia Católica, donde el liderazgo ritual oficial se encuentra exclusivamente en manos de los varones. La mujer solamente es considerada como una posible ayuda pero no como quien preside las celebraciones sacramentales a las que los fieles acuden. Por el contrario al interior de los dos grupos estudiados hay mujeres de reconocido prestigio en su mediación con lo sagrado que se consideran con toda la legitimidad para el ejercicio del chamanismo. De esta manera el chamanismo se manifiesta como un espacio de mayor apertura relativa a la participación femenina.

En la descripción del liderazgo chamánico es interesante recuperar los aspectos de fanatismo, neurosis u otros excesos, que de por sí no son considerados como característicos de los líderes sino de los asistentes. En Cuba se considera raro que llegue a un liderazgo significativo quien recurre a la Regla de Ocha a partir de crisis desesperadas y en medio de paranoia, o bien a quien vive obsesionado por montar muerto o montar santo. Por el contrario el santero suele equilibrar sus prácticas mágico-religiosas afrocubanas con su creencia específicamente católica:

En la iglesia trata al santo como un católico, lo cual se manifiesta aun en los gestos. En el altar que tiene en la casa, en ninguna forma católico pero sí afrocubano, y al mismo santo o virgen que adoró en la iglesia con amagos europeizados, lo trata a la manera afrocubana *santera*. Le suena campanillas, lo saluda postrándose en el suelo y antes de hacerle alguna petición murmura: «Por Olofi, por Olordunmare, salud y suerte.» [sic][[19]](#footnote-20)

En el caso de Guadalajara los chamanes tampoco suelen vivir de manera fanática su práctica y reconocen que muchas veces es necesario orientar a las personas a descubrir la causa de sus problemas en situaciones de actitud o en conductas específicas que nada tienen que ver con lo mágico. Si bien las necesidades cotidianas buscan una solución en lo trascendente no se trata de reducirlo todo al mundo espiritual en el neochamanismo contemporáneo. Un factor que puede favorecer que los líderes consideren el recurso al chamanismo con naturalidad pero sin fanatismo es el hecho de que actualmente procedan de ambientes menos marcados por lo mágico-religioso que en épocas anteriores, donde se podía afirmar que crecieron observando y captando las prácticas mágico-religiosas[[20]](#footnote-21).

**4.4. Los elementos ético-doctrinales.**

A la tardecita vieron a Olofín descender colina abajo.

El viejo llegó y una vez más dijo:

“No puedo, estoy cansado.”

“Padre, si tú no puedes seguir, danos algo con que

ir adelante; porque nosotros tampoco podemos.”[[21]](#footnote-22)

Y dice el patakí que después entregó Olofin a cada uno de los orichas el dominio sobre algo de la naturaleza. A cada santo le fue dando un poder especial. Algo similar se supone en los grupos neochamánicos que se acude a las diversas creaturas superiores. La doctrina católica se ha sincretizado con otras fuentes de reflexión mágico-religiosa. De esta manera, los referentes para creer y actuar se presentan con una complejidad particular.

La mayor parte de su enseñanza doctrinal se descubre en la caracterización de los seres superiores, intermediarios entre los humanos y el ser superior. En éstas está presente una representación significativa para comprender la realidad histórica -de lo profano- desde el horizonte de lo sagrado.

Por parte de lo ético, en el trasfondo de ambos casos de chamanismo urbano se descubre la huella de una enseñanza que ha sido muy influenciada por los valores del catolicismo, más aún que se sigue dejando al catolicismo en muchos casos. Llama la atención que muchas veces los entrevistados se refieren a la inspiración del cristianismo para hablar de valores de convivencia fraterna, aunque hay otros elementos que derivan del sentido de identidad y solidaridad del grupo. Cuando se pregunta por las propuestas de actuar bien, suelen repetir discursos de la doctrina católica e incluso hacer referencia explícita a que esa es la enseñanza de *la* Iglesia.

No se puede plantear en ninguno de los dos casos que haya una orientación unívoca hacia la conservación del statu quo o hacia la construcción de una sociedad participativa, pues ambas tendencias están presentes en mayor o menor medida en su doctrina y en su concepción ética. Sin embargo, de entrada, es posible señalar algunos elementos significativos que se descubren en los textos y discursos analizados.

**A) Las deidades como eje doctrinal.**

Entre sus contenidos simbólicos más importantes respecto a la realidad social, se encuentra el ideal metahistórico que se propone como mundo superior o mundo de lo espiritual, donde también suele existir un determinado tipo de relaciones *sociales* (de modos de relacionarse entre los seres superiores) que de alguna manera se presenta como un modelo en un ámbito distinto al de la realidad circundante. De este modo las jerarquías entre los seres superiores, muy presentes y significativas en los chamanismos urbanos, son una confirmación de las jerarquías sociales, ya que quien está en la cima tiene “más poder” que los de menor rango, sean o no directamente subalternos. El mundo superior tiene su orden propio e incluso sus rivalidades, pero de tal forma que son parte del equilibrio cósmico.

Las deidades que forman parte del mundo de lo sagrado no corresponde necesariamente al ámbito de lo éticamente bueno. De hecho el mundo superior aparece con las mismas contradicciones y con estructuras similares a la percepción simple del mundo de lo cotidiano. En la Regla de Ocha

la religión Yoruba está calcada sobre la organización civil de aquel pueblo, que así como existe un rey terrenal hay un monarca celestial, y que éste como aquél se comunican con sus súbditos valiéndose de intermediarios, que dotados de poder relativo forman su corte.[[22]](#footnote-23)

En el caso de la escuela de magia chamánica se admite el hecho de que así como hay lo bueno hay lo malo y un chamán no puede dejar de reconocer el papel del diablo, que tiene su propia importancia y a quien no se le rinde culto pero se le trata con respeto.

Unos personajes importantes, presentes en ambas perspectivas, son los muertos o los espíritus, a quienes se les concede también mucha importancia. Es posible tener contacto con ellos, contar con su ayuda o tenerlos como adversarios. Si bien el culto a los antepasados que caracteriza las prácticas mágico-religiosas de las sociedades tribales, expresa y confirma “la autoridad ejercida por los ancianos de la tribu”[[23]](#footnote-24), en los grupos neochamánicos donde el liderazgo no corresponde necesariamente a los ancianos se acentúa el sentido mágico de la presencia de los muertos como individuos.

La referencia a los antepasados parece haber podido encontrar un eco en algunas prácticas católicas en relación con el sentido del purgatorio, de la iglesia universal como militante, purgante y triunfante. Por eso el culto de la religiosidad popular por el Ánima Sola se ha mantenido con diferentes matices en ambos grupos estudiados. Mientras que en Guadalajara significa sólo un espíritu poderoso, en Cuba se sincretiza con la figura de Eleguá. La imagen se usa como signo de protección:

Esta superstición tiene su expresión concreta en el Ánima Sola, especie de imagen, fetiche gráfico, que se coloca detrás de la puerta de la casa para impedir la entrada de los genios maléficos. Es muy probable que esta creencia sea una supervivencia necrolátrica, que ha resistido el peso de los dogmas, y quizás este origen fue intuido por los negros feticheros.[[24]](#footnote-25)

Sin embargo, la relación con los muertos no se reduce a la confianza en su presencia solidaria. Ésta se considera posible, pero también se teme sus agresiones. Es un daño serio cuando a alguien le echan un muerto obscuro en Cuba o cuando en Guadalajara alguno tiene un muerto que lo anda asustando, quizá por efecto de la brujería. Por ello es importante llevarse bien con ellos, en la práctica tapatía esto es una cuestión ocasional, pero en el caso cubano es algo central puesto que no dejan de representar a los antepasados en el sentido étnico, están al origen de los orichas y muy a menudo se trabaja con ellos por parte de los santeros que además practican el espiritismo o la Regla Conga. Hay un toque especial de tambor para ellos que se llama *oro-seco*, porque

Iku-Lovi-Osha, que quiere decir: «el muerto parió al Osha». Así, oro seco es para los muertos que están parados delante de Osha que se está tocando, y este oro-seco debe ser siempre antes de las doce del día de la fiesta[[25]](#footnote-26)

Así que los muertos se constituyen en intermediarios respecto a los orichas, por lo que son seres poderosos no sólo por sí mismos sino en relación con el resto del plano metafísico, además de ser sensibles a las desatenciones de los humanos. En Guadalajara se enfatiza menos la relación de los muertos con los santos, pero igualmente potente se considera su acción. De esta manera parece aceptarse la fatalidad del mal en el plano de lo trascendente, ante el cual sin duda hay que buscar ayuda en el mismo plano: los muertos siguen presentes entre nosotros con la misma ambivalencia de la presencia de los vivos, con las mismas bondades e injusticias. Al igual que ante el abuso de los poderosos, se concibe que hay que recurrir a otro con similar o mayor poder para combatirlos o evitar sus efectos negativos.

Las deidades, los santos, o los seres superiores, por su parte no están al mismo nivel de Dios, a quien se identifica con la divinidad del judeocristianismo. Ambos grupos están de acuerdo en que hay un solo Dios, pero también hay muchos otros seres a los que se puede recurrir para solucionar las vicisitudes de la vida cotidiana. De hecho la pluralidad de seres intermedios es también producto del sincretismo: de la asimilación de diversas divinidades en los cabildos que abrigaban diferentes grupos étnicos y de la apertura a diversas tradiciones mágico-religiosas y creencias de la religiosidad popular.

Para la Regla de Ocha, la idea suprema de Dios está expresada en *Olofin* u *Olofi*. Antes era una deidad a quien generalmente se presentaba acompañada de

otra deidad suprema conocida con el hombre de *Olo-r-dumare*, y la fusión de ambas significa la idea del Cielo y la Tierra. *Olofín* es el padre del Cielo y la Tierra y *Olo-r-dumare* es la madre, y es a su vez la esposa de la primera deidad. Ambas [deidades] viven en un *ilé* (casa) en lo alto de una montaña que los afrocubanos simbolizan con el nombre de *la loma.*[[26]](#footnote-27)

Esta propuesta mucho más cósmica se ha venido ignorando por muchos en la práctica. En el discurso de muchos santeros este tipo de distinciones no opera con claridad, y se refieren a una sola divinidad distinta a los orichas. Éstos serían la forma concreta en que la divinidad se manifiesta en el mundo.

En la práctica de Guadalajara, existen una serie de santos especialistas en diversas funciones, que aceptados o no por la Iglesia pueden brindar su ayuda a los seres humanos. Hay algunos como el diablo, la Santa Muerte o San Simón, a quienes se les puede pedir que hagan daño a los demás. La práctica chamánica de Sofía evita este tipo de peticiones, pero reconoce que ello es posible. En la Regla de Ocha es posible recurrir a la mayoría de los Orichas para pedir un daño a otra persona, pero se supone que un buen santero no lo va a hacer a menos de que haya una razón justa para ello.

En algunos casos las deidades son representaciones de las grandes realidades que debe afrontar el ser humano, como es el caso de la muerte -Santa Muerte en Guadalajara, Ikú en Cuba-. Su función se concibe de acuerdo a la experiencia cotidiana, como la de disponer de la vida de cualquier persona. Aunque el lugar propio de la muerte es el cementerio, también se puede decir que se halla dentro de las botellas vacías, en los lugares donde hay basura acumulada, en las esquinas, en los cruces de caminos. Se hacen historias respecto a sus recorridos, se comenta que es una mujer muy bella con aroma de rosas: es decir se personifica con una serie de cualidades específicas.

La Santa Muerte es un caso de especial interés por tratarse de una identidad coincidente en los dos grupos, que además se asimila al santoral católico en el caso de Guadalajara:

es un caso singular, que merece atención por ser una forma de religiosidad popular inscrita en los márgenes de la iglesia católica oficial, pero integrada por completo en el imaginario de creencias y de fe de los propios devotos. Es una imagen cuyo culto está oficialmente prohibido por ser, según representantes de la iglesia, una forma de idolatría y superstición que va contra la ley de Dios.[[27]](#footnote-28)

La muerte para los devotos del neochamanismo es una santa milagrosa que invita a la fe, a la piedad, a la devoción. Es cumplidora para hacer el bien, pero indudablemente su imagen también se presta para que alguno pretenda hacer brujería mala con la ayuda de ella.

La jerarquía entre los seres superiores significa que unos son más poderosos que otros, por lo tanto unos más cercanos a la divinidad que otros. En el caso cubano sobrevive la referencia de la divinización de los monarcas, como sucede con Changó, el cuarto alafín o rey de los yorubas en el pueblo de Oyó. Hubo también otros personajes destacados que se asociaron con fuerzas de la naturaleza.

La proyección de la realidad social en el orden de lo sagrado es más notoria en la Regla de Ocha, pues algunos usos doctrinales encuentran sólo en tal proyección su explicación. Así, en la denominación de Changó, Ochún y Yemayá, como los *niños de la simpatía* tiene su origen en que los negros, durante la esclavitud,

en señal de respeto, nombraban a sus amos con los términos *mi amo* y *mi niño*. Si se entiende el gran papel individual que la personalidad del amo tenía en la vida del siervo y los abismos que la esclavitud creaba en el trato entre ambos, respetándose el tenedor no sólo por dueño, sino porque su piel lo suponía con poderes incalculables para anchar perspectivas*.*[[28]](#footnote-29)

Con esto se puede explicar la denominación que implica tanto lo sobrenatural como lo jerárquico. De hecho Changó, Ochún y Yemayá, son considerados como los santos más populares y cuentan con un gran número de seguidores, no sólo entre los afrocubanos sino en toda la Isla.

El orden de lo sagrado se concibe con su propia burocracia e incluso con sus limitaciones, pero aún así con la posibilidad de ayudarnos a solucionar los problemas cotidianos. A fin de cuentas esa es la razón por la que se recurre a lo sagrado y quizá por ello mismo es necesario sacralizar las situaciones y referentes de la vida diaria.

Hay situaciones en que la personificación de las fuerzas de la naturaleza en los orichas deja su lugar a la personificación de fuerzas sociales. Cuando en la sociedad cubana la santería fue distintivo de los negros marginados las deidades llegaron a ser consideradas como paradigma de los valores sociales negados o reprimidos por la cultura dominante, tales como la sensualidad desenfrenada, la sobrevaloración del macho, la delincuencia, el engaño o la venganza. La tolerancia moral de los patakís se asoció con la generación de modelos de conducta socialmente reprobados, mantenidos en secreto por la clandestinidad de los ritos y referidos a la influencia de los orichas. Incluso hay representaciones de los orichas que específicamente se construyeron para justificar y alentar las posturas de lucha en contra del régimen esclavista:

Ogún, el dios de los herreros, se transformará en el estratega de la guerra de los esclavos en sus revueltas contra la opresión de los amos. Shangó, el dios del rayo y de las lluvias tormentosas, y por tanto de la fecundidad, verá prevalecer su papel de justiciero sobre el de fecundador de los campos. El aspecto de *trickster* de Eshú, dios intermediario entre los *orisha* y los fieles, toma un aspecto demoniaco como si fuese, al estar sincretizado con el Diablo, el contra-dios de los cristianos. En este movimiento que hace de la religión un expresión de protesta organizada [...][[29]](#footnote-30)

A partir de esto se puede reconocer un contenido crítico frente a la religiosidad dominante. Sin duda que en esta línea se puede entender también el respeto por el diablo e incluso por la Santa Muerte, sin embargo no hay elementos en el discurso de los entrevistados que permitan suponer que este contenido se entiende actualmente de ésta manera. Los seres intermedios se sincretizan con los santos católicos en el caso de los orichas, o se disfrazan de otros santos más comunes en el caso de San Cipriano; se caracteriza a los santos de manera peculiar pero se sigue recurriendo al santoral católico: se reconstruye y se resignifica principalmente en orden a solucionar problemas urgentes sentidos en la vida cotidiana y no situaciones estructurales.

Un último elemento que me parece importante considerar respecto a las deidades es la capacidad polifacética de éstas en su relación con los seres humanos. En el caso cubano se afirma que las deidades tienen diferentes caminos:

aplicado el concepto de *los caminos* a las deidades, éstos significan las distintas situaciones de las deidades en su paso por la tierra, lo que puede estimarse como distintos estadios de sus vidas[[30]](#footnote-31).

Esta explicación pretende dar cuenta de las diversas actitudes con que suelen manifestarse. En Guadalajara se habla de que los seres superiores no hacen males absolutos, puesto que sus acciones, aunque perjudiciales para las personas, mantienen el equilibrio cósmico. De cualquier manera, las que parecen inconsistencias doctrinales en la personificación de los seres superiores no son sino el resultado de la integración de diversas fuentes, que al no excluir unas a otras, muchas veces se yuxtaponen en las prácticas sincréticas.

Un caso interesante de esta manifestación plural es el hermafroditismo presente en la Regla de Ocha al hablar de orichas que tienen tanto caminos femeninos como masculinos, lo cual no indica una aceptación de la homosexualidad. En el caso cubano, donde se presenta ese tipo de manifestación de lo sagrado parece haber aún más rechazo a los homosexuales que en el caso tapatío.

Las deidades son agentes considerados totalmente reales, que pueden acercarse o alejarse de los fieles[[31]](#footnote-32). El creyente trata a la deidad partiendo de este realismo con una cercanía tal que “tiene que convertirse en la amiga íntima que uno trata con desfachatez y sin sonrojos”[[32]](#footnote-33). En el caso de la Santa Muerte se recomienda tratar mucho con ella antes de pedirle algo. Se trata de seres que están más cercanos al hombre que la divinidad trascendente, que lo acompañan desde el nacimiento hasta la muerte, e incluso en el proceso de reencarnación. Son tipificación de las posibilidades y limitaciones del ser humano, de sus fuerzas y debilidades. Por eso, en el rico panteón de la santería es posible encontrar el modelo de sensualidad en Ochún y el prototipo del donjuanismo en Changó.

La relación cercana con los seres trascendentes se da como un proceso, que en la medida que se avanza en él, se puede ganar cercanía. Esto se nota en las alusiones de Sofía a su trato con San Cipriano. Sin embargo la religiosidad tradicionalista tapatía presenta un freno que está ausente en Cuba, por lo que es común encontrarse con una cercanía que a algunos parece excesiva “lo que el cubano llama *propasarse* o ser *confianzudo*”[[33]](#footnote-34). Incluso es común que los fieles insulten s sus santos sin que ello necesariamente moleste a las deidades. Los seres trascendentes piden culto, manifestaciones rituales y a lo más fe en su capacidad de actuar en el mundo cotidiano, pero no necesariamente un trato respetuoso, protocolario y lejano. En ese sentido sí hay una clara ruptura respecto al trato que se debe a los poderosos en la sociedad (aunque en la sociedad cubana a veces le llaman compañero al jefe dominante, pues las propuestas igualitarias también se pueden convertir en protocolo).

El trato con las deidades corresponde de tal manera a las posibilidades del ser humano que ello mismo ha caracterizado al sincretismo como posibilidad de adaptación a los contextos culturales. Incluso las identidades de las deidades se encuentran en constante evolución, prueba de ello es la identificación, durante el siglo XX, de los Imelli o Jimaguas con los santos Cosme y Damián, que no se había hecho en tiempos de la investigación de Ortiz[[34]](#footnote-35). La adaptación se da desde la necesidad de aprovechar elementos sustitutivos disponibles en la nueva cultura:

El empleo de los cuernos como fetiches es muy corriente entre los brujos afrocubanos [...] En Cuba, donde los brujos no hallaron antílopes, los cuernos de estos cuadrúpedos fueron sustituidos por los del venado y más raramente por los de otros animales.[[35]](#footnote-36)

Así mismo en Cuba el toque de tambor evoluciona para dar lugar al toque de violín, se integra el uso del tabaco, del ron, etc. En Guadalajara se dio el paso de la aspersión al uso del aerosol, se integran las velas preparadas de gel que sustituyen a las de cera o parafina, se usa carbón *americano* para que encienda más rápido el incienso. Las prácticas mágico-religiosas chamánicas son perfectamente flexibles para adaptarse al contexto.

1. **Ética y responsabilidad.**

En ambas prácticas, la responsabilidad ética del chamán se da de frente a quien acude a él y sólo mediante el individuo se pudiera pensar en una dimensión social: el grupo construido por el líder es en atención a las necesidades de los individuos. Dado que los intereses individuales se pueden contrapuntear, entonces es posible la competencia, la envidia e incluso la agresión entre diversos grupos chamánicos. No se trata sólo de la posible lucha de intereses y competencia simbólica en el campo de lo mágico-religioso, sino de la competencia en el campo de lo laboral, lo político o lo económico con armas procedentes del campo mágico-religioso. Ambos grupos se describen así mismos como orientados al bien, pero contemplan la posibilidad de defenderse y regresar a otros el mal que les hayan originado.

Por otra parte la primer responsabilidad que adquieren quienes se acercan se refiere al cumplimiento ritual de lo que el chamán les indica que deben hacer para resolver su problema. En la medida que la práctica mágico-religiosa es para beneficio de su vida, están más o menos obligados moralmente a cumplir ciertos deberes religiosos respecto a los seres espirituales. Esto es más enfático en el caso de la santería donde la iniciación incluye una serie específica de prácticas de culto respecto a los objetos religiosos que se reciben. Ello garantiza relativamente la calidad de vida del individuo, aunque no implica una solución de una vez por todas sino la necesidad de una continuidad en el culto:

Se abrirán todos *los caminos* al individuo; pero esto no significa que éste ha de adoptar una actitud pasiva; por el contrario, un «hijo» de *santo* debe desarrollar continua actividad religiosa para alcanzar los beneficios del Ángel Guardián.[[36]](#footnote-37)

La persona debe mantener su altar, recurrir ordinariamente a su ángel de la guarda y a otros orichas, y no sólo *acordarse de Santa Bárbara cuando está tronando*. Gracias a la iniciación o a los trabajos propiciatorios del chamanismo el individuo queda fortalecido y protegido frente a las adversidades de la vida y las enfermedades, pero si no se cuida se está poniendo en una situación riesgosa.

Por otra parte Sofía señala que no son buenos los excesos y en Cuba hay incluso un planteamiento de cierta ética santera que se refiere a no fanfarronear con excesos presuntuosos a partir de lo que los santos dan, pues “a los *santos* no les gusta tanto plante”[[37]](#footnote-38). Se trata de no dar culto de más, con presunción, de tal manera que los santos no se ahoguen *en la sangre de los sacrificios*, porque entonces el santo recibe tal cantidad de sangre, que se molesta y puede castigar al que le ha dado tal exceso de culto. El temor del incumplimiento ético en todos estos casos es el castigo o bien la falta de ayuda por parte de lo sagrado.

La moral de los pueblos africanos y de algunos pueblos indígenas cuya tradición está en la base del neochamanismo se manifestaba en normas ordenadas a la regulación de las relaciones intra-tribales, muchas veces expresadas bajo la forma de tabú u otros señalamientos rituales. Aunque en la mitología de los pueblos africanos llegó a ocupar un lugar significativo el conjunto de mitos en torno al pecado y la muerte:

Se dice, por lo general, que al principio los hombres no morían, que se les había prometido la inmortalidad, pero luego una mala acción de algún hombre o animal redundó en la muerte de uno de los primeros hombres, de ahí proviene el hecho de que los hombres deban morir.[[38]](#footnote-39)

Aquí se nota de qué manera la mala acción no implica un acto consciente, sino la realización de algo que seguramente estaba prohibido. En sí misma, las perspectivas mágicas son más o menos amorales. Los dioses personifican las fuerzas de la naturaleza, las fuerzas trascendentes o bien la acción sobrenatural corresponde a los muertos. Frente a ellos se puede tener una visión religiosa en el sentido de rendirles culto, pero en la medida que los fieles se acercan a partir de sus necesidades personales, ello no favorece una perspectiva de ética universal. En la raíz de las propuestas mágico-religiosas contemporáneas hay tradiciones que no confunden el dualismo físico con el dualismo moral; por ello las deidades no se preocupan en la regulación de la conducta humana a partir de ideales reconocidos como trascendentes. Los seres humanos son quienes buscan someter la voluntad y la acción de los seres metafísicos o metahistóricos para sus propios intereses y conveniencias:

Los dioses obran a su antojo sin ocuparse de los mortales; éstos todavía no pecan olvidándose de aquéllos. [...] Es preciso que predomine el dualismo ético, que los dioses se distingan en buenos y malos, no por el bien o el daño físico de que unos y otros se valen como medios, sino por el bien o el mal moral que tienen por fin; es preciso que se cristalice un orden social, un sistema moral, que será el mismo de los dioses; es preciso que los hombres conciban a los dioses benévolos como interesados en el mantenimiento del orden social humano; es preciso que se organice una clase de hombres encargados de velar por la conservación de éste, relacionándose, por tanto, con los dioses buenos, para que todo enemigo del orden social, del sistema ético-religioso, sea considerado como un colaborador de los dioses malos, que no tienen otra ocupación que la de desbaratar la obra de los buenos.[[39]](#footnote-40)

El neochamanismo está más cercano, en su ética, a las religiones tribales y nacionales que a las universales. A ello favorece la carencia de una estructura institucional y la distancia con que se presenta respecto a las instituciones vigentes. Su doctrina más o menos politeísta o al menos de aceptación de una múltiple manifestación de dios por medio de las deidades, favorece también el pluralismo de perspectivas éticas. No hay un fundador universalmente reconocido ni textos sagrados fundantes. Los textos a los que se recurre se abordan desde la perspectiva del chamán, quien no forma parte de un cuerpo institucional jerárquico o estructura estable que sirva como referencia a los sistemas doctrinales litúrgicos o morales. Además no existe una concepción de premios o castigos post mortem que ejerza presión para el cumplimiento ético.

Aun así, los casos de chamanismo estudiados se presentan como prácticas que combaten la magia negra y los maleficios, que pueden destruir sus efectos y proteger a las víctimas actuales y potenciales. No por ello toma una postura moralista, sino de respuesta a situaciones concretas; es decir, no combate la brujería ni a los que practican la magia negra sino que compite con ellos confiando en tener éxito.

Los elementos éticos integrados en el chamanismo sincrético se han importado en gran medida del catolicismo. La influencia de éste último se ha dado en medio de limitaciones serias para una mayor fuerza y efectividad del discurso. La Regla de Ocha surge en un momento de decadencia moral del catolicismo de los españoles que radicaban en Cuba. El régimen esclavista favorecía la degeneración ética y la conducta licenciosa y cruel por parte de los católicos.

La misma esclavitud en que tenían que vivir los negros [...] influyó desfavorablemente, contribuyendo al atraso moral de los blancos que estaban más en su contacto, haciéndolos más rudos y crueles. «La condición moral y social de la Isla de Cuba -dice Merivale- parece que ha declinado bajo la influencia de la esclavitud (...) el plantador español se ha hecho más cruel e inmoral»[[40]](#footnote-41)

Resultaba inconcebible la predicación del amor cristiano al lado de los sádicos castigos de los explotadores y de su interés centrado en la desmedida avaricia.

Si para la sociedad europea resultaba muy común la creencia en demonios, santos y apariciones durante los siglos XVI y XVII, su empeño se mostraba particularmente favorable a perseguir los considerados “crímenes que podían establecer brujería”[[41]](#footnote-42). Llama la atención que se trataba de prácticas similares a las correspondientes a las tradiciones indígenas y negras, como negar a dios, matar ganado, hablar de otro credo, desenterrar muertos, beber sangre. De esta manera la oferta ética del cristianismo descartaba de entrada las prácticas mágico-religiosas autóctonas pero no ofrecía un testimonio ético suficientemente capaz de cautivar. Las prácticas mágico-religiosas, por su parte, distaban menos entre sí respecto a sus ritos y muchas veces no tenían demonios sino la concepción de dioses que podían ser buenos o malos de acuerdo a las circunstancias. El culto a los dioses buenos o malos se realizaba para propiciarlos o para defenderse, con una perspectiva implícita de que el mediador no es malo por tratar con dioses malos o con lo que para los católicos representaba el diablo. Este horizonte sobrevive en el neochamanismo contemporáneo con deidades que pueden presentarse como introductoras del desorden o el caos, vinculadas al mal, pero que también son una defensa del individuo contra la adversidad. En ese sentido se recurre al diablo en la práctica tapatía o a Echú, que es uno de los caminos de Eleguá, pero con un matiz muy particular:

si se pregunta a un *santero* a qué deidad de su panteón corresponde el Diablo, éste dirá que a *Eleguá en su camino de Echú*. Pero si se insiste en la pregunta y se trata de indagar qué significa el Diablo para él, responderá que éste ni más ni menos es un humorista, un personaje inofensivo sin ninguna importancia para él, pero que se dice es un agente del mal.[[42]](#footnote-43)

Si no se concibe desde una perspectiva ética lo religioso entonces tampoco es posible pensar una rebeldía continua respecto al orden establecido, ni en los sacerdotes del mal, que son la identidad equivalente al término negativo de brujo. Con esto también se explica que no se concibió la necesidad de perseguir al brujo cubano, como se hacía con el hechicero europeo. A fin de cuentas, parece que al menos socialmente hubo mayor tolerancia, sin mengua de lo que consideraremos más delante respecto al miedo. El santero no usa su poder para dañar a otro a menos de que lo considere plenamente justificado; el chamán tapatío no concibe ético el uso de su poder para hacer un mal y por ello sólo favorece que los males recibidos se regresen por la ley de causa y efecto. Esta característica del chamanismo en varios lugares de Latinoamérica es una de las razones de que sus practicantes

no han merecido encarnizadas represiones por parte del pueblo, como los hechiceros de Europa, aún los actuales de otros muchos países salvajes y civilizados, incluso en África misma [...][[43]](#footnote-44)

Esto también favorece la relativa aceptación cultural, incluso desde principios del siglo pasado en Cuba. Y aunque algunos brujos de los negros y algunos chamanes en Guadalajara realicen prácticas de daño al otro, eso no se considera correcto en los casos estudiados.

Esto además hace posible que en el imaginario se responsabilice por el mal causado al brujo en sí mismo, sin que éste pueda culpar a la divinidad por algún daño, lo cual se hace evidente en los antecedentes del caso afrocubano:

La divinidad mala entonces no lucha necesariamente contra la buena, sino contra el hombre. Por esto en África, cuando el poder religioso no es predominante y se descubre un daño causado por el hechizo de un brujo -es decir, por el ministro de una divinidad-, se lucha contra él hasta la muerte. Así ocurre cuando a algún fetichero se le atribuye la falta de lluvia, o la muerte de un reyezuelo, etcétera. Por esto sucede allí donde la clase sacerdotal no existe, porque en caso contrario consigue siempre explicar religiosamente cualquier mal causado por un sacerdote, a satisfacción de la conciencia popular.[[44]](#footnote-45)

En el contexto del catolicismo dominante es más fácil adjudicar el mal a la voluntad divina, a las pruebas que sólo la providencia sabe por qué se presentan o a la acción de los seres malignos, que terminan asimilándose a las deidades de los pueblos dominados, a quienes en ese sentido sí se reconoce cierto poder:

Interpretó éste como manifestación de los espíritus inferiores, -o sea, de los malignos-, que persiguen a los humanos y se gozan llevándolos por sendas desviadas de la única verdadera religión.[[45]](#footnote-46)

Con todo esto, resulta que es la propuesta mágica la que termina teniendo más responsabilidad por el mal que se realiza a diferencia de algunas situaciones de donde la religión institucional justifica los daños. Si bien se suele hablar de delincuentes que buscan la protección mágica en trabajos y resguardos para escapar de la policía y de la acción penal -lo que se señala más a menudo en el caso cubano-, habrá que reconocer que aún en esos casos se trata de una responsabilidad exclusiva de los chamanes.

La reencarnación es otro tema a menudo relacionado con la perspectiva moral, pues se considera por parte de sus detractores que tal propuesta se orienta a la irresponsabilidad respecto a la existencia actual. En primer lugar es importante apreciar que la reencarnación cobra fuerza en los dos grupos neochamánicos investigados, más por las influencias externas (espiritistas u orientales) que por las tradiciones indoafricanas. En el caso de las tradiciones de los grupos secularmente oprimidos, no hay una interpretación unánime de su perspectiva sobre la reencarnación. En los estudios clásicos de Fernando Ortiz aparece tanto el dato del suicidio de los negros con la creencia de que renacerían en su país natal o de que reencarnarían siendo blancos[[46]](#footnote-47) como la expectativa de éstos de continuar en la vida de ultratumba con la misma situación terrena, siendo esclavo en el otro mundo[[47]](#footnote-48). En cualquier caso, la reencarnación no parece plantearse como problema central ni como respuesta ni explicación del orden social, -y en el grupo de Cuba ni siquiera en relación con la ética-.

A fin de cuentas la ética del neochamanismo no pasa de un poco más de laxitud, pues debe sus contenidos a un catolicismo de por sí poco convincente en su situación de encuentro con las tradiciones autóctonas. En el caso cubano -en mucho menor medida en Guadalajara- resulta particularmente significativa su permisividad en cuanto a lo sexual, o a la capacidad de solapar los delitos, pero tiene la significativa característica de no justificar la presencia del mal hecho por el brujo a partir de los designios de lo sagrado. Ahora conviene detenerse en considerar su relación con la perspectiva que tanto ha influido en su doctrina y su ética.

1. **Relación con el catolicismo.**

El chamanismo libre de una ética característica, se aparta también de la pugna por imponerla y no ve en el catolicismo a su enemigo, pues sus deidades parecen no tener ninguna propuesta qué defender fuera de sí mismas, y ello en orden no a una salvación universal sino a la solución de la problemática que afronta el individuo, por ello se suman o se confunden con el panteón católico sin mucho problema.

El catolicismo, se reconoce como la religión de referencia y al interior de los grupos no se suele rechazar tal identidad, aunque se diga que el chamanismo no tiene religión o que la práctica yoruba es una religión: de cualquier manera y de modo quizá contradictorio, los chamanes terminan por aceptar su referencia a lo católico, y la observación atenta lo corrobora. Así se trate de catolicismo popular, de una reinterpretación del mismo o de una costumbre cultural[[48]](#footnote-49).

Al interior de los grupos chamánicos existe una concepción religiosa que acepta al menos implícitamente la perspectiva que de Dios se tiene en el catolicismo. El hecho de asumir que se trata del mismo dios facilita una relación muy cercana para horizontes que no se complican demasiado con las implicaciones de la ortodoxia. Hay un bagaje en el que el neochamán urbano jamás separa el sustrato católico de otras tradiciones que lo han influenciado. Son dos herramientas para resolver su problemática cotidiana:

dos poderes pueden destruir a un enemigo: Dios altísimo y lento atado a «la paciencia que hay que tener para arrastrar esta vida”, y la brujería trabajada con *los santos*, implacable, rápida, explosiva, eminentemente realista.[[49]](#footnote-50)

Por ello resulta natural el recurso al catolicismo para proveerse de símbolos sagrados e incluso de objetos de poder. Además de los crucifijos e imágenes de los santos, que al menos en el caso cubano se podrían considerar como un maquillaje superficial, en ambos casos se le da una importancia central al agua bendita para los diversos rituales, así como otros objetos que también han sido bendecidos. La bendición católica se reinterpreta como una fuerte consagración que cambia intrínsecamente la naturaleza y propiedades de los objetos. Un aprecio similar lo tiene la celebración eucarística -o misa católica, ya que también hay misas espiritistas-. En Cuba es mucho más común que para solucionar algunos problemas se considere necesario ir a misa, pagar la misa o robársela. En Guadalajara no parece común enviar a misa a las personas, sin embargo más de la mitad de los asistentes con quienes conversé, acostumbran participar en la misa dominical. Una explicación interesante de cómo se entiende en los grupos neochamánicos el manejo de lo mágico-religioso que hace la Iglesia Católica, es que los sacerdotes también saben manejar la magia y de hecho lo hacen durante el culto sólo que también lo mantienen como un secreto para uso exclusivo de los iniciados. Al interior de la Regla de Ocha se comenta que conviene tocar al sacerdote porque éste tiene aché. También el templo católico es considerado como un lugar sagrado al que es necesario recurrir en algunas ocasiones. De las imágenes, ya hemos visto como el chamanismo latinoamericano hace su propia resignificación. En Cuba, a principios del siglo pasado todavía se conservaban algunas figuras propias de la cultura:

hay brujos que conservan aún el ídolo que representa a Obatalá -tosco muñeco de madera- vestido al parecer femeninamente, con la cara tatuada a usanza de los negros conocidos en Cuba por carabalís.[[50]](#footnote-51)

Sin embargo, hoy en día la mayoría de los orichas tiene su representación en el santoral católico y suele ser esa imagen la que se usa.

Un aspecto interesante a considerar es la cuestión del culto a los muertos, reminiscencia del de los antepasados, que está presente en ambas expresiones mágico-religiosas. Ya señalaba cómo este encuentra un eco en la devoción a las almas del purgatorio. Todo esto apunta a una identidad católica más cercana al catolicismo popular y que se nutre también de los elementos mágicos de éste. Así como difícilmente se podrá negar la existencia de elementos mágicos en la forma en que el pueblo latinoamericano se apropia del catolicismo, tampoco se pueden negar los elementos católicos en las prácticas mágico-religiosas consideradas. Se le reconoce un papel importante al catolicismo, en tanto que éste también ha aportado elementos mágico-religiosos. Como ejemplo, se puede señalar que el término *salación* parece una prolongación de concepciones del catolicismo popular europeo, pues tal vez provenga

de la antigua superstición europea que consideraba de mal agüero el derramarse la sal; y que esta creencia es antigua lo demuestra el hecho de que Leonardo da Vinci en su célebre «Cenáculo», pintara un salero volcado por Judas Iscariote, como augurio de los males que, inmediatamente después de la cena, debían comenzar [...][[51]](#footnote-52)

Si por parte de los grupos neochamánicos hay cierta apertura y aceptación de lo católico, ello contrasta con la postura del catolicismo para el que ninguno de los dos casos es valorado positivamente. La descalificación tiene diversos matices en cada caso. En Guadalajara, la Iglesia Católica ha mantenido una tradicional actitud de desconfianza ante el chamanismo sincrético, catalogándolo como un elemento de la religiosidad popular que debe ser purificado. Sin embargo, tanto existen algunos sectores que buscan una postura más dialogal, como la postura que resurge recientemente de considerarlo prácticamente satánico.

En la Habana, la postura católica tiende hacia la búsqueda de la depuración, pero en los escritos se plantea la necesidad del diálogo, actitud asumida por algunos sectores y que parece haber sido mucho más significativa en otros lugares de la Isla[[52]](#footnote-53).

Si comparamos esta postura, bastante plural, con la de las iglesias reformadas que desde el fundamentalismo consideran definitivamente satánico al neochamanismo, es posible descubrir una mayor apertura, aunque ésta no corresponda a la que se da en el sentido inverso. Ahora bien, esta perspectiva de lo doctrinal, está relativamente incompleta sin una referencia al texto que se encuentra en lo ritual, que es a lo que pasaré enseguida.

**4.5. Interpretación de sus ritos.**

Los rituales del neochamanismo implican una serie de indicaciones, normas o prohibiciones que afectan al individuo y al grupo en su conjunto, y pueden llegar a modificar el estilo de vida, particularmente en el caso cubano, en el cual existen ritos más complejos. Si una práctica religiosa ofrece la posibilidad de resignificar los momentos decisivos de la existencia, tanto de los individuos como de los grupos, a partir de sus rituales , es necesario reconocer que en ese sentido, la Regla de Ocha es capaz de impactar de una manera más fuerte la existencia.

Mientras que en el grupo de Guadalajara la iniciación es un curso donde ciertamente se aprende a manejar lo ritual y que termina con un rito específico, en Cuba la iniciación es un largo y complicado ritual en el que no importa el aprendizaje de contenidos y ni siquiera el aprendizaje del rito mismo pues ello se irá dando más tarde. En ambos casos hay una serie de referencias a la naturaleza (la ceremonia del río o el lugar donde se recibe la toga), al catolicismo (la visita a la Iglesia, el crucifijo y el libro de oraciones), a la reorganización del espacio en torno al ritual (los trazos en la cabeza y las maneras de postrarse; las cruces y los círculos), a los objetos de poder (aguas, aceites), y al cuerpo humano con el que se tiene constante contacto físico, se unge y se llena de atuendos y signos de protección. En este caso parecen coincidir en la naturaleza de los símbolos y diferenciarse por la densidad y complejidad, que apunta a la riqueza y amplitud de los significados.

En todo caso, el rito se toma con muchísimo respeto, lo cual favorece que en el contexto ritual se puedan dar con naturalidad situaciones inconcebibles fuera de ese contexto. Sofía se refiere a la importancia de no hacer sentir incómodo al paciente durante el diagnóstico o la curación, limpia o nivelación; Manuelito además señala el cumplimiento de las cosas como deben ser hechas. El respeto al otro se nota especialmente en el contacto corporal, cuestión que de por sí ha resultado muy llamativa para quien lo ve desde fuera, pero que apunta a una terapia de cercanía personal además del manejo de las fuerzas y energías en torno a la corporalidad. Por ello desde principios del siglo pasado se comentaba que

con frecuencia los brujos ofrecen las limpiezas estando completamente desnudos y así obligan a estar al cliente, aunque ésta sea una mujer, y que damas ricas y de elevada prosapia se han sometido a este tormento en aras de una fanática creencia. Esta circunstancia ritual es verosímil y explicable también por el misoneísmo religiosos, más favorable en áfrica a la desnudez primitiva [...][[53]](#footnote-54)

Más allá del misoneísmo, se nota tanto la importancia de la dimensión física, es decir, de lo natural que se ha sacralizado, favoreciendo el respeto tanto frente a las damas decimonónicas, como ante un pansexualismo creciente de la cultura de la modernidad tardía, incluso en culturas con la fogosidad cubana.

El tipo de rituales que se realizan puede ser muy variado, pero generalmente no faltan la presentación de frutos de la tierra o animales (en algunos casos con sacrificio); también hay plegarias, abluciones y purificaciones, augurios y ritos de adivinación o consulta del estado de la persona, curaciones mediante pócimas, meditaciones, etc. Los rituales propiciatorios pueden ser algunas veces incluso más o menos coincidentes, así como los oraculares. Mientras que en los rituales del catolicismo oficial gran número de asistentes permanecen pasivos, en la estructura de los rituales neochamánicos se suele propiciar la participación activa, y se integran signos culturales de diferentes fuentes que ocasionan que el individuo los experimente como un momento de trascendencia, con efectividad y repercusiones en la vida cotidiana, en la medida que se acerca a ellos desde una situación problemática a la que busca solución.

Dentro del vasto horizonte de los rituales abordaré algunos elementos que me parecen particularmente significativos, consciente de que la amplia presentación etnográfica, sobretodo en el caso cubano, deja necesariamente pendientes gran cantidad de temas que se podrían profundizar.

1. **La lógica de oferta-demanda.**

La lógica general de atención a quienes se acercan a los grupos neochamánicos tiene fundamentalmente dos elementos articulados que son el diagnóstico y la curación. Si bien se asimilan a los procesos de atención médica y psicológica, conviene recordar que el sentido de la salud y equilibrio integral del metabolismo humano tiene límites más amplios en los grupos mágico-religiosos que las instancias convencionales de atención médica. Por lo que podemos reconocer en todo tipo de adversidad e infortunio un posible padecimiento corporal, anímico o espiritual como que requiere de un diagnóstico adecuado pues

aunque pueda haber remedios en general, sobre todo conforme se complica el caso “importa averiguar previamente la enfermedad que aqueja al consultante; o sea, el diablo que lo atormenta”[[54]](#footnote-55)

La oferta de los grupos mágico-religiosos contemporáneos es el favorecimiento e incluso garantía de una mejor calidad de vida, solucionando incluso los problemas que otras instancias seculares de dentro y fuera del campo de la salud no han podido solucionar. Esto parece satisfacer no sólo las necesidades en sí mismas, sino incluso la necesidad que el hombre tiene del misterio y la trascendencia, de encontrar respuestas más allá de la materialidad cotidiana.

Conforme las situaciones de crisis se presentan en las sociedades, parece más urgente el recurso a soluciones que vengan de planos extra-sociales. Sin embargo, el tipo de problemas que se atienden a partir de éstas mediaciones suelen ser comunes a la población de diversas latitudes: las enfermedades que los médicos aún no logran explicar o combatir satisfactoriamente, las carencias afectivas o las desgracias en las relaciones interpersonales, las urgencias económicas, los problemas de trabajo, las complicaciones legales o con la justicia, etc. Estos problemas no implican una clase social en particular sino que en general se refieren a todas ellas, aunque no es lo mismo la angustia por la enfermedad que no se pudo curar en Houston, que por aquélla cuya causa no se ha identificado por falta de recursos -en sentido amplio- para los estudios. Y también es distinto tener un problema de trabajo al frente de una empresa cubana, que tenerlo como mesero - gastronómico- en un hotel para extranjeros. Tanto en Guadalajara como en La Habana los problemas pueden variar en su significado estructural, pero las temáticas son más o menos similares:

por ejemplo, obtener un empleo, salir airoso de un proceso jurídico, «despojarse» de una mala influencia, casarse o «amarrar» a la persona amada. Por regla general estos «trabajos» tienen fines nobles [...][[55]](#footnote-56)

Este tipo de oferta mágico-religiosa, por lo general, se pone a disposición de quien la necesita a cambio de algún pago económico o, en épocas anteriores, un pago en especie. Por eso resulta común encontrar críticas acusando de fraudulentas a las ofertas mágico-religiosas. Cabe decir que en ese sentido es más común encontrar chamanes en Guadalajara que no cobren por sus servicios a las personas pobres que en la situación cubana, donde apenas logré enterarme de una persona que había existido antes del período especial.

Las investigaciones de principio del siglo pasado ya señalaban los beneficios económicos que reportaban los trabajos mágico-religiosos a quienes los realizaban, en Cuba. Tanto en Cuba como en Guadalajara está presente en el discurso de los entrevistados la referencia a que actualmente muchas personas buscan sólo el beneficio económico, sin saber hacer bien las cosas o sin cobrar razonablemente. Ya comenté como la cuestión de lo económico puede convertirse en criterio de autenticidad. Sin embargo en el contexto contemporáneo se hace cada vez más cierto que “sus limpiezas y hechizos los venden como el médico sus prescripciones y el farmacéutico sus drogas; sus agüeros lo cotizan como el abogado sus consejos”[[56]](#footnote-57).Ya comenté antes la similitud del centro de Sofía con un consultorio médico: tal tipo de estructuras favorece en Guadalajara la legitimación del trabajo chamánico. La referencia cultural en Cuba hace innecesario tal proceso de legitimación. De cualquier manera los cobros dependen de muchos factores: tipo de trabajo, condición económica, urgencia. De hecho hay quienes recurren a los chamanes y desembolsan cuantiosos pagos por sus servicios.

El mercado de lo esotérico genera una circulación de crecientes cantidades de dinero, que en la economía cubana ha llegado a ser incluso tan significativa que

Una batida realizada en mayo de 1994 en la ciudad de La Habana contra personas que se habían enriquecido de forma ilícita -maceta en el argot popular- arrojó como segundo rubro de este tipo de enriquecimiento la venta de animales y demás elementos para las fiestas y ceremonias de iniciación de la santería.[[57]](#footnote-58)

Toda esta cuestión de lo económico no necesariamente implica mala voluntad o intención de fraude. El chamán que trabaja con seriedad sabe que tiene una gran responsabilidad y está obligado a realizar muchos rituales cotidianos en orden a protegerse a si mismo, a proteger y armonizar su propio lugar de trabajo y a tener disponibles los insumos necesarios para los trabajos que necesiten las personas que a él recurren, es decir, tanto en Guadalajara como en Cuba es normal tener la farmacia al lado del consultorio. Por otra parte en Guadalajara los chamanes sostienen que la persona debe pagar para valorar el trabajo, mientras que en Cuba los costos tienen incluso un sentido ritual y hay quienes dicen que si no se cobra el daño repercute en toda la familia:

Por todo esto, el sacerdote no es un explotador de la ignorancia de sus seguidores sino un individuo que actúa de acuerdo con la incertidumbre económica en que vive la comunidad.[[58]](#footnote-59)

El chamanismo se presenta como un trabajo especializado y a partir de ello adquiere un valor de cambio, pero además puede estar presente en el pago el sentido de la reciprocidad y, de alguna manera, de lo comunitario. El chamán se expone a sí mismo cuando realiza trabajos y lo hace en favor de los demás. En Cuba se considera que esto pasa particularmente cuando se atienden casos de locura; en Guadalajara en los desalojos y exorcismos. Más aún, entre algunos de los chamanes se dice que garantizan de tal manera la efectividad del trabajo, que en caso de que éste no funcione están dispuestos a regresar el pago que por él se hizo. Así, aún con el aumento de los costos es previsible que continúe a futuro la demanda de este tipo de servicios. De ellos, uno de los que resultan más cautivadores para la gente es el oráculo.

1. **El oráculo.**

Los medios y sistemas adivinatorios juegan un papel fundamental para detectar las causas de la situación adversa. Entre los pueblos llamados primitivos y todos los grupos con prácticas mágico-religiosas, dichos recursos son en general muy variados, y algunos han sido poco estudiados por el secreto con que los iniciados tratan el asunto. En ese tipo de ritos se recurre a casi cualquier cosa como código, aunque en general se trata de elementos de la naturaleza[[59]](#footnote-60) -como el reconocimiento con huevo-, pero también hay codificaciones más o menos alfabéticas o numéricas -como el tarot o los caracoles-.

En la Regla de Ocha, se da además entre las formas oraculares y los mitos que constituyen su doctrina una estrecha relación que da mayor relevancia a la práctica adivinatoria. Los creyentes consideran que el oráculo se manifiesta la comunicación de los muertos o de los orichas. Incluso entre los grupos africanos es común que deba realizarse el oráculo del recién nacido para conocer su destino, saber qué nombre debe de dársele y quién es su santo protector.

En la práctica tapatía la adivinación sigue siendo uno de los factores que resultan más atractivos para acercarse a los grupos mágico-religiosos.

Por estas razones la identidad más fuerte del chamán de los casos estudiados ante la sociedad es la de agorero, la cual además no tienen competencia en el sacerdote, el médico, ni siquiera en el psicólogo.

En el caso cubano el ser agorero no es algo que se asocie necesariamente a la iniciación, sino que parece más bien opción y vocación del individuo. Hay santeros que no se dedican a consultar, y en su antecedente africano ni siquiera todos los iniciados reciben los caracoles.

En ambos contextos sin embargo es muy común que existan otras personas no iniciadas con fama de ser muy atinadas en las lecturas oraculares. Al interior de los grupos resulta interesante la existencia de formas oraculares distintivas, tal como el dilogún y el reconocimiento con huevo, aunque también se acepten modelos de ascendencia europea como la cartomancia. Una característica común a ambos grupos neochamánicos es que cada día se mezclan más las diversas tradiciones oraculares, y en Guadalajara de hace referencia a las runas y a los caracoles, mientras que en Cuba saben también del tarot.

Debido a lo numeroso, e incluso masificado, de la participación en el culto católico oficial, muchas veces el sacerdote queda tan lejano del individuo en el ritual que se pierde el sentido de mediación[[60]](#footnote-61). En el oráculo, el chamán se presenta como mediador entre el que asiste a la consulta y la deidad o la trascendencia. Este rol intercesor no se subraya en Guadalajara, donde se explica el oráculo a partir del conocimiento de la interioridad o la energía de la persona. Sin embargo en Cuba, el santero lo explicita en las oraciones iniciales:

*Eleguá*, aquí estoy yo... (nombre religioso del sacerdote) mirando a ... (nombre del consultado) con su caracol par salvarlo de la muerte, de la enfermedad, de la brujería, de la hechicería, de todas las cosas malas; para que tenga salud, tranquilidad y desenvolvimiento. *Ogún*, aquí estoy yo [...][[61]](#footnote-62)

De esta manera, la relevancia del oráculo se subraya y lo convierte en un ritual propiciatorio en sí mismo.

En Guadalajara la perspectiva *energética* es la tónica dominante, en la medida que se entrega a las cartas a la persona para que las plasme o impregne su vibra, es decir su energía o frecuencia energética. Ello sucede en ocasiones en el contexto cubano aunque no es una práctica común, y consiste en

entregarle al consultado los caracoles para que éste realice la primera tirada. Sin embargo, tal práctica es conveniente, puesto que de esta forma los caracoles podrán recibir las vibraciones de la persona, quien de esta forma influirá en la composición del personaje oracular que ha de representarlo.[[62]](#footnote-63)

De cualquier manera, en ambos grupos se considera que el chamán es más que un simple interprete de los códigos expresados en el oráculo. Ello se subraya en Cuba debido a que el oráculo se reserva a la práctica de los iniciados y en Guadalajara porque a nadie se le dice que baste con pasar el huevo sino se conoce correctamente el rito. Incluso en el imaginario de muchas personas que acuden a este tipo de grupos no es suficiente que alguien sepa decodificar las cartas, sino cree en eso, es decir, sino está involucrado en este tipo de ambientes.

Es una crítica común frente a los grupos neochamánicos el acusarlos de una visión fatalista. Ésta fue específicamente negada por todos los entrevistados, aunque no siempre con un discurso coherente con ello. La argumentación de que el oráculo es una orientación para la vida, de manera dinámica, y no un discurso estático o determinista, pareciera fruto de la crítica de la modernidad a las prácticas mágico-religiosas. Sin embargo, Fernando Ortiz[[63]](#footnote-64) desde principios del siglo pasado, explica que los negros no han formulado horóscopos “porque éstos son corolarios de una concepción fatalista del orden universal, que los brujos no tienen”. Es interesante como la reinterpretación del oráculo de manera no determinista viene desde entonces:

Antes era más intenso el carácter religioso de los vaticinios y pronósticos, y de ahí que las palabras de las sibilas fueran órdenes a las que se sometían contentos o resignados los consultantes; mientras que en la actualidad se solicita una predicción no como un mandato, sino como un consejo, que se sigue o no según parezca conforme o deje de parecerlo con el pensamiento y, lo que es más común, con el deseo del que ha de aprovecharla.[[64]](#footnote-65)

Se reconoce una cierta fuerza al destino, pero ésta se entiende más en el sentido de un aprendizaje del pasado y del presente, que puede servir como guía para que la persona misma construya su futuro. Este tipo de afirmaciones son comunes en ambos grupos aunque parecen mucho más enfáticos en el ambiente tapatío. Tanto los bienes anunciados como los males temidos dependerán en buena medida de la actitud con que la persona viva las advertencias del oráculo. De esta manera parece apuntarse a una visión cíclica del tiempo, leído desde lo ritual, contrapuesta a una visión lineal de lo cotidiano. Sin embargo, es igualmente constatable una fuerte dependencia opuesta a la autoconciencia de libertad, al menos en un buen número de los que asisten a tales prácticas, de manera que:

No existe viaje, matrimonio, trabajo u otra empresa importante que se acometa sin antes consultar el oráculo para conocer los mensajes de las deidades, saber que ofrendar a los *orishas* y determinar si las decisiones que se intentan tomar son las correctas[[65]](#footnote-66)

Por eso los asistentes parecen buscar muchas veces respuestas que justifiquen acciones que ellos perciben éticamente incorrectas. Sin embargo, otro sector de los asistentes se muestra inclinado para recurrir al oráculo como una herramienta de autorreconocimiento, que le sirva como ayuda para tomar decisiones. De esta manera es como hacen la propuesta los chamanes al ser entrevistados. En el caso cubano la fuerza de lo que dice el oráculo se enfatiza por ser palabra de un oricha por lo que, en principio se recomienda el cumplimiento puntual de los requisitos o rituales marcados, para seguir siendo protegido o defendido por la deidad.

Es precisamente la influencia de los seres superiores o de los factores metahistóricos en el desarrollo de la propia existencia, una de las cuestiones que puede llevar al menosprecio del esfuerzo personal. En relación con esto, tanto las consultas adivinatorias como las prácticas cultuales propiciatorias, pueden resultar riesgosas para las personas que dejen de lado otro tipo de ayudas necesarias para superar los problemas, tales como la oportuna atención médica. Insisto una vez más que ninguno de los chamanes consultados aprueba este tipo de posturas sino que reconoce el chamanismo o la santería como una ayuda para la existencia y no como la clave única y exclusiva de la misma. En seguida pretendo presentar algunos elementos de los instrumentos que permiten acceder a tal ayuda.

1. **Objetos de protección.**

A lo largo de la historia y en todos los estratos socioeconómicos, por voluntad propia o por imposición, el ser humano a recurrido a objetos que lo acompañen y le ofrezcan seguridad. Tal práctica llega a ser más frecuente en los ambientes esotéricos y mágico-religiosos contemporáneos, donde a la costumbre milenaria se añade la voracidad de un mercado que ha mostrado la capacidad de convertir no sólo lo mágico, sino lo sagrado, en mercancía.

El consumo cultural de este tipo de objetos se hace desde una perspectiva fragmentada de la existencia, en la que el individuo va buscando soluciones parciales para cada problema en particular. Por otra parte la aceptación de la autoridad moral de quien lo recomienda da también relevancia al objeto recomendado, de modo que a nivel simbólico se lleva consigo no sólo una cosa, sino la presencia de quien lo ha consagrado, preparado o recomendado[[66]](#footnote-67).

Los objetos de protección son un elemento cercano a la perspectiva animista, ya que se les reconoce una fuerza y capacidad de acción propias. Muchas veces además son indicadores de la iniciación o la integración con el grupo. En este sentido se pueden entender los collares de la santería o algunos dijes de cuarzo, San Cipriano o el Tetragramatón en el grupo de Guadalajara. Además para que el objeto tenga efectividad, y sirva como protector frente a la adversidad o detonante de los buenos augurios, es necesario, generalmente, someterlo a un proceso de consagración en el que la fuerza del chamán se transmite al objeto y en él se materializa. A esto se refieren los santeros cuando hablan de ponerle su aché o su secreto, y los chamanes de Guadalajara de imprimirle su energía.

En el caso cubano es mucho más rica la variedad de objetos que se reciben en la iniciación, mayor la complejidad de los rituales en los que se reciben y además derivan una serie de obligaciones cultuales respecto a ellos. El objeto se construye mucho más como un signo de referencia al grupo y un emblema de pertenencia.

En el caso tapatío el libro y la daga que se reciben al final del curso de iniciación hacen más referencia en cuanto al individuo como tal, y se constituyen en instrumentos de su trabajo chamánico que no le demandan ningún cuidado cultual específico o periódico.

En ambos casos hay una serie de disposiciones de uso que tienen también referentes simbólicos: por eso se señala que nadie ajeno debe tocar los collares o los cuarzos, los lugares donde se deben poner los resguardos o los trabajos que se han preparado, el sitio donde depositar los ebó o donde tirar el huevo y el limón después de la limpia. Hay una amplia referencia a objetos y símbolos materiales incluso cotidianos, tal como la vestidura blanca que se pide en el yaborage o en algunas ceremonias chamánicas, con significados de espiritualidad, pureza y renovación que seguramente hacen referencia a los aportes del catolicismo.

El valor de los objetos tiene difícilmente un correlato fuera del campo de los simbólico, lo que facilita también que la comercialización de éstos sea un negocio muy rentable. Quizá en este aspecto habrá que excluir el momento de integración de los collares a la santería, en un momento cuando las cuentas eran sumamente codiciadas, particularmente por lo grupos indígenas, de manera que ellos no consideraban injusto el trueque que tanto escandaliza a la cultura contemporánea pues “desde nuestro punto de vista actual cambiar cuentas por pedacitos de oro es bien inusual”[[67]](#footnote-68). De cualquier manera las cuentas de los actuales collares de santería no explican por sí mismas el costo de los mismos.

Cuando la coyuntura recomienda la no ostentación de los objetos de protección, las prácticas religiosas se han sabido adaptar a las circunstancias. Esto se debe a que no se trata de objetos devocionales de naturaleza confesional: son elementos cuyo poder mágico no depende de traerlos a la vista sino de llevarlos consigo, pues tienen una potencia en sí mismos y de esa potencia mágica se espera ser partícipe. A ello hace referencia la indicación que se conoce dentro de la Regla de Ocha de que los collares se pueden usar escondidos e incluso llevarlos en una pequeña bolsa de tela.

1. **El conocimiento desde lo simbólico.**

**Símbolos y reapropiación de la manera de conocer**

El choque de la conquista que está en la raíz del neochamanismo sincrético condujo a las culturas autóctonas a la terrible crisis que ya he señalado en el capítulo uno. Tal ruptura y la necesidad de adaptarse a las nuevas condiciones de vida favorecieron también otras maneras de apropiarse de la realidad por medio del conocimiento. Estos antecedentes junto con el desarrollo particular de las prácticas mágico-religiosas, llevan a éstas a particulares formas de conocimiento, vinculadas con lo material y lo experiencial. Por eso muchas veces los estados de conciencia alterados tales como el trance místico pueden llegar a plantearse como el centro del culto y el eje del conocimiento de lo sagrado[[68]](#footnote-69).

En las prácticas cultuales del neochamanismo, incluso la idea de lo sobrenatural se objetiviza y se concretiza, de tal manera que “la ritualidad predomina sobre lo filosófico-metafísico, característico de otros sistemas religiosos”[[69]](#footnote-70). Su mística se caracteriza por una referencia constante a lo empírico, que es donde se verifica la experiencia de lo trascendente por lo que no se genera una sistematización teórica para justificarse o argumentar, no hace falta una elaboración teológica sobre el perfeccionamiento del alma, la redención universal o el pecado. Las deidades se presentan con características humanas, en ocasiones iracundas y caprichosas capaces de favorecer o castigar, pero siempre dentro de los límites intrahistóricos.

Nos encontramos con una concepción simbólica del mundo a partir de explicaciones simples que hacen referencia a relaciones inmediatas. Por ello, una gran parte de lo ético-doctrinal se expresa en lo anecdótico, en la medida que, como dice Sofía, el “chamanismo es práctica, no teoría ni ideología”[[70]](#footnote-71). Parece que por *teoría e ideología* se entienden discursos abstractos y terminados, que se verifican a partir de la lógica y no mediante su comprobación en la experiencia. Las narraciones de lo que ha sucedido o las leyendas de los orichas permiten descubrir la autocomprensión que los chamanes tienen de sí mismos, su perspectiva ética y sus referentes doctrinales. Sin embargo, hay que distinguir aquello que ellos mismos consideran de alguna manera como constitutivo de su práctica chamánica y lo que interpretan como algo accidental u ocasional.

Los principios del chamanismo expresan pues, en primer lugar, un privilegio por la práctica sobre la teoría:

(las personas, en general) Manejamos la analogía, pero nunca manejamos realmente lo que expresamos, buscamos la palabra teórica. Y eso a mi concepto no es relevante. Lo importante es manifestar tus emociones, tu sentir, e interpretarlo a tu propia manera, tu propio razonamiento, sin ideología. Eso es lo que yo pienso. (...) Cómo se ha realizado, cómo se ha conllevado, qué es las experiencias, qué es lo negativo o lo positivo que llevamos dentro de toda esta área.[[71]](#footnote-72)

En esa misma línea, una de sus discípulas comenta:

Mire, hay muchos libros que dicen cómo hacer las cosas, pero no se habla de lo que está en los libros... Si yo veo algo, primero tengo que probarlo para ver si funciona. Yo lo experimento y entonces ya le digo a las personas que vienen...[[72]](#footnote-73)

Se trata de un decir en profunda relación con el hacer, contrapuesto a la visión occidental que valora tan encarecidamente lo abstracto. El ritual chamánico es una acción práctica orientada a lo concreto, mientras que muchas veces el ritual católico es mucho más occidental y abstracto, por lo que puede resultar simplemente repetitivo pero menos efectivo. Sin embargo esto no significa que no haya una cierta reflexión sobre la vida, por ello entra en juego el *propio razonamiento*. En este sentido hay que entender la necesidad de aprender. Se trata de evitar las afirmaciones que no tengan su punto de partida y su referencia en la práctica y en la tradición antecedente. Sólo mediante la práctica se comprende el chamanismo, sólo mediante la experiencia se va aprendiendo a ser chamán. No bastan las iniciaciones ni los cursos: si no hay vivencia, no hay chamanismo. Por eso aunque Sofía exige que sus discípulos tomen minuciosas notas del *Curso de Chamanismo*, aunque los santeros digan que hay que estudiar, gran parte del aprendizaje sigue quedando en las consultas informales, en la búsqueda mediante la meditación y la oración, en la inspiración de los sueños o la que proporcionan los muertos y los orichas. La práctica va enriqueciendo y modificando incluso los rituales en el caso tapatío, pero en Cuba es también la tradición práctica de cada grupo la que permite aprender la manera correcta de proceder.

El nexo con lo sobrenatural lo establece el chamán con fines prácticos, de tal manera que sea posible la manipulación de las fuerzas trascendentes en función de la satisfacción de las necesidades y demandas de quienes a él acuden. Los mitos son elementos vitales en cuanto fundamentan la efectividad de los ritos, y por ello deben tomarse en cuenta. No están en la base de abstracciones complejas sobre el mundo trascendente. Por eso, las ideas del bien y el mal hacen referencia a lo empírico, el bienestar la salud y la vida de frente a las necesidades, las enfermedades y la muerte. Ello hace posible la existencia de contradicciones o de la inexistencia de propuestas claras, unívocas y fundamentadas sobre la vida después de la muerte, y por lo tanto resulta innecesaria una verdad sobre la redención.

Es más importante el conocimiento práctico del uso mágico de los colores, de las hierbas, de los aceites, de las aguas, etc. Se trata de una vuelta ala naturaleza ante la pérdida de sentido en la sociedad modernizada. De esta manera, el chamán está capacitado para la preparación de trabajos y la realización de rituales. Las explicaciones posteriores a que los colores corresponden a diversas frecuencias de vibración con capacidad de influir en el subconsciente que algunos miembros de ambos grupos conocen, parecen simplemente yuxtaposiciones posteriores procedentes de los ambientes de la nueva o de la necesidad de justificación frente a la crítica racionalista del marxismo-leninismo. En tal caso, los colores tradicionales en Cuba, son más bien “una supervivencia de los vestidos de las cofradías brujas”[[73]](#footnote-74).Sin embargo existe actualmente una fuerte tendencia en ambos casos a reconocer que la virtud operativa de la magia está en la energía que maneja el chamán, de tal manera que algunos líderes de ambos grupos consideran que se mantiene la expresión más material y menos energética porque así corresponde a la cultura de la gente.

Sin embargo es claro que para los participantes y para los rituales vistos en sí mismos, el vínculo con lo concreto está presente en la medida que el chamán concentra generalmente el poder del hechizo en algo material, físico y palpable. las prácticas mágicas que consisten sólo en oraciones, bendiciones, ensalmos, conjuros, etc., para generar males o bienes a los demás, revelan una concepción más abstracta de lo religioso, que no corresponde a la mayoría de los elementos de los grupos neochamánicos. Incluso un trabajo concreto puede ser, con frecuencia, benéfico y maléfico a la vez, pues mientras daña a una persona beneficia a otra. Esto hace nuevamente referencia a lo circunstancial y contingente.

El lenguaje, como expresión del conocimiento, tiene también sus propias referencias dentro de los grupos. El vocabulario especializado, utilizado principalmente en las expresiones de los rituales puede haber tenido en un primer momento

el carácter defensivo propio de las que hablan los individuos apartados de la normalidad social, condición en la que se han encontrado los sacerdotes de todas las religiones, que siempre han rodeado de misterio sus comunicaciones con los dioses.[[74]](#footnote-75)

Hoy se constituye como lengua esotérica del grupo, aunque en Cuba no pierde la característica de formar parte de la tradición cultural africana. Sin embargo en Guadalajara es todavía más clara la referencia al uso de lenguas desconocidas, como el sánscrito o latín que identifica Sofía con algunas oraciones poderosas. Se trata de una manera de nombrar que fortalece la identidad propia del grupo y además excluye al que es ajeno, precisamente porque evidencia que es ajeno. Así pues, la clandestinidad de lo mágico a devenido en el secreto de lo esotérico, y se expresa fundamentalmente en el culto. Las lenguas propias de cada expresión mágico-religiosa constituyen un símbolo de lo sagrado, dan prestigio al chamán, tienen efectos mágicos y son cautivadoras de quien se acerca al grupo. El lenguaje cumple con una función mágico ritual, y desde ese horizonte es que puede comunicar algo. Se destaca aquí el valor de la oralidad, en la que el chamán es un especialista.

Hay una serie de expresiones que vale la pena considerar porque su uso indica un sentido propio del grupo. Sofía habla de que en una oración o en un ritual *se te marca* algo, indicando la fuerzo con que lo mágico se impone sobre lo histórico; el chamán debe aprender a *decretar*, reconociendo el poder de su palabra para constituir la realidad. En el caso de algunas expresiones de las *libretas de santero* se puede observar como se hace referencia al bien en singular, mientras que a los males se refiere en plural[[75]](#footnote-76): ello alude al bien como una experiencia singular de gozo, que se comparte pero no se divide; el mal por el contrario es múltiple, divide y separa:

lo primero que se deberá tener en cuenta es que los *osobo*, a diferencia del *iré* que es uno solo y viene por diferentes vías o medios, son muchos y cada uno puede venir por variadas vías o medios[[76]](#footnote-77)

Las expresiones chamánicas tienen sus implicaciones propias, y de las recién señaladas podemos recuperar la importancia de la función del chamán en la práctica de Guadalajara, como fuente de fuerza, mientras que en la Regla de Ocha parece haber un señalamiento del bien como algo trascendente producto del mundo superior y de los males como algo contingente. Por ello resulta claro el sentido del bien como concentración, poder, orden y sentido; el mal se presenta como dispersión, caos y fragmentación.

Las características del conocimiento chamánico y la pluralidad de secretos, así como la compartimentación del acceso a los mismos, a partir de los procesos de iniciación, favorecen el que sólo sobre la base de un estudio sólido, a partir de la práctica y de la experiencia, se llegue a una situación ideal como chamán o santero. Así que, a pesar de tratarse de personas con un bajo nivel de instrucción académica, no es verdad hoy que se trate de personas con reflexiones primitivas o tontas, como lo decía Fernando Ortiz a inicios del siglo pasado, cuando se refiere a las *capas ínfimas* como caldo de cultivo para las prácticas mágico-religiosas, aclarando que no se trata de

un significado casi exclusivamente económico, como suele entenderse en otras sociedades, sino [...] aquéllos donde la sicología primitiva de los varios componentes étnicos vibra con un mismo diapasón, por más que la tonalidad económica sea diversa[[77]](#footnote-78).

Hoy en día el neochamanismo es una propuesta compleja, aunque no abstracta y lógicamente coherente, pero con posibilidades de ser valorado y usado incluso por sectores bastante cultos e ilustrados.

1. **La reconstrucción del orden cósmico.**

Los horizontes mágico-religiosos explican el orden cósmico a partir de relaciones simples como la contigüidad y la similitud. Tales prácticas originariamente estuvieron referidas al manejo de las fuerzas de la naturaleza, y por ello en profunda relación con el sentido natural del cosmos. Esto es muy notorio en los neochamanismos posteriores al encuentro del sincretismo, dado que tanto los indígenas como los negros tenían la especialidad de producir la lluvia, a diferencia de muchos profesionales mágico-religiosos europeos. Ignoro si existen prácticas neochamánicas urbanas que lo sigan haciendo, pero en los grupos estudiados ello no estuvo presente en los discursos de los entrevistados.

De esta manera se nota cierta relación con cuestiones que implican la supervivencia de las comunidades agrícolas y que en el neochamanismo han cedido su lugar a prácticas más privadas. La misma existencia de los ritos como alternativas a la práctica religiosa impuesta por la conquista significa una búsqueda de opciones ante la religiosidad *oficial* y mayoritaria en América Latina. Esto se manifiesta en Guadalajara mediante la presencia de

“religiosidades paralelas”, o nuevos movimientos religiosos, como la “New Age”, cuyos conceptos sobre la divinidad, lo sagrado y lo mágico han venido a trastocar las concepciones religiosas tradicionales de los tapatíos: en muchos sen­tidos, los valores, las costumbres, las creencias o las prácticas, han tenido momentos de confrontación y/o asimilación con estas “nuevas religiones“.[[78]](#footnote-79)

Ahora bien, estas búsquedas alternativas, tienen una fuerte referencia a lo que perciben como naturaleza, de tal manera que ésta es reinterpretada y sacralizada. Es una vuelta a la naturaleza que se nota en el uso de hierbas, piedras, flores y demás elementos procedentes de la tierra, cuyos elementales se aprovechan en los rituales para generar un provecho en favor del ser humano. Por eso es pareció conveniente a Lydia Cabrera[[79]](#footnote-80) hablar de *El Monte* como el lugar central de las prácticas de la santería:

«El monte es sagrado» porque en él residen, «viven», las divinidades. «Los santos están más en el monte que en cielo.»

Engendrador de la vida, «somos hijos del monte porque la vida empezó allí; los santos nacen del monte y nuestra religión también nace del monte - me dice mi viejo yerbero Sandoval, descendiente de eggwddós-. Todo se encuentra en el monte -los fundamentos del cosmos-, y todo hay que pedírselo al monte, que nos lo da todo».[[80]](#footnote-81)

En sus explicaciones de que la vida salió del monte hay una referencia a la tierra como madre universal, fuente de vida. Así mismo para Sofía se trata de despertar *el elemental* de los limones, el huevo o las hierbas; por eso es necesario tener en la mesa chamánica los cuatro elementos.

Se trata de una perspectiva de reintegración del ser humano con la naturaleza, la cual es capaz de influir en su vida material y espiritual. El recurso a la herbolaria no es sólo un indicador del progreso cultural de los pueblos que lo heredan al neochamanismo, no es sólo el uso de los principios químicos y físicos de lo que hay en la tierra. Los rituales son una reconstrucción del orden natural perdido y por eso mediante ellos es posible entrar en contacto con seres que pueden ser metafísicos o metahistóricos pero en el fondo no sobrenaturales. Por ello el recurso a lo artificial es una profanación para la práctica de la Regla de Ocha:

Recientemente, alguien me contó que en Miami «tiran los caracoles»sirviéndose de la ayuda de computadoras. Hube de transmitirle esta experiencia a un santero que a ratos me alecciona con sus moralejas, y este me dijo con gesto de incredulidad: «Eso es sacrilegio, santo no habla por aparato eléctrico. Santo tiene que venir a la estera». Y cuando le informé que el *fundamento* para la *rogación de cabeza* ya no tiene que ser masticado por la Iyalocha, porque ese bolo bendito y mágico lo hacen allá con batidoras, lleno de ira me gritó: «¡Eso es una cochinada!».[[81]](#footnote-82)

Sin embargo, muchos de estos elementos han sido bastantes asimilados y apropiados por el ambiente urbano, e incluso en el caso de Guadalajara se pueden presentar como aerosol.

Esta reintegración del hombre en el cosmos constituye además, mediante el ritual, un centro universal, un eje de referencia en torno al cual se dispone el mundo y que es

el punto de contacto entre los distintos niveles del cosmos, y una *periferia*, que en sus márgenes colinda con el caos (es decir, la esfera hostil al cosmos organizado).[[82]](#footnote-83)

Dado que para la conciencia mágico-religiosa no existe una separación clara entre lo espacial y lo temporal el centro constituido por lo ritual lo es en el tiempo y en el espacio. El espacio es algo concreto inseparable de los objetos que lo llenan y por ello estos objetos pueden estar cargados de poder. Sin embargo es un espacio discontinuo, con diversos sectores en algunos de los cuales puede estar presente el mal y la brujería. Los cementerios, el mar y los desfiladeros en la Regla de Ocha así como el cruce de los caminos o la parte posterior para el neochamanismo tapatío, son espacios ajenos y periféricos donde se pueden depositar los trabajos de los que nos queremos despojar, pues se trata de echar fuera del cosmos el mal que acecha.

Los distintos espacios se comunican o se incomunican mediante límites que los dividen pero que son también umbral de acceso. Por eso se requiere proteger las puertas y las ventanas. De hecho existen deidades encargadas de estas situaciones liminares como Echú-Eleguá en Cuba o el Diablo y la Muerte en el grupo de Guadalajara. Son deidades ambulantes, en movimiento, cuya presencia se siente cuando pasan por los lugares. Introducen el desorden y el caos pero también pueden defender al hombre frente a la adversidad. Están encargados de guardar los límites porque provienen de la periferia caótica que amenaza al espacio protegido que se configura en torno del lugar sagrado. Hay espacios bueno y espacios malos, según sean favorables o desfavorables a la existencia humana. Por eso es particularmente necesario armonizar la energía cósmica en el espacio que se habita, para lo que se preparan diversas sustancias mágicas que se tienen que esparcir por toda la casa para exorcizar el desorden cósmico que trae nefastas consecuencias a la existencia humana.

De manera similar sucede con el tiempo organizado y actualizado en torno al momento del ritual. Por eso también hay horas precisas para realizar los ritos, por eso la vida de Sofía tiene que dividirse en ciclos. En el caso cubano hay una clara referencia al tiempo mítico de los orígenes, momento de acción de los orichas en la tierra. En las leyendas usadas por la Escuela de Magia Chamánica se ubica un tiempo preciso en el pasado de algún suceso paradigmático o prodigioso. El ritual es la repetición-participación de ese modelo.

De manera particular destaca lo lúdico en el ritual, que nunca se toma tan en serio como para no poder gozarlo. Esto sucede particularmente en los bailes de la Regla de Ocha, considerados antisociales por el buen gusto católico, pero son precisamente el momento de la manifestación del santo. Es apasionante la participación en la fiesta donde la convivencia profana se sacraliza expresando además la cultura bullangera y erótica de los negros. A partir de lo lúdico también se construye el eje del espacio y del tiempo.

**4.6. El neochamanismo y la sociedad.**

Para poder «subir» así en la sociedad era necesario

transformarse en «un negro de alma blanca»[[83]](#footnote-84)

Los practicantes de los grupos mágico-religiosos han tenido que aprender a sobrevivir en la clandestinidad y con cierta descalificación social. Sin embargo, han sido capaces de generar y sostener ciertas estructuras internas. El chamán está rodeado de *seguidores* que suelen participar en el grupo a partir de algún problema de la vida cotidiana al que encontraron solución *mágica* en el chamanismo, al cual pueden denominar en algunos momentos como brujería o como camino de crecimiento espiritual, incluso como religión en el caso cubano. Se trata de una solución práctica que es capaz de generar sentido. De cualquier manera, los participantes valoran su pertenencia al grupo como un elemento que les ayuda a encontrar un sentido más profundo a su existencia cotidiana. Generalmente se han invitado unos a otros, a partir de la oferta de solución a los problemas comunes, y establecen entre ellos una especie de solidaridad y apoyo que les lleva a constituir un grupo de referencia donde pueden compartir expectativas, intereses y valores a partir de su práctica chamánica. Sin embargo la referencia comunitaria es mucho más frágil en el caso tapatío donde se recurre a una pluralidad de fuentes que se ofrecen en el nuevo mercado de lo esotérico en orden al crecimiento individual de la persona. El antecedente de los cabildos en el caso cubano, el sentido de las casas de santo y la relación de los ahijados con el padrino, son elementos que favorecen la construcción de un sentido comunitario mucho más relevante que se refuerza con los signos externos del yaborage.

En todo esto observamos cómo al interior del grupo se reproduce una estructura social vertical y jerárquica que puede llevar a reforzar un ideario de poca participación social, en la medida que la mayoría de la gente recurre al chamanismo, lo hace desde sus problemáticas individuales y centrado en la actividad del chamán. Por otro lado, la valoración que se hace de la pertenencia de los miembros como individuos “elegidos” o “llamados” para formar parte del grupo, presenta una alternativa al anonimato social, en el caso de los mismos chamanes. La participación social puede tener un modelo alternativo de singular importancia en el rito, donde el ser superior puede comunicarse con o por medio de cualquiera de los miembros e incluso elegirlos para alguna misión especial -lo cual suele suceder en el caso cubano-. En la medida que esto se favorece, el monopolio de poder del chamán se ve complementado y disminuido, proyectando estructuras sociales más participativas.

Podemos dejar por sentado que los actores involucrados en cada grupo juegan funciones, al interior, como líderes o como participantes que no ejercen liderato. Al exterior del grupo, están en contacto con el resto de la sociedad civil, con actores entre los que destacan algunos simpatizantes, otros que se dicen al margen y quienes se oponen frontalmente a estos modelos mágico-religiosos. Otra relación importante se establece con líderes de la sociedad, como los integrantes de la jerarquía católica y los funcionarios del Estado. Resumiendo, se distinguen relaciones al interior y al exterior del grupo: entre las primeras destacan las relaciones de liderato y la interacción de los miembros; entre las segundas destaca la aceptación, rechazo o supuesta indiferencia, por parte de la sociedad en general y particularmente con diversos sectores de las iglesias.

Las estructuras internas de los grupos chamánicos reproducen las estratificaciones de clase y de poder pero el rechazo a lo institucional y a lo formal en la pugna por el capital simbólico favorece el establecimiento de estructuras menos rígidas y el reconocimiento de mediaciones no oficiales, sin descartar necesariamente a las oficiales, para el contacto con lo sagrado. Los niveles de jerarquización son mucho más de corte administrativo y en relación con lo económico en el caso de Guadalajara, mientras que en Cuba, la tradición secular favorece el identificar diferentes roles con sus propios espacios de colaboración.

Los grupos neochamánicos favorecen la existencia de otros modelos alternativos de liderazgo, cuando la sacerdotisa más fervorosa puede estar presentada por una voluptuosa mulata o por una madre soltera que en otros círculos tapatíos sería descalificada y señalada. No olvidemos que muchas veces el liderazgo se legitima asociado a la pertenencia a clases subalternas, ofreciendo así una oportunidad de reivindicación social.

1. **Lo mágico-religioso y lo social.**

Por parte de los grupos se saben insertos en la sociedad pero de alguna manera no consideran a ésta necesaria para su constitución, pues en la medida en que la identifiquen divorciada del mundo de lo sagrado también la entienden como espacio de caos y de desorden. No pretenden establecer en ella el orden de lo sagrado pero sí pueden ofrecer a los individuos la posibilidad de un ambiente que tiene quicio y sentido. Por eso Sofía responde que la pregunta no és si la sociedad la acepta a ella sino que ella es quien acepta a la sociedad cuando acuden a solicitar sus servicios. De manera similar los santeros entienden su aporte a los social desde lo sagrado.

Parece que muy poco se usó de la brujería para desquitarse de la opresión haciendo daño al opresor. Al menos en los dos casos estudiados no se hace referencia a ese tipo de situaciones. Quizá en ello juega la idea de la superioridad del poder demostrado en la conquista y fuerza militar de los españoles, por lo que la brujería de las clases subalternas se rindió al poder superior de los católicos aunque siguió existiendo subyugada. Fernando Ortiz comenta que la brujería no se inspira en el odio racial, que la mayor parte de los que recibían los daños eran los mismos negros y que ninguna influencia tiene el trato de los esclavistas en el incremento o disminución de las prácticas, en ese sentido[[84]](#footnote-85).

En la adaptación del neochamanismo al contexto urbano, éste hubo de afrontar el ser considerado como *superstición*, es decir una práctica caracterizada por el planteamiento de relaciones causales ficticias, y como *magia*, en el sentido de admitir que los ritos pueden producir efectos determinados sin que se reconozca la mediación de las causas reales y objetivamente necesarias.

Este tipo de grupos son ordinariamente percibidos como débilmente organizados e incluso alienantes de la auténtica participación y compromiso social. Sin embargo que las prácticas afrocubanas han funcionado como un factor unificador de la cultura del caribe, por encima de las lenguas y la dispersión geográfica, y han hecho posible lo que “en algunos casos, puede significar un alcance de autoconciencia de lo realizado y, en otros, de estímulo para finalizar lo no concluido”[[85]](#footnote-86). La perspectiva ética de los grupos neochamánicos es acusada muchas veces de solapar la delincuencia y el libertinaje, conductas antisociales adjudicadas a muchos individuos que recurren a tales grupos para protegerse. Al respecto, en la *libreta de santero*, llama la atención que algunos de los trabajos tratados en el texto señalan incluso su contraposición al régimen, puesto que se encuentran oraciones para juicios, para sacar de la cárcel y para espantar a la policía, que bien pueden tacharse de “contrarrevolucionarias” desde la perspectiva absolutista a que ha tendido en algunos momentos el gobierno de Fidel Castro.

En los patakíes, vale la pena recuperar el sentido que se da al rey, quien resulta un personaje de gran importancia, así como las sanciones que dan los santos y que tienen que ver con la exclusión de la colectividad. En algunos textos de la *Santa Cruz de Caravaca*, resulta también interesante la cualificación social que se hace de los personajes, ya que los protagonistas de las narraciones coinciden en ser de buena condición social, como si ello fuera un factor que da credibilidad a la anécdota.

El manejo de la historia en las leyendas de ambos grupos denota una diferencia fundamental, puesto que mientras la Regla de Ocha las sitúa en un tiempo mítico, la Escuela de Magia Chamánica usa textos que parecen abogar por la existencia real del personaje y la necesidad de contextualizarlo en su momento histórico.

Sin embargo, en ambos casos no pasan de ser algunos señalamientos difícilmente constitutivos de una concepción del aporte de lo mágico-religioso a lo social.

Por otra parte, ese tipo de grupos puede pasar durante mucho tiempo inadvertido para quienes no se sienten afectados por su existencia, pero puede representar un papel muy interesante en algunos movimientos sociales, particularmente cuando hay politización del líder o en un sector significativo de los miembros. En este sentido, cabe mencionar la participación de población cercana a la santería en la Revolución Cubana[[86]](#footnote-87). En Cuba, por lo general, su máximo nivel de participación social ha sido en defensa de su propia existencia, aunque cada vez es más significativa también su actividad económica, por la economía informal que suelen llevar consigo (o incluso formal, en el caso de su explotación turística por parte del gobierno cubano). Es evidente que mientras más se prolongue su presencia en el tiempo, como en el caso cubano, será más significativa su participación, que cuando son grupos jóvenes y con poca tradición, como en el caso de Guadalajara, que no tiene apenas antecedentes.

Sin embargo el límite fundamental para pensar en un aporte social como grupo deriva de que el neochamanismo se orienta a la solución de las problemáticas personales. En ese orden si se preocupa por favorecer una mejor calidad de vida de quienes al grupo se acercan. Por lo tanto, quizá su aporte más evidente al resto de la sociedad sean los contenidos de valores que se desarrollan al interior del grupo y se proyectan a su exterior. En algunos casos, éstos giran en torno al respeto por la vida, el cuidado de la salud, el cultivo de la paz y equilibrio interiores, y la búsqueda de la trascendencia. Estos contenidos se encuentran en sus creencias fundamentales, las doctrinas, mitos, leyendas[[87]](#footnote-88). Estos valores, junto con un testimonio de integración al interior del grupo, suelen ser la mejor carta de presentación ante la sociedad, sin embargo a este tipo de grupos no le son ajenas las envidias ni las venganzas por causa de la brujería. Por otra parte, también se dan situaciones de estafa y abuso de algunos miembros ante la ingenuidad de quienes se acercan a solicitar ayuda ante sus problemas de salud, de convivencia, de economía, etc.

Los bajos niveles de instrucción académica de muchos chamanes, no se han contrapuesto en Cuba con su posibilidad de participación sociopolítica, ni sus concepciones mágico-religiosas han impedido su articulación al proyecto revolucionario. Sin embargo a pesar de ello antes y durante un buen periodo de la Revolución, no se puede negar que los grupos mágico-religiosos han sido jurídicamente marginados. En la actual legislación tapatía se vio también una postura más o menos agresiva que aunque tiene su paralelo en el código penal cubano allá se ha considerado definitivamente como letra muerta y aquí pudiera ir en camino de revitalizarse. A pesar de todo ello los grupos mágico-religiosos no se sienten actualmente agredidos de manera particular, e incluso en Cuba estaban acostumbrados a ver la presencia de la policía como una broma o travesura maliciosa de Eleguá:

Como los festivales tienen cierta clandestinidad en virtud de las persecuciones policiacas de las que muchas veces son objeto, Eleguá lleva la *achelú* (la policía) por pura complacencia[[88]](#footnote-89)

Se descubre, de entrada, que entre los líderes hay un mayor nivel de cultura política, al menos en cuanto a conciencia de la necesidad de cambios que vayan más allá de lo religioso, sin embargo, ello resultó evidente en el diálogo informal más que en el momento de las entrevistas. A ambos les interesa mantener una imagen de que la práctica chamánica se mantiene en un plano distinto que lo político.

Para los participantes, su presencia en este tipo de grupos es uno de los elementos que descubren favorecería un mejoramiento en la sociedad, pero ello por su aporte específicamente relacionado con la trascendencia y la espiritualidad.

En Cuba, la mayoría de los creyentes de la Regla de Ocha no se considera que se hayan enfrentado abiertamente, o que hayan rechazado la Revolución. De hecho por ser muchos de ellos de origen humilde se vieron favorecidos por el socialismo por otro lado al no contar el grupo con estructuras jerárquicas sólidas, ello hace difícil tomar una postura conjunta respecto a lo sociopolítico. En Cuba se vislumbra la posibilidad de integrarlos a favor del Estado de manera cooperativista, mientras que en Guadalajara no son un sector que se considere siquiera importante como electorado.

Los grupos mágico-religiosos seguirán empeñados en la lucha por la calidad de vida de los individuos, muchos de los cuales forman parte de clases populares. Habrá algunos políticos que incluso recurran a los oráculos y a los trabajos, habrá personas al interior de los grupos que interpreten desde la perspectiva mágico-religiosa algunas acciones de los políticos como individuos -eso pasó en Cuba cuando aseguraban que Machado era hijo de Changó-. Pero tanto las derechas como las izquierdas, los miembros del partido comunista como los gusanos, pueden recurrir a ese tipo de prácticas en busca de soluciones concretas, y de hecho lo hacen. Queda por considerar de qué manera se manejan los imaginarios del miedo a partir de tales prácticas.

1. **Manejo del miedo.**

El sello de origen de las expresiones africanas en el contexto urbano habanero, a partir de la ubicación del liberto, quien buscó en las ciudades su sostén económico, llevó a configurar en torno a los cultos sincréticos un imaginario de peligrosidad similar al que hoy en día se sigue construyendo en torno a los miedos sociales. Uno de los aspectos que favorecen la construcción social de lo temible y peligroso es el sentido de lo que se considera, familiar, confiable y ordinario[[89]](#footnote-90). En la medida que lo cubano se consideraba socialmente peligroso, las prácticas mágico-religiosas se asociaron a tal peligrosidad, y en este contexto empieza la investigación de Don Fernando Ortiz, quien en su obra menciona varias veces un suceso que valdría la pena citar:

Poco ha que la sociedad cubana se conmovió por un horrible crimen: por el asesinato de una niña blanca, cometido por unos brujos con el objetivo de extraerle el corazón y la sangre y utilizarlos en la confección de un embó. [...] El delito ha sorprendido más que por la delictuosidad revelada por sus autores, por lo inesperadamente que ha puesto al descubierto el canceroso fanatismo que corroe las capas ignorantes de nuestra nación. Porque, en efecto, un caso semejante no había ocurrido, o por lo menos no había sido conocido, desde los tiempos de la esclavitud.[[90]](#footnote-91)

El texto continúa describiendo con una serie de adjetivos igualmente peyorativos la que se supone una de varias prácticas similares realizadas por los negros brujos. Así, asumió la población que dicho crimen no era un acontecimiento aislado y la prensa escudriñó, haciéndose eco de la creencia general, y acusando a los grupos mágico-religiosos afrocubanos de vivir al margen de la civilidad.

De manera similar, aunque sin alusiones explícitas al grupo conformado en torno a Sofía, podemos reconocer que la sociedad tapatía también ha construido el imaginario de las brujas malvadas, apelativo que de por sí es peyorativo, pero además evoca los miedos de la infancia. En esta construcción de lo que puede ser considerado como temible ha jugado un papel central el discurso católico que asimilaba -y en algunos lados sigue asimilando- a lo satánico toda práctica mágico-religiosa que se dé al margen de la propia institución eclesial.

Ante estas temibles representaciones el neochamanismo va ganando legitimidad aunque existan quienes lo desprecien o quienes le teman por ser radicalmente distinto y competir por el dominio del capital religioso y simbólico. Gran parte de la peligrosidad de lo mágico-religioso radica en que se lo suelen marcar en el contexto de la marginalidad social. Sin embargo, hay también otros símbolos inspiradores de miedo en la sociedad ante los que paradójicamente lo mágico-religioso se presenta como una posibilidad de respuesta.

En el contexto de crisis donde se pierden las seguridades y gana terreno la desilusión frente a los proyectos utópicos de reconstrucción de la sociedad en miras al bienestar común (sea la apertura comercial en el caso de Guadalajara o el socialismo en el caso de La Habana). Entonces aparece el resurgimiento de referentes simbólicos mágico-religiosos, que ofrecen una alternativa de respuesta a la problemática de los individuos que se acercan a dichos referentes. Ante el infortunio, el chamanismo ofrece la posibilidad de acceder al plano de lo metafísico en busca de soluciones que incidan en lo histórico. Por ello puede significar un aporte de seguridad frente a la incertidumbre de lo social.

Sin embargo, por otra parte, al interior de los grupos chamánicos también se dan las propias construcciones colectivas de lo temible. Si lo cotidiano se encuentra más o menos controlado a partir de lo sagrado, es en el manejo de esto donde sigue habiendo razones para tenerlo. A pesar de un trato confiado y no protocolario con las deidades, existen los caprichos o los castigos de éstas. Y si a partir del trato con ellas se ha hecho todo para propiciarlas, sigue presente la amenaza de que otros acudan también a los poderes mágicos para agredir a la persona.

En este sentido puede superarse el miedo a lo cotidiano, e incluso a lo sagrado, pero sigue presente el miedo al manejo que de lo sagrado haga el otro. La situación de infortunio se soluciona, al menos en el plano de lo simbólico, pero permanece el miedo a lo sagrado. Cuando hay venganzas, la situación de uno se soluciona, mientras que la de otro puede producirse. Es precisamente esa cuestión del miedo lo que lleva a algunos líderes cristianos a descalificar las prácticas neochamánicas. En algún momento el recurso a lo mágico-religioso pudo estar más o menos relacionado con la adscripción de clase, pero las venganzas más usuales fueron dentro de la misma clase.

Y por otra parte está presente el miedo, sobretodo en el horizonte cubano a dejar de lado la práctica y ser luego blando de la venganza de los seres espirituales:

se revela un miedo supersticioso de recibir de las figuras sobrenaturales algún castigo si no se ofertan los alimentos de su preferencia, si no se les sitúa en el lugar adecuado, si no se le saluda cuando debe hacerse.[[91]](#footnote-92)

En este sentido pareciera que al menos quienes critican desde el racionalismo positivista tienen la ventaja de escapar al temor del daño que puedan hacerles las fuerzas de lo mágico.

**4.7. Perspectivas a futuro.**

En contra de las previsiones del racionalismo decimonónico lo mágico-religioso no ha desaparecido a pesar de la ciencia, a pesar del Estado y a pesar de las iglesias oficiales. Antes bien parece que los mitos siguen gozando de cabal salud[[92]](#footnote-93), y que los grupos mágico-religiosos pueden esperar un éxito creciente aunque también seguirán siendo acosados por el esoterismo globalizado que prefiere diluir las tradiciones en la yuxtaposición de elementos, más allá de cualquier límite.

Por otra parte el neochamanismo sincrético seguirá teniendo referencias fundamentales al catolicismo, a pesar de la tendencia de algunos etnólogos y folcloristas a considerar el sincretismo como un proceso superficial, puesto que por lo pronto la identidad católica sigue siendo un parámetro importante, no necesariamente porque se acepte la doctrina, sino porque no se puede negar la relevancia de la influencia. Ello no dejará de incluir una resignificación de lo católico, pero sin prescindir de ello.

Las prácticas neochamánicas no son simplemente producto de la ignorancia religiosa o de la deficiente formación científico técnica. La supresión prácticamente total del analfabetismo en el pueblo cubano no ha llevado consigo la desaparición de la Regla de Ocha y en los centros esotéricos de Guadalajara no es extraña la presencia de profesionistas. Antes bien, la existencia de un referente académico reflexivo permite que se vayan formulando justificaciones teóricas, fundamentalmente desde la psicología, la física y la química, a las prácticas mágico-religiosas. En un momento del resurgir religioso aunque no de lo institucional, es probable que el neochamanismo dé su aporte a la reconfiguración del horizonte cultural de principios del siglo XXI:

parafraseando a un sociólogo de la religión, puedo decir que “allí donde algunos pensadores colocaron la tumba de Dios, se ha estado escuchando un murmullo de ángeles y un susurro de oraciones”... Se está dando un reavivamiento de lo religioso y lo sobrenatural, aclarando que no son las grandes religiones las que han salido ganando, sino las corrientes de religiosidad “light”; pero la vigencia de la necesidad del ser humano de lo religioso, debe ser aprovechada por los cristianos católicos para profundizar en la fe y extender el Reino de Dios.[[93]](#footnote-94)

Sin coincidir necesariamente con el obispo a quien corresponde la cita anterior respecto a un sentido de lo *light*, que puede sonar a descalificación, es indudable la presencia de propuestas religiosas con menor pretensión de universalidad y sistematicidad, ordenadas a la respuesta de problemáticas concretas. A estas se suma la aparición de otros tipos de neochamanismo que se van popularizando en el contexto de la globalización -por ejemplo en internet-, y que ya no se caracterizan por centrarse en el liderazgo chamánico sino por disponerse como un camino individual de acceso al éxtasis, constituyendo así grupos con otros sentidos e implicaciones:

Then I logged onto the various websites dedicated to Shamanism and some of the stuff I read really astounded me... a lot of it rang true on a personal level. It's that weird feeling of "coming home"...[[94]](#footnote-95)

Este camino de búsquedas a nivel personal, paradójicamente puede conducir, eventualmente, a asumir posturas frente a la realidad social. Aunque por el momento ese tipo de críticas son bastante escasas, es posible encontrarlas en espacios del chamanismo primermundista y globalizado, donde se llegan a plantear críticas en contra de las posturas *egoístas* e *irresponsables* y se invita a tomar conciencia de que las acciones personales afectan a los otros, que el consumo en la sociedad capitalista norteamericana implica la complicidad con la explotación de los inmigrantes[[95]](#footnote-96).

Este nuevo tipo de ofertas ya está presente incluso en el ámbito cubano[[96]](#footnote-97) y entrarán en competencia en un nuevo contexto con los chamanismos sincréticos de hoy en día. De cualquier manera estos casos no han necesitado de propaganda sofisticada ni del recurso a internet, pues los resultados se siguen trasmitiendo de boca en boca, como garantía de su efectividad ante el infortunio cotidiano.

En la creciente oferta mágico-religiosa y esotérica, parece que surgirán también diversas tomas de postura por parte del catolicismo, desde las condenas por satanismo, hasta las posturas de diálogo que buscan articular la posibilidad del recurso al oráculo sin necesidad de tomar posturas deterministas, que pueden considerar la posibilidad de experiencias *preternaturales*[[97]](#footnote-98), que invitan a una actitud de escucha, diálogo[[98]](#footnote-99).

El horizonte promete hacerse aún más complejo y el reto para la investigación seguirá vigente.

1. La expresión se debe a un análisis a nivel del ambiente académico, que no forma parte de la conciencia de quienes suelen participar en las alternativas mágico-religiosas. [↑](#footnote-ref-2)
2. Cfr. Marcial Maçaneiro: *Esoterismo e fé cristâ. Encontros e desencontros*. Vozes. Petrópolis. 1997. p.18. [↑](#footnote-ref-3)
3. Lachatañeré: op. cit. p. 120. [↑](#footnote-ref-4)
4. Cfr. Idem. [↑](#footnote-ref-5)
5. Eliade: *El chamanismo...* p. 37s. [↑](#footnote-ref-6)
6. Cfr. Lachatañeré: op. cit. p. 120. [↑](#footnote-ref-7)
7. “Los chamanes” en *http://www.imperios.com/enigma/chamanes.htm*, consultado en mayo de 2001. [↑](#footnote-ref-8)
8. Lachatañeré: op. cit. p. 100. [↑](#footnote-ref-9)
9. Sofía: “Historia de vida...” [↑](#footnote-ref-10)
10. Su trayectoria la llevó de Zacatecas a California, luego de nuevo a Zacatecas, a San Luis Soyotlán y finalmente a Guadalajara. [↑](#footnote-ref-11)
11. Excepcionalmente pueden existir en el chamanismo sincrético ciertos liderazgos intermedios o instancias superiores, que logran poner cierto límite a la autoridad del líder. En cambio, no es extraño el liderazgo compartido en el chamanismo indígena. [↑](#footnote-ref-12)
12. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 115. [↑](#footnote-ref-13)
13. Ibídem, p. 143. [↑](#footnote-ref-14)
14. Ibid, p. 119. [↑](#footnote-ref-15)
15. Ibid, p. 65. [↑](#footnote-ref-16)
16. Ibid, p. 114. [↑](#footnote-ref-17)
17. Duharte y Santos: op. cit. p. 31. [↑](#footnote-ref-18)
18. Cfr. Lachatañeré: op. cit. p. 318. [↑](#footnote-ref-19)
19. Idem. [↑](#footnote-ref-20)
20. Cfr. Ibídem, p. 120. [↑](#footnote-ref-21)
21. Ibid, p. 268. [↑](#footnote-ref-22)
22. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 67-68. [↑](#footnote-ref-23)
23. Ivón Díaz García: *Un espacio mítico*. Letras Cubanas, La Habana, 1994. p. 48. [↑](#footnote-ref-24)
24. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 74. [↑](#footnote-ref-25)
25. Mestre: op. cit. p. 24. [↑](#footnote-ref-26)
26. Lachatañeré: op. cit. p. 265. [↑](#footnote-ref-27)
27. Alfredo Vargas González: “Imagen Santa, figura prohibida: la Santa Muerte” ponencia presentada en el IV Encuentro... [↑](#footnote-ref-28)
28. Lachatañeré: op. cit. p. 107. [↑](#footnote-ref-29)
29. Bastide: “Los cultos...” p. 68. [↑](#footnote-ref-30)
30. Lachatañeré: op. cit. p. 103. [↑](#footnote-ref-31)
31. Cfr. Ibídem, p. 117. [↑](#footnote-ref-32)
32. Ibid, p. 118. [↑](#footnote-ref-33)
33. Idem. [↑](#footnote-ref-34)
34. Cfr. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 75-76. [↑](#footnote-ref-35)
35. Ibídem, p. 79. [↑](#footnote-ref-36)
36. Lachatañeré: op. cit. p. 116. [↑](#footnote-ref-37)
37. Ibídem, p. 118. [↑](#footnote-ref-38)
38. Díaz: op cit. p. 45. [↑](#footnote-ref-39)
39. Ortiz: *Los negros brujos*, p. 128-129. [↑](#footnote-ref-40)
40. Ibídem, p. 12. La cita se encuentra en Leroy-Beaulieu: *De la colonisation chez les peuples modernes*. París, 1902. p. 256. [↑](#footnote-ref-41)
41. Wendolyn Midlo Hall: “El diablo en el Caribe: los dos primeros siglos de colonización" en *Del Caribe*, Nº 14, 1989, Santiago de Cuba. p. 61. [↑](#footnote-ref-42)
42. Lachatañeré: op. cit. p. 105. [↑](#footnote-ref-43)
43. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 122. [↑](#footnote-ref-44)
44. Ibídem, p. 130. [↑](#footnote-ref-45)
45. Ibid, p. 144. [↑](#footnote-ref-46)
46. Ibid, p. 26-35 [↑](#footnote-ref-47)
47. Ibid, p. 137-138. [↑](#footnote-ref-48)
48. Cfr. Duharte y Santos: op. cit. p. 16. [↑](#footnote-ref-49)
49. Lachatañeré: op. cit. p. 116-117. [↑](#footnote-ref-50)
50. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 69. [↑](#footnote-ref-51)
51. Ibídem, p. 95. [↑](#footnote-ref-52)
52. En la entrevista con algunos agentes de pastoral católica, destacaban cómo en Matanzas el obispo aceptó que la imagen de San Lázaro en la Catedral fuera la que la religiosidad afrocubana sincretiza con Babalú Ayé, del panteón yoruba (“el de las muletas y los perros”). [↑](#footnote-ref-53)
53. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 97. [↑](#footnote-ref-54)
54. Idem. [↑](#footnote-ref-55)
55. Duharte y Santos: op. cit. p. 33. [↑](#footnote-ref-56)
56. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 131. [↑](#footnote-ref-57)
57. Duharte y Santos: op. cit. p. 40. [↑](#footnote-ref-58)
58. Lachatañeré: op. cit. p. 122. [↑](#footnote-ref-59)
59. Cfr. Valdés: *Dilogún.* p. 3. [↑](#footnote-ref-60)
60. Aunque en Cuba, hay que reconocer que las comunidades católicas suelen mantener relaciones cara a acara a su interior y un trato bastante cercano y afectivo. De hecho, el sacerdote suele conocer de nombre a los asistentes a la misa dominical. [↑](#footnote-ref-61)
61. Valdés: *Dilogún.* p. 127. [↑](#footnote-ref-62)
62. Ibídem, p. 128. [↑](#footnote-ref-63)
63. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 127. [↑](#footnote-ref-64)
64. Ibídem, p. 147. Cfr. Valdés: *Dilogún.* p. VIII. [↑](#footnote-ref-65)
65. Valdés: *Dilogún.* p. 8. [↑](#footnote-ref-66)
66. Mora: “Nuevas prácticas...” [↑](#footnote-ref-67)
67. Domínguez: op. cit. p. 21. [↑](#footnote-ref-68)
68. Cfr. Bastide: “Los cultos...” p. 71. [↑](#footnote-ref-69)
69. Fuentes y Gómez: op. cit. p. 17. [↑](#footnote-ref-70)
70. Sofía: “Historia de vida...” [↑](#footnote-ref-71)
71. Idem. [↑](#footnote-ref-72)
72. Karen: “Entrevistas...” [↑](#footnote-ref-73)
73. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 86. [↑](#footnote-ref-74)
74. Ibídem, p. 122. [↑](#footnote-ref-75)
75. Cfr. Valdés: *Dilogún.* p. 101-111. [↑](#footnote-ref-76)
76. Ibídem, p. 108. [↑](#footnote-ref-77)
77. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 14. [↑](#footnote-ref-78)
78. Mora: “Nuevas prácticas...” [↑](#footnote-ref-79)
79. Cabrera: op. cit. [↑](#footnote-ref-80)
80. Ibídem. p. 17. [↑](#footnote-ref-81)
81. Idem. [↑](#footnote-ref-82)
82. Rinaldo Acosta: *Temas de mitología comparada*. Letras Cubanas, La Habana, 1997. p.14. [↑](#footnote-ref-83)
83. Bastide: “Los cultos...” p. 60. [↑](#footnote-ref-84)
84. Cfr. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 103. [↑](#footnote-ref-85)
85. Figarola: op. cit. p. 13. [↑](#footnote-ref-86)
86. El signo característico de la iniciación, los collares, se puede ver en las fotos de algunos revolucionarios al tomar La Habana. [↑](#footnote-ref-87)
87. En el caso de la Regla de Ocha, la leyenda que enseña algo sobre los orichas y su enseñanzas se denominan “patakí”. Son narraciones cortas de algún acontecimiento, donde los orichas son protagonistas y entran en relación unos con otros, con la naturaleza o con los seres humanos. Cabe mencionar que, como en muchas mitologías, no existe perfecta coherencia entre los diversos patakíes. [↑](#footnote-ref-88)
88. Lachatañeré: op. cit. p. 105 [↑](#footnote-ref-89)
89. Para ampliar las consideraciones sobre la construcción social del miedo, remito a las referencias del proyecto de investigación coordinado por la Doctora Rossana Reguillo. Algunos de los artículos publicados son: Rossana Reguillo Cruz: “Imaginarios globales, miedos locales. La construcción social del miedo en la ciudad”. ponencia presentada en el IV Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, septiembre de 1998, Recife; “Los mitos gozan de cabal salud” en *Comunicación y sociedad*. Nº 27, DECS/U. de G., 1996, Guadalajara; “Los lenguajes del miedo” en *Renglones*. Nº 35, ITESO, 1996, Guadalajara; Marta Inés Villa y Luz Amparo Sánchez: “Las fuentes de nuestros miedos” en *Desde la región*. Nº 31, 2000, Medellín. [↑](#footnote-ref-90)
90. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 104. [↑](#footnote-ref-91)
91. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 111. [↑](#footnote-ref-92)
92. Cfr. Reguillo: “Los mitos...” [↑](#footnote-ref-93)
93. José Trinidad González Rodríguez, citado en “Entrevista con el...” [↑](#footnote-ref-94)
94. Isabelle Vinet Longdon: “ Hello, I've just moved in next door” en *shamanism@shamanscave.com* (foro de discusión en internet), 14 de mayo de 2001.(Entonces me conecté a los varios sitios de la red dedicados al chamanismo y me sorprendió el material que encontré... muchos coinciden en considerarlo a nivel personal. Es esa extraña sensación de llegar a casa [traducción mía]) [↑](#footnote-ref-95)
95. Cfr. William Johnston: “Re: steve//liams request” en *shamanism@shamanscave.com* (foro de discusión en internet), 3 de junio de 2001. [↑](#footnote-ref-96)
96. “Nueva tendencia esotérica recibe apoyo oficial en cuba” en *Info-spes* (Boletín electrónico) 1º de julio de 2001, Argentina, Buenos Aires. La nota se refiere al Reiki. [↑](#footnote-ref-97)
97. Expresión que se refiere a experiencias liminares que están aún dentro del campo de la naturaleza, es decir, del orden creado desde la perspectiva católica. [↑](#footnote-ref-98)
98. Cfr, Manzano: “Grandes horizontes...” [↑](#footnote-ref-99)