Capítulo 2.

LA REGLA DE OCHA.

Introducción.

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

2.1. Contexto sociocultural.

Aquella religiosidad que aparentemente

ha sido confinada a la esfera privada

sólo necesita un evento histórico favorable

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. Desarrollo histórico.

Del contacto entre las religiones africanas y el catolicismo,

surgió una deidad novísima, consecuencia de las identidades

entre las deidades africanas y los santos del panteón católico,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A) El pueblo yoruba.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

B) Proceso de sincretización.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Podemos afirmar, en la actualidad, por ejemplo que

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C) Desarrollo posterior.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. El ejemplo de una trayectoria.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3. Estructura.

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

con más definida jerarquía eclesiástica:

con un código normativo mejor elaborado,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4. Patakíes: postulados doctrinales y éticos.

Una vez se apareció en una ciudad un extranjero

que pidió hospitalidad y se la dieron,

a los pocos días pidió trabajo campestre

y lo mandaron a una loma

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

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

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

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

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

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

En las fuentes del Proyecto Orúnmìlà tenemos más de veinticinco libretas de la época republicana, desde 1912 hasta la actualidad que son exclusivamente dirigidas hacia el Biaggé y el Diloggún. [...] Hay un libro anónimo que se llama Maferefún Ocha.[[168]](#footnote-168)

Fuera de tales escritos, no existe otro tipo de textos que se reconozca como inspirado y/o inspirador para la Regla de Ocha. Sin embargo, en muchos casos los santeros siguen trabajando a partir de la tradición oral o a lo más con la ayuda de las libretas de edición clandestina. Un factor que puede favorecer este hecho es el costo de las publicaciones[[169]](#footnote-169). Muchos santeros siguen sin tener contacto con fuentes de mayor antigüedad y la tradición oral sigue viva y abierta a la dinámica del sincretismo:

Muchos investigadores de Ocha-Ifá o de las religiones africanas no usan las fuentes, quieren entender Ocha-Ifá sin entender las fuentes. Muchos no saben lo que es el tratado de Oddun, nunca han leído un “Dice Ifá”, no comprenden qué cosa es un camino de Ifá.[[170]](#footnote-170)

El texto fundamental a partir del cual se hará enseguida un análisis de algunos patakíes, es una libreta conseguida en la Habana[[171]](#footnote-171). El análisis que propongo a continuación está hecho a partir de los patakíes que dicho texto incluye en el oráculo. El escrito dice tener como base para la confección del Diloggún, fuentes fechadas en 1924, 1943 y 1958. Parece una versión de la libreta de Jesús Torregosa, que es una fuente bastante confiable. Sin embargo, la libreta más clásica sería de Nicolás Angarica. La más extensa de las que pude observar fue la de Majín Luis Santamaría Hernán Oló Ochunde. Me encontré con otra, cuyo autor no logré identificar, que incluye ilustraciones y diseños de los tambores y de otros símbolos africanos.

Se nota que las libretas no son textos de dominio público, en la medida que incluyen algunas indicaciones reservadas al uso de los santeros y de los babalawos. Su lenguaje resulta incomprensible para quien no tenga un conocimiento al menos incipiente de los rituales de santería. Las características del material examinado nos hablan tanto de la precariedad de recursos en medio de la que fue editado así como de la clandestinidad de su contenido. La mayoría de los documentos que compilan la tradición popular de la santería no se editan por las editoriales oficiales de Cuba (los que se editan, suelen ser accesibles sólo en las librerías que venden sus publicaciones en dólares o en lugares especiales), sino que circulan de manera más o menos clandestina y además son muy cuidados por sus detentores, pues son una forma de “poder”, en la medida que permiten el acceso a los conocimiento de la adivinación. En el texto se hace incluso referencia a que no se dan mayores indicaciones de algún particular, debido a que el iniciado debe conocerlas. Esto, por supuesto, hace un poco más difícil su lectura y así, es posible darse cuenta de que el lenguaje constituye un referente a la identidad de grupo que se va estrechando piramidalmente.

Los textos constituyen un instrumento de trabajo, no un libro sagrado intocable, ello explica que el ejemplar analizado cuente con señalamientos manuscritos, subrayados y marcas con bolígrafo sobre la impresión. Su lenguaje, además, es muy variado, por tratarse de una compilación de escritos. En el caso del Oráculo, es bastante notoria la yuxtaposición de por lo menos dos fuentes, puesto que hay dos introducciones e indicaciones generales al respecto. Además, el texto final en su conjunto no cuenta con una estructura uniforme. El texto es en sí mismo una muestra de sincretismo, pues va denominando a las divinidades como orichas y santos de manera aleatoria, con sus nombres a veces en yoruba y sus advocaciones católicas en otras ocasiones.

El estilo literario de los patakíes es el de una narración breve, que cuenta un acontecimiento donde interactúan diversos personajes. De la manera en que se desenvuelve y culmina el acontecimiento, el que lo escucha puede aprender una enseñanza para su vida. Destaca el hecho de que todas las narraciones son hechas por un narrador que observa los acontecimientos y no hace ningún comentario al respecto de manera explícita. Es como si el patakí nos estuviera simplemente presentando hechos reales, que acontecen independientemente de cualquier interpretación. No se trata de fábulas moralistas que culminen con una “moraleja”, aunque no por ello están desprovistos de contenido ético. La redacción de los hechos parece favorecer el impacto de éstos sobre el sujeto, de modo que no queda lugar para sospechar que los datos estén manipulados: eso es lo que sucedió y es ese suceso particular el que resulta ser evocado por la letra correspondiente del Diloggún.

De esta manera, la narración se coloca desde un espacio y un tiempo que están por encima de la realidad histórica, y quizá por ello mismo puede contemplar esa realidad con una mejor perspectiva. Es capaz de ver la actuación de los hombres, de los reyes y de los dioses, y la interacción entre todos ellos. El patakí resulta por ello un relato que no caduca con el paso del tiempo, pues su mensaje no depende del tiempo mismo, sino de la perspectiva desde donde observa la sucesión de los hechos. De esta manera el lugar subjetivo desde donde se elabora el patakí, se identifica con el lugar objetivo de la realidad. Es un mecanismo de denotación del discurso sagrado, en la medida que el espacio y tiempo sagrados son para el hombre religioso el centro del mundo y del tiempo. El “yo” que habla es un personaje trascendente, es el que tiene la autoridad de comunicar esa enseñanza. No es el protagonista, pues no se involucra en la acción, y ello recuerda el concepto absolutamente trascendente de la Suprema Divinidad yoruba, que no se involucra con su creación sino por medio de los orichas. Sin embargo, quienes hablan son los orichas a quienes se hace referencia en cada letra (o Ifá en el caso de los tratados “dice Ifá” para el oráculo correspondiente[[172]](#footnote-172)).

Ese *yo* se dirige a un *ustedes*, que somos todos nosotros, todos aquéllos que escuchemos la narración del patakí, que somos radicalmente distintos porque sí podemos estar involucrados en situaciones similares a las propuestas, y por ello mismo podemos aprender de ellas. El *yo* no se implica en la acción, pero de alguna manera se implica en la enseñanza, al ser el referente último del patakí. Es decir, el estilo no parte de un *se cuenta que una vez...*, o *en cierta ocasión me tocó ver...*, sino que simplemente presenta el acontecimiento empezando por la presentación del sujeto implicado en la acción: *un hombre...*, *un Rey...* o *tal oricha...*, o bien con la fórmula *había...*

Respecto a los sujetos involucrados en la acción que cuentan los patakíes, es posible encontrar los siguientes personajes en los patakíes:

a) orichas solamente (incluido Olofi),

b) orichas y hombres,

c) orichas y animales,

d) hombres solamente,

e) hombres y animales,

f) objetos inanimados.

Hay historias que explican, además,

a) el origen de los fenómenos naturales,

b) el origen de los orichas,

c) los atributos de los orichas (vestuario, hierbas, animales),

d) determinados acontecimientos (guerras, presencia musulmana en la tierra yoruba, influencia del cristianismo, cómo los sacrificios humanos se sustituyeron por los de animales, la aparición de epidemias, la época matriarcal, los poderes de los gemelos divinos, etcétera).[[173]](#footnote-173)

En el texto analizado se encuentran tres tipos fundamentales:

1. Un hombre o una persona.
2. Un Rey.
3. Un oricha, o un personaje mítico a quien se denomina por su nombre.

Esto parece hacer una referencia a tres grupos fundamentales de actores: el ser humano ordinario, la clase dirigente y los orichas. Sin embargo, no se puede decir que la distinción sea tan tajante como para que no se pueda aprender de lo que le acontece a cualquiera de ellos. Todos ellos realizan acciones que pueden ser tanto positivas como negativas. El tiempo preciso de sus acciones nunca se nos dice, no hay alusiones a *en la antigüedad* o *hace tantos años...*. Parece ser que el tiempo es un presente que se prolonga, que se realiza en cada presente nuestro. Aunque, todos los relatos están redactados en algún tiempo verbal con idea de pasado, principalmente en imperfecto de indicativo, tiempo verbal que indica una acción que no termina auque esté en el pasado, en un modo que expresa juicios asertorios que afirman o niegan:

Había una persona [...]

Eyioco tenía un amigo llamado Iré [...]

Erurú tenía que hacer rogación [...]

Un viajero estaba tan cansado [...]

Olofi tenía una hija [...][[174]](#footnote-174)

Son relatos significativos y valiosos porque sucedieron realmente, pero también lo son porque pueden volver a suceder, ellos mismos o algunos similares. La única relación de tiempo que se especifica es el antes y el después de los acontecimientos que se narran, en ese sentido sí se aprecia el proceso en el tiempo y el cambio al que se llega.

A partir de los casos analizados, es posible esbozar las características de cada uno de los personajes típicos:

1. La persona es alguien que a veces no cree en los orichas, pero posiblemente crea demasiado en los demás. Suele actuar libremente, pero en ocasiones se ve obligado a hacer algo, como consecuencia de una acción anterior. Es capaz de aprender de su experiencia, de “ver” cuál es la realidad a partir de lo que ha vivido. Discute, riñe o prueba a los demás. Puede ser víctima de las enfermedades y de la locura. Su relación con los orichas puede ir en la línea de preguntarles o de darles culto. Se mueve en el espacio cotidiano: la calle, la finca, de viaje, en la cárcel, etc. Generalmente la actitud religiosa les trae algún beneficio mientras que la increencia acaba por ser derrotada. Igualmente pueden verse los perjuicios que trae con sigo la imprudencia y el descuido.
2. Los reyes que aparecen inician su actuación desde su palacio, aunque salen del mismo para poder aprender la verdad, pues ésta la encuentran fuera. Se caracterizan por actitudes negativas de imprudencia o despotismo y terminan aprendiendo de una experiencia desagradable.
3. Los personajes míticos se mueven también en el pueblo o en el monte. En los dos casos que aparecen, su imprudencia pone en riesgo su vida. Los orichas, en relación con los hombres o con los personajes míticos, actúan para advertir, para salvar del peligro, para enseñar el valor de la actitud religiosa o corregir a quien no actúa de manera prudente y piadosa. Están en su casa o en el lugar a donde se acude “a verlos”, pero también salen a otros lados, como a los caminos.

A partir de estos primeros elementos analizados, se puede llegar a la conclusión de que el rol de la persona o el hombre, lo puede jugar cualquiera de nosotros, los humanos, que nos movemos en esos diversos ambientes y actitudes. Al escuchar en el patakí que se habla de un individuo indeterminado, está presente la advertencia de qué tanto puedo ser yo mismo quien esté en esa situación. Aunque es cierto que ello puede decirse de los otros personajes también, destaca el hecho de que en estas primeras letras del oráculo sea un individuo sin nombre ni rol social específico el sujeto principal de la mayoría de las narraciones estudiadas (sólo en las letras seis y ocho no aparece este personaje).

Por otra parte, el rol del rey aparece bastante criticado en los dos patakíes que lo tienen por sujeto, en la medida que sus actitudes requieren de una modificación a partir de una situación desagradable: necesita cambiar y el cambio le ocurre hasta después de que sale de su palacio, que abandona su lugar de mando. Los seres míticos también requieren aprender. Incluso en otros patakíes son los mismos orichas quienes aprenden a partir de las situaciones, pero en estos ejemplos, los orichas se relacionan, fundamentalmente, educando a los hombres.

Dado que la mayoría de los patakíes del análisis se refieren al primer tipo de personaje, puede resultar fecundo profundizar en algunos de ellos, particularmente en los que tocan el tema de la relación con los santos, que como se ha comentado, se refiere a la creencia y al culto (en las letras *Ocana Sodde* -uno- y *Odi* -siete-). Por otra parte, también puede resultar muy fecundo analizar los dos patakíes que hacen referencia al rey, (en las letras *Obbara* -seis- y *Eyeunle* -ocho-). Respecto a éstos realizaré una consideración puntual de cada uno, apoyada en algunos elementos del análisis semiótico. Esto permitirá apreciar quienes son los actantes involucrados así como los objetos con los que se relacionan y el cambio que se narra en el patakí.

A) Patakíes respecto a *un hombre* o *una persona*.

1. Ocana Sodde (letra uno del diloggún).

Refrán: Ocanonsobo Ofatala, Ositela (Por uno se empezó el mundo, si no hay bueno no hay malo).

Hablan: Elegguá, Argayú, Obatalá y los Muertos.

Patakíes:

1.1. Una vez había una persona que no creía en Santos. Cuando veía a alguien con Santo se burlaba. Cierto día, estaba uno con Santo montado y era CHANGO. Este le dijo, a uno de los que estaban allí, que no fuera a donde pensaba ir. El incrédulo le dijo a esa persona que no fuera tonta y fuera a donde quería, y él entonces preguntó que cuántas personas habían en una casa que él señaló y que conocía. El Santo le contestó: “Dieciocho pero sólo dieciseis hablan y ven”. El incrédulo le dijo que se lo probara. Entonces el Santo lanzó dieciocho medallas para la calle y de la casa salieron dieciocho personas, pero sólo dieciseis cogieron medalla. El incrédulo, al ver ésto se tiró ante el Santo. [sic] [[175]](#footnote-175)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| S1 = “Persona”  S2 = “Uno con santo montado”  S3 = Changó  S4 = El que quería ir  S5 = Los de la casa |  | O1 = Creer en los santos  O2 = Burlarse  O3 = Ir a donde se pensaba ir  O4 = Preguntar  O5 = Conocimiento humano  O6 = Conocimiento del Santo  O7 = Acción del Santo |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Situación inicial:  S1 ∨ O1  S1 ∧ O2  Proceso de cambio:  S2 ∧ S3 ∧ O1 S3 ⇒ S4 ∨ O3  S1 ⇒ S4 ∧ O3  (S1 ∧ O5) ⇒ (S1 ∧ O4)  (S3 ∧ O6) ⇒ (S3 ∧ O7)  S1 ∨ O1  S3 ∧ O7  S5 ∧ O7  Situación final:  S1 ∧ O1  S1 ∨ O2 |  | una persona que no creía en los santos  veía a alguien con Santo, se burlaba  estaba uno con Santo montado (Changó)  dijo que no fuera a donde pensaba ir  incrédulo dijo que fuera  preguntó que cuántas personas en una casa que él señaló y (porque) conocía.  Santo le contestó: “Dieciocho...  El incrédulo le dijo que se lo probara.  Santo lanzó dieciocho medallas para la calle  de la casa salieron dieciocho personas...  El incrédulo, al ver ésto se tiró ante el Santo. |
|  |  |  |

Vemos el desarrollo de la situación de una persona que se halla involucrada, sin saberlo, en un proceso para llegar a creer en los santos. En un principio no cree en los santos, pero cree saber la verdad, por eso se burla. Por lo mismo, aconseja no hacer caso del santo: cree poder hacer lo que uno quiera. Sin embargo, cuando pregunta, aun en tono de reto, el santo manifiesta su poder de hacer creer, y en el momento final la persona cambia y puede creer.

El sujeto protagonista es también el destinatario de la acción de Changó. Changó es el destinador que lleva al destinatario a unirse con el objeto, que es creer en los orichas. El propio sujeto es su oponente, pues se resiste a creer; se enfrenta a una prueba a su incredulidad (aunque él cree ser quien está poniendo la prueba al oricha). En este caso, tanto el que monta santo, como los de la casa, son ayudantes para llegar a la creencia. Incluso el hombre que quiere ir a un lugar sirve de pretexto para que el protagonista finalmente crea.

Resulta muy significativo que en el texto todos los factores parecen favorecer el hecho de que el protagonista crea, de esta manera, el creer se convierte en la postura evidentemente adecuada para el protagonista, a pesar de sus reticencias iniciales. Incluso, cuando quiere probar al oricha desde su propio conocimiento, constata que el conocimiento de Changó es superior y ante el prodigio no le queda sino tirarse ante el santo, en una postura de postración que manifiesta su vinculación con la creencia y su separación de la actitud burlesca inicial. Todo esto muestra cómo el texto es una invitación a la creencia como la manera natural de entender el mundo Esta manera es incluso superior a los propios conocimientos, con lo que puede pensarse que el texto tiene como interlocutores a personas influenciadas por ciertas posturas racionalistas irreligiosas.

1.2. Había una persona que no era de malos sentimientos, pero siempre se estaba buscando problemas, a causa de su carácter, pues era amigo de la discusión y de llevarle la contraria a todo el mundo.

Tanta fue la antipatía que se creó que se vió obligado a abandonar el pueblo. A la salida del mismo, se encontró con un comerciante el cual le preguntó: “Buen amigo, como anda?. Este le contestó: “Como siempre, bueno para unos, malo para otros. Por eso me voy del pueblo”. “Pero Ud. no sabe? -le dijo el comerciante- todos andamos huyendo, pues dice el Rey que el que no haga rogación será muerto”. “Bueno -dijo nuestro hombre- pues yo no la he hecho, ni la hago y seguiré andando”. A poco lo encontró la gente del Rey y lo llevaron ante éste, acusándolo de cabecilla y traidor. El Rey lo condenó a prisión y en ella murió de sentimiento. [sic] [[176]](#footnote-176)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| S1 = “Persona”  S2 = Comerciante  S3 = Rey  S4 = Los habitantes del reino  S5 = Gente del Rey |  | O1 = Malos sentimientos  O2 = Carácter difícil  O3 = Antipatía  O4 = Huir  O5 = Pregunta  O6 = Rogación  O7 = Burla  O8 = Prisión  O9 = Muerte |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Situación inicial:  S1 ∨ O1  S1 ∧ O2  S1 ∨ O9  Proceso de cambio:  (S1 ∧ O3) ⇒ (S1 ∧ O4)  S1 ∧ S2  S2 ∧ O5  (S1 ∧ O2) ⇒ (S1 ∧ O4)  S2 ∧ O4 ∧ O5  (S3 ∧ O6) ⇒ ((S4 ∨ O6) ∧ O9)  ((S1 ∨ O6) ∨ O9) ⇒ O7  (S5 ∧ S1) ⇒ (S1 ∧ S3)  Situación final:  S3 ⇒ (S1 ∧ O8) (S1 ∨ O6) ⇒ (S1 ∧ O9) |  | Persona no de malos sentimientos  pero siempre buscando problemas, por su carácter  tanta antipatía, obligado a abandonar el pueblo  A la salida. se encontró un comerciante  le preguntó: “Buen amigo, como anda?.  contestó: “Como siempre... me voy del pueblo  ¿no sabe?: Todos huyendo  dice el rey: el que no haga rogación será muerto  dijo: no la he hecho, ni la hago y seguiré andando  lo encontró la gente del rey y lo llevaron ante éste  Rey lo condenó a prisión  en ella murió de sentimiento |
|  |  |  |

Vemos aquí un proceso distinto al anterior. La persona, en este caso, se halla en proceso de llegar a la muerte, como consecuencia de no creer en los santos. La situación de no-creencia o incredulidad inicial se matiza incluso con la nota de que no es de malos sentimientos, sin embargo tiene un carácter difícil para la convivencia. Esa es la razón por la que su primer ruptura es con el pueblo, a tener que huir: es decir, no sabe convivir. Su huida/salida del pueblo es su salida de la comunitariedad. Más aún, al encontrarse con el comerciante se niega a creer. En este caso, es claro como el protagonista, que es el destinatario para llegar a creer, se niega a adquirir las competencias necesarias y no pasa las pruebas. Por ello, quien tiene el poder para hacer, el destinador que termina viendo frustrado su proyecto de que el hombre crea, se limita a hacer cumplir la sanción.

Aquí también es el propio protagonista su oponente, pues se resiste a creer, pero al enfrentar la prueba, radicaliza su postura e incluso adquiere una postura de burla ante la amenaza del Rey. El rol del rey que es el destinador, encarna al ejecutor de la sanción por la incredulidad y es de alguna manera representante de los orichas (aunque en los patakíes donde el rey es protagonista, se encuentra en una postura criticable). El rol del ayudante, también frustrado, lo juega el comerciante, incluso cuando él mismo se confiesa huyendo del rey. La gente del rey, entonces, ya no actúa directamente como ayudante para la aceptación de la creencia, sino que participa del poder del rey para ayudar en la ejecución de la sanción.

Resulta muy significativo que en este patakí, en contraste con el anterior, al verse frustrado el objetivo de creer, el sentido del programa narrativo se orienta hacia la sanción, que es la cárcel y conlleva la muerte. Si el texto anterior constituía una invitación a la creencia, éste es una advertencia para aquéllos que se nieguen a creer, que se cierren al diálogo y se ufanen de su incredulidad. Los orichas pueden ser confrontados para pedirles pruebas, pero cuando alguien se niega siquiera a ese tipo de confrontación, está poniendo en riesgo su vida. Y para la sanción, ni siquiera es necesaria una intervención portentosa de los orichas, sino que la muerte puede venir como consecuencia indirecta de otras circunstancias.

2. Odi (letra siete del diloggún).

Refrán: Donde por primera vez se hizo un entierro.

Hablan: Yemayá, Ochún, Ogún y Elegguá.

Patakíes:

Un hombre tenía un pequeño capital, pero como lo gastaba sin ton ni son, pronto se le redujo. Fué a ver Orunla y éste le marcó la rogación, pero, cuando salió de casa de Orunla, el hombre dijo que él no iba a gastar dinero en esas tonterías. Lo oyó Elegguá quien preparó tres muñequitos y les dió espíritu, de modo que hablaran y se movieran. Entonces esperó al hombre en el camino. Cuando éste vió los muñecos, se asombró y le preguntó a Elegguá que cuánto quería por uno, pero Eleggua le dijo que no los vendía separados sino juntos. El hombre pensó que era un buen negocio y dió por ellos el dinero que el quedaba. Los llevó a su casa y por la noche los espíritus que estaban en los muñecos empezaron a hablar y el hombre, asustado, casi se vuelve loco, entonces, a la carrera tuvo que deshacerse de ellos y hacer rogación. [sic] [[177]](#footnote-177)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| S1 = “Hombre”  S2 = Orunla  S3 = Elegguá  S4 = Muñecos |  | O1 = Capital  O2 = Gasto excesivo  O3 = Rogación  O4 = Admiración  O5 = Pregunta  O6 = Hablar  O7 = Susto/locura |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Situación inicial:  S1 ∧ O1  (S1 ∧ O2) ⇒ (S1 ∨ O1)  Proceso de cambio:  S1 ∧ S2  S2 ⇒ (S1 ∧ O3)  (S1 ∧ O1) ⇒ (S1 ∨ O3)  (S3 ∧ S1) ⇒ (S3 ∧ S4)  S3 ∧ S1  (S1 ∧ S4) ⇒ (S1 ∧ O4)  (S1 ∧ O5) ⇒ O2  S3 ⇒ (S1 ∧ O2)  (S1 ∧ O2) ⇒ (S1 ∨ O1)  (S1 ∧ (S4 ∧ O6)) ⇒ (S1 ∧ O7)  Situación final:  (S1 ∨ S4) ∧ (S1 ∧ O3)  (S1 ∧ S3) ⇒ (S1 ∨ O2) |  | un hombre tenía un pequeño capital  lo gastaba sin ton ni son, pronto se le redujo  fue a ver Orunla  y éste le marcó la rogación  el hombre dijo que no iba a gastar en esas tonterías  oyó Elegguá, quien preparó tres muñequitos...  esperó al hombre en el camino  cuando vió los muñecos, se asombró  le preguntó a Elegguá que cuánto quería...  Elegguá le dijo que los vendía juntos  pensó que era buen negocio y dio el dinero...  llevó a casa, por la noche hablan, hombre asustado |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| tuvo que deshacerse de ellos y hacer rogación |  |  |
|  |  |  |

Vemos el desarrollo de una situación particular, ya no de incredulidad o increencia, como las anteriores, sino de un hombre que se niega a hacer rogación, lo cual le había marcado Orunla como camino para liberarse de su afán de gastar “sin ton ni son”. El protagonista se halla, pues, inmerso en un proceso para llegar a cambiar su actitud frente a la riqueza. El hombre no sabe administrar, mientras que el oricha sabe qué hacer para mejorar esa situación. Sin embargo, el hombre cree saber más que el oricha y prefiere malgastar que hacer la rogación. Su malgasto, es parte de la maquinación de Elegguá, que sabe lo que pasa y tiene el poder de hacer vivir a los muñecos. Finalmente el hombre aprende, pasa la prueba y el hacer la rogación lo llevará, como es de esperar a saber administrar.

El sujeto protagonista es nuevamente el destinatario y el oponente de la acción de Orunla. Éste es destinador que quiere llevar al destinatario a unirse con el objeto, que es saber administrarse. En este patakí, los ayudantes son Elegguá y los propios muñecos a los que él da vida. El texto remarca el interés de Elegguá en intervenir para conducir al protagonista-destinatario a su objeto. Las pruebas, en este caso, son tres: la indicación de Orunla, desobedecida en un primer momento; la oferta de los muñecos, malgaste en el que el destinatario tampoco atina (como lo previó Elegguá): y, finalmente, la experiencia del susto al ver hablar a los muñecos, con lo que finalmente el sujeto aprende a creer en el consejo de Orunla y a hacer lo que se le había indicado.

Parece ser que este texto complementa los dos anteriormente analizados, presentando la tenaz acción de los orichas para conducir al destinatario hacia el objetivo. Los orichas no se rinden ante la derrota inicial de desatención a sus indicaciones, sino que tienen caminos para aquéllos que de alguna manera se acerquen a ellos. Nuevamente es su conocimiento superior de la realidad humana y de lo que a la persona conviene, lo que les permite llevar a los destinatarios, los seres humanos, al objetivo que es mejor para su propia vida en este mundo. Sólo se necesita una mínima disposición humana, al menos el no cerrarse al trato con ellos, aunque este trato sea tan tenso como lo manifiestan algunas oraciones del pueblo afrocubano (insultando y reclamando a los orichas, por ejemplo). El principal oponente parece ser una y otra vez el protagonista mismo, pues las circunstancias todas pueden favorecer el cumplimiento del objetivo.

B) Patakíes respecto a “un rey”.

1. Obbara (letra 6 del diloggún).

Refrán: El Rey No Miente.

Hablan: Yewa, Eleggua y Orula.

Patakíes:

El Rey de una comarca fué, por curiosidad, a verse a casa de Orula. Este le dijo que tuviera cuidado, pues, en palacio estaba rodeado de enemigos. El Rey se echó a reir diciendo que eso era ridículo, ya que casi todos los que componían su séquito eran miembros de su familia. Pasó el tiempo y el Rey tuvo necesidad de ausentarse de su reinado, y dejó cargo de éste a uno de los de su mayor confianza.

Al regresar, encontró que sus amigos le habían usurpado el trono y querían matarlo. Para evitar ésto y por consejo de Orula, hizo rogación, y al recuperar su trono, cambió a todos los funcionarios. [sic] [[178]](#footnote-178)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| S1 = El Rey de una comarca  S2 = Orula  S3 = Séquito |  | O1 = Curiosidad  O2 = Tener cuidado  O3 = Ser confiable  O4 = Burlarse  O5 = Estar en el reino  O6 = Estar a cargo  O7 = Ocupar el trono  O8 = Hacer rogación |
|  |  |  |
| Situación inicial:  S1 ∧ (O5 ∧ O6 ∧ O7)  (S1 ∧ O1) ⇒ (S1 ∧ S2)  (S3 ∨ O3) ⇒ (S2 ⇒ (S1 ∧ O2))    (S1 ∧(S3 ∧ O3))⇒((S1 ∧ O4)∨ O3)  Proceso de cambio:  (S1 ∨ O5)  (S1 ∧(S3 ∧ O3) ⇒ (S3 ∧(O5 ∧ O6))  (S1 ∧ O5)  (S3 ∧ (O5 ∧ O6)) ⇒ (S3 ∧ O7)  (S3 ∧ O7) ⇒ (S3 ∨ O3)  (S1 ∧ S2) ⇒ (S1 ∧ O8)  Situación final:  (S1 ∧ O8) ⇒ S1 ∧ (O5 ∧ O6 ∧ O7)  (S1 ∧ (O5 ∧ O6 ∧ O7))⇒(S1 ∨ S3) |  | El Rey de una comarca  fué, por curiosidad, a... Orula  le dijo que tuviera cuidado, pues, en palacio estaba rodeado de enemigos  El Rey se echó a reir... casi todos ... eran miembros de su familia  el Rey tuvo necesidad de ausentarse... dejó cargo de éste a uno... confianza.  Al regresar  sus amigos le habían usurpado el trono  querían matarlo.  por consejo de Orula, hizo rogación  al recuperar su trono,  cambió a todos los funcionarios |
|  |  |  |

Vemos el desarrollo de una advertencia oracular: el protagonista es “el Rey de una comarca”, que por simple curiosidad va a ver a Orula. Orula es el oricha dueño del tablero de la adivinación y sus palabras son oráculo de Ifá. El protagonista no sospecha ningún riesgo y además confía demasiado en quienes no son confiables. Él se halla, sin saberlo, inmerso en un proceso para llegar a cambiar su actitud de confianza excesiva. De nuevo, es el ser humano, en este caso el Rey, quien no sabe cómo conducirse, mientras que el oricha sabe advertir sobre una situación de riesgo. Una vez más, también, el ser humano en esa situación de poder, cree saber más que el oricha y se burla, porque confía en su familia. Sin embargo, las circunstancias lo llevan a una situación que le muestra la razón del oricha. El Rey, nuevamente por consejo de Orula, puede solucionar su situación gracias a un rito -el hacer la rogación- que le permite volver a la estabilidad para hacer entonces caso del consejo del oricha.

El sujeto protagonista es el destinatario y los oponentes a su actitud de prudencia, son tanto él mismo como sus supuestos amigos y familiares. Orula es el destinador que quiere llevar al destinatario a unirse con el objeto, que es tener una actitud prudente y no de confianza indebida. Paradógicamente, en este patakí, los ayudantes son también sus enemigos, puesto que al traicionarlo, hacen evidente la verdad del oráculo. Las pruebas, en este caso, son tres: la indicación de Orula, desobedecida en un primer momento; la eventualidad de ausentarse, en la que también desobedece al destinador; finalmente, la evidencia de la traición, ante la cual sabe finalmente escuchar el consejo de Orula, tanto de hacer rogación como de tener cuidado, cambiando a todos sus funcionarios.

Aunque el sujeto es un Rey, la situación parece muy cercana a la del hombre común de otros patakíes analizados. El texto insiste en la acción de los orichas para conducir al destinatario hacia el objetivo, incluso a pesar de la inicial desobediencia al oráculo. Las circunstancias de la vida darán la razón a los orichas, aunque parece que muchas veces puede haber una oportunidad de corregir la actitud personal, de recuperar la situación estable y de hacer caso al oráculo. Una vez más los orichas manifiestan tener un conocimiento superior de la realidad humana y de lo que a la persona conviene, lo que les permite dar a los destinatarios las indicaciones necesarias para mantener en el mejor nivel de calidad su propia vida en este mundo, y en el caso particular, seguir en el desempeño del puesto de autoridad o poder, sin sobresaltos ni amenazas. Se requiere la escucha y el cumplimiento de lo que indica el oráculo para estar bien. Es de tal manera responsabilidad propia la escucha, que por una vez más, el protagonista forma parte de los oponentes. Sin embargo, en este caso también existen otros oponentes que acechan al protagonista y lo pueden traicionar si no es prudente. En el oráculo se parte del interés del consultante -del protagonista-, y se considera su relación con el ejercicio del reinado y no tanto con los súbditos: es una propuesta para el beneficio particular del Rey; es una advertencia para tener cuidado y no ser traicionado por los colaboradores o los subalternos (es interesante pensar el sentido del texto al ser escuchado por cualquier administrativo -al nivel que sea- de la sociedad cubana tan burocratizada).

2. Eyeunle (letra ocho del diloggún).

Refrán: La cabeza es la que lleva el cuerpo.

Hablan: Obatalá y todos los Santos.

Patakíes:

Había un Rey tan orgulloso que no hablaba con nadie del pueblo, ni siquiera permitía que el pueblo se mezclara con sus sirvientes. Tenía una hija que siempre estaba Enferma, siendo inútiles los esfuerzos de los curanderos de la Corte para aliviarla. El Rey mandó buscar a Orúnmila, pero éste, le mandó a decir que fuera a verlo a él. El Rey al principio se negó, pero como su hija empeoraba, decidió ir. Al entrar en casa de Orúnmila, tropezó en la puerta, la Corona se le cayó y fué rodando por una cuesta. El populacho la cogió y la escondió, y el Rey, para recuperar el signo de su autoridad, tuvo que ir preguntando de puerta en puerta. Cuando encontró la Corona, echó a ver que el orgullo de nada le había servido. [sic] [[179]](#footnote-179)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| S1 = Un Rey  S2 = El pueblo  S3 = Sirvientes  S4 = La hija  55 = Orúnmila |  | O1 = Orgullo  O2 = Salud  O3 = Ir a/con otro  O4 = Corona/Autoridad |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Situación inicial:  ((S1 ∧ O4) ∧ O1) ∧ (S1 ∨ S2)  S1 ⇒ (S3 ∨ S2)  Proceso de cambio:  (S4 ∨ O2)  (S3 ∧ S4) ⇒ (S4 ∨ O2)  (S1 ∧ O1) ⇒ ((S5 ∨ O1) ∧ O3)  S5 ⇒ ((S1 ∨ O1) ∧ O3)  (S1 ∧ O1) ⇒ (S1 ∨ O3)  (S4 ∧ O2) ⇒ (S1 ∧ O3)  (S1 ∧ O3) ⇒ (S3 ∨ O4)  (S2 ∧ O4) ⇒ (S1 ∨ O4)  (S1 ∨ O4)⇒((S1 ∧ O3) ∨ O1)  ((S1 ∧ O3) ∨ O1) ⇒ (S1 ∧ O4)  Situación final:  (S1 ∧ O4) ⇒ (S1 ∨ O1) |  | Rey orgulloso que no hablaba con nadie del pueblo,  ni siquiera permitía que el pueblo se mezclara con sus sirvientes.  Tenía una hija... Enferma,  inútiles los esfuerzos de curanderos  El Rey mandó buscar a Orúnmila,  éste, le mandó... fuera a verlo a él.  El Rey al principio se negó,  como su hija empeoraba, decidió ir.  Al entrar... la Corona se le cayó...  El populacho la cogió y la escondió,  el Rey, para recuperar el signo de su autoridad, tuvo que ir preguntando... |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| encontró la corona... el orgullo de nada le había servido. |  |  |
|  |  |  |

En este caso aparece también un rey, protagonista que atraviesa por una dificultad de la que es consciente y otra que no quiere admitir. El protagonista se caracteriza por una situación de orgullo, de una postura profundamente clasista. Atraviesa por una situación problemática que, sin él darse cuenta, lo llevará a un proceso para llegar a cambiar su actitud de orgullo. El rey no sólo ignora como conducirse, sino que su actitud de orgullo lo lleva a ponerse por encima del oricha. cuando finalmente se acerca al oricha se pone entonces en una situación que le permitirá llegar a un cambio de actitud. La situación misma exige ese cambio y finalmente el rey logra descubrir lo vano de su actitud inicial, lo cual nos sirve como indicativo de su cambio.

El sujeto protagonista es el destinatario. Orúnmila es el destinador que quiere llevar al destinatario a unirse con el objeto, que es saber “que de nada sirve el orgullo”. Los oponentes a su aprendizaje son indirectamente los curanderos, en la medida que pretendían solucionar el problema de la hija, evitando así que el rey fuera con Orúnmila. Por supuesto que el mismo rey es de nuevo su propio oponente. Los ayudantes son tanto la hija enferma, que prácticamente aparece sólo para ayudarlo a ir con el oricha, así como el populacho que coge y esconde la corona. Las pruebas, en este caso, son cuatro: la enfermedad de la hija, ante la que el rey no va con el oricha; la primera invitación de Orúmbila a ir a verlo, que tampoco atiende; la situación de la hija que empeoraba, a partir de la que va con el oricha; y la pérdida de la corona, a partir de la cual logra llegar al objeto.

Aunque en este caso en torno al Rey sigue presente el imaginario de mantener su poder, Orúnmila no se presenta aquí como el agorero y adivino -en sentido de previsión del futuro-, sino como un corrector ético, más cercano a un consejero. Por otra parte, hay que reconocer dos cuestiones importantes en el sentido del orgullo: la relación intrínseca de tal postura clasista con el racismo y, la persistencia de tal tipo de actitudes en la sociedad socialista, lo cual permite que el patakí tenga vigencia. El sujeto atraviesa por una situación que puede ser compartida por el hombre común, pero sólo en la medida que dicha persona tenga ventajas económicas, políticas o culturales, que le permitan mantener la postura de orgullo. Llama la atención que en el texto, la necesidad sentida, es decir, la enfermedad de la hija, sirve sólo de pretexto para plantear una situación de fondo, que es el orgullo, de manera que ni siquiera se menciona si la hija se curó. Igualmente, el objeto es simplemente saber la vanidad del orgullo, pues no se indica un cambio de actitud del rey, más que el hecho de andar preguntando y relacionándose así con el populacho. Es una situación fortuita la que ayuda al protagonista a descubrir la verdad. El texto presenta una vez más a los orichas actuando para conducir al destinatario hacia el objetivo, incluso a pesar de su propia actitud inicial. Las circunstancias de la vida son las que una vez más dan la razón a los orichas. Estos instruyen mediante los acontecimientos y ni siquiera aparecen en la conclusión, quedando completo el programa narrativo, pero dejando muchos cabos sueltos desde otras perspectivas de análisis de la leyenda. En la situación particular de quien desempeñando un puesto de autoridad o poder, lo hace con orgullo, el patakí muestra el sin-sentido de la actitud, recurriendo a una situación práctica más que a consejos moralizantes. De esta manera se subraya el sentido práctico. Por otra parte, el pueblo tiene el papel de ayudante, los otros juegan un rol totalmente distinto al que aparecía en la narración anterior. De esta manera no parece que los demás valgan como ayudantes o como adversarios de por sí, sino dependiendo de las circunstancias, que son las que describe el oráculo. En este caso también se tiene como referencia el interés práctico del protagonista, aunque desde esa perspectiva se valora la relación del ejercicio del poder con los súbditos: sigue siendo una propuesta para el beneficio particular del Rey, que finalmente reconoce algo. Es una advertencia sobre la inutilidad del orgullo de manera que también es interesante pensar el sentido del texto al ser escuchado por cualquier administrativo en una sociedad que se supone sin clases, pero necesariamente con las diferencias que derivan del poder, de las posiciones y roles sociales, etc.

C) Visión de conjunto.

Aunque se profundizará posteriormente, en el capítulo cuarto, en las implicaciones de los patakíes, es posible reconocer en un primer acercamiento que su enseñanza respecto a los orichas se hace desde una perspectiva contrastante con la perspectiva católica dominante con respecto a los santos. Mientras que ésta presenta personajes idealizados y lejanos a las vicisitudes de la condición humana llena de pasiones y sentimientos contradictorios, los orichas son personajes inmersos en la condición humana, capaces de vicios, errores y limitaciones, pero no por ello desprovistos de poder para ayudar a los seres humanos en sus problemas y de aconsejarles ante las interrogantes que la vida va presentando. Son seres superiores en cuanto a su posibilidad de actuar sobre la realidad y modificarla, pero también son profundamente cercanos a la experiencia humana de infortunio y limitación. Han aprendido de sus errores y han pagado la consecuencia de sus actos, son protectores que han vivido en carne propia la experiencia de sus protegidos. Tienen la posibilidad de actuar en el mundo y al hacerlo siguen conservando sus preferencias, sus enojos y susceptibilidades. Básicamente parecen reclamar explícitamente el reconocimiento y el culto por parte de los seres humanos, pero también todo esto se ordena a demandar la escucha a sus consejos, porque siempre dirán lo más conveniente para sus ahijados. Por eso aleyos e iniciados se acercan a ellos para escuchar su voz en los caracoles, pero también para alegrarse con ellos en el canto y el baile. A los orichas les gusta comer, beber, fumar, bailar... Son personajes que se meten en la vida cotidiana y comparten las preferencias y las alegrías del pueblo. La combinación de ser poderosos y susceptibles es una invitación a que el hombre común no descuide su relación con ellos, mientras que su cercanía sienta las bases de la posibilidad de tal relación en la vida cotidiana. Los orichas son los destinadores que llevan al hombre a la creencia y al culto porque éstos son precisamente los elementos que pueden armonizarse con una vida plena, por ello de alguna manera está siempre presente o implícito el dato de que los orichas actúan en favor de la vida humana, aún compartiendo muchas actitudes humanas que parecen limitar la vida misma. Sin embargo, en la medida que la vida no se idealiza de manera que se ignore su ambivalencia cotidiana, queda mucho más claro el sentido que tiene el papel de los orichas en favor de la vida, más aún de una existencia cotidiana histórica a la manera que se observa en los usos, costumbres y preferencia del pueblo.

Dejando de lado más profundas consideraciones sobre la perspectiva de los gobernantes para el capítulo IV, podemos decir que la síntesis doctrinal de la enseñanza de los patakíes respecto al ser humano, va por el lado del reconocimiento de un individuo necesitado de una actitud de prudencia y de escucha de lo que los orichas le dicen para su vida. El ser humano se va destacando como aquel individuo libre, en cuyo ejercicio de la libertad tiene incluso la posibilidad de cerrarse a la vida y la salud. Vale la pena considerar, en este sentido, que algunas de las consecuencias nefastas de no acercarse a los orichas son la muerte y la locura (contrapuestas a la vida y la salud).

El ser humano, además de esta responsabilidad, se caracteriza también por su capacidad de preguntar, de cuestionar (la pregunta fue una categoría recurrente en los análisis). Por ello es tan importante recurrir a la consulta de los orichas por medio del Oráculo, pues preguntando es una manera de ir logrando el objetivo. Preguntar es el principio del aprendizaje para creer, para saber, para saber hacer... Sin embargo, la visión del humano, aunque optimista, no rehuye a la aceptación de las limitaciones, entre las que se destacan la increencia y la imprudencia: las personas a menudo no miden las consecuencias de sus acciones y ello puede acarrearles terribles fatalidades. Por toda esta limitación y debido a que no es un hombre horizontal dejado a su propia suerte, es importante que reconozca en su vida la necesidad de creer y apoyarse en los santos.

De esta relación con los santos podemos decir que se deriva la perspectiva ética. En tanto que los orichas parecen preocupados principalmente por que se les dé culto y se les escuche, no castigan por las faltas a la ética cuanto por las faltas al culto. Sin embargo exigen actitudes existenciales de prudencia que implican un compromiso en la relación cotidiana con los demás. Por otra parte, a los santeros les parece evidente el que están comprometidos en una ética de hacer el bien a los demás imitando al santo que es su ángel de la guarda. Cabe explicitar que esta ética no se refiere a una prohibición de conductas como el ser parrandero o mujeriego, actitud que se puede entender en los hijos de Changó. La ética va más por el lado de no hacer cosas que avergüencen al propio ángel de la guarda, hacer lo que el santo dice por medio de los caracoles, y “ningún santo va a decir a alguien que haga algo malo”. El santo va a decir cosas que sean para el bien de la persona y para ayudarlo a evitar perjuicios presentes y futuros, va a advertir sobre peligros, pero rara vez va a demandar comportamientos heroicos de virtud, pues el sentido de ir al santo es para tener una vida de la mejor calidad posible. En ese sentido es lógico que las cosas malas traerán consecuencias malas a quienes las hagan. Es una ética orientada a la plenitud de la existencia pues la creencia y el culto están en armonía con la vida y la salud.

Si se quiere resumir de manera esquemática las relaciones entre el culto y la vida, me parece que el cuadro de la siguiente página puede ir resultando significativo:

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
|  |  | Plenitud |  |  |
|  | Creer y  dar Culto | ⇐ = = = = ⇒ | Tener Vida  y Salud. |  |
| Imposible,  Contradicción | ⇑  \_  ⇓ |  | ⇑  \_  ⇓ | Riesgo constante |
|  | No tener Vida  ni Salud. | ⇐ = = = = ⇒ | No creer  ni dar Culto. |  |
|  |  | Consecuencia |  |  |

El creer y dar culto es imposible que sintonice con no tener vida y salud. Sería contradictorio. El recurso a los orichas es precisamente con la convicción de que se podrá ir ganando vida y salud con la práctica de la religión. Por eso los contenidos del manual tocan tantos detalles de la existencia cotidiana. Por eso, también, la Regla de Ocha cobra mayor fuerza en este momento de Período Especial, cuando se agudizan las carencias del pueblo cubano. Por el contrario, no tener vida y salud puede ser consecuencia de no creer ni dar culto, de cerrarse a la ayuda de los orichas cuya existencia ha persistido a pesar de la imposición de una religión ajena. Sin embargo, cabe reconocer que también puede haber quienes cegados por la situación que en ocasiones ellos mismos se han construido, pueden negarse a creer y dar culto por no sentirse con vida y salud (algo parecido al caso de aquella persona de no malos sentimientos, pero difícil carácter, que habiendo huido del pueblo se sigue cerrando a creer y se encamina a la muerte). Tener vida y salud sin creer ni dar culto es un riesgo constante, pues quizá la persona termine fiándose demasiado de sus propias fuerzas y deje de escuchar los consejos e indicaciones que le pueden mantener en la bonanza (como es el caso de los patakíes enunciados sobre los reyes). Finalmente, tener-vida-y-salud y creer-y-dar-culto, es la armonía plena, la sintonía ideal de realización de la existencia en equilibrio con el mundo de lo cotidiano y el mundo de los orichas.

Respecto a la práctica cotidiana de este sentido ético, hay un elemento de la coyuntura actual que resulta significativo que se refiere a la contraposición entre la búsqueda de trascendencia y la conveniencia económica que pueden estar a la base de la práctica religiosa del santero. La práctica de lo religioso demanda respeto por parte de los santeros y aleyos. ¿Qué decir entonces de aquéllos que andan en lo de la santería sólo por buscarse *cuatro pesos*? El hecho de una plenitud que repercute en mejores condiciones de la calidad de vida, no significa que se considere adecuada la actitud de estar usando de lo religioso para abusar y hacerse simplemente de mejores ingresos. En estos casos, la práctica del *jineterismo religioso*, particularmente de frente a los extranjeros, manipulando la palabra de los santos y pidiendo que la gente se inicie con el interés de ganar dinero con la reventa de animales y las cuotas de los *derechos* correspondientes a padrinos, adyubonas, etc. Esto constituye, a juicio de los santeros viejos, una *falta de respeto* a la religión.

Sin embargo, muchos reconocen que esto se va haciendo cada vez más común. Un ejemplo es que un ritual exigido por los orichas sólo para algunos, que es el iniciarse, cada vez se vuelve una petición más común por los dividendos económicos que significa el tener ahijados. Aún con estas actitudes éticamente incorrectas, la creciente demanda de las soluciones prometidas por la santería produce un incremento en la oferta comercial, que no sólo pone en duda la autenticidad de intención del santero sino que incluso pone en riesgo la conservación de la tradición, porque una vez que se garantiza la cantidad de dólares requeridos, hay quienes hacen santo en periodos menores a la tradicional semana de la ceremonia de asiento.

A los ojos de quienes observan las prácticas de la Regla de Ocha desde fuera, esto es el extremo de una actitud fraudulenta vivida por personas con menor interés en lo religioso que en lo económico. Mientras que recuerdan otros tiempos de mayor clandestinidad, donde los santeros eran socialmente reconocidos como individuos de alto prestigio moral y muchas veces se mantuvieron fieles a su práctica religiosa a pesar de las presiones del estado socialista, ahora denuncian la actitud poco honesta y muy lucrativa. Tanto las opiniones externas como internas al grupo apuntan a una relajación ética de los participantes de la Regla de Ocha. El interés por lo económico lleva a muchos a no tener el suficiente cuidado por la instrucción de sus ahijados, los cuales son poco conscientes de sus compromisos religiosos y los viven de maneras inadecuadas y escandalosas para quienes quieren permanecer fieles a la tradición. El superar esta situación es, para algunos, el mayor reto que está afrontando la Regla de Ocha en el momento presente. Ello mismo repercute en una menor calidad de vida, consecuencia del incumplimiento de lo religioso.

2.5. Rituales:

Se atribuye a las ceremonias el bien y la felicidad

que sobreviven después por la fe[[180]](#footnote-180)

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

con ceremonias rituales, donde el objetivo fundamental lo constituyen las purificaciones utilizando diversos objetos materiales, a los cuales se les atribuyen poderes sobrenaturales y profilácticos, entre ellos están: el agua, la sangre, el vino seco, el incienso, la paloma, el gallo y la Mokuba (bebida sagrada), el humo del tabaco y finalmente el chivo (mbori), por mencionar solo algunos de estos elementos.[[181]](#footnote-181)

El contexto propio de los símbolos mágico-religiosos son los ritos, que funcionan como la manera de acceder a una solución de los problemas, y aunque suelen pedir una cierta actitud posterior, para mantener los beneficios obtenidos, ésta suele ser básicamente también de naturaleza ritual, es decir, mantenerse en ese tipo de prácticas. Considerando la variedad de las mismas, hay estudiosos que sugieren “hacer la clasificación del culto en ceremonias propiciatorias y de adivinación, de iniciación, de jerarquización y funerarios”[[182]](#footnote-182).

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

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

«Ituto» (despedida del muerto). En este tipo de ceremonia se decide que es lo que debe hacerse con las deidades del finado. «Levantamiento del plato»: debe realizarse generalmente al año de haberse producido el deceso del iniciado, refuerza el rompimiento de los vínculos que existían entre el fallecido y su grupo religioso. «Honra»: ceremonia especial que se realiza solamente a dirigentes de culto que durante el tiempo en que vivieron hayan realizado determinado número de consagraciones.[[183]](#footnote-183)

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

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

A) Rituales de Iniciación.

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

La iniciación sacerdotal, el «hacerse Ocha», implica la consagración del individuo al orisha que representará su Angel [sic] de la Guardia, su patrón personal, el «dueño de su cabeza», indefinidamente.[[184]](#footnote-184)

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

Olofi le traza un destino a cada ser humano y lo confía a un orisha que lo protegerá durante toda su vida y lo castigará, si no cumple cabalmente con los compromisos contraídos con él.[[185]](#footnote-185)

Por ello, aunque no todos tengan santo hecho, sí pueden reconocerse como hijos de santo. La ceremonia conocida como “*aché* de *ochá* (*aché*, poder; *ocha*, santo), «coger la *cabeza*», y «recibir» o «coger santo»”[[186]](#footnote-186), y se enmarca en todo un festival denominado *asiento*. Tiene por objeto estrechar la relación entre el ser humano y el oricha, consagrar a la persona al oricha de quien es hijo e integrarlo a la Regla de Ocha. Por medio de ese ritual

el aspirante recibe los supuestos poderes sobrenaturales que lo identifican como miembro de la expresión religiosa en cuestión. Le permite la posibilidad de llegar a convertirse en un dirigente de culto.[[187]](#footnote-187)

Por otra parte, y aunque en su origen la ceremonia no era algo secreto en la práctica tribal africana, en la Regla de Ocha es el resultado de un largo proceso de reconfiguración, aunque ha mantenido muchos elementos centrales en continuidad con la tradición africana. “Las ceremonias de iniciación son consideradas las más secretas y complicadas de la santería”[[188]](#footnote-188), de manera que el mismo iniciado no llega a conocer lo que pasa sino hasta el momento en que participa en la iniciación de otros, después de un año de su propia iniciación. Sin embargo, el ritual tiene diversos momentos y suele contar con una participación más o menos numerosa de invitados, muchos de los cuales pueden ser aleyos, quienes no participan en los ritos secretos.

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

la forma esencial para recibir los favores de una deidad es iniciándose en su culto y recibir su plena gracia, *su cabeza*, lo que es lo mismo decir que la deidad le trasmite sus facultades intelectuales, su sabiduría.[[189]](#footnote-189)

Sin embargo en ningún caso -o al menos en muy pocos- una persona debe iniciarse simplemente por que lo desea, sino que son los santos por medio de alguno de los oráculos quienes piden al aleyo que se convierta en santero. Así pues, el primer paso del proceso de iniciación siempre es una consulta, generalmente con los caracoles. Una vez que la persona se ha enterado de que debe hacerse santo, viene todo un proceso de preparación, particularmente para reunir los recursos económicos que eso implica. En ese momento generalmente la persona no sabe si se va a dedicar a *trabajar* atendiendo a otros, pues esta experiencia de vocación chamánica suele presentarse después, pues “la iniciación no responde siempre a la necesidad obligatoria de ejercer el sacerdocio”[[190]](#footnote-190), como ya se ha señalado.

Una vez que la persona se ha decidido hacerse santo es necesario que vaya cubriendo los diversos rituales, que tienen como pre-requisito el estar bautizado en la Iglesia Católica[[191]](#footnote-191). Llama la atención este elemento producto del sincretismo y muy en consonancia con las Leyes de Indias que hacían del bautismo prácticamente el único sacramento obligatorio para los negros; parece ser que esto impactó de tal manera a la práctica de las religiones africanas que terminó integrado en el proceso de iniciación. Sin embargo hay una serie de actitudes de preparación que estarán influyendo en la vida de aspirante, por lo que Ortiz comentaba que éste “vive en continuo sobresalto; se esfuerza por no exasperar a la deidad, hace sacrificios económicos para regalarle presentes”[[192]](#footnote-192).

En seguida la persona recibe los guerreros que son Elegguá, Oggún y Ochosi. Estos santos no van en la cabeza de la persona y se reciben físicamente. El primero de ellos es Elegguá que es el que va adelante porque su función es abrir los caminos, es decir, siempre se empieza y se termina con Elegguá para cualquier ritual o invocación. Hay muchos tipos de Elegguá[[193]](#footnote-193) que se pueden recibir, desde los Elegguá de bolsillo adornados con cuentas plásticas como las de los collares, formando un circulo abultado en su parte central de no más de cuatro centímetros de diámetro. Otros, los más comunes, pueden ser a partir de un coco o de una piedra casi esférica, cilíndrica o cónica, que se adorna con caracoles o cuentas para formar sus ojos y su boca. Oggún es un caldero metálico que contiene en su interior un conjunto de herramientas de hierro que son los atributos del oricha. Ochosi se representa con un monito de madera, erguido, de unos veinte centímetros, y su atributo es una flecha en un arco tendido, todo metálico, de no más de diez centímetros. La preparación de estos objetos corre por cuenta del padrino o madrina, quien los consagra con su propio aché. Al iniciado le corresponde cumplir con el culto posterior a esos santos, dándoles de comer o refrescándolos periódicamente, por medio de ron, tabaco, sangre, miel, o algún otro tipo de ofrenda sacrificial más compleja, denominada ebbó.

Luego de recibidos los guerreros, el siguiente paso es el ritual de asiento o de medio asiento si la persona no necesita todo. El medio asiento es la ceremonia de imposición de los collares, cuando éstos son todo lo que se recibe[[194]](#footnote-194). Para hacerse santo es necesario prepararse, conseguir todos los elementos necesarios:

Fue una preparación que duró buen tiempo porque hay que buscar muchas cosas y los sacrificios son muchos des­de el punto de vista económico; imagínate tienes que comprar las herramientas de cada santo, soperas, los caracoles, los collares, el Idé del color del santo que se va a hacer; además tienes que buscar la ropa que tiene que ser toda blanca y de estreno, toallas, sábanas, me­dias, pañuelos para la cabeza, un chal (si es mujer), si es hombre gorro blanco de tela y gorro blanco (de ma­terial). Si el nuevo iniciado es hombre tiene que buscar todo blanco también, desde la ropa interior hasta la ca­miseta, a esto se le llama canastilla, tiene que tener algodón, manteca de coco, manteca de corojo, una bo­tella de aguardiente, una botella de vino seco, cocos, miel, pimienta de Güinea, pescado, jutía ahumada, maíz tostado, agua bendita, cascarilla, velas; esto es una parte.[[195]](#footnote-195)

Une vez que se tienen todos los elementos se fija la fecha y se pide permiso, yendo a la casa del padrino a avisar al ángel de la guarda. La persona paga entonces un derecho llamado acheddy[[196]](#footnote-196). Con todo ya dispuesto, el futuro iyabó llega a la casa del padrino el día anterior para que éste lo lleve a casa de sus padrino babalawo o al pie del Obbá, para hacer la ofrenda de entrada. Este ebbó, al final debe depositarse en el lugar que diga el Santo por medio del oráculo.

Luego viene la ceremonia del río, a donde va el que se inicia, junto con la ayudbona y dos o tres santeros más. Al respecto comentaba Lachatañeré[[197]](#footnote-197) que

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

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

si el río queda muy lejos, lo que se hace es que cuando se va llegando a la casa te pones tu tinaja en la cabeza y entras; si te llevan al río de noche, te salvas, pero a mi me llevaron por la tarde y tuve que caminar una cuadra con aquello en la cabeza, más el collar de mazo. Yo me estaba muriendo de la pena, porque la gente te mira como si fueras un bicho raro. Otros no, otros te felicitan y te desean cosas buenas, pero da pena, la verdad.[[198]](#footnote-198)

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

en una habitación de la casa previamente preparada para ello, allí el iniciado con su madrina o padrino y la ayudante de éste permanece durante todo el proceso que dura en total ocho días.[[199]](#footnote-199)

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

a esto se le llama penitencia, es como un examen de conciencia que uno hace de sí mismo, es como una confesión de nuestros pecados, pero sin el cura, no puedes hablar ni levantarte, ni mirar para atrás.[[200]](#footnote-200)

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

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

Moyudba Olofi

Moyudba Araonú

Moyudba Eggún, Moyudba Ocha

Moyudba Araoko

Una vez realizado esto, se pone la mano en el suelo y éste besa (pidiendo la bendición de la tierra). Si la persona tiene sus padrinos vivos se dice con los pla­tos sobre la cabeza del iyabó: kinka mache, Miguel Jesús Saíz Niebla (padrino), kinka maché, José Manuel Hernández - mi adyudbona, kinka maché, iyalocha, babalocha e ibaro que kowa ile, o sea, la bendición de los padrinos y santeros que están presentes o ausentes, pero que están vivos. Esto hay quien lo hace después de moyudbar los muertos y hay quien lo hace antes.[[201]](#footnote-201)

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

(...) siempre empezando por Elegguá y terminando con el ángel de la guarda de la persona. Si la rogación es porque vas a coronar santo, se dice: por ejemplo, «Elegguá, aquí está fulana de tal que se está rogando su cabeza o leri en el día de hoy porque va a cowar ocha del lOwó oré [sic] de su madrina o padrino (el nombre de la persona o el nombre del santo): para su salud, tranquilidad, fuerza y vencimiento», así hasta que termina. Siempre se menciona último el ángel de la guarda.[[202]](#footnote-202)

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

Después se toca con los platos la nuca, los hom­bros por el frente, los antebrazos, las manos, las rodi­llas y los pies, se pone en el suelo, se toma la jícara y se le echa con los dedos agua en el centro de la cabeza, en la nuca, los sentidos, en el cuello (donde se une a la clavícula), en la unión del brazo y antebrazo, en las manos, en la altura de las rodillas y en los pies. Des­pués se hace lo mismo con la manteca de cacao, con el coco (la mayor parte de éste en la cabeza), después con la cascarilla y con el algodón se le pone el paño sin amarrar, se cogen los cuatro pedazos de coco con la mano izquierda y con el testigo se pican pedacitos mien­tras se moyudba. Después de hecho esto se echan peda­citos en el suelo diciendo, «aquí tiene Obí pa kosi, ikú, kosi eyo, kosi araye, arikú babawa, se toca con la mano derecha el coco diciendo «ile mokuiyé», los presentes contestan «akueye», el que ruega dice «Ieri mekueye», los presentes contestan «akueyé»; se cambian los cocos de mano y con la otra se dice tocando el suelo: «akueyé omá», «akueyé omo, arikú babawa», se juntan las dos manos y se dice «Obbi al lery»; los presentes responden «akuaña» y desde la altura de la rodilla se tira el coco.[[203]](#footnote-203)

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

[...] se ponen los platos delante y se le van quitando las cosas de los sentidos, de la nuca, del cue­llo, de los antebrazos, de la rodilla y de los pies y se le echa en la mano, la persona cierra la mano y el padrino le pone el plato en la rodilla o se lo aguanta y la persona hace como si se lavara las manos y va dejando caerlo en el plato.[[204]](#footnote-204)

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

y con el otro se toca por los cuatro costados, por detrás, por el frente y por ambos lados, se tapa y se pone [...] al lado de la estera, y a dormir. Al otro día tem­prano te levantan y para la penitencia de nuevo, para la puerta...[[205]](#footnote-205)

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

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

se le pone café, café con leche, pan, tabaco, cigarro, aguardiente, agua de azúcar, flores y con él y un palo con una tira roja (pagugú), coco con corojo y pimienta de Güinea y se procede a la ceremo­nia.[[206]](#footnote-206)

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

el Obbá comienza a moyudbar sus muertos y los de su rama de santo, después los de la madrina, luego los de la ayudbona y los del iyabó. Se moyudba de forma general, las de los santeros presentes, se tira el coco. Mientras tanto el iyabó en la penitencia sin hablar, sin comer y tirándosele a todo el que llega, y los huesos en candela.[[207]](#footnote-207)

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

el Obbá lleva un oficiante, quien se encar­ga de dirigir al iyabó. Se le manda al iyabó a tocar en el marco de la puerta y el obbá pregunta ¿quien es?, el iyabó contesta «fulana de tal». El obbá dice ¿qué buscas?. El iyabó responde: «santo» ¿Qué santo? «Elegguá». El iyabó vuelve a tocar, se le vuelve a preguntar y va diciendo por orden Ogún, Ochosi, Oyá, Oshún, Yemayá, Shangó y el último siempre es el án­gel de la guarda.[[208]](#footnote-208)

Siempre manteniendo el orden ritual de empezar por Elegguá, el neófito está a punto de empezar la ceremonia más sagrada de la semana, cuando van a hacerle el Santo en la cabeza. Para ello, “durante la ceremonia se le afeita la cabeza y en ella se trazan círculos concéntricos de varios colores de acuerdo con el orisha al cual se consagre”[[209]](#footnote-209). Los colores, marcados mediante yesos, varían entre rojo, amarillo, azul y blanco. Cuando no se puede rapar totalmente, la cabeza es rapada al menos parcialmente en el occipucio “con vistas a proporcionar la penetración de las «fuerzas» que van a ser liberadas”[[210]](#footnote-210). Esto indica un lugar especial al culto de Obatalá, en el rito de iniciación, pues tal oricha es el dueño de las cabezas. Sin embargo, “en algunos cultos, el aspirante rasura su cabeza, debajo del brazo y en las partes pudendas”[[211]](#footnote-211).

Para el que se inicia, la ceremonia será un secreto hasta que él mismo participe en la iniciación de otro. El investigador Heriberto Feraudy comenta que es el escrito de *Irna* el único que da algún detalle del ritual, y sin embargo lo hace sin violar el secreto[[212]](#footnote-212). Respecto a esta experiencia, dice el mencionado texto:

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

Durante todo este tiempo la voz cantante es la del Obbá, es el que raspa, el que monta el santo, es el único facultado para eso, después me cubrieron con algo y empezaron a cantarle a todos los santos, el último fue a Shangó.[[213]](#footnote-213)

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

Mientras él cantaba me empecé a sentir rara, me dio la impresión de que una fuerza extraña entraba en mí y que yo crecía y después no recuerdo nada más.[[214]](#footnote-214)

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

Cuando reaccioné sentí al obbá que dijo: «padrino ábrale los ojos a su iyabó» y cuando abrí los ojos todo me parecía nuevo, como distinto, entonces supe que me había subido en Obdón (o sea, que Shangó vino por mí), cosa que para mi siempre ha sido de regocijo, por lo que te conté de que si yo era hija de Elegguá y de­más, o sea, que mi padre le demostró al mundo que yo nada más que era su hija.[[215]](#footnote-215)

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

ya uno forma parte de la familia de los Alochas o santeros; te tratan como a un niño porque uno acaba de nacer, con cariño. Todo el mundo cuando se dirige a ti lo hace con amor, por ejemplo «yabocita esto, yabocita lo otro», te miman, te cuidan, es muy lindo realmente. Si quieres ir al baño te lleva una santera, te lo traen todo al trono, la comida, el agua, todo; no se te puede dar nada en la mano, ni besarte, no puedes sentarte en silla, tienes que comer en el suelo sobre la estera, permanecer siempre bajo el trono, los hombros cubiertos aunque sea con una toalla blanca, por supuesto. No puedes besar ni darle la mano a nadie.[[216]](#footnote-216)

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

durate los siete días posteriores a la iniciación el padrino baña al iniciado y le da la comida con sus manos, puesto que es considerado como un recién nacido que acaba de llegar al mundo.[[217]](#footnote-217)

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

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

El siguiente día es conocido como *día del medio*, y es donde se puede recibir la visita de la gente que va a felicitarlo por haberse hecho santo: es el día del festival público. Ese día se ofrece una comida para todos los asistentes, “confeccionada especialmente para la ocasión y que consiste en carne de chivo, aves y carnero; también congrí y viandas”[[218]](#footnote-218). El iyabó, después de bañarse, se dirige al *trono*, hecho con manteles y cortinas de colores alusivos a los orichas, donde puede sentarse o acostarse. Lo visten de gala, con el traje del santo que coronó y así permanece hasta las seis de la tarde. Hay otras casas de santo donde hay varios atuendos que se van poniendo a lo largo del día. Algunos padrinos o madrinas guardan el traje junto con la libreta de ita hasta que el niño entienda, es decir, hasta que el iyabó haga egbó. En algunas casas, la ropa se vuelve a utilizar el día de la presentación ante los tambores, en otras tal presentación se hace vestidos de blanco, de iyabó. El atuendo se lo volverán a poner el día que mueran. El día del medio es también cuando se le ponen los collares al neófito. Incluso algunos santeros llevan a sus ahijados para que laven los suyos en *omiero*, que es un líquido especialmente preparado con varias sustancias, entre ellas la sangre de animales, pero no de cuadrúpedos, sino de aves como gallina y paloma. Esto es darles de comer a los collares.

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

se coloca un altar de la deidad que éste ha recibido, y en el suelo se depositan los sacrificios también correspondientes a la deidad; además, los visitantes han de depositar sacrificios monetarios en una jícara que está en el suelo. El iyabó o yawo, en los casos que hemos observado, se presenta bajo el éxtasis y habla continuamente en lengua lucumí, y mientras dura la fiesta de los tambores son continuas las visitas que se le hacen, porque es de buen augurio visitar a los yawo.[[219]](#footnote-219)

Es interesante como se destaca el estado de conciencia mística en que se encuentran algunos iyabó, además del valor mágico-religioso que se le da a la visita. El ambiente de tal visita suele ser fascinante para quien lo hace por primera vez, especialmente por el secreto que rodea la ceremonia[[220]](#footnote-220).

Después del día del medio, viene el día del itá, que por el tipo de lectura oracular que se da en ese día, es desde algún punto de vista un momento comparable con el día del cuarto: “Ahí es donde uno empieza a temblar más que Santiago (de Cuba, por supuesto si hubiera un terremoto)”[[221]](#footnote-221). Este oráculo es tan amplio que se necesita anotar en una libreta especial, se dicen tantas cosas que se requiere estarlo leyendo posteriormente, en particular para saber si se está actuando correctamente. Para el día del itá levantan temprano al iyabó, lo visten y le dan desayuno:

(...) después de esto empieza el ñangareo. Esto consiste en un montículo de arena donde se coloca una jícara con un preparado de leche, agua, harina de maíz y azúcar, todo esto cocinado, lógicamente. Se le agrega manteca de cacao y se tapa con una canasta, al lado se pone un plato con cuatro pedazos de coco y una jícara con agua y se deja ahí hasta que llega el Obbá. Cuando éste llega todos los que están en la casa, ya sean santeros, familiares o invitados salen para el patio, que es donde se realiza esta ceremonia porque siempre tiene que ser a la intemperie donde dé el Sol.[[222]](#footnote-222)

En esta ceremonia, el neófito no participa. Luego siguen otros ritos, entre ellos el de tirar el coco. Luego se pasa al cuarto donde los santos van a decir las cosas decisivas sobre la existencia presente y futura del nuevo santero: “se decide cómo va a ser tu vida a partir de ese momento. Digo esto porque comienza el Itá o como se dice «todo el mundo canta»”[[223]](#footnote-223). Se prepara el lugar colocando en el suelo una estera cubierta con una sábana blanca, completamente estirada. También se coloca una almohada para que el *oriate* se recueste, y los platos tapados y debidamente numerados, con los caracoles de cada santo. El orden que se sigue es el de costumbre, empezando con Elegguá y terminando con el ángel de la guarda, antes del cual debe ir Changó[[224]](#footnote-224).

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

Independientemente de los santeros, deben es­tar los padres si están vivos, esposo o esposa, hijos y el hermano mayor, de quien se está haciendo santo, aun­que si el Obbá lo permite puede estar presente toda la familia. Esto último no es muy recomendable.[[225]](#footnote-225)

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

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

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

Cuando se termina con Elegguá se tapa y se le entrega el plato a la madrina, quien va guardando los caracoles en bolsitas hechas para este fin, desde luego, siempre con los collares alegóricos al santo, y así se procede con todos los demás hasta que habla el ángel de la guarda de la persona, quien es el último en hacerlo.[[226]](#footnote-226)

A partir de esta lectura tan importante, el iyabó se da cuenta de lo que deberá normar su vida en adelante, y dado que se lo han dicho los santos, él está radicalmente obligado a cumplirlo pues de lo contrario pone en juego su propia vida: “es como si te dijeran que no te pares en una esquina y tú lo haces, entonces viene el ave del infortunio y te parte un rayo”[[227]](#footnote-227). En la lectura se dan muchos consejos, muchas veces de cuestiones que parecen sin importancia, junto con otras cuya centralidad es evidente. Todas son, sin embargo, igualmente significativas para el neófito:

«us­ted no debe partir nunca de la primera, debe hacer una vida tranquila, no se levante cuando esté comiendo y toquen a la puerta, no abra la puerta después de las doce de la noche, usted tiene que llevar una vida orga­nizada, sea siempre fiel a su marido, de no serlo le puede costar la vida».[[228]](#footnote-228)

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

El séptimo día, el iyabó sale para su casa con un elegante atuendo completamente blanco, “porque este color es privativo de todas las deidades”[[229]](#footnote-229), y con su cabeza cubierta con lienzos, pues ésta es el lugar más sagrado del cuerpo, donde está concentrada la fuerza del oricha. Al primer lugar a donde lo deben de conducir es al templo católico que corresponda al ángel de su guarda y a la plaza del mercado, donde en ocasiones compra algunas cosas. Hubo tiempos pasados en que los vendedores del mercado obsequiaban a los iyabó con frutas y otros en los que, por el *período especial* no había nada en el mercado y sólo paseaban por los alrededores.

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

en la habitación o parte de la vivienda destinada al culto se coloca el canastillero, el cual reviste una importancia capital, si se toma en cuenta que en él habitan o están representados los orishas. El canastillero es un mueble de mediano tamaño, que puede haber sido construido especialmente para estos fines, de lo contrario, puede utilizarse un armario pequeño de una o dos puertas, un librero o una vitrina[...][[230]](#footnote-230)

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

1) no ha de tener contacto sexual de ninguna índole; 2) no puede salir a la calle en la noche, porque el sereno le hace daño; 3) ha de permanecer con los collares y hábitos del santo durante el tiempo marcado. Después del mencionado tiempo, el yawo ha adquirido los poderes del santo.[[231]](#footnote-231)

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

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

recuerda que uno es un niño o niña aunque seas más viejo que Tutankhamen. Uno no puede caerse ni darse golpes en la cabeza, no puedes mojarte con agua lluvia. Si te pasa algo como caerte o darte un golpe en la cabeza, debes correr y ver al padrino y éste proceder a rogarte la cabeza.[[232]](#footnote-232)

Una ceremonia particular que tiene lugar durante el yaborage, es la presentación al tambor, que es un tributo que se le presenta a la divinidad del tambor, Añá. El padrino hace los arreglos necesarios en la casa donde se va a dar el tambor y luego va a casa de su ahijado para pararlo frente al oricha e informarle que “su hijo va a presentar­se en ñanga (tambor), tal día, para el santo que sea”[[233]](#footnote-233). El iyabó llega al toque de tambor con su padrino, y los conducen a un cuarto donde permanecen hasta que les corresponda salir según el tiempo que tenga el iyabó de haber coronado y según el santo que tenga hecho. Se trata de una presentación ritual rica en detalles:

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

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

Pasado un rato, el lyabó saluda al tambor. Co­mienza por el del medio y después con los que están a los lados. Este saludo se hace cruzando los brazos en el pecho, se roza el tambor con la frente y se besa.[[234]](#footnote-234)

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

Entras, haces unas cosas, después vuelves a entrar, haces otras cosas y así. Ver al nuevo Iyabó, ver las matanzas y asistir pelando pollos o en cualquier otra cosa, eso en sí es como si fuera la tesis de graduación.[[235]](#footnote-235)

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

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

El santo se aprende trabajando, porque no todos los santos son iguales, todos llevan lo mismo en términos generales, pero tienen sus diferencias, según el santo que sea. No es lo mismo Shangó, que Shangó con Orun para Aggayú, ni Oshún con Orun para Obbá, ni Elegguá, y así sucesivamente.[[236]](#footnote-236)

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

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

En el lugar preferente de la habitación está el altar, tomado sin duda de los templos católicos. Sobre una mesa adornada, según los recursos del brujo, está colocada una gradería y sobre ésta las ofrendas al santo, depositadas en platos y vasijas de barro, coco, calabaza, etc., ramos de flores, cirios, incienso y demás del culto católico. En lo alto la imagen del santo, al que está dedicado el templo; en otros lugares, ídolos y fetiches secundarios, etcétera.[[237]](#footnote-237)

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

B) Rituales de Adivinación.

La adivinación es piedra angular de la Regla de ocha, pues se considera que “todo cuanto sucede posee una causa y tiene un efecto específico en este orden sobrenatural del universo”[[238]](#footnote-238). Por ello es vital la precisión en la cuestión oracular, ya para prever y prevenir las eventuales situaciones negativas, ya para favorecer y asegurar las positivas. Es común afirmar, entre los investigadores del tema, que las manifestaciones culturales religiosas afrocubanas “basan su sistema de creencias en la praxis adivinatoria de un oráculo”[[239]](#footnote-239) o que “los sistemas de adivinación importados [..] constituyen el eje principal y sostén de este culto”[[240]](#footnote-240). Ya desde sus antecedentes africanos, este tipo de prácticas eran muy peculiares:

Los brujos de yoruba y que, por lo tanto, acatan su culto propio bien definido, tienen un procedimiento de adivinación que les es peculiar.[[241]](#footnote-241)

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

El oráculo acumula toda una serie de situaciones, por muy trascendentales o mínimas que éstas sean, que moldean las posturas del individuo frente al medio donde unas veces ha de luchar con armas legítimas, otras presionado hacia la periferia de la sociedad donde ha de actuar de acuerdo con su propia ley, en antítesis a una sociedad que le brinda muy pocas posibilidades para mantener una actitud enhiesta.[[242]](#footnote-242)

La importancia del oráculo se descubre en el papel que éste tiene en el proceso de iniciación, pero es además uno de los servicios más solicitados a los santeros, por iniciados o aleyos. De hecho, el lenguaje oracular constituye un código característico y es el sitio propio donde se haya ubicada la rica tradición oral de las leyendas o patakíes que anteriormente he presentado. Por eso dice Lachatañeré[[243]](#footnote-243) que el adivino se vale de fórmulas procedentes -y me parece que muchas veces coincidentes- de

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

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

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

1. El collar de *Ifá*.

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

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

4. La adivinación por medio del coco (*obi*): el fruto desecado y carnoso del *Coco micifera*.[[244]](#footnote-244)

Dado que los dos primeros están reservados al uso de los bablawos, los dos principales medios de adivinación que trabaja el santero son los obinús o cocos (oráculo de Biaggé) y los cauris o caracoles (oráculo de biaggé). Parece que en el pasado existieron otros rituales que con el tiempo cayeron en desuso[[245]](#footnote-245). En el primer caso, la lectura se hace básicamente tirando cuatro pedazos de coco, de un decímetro cuadrado cada uno (o cuatro pedazos de la cáscara, de unos tres o cuatro centímetros de lado o de diámetro, según se haga el corte, que se denominan chabalongos). En el segundo se tiran dieciséis caracoles a los que se ha hecho una pequeña perforación por el lado contrario al de su abertura natural. En ambos casos es interesante el procedimiento, en relación con otros sistemas adivinatorios, pues comenta Fernando Ortiz[[246]](#footnote-246) respecto a los caracoles, que

éstos no son ni pueden ser otros que los cauris de África[[247]](#footnote-247) (*cyprea moneta*), que como es sabido sirven allí de moneda, de cuya circunstancia se ha derivado su nombre científico. Desde este punto de vista la adivinación por medio de los cauris, según caigan de un lado o de otro, es un equivalente exacto de la adivinación por moneda *a cara o cruz* tan usado en Europa.

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

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

Los presagios deducidos de las palabras que profiere la persona poseída, -es decir, que *tiene el santo*-, no han sido desconocidos en Cuba por los brujos, aunque probablemente poco practicados. [...] Generalmente, son los mismos brujos los que se procuran ese estado de sobreexcitación para hacer sus predicciones, como sucede en África.[[248]](#footnote-248)

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

cada manifestación de la deidad refleja detalles relacionados con la mitología yoruba, mitos católicos e interpretaciones de las litografías que han servido para realizar las identidades, sin olvidar la formidable influencia que los ritos y ceremonial tienen en la manifestación de *el santo*.[[249]](#footnote-249)

Además está presente en la práctica de la Regla de Ocha el recurso al arte de *echar las cartas*, procedimiento oracular característico de la cultura europea. Desde el siglo XIX algunos negros, sobre todo los criollos aprendieron tal técnica y entre algunos iniciados se ha dado la unión de “este procedimiento adivinatorio *civilizado* a los primitivos y característicos de África”[[250]](#footnote-250). Una muestra de ello, en un proceso similar fuera de Cuba, es el Tarot de los Orichas[[251]](#footnote-251). La cartomancia quedó fuera del campo de la investigación de lo afrocubano desde el trabajo de Fernando Ortiz, pero siempre ha estado presente en la necesidad de adaptar la práctica a las demandas del público, pues un brujero[[252]](#footnote-252) de Cuba residente en Guadalajara me ha manifestado su interés en aprender a leer el tarot -convencional- porque “lo pide mucho la gente”[[253]](#footnote-253)

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

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

¿Cuál fue la reacción de la mujer?

« Este hombre está loco ¿dejar yo a mi mari­do?, a mi maravilloso marido». Una santera le dijo: «oye, el santo no se equivoca». «Lo que dice el Itá, eso es».[[254]](#footnote-254)

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

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

Entran y al poco rato vuelve a oírse la misma voz. Pregunta Presiada a la dueña de la casa «óigame, señora ¿usted podría decirme quién vive aquí al lado, pues he oído una voz igualita a una persona que yo co­nozco?. La mujer responde: «ahí vive el marido de Antonia, hace años que viven juntos, pero él viene a veces, pues es rastrero, creo».[[255]](#footnote-255)

En general, las situaciones por las que se recurre al oráculo son las que se dan en el marco de la existencia y las relaciones cotidianas: mala suerte, contradicciones, desconfianzas, disgustos, accidentes, advertencias, preocupaciones, temor a la justicia, problemas de salud”[[256]](#footnote-256); aunque en el contexto de la iniciación el oráculo se realiza con la intención de descubrir pautas fundamentales para el resto de la vida, de una manera menos coyuntural. El oráculo constituye un recurso para mejorar la calidad de vida. Pasemos pues, enseguida, a la consideración de los oráculos de biaggé y del diloggún.

El oráculo de Biaggé.

Narra un patakí que Olofi había visto en el coco una serie de virtudes, de manera que lo encumbró. Al llenarse éste de orgullo, Olofi lo castigó obligándolo a servir a todos los orichas y muertos[[257]](#footnote-257), por ello es que usa en la adivinación y en muchas otras cosas.

Parece que esta forma oracular proviene de la influencia conga, si atendemos al comentario de Fernando Ortiz [[258]](#footnote-258):

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

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

toma un coco entre sus manos y lo bendice al pie de los orisha mediante el ritual de la moyubación, que no es más que una manera de hablar con respeto a los orisha o muertos en busca de consentimiento, en este caso, para actuar.[[259]](#footnote-259)

El ritual se realiza con cinco trozos de coco, cuatro que se tiran y uno que queda como testigo, o bien con los cuatro chabalongos e incluso me ha tocado presenciar lecturas hechas con cuatro caracoles o cuatro conchas. Las combinaciones posibles son cinco, y cada una representa una de las letras del oráculo[[260]](#footnote-260):

- Alafia, con las cuatro caras blancas hacia arriba.

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

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

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

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

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

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

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

- Eyife, elleife o monige: es la letra más rotunda del coco, un sí categórico y ya no hay que preguntar más de ese asunto. Algunos dicen, ante esta letra: “lo que se sabe, no se pregunta”[[261]](#footnote-261).

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

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

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

si sale etawo, se vuelve a preguntar diciendo: «este etawo es itawo oma, itawo omo ariku babbawo», si se repite itawo melli bien; si sale alafia los cuatro pedazos blancos para arriba está bien y se ponen las manos en el suelo y se besa. Con esta letra del coco hay quien dice que se debe preguntar dos veces y que si se repite hay que darle gracias a Obatalá y a to­dos los santos, pero hay quien lo tira una sola vez y con eso basta.[[262]](#footnote-262)

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

Si cuando se tira el coco en la rogación sale Okana hay que preguntar si falta algo; si contesta que sí, se pregunta qué cosa es, puede ser miel, pescado ahu­mado, jutía, maíz o puede ser agua bendita; se le pone a la persona en la cabeza lo que ha pedido y se vuelve a dar coco para ver si ya está bien, si edboda con eso dice que sí, ya está bien; después se para el santero en la espalda del que se está rogando la cabeza y se le da coco a Iso (los muertos) se modyudba y con los cocos se tocan los hombros de la persona (nunca en la cabeza).[[263]](#footnote-263)

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

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

«Ob-i a Iso» y los demás responden «Akuaña» y se tira el coco, si la letra es buena no hay problemas; si sale Okana hay que preguntar si la preparación del muerto está correcta o si hay que ponerle algún espíritu del que se ruega la cabeza, etc.[[264]](#footnote-264)

El oráculo del coco es relativamente sencillo y algunos iniciados consideran que mientras más sabe el santero, más le habla el coco[[265]](#footnote-265).

El oráculo del diloggún.

El oráculo de los caracoles es quizá el más conocido fuera de Cuba en ambientes mágico-religiosos del neochamanismo, con fama de ser muy atinado. El procedimiento adivinatorio “recibe los nombres de *echar los caracoles*, *hacer una visita* o *registrarse*”[[266]](#footnote-266). Al igual que en el oráculo anterior, hemos de distinguir la consulta de iniciación, ya descrita, de la consulta circunstancial, que es a la que recurren gran parte de los aleyos y recién iniciados, además de los mismos santeros con más experiencia[[267]](#footnote-267). Para el oráculo se usan los caracoles de Elegguá, que son veintiuno, por ser el número que corresponde a los caminos de este oricha. Del total se toman sólo dieciséis para la tirada, separando cinco que se consideran testigos silenciosos[[268]](#footnote-268). Con esto es posible formar dieciséis combinaciones, puesto que se requiere al menos uno de ellos se encuentre en *posición conversatoria*, a diferencia de lo considerado respecto al biaggé:

Cuando un caracol cae con la abertura original hacia arriba, se dice que está en posición conversatoria, y cuado cae en la oposición inversa, se dice que es no conversatoria[[269]](#footnote-269)

En la lógica del oráculo se da mucha importancia a la cuestión numérica, incluso puede ser que el nombre mismo indique eso, pues la denominación, en plural, de *los caracoles* traduce la expresión yoruba “*di-logún*, la cual parece derivarse de *medilogún*, expresión lucumí para señalar el número dieciséis”[[270]](#footnote-270).

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

sobre el suelo se coloca una estera de paja denominada *ení* y una jícara con agua fresca. el consultante se sienta sobre la estera, preferiblemente descansando la espalda contra una pared, mientras que el consultado lo hará sobre un banco pequeño, con los pies descalzos puestos sobre la estera.[[271]](#footnote-271)

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

el consultado tomará el dinero correspondiente al pago de la consulta en su mano derecha y se tocará la frente, el ombligo, el hombro derecho y el izquierdo sucesivamente y acto seguido se lo entrega al consultante, quien lo coloca sobre los 16 caracoles que se encuentran en la estera.[[272]](#footnote-272)

Se menciona como pago del derecho cantidades simbólicas, “once reales o monedas de diez centavos”[[273]](#footnote-273). Igualmente suscede con el pago de derechos para los ebó, o en correspondencia con la letra que salga, para la letra uno 11.11, 2.20 para la dos, 4.40 para la cuatro. Otras cantidades, es imaginable que son fruto de operaciones matemáticas simbólicas 8.40 para la letra tres, 7.35 para la siete, 9.45 para la nueve, etc.[[274]](#footnote-274).

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

Las letras posibles son:

1. Okana, Okanasorde u Okana Sodde.

2. Eyioko.

3. Ogundá, Origunda u Oggunda.

4. Iroso, Eyilosun o Irosun.

5. Oshé u Oche.

6. Obara u Obbara.

7. Odí, Odi u Oddi.

8. Eyeúnle, Eyeonde o Unle.

9. Osá, Ossa u Osa.

10. Ofún, Ofun u Ofún Mafún.

11. Ojuani, Oguani u Ojuani Chorbe.

12. Meyilá, Eyilá o Eyila Chebora.

13. Metanlá.

14. Merinlá.

15. Marunlá o Manula.

16. Merindilogún o Mediloggún.[[275]](#footnote-275)

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

Además de los significados de cada letra simple, hay que considerar lo que Lachatañeré [[276]](#footnote-276) denomina como una serie de cálculos que dependen de las letras pares e impares, así como de la clasificación de “los *Odus mayores* y los *Odus menores*”. Él comenta que dado que los caracoles caen de modo arbitrario, “el adivino subsana esta dificultad mediante la regulación de la posición de los caracoles de acuerdo con la posición de sus manos”. Sin embargo, el texto de Valdés Garriz[[277]](#footnote-277) presenta otra lógica, en la que se trata primero de reconocer una combinación de dos tiradas sucesivas, la primera letra representa lo positivo, el bien del consultado, mientras que la segunda letra representa lo negativo, lo malo, lo que le aqueja[[278]](#footnote-278). La combinación de ambas constituye una letra u *odu compuesto* o *personaje oracular*, y en ello se considera también la combinación de letras mayores y menores. A cada letra compuesta corresponden refranes y narraciones legendarias, del tipo de las ya anteriormente consideradas, en las que hay enseñanzas para las situaciones que vive quien acude a la consulta[[279]](#footnote-279)

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

influye, *le da su influencia*, como diría un espiritualista, en el ánimo del adivino para que sea locuaz en el discurso, y le da sagacidad para auscultar al cliente y poder aplicarle las fórmulas fijas o leyendas que constituyen el cálculo de las posibilidades del *santero* para enfrentar los problemas de los acólitos (clientes)[[280]](#footnote-280)

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

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

cuando un verso es aplicable al problema, el cliente se lo indica al consultado, quien se detiene en su recitación y procede a determinar las predicciones para el futuro inmediato y las ofrendas, sacrificios u otros recursos que se deban aplicar[[281]](#footnote-281)

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

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

objetos que sostenidos en las manos del cliente o consultado, hacen que el sacerdote o consultante obtenga respuestas de sí o no a las distintas interrogantes o alternativas que permitirán hacer predicciones sobre el futuro del consultado[[282]](#footnote-282)

Los ibo fundamentales son una “pelota” de cascarilla de huevo, de unos dos centímetros de diámetro -*efún*-, un hueso de la pata derecha de un chivo sacrificado a Elegguá -*dundún*-, una piedra redonda y de color obscuro, de tamaño similar a la cascarilla -*otá*-, y un caracol alargado del tipo *oliva miniacea* -*ayé*-[[283]](#footnote-283). Se usan pidiendo la mano -derecha o izquierda- al consultante para determinar significados compuestos. Hay que pedir la mano para conocer por dónde viene el signo, es decir, por qué factor o en que ámbito de la existencia llegará el bien o el mal. Para ello se recurre a la distinción de las letras entre mayores y menores, cuya razón matemática no es clara, pero sí parece haber referencia a los orichas asociados con el número:

Son mayores las configuraciones u *odu* simples que corresponden a 1,2,3,4,8,10,12,13,14,15 y 16 caracoles en posición conversaroria y son menores los que corresponden con 5, 6, 7, 9 y 11 caracoles en posición conversatoria. Dentro de cada grupo, tanto de los mayores como de los menores, existe un orden jerárquico.[[284]](#footnote-284)

Cabe señalar que Lachatañeré[[285]](#footnote-285) incluye la letra uno entre los odus menores.

El diloggún parece ser una versión más modesta del oráculo de Ifá, el cual tiene, de entrada 256 letras. La simplificación que origina el dilogún africano originó 16 letras simples, cada una de ellas llamada odú, odu o bien odún[[286]](#footnote-286). Sin embargo, En el caso del oráculo cubano:

éste se diseñó a partir del carácter compuesto de los *odu*, por lo que es un oráculo de mayor hondura y de un horizonte mucho más amplio que el *Dilogún* africano, y más cercano por esto al sistema de adivinación mayor de los yoruba[[287]](#footnote-287)

De esta manera se manejan letras compuestas, cada una de las cuales representa un arquetipo de situación humana o personaje oracular, que se caracteriza no sólo por su origen, sino también por las particularidades que tiene en su existencia cotidiana, los problemas que ha enfrentado y la solución que les ha dado. Las letras compuestas se presentan como “caminos” de las letras simples, y constituyen reminiscencias de los originales *Odus de Ifá*. En tal caso, las combinaciones y el procedimiento han pasado por transformaciones y adaptaciones que “tienen su fundamento en la amalgama y en el sincretismo religioso verificados en Cuba”[[288]](#footnote-288).

Las Libretas de Santeros se puede observar que contienen un lenguaje bastante complicado, casi críptico, que supone una comprensión previa del sistema oracular, sin la cual el proceso no es comprensible. De esta manera, el oráculo se rige por conocimientos perfectamente establecidos y estructurados[[289]](#footnote-289), aunque muchos santeros y santeras los desconocen. Por ello, hay muchas lecturas se van haciendo desde estilos propios que reconstruyen el sistema oracular y dependen cada vez más de la propia tradición oral que de la técnica. Esta tradición ha introducido variantes al interior de la tradición oracular cubana, de modo que en ocasiones incluso la denominación de cada letra varía en las regiones de Cuba o entre las diferentes casas de santo. Más aún, hay desacuerdo en cuanto a quien sea el oricha *dueño* del diloggún, pues algunos afirman que es Eleguá, por ser sus caracoles los que se usan en el oráculo, mientras que otros afirman que es Ochún, por lo que especialmente las hijas de este oricha son consideradas las especialistas en tirar los caracoles[[290]](#footnote-290).

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

Como *Ifá*, el *Dilogún* es un sistema adivinatorio extremadamente complejo [...] expresa la voluntad del oricha y le permiten al consultado [...] un comunicación viva y directa [...] funciona a su vez como una terapia para los males que acosan al hombre en la tierra.[[291]](#footnote-291)

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

C) Rituales de Curación / Propiciación.

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

Dicen que cuando un santero se cae mucho es porque la tierra lo está llamando, de manera que hay que averiguar qué pasa, si es que es debe recibir algún santo, si hay que quitarse a algún perturbino que por envidia cualquiera puede enviarte.[[292]](#footnote-292)

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

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

1) la acción de amarrar [...] 2) la salación [...] 3) la técnica de atraer y alejar [...][[293]](#footnote-293)

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

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

son limpiezas que se le hacen a la persona consultada para despojar, eliminar, neutralizar o atenuar las vibraciones negativas o males producidos ya sea por un agente externo o por algún desbalance de la propia persona.[[294]](#footnote-294)

Se llevan a cabo frente al altar o canastillero “o en un lugar o elemento de la naturaleza prescrito en la consulta”[[295]](#footnote-295). Por lo mismo, algunos buscan dar soluciones a manera de remedio inmediato, mientras que otros requieren realizarse o al menos completarse en algún otro lugar, en contacto con la naturaleza. Los remedios que derivan de la lectura oracular pueden encaminarse a *desbaratar* una letra mala, es decir, cambiar el sentido dañino de una letra del oráculo, lo cual se puede hacer mediante conjuros o rezos. También los orichas recomiendan en algunos casos soluciones especiales que son para proteger y liberar del mal a la persona. Sin embargo, hay que distinguir el ebó de las ofrendas espontáneas:

los *e-r-bós* no se deben considerar como sacrificios, sino que mientras tanto el sacerdote trabaja los ingredientes en una ceremonia, conocida con el nombre de *la rogación*, donde el cliente es “cargado” con la esencia de éstos, el *e-r-bó* constituye una técnica mágica que estrecha más la comunión entre cliente y deidad, y requiere la sabiduría de un sacerdote, mientras que los sacrificios pueden ser espontáneos.[[296]](#footnote-296)

Por contraparte, existen los *adimú*, que

son ofrendas que se le hacen a las deidades para garantizar que el bien o bienestar se produzca totalmente en caso de que el *iré* sea incompleto o *kotoyalé*, para acelerar y garantizar su llegada cuando el *iré* es completo o *yalé*.[[297]](#footnote-297)

Sin embargo, éstos últimos son mucho menos mencionados.

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

Otro tipo particular de rituales propiciatorios son la celebración de los cumpleaños de santo (en los que se arregla un vistoso altar en el aniversario del *asiento* y se invita a santeros y aleyos al festejo) y los toques de tambor o de violín, que muchas veces se dan también en el cumpleaños. Éstos toques se caracterizan por el baile, que muchas veces nunca falta, particularmente con los tambores. Al respecto, ya desde principios del siglo pasado decía Fernando Ortiz[[298]](#footnote-298) que el baile:

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

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

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

La Rogación.

Las prácticas mágico-religiosas afrocubanas incluyen limpias que se asemejan a las prácticas desarrolladas en otros sitios de Latinoamérica, tales como las que narran en diversos contextos Fernando Ortiz[[299]](#footnote-299) y Rómulo Lachatañeré[[300]](#footnote-300). Estas pueden ser realizadas con ramas o con animales. Sin embargo, en la observación de las prácticas de la Regla de Ocha se encuentra una referencia mucho más común a lo que se denomina rogación. Ésta ocupa un lugar especial entre los rituales de limpieza y protección, y tiene por objetivo que el individuo quede limpio, protegido, curado. Ello se debe a que

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

Cuando a un individuo le persigue la mala suerte y experimenta quebrantos económicos, padece dolencias corporales, sufre de familia, etc., se dice que tiene la *salación* encima, que está *salao*. La salación depende del hechizo de un enemigo o de algún poder sobrenatural.[[301]](#footnote-301)

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

La rogación se realiza en la cabeza de quien la necesita porque ésta es la parte más importante de la persona[[302]](#footnote-302). Así, al concluir el ritual, la persona íntegra es quien queda limpia, pues su cabeza será “despojada de cuanto podía resultarle nocivo”[[303]](#footnote-303).

El uso de los collares.

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

Los collares constituyen un resguardo contra los males como enfermedades, accidentes, problemas ante la vida, es un medio asiento y por lo tanto hay que tomarlos con seriedad y respeto[[304]](#footnote-304)

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

un distintivo de la deidad correspondiente, y los que se conceden a las personas que han pasado por la ceremonia de los collares, previa a la iniciación. En este caso, el aspirante recibe un juego de collares que corresponde al Ángel Guardián, o la deidad que va a “recibir”.[[305]](#footnote-305)

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

El uso actual de estos collares difiere mucho del que se les daba anteriormente, “lo que décadas atrás era considerado un secreto que se ocultaba o se enmascaraba, hoy en día se utiliza con un fin exibicionista”[[306]](#footnote-306). Así, este signo mágico-religioso corre el riesgo de convertirse en un artículo casi de moda. Sin embargo, el elemento de los collares es particularmente interesante en el contexto de la Regla de Ocha, porque se trata de un simbolismo que hunde sus raíces en antecedentes sincréticos de manera particular.

El collar de santo puede describirse como un “sistema de ensartes de cuentas de cristal con formas y colores específicos, los cuales se asocian como atributos a diferentes deidades del panteón yorubá”[[307]](#footnote-307). De esta manera, los collares representan al oricha en primer lugar por contener los colores característicos de éste. Las cuentas reciben el nombre de *matipós* y algunas veces pueden ser de plástico.

Dado que los primeros negros en llegar a Cuba no eran bozales, sino ladinos procedentes de España, ya conocían los collares usados en la península[[308]](#footnote-308) y ello fue un factor que pudo favorecer el uso de ese tipo de objetos en una resignificación desde lo mágico-religioso. Por otra parte, las cuentas llegan al Nuevo Mundo como un objeto muy valorado, “con el descubrimiento y la conquista mediante el intercambio”[[309]](#footnote-309). Sin embargo, difícilmente el trueque de oro por cuentas de vidrio resultaba injusto a las culturas indígenas que lo realizaban. Para ellos las cuentas eran también un objeto sumamente apreciado.

Por parte del antecedente africano, se puede reconocer que no hay referencia de estos usos en otras áreas de inmigración negra al Caribe, y parece que se asimilan en un sentido mágico-religioso sincrético a partir del encuentro de los esclavos con las culturas aborígenes[[310]](#footnote-310). Sin embargo, la construcción simbólica de su utilidad debió pasar por varias etapas para asimilarse al significado actual, ya que, en el caso de la Regla de Ocha, “su uso se remonta posiblemente al siglo pasado”[[311]](#footnote-311).

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

no fue en sus inicios igual al actual, ni en la forma ni en la gama de colores que se nos presenta en el mercado, y lo más parecido que le antecede son los collares aborígenes de cuentas de mostacillas en color blanco y rosado[[312]](#footnote-312)

Las cuentas de los collares actuales son pequeñas, y pueden ser brillantes o mate, traslúcidas o de color firme; presentan colores primarios y secundarios en varios matices. En ocasiones el collar incluye otras cuentas más grandes, que por causa del sincretismo con lo católico se llaman “glorias”[[313]](#footnote-313), tal como las cuentas que en el rosario marcan los padrenuestro de cada misterio. Además del simbolismo del color, los collares combinan muchas veces el simbolismo numérico, cuando por ejemplo, el collar del oricha Yemayá alterna los matices de las cuentas de siete en siete o de sus múltiplos. Sólo podemos entender el papel de los collares si consideramos que el ceremonial religioso de la Regla de Ocha “en mayor o menor grado, está estrechamente asociado a objetos materiales que se emplean con valor real más que simbólico”[[314]](#footnote-314).

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

con sangre de los animales que han sido sacrificados al efecto. Este ritual, que se conoce como «asiento» [o medio asiento] dura tres días, se le ofrece comida denominada *omiero* y se le efectúan rezon llamado *súyeres*.[[315]](#footnote-315)

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

Debido a la lógica del rito de iniciación, es necesario consultar el oráculo durante el ritual, para que sean los orichas quienes digan quién es el Ángel de la Guarda del que los recibe, y así saber cuáles son los collares que hay que poner además del “eleke o collar de fundamento”[[316]](#footnote-316). En general se considera que se deben imponer cuatro, pero a veces es uno solo.[[317]](#footnote-317)

Cuando ya se ha efectuado la ceremonia, los collares deben ser tratados de manera especial, por ejemplo no dejando que otra gente los toque o los use, pues ya “están «trabajados»”[[318]](#footnote-318). Esto los constituye en una protección específica para la persona que los recibe. Curiosamente, y de nuevo por razones sincréticas,

cuando el collar está acabado de confeccionar se dice que es un colar judío y se le llama eleke, cuando pasa la ceremonia de consagración se le denomina iñale o ñale[[319]](#footnote-319)

Una vez impuestos los collares, el neófito debe cumplir una serie de normas obligatorias en su uso diario, tales como “dar de comer a los collares periódicamente y estar muy atento al comportamiento de éstos”[[320]](#footnote-320). La razón de esto último es que los collares hablan y por sus posiciones se puede saber suceso por venir: si se enroscan es signo de algún peligro y hay que recurrir al padrino, y en el caso de que se rompan es todavía mayor el riesgos. Una nota interesante en relación con el contexto es la indicación de que los collares pueden “usarse escondidos y hasta ser llevados en una bolsita acompañante en el bolsillo o en la cartera, en dependencia del caso”[[321]](#footnote-321).

El uso de los collares tiene también sus tabúes, que coinciden con los de los collares que se reciben al hacer santo, pues no se deben llevar puestos cuando se realice el acto sexual ni cuando las mujeres tengan su menstruación[[322]](#footnote-322). Ello parece que no se relaciona con razones de ética sexual, sino con el sentido de lo sagrado en relación con el sexo y la sangre, como se verá en el capítulo IV.

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

2.6. Postura frente a otras búsquedas de trascendencia.

El hecho de que los elementos religiosos y artísticos

de la cultura africana hayan coexistido

junto a los provenientes de una cultura católica,

se debió a que la Iglesia no mantuvo

una actitud estrictamente cerrada a los mismos.[[323]](#footnote-323)

En el ambiente de la Habana, los practicantes de la Regla de Ocha conviven con personas que se dicen convencidas por la propuesta del ateísmo científico del marxismo-leninismo así como con individuos creyentes en otras búsquedas de acceso y comunicación con la trascendencia, que son denominados genéricamente como *religiosos* en la convivencia cotidiana[[324]](#footnote-324). Los dos grupos más significativos, tanto por el número de sus miembros como por su influencia cultural, son los católicos y los bautistas. Ambas comunidades cristianas tienen arraigo histórico, si bien los últimos no se han extendido en Cuba sino hasta el presente siglo, constituyen un grupo significativo que ha sabido integrar muchas veces en su culto la música y los bailes de la cultura africana. La Iglesia Católica es quien tiene una relación más estrecha con la santería, pues es precisamente el factor que mediante el sincretismo modificó la práctica yoruba llegada de África.

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

Algunos templos yorubas están adornados con símbolos religiosos como [...] peces, tortugas, serpientes, el *lingam*[[325]](#footnote-325), etcétera. Nada de esto he observado en Cuba.[...] Cada día los altares brujos van acercándose más a los católicos.[[326]](#footnote-326)

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

Cuando se trata del sacrificio de un ave o de otro animal, se derrama su sangre encima del ídolo y por el suelo del templo [...] Si el brujo sustituye en su altar el ídolo del orisha por la imagen estampada de un santo, entonces la sangre no llega hasta éste, seguramente porque destruiría la figura.[[327]](#footnote-327)

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

Hay algunos iniciados, principalmente babalawos, que sí están actualmente buscando presentar alternativas que efectivamente separen las prácticas santorales de la práctica católica. Para ellos, la práctica debe regresar a los derroteros de la auténtica religión yoruba. Para ello están buscando mediaciones que suplanten las imágenes de los santos católicos por las tallas de piedra africanas y que ofrezcan un espacio propio de culto que no sean los templos católicos[[328]](#footnote-328). Frente a esto, algunos santeros y babalawos se van sumando al proyecto, pero otros lo consideran como algo contrario a su tradición y a lo que aprendieron se sus mayores[[329]](#footnote-329).

La Iglesia Católica cubana, por lo general no descubre en la Regla de Ocha más que el reto pastoral de *purificar* la fe de los algunos cubanos, de manera que se circunscriban a la práctica sacramental y devocional de la ortolatría[[330]](#footnote-330). Algunos personajes significativos de la Iglesia Católica se han pronunciado públicamente para corregir los errores de lo que consideran parte de la religiosidad popular cubana[[331]](#footnote-331).

Sin embargo, la postura reflejada en el Encuentro Nacional Eclesial Cubano de 1986 es que se requiere un discernimiento cuidadoso. Aunque considera que el catolicismo popular es mayoritario, reconoce un sector situado entre los extremos, uno del “animismo africano y espiritismo con referencias muy superficiales al catolicismo; en el otro extremo, se trata de verdaderos cristianos católicos con adherencias superficiales que se remontan al animismo africano y al espiritismo”[[332]](#footnote-332). En todo caso el catolicismo se sabe valorado por ese grupo, y pretende superar las postura que en el pasado consideraba esa religiosidad como práctica de personas ignorantes y reconoce que hoy convoca “blancos, negros, mestizos; cultos e ignorantes; jóvenes y adultos; hombres y mujeres”[[333]](#footnote-333). La postura se sintetiza en “respeto, estimación y discernimiento [...para] una integración armónica [...] cultural en un genuino proyecto cristiano católico, que no sea ajeno a nuestro mestizaje, cada día más real, más profundo y más consciente”[[334]](#footnote-334)

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

Cierto grado de sincretismo religioso en Cuba fue tolerado, en algunas ocasiones, por la Iglesia. Hoy debe ser un campo de atención pastoral, objeto de relación fraterna y de diálogo entre fe y cultura, ya que por la riqueza que encierra, puede contribuir al crecimiento de la comunidad y a la unidad civil.[[335]](#footnote-335)

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

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

Sin embargo, el sentido de la comunión eclesial que busca construir es en orden a que tal grupo participe de los modelos de participación tradicionalmente católica, los sacramentos. Por una parte el documento critica los paternalismos y el considerar a los miembros de los cultos sincréticos como objeto. Como líneas de acción retoma los documentos que priorizaban ese campo desde 1979 y propone mayor acogida, con respeto y comprensión, análisis de los propios rituales para hacerlos más comprensibles; apoyar celebraciones en momentos privilegiados y una formación progresiva, así como un lineamiento común en los santuarios[[336]](#footnote-336). Sin embargo el adjetivar a los practicantes de las prácticas mágico-religiosas sincréticas como “hermanos de fe humilde y sencilla” sigue prestándose a posturas desde la superioridad. En el boletín número 30 de la Arquidiócesis de La Habana, de fecha noviembre de 1990, el ahora Cardenal Jaime

se refería al fenómeno del sincretismo religioso en Cuba en los siguientes términos: ¿Quién tiene el medidor del grado de sincretismo de cada persona? ¿Por dónde pasa la línea divisoria en el espíritu humano para que yo pueda rechazar a alguien al considerarlo sincrético? [...] ¿Quién puede ser capaz de juzgar a la interioridad del hombre que se acerca lleno de fe a la Iglesia? [...][[337]](#footnote-337)

Lo más problemático no está en un lenguaje que deja ver el acercamiento desde cierta superioridad más que desde el diálogo ecuménico, sino en una pastoral concreta que lleva a la práctica muy poco de lo anunciado, que continúa con mensajes condenatorios y prohibitivos cuando las personas se acercan a bautizar a los niños[[338]](#footnote-338). La comunidad católica de la autodenominada diáspora cubana, por su parte, tiene una postura mucho más recelosa y distante respecto a estas prácticas. Considera que son parte de un *catolicismo sociológico*, en el cual hay un sector que es posible que

incursione por el espiritismo o la santería, consulte el horóscopo y hasta visite lugares de culto de alguna secta de vez en cuando. Eso sí, sin dejar de ser «católicos» y creeer en la Virgen de la Caridad y en otros santos, particularmente, San Lázaro y Santa Bárbara[[339]](#footnote-339)

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

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

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

La Biblia condena invocar muertos, la adivinación... Hay en esto creencias satánicas. La experiencia es que todos los hermanos allí han vivido muy desesperados, han vivido con mucha tensión, no dormían aterrorizados por los sueños, constantemente buscando dinero para llevárselo a un santero y tener más paz... Las personas me dicen que jamás sentían paz.[[340]](#footnote-340)

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

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

Una hermana trajo una amiga con una experiencia difícil: no dormía, pesadillas [...][[341]](#footnote-341)

Por ello, la única manera de ser felices es el abandono de las creencias y prácticas mágico-religiosas. De hecho no se les reconoce ningún valor, y si se prevé su crecimiento, éste es signo de “un auge satánico de gente que no tiene moral ninguna”[[342]](#footnote-342).

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

2.7. La percepción de la sociedad civil.

La desmitificación de las expresiones culturales

que forman parte del folklore cubano de raíces africanas,

como orientan los documentos rectores del Partido

no siempre se produce.[[343]](#footnote-343)

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

se alertaba a los inspectores para detectar las mismas, arrestar sus practicantes y destruir sus atributos religiosos. Esto no fue una excepción de esta provincia, sino una situación generalizada que se mantuvo a lo largo de toda la república, por la que los practicantes de estas expresiones religiosas de origen africano fueron discriminados y perseguidos por sus creencias y prácticas animistas y fetichistas.[[344]](#footnote-344)

De poco sirvió el marco legal que garantizaba la libertad de culto desde la Constitución, ya que a pesar de ello “estos creyentes fueron discriminados social, racial y religiosamente”[[345]](#footnote-345). Sin duda que gran parte de la discriminación se debía a un grupo en el poder que reivindicaba una sociedad blanca y cristiana, civilizada:

Tradicionalmente el Estado cubano toleró la santería y los restantes cultos sincréticos como expresiones de una cultura popular marginal. Ritos y ceremonias de fuerte influencia católica o de claro sentido mágico eran tratados por igual, como «brujería» y «cosas de negros».[[346]](#footnote-346)

Frente a estas concepciones tan cargadas de clasismo y de racismo, sería de esperar que la revolución significara una oportunidad de liberación y revaloración en el nuevo modelo social de las prácticas mágico-religiosas, debido a no ofrecer privilegios a ninguna religión[[347]](#footnote-347). Sin embargo, un factor que hay que considerar con atención es la cuestión del ateísmo militante del marxismo-leninismo.

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

Del cuello de Fidel castro pende el mejor mentís al atribuido comunismo de las fuerzas rebeldes. Su medalla de la Virgen de la Caridad del Cobre. Sobre el pecho de sus hombres van prendidos detentes y medallitas, en sus bolsillos no falta a ninguno un rosario que yo vi a muchos rezar devoción. Y aún no se sabe de comunistas que recen el rosarios y que leven medallas al pecho.[[348]](#footnote-348)

En esta misma faceta, al principio del año 59, Fidel declaró en televisión que “esta revolución no era toja, sino verde como las palmas”[[349]](#footnote-349).

La coyuntura empieza a cambiar cuando Fidel se pronunció como políticamente marxista-leninista el 2 de diciembre de 1961[[350]](#footnote-350). Declaró el carácter socialista de la Revolución el 16 de abril de 1961, el mismo día de la invasión de Playa Girón[[351]](#footnote-351). Estas situaciones conducen a terminar por excluir del Partido a los creyentes, situación que Fidel explicará en los siguientes términos:

Tuvimos que ser muy estrictos en la exigencia ideológica y en la doctrina, muy estrictos. Entonces no exigíamos propiamente que tuviera que ser un ateo, es decir, no se inspiraba esto en un propósito antirreligioso: lo que exigíamos era la adición integral y cabal al marxismo-leninismo [...] era políticamente posible porque la gran masa de la población que nos apoyaban no eran militantes católicos. No se le exigía al individuo: bueno, usted tiene que renegar de una creencia para entrar en el Partido. Se suponía que el que aceptaba el Partido, aceptaba la política y la doctrina del Partido en todos los aspectos.[[352]](#footnote-352)

Luego hubo presión para la salida de ministros de las religiones organizadas[[353]](#footnote-353). En este sentido se nota que la actitud del régimen es menos tolerante en la medida que exista mayor organización en el grupo religioso y, consecuentemente, mayor respuesta crítica a las posturas del gobierno.

Un mecanismo de presión que ya se había indicado, fueron las Unidades Militares de Ayuda a la Producción, formadas en 1965 para reformar personas con problemas de integración al nuevo proyecto social[[354]](#footnote-354). A dichas instancias se canalizó a algunos miembros de la Regla de Ocha, debido a sus prácticas mágico-religiosas. Hubo entrevistados que comentaban que se las consideraba por algunos como “campos de concentración [...] destinadas a combatir las «lacras sociales»[[355]](#footnote-355)

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

prefirió continuar en su hacinamiento, en la precaria habitación apuntalada en que vivían, a no llevar con ellos «sus santos» (eran santeros). Las demás, que sí se mudaron me referían que sus casas eran revisadas periódicamente para comprobar si tenían o no símbolos religiosos. Si los encontraban por una sola vez, se les llamaba la atención. Si reincidían perdían el derecho a la vivienda[...][[356]](#footnote-356)

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

eliminar de forma progresiva, la religión a través de medidas restrictivas no muy visibles, de índole sutil y refinada, sin crear mártires, mientras operaba el estrangulamiento lento[[357]](#footnote-357)

Sin embargo parece que la política del Estado no iba tanto contra lo religioso en general, sino contra las instituciones que le pudieran hacer frente y cuestionar el proceso revolucionario tal como se estaba llevando. Por otra parte, se cuidó mucho de no hacer mártires, sino hacer apóstatas, era eso lo que buscaban[[358]](#footnote-358). Se buscó generar así un ambiente cultural que se puede describir como “un marco de ateísmo estructural, de inspiración marxista-leninista, que lo permea todo y que constituye el sustrato ideológico-filosófico-político de nuestra socedad socialista”[[359]](#footnote-359). En este sentido hay que leer la actitud de algunas escuelas, donde enseñaban que “si piden un juguete o un dulce a Dios no lo conseguirán, pero que si lo piden a Fidel sí lo tendrían”[[360]](#footnote-360)

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

El Estado Revolucionario abrazó la ideología marxista leninista que considera estas prácticas religiosas como simples manifestaciones de obscurantismo. Si la religión era «el opio de los pueblos», estos cultos que no llegaban siquiera a conformar religiones, eran fenómenos primitivos que debían desaparecer con el aumento de la escolaridad y el nivel cultural. Sin valorar suficientemente -en aquellos momentos-, que la mayoría de los cubanos eran, en mayor o menor medida, practicantes de estas religiones, y en particular los sectores populares, se asumió una visión oficial poco comprensiva de las mismas.[[361]](#footnote-361)

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

Los valores culturales folglóricos [sic] -música, danza instrumentos musicales, etc.- que aportan las etnias representadas en estos grupos, deben asimilarse depurándolos de los elementos místicos.[[362]](#footnote-362)

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

El control se da a nivel de lo institucional, ello se nota en las restricciones del Código Penal, que se refieren a quienes pertenezcan “a una asociación no inscrita en el organismo estatal”[[363]](#footnote-363) y a “los promotores o directores de un asociación no inscrita”[[364]](#footnote-364), señalando sanciones de privación de libertad y multas. Comparando esta normatividad con la dinámica de las casas de santo y los antecedentes de informalidad en su organización, este tipo de límites recuerdan las situaciones de los cabildos en la Colonia. Sin embargo es más claro el Artículo 54 de la Constitución, que, aunque garantiza la libertad de culto[[365]](#footnote-365), señala: “Es ilegal y punible oponer la fe o la creencia religiosa a la Revolución...”[[366]](#footnote-366), con lo que pareciera que se restringe lalibertad de conciencia.

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

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

y consecuentemente promueve:

[...] la progresiva eliminación de las creencias religiosas a través de la propaganda científica materialista.[[367]](#footnote-367)

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

Y de hecho es un dato que se debe reportar en instancias como la educación o el trabajo y ha tenido algunas veces su costo[[368]](#footnote-368), de manera que se puede hablar de “discriminación en el trabajo en contra de los creyentes religiosos”[[369]](#footnote-369). En ese contexto hubo momentos de desprestigio de las prácticas religiosas en los medios de comunicación y las producciones cinematográficas[[370]](#footnote-370) Hubo incluso cierta presión contra las manifestaciones de religiosidad popular[[371]](#footnote-371).

Ser «religioso» es considerado por el régimen como una de las formas de «diversionismo ideológico» e implica un «demérito» en el expediente del individuo, así como el ser discriminado de múltiples formas.[[372]](#footnote-372)

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

Por supuesto, los problemas tenían su origen o al menos se justificaban cuando alguien con reconocida práctica religiosa apoyaba a algún contrarrevolucionario. Ello sucedió entre los católicos y entre los santeros. Por ello no extraña que algunas investigaciones en tal contexto encontraran una relación entre el delito y el tener alguna religión, pues los resultados de una investigación de 1986 en los centros penitenciarios y de reeducación de varias provincias mostraba una alta incidencia de santeros y católicos en estos sitios[[373]](#footnote-373). Cabría preguntarse si ello indica mayor tendencia al delito o mayor tendencia a procesarlos.

Fidel, por su parte, lo negará algunos años después

Tampoco surgieron problemas con las creencias animistas o con cualquier otro tipo de creencias. Y tampoco surgieron problemas con la creencia católica: surgieron problemas con las instituciones católicas, que no es lo mismo.[[374]](#footnote-374)

Con todo, los asiduos a las prácticas mágico-religiosas afrocubanas no dejaron sus tradiciones, por tenerlas más arraigadas y ser además menos notorias, a excepto del yaborage[[375]](#footnote-375). Mientras tanto, la Iglesia católica no contaba con arraigo popular[[376]](#footnote-376) pues “no era Iglesia propiamente del pueblo, no era la Iglesia de los trabajadores, de los campesinos, de los pobladores, de los sectores humildes de la población”[[377]](#footnote-377), mientras que las prácticas sincréticas siempre se habían incluso estigmatizado por ser patrimonio de los grupos marginales. La revolución -con sus procesos- se encontró con “un espíritu, en general, influido por ideas y creencias religiosas”[[378]](#footnote-378), más cercano a las características de la religiosidad popular, y no con muchos sectores con participación es iglesias estructuradas (en cuanto arraigo popular, parece haber existido un poco más en la comunidad bautista).

Por otra parte la represión contra lo religioso no fue generalizada, hay ejemplos de mucho respeto, que algunos podrían llamar tokenismo (presencia simbólica)[[379]](#footnote-379), pero que a fin de cuentas pueden explicarse también por intenciones de tolerancia en algunos sectores.

Un segundo ambiente se puede identificar en torno a un cambio de postura, particularmente marcado por la entrevista de Fidel Castro con Frei Betto[[380]](#footnote-380). En esta ocasión, Fidel aceptaba una religiosidad difusa como parte de la cultura cubana:

el culto a la Virgen de la Caridad, el culto a San Lázaro, el culto a distintas divinidades[...] estaba extendido también lo que llamaban el espiritismo, creencias de todo tipo; no quedaba también la herencia recibida de África, la herencia de las religiones animistas, que después se mezclaron con la católica, y otras. Tú hablas de una religiosidad difusa. Bien, creo que no hay ningún pueblo en la historia humana que no haya tenido una religiosidad difusa.[[381]](#footnote-381)

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

en mi opinión, la religión, desde el punto de vista político, por sí misma no es un opio o un remedio milagroso. Puede ser un opio o un maravilloso remedio en la medida en que se utilice o se aplique para defender a los opresores y explotadores, o a los oprimidos y explotados, en dependencia de la forma en que se aborden los problemas políticos, sociales o materiales del ser humano que, independientemente de teología o creencias religiosas, nace y tiene que vivir en este mundo.[[382]](#footnote-382)

Empero, hay reportes de que en 1988, el gobierno encargó a los CDR que actualizaran sus listas de las personas que solían asistir regularmente a cualquier denominación de iglesias. Esta actualización también incluía poner al día los nombres de aquellos individuos identificados con la práctica de la santería[[383]](#footnote-383). Evidentemente todo cambio de esta magnitud se va dando como proceso.

El IV Congreso, finalmente, aprobó una resolución que abrió “las puertas del partido a los creyentes religiosos”[[384]](#footnote-384):

decidió establecer la posibilidad de admitir en el Partido Comunista en un futuro a personas creyentes, y algunas que se proclaman como tales fueron electas para cargos del Poder Popular. También se ha modificado la Constitución, que ahora no establece que el Estado es «ateo» sino «laico».[[385]](#footnote-385)

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

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

En el caso de la santería, y en menor medida en otras religiones populares cubanas, esto se ha traducido en una curiosa explosión de visibilidad; aquello que siempre estuvo a nivel de la intimidad se expresa cada vez más en público.[[386]](#footnote-386)

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

Con respecto a la música popular resulta curioso cómo la canción de la conocida artista Celina González cuyo estribillo dice *Que viva Changó* es puesta hasta el cansancio en la radio y todos los grupos de música popular se sienten obligados a incluir en sus repertorios alguna canción que aborde el extraordinario mundo de los orishas. Otro fenómeno de los noventa lo constituye, a no dudar, la utilización de la santería en espectáculos artísticos con fines comerciales por parte de empresarios de turismo.[[387]](#footnote-387)

1. Parker: op. cit. p.160. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cfr. María López Vigil: “Cuba”, en *http://www.pangea.org/spie/agenda-latino/koinonía/ relat/3032.htm*. Consultado en junio de 2001. [↑](#footnote-ref-2)
3. Situación que define la realidad económica cubana después de que se dejó de recibir la ayuda soviética. [↑](#footnote-ref-3)
4. López: op.cit. En el principio se hacían ejercicios de adaptarse en la llamada “opción cero”, como trabajar sin corriente eléctrica, o bien imaginarse cómo llegar a centros de trabajo sin transporte público o cómo cocinar por cuadra para que todos pudieran aprovechar el combustible doméstico. Se trataba de buscar opciones para afrontar la crisis (Cfr. Andrés Castillo Bernal: Entrevistas concedidas en La Habana y en Guadalajara de diciembre de 1999 a julio de 2001). [↑](#footnote-ref-4)
5. Cfr. Juan Clark: *Cuba: mito y realidad. Testimonios de un pueblo*. Saeta, Caracas, 1992. p. 259-261. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Comunidades de Reflexión Eclesial Cubana en la Diáspora (CRECED). Documento Final*. CRECED, s/l, 1993. Nº 131, p. 76. [↑](#footnote-ref-6)
7. Durante mi última estancia en la Isla puede constatar el costo que significó la movilización de gente para los mítines de apoyo al regreso del niño Elián González. En más de una ocasión, se paró el aparato productivo de La Habana pues los obreros estaban manifestándose. A partir de algunas entrevistas y diálogos informales pude constatar que no se debía a la iniciativa espontánea de los obreros cuanto a las directrices de los dirigentes, con las implícitas consecuencias de descalificación o presiones laborales posteriores para quienes no quisieran participar en esas manifestaciones. [↑](#footnote-ref-7)
8. Bastantes entrevistados se refieren a este fenómeno como la realidad de que el que no roba no sobrevive, ya no se *roba*, simplemente se resuelve. [↑](#footnote-ref-8)
9. Se vive un discurso fascinantemente contradictorio: siempre se sobre-cumplen los planes de producción, pero no se encuentran los productos para el consumo; no hay productos para el consumo, pero todo se resuelve, particularmente con dólares; todo se resuelve, pero la gente dice que la situación todavía está mala... [↑](#footnote-ref-9)
10. Conforme a las palabras del comandante el 16 de diciembre de 1960. Cfr. Clark: op. cit. p. 107. [↑](#footnote-ref-10)
11. Castillo: Entrevistas... [↑](#footnote-ref-11)
12. Pedro Ramón López-Oliver: *Cuba. crisis y transición*. University of Miami, EUA, Miami, 1992. p. 77. [↑](#footnote-ref-12)
13. *CRECED*. Nº 125, p. 71. El subrayado es mío. [↑](#footnote-ref-13)
14. López-Oliver: op. cit. p. 66-67. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ibídem, p. 70. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cfr. Clark: op. cit., p. 123. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cfr. Castillo: Entrevistas... [↑](#footnote-ref-17)
18. Clark: op. cit., p. 127. Supe de un líder en uno de los últimos procesos para la conformación del Poder popular, bloqueado.... [↑](#footnote-ref-18)
19. Instancia de la comunidad económica del bloque socialista. [↑](#footnote-ref-19)
20. *CRECED*. Nº 118, p. 68. [↑](#footnote-ref-20)
21. Para esta parte dependo de las entrevistas realizadas en la última quincena de diciembre de 1999, así como algunos datos conocidos de agosto de 1993 a enero de 1994, periodo durante el cual residí en Cuba y tuve oportunidad de dialogar con muchas personas, especialmente en la Habana, en Santiago y en Baracoa. Sin embargo, estos datos obtenidos con anterioridad, fueron corroborados durante la última estancia. [↑](#footnote-ref-21)
22. Tiendas que venden en dólares, que desde 1994 permiten también el acceso a los cubanos, pero anteriormente eran para uso exclusivo de los turistas. [↑](#footnote-ref-22)
23. A mí me tocó comprar un suavizante para ropa, en diciembre de 1993, al precio de cuatro dólares, que al reverso traía la leyenda de “No está a la venta, ayuda humanitaria de la Comunidad Económica Europea”. [↑](#footnote-ref-23)
24. Ésta no se debe a la administración cubana, sino a que otros países suelen negar la visa a los cubanos por sospecha de que busquen una inmigración ilegal a éstos. [↑](#footnote-ref-24)
25. La imagen de Fidel parece también estar cargada de las ambivalencias de admiración y crítica, de respeto y temor. Por eso es común referirse a él como “el hombre”, “el señor”,o simplemente la mímica que indica la barba. [↑](#footnote-ref-25)
26. *CRECED*. Nº 127, p. 73. [↑](#footnote-ref-26)
27. Clark: op. cit. p. 229. [↑](#footnote-ref-27)
28. Ibídem, p. 268. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Idem.* [↑](#footnote-ref-29)
30. Castillo: Entrevistas... Es imprescindible recordar además todas las prestaciones que *la revolución* siempre ha ofrecido gratuitamente o a precio muy bajo, por ejemplo en los rubros de salud, educación, trasporte, vivienda, etc. [↑](#footnote-ref-30)
31. *CRECED*. Nº 137, p. 79. [↑](#footnote-ref-31)
32. El 22 de diciembre de 1999, en Centro Habana, hecha la aclaración de que si se tratara de un europeo, serían cincuenta dólares, pero un servidor, por ser mexicano, tenía precio preferencial por provenir de un pueblo solidario. [↑](#footnote-ref-32)
33. Cfr. Clark: op. cit. p. 293. [↑](#footnote-ref-33)
34. Sin embargo, últimamente se privilegia la ponderación de los resultados y eficiencia en el trabajo. Cfr. Castillo: Entrevistas... [↑](#footnote-ref-34)
35. Cfr. Clark: op. cit. p. 285. [↑](#footnote-ref-35)
36. Cfr. Castillo: Entrevistas... [↑](#footnote-ref-36)
37. Estos datos fueron arrojados por la observación realizada en diciembre de 1999. [↑](#footnote-ref-37)
38. Raúl Fernández Rivero: Entrevista concedida el 9 de julio de 1981. Citada en Clark: op. cit. p. 297. [↑](#footnote-ref-38)
39. Cfr. Clark: op. cit. p. 283. [↑](#footnote-ref-39)
40. Ibídem, p. 96. [↑](#footnote-ref-40)
41. Cfr. Castillo: Entrevistas... [↑](#footnote-ref-41)
42. Clark: op. cit. p. 141. [↑](#footnote-ref-42)
43. Personalmente, me di cuenta de que yo mismo tenía miedo de expresar en voz alta las críticas al sistema cuando, habiendo salido de Cuba, me encontraba conversando con un amigo en Miami. [↑](#footnote-ref-43)
44. Cfr. Houtart: op. cit. p. 137. Presenta el autor el papel ambivalente, entre lo ético/mágico y el acompañamiento/reconstrucción de lo social. A mí me parece que cabe distinguir entre lo ético y lo mágico, resultando así tres ejes del papel de lo religioso. [↑](#footnote-ref-44)
45. Lachatañeré: op. cit. p. 97. [↑](#footnote-ref-45)
46. Idem. [↑](#footnote-ref-46)
47. Lourdes S. Domínguez: *Los collares en la santería cubana*. José Martí, Bogotá, 1999. p. 24. [↑](#footnote-ref-47)
48. Como las que se conocen como Regla de Palo Monte, referida a la religión Bantú, o la Regla Arará. [↑](#footnote-ref-48)
49. Lachatañeré: op. cit. p. 98. [↑](#footnote-ref-49)
50. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 3. [↑](#footnote-ref-50)
51. Joel James Figarola: “Sociedad y nación en el Caribe" en *Del Caribe*, Nº 14, 1989, Santiago de Cuba. p. 8. [↑](#footnote-ref-51)
52. Ibídem, op. cit. p. 9. [↑](#footnote-ref-52)
53. Lachatañeré: op. cit. p. 379. [↑](#footnote-ref-53)
54. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 45. Cfr. Ortiz: *Los negros esclavos*. p. 21-36. [↑](#footnote-ref-54)
55. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 47-48. [↑](#footnote-ref-55)
56. Roger Bastide: “Los cultos afroamericanos” en Henri-Charles Puech (dir): *Historia de las Religiones V. 12.. Movimientos religiosos derivados de la aculturación*. Siglo XXI, México, 1982. p. 56. [↑](#footnote-ref-56)
57. Ibídem, p. 57. [↑](#footnote-ref-57)
58. Cfr. Bolaji Idowu: *Olódùmarè. God in Yoruba Belief.* Longman, Londres, 1975. p. 3. [↑](#footnote-ref-58)
59. Cfr. Mario Collignon: “Prólogo” de Heriberto Feraudy: *Irna (Un encuentro con la Santería, el Espiritismo y el Palo Monte)*. Conexión Gráfica, Guadalajara, 1999. [↑](#footnote-ref-59)
60. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 35. [↑](#footnote-ref-60)
61. Cfr. Idowu: op.cit. p. 5. [↑](#footnote-ref-61)
62. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 36. [↑](#footnote-ref-62)
63. Idowu: op. cit. p. 23. (... a partir del trabajo de investigación sobre la historia temprana de los Yoruba, aprendemos que el personaje a quien se ha dado el nombre de Odùdúwá, fue el poderoso líder bajo quien el núcleo de una veta de la actual raza yoruba inmigró a esta tierra procedente de su hogar original... En la actualidad, él es reconocido por los Yoruba como el progenitor de su raza. [traducción mía]). [↑](#footnote-ref-63)
64. Lachatañeré: op. cit. p. 265-266. [↑](#footnote-ref-64)
65. Walter Rodney: “África Occidental y la trata de esclavos del Atlántico”, en: Armando Entralgo (comp.) *África, Economía.* Ciencias Sociales, La Habana, 1979. p. 97. [↑](#footnote-ref-65)
66. Ortiz: *Los negros esclavos*. p. 17. [↑](#footnote-ref-66)
67. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 21. [↑](#footnote-ref-67)
68. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 42. [↑](#footnote-ref-68)
69. Ibídem, p. 43. [↑](#footnote-ref-69)
70. Cfr. Ortiz: *Los negros esclavos*. p. 16-20; *Los negros brujos*. p. 22. [↑](#footnote-ref-70)
71. Ernesto Valdés Janet, Director del Proyecto Orúnmìlà. Entrevista concedida en Regla, el 23 de diciembre de 2000. [↑](#footnote-ref-71)
72. Lachatañeré: op. cit. p. 109. [↑](#footnote-ref-72)
73. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 10. [↑](#footnote-ref-73)
74. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 44. Cfr. Lachatañeré: op. cit. p. 186, señala que “en el período comprendido entre 1805 y 1826, entran en la Isla 151.530 bozales, los que ya dan una alta preponderancia a la población de color”. [↑](#footnote-ref-74)
75. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 29. [↑](#footnote-ref-75)
76. Lachatañeré: op. cit. p. 150. [↑](#footnote-ref-76)
77. Ibídem, p. 157. Cfr. Yrmino Valdés Garriz: *Dilogún*, Unión, La Habana, 1997. p. 7. [↑](#footnote-ref-77)
78. Lachatañeré: op. cit. p. 159. [↑](#footnote-ref-78)
79. Idem. [↑](#footnote-ref-79)
80. Ibídem, p. 161. [↑](#footnote-ref-80)
81. Valdés: *Dilogún*, p. 7. [↑](#footnote-ref-81)
82. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 67. [↑](#footnote-ref-82)
83. Ortiz: *Los negros esclavos*. p. 30. [↑](#footnote-ref-83)
84. Lachatañeré: op. cit. p. 150. [↑](#footnote-ref-84)
85. Valdés: *Dilogún*, p. 8. [↑](#footnote-ref-85)
86. *Idem.* [↑](#footnote-ref-86)
87. Lachatañeré: op. cit. p. 151. [↑](#footnote-ref-87)
88. Ibídem, p. 152-153. [↑](#footnote-ref-88)
89. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 26-27. [↑](#footnote-ref-89)
90. Lachatañeré: op. cit. p. 104. [↑](#footnote-ref-90)
91. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 8. [↑](#footnote-ref-91)
92. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 134. [↑](#footnote-ref-92)
93. Cfr. Ibídem, p. 139. [↑](#footnote-ref-93)
94. Lachatañeré: op. cit. p. 238-239. [↑](#footnote-ref-94)
95. En adelante utilizaré la ortografía de pronunciación más castellana, aunque en las citas se pueden apreciar otras formas de representación de los valores fonéticos yoruba. [↑](#footnote-ref-95)
96. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 134. [↑](#footnote-ref-96)
97. Domínguez: op. cit. p. 17. [↑](#footnote-ref-97)
98. Rafael Duharte Jiménez y Elsa Santos García: *Hombres y dioses. Panorama de las religiones populares en Cuba*. Oriente, Santiago de Cuba, 1999. p. 13. [↑](#footnote-ref-98)
99. Domínguez: op. cit. p. 18-19. [↑](#footnote-ref-99)
100. Ibídem, p. 32. La obra a que se refiere el autor es F.R. Pané: *Relación acerca de las antigüedades de los indios.* Siglo XXI, México, 1977. [↑](#footnote-ref-100)
101. Cfr. Domínguez: op. cit. p. 50-74. [↑](#footnote-ref-101)
102. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 136-137. [↑](#footnote-ref-102)
103. Ibídem, p. 138. [↑](#footnote-ref-103)
104. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 52. [↑](#footnote-ref-104)
105. Ibídem, p. 53. [↑](#footnote-ref-105)
106. Ibid, p. 54. [↑](#footnote-ref-106)
107. Manuel Moreno Fraginals: *El ingenio*. Tomo 1. Ciencias Sociales, La Habana, 1978. p. 116-117. Citado en Argüelles y Hodge: op. cit. p. 55. [↑](#footnote-ref-107)
108. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 56. [↑](#footnote-ref-108)
109. Idem. [↑](#footnote-ref-109)
110. Duharte y Santos: op. cit. p. 15. [↑](#footnote-ref-110)
111. Lachatañeré: op. cit. p. 374. [↑](#footnote-ref-111)
112. Ibídem, p. 375. [↑](#footnote-ref-112)
113. Idem. [↑](#footnote-ref-113)
114. Citado en Argüelles y Hodge: op. cit. p. 58-59. [↑](#footnote-ref-114)
115. Pedro Deschamps Chappeaux: *Los cabildos de los negros de nación en Cuba colonial*. Conferencia dictada en la Casa de África en 1986, citada en Argüelles y Hodge: op. cit. p. 59. [↑](#footnote-ref-115)
116. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 59. [↑](#footnote-ref-116)
117. Fernando Ortiz: *Los cabildos afrocubanos*. Ciencias Sociales, La Habana, 1984. Citado en Argüelles y Hodge: op. cit. p. 60. [↑](#footnote-ref-117)
118. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 61-62. [↑](#footnote-ref-118)
119. Cfr. Ibídem, p. 62 y 97. [↑](#footnote-ref-119)
120. Duharte: op. cit. p. 122. [↑](#footnote-ref-120)
121. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 155. [↑](#footnote-ref-121)
122. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 9. [↑](#footnote-ref-122)
123. Ibídem, p. 9-10. [↑](#footnote-ref-123)
124. Ibid, p. 66-67. [↑](#footnote-ref-124)
125. Ibid. p. 68. [↑](#footnote-ref-125)
126. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 180. [↑](#footnote-ref-126)
127. Ibídem, p. 181. [↑](#footnote-ref-127)
128. Estos son los elementos que resultaron sobresalientes en la entrevista que tuve con los investigadores del Proyecto Orúnmìlà, quienes como intelectuales y como religiosos (aunque esto último no es requisito para ser parte del proyecto) buscan preservar la tradición. [↑](#footnote-ref-128)
129. Duharte y Santos: op. cit. p. 19. [↑](#footnote-ref-129)
130. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 84. [↑](#footnote-ref-130)
131. Cabrera: op. cit. p. 11. [↑](#footnote-ref-131)
132. Manuelito: “Historia de vida”, entrevistas concedidas en diciembre de 1999, en La Habana. [↑](#footnote-ref-132)
133. Cfr. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 157. al respecto habría que ver si aumentó el número o sólo el número registrado. [↑](#footnote-ref-133)
134. Cfr. para todos estos datos Ibídem, p. 150 ss. [↑](#footnote-ref-134)
135. *Aquí la Iglesia*, Boletín Nº 30, Arquidiócesis de La Habana, noviembre 1990. p. 2-4. citado en Duharte y Santos: op. cit. p. 37. [↑](#footnote-ref-135)
136. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 219. [↑](#footnote-ref-136)
137. Manuelito: “Historia... [↑](#footnote-ref-137)
138. Idem. [↑](#footnote-ref-138)
139. Práctica mágico-religiosa de la tradición bantú, del Congo. [↑](#footnote-ref-139)
140. Manuelito: “Historia... [↑](#footnote-ref-140)
141. Idem. [↑](#footnote-ref-141)
142. Idem. [↑](#footnote-ref-142)
143. De que él se toma en serio el acompañamiento del ahijado puedo dar testimonio pues me ha llamado por teléfono para ver cómo me encuentro. [↑](#footnote-ref-143)
144. Manuelito: “Historia... [↑](#footnote-ref-144)
145. Duharte y Santos: op. cit. p. 21-22. La cita referida es de Joel James: “La vida y la muerte en el espiritismo de cordón” en *Del Caribe*, Nº 20, 1993, p. 15. [↑](#footnote-ref-145)
146. Valdés: Entrevista... [↑](#footnote-ref-146)
147. Lachatañeré: op. cit. p. 111. [↑](#footnote-ref-147)
148. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 37. [↑](#footnote-ref-148)
149. Por otra parte, cabe señalar que la distinción no parece estar presente en los rituales de propiciación, y mucha gente que no ha tenido una letra (combinación) especial en la tirada de caracoles, simplemente se acude al santero, éste lo consulta y lo trata, y no requiere ir más allá. [↑](#footnote-ref-149)
150. Lachatañeré: op. cit. p. 123-124. [↑](#footnote-ref-150)
151. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 101. [↑](#footnote-ref-151)
152. Duharte y Santos: op. cit. p. 29. [↑](#footnote-ref-152)
153. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 96. [↑](#footnote-ref-153)
154. Ibídem, p. 105. [↑](#footnote-ref-154)
155. El aché es la fuerza o energía espiritual que tienen los santeros y que obtienen al entrar en contacto con algunos objetos o al participar en algunos rituales. [↑](#footnote-ref-155)
156. En la última visita de investigación a Cuba, la única posesión que me toco presenciar fue precisamente la posesión de una aleya que monto Yemaya durante un toque de violín el miércoles 23 de diciembre de 1999. Ella comentó que le sucedía a menudo cuando bailaba en las fiestas de santo, y que tenía que hacerse santo pero por el momento no contaba con los recursos para ello. [↑](#footnote-ref-156)
157. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 99. [↑](#footnote-ref-157)
158. Ibídem. p. 100. [↑](#footnote-ref-158)
159. En la entrevista con Nany ella subrayó la importancia de reconocer esta necesidad de colaboración, ya que a su juicio algunos babalawos se sienten superiores a los santeros y no colaboran con ellos como iguales. [↑](#footnote-ref-159)
160. Así lo reflejaron las conversaciones con algunos agentes de pastoral católicos que encuentran a los babalawos más lejanos para efectos del diálogo ecuménico. [↑](#footnote-ref-160)
161. Para efectos de la investigación decidí restringir mi campo a las prácticas de la regla de Ocha siendo consiente del debate que acabo de enunciar. [↑](#footnote-ref-161)
162. Duharte y Santos: op. cit. p. 31. [↑](#footnote-ref-162)
163. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 49. [↑](#footnote-ref-163)
164. Ibídem. p. 104. [↑](#footnote-ref-164)
165. *Dice Ifá*. s/e, s/l, s/f. p. 80. (El texto procede de La Habana). [↑](#footnote-ref-165)
166. Supongo que también se usan en los rituales de iniciación, pero es difícil obtener detalles al respecto, debido al secreto con que se tratan dichos rituales. [↑](#footnote-ref-166)
167. Valdés: Entrevista... [↑](#footnote-ref-167)
168. Idem. [↑](#footnote-ref-168)
169. Los costos en el mercado negro oscilan entre $15.00 y $50.00 dólares norteamericanos o su equivalente en pesos cubanos. Las publicaciones del Proyecto Orúnmìlà cuestan entre $25.00 y $100.00 dólares norteamericanos, debido a lo costoso de su edición y a que si se utilizan para la adivinación, ello será también en orden a una actividad remunerada. [↑](#footnote-ref-169)
170. Valdés: Entrevista... [↑](#footnote-ref-170)
171. *Libreta de Santero.* s/e, s/l, s/f. Fue un obsequio de una persona que en otro momento estuvo muy cercano a las prácticas de la Regla de Ocha. [↑](#footnote-ref-171)
172. Cfr. *Dice Ifá*. [↑](#footnote-ref-172)
173. Jesús Fuentes y Grisel Gómez: *Cultos afrocubanos. Un estudio etnolingüístico*. Ciencias Sociales, La Habana, 1996. p. 52. [↑](#footnote-ref-173)
174. *Libreta...* p. 14. 16. 19. 21. 29 [↑](#footnote-ref-174)
175. *Libreta...* p. 14. De aquí en adelante estaré presentando la transcripción textual. [↑](#footnote-ref-175)
176. Idem. [↑](#footnote-ref-176)
177. Ibídem. p. 24-25. [↑](#footnote-ref-177)
178. Ibid. p. 23. [↑](#footnote-ref-178)
179. Ibid. p. 27. [↑](#footnote-ref-179)
180. Jesús Mestre: *Santería. Mitos y creencias*. Prensa Latina/ World Data Research Center, La Habana, 1997. p. 13. [↑](#footnote-ref-180)
181. Argüelles y Hodge. op. cit. p. 92. [↑](#footnote-ref-181)
182. Ibídem, p. 107. [↑](#footnote-ref-182)
183. Ibid, p. 110. [↑](#footnote-ref-183)
184. Mestre: op. cit. p. 13. [↑](#footnote-ref-184)
185. Duharte y Santos: op. cit. p. 25. [↑](#footnote-ref-185)
186. Lachatañeré: op. cit. p. 242. [↑](#footnote-ref-186)
187. Argüelles y Hodge. op. cit. p. 109. [↑](#footnote-ref-187)
188. Duharte y Santos: op. cit. p. 35. [↑](#footnote-ref-188)
189. Lachatañeré: op. cit. p. 114. [↑](#footnote-ref-189)
190. *Idem.* [↑](#footnote-ref-190)
191. Cfr. Duharte y Santos: op. cit. p. 35. [↑](#footnote-ref-191)
192. *Idem.* [↑](#footnote-ref-192)
193. Los tipos de representación física de los orichas tienen enormes variaciones, dependientes no sólo de las tradiciones sino además de la inspiración artística de quienes los elaboran. Por ello, en este caso como en los siguientes, mencionaré algunos ejemplos que resulten ser los más comunes. [↑](#footnote-ref-193)
194. Cfr. Domínguez: op. cit. p. 29. Ver algunos detalles más delante. [↑](#footnote-ref-194)
195. Feraudy: op. cit. p. 75-76. Dado que es esta reciente obra la única en la que he encontrado detalles del asiento, la utilizaré como referencia básica el resto del apartado. [↑](#footnote-ref-195)
196. Ibídem, p. 78. [↑](#footnote-ref-196)
197. Lachatañeré: op. cit. p. 115. Cfr. 242. [↑](#footnote-ref-197)
198. Feraudy: op cit. p. 79. [↑](#footnote-ref-198)
199. Duharte y Santos: op. cit. p. 35. [↑](#footnote-ref-199)
200. Feraudy: op. cit. p. 79. [↑](#footnote-ref-200)
201. Ibídem, p. 80-81. [↑](#footnote-ref-201)
202. Ibid, p. 82. [↑](#footnote-ref-202)
203. Ibin, p. 82-83. [↑](#footnote-ref-203)
204. Ibid, p. 84. [↑](#footnote-ref-204)
205. Idem. [↑](#footnote-ref-205)
206. Idem. [↑](#footnote-ref-206)
207. Ibídem, p. 85. [↑](#footnote-ref-207)
208. Idem. [↑](#footnote-ref-208)
209. Duharte y Santos: op. cit. p. 35. [↑](#footnote-ref-209)
210. Mestre: op. cit. p. 16. [↑](#footnote-ref-210)
211. Lachatañeré: op. cit. p. 242. [↑](#footnote-ref-211)
212. Heriberto Feraudy: Entrevista concedida en La Habana, Cuba, el 19 de diciembre de 2000. [↑](#footnote-ref-212)
213. Feraudy: *Irna...* p. 85-86. [↑](#footnote-ref-213)
214. Ibídem, p. 86. [↑](#footnote-ref-214)
215. Idem. [↑](#footnote-ref-215)
216. Ibídem, p. 86-87. [↑](#footnote-ref-216)
217. Duharte y Santos: op. cit. p. 35-36. [↑](#footnote-ref-217)
218. Idem. [↑](#footnote-ref-218)
219. Lachatañeré: op. cit. p. 242. [↑](#footnote-ref-219)
220. Cuando vi aun iyabó, durante la etapa de observación en La Habana, el padrino me señalaba en que estaba delante de Changó, es decir, la deidad que el iniciado había recibido. [↑](#footnote-ref-220)
221. Feraudy: *Irna...* p. 88. El subrayado es del autor. [↑](#footnote-ref-221)
222. Ibídem. p. 88-89. [↑](#footnote-ref-222)
223. Idem. [↑](#footnote-ref-223)
224. Si Changó es el santo de cabecera, entonces va precedido por Yemayá. [↑](#footnote-ref-224)
225. Feraudy: *Irna...* pp. 90-91. Los detalles del ritual oracular los mencionaré más delante. [↑](#footnote-ref-225)
226. Idem. [↑](#footnote-ref-226)
227. Idem. [↑](#footnote-ref-227)
228. Idem. [↑](#footnote-ref-228)
229. Lachatañeré: op. cit. p. 242. [↑](#footnote-ref-229)
230. Duharte y Santos: op. cit. p. 30. [↑](#footnote-ref-230)
231. Lachatañeré: op. cit. p. 242. [↑](#footnote-ref-231)
232. Feraudy: *Irna...* p. 95. [↑](#footnote-ref-232)
233. Ibídem. p. 96. [↑](#footnote-ref-233)
234. Ibid. p. 96-97. [↑](#footnote-ref-234)
235. Ibid. p. 98. [↑](#footnote-ref-235)
236. Idem. [↑](#footnote-ref-236)
237. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 85. [↑](#footnote-ref-237)
238. Mestre: op. cit. p. 5. [↑](#footnote-ref-238)
239. Fuentes y Gómez: op. cit. p. 37. Cfr. Lachatañeré op. cit. p. 125. [↑](#footnote-ref-239)
240. Valdés: *Dilogún*. p. VII. [↑](#footnote-ref-240)
241. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 107. [↑](#footnote-ref-241)
242. Lachatañeré op. cit. p. 125. [↑](#footnote-ref-242)
243. Ibídem, p. 127. [↑](#footnote-ref-243)
244. Ibid, p. 317. [↑](#footnote-ref-244)
245. Cfr. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 97-98. [↑](#footnote-ref-245)
246. Ibídem, p. 109. [↑](#footnote-ref-246)
247. Cfr. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 137, y Lachatañeré: op. cit. p. 128, quien está en desacuerdo con tal explicación. [↑](#footnote-ref-247)
248. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 109. [↑](#footnote-ref-248)
249. Lachatañeré: op. cit. p. 99. [↑](#footnote-ref-249)
250. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 110. [↑](#footnote-ref-250)
251. Zolrak: *The tarot of the orichas/El tarot de los orishas*. Llewellyn, St.Paul, 1995. [↑](#footnote-ref-251)
252. Cfr. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 115: “Al brujo se le conoce por varios otros nombres [...] Se le llama *brujero* [...] quiere decir hacedor de brujería”. [↑](#footnote-ref-252)
253. Jorge Félix Estepa. Entrevistas concedidas de enero a julio de 2001. [↑](#footnote-ref-253)
254. Feraudy: *Irna...* p. 91-92. [↑](#footnote-ref-254)
255. Idem. [↑](#footnote-ref-255)
256. Argüelles y Hodge. op. cit. p. 107. [↑](#footnote-ref-256)
257. Cfr. Ibídem, p. 137. [↑](#footnote-ref-257)
258. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 109. [↑](#footnote-ref-258)
259. Mestre: op. cit. p. 6. [↑](#footnote-ref-259)
260. Cfr. los rituales tal como vienen presentados en Lachatañeré: op. cit. p. 89 y en la *Libreta...* p. 0-5. [↑](#footnote-ref-260)
261. Cfr. Notas del Diario de Campo. [↑](#footnote-ref-261)
262. Feraudy: *Irna...* p. 83. [↑](#footnote-ref-262)
263. Idem. [↑](#footnote-ref-263)
264. Ibídem, p 83-84. [↑](#footnote-ref-264)
265. Cfr. *Libreta...* p. 2. [↑](#footnote-ref-265)
266. Lachatañeré: op. cit. p. 326. [↑](#footnote-ref-266)
267. Cfr. Valdés: *Dilogún*. p. 125. [↑](#footnote-ref-267)
268. Cfr. Argüelles y Hodge. op. cit. p. 137, y Valdés: *Dilogún.* p. 5. [↑](#footnote-ref-268)
269. Valdés: *Dilogún*., p. 4-5. [↑](#footnote-ref-269)
270. Lachatañeré: op. cit. p. 128. [↑](#footnote-ref-270)
271. Valdés: *Dilogún.* p. 125-126. [↑](#footnote-ref-271)
272. Idem. [↑](#footnote-ref-272)
273. Lachatañeré: op. cit. p. 326. [↑](#footnote-ref-273)
274. Cfr. *Libreta...* p. 12 ss. [↑](#footnote-ref-274)
275. Las fuentes consultadas son Valdés: *Dilogún.* p. 15; Lachatañeré: op. cit. p. 327; y la *Libreta...* p. 6. En las mismas obras se puede consultar los significados de las letras simples, generalmente coincidentes. [↑](#footnote-ref-275)
276. Cfr. Lachatañeré: op. cit. p. 326 ss. [↑](#footnote-ref-276)
277. Cfr. Valdés: *Dilogún.* [↑](#footnote-ref-277)
278. Cfr. Ibídem, p. 19. [↑](#footnote-ref-278)
279. Cfr. Ibid, p. 33. [↑](#footnote-ref-279)
280. Lachatañeré: op. cit. p. 330. [↑](#footnote-ref-280)
281. Valdés: *Dilogún.* p. 9. [↑](#footnote-ref-281)
282. Ibídem, p. 5. [↑](#footnote-ref-282)
283. Cfr. Feraudy: *Irna...* p. 89-90, y Valdés: *Dilogún...* p. 101-103. [↑](#footnote-ref-283)
284. Valdés: *Dilogún.* p. 17. [↑](#footnote-ref-284)
285. Lachatañeré: op. cit. p. 327. [↑](#footnote-ref-285)
286. Cfr. Ibídem, p. 330, y Valdés: *Dilogún.* p. 9. [↑](#footnote-ref-286)
287. Valdés: *Dilogún.* p. 9. [↑](#footnote-ref-287)
288. Lachatañeré: op. cit. p. 330. [↑](#footnote-ref-288)
289. Cfr. Valdés: *Dilogún.* p. 6. [↑](#footnote-ref-289)
290. Cfr. Lachatañeré: op. cit. p. 326. [↑](#footnote-ref-290)
291. Valdés: *Dilogún.* p. VIII. [↑](#footnote-ref-291)
292. Feraudy: *Irna...* p. 95. El *perturbino* es algún espíritu que está molestando o perturbando a la persona, generalmente un muerto. [↑](#footnote-ref-292)
293. Lachatañeré: op. cit. p. 135-136. [↑](#footnote-ref-293)
294. Valdés: *Dilogún.* p. 113. [↑](#footnote-ref-294)
295. Ibídem, p. 114. [↑](#footnote-ref-295)
296. Lachatañeré: op. cit. p. 130. [↑](#footnote-ref-296)
297. Valdés: *Dilogún.* p. 113. [↑](#footnote-ref-297)
298. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 93. [↑](#footnote-ref-298)
299. Cfr. Ibídem, p. 92. [↑](#footnote-ref-299)
300. Cfr. Lachatañeré: op. cit. p. 115. [↑](#footnote-ref-300)
301. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 95. [↑](#footnote-ref-301)
302. Recordemos toda la ceremonia de asiento. [↑](#footnote-ref-302)
303. *Libreta...* p. 98. [↑](#footnote-ref-303)
304. Feraudy: *Irna...* p. 110. [↑](#footnote-ref-304)
305. Lachatañeré: op. cit. p. 262. [↑](#footnote-ref-305)
306. Domínguez: op. cit. p. 14. [↑](#footnote-ref-306)
307. Ibídem, p. 25. [↑](#footnote-ref-307)
308. Cfr. Ibid, p. 20. [↑](#footnote-ref-308)
309. Ibid, p. 21. [↑](#footnote-ref-309)
310. Cfr. Ibid, p. 23. [↑](#footnote-ref-310)
311. Ibid, p. 27. [↑](#footnote-ref-311)
312. Ibid, p. 23. [↑](#footnote-ref-312)
313. Cfr. Ibid, p. 26. [↑](#footnote-ref-313)
314. Argüelles y Hodge. op. cit. p. 111. [↑](#footnote-ref-314)
315. Domínguez: op. cit. p. 29. [↑](#footnote-ref-315)
316. Ibídem, p. 31. [↑](#footnote-ref-316)
317. Cfr. Feraudy: *Irna...* p. 110. [↑](#footnote-ref-317)
318. Domínguez: op. cit. p. 30. [↑](#footnote-ref-318)
319. Ibídem, p. 26. [↑](#footnote-ref-319)
320. Ibid, p. 30. [↑](#footnote-ref-320)
321. Idem. [↑](#footnote-ref-321)
322. Cfr. Argüelles y Hodge. op. cit. p. 112. [↑](#footnote-ref-322)
323. *Encuentro Nacional Eclesial Cubano. Documento Final e Instrucción Pastoral de los obispos de Cuba*. (*ENEC)* CEC, Santo Domingo, 1988. Nº 514. p.137. [↑](#footnote-ref-323)
324. Aunque en algunos ambientes el término religioso se reserva, precisamente, a los practicantes de la Regla de Ocha. [↑](#footnote-ref-324)
325. Símbolo del órgano sexual masculino. Cfr. Royston: op. cit. p. 284. Voz: “lingam o linga”. [↑](#footnote-ref-325)
326. Ortiz: *Los negros brujos*. p. 85. [↑](#footnote-ref-326)
327. Ibídem, p. 91. [↑](#footnote-ref-327)
328. Cfr. Antonio, Presidente de la Asociación Yoruba de Cuba: Entrevista concedida en La Habana en diciembre de 1999. [↑](#footnote-ref-328)
329. Cfr. Nany, santera: Entrevista concedida en La Habana. [↑](#footnote-ref-329)
330. En el sentido de la recta manera de dar culto a lo sagrado. [↑](#footnote-ref-330)
331. Cfr. Clark: op. cit., p. 350. [↑](#footnote-ref-331)
332. *ENEC*. Nº 249; p. 80. [↑](#footnote-ref-332)
333. Ibídem, Nº 250. p.80. [↑](#footnote-ref-333)
334. Idem. [↑](#footnote-ref-334)
335. Ibídem, Nº 514. p.137. [↑](#footnote-ref-335)
336. Cfr. Ibid, Nº 1092-1099. p. 206-207. [↑](#footnote-ref-336)
337. *Aquí la Iglesia*, Boletín Nº 30, Arquidiócesis de La Habana, noviembre 1990. p. 2-4. citado en Duharte y Santos: op. cit. p. 36. [↑](#footnote-ref-337)
338. Cfr. Castillo: Entrevistas... [↑](#footnote-ref-338)
339. *CRECED.* Nº 291, p. 146. [↑](#footnote-ref-339)
340. Reynaldo Sánchez, Pastor de la Iglesia Bautista de la Habana Vieja: Entrevista concedida en diciembre de 1999. [↑](#footnote-ref-340)
341. Idem. [↑](#footnote-ref-341)
342. Idem. [↑](#footnote-ref-342)
343. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 2. [↑](#footnote-ref-343)
344. Ibídem, p. 66. [↑](#footnote-ref-344)
345. Ibid, p. 142. [↑](#footnote-ref-345)
346. Duharte y Santos: op. cit. p. 38. [↑](#footnote-ref-346)
347. Cfr. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 216. [↑](#footnote-ref-347)
348. Revista *Bohemia*. Año 51, Nº 2, La Habana. Enero 11 de 1959. Citado en Clark: op. cit. p 45. [↑](#footnote-ref-348)
349. Clark: op. cit. p. 59. [↑](#footnote-ref-349)
350. Cfr. Ibídem, p. 109. [↑](#footnote-ref-350)
351. Cfr. Frei Betto y Fidel Castro: *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto.* Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 1985. p. 226.243; *CRECED.* Nº 112, p. 65. [↑](#footnote-ref-351)
352. Betto y Castro: op. cit. p. 244. [↑](#footnote-ref-352)
353. Cfr. Clark: op. cit. p. 334-336. [↑](#footnote-ref-353)
354. Cfr. Ibídem, p. 203. [↑](#footnote-ref-354)
355. Ibid, p. 108. [↑](#footnote-ref-355)
356. Ibid, p. 350-351. [↑](#footnote-ref-356)
357. Ibid, p. 109. [↑](#footnote-ref-357)
358. Cfr. Ibid, p. 358. [↑](#footnote-ref-358)
359. *ENEC*. Nº 252. p.80. [↑](#footnote-ref-359)
360. Clark: op. cit., p. 133. Aun siendo un texto con intereses claramente politizados contra el actual régimen, es un dato que pude constatar en las conversaciones informales en Baracoa (1994), en Santiago (1994) y en La Habana (1994 y 1999). [↑](#footnote-ref-360)
361. Duharte y Santos: op. cit. p. 38. [↑](#footnote-ref-361)
362. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 143. [↑](#footnote-ref-362)
363. Código Penal, Cap. IX del Título IV del Libro II, artículo 239, citado en Clark: op. cit., p. 215. [↑](#footnote-ref-363)
364. Idem. [↑](#footnote-ref-364)
365. Cfr. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 142, y Clark: op. cit. p. 411. [↑](#footnote-ref-365)
366. Citado en Clark: op. cit. p. 216. [↑](#footnote-ref-366)
367. Citado en Ibídem, p. 412. [↑](#footnote-ref-367)
368. Cfr. Ibid, p. 370-371. [↑](#footnote-ref-368)
369. *CRECED.* Nº 139, p. 80. [↑](#footnote-ref-369)
370. Cfr. Clark: op. cit. p. 398-400. [↑](#footnote-ref-370)
371. Cfr. Ibídem, p. 348-351. [↑](#footnote-ref-371)
372. Juan Clark; Ángel De Fana y Amaya Sánchez: *Los derechos humanos en Cuba. Una perspectiva vivencial*. Saeta, Miami, 1991. p. 60. [↑](#footnote-ref-372)
373. Cfr. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 168. [↑](#footnote-ref-373)
374. Betto y Castro: op. cit. p. 214. [↑](#footnote-ref-374)
375. En contra de la perspectiva planteada por Clark: op. cit., p. 360. [↑](#footnote-ref-375)
376. Cfr. Ibídem, p. 327. [↑](#footnote-ref-376)
377. Betto y Castro: op. cit. p. 208. [↑](#footnote-ref-377)
378. Ibídem, p. 213. [↑](#footnote-ref-378)
379. Cfr. Clark: op. cit., p. 370. [↑](#footnote-ref-379)
380. Cfr. Ibídem, p. 417; Betto y Castro: op. cit. [↑](#footnote-ref-380)
381. Betto y Castro: op. cit. p. 211. [↑](#footnote-ref-381)
382. Ibídem, p. 333. [↑](#footnote-ref-382)
383. Cfr. Clark: op. cit., p. 426. [↑](#footnote-ref-383)
384. López y Oliver: *op. cit*. p. 81. [↑](#footnote-ref-384)
385. *CRECED.* Nº 144, p. 83. [↑](#footnote-ref-385)
386. Duharte y Santos: op. cit. p. 38-39. [↑](#footnote-ref-386)
387. Ibídem, p. 39-40. [↑](#footnote-ref-387)