

¡SOY ACHÉ! HISTORIAS DE VIDA PARA COMPRENDER LA DEVOCIÓN A LOS
ORICHAS EN LA SANTERÍA CUBANA O REGLA DE OCHA EN MEDELLÍN



SEBASTIÁN ARANGO HINCAPIÉ

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
MAESTRIA EN ANTROPOLOGÍA
CUARTA COHORTE
MEDELLÍN, COLOMBIA

2018

¡SOY ACHÉ! HISTORIAS DE VIDA PARA COMPRENDER LA DEVOCIÓN A LOS
ORICHAS EN LA SANTERÍA CUBANA O REGLA DE OCHA EN MEDELLÍN



SEBASTIÁN ARANGO HINCAPIÉ

Trabajo de grado para optar por el título de:

Magister en antropología

Asesor:

Ramiro de Jesús Delgado Salazar

Magister en antropología

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
MAESTRIA EN ANTROPOLOGÍA
CUARTA COHORTE
MEDELLÍN, COLOMBIA

2018

Agradecimientos

Son muchas las personas a quienes debo agradecerles por hacer parte con su apoyo y acompañamiento en este proceso, el cual sin duda fue fundamental para haberlo podido iniciar, desarrollar y llevar cabo de forma exitosa. También probablemente faltarán algunos por mencionar en estas líneas, pero el valor más grande es saber que desde mi corazón existe un enorme agradecimiento por su contribución.

A mis padres y hermanos en primer lugar por siempre ser incondicionales y encontrarle valor a todo lo que me he propuesto en la vida, pero es sin duda mi madre por ser mi fiel compañera en esta. De igual forma a Pablo Castro y muy en especial a Ana Lucía Hincapié que se encuentra Ará Onú –en otro plano espiritual-, pero quien sin duda fue un pilar fundamental no solo en este proceso, sino en mi formación académica, dejando en mí saberes e intereses que siguen latentes día a día.

También agradezco profundamente a Alejandro Restrepo por darme aquel impulso necesario cuando debía hacerlo para encaminarme hacia este proceso académico. A Ramiro de Jesús Delgado por acompañarme en todo el camino formativo con sus tiempos, recomendaciones, asesorías y paciencia. A Diana Sofía Zuluaga por saberme escuchar, cuestionarme y darme el impulso cuando sentía que las cosas se ponían “cuesta arriba”.

Gracias a todos aquellos devotos a los Orichas de quienes he aprendido a lo largo de los últimos años, ya que aquellas enseñanzas que me dieron antes y durante este proceso académico, han servido no solo para la construcción de lo que el lector podrá encontrar en esta investigación, sino también en mi formación personal y espiritual.

Por último pero no menos importante, muchas pero muchas gracias a Pedro, amigo, padrino de religión e interlocutor de esta investigación y a mi gran amigo Raisel Gil, por compartir sus pensamientos, tiempo y saberes conmigo.

Para finalizar este espacio de agradecimientos, claramente no podría hacerlo sin hacer manifiesto mi gratitud a Ochún por siempre encausarme con sus aguas y permitir que aunque las situaciones sean adversas, tenga la capacidad de fluir como el río. De su mano y la de todos los Orichas y Égguns que me acompañan y me asisten, puedo agradecerle hoy al lector por su interés en la información que encontrará en las siguientes páginas.

Contenido

	Pág.
Resumen	8
Abstract	9
Introducción	10
Nota sobre la escritura	27
1. De santos y muertos	29
1.1. Religiones afrocubanas nacidas en plantaciones, barracones y cabildos	29
1.1.1 La Santería cubana o Regla de Ocha.	29
1.1.2 La Regla Conga o Palo Monte.	42
2. Devoción	50
2.1. Raisel, aché desde el Orí y el Akokán	50
2.2. Devoción a orichas y santos	52
2.3. Devoción a égguns, nfumbes y muertos	69
3. Pedro y el ritual	101
3.1. Recepción, interiorización y propagación del Aché	101
3.2. Rituales a los orichas	105
3.3. Rituales a los égguns, nfumbes y muertos	154
4. Epílogo	186
5. Glosario	205
Referencias	221
Anexos	227

Lista de fotografías

	Pág.
<i>Fotografía 1.</i> Altar para Changó.	66
<i>Fotografía 2.</i> La batea de Changó.	67
<i>Fotografía 3.</i> Altar para Yemayá y Ochún.	68
<i>Fotografía 4.</i> ¡Yo soy el Congo!	80
<i>Fotografía 5.</i> La Gitana.	81
<i>Fotografía 6.</i> Silla que Pedro utiliza para llevar a cabo sus consultas.	104
<i>Fotografía 7.</i> ¡Ochumaré!	108
<i>Fotografía 8.</i> Receptáculo de Ochosi el cazador.	112
<i>Fotografía 9.</i> Los guerreros Oggún y Elegguá.	113
<i>Fotografía 10.</i> ¡Changó!	116
<i>Fotografía 11.</i> El “camino” de Changó.	117
<i>Fotografía 12.</i> ¡De las enfermedades líbranos Babalú Ayé!	119
<i>Fotografía 13.</i> Cuarto de Santo, la habitación de los Orichas.	122
<i>Fotografía 14.</i> Altar para Obbatalá en su cumpleaños de Santo.	127
<i>Fotografía 15.</i> El Tablero de los elekes.	130
<i>Fotografía 16.</i> Pedro haciendo mis elekes o collares de Santo.	132
<i>Fotografía 17.</i> El cuarto de la Nganga.	162
<i>Fotografía 18.</i> Canto para hacer sacrificio al pie de la Nganga.	166
<i>Fotografía 19.</i> Canto para que los Égguns limpien al devoto.	167
<i>Fotografía 20.</i> Patipembas.	178

Lista de anexos

	Pág.
<i>Anexo A.</i> Mapa lingüístico de África	227
<i>Anexo B.</i> Mapa de la república de Cuba	228
<i>Anexo C.</i> Mapa de la república de Colombia	229
<i>Anexo D.</i> Información fotográfica	230

Resumen

El siguiente texto expone el resultado de una investigación alrededor de la devoción a los Orichas en la Santería cubana o Regla de Ocha, realizada en Medellín durante 2016 y 2017. De igual forma, en este proyecto se hace presente otro sistema de creencias afrocubano, el Palo Monte o Regla Conga, ya que los dos interlocutores en los cuales se fundamenta la pesquisa también practican dicho sistema y entrelazan en diferentes oportunidades ambas religiosidades.

Esta investigación se construyó metodológicamente a partir de las historias de vida como parte del método biográfico. Igualmente presenta la experiencia vivida por el autor durante su desarrollo, ya que se encontraba tanto bajo la postura de devoto de estas entidades como de investigador.

Palabras claves: religiones afrocubanas, santería cubana, regla de ocha, palo monte, regla conga, orichas, égguns, nfumbes, devoción, ritual, Antropología de las religiones, historias de vida.

Abstract

The following text presents the result of a research regarding the devotion to the Orishas in the Cuban santería or Regla de Ocha, carried out in Medellín during 2016 and 2017. In the same way, this paper presents another Afro-Cuban belief system, the Palo Monte or Regla de Conga, since the two interlocutors on which the research is based also follow said system and in different opportunities interlace both religiosities.

This research was constructed methodologically from life stories as part of the biographical method. It also presents the experience lived by the author during its development, since he was both in the position of devotee of these entities and researcher.

Key words: Afro-Cuban religions, Cuban santería, Regla de Ocha, Palo Monte, Regla de Conga, orishas, égguns, nfumbes, devotion, ritual, anthropology of religions, life stories

Introducción

“La Santería no busca que sus creyentes pasen trabajo en la tierra para ganarse el cielo; la santería es la religión de la vida, del trabajo, del hogar; no la religión de los que no son capaces de sacrificarse y mejorar por sí mismos”.

Tomás Fernández Robaina.

Las tradiciones religiosas afrocubanas y en especial la Regla de Ocha o Santería cubana se han propagado a lo largo de los años por diferentes países del continente americano e incluso migrado a Europa, con lo cual ha dejado de ser hace muchos años un sistema propio y único del pueblo cubano, aunque su origen y herencia se ancle a esta isla. Una muestra de esta expansión religiosa se puede evidenciar en mí, ya que soy colombiano e iniciado en este sistema de creencias.

El interés en desarrollar esta investigación está mediado por la necesidad personal en introducirme en el mundo antropológico, ya que el interés en el inicio de mi vida académica universitaria fue la antropología, lo cual no se dio a raíz de diferentes motivos familiares de aquel momento, razón por la cual provengo de otra área de conocimiento como lo es el Diseño Gráfico. Esta formación contribuyó al proceso desde el respeto y la valoración por las representaciones tanto bidimensionales como tridimensionales, la comunicación verbal y no verbal de mis interlocutores, el uso de técnicas de fotografía y la creación de infográficos para contextualizar al lector en la ubicación de diversos puntos geográficos.

El paso de los años y la necesidad de ser fiel a mis ideales me llevaron a realizar esta maestría, ya que estoy convencido de que la antropología es la vía que considero yo, es la más óptima para indagar por asuntos tan complejos pero a la vez tan profundos e interesante como es la religión y la devoción de los otros y a su vez de la mía propia, pues mi espiritualidad y mis

raíces están ancladas fuertemente a Cuba y Puerto Rico –país donde también es visible este sistema de creencias-, por medio de familiares y amigos oriundos de estas naciones, al igual que de personas conocidas en determinados momentos, contextos y vivencias de mi vida, que se encuentran conectadas con las prácticas de la Santería cubana o Regla de Ocha a través de la devoción a los Orichas como fuerzas vivas de la naturaleza que nos irradian y nos acompañan durante todo nuestro proceso físico y espiritual en la tierra.

La religión es una de las formas en que se manifiesta la conciencia social (...) En este proceso, el binomio sociedad-religión desarrolla normas de conducta, valores y modelos éticos que van difuminando las fronteras entre ambas esferas, ganando preponderancia las interacciones que condicionan la interpretación de ideas y visiones del mundo. (Torres y Pérez, 2011: 11).

Al ser la devoción el centro de esta investigación y pudiendo concebirse como un intercambio desde lo material o espiritual y que se encuentra estrechamente ligado a la ritualidad, decido elegir el término “devoto” para referirme a quienes realizan estos intercambios espirituales y materiales con los Orichas y las demás entidades que se abren camino en este trabajo etnográfico.

De igual forma, desisto emplear términos utilizados comúnmente en Cuba y en otras naciones para quienes practican religiones afrocuabanas como “religioso”, ya que considero que su uso puede ser confuso para esta investigación, y pienso que les quita valor a los practicantes de otros sistemas religiosos que también podrían denominarse así. De igual manera me abstengo de emplear “santero” -posiblemente la forma más frecuente de llamarnos a los iniciados en la Regla de Ocha o Santería cubana-, ya que si bien el centro de esta investigación es la devoción a los Orichas en este sistema de creencias, se abre paso a otras prácticas religiosas

afrocubanas como la Regla Conga o Palo Monte, por lo cual no considero pertinente la elección de esta terminología, pues pienso que excluye a practicantes de estos otros sistemas de creencias como lo son mis interlocutores.

Finalmente, por respeto a la gran cantidad de devotos a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana que no han decidido o podido llevar a cabo su proceso de iniciación en este sistema de creencias, pero entendiendo que esto no le resta valor a su fe; reafirmo mi decisión de utilizar el término “devoto”.

De igual forma elegí el uso de “Santería cubana” durante la investigación, ya que en muchos contextos la palabra “Santería” ya tiene un sinnúmero de interpretaciones que pueden ir desde la forma de designar el sistema de creencias afrocubano que se aborda en este informe, como también la devoción al santoral católico o la forma de hacer referencia a las prácticas de brujería y hechicería, como se podrá evidenciar posteriormente.

Tratar de entender y comprender este sistema de creencias y la devoción como proceso de entrega hacia los Orichas por parte de nosotros los devotos, me ha cuestionado a lo largo de muchos años y sin duda alguna lo seguirá haciendo, pues las preguntas no han finalizado, ni esperaba que así fuera al concluir esta investigación; sin embargo, reconozco las muchas luces que encontré tanto de forma académica como personal al desarrollarla, pues por un lado, durante el transcurso de esta pasé de ser un aleyo o devoto a los Orichas sin estar iniciado en la Regla de Ocha o Santería cubana, a consagrarme a la entidad que rige mi cabeza, Ochún. Esto hizo que muchas de las respuestas que necesitaba en mi interior aparecieran durante el proceso de construcción y análisis de la información recopilada, y que el lector podrá encontrar en los diferentes capítulos que constituyen este informe.

Además de lo antes mencionado, la rigurosidad puesta en pro del carácter académico, me entregaron unas experiencias y aprendizajes especialmente en los momentos de mediación personal de cuando se es “arte y parte”, o sea, cuando ese “otro” no es un “otro lejano”, sino que por el contrario está tan cerca y conectado con muchos de tus propios pensamientos, emociones y experiencias en torno a la espiritualidad, que termina convirtiéndose en un “otro tan cercano” que pareciera ser uno mismo.

Es por esto que buscar conocer y comprender la devoción a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana se convierte en la principal motivación de esta investigación, pues el interés recae en que quien acceda a este texto pueda a través de las historias de vida aquí propuestas, evidenciar la importancia que tienen estas entidades en la vida de muchas personas esparcidas por el mundo, en comprender la resistencia característica que como sistema de creencias ha generado desde su nacimiento en suelo cubano y que sigue manteniendo en los contextos a los cuales se incorpora a través de sus practicantes y de la identidad de una religión que ha sido fuertemente estigmatizada a lo largo de su existencia, siendo identificada, señalada y cargada con una amplia cantidad de características negativas como lo expone la autora Celia Blanco en su obra *Santería Yoruba*: “Lamentablemente generalizada sobre la religión Yoruba, según la cual ella es “diabólica”, especie de secta satánica donde se practica la brujería, el culto al diablo y la antropofagia”. (Blanco, 2005: 16).

En Colombia y especialmente en la ciudad de Medellín, lugar donde se llevó a cabo esta investigación durante el año 2016 y 2017, tanto el término Orichas, como lo que estas entidades representan para sus devotos es ampliamente desconocido, lo cual ocasiona dificultades para comprender la devoción y la ritualidad como parte de los procesos entre los seres humanos y estas entidades, y que en conjunción con la estigmatización antes mencionada, hace que sistemas

mágico-religiosos como la Santería cubana o Regla de Ocha sea para nosotros los devotos, un asunto de compleja socialización. Un ejemplo de esto es la siguiente cita, expuesta por un practicante de la Regla de Ocha o Santería cubana en el 2016, durante una ceremonia para el Oricha Babalú Ayé a la que fui invitado en la ciudad de Medellín:

Decir que uno es santero acá es bien complicado mi hermano, acá hay un pensamiento que todo lo que es santería es brujería o magia negra, te abren los ojos y hasta se asustan, piensan que con solo hablarte van a quedar poseídos o les vas a hacer un fufú, una brujería... un bilongo... a veces me preguntan que si soy un chamán, de esos de la Amazonía... ¡no tienen ni idea de lo que es la religión!... Ah, y los pocos que han escuchado el término Orichas, te preguntan si es lo mismo del grupo cubano, por suerte ahí al menos lo relacionan con algo bueno (risas).

Este exotismo en muchas oportunidades viene desde el desconocimiento hacia las religiones de matriz africana y la forma como los medios de comunicación hace alusión a ellas, ya que en algunos casos han aportado a que se potencie la visión negativa que recae sobre estas ritualidades y sus entidades. Noticias RCN ha generado diferentes notas donde hace mención de la Santería como la titulada: Santería en Yaracuy (Venezuela) para rendir tributo a Maria Lionza¹, en la cual hay una serie de fotografías que nada tienen que ver con las tradiciones y rituales a los Orichas en la Santería cubana y menos aun haciendo referencia a Maria Lionza como una entidad del panteón de esta religión afrocubana. Así mismo este medio periodístico ha generado otros titulares que generan negatividad y articulan la Santería cubana con asuntos

¹ Recuperado de: <https://www.noticiasrcn.com/imagenes/santeria-yaracuy-venezuela-rendir-tributo-reina-maria-lionza>

delictivos, como el titulado: Desmantelan banda dedicada a la Santería y microtráfico en Barranquilla².

Medios como El Tiempo cometieron errores similares con la nota titulada: Mujeres, relojes y santería, las excentricidades del capo 'Pijarvey'; afirmando que este practicaba “Santería” y buscando validar esta afirmación con elementos que poco y nada tienen que ver con las prácticas y rituales tradicionales en la Regla de Ocha o Santería cubana.

La Policía también encontró pruebas de que 'Pijarvey' practicaba la santería y de que tenía la asesoría de dos pitonisas de Urabá y Chocó, a quienes llevaba hasta Vichada para que le hicieran rituales "para alejar cualquier tipo de peligro en su contra".

En el teléfono del narco, la Policía encontró fotos de una de las mujeres que hacía los rituales de santería para 'Pijarvey', quien le había sugerido portar un talismán y un rezo de gato negro para su protección. El narco se tatuó esa oración de manera artesanal en el brazo izquierdo. El Tiempo, 29 de septiembre de 2015³.

En Medellín el asunto no es muy distinto, como se puede observar en una nota periodística publicada por El Colombiano sobre el hallazgo de unos cráneos en el municipio de Envigado:

El hallazgo es simplemente macabro. En la tarde del jueves, en la orilla de la quebrada La Ayurá, en la altura de la calle 39 sur con carrera 25, empleados de aseo del municipio encontraron un paquete envuelto en bolsas de basura, de las cuales sobresalían dos cráneos.

² Recuperado de: <https://www.noticiasrcn.com/videos/desmantelan-banda-dedicada-santeria-y-microtrafico-barranquilla>

³ Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16390138>

Las autoridades fueron informadas del suceso y un grupo de agentes del CTI de la fiscalía, entre quienes se encontraba una antropóloga, certificaron lo que se presumía: eran humanos.

El paquete además contenía tierra, varias plumas, al parecer resultado de un sacrificio animal, y un cuerno bovino. Todo lo hallado fue trasladado a Medicina Legal para realizar algunas pruebas, de lo que parece corresponder a implementos utilizados en un rito satánico o bien de brujería o santería. El Colombiano, 5 de marzo de 2016.⁴

Considero importante tener presente que la actual Constitución Política de Colombia, en el segundo párrafo del artículo 2, aboga por la libertad de cultos de los residentes en el país, como se expresa en la siguiente cita del texto Libertad de cultos y derechos humanos – Aproximación al pluralismo religioso en el Centro de Medellín:

(Título I, De los principios fundamentales), dice que “las autoridades de la República están instituidas para proteger a todas las personas residentes en Colombia, en su vida, honra, bienes, creencias y demás derechos y libertades”. Con ello, está configurado un espacio de respuesta cuando las creencias de los residentes se vean vulneradas o en peligro. Al tratarse de principios constitucionales, se está igualmente abriendo la posibilidad de defenderlas en el máximo espacio de protección que es la acción de tutela. (1991: 186).

El surgimiento de religiones de matriz africana en América se dio paralelamente en las colonias europeas donde se asentaron importantes colectivos de africanos esclavizados, generando diferentes enclaves para el surgimiento de nuevos sistemas de creencias. Las autoras cubanas Natalia Bolívar Aróstegui y Natalia Porras Potts (2011), en su libro Orisha Ayé, la

⁴ Recuperado de: <http://www.elcolombiano.com/antioquia/dos-craneos-fueron-encontrados-en-una-quebrada-de-envigado-antioquia-YB3704504>

espiritualidad del Caribe al Brasil, hacen un recorrido por algunas prácticas creadas por aquellos hombres, mujeres y posteriormente por sus descendientes en tierras americanas. En este aparecen la Regla de Ocha o Santería cubana, la Sociedad Secreta Abakuá y la Regla Conga o Palo Monte en Cuba, el Vodú en Haití y el de la República Dominicana con sus particularidades. En Jamaica el Revival Zion, Cumina, Pocomania, el Convince Cult, el rastafarismo y Obeah; siendo muchas de estas prácticas jamaíquinas una importante mezcla entre las creencias animistas africanas con el cristianismo y/o protestantismo. En otras islas antillanas como Trinidad y Tobago se puede evidenciar el Shango Cult, sincretismo entre las tradiciones Yorubas y cultos pentecostales y/o bautistas con algunos otros elementos incorporados del catolicismo. Esta isla fue colonia española hasta 1804.

En Surinam el principal culto que dejaron aquellos africanos esclavizados y que continúa vigente hasta nuestros días es el Winti, proviniendo su nombre de la palabra en inglés “wind” – viento-, como exponen las autoras Natalia Bolívar Aróstegui y Valentina Porras Potts en el texto antes mencionado.

De igual forma estas autoras también hacen una interesante referenciación en su obra sobre el Candomblé y la Umbanda, dos religiones practicadas en una gran cantidad de ciudades y pueblos de Brasil y siendo el estado de Bahía el epicentro de su nacimiento y consolidación como sistema de creencias. Este posteriormente se expandiría por otras naciones del sur del continente americano como Argentina, Uruguay y Paraguay.

El culto a los Orichas y las prácticas heredadas de los africanos esclavizados han tomado fuerza y se han convertido en elementos de estudio, lo cual más que más que ser visto como un asunto exótico, ha propuesto el nacimiento de un valor y aporte de estas tradiciones en diferentes esferas de la cultura de algunas naciones de América.

El tremendo impacto de la adoración al orisha en el Nuevo Mundo ha creado un despertar de las antiguas creencias en Nigeria y muchos eruditos Yorubas están yendo a enseñar la religión Yoruba en universidades americanas. Destacando entre estos está el profesor Wande Abimbola de la universidad de Ile-Ife quien enseña cursos de tradición y cultura Yoruba en la universidad de Puerto Rico. También hay una conferencia anual sobre la tradición orisha patrocinada por el Centro de Cultura Caribeña en Nueva York, la cual es en gran parte responsable de estos cambios culturales. La conferencia es celebrada en un país diferente cada año; hasta aquí ha habido conferencias en Nigeria, Brasil y Nueva York. (González-Wippler, 1999: 9).

En el Caribe y especialmente en Cuba se han producido una gran cantidad de textos investigativos sobre religiones caribeñas de matriz africana, sus sistemas de creencias, ritualidad y todo lo que está ligado a la tradicionalidad, como lo son las obras de la siguiente lista de autores, las cuales se utilizaron como referencia para esta investigación y la construcción de este informe: Fernando Ortiz, Lydia Cabrera, Natalia Bolívar Aróstegui, Joel James Figarola, Ramón Torres Zayas, Tomás Fernández Robaina, Alexis Alarcón, Adrián de Souza Hernández, Rómulo Lachantañeré, Manuel Martínez Casanova, Miguel Nevet Resma, Daisy Rubiera Castillo e Inés Martiau Terry, Heriberto Feraudy Espino, Fernando Gómez, Heriberto Feraudy Espino, Jesús Guaneche, las puertorriqueñas Migiene González-Wippler e Idalia Llorens, el haitiano Laënnec Hurbon, los colombianos Luis Carlos Castro Ramírez, Luz Adriana Mara Restrepo, María Orfelia Ciro Buriticá y Jorge Humberto Restrepo Valderrama.

En Colombia la producción de textos investigativos sobre la Regla de Ocha o Santería cubana, e incluso otras tradiciones religiosas afrocubanas no es tan abundante; sin embargo,

destaco el texto del autor Luis Carlos Castro Ramírez (2011), *Arrear el muerto: sobre las nociones de trabajo en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá*; el cual aborda interesantes planteamientos que surgen de estos sistemas de creencias a través de un trabajo de campo realizado durante el 2003, en el cual se acerca a la Regla Conga o Palo Monte y a la Regla de Ocha o Santería cubana. Para la realización de este trabajo etnográfico el autor se apoya en la narrativa de sus interlocutores. Para comprender mejor la propuesta de su obra, se toma la siguiente cita textual:

En cada uno de los textos, las nociones de brujería, trabajo y obras aparecieron inevitablemente. No obstante, es en el presente artículo donde estas categorías se convierten en el centro de análisis y emergen desde el trabajo de campo las narrativas de los itinerantes y de los especialistas religiosos; todos ellos buscan reintroducir el orden perdido. El texto está construido en cuatro partes, la primera de ellas sitúa dos acontecimientos atravesados por la idea de un trabajo hecho, que marca dos itinerarios terapéutico-religiosos por parte de los afectados. La segunda contiene una serie de disquisiciones acerca de las nociones de trabajo y obra, los modos de diagnosticarlos y afrontarlos y el papel que en ello juegan los religiosos, los muertos y los santos. El tercer apartado de nuevo se vuelca sobre lo etnográfico para mostrar el afrontamiento del malestar que había sido introducido a causa de dichos trabajos. Finalmente, se presenta el cierre de algunas ideas expuestas, al tiempo que se abren nuevas discusiones. (Castro, 2011).

Otro Trabajo etnográfico que se referenció fue el texto de los autores María Orfelía Ciro Buriticá y Jorge Humberto Restrepo Valderrama, titulado: *Presencia y Manifestación de la*

Santería en Medellín a través del ritual; realizado como trabajo de grado en 1999 para la Universidad de Antioquia.

Valorando estas investigaciones antes mencionadas y sus aportes, el lector encontrará en las siguientes páginas la diferencia entre ambos, especialmente por el hecho de ser realizado por un devoto a los Orichas en calidad de investigador, proponiendo una nueva óptica que contribuye tanto a la experiencia y el conflicto que se vive como devoto entre el rigor del método etnográfico y la práctica religiosa –expuesto en el epílogo–, como al reconocimiento de estos sistemas religiosos afrocubanos y su presencia en Medellín, Colombia.

La antropóloga Aída Gálvez presenta en un acercamiento con quien realiza este informe investigativo, la siguiente intervención en el proceso de presentación del proyecto que antecedió a esta investigación:

Desde los años 1960 prosperaban los NMR Nuevos Movimientos Religiosos, en una tendencia extensiva a América latina que desembocó en el distanciamiento del catolicismo y en el progreso de los índices de modernización (Beltrán 2012). Ya a mediados del siglo XIX había arribado el presbiterianismo, como primera confesión protestante en un país consagrado al catolicismo. Este fenómeno de diversificación religiosa al cual siguieron el pentecostalismo y el adventismo en varias regiones colombianas durante la primera mitad del siglo XX fue, empero, un tema desestimado por los antropólogos colombianos y solo de unas décadas para acá cobra vigencia. (Gálvez, 2016: 2).

Esta investigación tuvo como eje metodológico las historias de vida, la cual es una técnica de investigación cualitativa que permite registrar información de los interlocutores a través del testimonio oral o escrito de las experiencias de estos, para posteriormente retomarlos,

rehacerlos y/o interpretarlos cuidadosamente, con el interés y la responsabilidad de preservar los elementos fundamentales que hacen parte de aquellas narraciones.

Tal como expone Alexia Sanz Hernández en su texto: El método biográfico en investigación social: potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales; las historias de vida son una aplicación del método biográfico:

Este método puede aglutinar la estrategia metodológica de la conversación y narración y la revisión documental de autobiografías, biografías, narraciones personales, cartas, diarios, fotos, etc. Conjuga de este modo fuentes orales con fuentes documentales personales con el propósito doble de, primero, captar los mecanismos que subyacen a los procesos que utilizan los individuos para dar sentido y significación a sus propias vidas, y segundo, mostrar un análisis descriptivo, interpretativo, y necesariamente sistemático y crítico de documentos de «vida». (Sanz, 2005: 102).

Mis interlocutores Raisel Gil, cubano viviendo en la ciudad de Medellín y Pedro, un colombiano consagrado a las entidades de la Santería cubana hace más de 30 años, abrieron el espectro de este trabajo etnográfico más allá de la devoción a los Orichas, ya que ambos están inmersos en otras tradiciones religiosas afrocubanas como la Regla Conga o Palo Monte y que como posteriormente se evidenciará, se encuentra permeada en algunos casos por la Regla de Ocha y sus tradiciones. Por esta razón en cada uno de los tres capítulos el lector podrá hallar un apartado sobre este otro sistema religioso.

Para esta investigación se utilizaron como técnicas de registro de información: diario de campo, grabaciones de audio de las cuales salieron los pensamientos que se encuentran aquí plasmados y que lector podrá encontrar bajo las comillas. De igual forma, la fotografía fue un

recurso del que también se hizo uso y que genera un importante aporte de cara a las dinámicas de devoción y ritualidad de mis interlocutores.

Este texto cuenta con una explicación sobre el porqué de la ortografía empleada en el nombre de los Orichas y de las entidades mencionadas en esta investigación. De igual forma se manifiesta la forma de diferenciar en los capítulos tanto la voz de los interlocutores, como de los autores a través de las citas textuales.

A continuación del apartado sobre la ortografía, el lector podrá encontrar el primer capítulo de este informe, el cual es un acercamiento a las religiones afrocubanas de la Regla de Ocha o Santería cubana y a la Regla Conga o Palo Monte; allí se hace una reconstrucción de la historia y esencia de estas para un mejor entendimiento y comprensión de la información que posteriormente podrá encontrar.

El segundo capítulo aborda la devoción a través de la experiencia y la narrativa de Raisel; conectándose con el tercer capítulo, el cual se centra en el ritual bajo la óptica de Pedro.

Finalmente construyo un epílogo donde recojo las conclusiones de este trabajo etnográfico y expongo mis experiencias durante la realización de esta investigación, como lo fueron las confrontaciones internas en las que entré al desarrollar este informe en calidad de devoto e investigador.

El objetivo general de esta etnografía fue conocer y comprender las particularidades de la devoción a los Orichas por medio de la ritualidad de practicantes de la Santería cubana o Regla de Ocha en Medellín durante el 2016, con el fin de aportar al conocimiento de religiones afrocubanas practicadas en la ciudad.

Los objetivos específicos que cimentaron la investigación fueron:

-Conocer a los devotos a los Orichas en la Santería cubana o Regla de Ocha y describirlos a través de sus historias de vida.

-Identificar, conocer y describir los elementos y las motivaciones a través de los cuales se genera devoción a los Orichas en la Santería cubana o Regla de Ocha.

-Identificar y conocer las generalidades y diferencias entre los rituales individuales y colectivos realizados por los devotos a los Orichas en la Santería cubana o Regla de Ocha y la Regla Conga o Palo Monte.

-Identificar las dificultades que encuentran los devotos de los Orichas en la Santería cubana o Regla de Ocha alrededor de sus dinámicas devocionales.

Estos objetivos buscaban darse respuesta a través de la siguiente pregunta general:

¿Qué particularidades tiene la devoción a los Orichas percibidas a través de la ritualidad en la Santería cubana o Regla de Ocha en Medellín?,

Y como preguntas específicas:

¿Qué motivaciones se generan en torno a la devoción a los Orichas por parte de los devotos en la Santería cubana o Regla de Ocha?

¿Qué características tiene la devoción a los Orichas por parte de los devotos en la Santería cubana o Regla de Ocha?

¿Qué elementos y espacios son utilizados por los devotos en la Santería cubana o Regla de Ocha para generar su devoción a los Orichas?

¿Cómo se produce y reproduce la devoción a los Orichas en la Santería cubana o Regla de Ocha?

¿Qué diferencias se encuentran en la devoción y los rituales de la Santería cubana o Regla de Ocha y la Regla Conga o Palo Monte?

La investigación tuvo un enfoque cualitativo, el cual permitió la interpretación del fenómeno que fue motivo de interés para el desarrollo de esta. La descripción realizada fue propuesta a través de un proceso de estudio de carácter etnográfico, en la cual se identificaron y reconocieron aquellos elementos significativos para los devotos.

Como se mencionó anteriormente, la principal técnica de registro de información fue las historias de vida como parte del método biográfico, siendo acompañadas por entrevistas “semiestructuradas”⁵, lo cual le permitió a mis interlocutores poder expresarse de forma más guiada y cómoda, alrededor de sus vivencias y pensamientos en aras de enriquecer el corpus de la investigación. Esto es explicado claramente por Anselm Strauss y Juliet Corbin en su texto: Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada:

Las entrevistas menos estructuradas, con guías generales solamente, tales como “Cuéntame qué piensas de...”, “¿Qué sucedió cuándo...?” y “¿Cuál fue tu experiencia con...?” dan a los entrevistados más espacio para contestar en términos de lo que es importante para ellos. Se pueden comparar las respuestas que dan los diversos entrevistados a esas preguntas que dan los diversos entrevistados a esas preguntas, y

⁵ Guía de preguntas utilizadas en el campo:

¿Cuándo y cómo conoció la Santería cubana o Regla de Ocha?, ¿Cómo fue su inmersión en esta?, ¿Practica alguna otra religión afrocubana?, ¿Cómo describiría su devoción a los Orichas?, ¿Cómo describiría su devoción a los Nfumbes, Égguns y Muertos?, ¿Qué piensa del uso personal de elementos ligados a la devoción a los Orichas, Nfumbes, Égguns y Muertos?, ¿Utiliza alguno o algunos de estos elementos?, ¿Qué lo motiva a relacionarse con alguna entidad puntual, bien sea un Oricha, Nfumbes, Égguns o Muertos?, ¿Tiene alguna experiencia en la cual considere que logró algo gracias a los Orichas, Nfumbes, Égguns o Muertos?, ¿Cómo fue y ha sido su proceso de aprendizaje sobre los rituales en la Regla de Ocha o Santería cubana y la Regla Conga o Palo Monte?, ¿Para usted qué características tienen los rituales en la Regla de Ocha o Santería cubana?, ¿Para usted qué características tienen los rituales de la Regla Conga o Palo Monte?, ¿Cómo describiría los rituales que usted realiza en torno a los Orichas?, ¿Cómo describiría los rituales que usted realiza en torno a Nfumbes, Égguns y Muertos?, ¿Qué espacios utiliza para llevar a cabo sus rituales a los Orichas, Nfumbes, Égguns y Muertos?, ¿Dónde están y qué características tienen?, ¿En Medellín cómo lleva a cabo los diferentes rituales?, ¿cómo cambian, se adaptan o se mantienen?, ¿Alguna vez tuvo alguna situación de discriminación, rechazo o dificultad por su devoción a los Orichas, Nfumbes, Égguns y Muertos?

entonces emergerán conceptos que servirán de base para una mayor recolección de datos, siempre dejando espacio para otras respuestas y conceptos. (Strauss y Corbin, 2002: 224).

La observación y observación participante fueron de gran valor para el desarrollo de la investigación, pues al yo ser devoto a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana me ponía de cara a mis interlocutores en otro lugar, permitiéndome acceder a cierta información, espacios y experiencias que posiblemente una persona externa o ajena a este sistema de creencias podría acceder, ya que todo lo relacionado con la devoción y la ritualidad, tanto en este como en los otros sistemas de creencias afrocubanos, conservan un marcado carácter celoso y secreto.

En simultáneo al proceso etnográfico se realizó un arduo trabajo de lectura, tanto de autores clásicos de la Antropología y en especial de la Antropología de las Religiones, como de textos clásicos y contemporáneos sobre religiones afrocubanas. Con esto se buscó develar y contrastar aspectos, perspectivas, pensamientos y elementos fundamentales que nutrieran al desarrollo de este informe investigativo.

Finalmente considero importante abordar los aspectos éticos que se tuvieron al realizar este ejercicio etnográfico e investigativo. En primera instancia se les informó y expuso de forma clara a mis interlocutores el propósito de este, los cuales desde hace un tiempo atrás ya conocían no solo mi interés por realizarlo, sino también mi devoción por los Orichas, pues ambos son cercanas a mí; Raisal es un gran amigo que conocí durante los años que viví en Cuba y Pedro además de amigo es mi Padrino de religión, o sea, una suerte de guía espiritual quien me acompañó durante el proceso antes y durante la iniciación.

Además del propósito, también se les compartió qué metodologías se utilizarían y cuál sería el alcance de esta investigación. También se acordó y recordó el compromiso de mi parte como investigador y devoto por la preservación de la información que me fuera suministrada,

como de aquellos elementos que percibiera y no pudiera describir ni compartir en los capítulos que componen este texto.

Sé de lo complejo que es fotografiar objetos y espacios tanto rituales como devocionales en las religiones afrocubanas, por lo cual además del consentimiento de mis interlocutores, también antepuse mi compromiso con las tradiciones y los preceptos de preservación de aquellos elementos que de antemano sé que no se registran. Cuando se me permitió realizar registro fotográfico, siempre fueron mis interlocutores quienes me demarcaron qué estaban de acuerdo que quedara plasmado y qué debía evitar. También quedaba a su decisión qué partes de las conversaciones podrían ser grabadas y qué asuntos podría registrar en mis elementos de recolección de información como el diario de campo.

Todos estos aspectos éticos además de comprometerme con ellos, lo hacen con la investigación y el sistema de creencias que comparto con mis interlocutores.

Nota sobre la escritura

La lengua utilizada para las prácticas religiosas de la Regla de Ocha o Santería cubana, se construyó a través de la oralidad y la escucha de sonidos fundamentados en las diferentes pronunciaciones de aquellos idiomas llegados a Cuba por los africanos esclavizados, razón por la cual no existe un criterio o normativa para este lenguaje que en gran medida es de uso ritual.

Es común encontrar escrito de diferentes formas el nombre de las deidades del panteón Yoruba de la Regla de Ocha o Santería cubana, incluso al punto de no ser extraño que en algunos textos del mismo autor este emplee tanto “Oshún” como “Ochún” o “Shangó” y “Changó”, estando cualquiera de estas correcta y mal estaría yo en afirmar que una es más válida que la otra. Yo he elegido la escritura que normalmente estoy acostumbrado a utilizar, ya que no podría decir tampoco que es la que me fue enseñada o siempre he usado, pues así como suelo escribir “Ochún” con la “ch”, también lo he hecho en algunas oportunidades con la “sh”; sin embargo, me siento más familiarizado empleando el uso de la “ch”, lo cual probablemente se debe a que cuando pronuncio el nombre de esta Oricha lo hago bajo el sonido de “Ochún”. La dicción de la “sh” la empleo al referirme a ella en portugués, ya que por la forma de escribirse “Oxum”, la pronunciación de la “x” en este idioma tiene un sonido similar al de la “sh” en castellano.

Las adaptaciones más comunes de esta lengua -llamada tradicionalmente “Lucumí” entre la población cubana-, es la repetición letras como “yy”, “ll”, “kk”, “gg”, “bb” o incluso “ss”, cuando se emplea la escritura. Además del ya mencionado uso de la “ch” y “sh”, también es común encontrar el uso de acentos para una misma palabra, como por ejemplo “Yoruba” o “Yorubá” u “Oricha” y “Orichá”.

Existen casos donde se pueden encontrar escritas algunas palabras muy similar a como se pronuncian, por ejemplo anteponiendo una “d” antes de una “b”. Explicaré mejor esto con el

siguiente ejemplo: al yo escribir el nombre del Oricha que representa el volcán y el centro de la tierra, lo hago como “Aggayú”; sin embargo, podrá encontrar en diferentes textos que este también es escrito “Agayú”, “Adgayú”, “Adgallú”, “Aggallú” o incluso “Algayú” –con una y dos “y” o doble “ll”. Caso similar cuando se escribe “Elegguá”, también puede hallarse como “Eleguá”, “Elegua” o “Elewá”. Aunque parezca extraño, todas son válidas.

Por esta razón y por respeto al autor citado, podrá encontrar en diferentes momentos de este texto los términos o nombres de las deidades escritas de diferente forma; sin embargo, cuando soy yo el que escribe podrá ver que elegí hacerlo de la siguiente manera: “ch” para escribir Ochún, Oricha y Changó; la doble “gg” para Oggún, Elegguá y Égguns; una sola “s” para Ochosi; doble “bb” para Obbatalá y Obbá; “Y” para Yemayá o Ibeyis; doble “yy” para Agayyú; una “k” para Elekes y doble “dd” para Iddés, por mencionar algunos casos.

Considero importante aclarar que en este texto el lector encontrará citas textuales de autores, las cuales irán acompañadas del uso de comillas abriendo y cerrando la cita y de letra cursiva, con su respectiva información como el año y la página de donde fue extraída. Cuando sea un recuerdo de algo que me fue mencionado por alguien que no es alguno de mis dos interlocutores, irá entre comillas simplemente; y cuando la voz es de mis interlocutores solamente irá el texto en letra cursiva.

En cualquiera de estas oportunidades el lector deberá saber que está escrito de forma textual, bien sea como se encontró en alguna fuente bibliográfica, como también de la manera como me fue expresada oralmente dicha información.

1. De santos y muertos

1.1. Religiones afrocubanas nacidas en plantaciones, barracones y cabildos

La gran mayoría de las Antillas, las cuales van desde la Florida en Estados Unidos hasta Venezuela y que no son otra cosa que un archipiélago de islas mayores y menores catalogadas así por sus tamaños, fueron descubiertas por Cristóbal Colón en 1492 y posteriormente receptoras de miles de africanos esclavizados que con su esfuerzo, dedicaban las horas de sus días a labores forzosas en los campos de estas islas en pro de la búsqueda de riquezas y prosperidad para las colonias de sus dominantes.

En Cuba los africanos esclavizados fueron divididos en cofradías, la cual tenía como unidad administrativa el cabildo y habitaban en barracones en donde vivían familias que eran ubicadas según su procedencia, etnia o proximidad geográfica. “En los anales que se guardan en el Archivo Nacional se hace mención a la existencia desde 1568 de facto, aunque no de jure, de cabildos negros en Cuba. Estos fueron asociaciones de negros africanos y sus descendientes que pertenecían a una misma etnia o <<nación>>”. (Bolívar y Porras, 2011: 16).

Haciendo este acercamiento preliminar, en las próximas líneas invito al lector a sumergirse en el proceso de nacimiento y resistencia de las religiones afrocubanas, en especial de la Regla de Ocha o Santería Cubana y Regla Conga o Palo Monte, las cuales migrarían con la población cubana a diferentes países del continente americano y posteriormente a Europa.

1.1.1 La Santería cubana o Regla de Ocha.

Los africanos esclavizados que arribaron Cuba desde que el rey Carlos I de España generara las licencias que permitían su importación en 1517 y que durarían hasta la segunda mitad del siglo XX, propició la llegada de miles de personas pertenecientes a etnias de diferentes regiones de África, como aquellas que lo hacían desde la zona occidental del continente como

los Mari, Edo, Nupe, Musi, Hausa, Ekoi, Ibibio, Iyo, Ibo, Mahí, Ewe, Adjá, Fon, Yolofe, Peul, Kisi, Malinke, Bambará, Fulbe, Gola, Cono, Akán, Fanti y Achanti; de Mozambique los Macuá, así como los grupos de la cuenca del Congo, entre ellos los Bacongo, Ambundo, Bangui, Kuba, Mongo, Bambala, etc, tal como expone en su texto: *Las Religiones Negras de Cuba*, Manuel Martínez Casanova.

La demanda de la industria azucarera en Cuba a finales del siglo XVIII cada vez era más grande y el tráfico negrero debía no solo continuar sino aumentar, por lo cual fue necesaria mayor cantidad de mano de obra proveniente del continente africano y con esta nueva ola hacen presencia de forma masiva los miembros pertenecientes al grupo lingüístico Yoruba a diferentes puntos de América y en especial a Brasil y Cuba. “Cerca de dieciséis grupos y subgrupos yorubá arribaron cautivos a Cuba y también a Brasil y otros lugares del Caribe. Entre ellos los oyó, los iyesá, los ifé, los egbado y otros”. (Ferrer y Acosta, 2012: 20).

“Yoruba” es el término que identifica a todas las tribus que hablaban la misma lengua, aunque no estuvieran unidas ni centralizadas políticamente. Yoruba, por consiguiente, es una denominación básicamente lingüística, aunque estas tribus estuvieran vinculadas por una misma cultura y la creencia de un origen común. Esta lengua es parte de la subfamilia kwa que, a su vez, es un elemento de la gran familia lingüística negrítica y que se halla dividida en múltiples dialectos propios de las divisiones tribales. Una de estas tribus fue la Ulkumí, mencionada en 1728, y origen de la palabra lucumí, denominación que durante mucho tiempo fue aplicada a todos los yorubas que llegaron a Cuba durante la trata. (Bolívar, s.f: 12)

El esplendoroso Imperio de Ifé durante los siglos X al XIII se destacó por el gran manejo de la metalurgia, como también por ser el centro espiritual y de gobierno de los pueblos Yorubas;

sin embargo, los traficantes de africanos esclavizados de esta región se encontraron con pequeños reinos independientes, diseminados y aislados sobre las costas de la actual Nigeria, los cuales se hallaban sumergidos en un proceso de caída y declinación como resultado de continuas guerras con sus vecinos dahomeyanos, nupes e incluso los grupos Yorubas de la ciudad de Ilorín, quienes ya habían pasado por un proceso de islamización.

La capital del imperio Yorubá, de Oyó, en 1835 cayó en manos de los islámicos capitaneados por Usmán Dan Folio, y tuvo que mudarse doscientos kilómetros hacia el sur. Cinco años más tarde lograron liberarse, pero ese fue el comienzo de interminables guerras civiles que sirvieron de preludeo a la penetración colonial inglesa en lo que hoy es Nigeria. En la actualidad, esta etnia habita en la zona suroccidental de Nigeria, el centro sur de Benín y también se localizan asentamientos importantes en Togo, Ghana y Sierra Leona. (Ferrer y Acosta, 2012: 19-20).

Cada una de las etnias que arribaron a Cuba pertenecientes al grupo lingüístico Yoruba tenía su propia entidad regente, la cual estaba asociada a determinada energía de la naturaleza y era conocida como Oricha, término que proviene del Yoruba “Òrìṣà” y que el autor brasileño Zeca Ligiéro en su texto: *Iniciación al Candomblé*, define como “una suerte” de fuerzas o energías vivas y latentes que se expresan a través de fenómenos naturales, representando los cuatro elementos: tierra, aire, fuego y agua: “Cada Orisha representa una fuerza diferente de la naturaleza y, acentuando nuestra sensibilidad, podemos verificar que la presencia de un Orisha es más viva en los ambientes naturales que le corresponden.” (Ligiéro, 1995: 56).

Estas entidades para su comprensión fueron significados de forma humana, por lo que pueden ser simbolizados como hombres, mujeres o en algunos casos hermafroditas o andrógenos, siendo el caso de Olokun, Oricha de las riquezas de la profundidad del océano, el

cual para algunos practicantes de religiones afrocubanas es un hombre, para otros una mujer o inclusive para otros, una mezcla de ambos sexos. Otro caso de este fenómeno es el del Oricha Ochumaré, algunas veces personificado como un hombre, en otras ocasiones como una mujer, o según algunas tradiciones orales, la primer parte del año como mujer y la segunda como hombre, representando así la transición, los cambios, la rotación de la tierra, la unión entre el cielo y la tierra, razón por la cual se manifiesta a través del arcoíris.

En África, cada orisha estaba originalmente vinculado a una aldea o a una región. Se trataba de cultos locales que reflejaban la autonomía de muchos pueblos que vivían en economías cerradas, propias del estadio tribal. Así, dentro del territorio yoruba se adoraba a Changó en Oyó, a Yemayá en Egba, a Oggún en Ekití y Oridó, a Ochún en Ijosa e Ijebu.

Había sin embargo, algunos cultos que abarcaban todas las tribus de una región, como el de Obbatalá o el de Oddúa, rey histórico vinculado a fundación de Ifé y de quien todos los gobernantes yorubas se consideran descendientes. Por otra parte, las arará adoraban a Foddun o a los fodduces, deidades muy similares a las del panteón de los yorubas. En gran medida la posición de las deidades dependía de la historia de las aldeas en las que aparecían como protectores. En casi todos los casos se trataba de hombres divinizados después de muertos, práctica común en un período genitor de la historia religiosa (...)

La religión yoruba está íntimamente vinculada a un concepto de familia que es el conjunto de vivos y muertos que surgen de un ancestro común. A estos ancestros se les atribuía el control sobre determinadas fuerzas de la naturaleza, la posibilidad de ejercer ciertas actividades o el conocimiento de las propiedades de las plantas, única forma de medicina existente.

Aquellos ancestros con aché (poder) se transformaron en orishas, fueron divinizados. Según los yorubas, la metamorfosis ocurría en momentos de crisis emocionales: el ser material del individuo desaparecía quemado por la pasión, pero permanecía solamente su aché, es decir, el poder en estado de energía pura. (Bolívar, s.f, p.14).

El otro gran pilar de la tradición religiosa Yoruba estaba afincada en el culto a los espíritus de los difuntos de los miembros de la comunidad, llamados Égguns. Este culto no solo era y es inherente a los pueblos Yorubas, sino que se expande por gran parte del continente africano, denominando a aquellos ancestros y guías espirituales de quienes habitaron esta tierra de diferentes formas, según la tradición del pueblo o de la región donde se encuentre, como lo podremos ver unas líneas más adelante cuando se exponga la tradicionalidad Bantú llegada a Cuba.

En su obra *Las Religiones Africanas*, la autora Anne Stamm genera una perspectiva profunda sobre la visión espiritual de las personas del África subsahariana en torno a su sistema de creencias tradicionales y las características de estas, las cuales ponen en contexto todo ese mundo místico y mágico-religioso que no solo es inherente a los Yorubas, sino a gran parte de los pueblos del sur, centro y occidente de África.

El individuo, en África como en todas las partes del mundo, está considerado como un compuesto de varios principios, pero éstos no forman una totalidad psíquica indivisible, lo que le permite desdoblarse en ciertos momentos de su existencia. El yo puede así escindirse y ofrecer posibilidades que denominamos para humanas: videncia, bilocación, metamorfosis, etc. Pero es indisociable de los otros; de sus propios padres y de sus descendientes, evidentemente, pero también de aquellos miembros de su grupo que

constituyen así una especie de súper ego, dado que el yo africano es más social que individual. (Stamm, 1997: 23).

El hombre negro cree que la persona no constituye –dice D.Zehan- <<un sistema cerrado opuesto al mundo exterior para adquirir mejor su consistencia y sus límites>>, sino que puede introducirse en el medio ambiente, dejarse penetrar por éste, incluso adoptar sus formas, que es vivida como si tuviese una cierta plasticidad, que toda personalidad debe sentirse como microcosmos de un universo macrocosmos. Estas concepciones están ciertamente ligadas a la idea que se tiene en África de la existencia. Ésta se ve como cíclica; nacer es morir para el más allá, morir es nacer en el más allá; entre ambos es vivir en la tierra. Primero hay que aclimatarse, luego crecer, tomar fuerzas que luego se pierden antes de abandonarla por un periodo de latencia y de rejuvenecimiento, al final del cual una parte de los elementos inmateriales se reencarna en un recién nacido del grupo mientras que otra parte permanece cerca de la divinidad. (Stamm, 1997: p.31).

En su llegada a tierras cubanas, aquellos Yorubas confinados en los barracones fusionaron, unieron y entrelazaron ese conglomerado de Orichas que regían aquellas poblaciones que habían dejado a miles de kilómetros de esta nueva tierra, formando todo un panteón nuevo, donde incluso se resignificaron nuevos dominios y poderes de estas entidades, como lo expone la antropóloga puertorriqueña Idalia Llorens (2008), en su texto Raíces de la Santería: “Es curioso que a Yemayá se le identifique en África con un río cuando en el Nuevo Mundo es la dueña del mar. Quizás es debido a que su sitio de origen se encuentra lejos del mar, mientras que en Cuba, el culto nace en el pueblo de Regla, ubicado en la costa Norte de la isla”. (Llorens, 2008: 47).

Otra antropóloga puertorriqueña, Migiene González-Wippler (1999), también hace una aproximación a este fenómeno, especialmente abordando la práctica y el culto a Ochosi, un

Oricha que según la autora, llegó al nuevo mundo, se aferró a las tradiciones de la Santería o Regla de Ocha, pero desapareció de los cultos tradicionales de los pueblos Yorubas en el continente africano como producto de la devastación y la usurpación de los pueblos que allí lo adoraban en la época de la trata negrera:

Hubo casos cuando toda una ciudad-reino fue capturada y sus habitantes llevados a las Américas como esclavos. En tales casos, el orisha que era adorado por esa ciudad ya no existe en Nigeria. Un ejemplo típico es el de Ochosi, el cazador divino, sincretizado en la Santería como San Isidro Labrador. Ochosi es muy popular y miembro de la poderosa triada conocida como los Guerreros, compuesto por Elegguá, y Oggún. Pero Ochosi ya no es adorado en Nigeria porque todos los habitantes de la ciudad que el gobernaba fueron llevados al Nuevo Mundo. (González-Wippler, 1999: 13).

Los cabildos cubanos tenían su propia jerarquía y estructura, pues eran liderados por una suerte de rey, elegido por las personas más respetadas del colectivo, bien fuera por el rango social que traían desde el territorio africano o por su edad. En estos espacios se configuraban sistemas de apoyo para los miembros de la comunidad, preservación de aquellas tradiciones provenientes de sus tierras y de la lengua y liturgia unificada que se forjaba en estos lugares. Uno de los más famosos fue el Cabildo de Changó, el cual se encontraba asentado en el tradicional barrio Pogolotti de La Habana, lo cual es común escuchar en esta ciudad entre los devotos a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana.

La unificación y re significación que se configura en suelo cubano del “nuevo” panteón Yoruba, lleva a un proceso de articulación por una parte voluntaria del colectivo y por otra, como resultado de estrategias para conservar parte de sus tradiciones, dando así como resultado

la creación de un nuevo sistema de creencias bajo un proceso sincrético, lo cual es la unión de dos o más cultos de carácter religioso y que como resultado genera la formación de uno propio.

El sincretismo es un término que expresa la mezcla de las diferentes liturgias y culturas y en América, efectivamente mestiza, se funden las creencias yoruba, las de los pueblos aborígenes, la hechicería, el espiritismo y el catolicismo europeo, y otras formas religiosas traídas por diferentes etnias africanas.

No es extraño ver, con relativa facilidad, a un iniciado en el culto de los orichas visitando a un espiritista o a ese mismo iniciado en una misa de algún templo católico. (De Souza, 1999: 15).

El nombre Santería se da por la relación que el santoral católico generó con la representación de los Orichas. Según la tradición en la Santería cubana o Regla de Ocha cada ser humano es regido por un Oricha o Santo al cual le pertenece el Orí –cabeza- del mortal, indistintamente que este sea o no creyente; por esta razón la ceremonia de iniciación se conoce como “Coronar el Santo” o “Asentar el Santo”.

Santería emergió como una lucha por la sobrevivencia cultural e ideológica entre el esclavizado pueblo Yoruba africano occidental y la iglesia católica romana en unión con el imperio español. Los esclavos transformaron la forzada adoración de los santos católicos en la enmascarada adoración de sus ancestros espirituales. Durante siglos el resultante sistema mágico religioso siguió siendo un enigma para el mundo cristiano. (González-Wippler, 2008: p.x).

El proceso de sincretismo de los Orichas con los santos católicos, explican algunas narraciones tradicionales cubanas, hizo que las entidades Yorubas fueran emparentadas bajo el santoral católico por los colores que representaban a ambos y en muchos casos obviando su

género. Algunos ejemplos de esto son Obbatalá y Changó, siendo ambos Orichas masculinos; mientras el equivalente en el catolicismo del primero es La Virgen de las Mercedes, el del segundo es Santa Bárbara.

Por esta razón en la Santería cubana o Regla de Ocha es común que los devotos se refieran entonces a las entidades de su panteón tanto por el nombre del Oricha, como por el de su representación en el santoral católico.

Al margen de la historicidad o el cientificismo, en el imaginario, que es otra historia y otra realidad, la Virgen de la Caridad de origen español es tan cubana como lo es Oshún de origen africano. Ambas son una misma aunque tengan orígenes, representaciones y formas de adoración distintas.

Son conocidas personas adoradoras de Oshún que la tienen asentada en su cabeza, es decir, que se han consagrado y al referirse a ellas exclaman: “Yo soy hija de las mismísima Santísima Caridad todo el tiempo”.

Virgen de la Caridad del Cobre hay muchas en el mundo, pero cubana, una sola, no importa su color. (Feraudy, 2010: 17).

A continuación expondré algunos Orichas y su respectivo sincretismo con el santoral católico:

PANTEÓN YORUBA / ORICHA	SANTORAL CATÓLICO
Elegguá	San Antonio
Orúnmila	San Francisco de Asís
Obatalá	Nuestra Señora de La Merced
Changó	Santa Bárbara
Oggún	San Pedro
Ochosi	San Norberto
Aganyú	San Cristóbal

Babalú Ayé	San Lázaro
Yemayá	Nuestra Señora de la Regla
Oshún	Nuestra Señora de la Caridad del Cobre
Oyá	Nuestra Señora de la Candelaria

Fuente: Santería La Religión. (González-Wippler, 1999: 67).

El otro término con el que comúnmente se designa este sistema de creencias es Regla de Ocha. El vocablo –Ocha- hace referencia al Oricha como deidad según la tradición oral cubana. “Samá, que tomó el nombre africano de Obadimeyi (rey coronado dos veces) se hizo inseparable de una negra yoruba que embarcó hacia Cuba en 1887, hija de Changó, llamada Latuán. Juntos concibieron la idea de unificar los diferentes cultos yorubas en uno solo cuerpo litúrgico que denominaron Regla de Ocha”. (Bolívar, s.f: 16).

La Regla de Ocha o Santería cubana tiene dos ramas de culto, la más practicada es la que se conoce como “Lucumí”, la otra, un poco más secreta y de cultos restringidos para los no iniciados en esta, se conoce como Santería Arará, siendo una fusión de las cosmogonías Yorubas y de sus vecinos pueblos Fon. Esta rama está anclada especialmente a la provincia de Matanzas y teniendo la mayoría de Casas de Santo –espacios de culto que no son otra cosa que las residencias de los practicantes de este sistema religioso afrocubano-, en esta provincia. Manuel Martínez Casanova lo explica de la siguiente forma en su texto: Las Religiones Negras de Cuba.

Este sistema mágico-religioso es el menos conocido y estudiado del folclore negro de Cuba. A tal situación ha contribuido su microlocalización territorial, por cuanto se encuentra circunscrito a una región bien definida de la actual provincia de Matanzas (...) Con el nombre de “arará” entraron a nuestro país representantes de tribus y grupos étnicos que en gran medida pueden ser hoy clasificados como pertenecientes al grupo

ewe-fon, localizados en el territorio del antiguo Dahomey, hoy República de Benin”. (Martínez, 2011: 37).

El término “Lucumí” es explicado de forma clara y concreta por la autora Celia Blanco (2005), en su obra *Santería Yoruba*: “Ellos eran contemplados como animales que sólo emitían sonidos guturales. Uno en particular destacaba por su persistencia en labios negros: Lu cumí (Señor, soy amigo). Los blancos, ignorando su significado, lo tomaron como apodo de la raza negra, llegando hasta nuestros días como un sinónimo de “Yoruba”. (Blanco, 2005: 15).

Algunas de las principales diferencias entre las ramas “Lucumí” y la “Arará” se encuentran en los cantos, bailes, algunos de los rituales, la forma de tocar los tambores y el nombre de las entidades, ya que aunque también se les llama Orichas de forma genérica, la mayoría de estas lleva otros nombres distintos a como son conocidas comúnmente, por ejemplo Heviosso sería la forma como se designa a Changó, Azojuano para llamar a Babalú Ayé, Mase sería Ochún y Afrekete el nombre que recibe Yemayá, por mencionar algunos.

Las religiones afrocubanas tienen una fuerte ligación a los simbolismos y profundas narrativas, que en el caso de la Santería cubana o Regla de Ocha, estas últimas se conocen como “Patakíes”, los cuales son una recolección y reconstrucción de mitos e historia acerca de la vida y los entornos de los Orichas, a través de los cuales se puede conocer su poder, fuerza, destreza, conocimientos, odios, aventuras, rivalidades, amores y desamores, caracterizando en resumidas cuentas a estas entidades y exponiendo los rasgos no solo físicos sino espirituales y comportamentales de cada uno de ellos, y siendo replicados por aquel ser humano que se encuentra regido por cada Oricha. Un ejemplo de esto pueden ser la serie de patakíes sobre las historias amorosas de Ochún, su coquetería y el cómo a través de su belleza, sensualidad y dulzura se convirtió en la mujer por la cual Changó estaba obsesionado; o cómo por su

inigualable belleza física los otros Orichas le solicitaron que fuera al bosque a sacar a Oggún, quien se había resignado a hacerlo y así fue, los atributos de Ochún hicieron que Oggún se doblegara ante tanta belleza y salió detrás de ella como si hubiera sufrido un fuerte encantamiento.

De los cientos de Orichas que llegaron a tierras cubanas traídos por aquellos africanos esclavizados, hoy sobreviven una veintena aproximadamente, ya que muchos de ellos desaparecieron por la imposibilidad de poder ser adorados, se fusionaron con otros, o hasta por el nuevo entorno se adaptaron a nuevas representaciones de la naturaleza como es el caso de Oyá, Oricha femenina que varios autores afirman que en tierras Yorubas era relacionada con el río Níger, pero al llegar estos hombres y mujeres a América y encontrar que las tormentas tropicales y los huracanes eran un nuevo fenómeno natural con el cual no estaban relacionados y por ende no tenían ninguna entidad protectora eligieron a esta Oricha, ya que para los ríos en general y las aguas dulces era Ochún la elegida. Este proceso de re significación se ha vivido con varias de estas entidades en el proceso narrativo de la Santería cubana o Regla de Ocha como con Changó, quien tiene como árbol representativo la palma real, la más famosa e importante dentro de la variedad de esta planta en Cuba y que incluso aparece en el escudo nacional de este país; sin embargo, en su culto original en tierras Yorubas no existe dicha relación.

La autora Idalia Llorens también aborda este tema cuando expone el porqué de la asociación de Yemayá con el mar en la Santería cubana o la Regla de Ocha: “Es curioso que a Yemayá se le identifique en África con un río cuando en el Nuevo Mundo es la dueña del mar. Quizás es debido a que su sitio de origen se encuentra lejos del mar, mientras que en Cuba, el culto nace en el pueblo de Regla, ubicado en la costa Norte de la isla”. (Llorens, 2008: 47).

Los devotos seguimos conservando la tradicionalidad y la práctica de la magia que llevaron a suelo cubano sacerdotes y miembros de los pueblos Yorubas, con claros y perceptibles tintes católicos, generando así una suerte de “Yoruba criollo”. Hoy si bien las liturgias tienen elementos fonéticos y de pronunciación mantenidos a través de la oralidad de aquellos africanos esclavizados provenientes de estos pueblos, generaría dificultades en la comprensión de los miembros de los pueblos Yoruba que actualmente habitan en Nigeria, Benín y el resto de sus asentamientos por el continente africano y del mundo, tal como lo expone la siguiente cita: "La mayoría de las palabras Yoruba que se usa en sus rituales han sido fuertemente influenciadas por la lengua española que en un Yoruba nativo a menudo tiene dificultades en reconocerlas como parte del léxico Yoruba". (González-Wippler, 1999: 13).

Si bien la Santería cubana o Regla de Ocha se gestó en la zona occidental de la Isla, especialmente en las hoy provincias de Mayabeque, La Habana, Artemisa y Matanzas, en su expansión hacia el resto de Cuba fue generando sinergias con otros cultos, tradiciones y prácticas religiosas que allí estaban asentadas como el caso del Palo Monte o Regla Conga y el Vodú, este último llegado con la migración de haitianos especialmente a la zona oriental de la Isla - provincias de Santiago de Cuba, Guantánamo, Holguín- y parte de la provincia de la región central, Camagüey.

Entre los colonizadores españoles, los ocupantes ingleses y los emigrantes franceses hubo diferencias destinadas a tener consecuencias a largo alcance. Los terceros, unos 30.000 francohaitianos, escapados precipitadamente de la oleada revolucionaria que agitaba a la isla, en poco tiempo poblaron parte de la región oriental de Cuba con ingenios, algodones y cafetales. Allí mezclaron lengua y prácticas sociales y religiosas dentro del

ámbito local para inaugurar una zona de intercambio cultural. (Bolívar y Porras, 2011: 14).

El autor cubano Miguel Nevet Resma (2011), quien además residió durante varios años de su vida en el antiguo batey camagüeyano de Guanamacá, expone en su obra Guanamacá y el vodú, la presencia de estas asimilaciones entre los Lwases, Vodúns, Misterios o Santos -como también son llamadas estas entidades-, y los Orichas de la Santería o Regla de Ocha:

Al primero que se le rinde honores es a Papa Legba o Eleguá, para permitir la entrada de los santos que se invoquen para recibir la ofrenda. Este tiene la misión de abrirles las puertas a los demás, por eso la primera invocación le corresponde a él. (Nebet, 2011, p.36).

Gede: Dueño de la puerta del cementerio. Los yorubas le llaman Oyá, algunos lo identifican como la Santa Teresa de la Iglesia católica. (Nebet, 2011, p.44).

La Santería cubana o Regla de Ocha hoy es una de las religiones con mayor cantidad de adeptos en Cuba, afirman muchas de las personas nativas de esta nación. Además, hoy este sistema de creencias es sinónimo de la cultura cubana ya que ha influenciado las artes plásticas, las danzas y la música, generando que personas como yo, no solo la vivan y la sientan, sino que también estén interesados en estudiarla y ponerla en la escena académica.

1.1.2 La Regla Conga o Palo Monte.

La Regla Conga o Palo Monte es la otra religión afrocubana popular en la Isla, la cual tiene sus raíces ancladas en las etnias pertenecientes al grupo lingüístico Bantú, los cuales se encontraban asentados especialmente en el norte de la República de Angola y su actual provincia de Cabinda, República del Congo y la República Democrática del Congo. En Cuba los africanos esclavizados pertenecientes a los pueblos llegados de esta zona, fueron llamados de forma

genérica “congos” en la época de la colonia, como lo propone Natalia Bolívar Aróstegui en su texto *Los Orichas en Cuba*: “Muchos esclavos procedieron de la enorme cuenca del Congo; y aunque eran mondongo, banguela, mucaya, hisonigo, agurga, cabida, motembo, y mayombe, a todos se les llamaba simplemente congos. (Bolívar, s.f: 9).

De los Mayombe es de quienes se genera el término “Mayombería” para designar comúnmente entre la población cubana tanto a la Regla Conga o de Palo Monte, como a una de sus principales ramas de culto.

Al estar estas etnias también unificadas en los barracones dentro de las plantaciones y formando sus propios cabildos, les permitió el surgimiento de un nuevo modo de culto cosmogónico que tenía su propia interpretación del mundo y de cómo los seres humanos se relacionaban con él. “El interés colonial de mantener separadas y controladas las etnias de sus siervos congos, ngolas, mondongos, luangos, gangás, mandingas y otras, generó formas de subterfugio que resultaron benéficas para la extensión de elementos culturales y costumbres de gran valor en lo que corresponde a las reglas de Palo Monte”. (Bolívar, González y del Río, 2013: 15).

La Regla Conga o Palo Monte centra su adoración en la naturaleza y en el culto a los difuntos. El universo es creado por un ser superior llamado Nzambi y el cual le dio vida a unas entidades o espíritus encarnados en cada elemento de la naturaleza llamados Nkisis y Mpungos. Cada uno de estos tiene dominio y control sobre diferentes aspectos del universo como lo pueden ser los truenos y los rayos, el mar, los ríos, el bosque etc.

La adoración y devoción a los espíritus de los antepasados es un rasgo característico de la mayoría de religiones indígenas de la cuenca del río Congo y de los pueblos pertenecientes al

grupo lingüístico Bantú. Estos espíritus en la Regla Conga o de Palo Monte reciben el nombre de Nfumbes y la “Prenda” es el fundamento o asentamiento de estos en la tierra.

La Regla Conga de Palo Monte consiste, lisa y llanamente en el culto a Inzambi. Como quiera que este sistema mágico-religioso es, entre todas las creencias sincréticas cubanas, el más complejo en sus aspectos teológicos, demonológicos y cosmogónicos, tal afirmación pudiera resultar, a primera vista, un tanto sorprendente y contradictoria. Y en realidad, semejante aseveración se aproxima por semejanza de caracteres a lo contradictorio y sorprendente que en propiedad es todo el código religioso congo. (Figarola, 2012: 9).

Es comprensible, pues, que la base de las reglas de Palo Monte sean los nkisi, las prendas –también llamadas certeramente, fundamentos-, resumen de los dos sujetos de veneración de los pueblos del reino del Manikongo: los ancestros y la naturaleza y sus espíritus.

Las prendas son receptáculos de formas diversas que contienen lo que Robert Farris Thompson describe como un universo en miniatura, tal y como lo perciben esos pueblos. Ellas encierran aguas, hojas, hierbas, piedras y tierras tomadas de distintos sitios; dientes, picos, garras de variados animales, junto con pequeños fragmentos de sus huesos o de un ser humano cuyo espíritu pasa a vivir en ese nkisi o receptáculo. Este puede ser físicamente una calabaza, un atado, una corteza de árbol o de tela basta, un caldero de hierro o de barro y hasta un caracol. En ocasiones especiales, era también una escultura de una o más figuras humanas. (Bolívar, González y del Río, 2013: 32-33).

A diferencia de la Santería o Regla de Ocha que se creó, asentó y se expandió desde el occidente de la Isla, la Regla Conga o Palo Monte tuvo un fuerte proceso de composición religiosa y arraigo en sus inicios en la zona oriental de Cuba, ya que según mencionan diferentes

autores, eran bastantes los africanos esclavizados “congos” que trabajaban en las plantaciones y en especial en las minas de la región. Esto ha influido mucho en la configuración religiosa y litúrgica de esta, la cual tiene a diferencia de las otras dos principales religiones afrocubanas como lo son la Santería cubana o Regla de Ocha y la Sociedad Secreta Abakuá, una lengua criolla, especialmente castellana con fuerte terminología Bantú y a la cual se le conoce popularmente en la Isla como “jerigonza”.

La preeminencia del Palo Monte en la región sur-oriental de Cuba, se explica, entre otras razones, por haber sido explotadas las minas de cobre de Santiago del Prado por mineros y fundidores procedentes de la región del Congo.

Si tenemos en cuenta que, entre los bantúes, los fundidores formaban una suerte de sociedad secreta para hombres solos y que dentro de ella todo aprendiz, para ser aceptado, debía entregar al maestro –es decir, al llamado entonces nganga- el alma de alguno de sus antepasados; y que, dadas las rudimentarias técnicas de fundición, los integrantes de estas sociedades crípticas debían poder soportar elevadísimas temperaturas, cobraremos conciencia de cómo en pleno siglo VXI, en la zona de Santiago de Cuba, ya existían los basamentos litúrgicos de mayor peso del Palo Monte, como son el propio dominio del fuego; el respeto a los hombres santos, maestros o sacerdotes y Tata-ngangas; la capacidad para guardar secretos; la relación directa con los espíritus de los difuntos, y la voluntad de invulnerabilidad. (Figarola, 2012: 22).

Las prendas de la antigua provincia de Oriente son particularmente interesantes. La que responde al nombre de Mbudi Yamboaki Nzinga fue preparada en el pueblo de Yara [...] El esclavo dueño de esta prenda era Baltasar Yamboaki, de quien se dice que era llamado

así porque su prenda contenía la krillumba de un yamboaki, que en congo significa indio. (Bolívar, González y del Río, 2013: 45).

El Palo Monte o Regla Conga ha sufrido algunas fusiones con otras prácticas religiosas como la Santería cubana o Regla de Ocha, el catolicismo y el espiritismo, lo cual ha llevado a que se generen unas ramas con unas marcadas diferencias dentro de este sistema de creencias, como lo pueden ser los elementos de culto, las liturgias y las formas de ritual de las tres las líneas o divisiones de esta religión afrocubana: Brillumba, Kimbisa y Mayombe, siendo esta última reconocida en Cuba por ser la más fiel y menos fusionada a comparación de las dos anteriores, lo cual le da una esencia de ser “pura”, como lo dirían los devotos. El lograr mantenerse fiel a la no asimilación de elementos provenientes del cristianismo, espiritismo u otras religiones afrocubanas, hace que se considere el epicentro tanto de la Kimbisa como de la Brillumba.

Algunos autores y estudiosos cubanos se debaten en el lugar de origen del Mayombe, pues como expuse anteriormente, algunos afirman que su ubicación está anclada al oriente de la Isla; sin embargo, autoras como Natalia Bolívar Aróstegui, Natalia del Río Bolívar y Carmen González Días de Villegas (2013), en su obra *Ta Makuende Yaya y Las Reglas de Palo Monte*, la ubican geográficamente al otro extremo de la Isla, justo en la provincia de Pinar del Río, al norte de Cuba. Esta afirmación se puede dar porque según narraciones de los devotos a la Regla Conga o de Palo Monte –llamados comúnmente como “paleros” o “mayomberos”-, allí fue encontrada una de las principales prendas del país.

La Brillumba surge a finales del siglo pasado y sus raíces se anclan a la provincia occidental de Matanzas. Esta rama se desliga del Mayombe en especial por las características mixtas que tiene, pues se identifica por la marcada influencia de la Santería cubana o Regla de Ocha, con evidentes tintes de un espiritismo criollo. “Para los congos que llegaron a Cuba en

condición de esclavos, el majá de Santamaría, que es la especie de ofidios más abundante en el país, fue considerado como Madre de Agua, una de las divinidades que se ha identificado como Yemayá”. (Ferrer y Acosta, 2012: 17).

Por su parte la Kimbisa o Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje, fue creada a mediados del siglo XIX por uno de los devotos y adeptos de las religiones afrocubanas más famosos, Andrés Facundo de los Dolores Petit, quien además de practicar los tres principales cultos de matriz africana en la Isla, fue el primer blanco en ganarse un lugar dentro de prácticas como la Sociedad Secreta Abakuá, existiendo una norma impuesta por los de mayor jerarquía, la cual era que sus miembros debían ser negros.

La Regla Kimbisa difiere del Mayombe y la Brillumba en que su creador trató de incluir en ella no solo algunos de los ritos y conceptos de las otras manifestaciones religiosas afrocubanas, sino también del espiritismo y del catolicismo. Es posible afirmar, pues, que si hay en Cuba una práctica religiosa real y deliberadamente sincrética, esta es la regla Kimbisa. Stéfano ventura (Bolívar, González y del Río, 2013: 102).

Andrés Petit, hombre culto, fino, inteligente, terciario de la Orden de San Francisco del convento de Guanabacoa que lleva ese mismo nombre, Indiobón (jefe principal) de Insué de Bakokó, de la Sociedad Secreta Abakuá y padre Nkisi de la Regla Kimbisa del Santo Cristo del buen Viaje, introdujo la unión de todas las manifestaciones por él conocidas de estos complejos sistemas religiosos, tanto de origen africano como la católica, tratando de lograr con esto el más alto grado de espiritualidad posible con la práctica indisoluble de la ética de los blancos y negros. Él sintetizó las Reglas de Palo Monte en la regla Kimbisa, o sea, una mezcla de la mayombería, la brillumbería, el espiritismo (que empezaba ya a dejar raíces profundas en el mundo imaginativo del negro) y las deidades del santoral de

la Iglesia Católica. Estas, a su vez, se imbricaban en las creencias primitivas con un folklórico surrealismo tropical en sus leyendas, identificadas con las historias vírgenes y mártires que tanto conmovían al pueblo creyente y supersticioso de nuestra isla caribeña. (Bolívar y Porras, 2011: 18-19).

La Regla Conga o Palo Monte al igual que la Santería cubana o Regla de Ocha pasaron por aquel proceso de deculturación o pérdida de su identidad inicial, tanto de estas, como de las otras prácticas afrocubanas como lo pudo ser la Sociedad Secreta Abakuá, el Gangá o el Vodú cubano, y que a través de la resistencia de los devotos y miembros de aquellas prácticas, lograron subsistir, consolidarse y conservarse hasta nuestros días.

La deculturación fue un proceso consciente aplicado a los esclavos para hacerles perder su identidad. Se les arrebató el nombre propio [...] se les extirpan sus modelos dietéticos, de vivienda, de vestuario, se persigue su música y religión, se les impone el idioma del amo. Este proceso deculturador sólo podía ser resistido mediante la clandestinidad de los valores culturales originarios. Se inicia así una lucha entre la cultura dominante, que pretende ser un factor integrador y de sometimiento, y la cultura dominada, como factor integrador de la resistencia. Este es un conflicto dialéctico que será una de las fuentes de origen de la cultura caribeña. (James, Alarcón y Millet, 2007: 15).

Hasta 1870 las prácticas religiosas de matriz africana no fueron legalizadas oficialmente en Cuba y es a partir de 1950, con la llegada de la Revolución Socialista a la Isla, que estas, especialmente la Santería cubana o Regla de Ocha y Palo Monte o Regla Conga, se expandieron de forma más masiva por diferentes lugares de América, entre ellos Puerto Rico, Venezuela y Estados Unidos, y en menor medida a Panamá, México y Colombia; llevando consigo aquello

que los cubanos llaman “cubanidad”, lo cual no es más que un conglomerado de sentimientos, actitudes, ideas y condición del alma, que descifran, expresan y representan la esencia de su cultura.

2. Devoción

2.1. Raisel, aché desde el Orí y el Akokán

La concepción occidental de la persona como un universo limitado, único y más o menos integrado motivacional y cognitivamente, como un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado en un conjunto característico y opuesto por contraste tanto a otros conjuntos semejantes como a su background social y natural, es, por muy convincente que pueda parecerse, una idea bastante peculiar en el contexto de las culturas del mundo. (Geertz, 1983: 77).

Para los devotos de las religiones afrocubanas, tanto la forma de entender su cotidianidad cómo el de poder observar la luz que parte del cielo en la madrugada y que se va al fin del día, de cómo fluye el agua del río y cómo rugen las olas del mar, de cómo refrescan los vientos y cómo la vida de animales y plantas se entrelazan, conviven y comparten con la suya, se entiende como aché, una fuerza otorgada por la naturaleza que irradia la cabeza, el corazón y el espíritu de los seres humanos; ¡aché es todo y todo es aché!

El aché reside en el akokán –corazón- y en el orí, razón por la cual podría comprenderse casi que como una entidad especial, pues el orí es la cabeza del devoto y a través de su carácter individual y único, este responde a las necesidades, pero al mismo tiempo a los intereses del ser humano. De allí parte que el nombre de las entidades Yorubas sea Oricha, pues como me enseñaron años atrás, Oricha es la traducción religiosa afrocubana de la entidad que habita la cabeza del devoto. De allí también viene el término “Ocha” por lo cual la Santería cubana se conoce también como Regla de Ocha. La Ocha son las deidades que residen en el orí de cada uno de sus hijos. El autor cubano Adrián De Souza (1999) en su texto Los Orichas en África, hace una aproximación a esta tradición que me fue enseñada: “De acuerdo con la tradición, Orí es

algo más que la cabeza física, aunque semánticamente esta palabra signifique cabeza; es quien reina en el cuerpo que gobierna, controla y guía las actividades del hombre; está asociada con la personalidad/alma”. (De Souza, 1999: 58).

A Raisel lo conocí unos años atrás en Cuba mientras yo vivía en la ciudad de La Habana, allí me encontraba estudiando y al mismo tiempo adentrándome en el conocimiento de las diferentes religiones afrocubanas. La primera vez que lo vi fue en el Paseo del Prado en Habana Vieja. En esta oportunidad yo me encontraba con dos amigos que lo eran también de Raisel y con quienes compartiríamos más espacios. Recuerdo que me llamó la atención más que el blanco immaculado de su ropa -era Iyawó⁶, o sea recién iniciado en la Santería cubana o Regla de Ocha-; fue su gran collar rojo y blanco el cual lo identificaba como hijo de Changó, el Oricha del fuego, de los rayos, del tambor y la música y quien en el catolicismo es sincretizado con Santa Bárbara.

Ese día no crucé más que un saludo con él; sin embargo, volvería a verlo en casa de Yummey, uno de nuestros amigos en común y a donde fuimos invitados a cenar junto a otros amigos más. A partir de este día empezamos a ser más cercanos, invitándome incluso al día de su finalización de año de Iyawó y en el cual se hizo una gran fiesta en honor a su santo.

Continué en contacto con Raisel cuando salí de Cuba cada tanto, ya que el tema de la informática aún sigue siendo un poco complejo en la Isla; sin embargo, cuando él viajó hacia Venezuela logramos retomar un poco más seguidas nuestras charlas, especialmente sobre religión. Hoy, Raisel se encuentra viviendo en Medellín y tengo la posibilidad de que tengamos nuevamente largas conversaciones, mientras él y los Orichas definen cuál será su nuevo rumbo.

⁶ El término Iyawó hace referencia a ser un niño o recién nacido en la Santería cubana o Regla de Ocha. Esta palabra se utiliza en las tradiciones religiosas Yorubas actuales de África y su diáspora en Cuba y Brasil. La mayoría de los iniciados en la Regla de Ocha o Santería cubana tienen como característica, el vestirse de blanco durante un año y cumplir ciertas premisas en el transcurso de este tiempo, a no ser de que su padrino o los Orichas a través del oráculo de los caracoles les permitan obviar este paso, el cual se conoce como estar “absuelto” o “liberado”.

Raisel es cubano, habanero y nacido en Marianao, uno de los municipios más “religiosos” -como se le diría tradicionalmente en Cuba a los practicantes o lo relacionado con las religiones afrocubanas-, de la capital de la Isla.

2.2. Devoción a orichas y santos

Nací en Habana - Cuba, en un municipio llamado Marianao, en un reparto llamado Coco Solo [lo pronuncia lentamente], de acuerdo al nombre puedes saber de qué un poco la Santería ya venía de ahí”.

En mi reparto te puedo decir que había lo mismo, santeros, paleros, abakuá, podías encontrar mucha variedad.... Me acuerdo que al lado de casa vivía una familia que era de santeros y había un babalao⁷ muy famoso él.

El espacio geográfico y físico donde y con quienes se habita, influye o facilita en muchas oportunidades las dinámicas de devoción, convirtiéndose incluso como parte de la identidad de quienes allí residen, ya que esto contribuye a estar permeado constantemente bajo un baño de aspersión de relatos, rituales, nombres, comportamientos, formas de pensar, dialéctica y cosmovisiones, lo cual algunos autores cubanos como Lázara Menéndez han concebido como una suerte de puntos de partida a través de los cuales se construye y se alcanza una sapiencia que logra diversificarse y descentrar aquel ámbito religioso como único lugar legitimado donde reside el saber.

Raisel en una de nuestras charlas me comparte acerca de su entorno y procesos iniciales de devoción, los cuales fueron cimientos claves en la construcción de todo aquel proceso espiritual que hoy hace parte fundamental de su vida personal y religiosa:

⁷ El Babalawo o Babalao es el sacerdote de Ifá, o sea, es quien realiza cierto tipo de consultas y ceremonias de iniciación bajo la guía del Oricha Orula.

Bueno, fui aleyo⁸ hasta los 25 años, tengo 2 años de santo, me hice santo con 25 años, me hice Changó, me salió de mamá Yemayá, nací de Ochún [respira profundamente]. Como te iba diciendo la religión a mí siempre me gustó, desde que tengo uso de razón, en mi familia estaba mi abuela que tenía un altar muy inmenso, grande en su cuarto, donde tenía todos los santos de ella, los tenía representados solamente con figuras, y yo siempre viví en casa de mi abuela desde que nací, hasta que me fui de Cuba [se ríe]. Mi abuela era una mujer que pasaba Francisca⁹-una muerta que suelen incorporar algunos devotos de las religiones afrocubanas-, que era una mujer que montaba y siempre lo vi.... En lo alto del altar siempre estaba Santa Bárbara bendita, mi mamá [sonríe con emoción] y siempre me gustó ese santo desde niño, le decía a mi abuela: me gusta ella, me gusta ella, me gusta ella. Y siempre vi eso en mi casa y cuando recibí Mano de Orula, que lo recibí a los 13 años, ¡salí hijo de Santa Bárbara, Changó! [Lo dice con orgullo y sonríe nuevamente]. Me dio una alegría enorme de saber que el santico que siempre me gustó fue el que me acogió... [Suspira]

También a mí me ayudó mucho una tía mía que tiene hecho Ochún hace muchos años, te puedo decir que puede tener hecho Ochún... hace unos 16... [Piensa], ¡20 años ya de haber hecho Ochún!... y pasa unos muertos bellos, fui testigo de todos sus muertos, como pasaban, como venían, hice muchas misas con ella... eh... [Suspira y piensa]. También tengo un primo que se hizo Obbatalá por salud, con 11 años, hoy por hoy tiene 19 años, tiene como unos 7, 8 años de santo... y... todos nos vamos mezclando ahí, ahí uno con el otro, uno con el otro.... Como ves tengo primos con santo, mi hermana tiene santo, mi tía

⁸ Aleyo es el nombre que recibe un creyente y practicante de la Regla de Ocha o Santería, el cual no ha pasado por un proceso de iniciación en la religión.

⁹ Una de las formas para referirse a la incorporación o posesión espiritual de una de las entidades más populares de Cuba, quien es comprendida como una esclava adulta de fuertes y grandes conocimientos en todo lo que rodea a las religiones afrocubanas.

tiene santo, es como que hay familia ya, las personas mismas teníamos nuestras cosas...
[Suspira y piensa unos segundos].

Aquella división, por llamarlo de alguna forma, de llamar a las entidades en la Regla de Ocha o Santería cubana, tanto bajo el su nombre en Yoruba como el de su equivalente dentro del santoral católico es claramente visible en el relato de Raisel, quien como hijo de Changó constantemente suele referirse a este como Santa Bárbara. La autora puertorriqueña Migene González-Wippler (1999), psicóloga, antropóloga y al mismo tiempo devota de los Orichas en la Santería cubana o Regla de Ocha, en su obra *Santería La Religión*, aborda justamente este caso que se da entre la adaptación y representación de la santa católica y el Oricha dueño del rayo, marcando una distancia que encuentro interesante como devoto e investigador de este trabajo; sin embargo, considero que en sus palabras prima el pensamiento religioso sobre la visión académica o antropológica:

Cada santo es un aspecto. Un camino, un “avatar” de un orisha particular. Santa Bárbara, por ejemplo, no es Changó. Ella representa una fuerza que es identificable con el orisha porque tiene las mismas características. La imagen católica de Santa Bárbara muestra una joven vestida con un traje blanco, un manto rojo y una corona dorada en forma de torreón. En su mano izquierda sostiene una espada y en su derecha una copa dorada. Hay un pequeño castillo a sus pies. El rojo y el blanco son los colores de Changó. La copa de santa Bárbara es un símbolo del pilón de Changó, la vasija en la cual prepara sus poderosos sortilegios. La espada que la santa sostiene en su mano izquierda es también un símbolo del hacha de doble filo de Changó. El castillo simboliza la realeza, ya que se dice que Changó ha sido el cuarto rey de Oyó. (González-Wippler, 1999: 243).

La representación es importante en el mundo mágico-religioso africano y por ende en el afrocubano, siendo los colores uno de los elementos más tradicionales en la Santería cubana o Regla de Ocha. Estos están presentes en diferentes elementos y momentos de la vida del devoto, lo cual puede ir desde collares y pulseras, hasta en ceremonias de iniciación o rituales de ofrecimiento. Víctor Turner (1980), en el texto: *La selva de los símbolos*, explica el valor que llegan a tener los colores en las personas o sistemas religiosos o espirituales: “Los colores son concebidos como si se tratara de ríos de poderoso flujo, que toman su fuente en el dios supremo y penetran todo el mundo de los fenómenos sensibles con sus cualidades específicas”. (Turner, 1980:75).

Raisel dentro de ese entorno familiar termina incorporando en cierta medida a su madre al mundo de las cosmogonías mágico-religiosas afrocubanas; sin embargo, afirma que ella ha ido rompiendo sus propios paradigmas con respecto a estas, incluso hasta el punto de llegar a creer en los Orichas gracias a acciones que estos han hecho por su hijo. Esto termina siendo una suerte de magia imitativa, pues mientras Raisel ha estado fuera de la Isla, su madre de forma remota y a través de rituales ha contribuido a la vida personal y religiosa de este, ya que ella sería una extensión energética, espiritual, familiar y de consanguinidad de su hijo; sin embargo, la magia contagiosa también se pone en acción en estos espacios, ya que es por intermedio de elementos fundamentados a las entidades y que a su vez son propios de Raisel, que se hace esa articulación a distancia en busca de su beneficio como solicitante u oferente.

“... Mi mamá siempre vivió con su marido, pero yo siempre me quedé con mi abuela. Mi mamá no es religiosa, es hija de Obbatalá, tiene Mano de Orula y todo pero no es religiosa del que se quede ahí pendiente a la religión ni nada, porque mi mamá es de... como Santo Tomás, ver para creer, como se dice en el Palo Monte. [Respira y toma aire]

Eh... pero poco a poco se ha ido metiendo, ¡porque desde que yo me hice santo ha recibido muchas pruebas! y... ahora estando yo aquí ella se ha hecho muchas cosas por mí en Cuba y es donde ella ha visto cosas más o menos de religión que a ella la han hecho creer. ¡Bueno..., pa´ no hacerte el cuento muy largo!”

Las relaciones que se tejen, en este caso con las entidades de las religiones afrocubanas dentro de un ir y venir personal, dejan al descubierto la necesidad de los devotos de tratar de sentir y vivir por intermedio de procesos “tangibles”, como pueden serlo la cantidad de rituales o de elementos físicos que se conserve o se lleve consigo en ese momento de relación y comunión entre los seres humanos y las entidades, como el principal pilar de la devoción a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana, tal como lo expondré posteriormente en el capítulo titulado: El Ritual.

Menéndez (2013), en el texto que tituló: Lo sagrado y lo rotundamente terrenal, propone que: “creencia y conocimiento aparecen entrelazados en las diferentes formas en que los religiosos suelen tener vínculos con sus dioses y antepasados toda vez que los orichas y egguns demuestran su poder accionando en la vida cotidiana del sujeto. Otorgar confianza es una forma de ceder ante las evidencias”. (Menéndez, 2013: 195).

Esta propuesta de Lázara Menéndez nos permite percibir entonces cómo aunque Raisel afirma que su madre no es devota, ella ha pasado por varios momentos ritualísticos, al punto de no solo llevar elementos físicos en su mano para la protección como el Koffá de Orula –nombre que recibe esta pulsera en las mujeres y que al igual de la Mano de Orula en los hombres se recibe a través de un rito de tres días-, ella también conoce cuál es el Oricha que rige su cabeza.

La madre de Raisel entonces, según él, necesita justamente de esa parte “tangible” de la devoción a través de los hechos; pese a esto, algo la mueve, bien sea ella por su propio interés o

los intereses de su hijo, los cuales la llevan a realizar diferentes acciones propuestas por la devoción de él para su propio beneficio e incluso colectivo, pues la impactan a ella de forma directa o indirecta, como también a otras personas de su entorno.

Iniciarse en la Santería cubana o Regla de Ocha como tal tiene un alto costo en Cuba y el cual discrimina entre el local y el extranjero, ya que el cubano paga los viáticos de todos los elementos que conllevan su ritualidad en pesos cubanos o “moneda nacional” y el extranjero debe hacerlo en CUC o “peso convertible”. Las aguas sobre este tema están divididas, algunos abogan por que la religión es para todos por igual y el Oricha valora tanto unas flores compradas a un peso cubano como a un dólar, importándole más la devoción con la cual se le ofrezcan; sin embargo, otros lo ven como una forma de recibir algunos dividendos por su trabajo y participación en estos espacios, pues sus saberes y conocimientos cuestan y ponerlos al servicio de la gente es la forma como subsisten, pues afirman estar entregados y vivir en y de la religión a través de la ayuda a los demás. Aclaro que esto no es lo mismo que vivir a costa de la religión, aunque posiblemente algunos sí lo hagan.

Muchos devotos tardan años siendo aleyos y viviendo de la mano con sus entidades casi como cualquier iniciado, o en algunos casos o incluso -tal como lo proponen ciertos mayores dentro de la Santería cubana o Regla de Ocha-, con mayor convicción y arraigo por su fe, que aquel neófito que consiguió trascender de una forma colectiva y personalmente a través de ese rito de paso llamado “Coronar el Santo” o “Hacerse Santo”.

Raisel también vivió este proceso mientras que no estuvo iniciado y lo cual fue la mayor parte de su vida como devoto. Él siempre construyó su relación con los Orichas y cada vez que podía les hacía saber lo importantes que estos eran para su vida, y si bien el dueño de su cabeza es Changó, la devoción conecta al religioso con otras entidades con las cuales genera estrechos

lazos y vínculos, teniendo así un batallón de energías que lo rodean y las cuales le enseñarán, corregirán, pondrán a prueba y recompensarán a lo largo de su vida física y espiritual, manifestándole el devoto su lealtad especialmente con el cumplimiento de las promesas que se le hagan; mientras tanto, este tendrá para quien realiza el ofrecimiento un fiel juramento de auxilio que puede ser terrenal o espiritual.

“Ehhh, siempre tuve devoción, pero siempre atendí, aunque no tenía santo hecho, siempre atendí a Santa Bárbara bendita, siempre también le puse ofrendas a Santa Bárbara... y siempre le puse ofrendas también a los muertos”.

Mi hermana fue la que más o menos también me fue ayudando en lo que es atender muertos, atender..., fue cuando hice mi primera Misa de Investigación, donde pude investigar quienes eran mis congos¹⁰, quién era mi gitana, quién era mi cuadro espiritual completo en sí. Ahí pude ir atendiéndolos uno por uno e ir averiguando qué se le ponía a uno, qué se le ponía al otro.

Devoción por santo... ¿qué te puedo decir?... [Suspira y toma aire]. Amo a Obbatalá, amo a Oyá, amo a Aggayú, amo a Ochún, amo a Yemayá, amo a Changó, amo a... [Sonríe], amo a Osun, a Elegguá, a Oggún... amo a todos... [Se ríe], no tengo preferencia por ninguno, para mí todos los santos son iguales, aunque tenga coronado a Changó y ese es mi papá y él lo sabe, yo amo a todos los santos por igual. Muchos que respeto... Oyá [Suspira y toma aire]... A Oyá para que tú veas la tengo y soy más de tocarla, pero para saludarla y eso, pero ofrendas le pongo mucho más a Ochún, a Yemayá, a Changó, a Elegguá... [Suspira nuevamente], pero a Oyá le tengo como que respeto. Hay santos que

¹⁰ Congos se les llama a los muertos que acompañan al devoto. Estos pueden ser en la Santería o Regla de Ocha o en la Regla Conga o Palo Monte.

yo les tengo respeto al igual que a mi papá Changó, pero bueno es un respeto no de miedo, es un respeto de que, cuando lo necesite...”

Las responsabilidades ancestrales son adaptadas, creadas y recreadas en torno a experiencias contemporáneas, las cuales se conectan y satisfacen los deseos individuales y están predestinadas a una memoria colectiva de un yo social. Ese saber de carácter tradicional se convierte en un elemento de propagación y expansión de lo que es la religiosidad afrocubana en cualquiera de sus variantes de culto y las propias líneas de práctica de cada uno de estos sistemas de devoción espiritual.

Los orichas se comportan sociológicamente como los humanos: sienten hambre, tienen relaciones sexuales, disfrutan y sufren de acuerdo a la intensidad de su carácter. Compartimos espacios y circunstancias. Ellos ocupan lugares en nuestras casas, aceptan ser escondidos en nuestros bolsos, viajan en las maletas que nos acompañan a otras tierras, deambulan por nuestras calles y pueden presentárenos en las formas más insospechadas: bajo el disfraz de un limosnero, de un loco, de un anciano, un borracho o un animal. El enmascaramiento es una manifestación del poder de los orichas. La ocultación, el disimulo, el sigilo constituyen estrategias empleadas por ellos con fines diversos. (Meléndez, 2013: 199).

El brasileño José Carlos Pereira (2003), en su artículo de la Revista Estudos da Religião, titulado: “A Linguagem do Corpo na Devoção Popular do Catolicismo”, define la devoción como una característica de la fidelidad, la cual se da en un pacto entre un devoto y un ser espiritual, pudiendo ser este un santo o una determinada deidad o entidad. Esta es una no “institucionalización de la fe”, ya que tiene la capacidad de ser, de algún modo, independiente a un culto estructurado, naciendo entonces en muchas ocasiones “marginal a la realidad”, como él

mismo lo propone. Esto generó que la devoción pasara a ser concebida en algunas oportunidades como algo despreciativo y marginal que no compaginaba con el modelo europeo romanizado de espiritualidad, y sí como una simple manifestación de la fe.

Pereira encuentra un importante valor en la comunicación, el lenguaje y la expresión corporal que el devoto genera en su acto de intercambio con ese ser al que le genera la ritualidad, conectándose este autor con el planteamiento de Bourdieu sobre la configuración de relaciones de bienes simbólicos:

Como podemos percibir, la devoción tiene como característica la fidelidad o el pacto entre el santo y un devoto. Usando una expresión de Pierre Bourdieu diríamos que ella está inserta en una “economía de intercambios de bienes simbólicos”. Si una de las partes falla, ese vínculo se rompe y se pierde la credibilidad, dificultando la dimensión relacional entre el devoto y la divinidad, existente a través de la devoción. Según Bourdieu esa “economía de bienes simbólicos se apoya en la creencia, la reproducción o crisis de esa economía, basándose en la reproducción o en la crisis de la creencia. Esto es una perpetuación o una ruptura de acuerdos entre las estructura mentales (...) y las estructuras objetivas¹¹. (Pereira, 2003)¹².

El devoto de las religiones afrocubanas busca a través del ritual, asegurar un favor a través de ofrendas y halagos que se le realizan a las entidades, convirtiéndose en pactos que

¹¹ Traducción e interpretación personal del texto original: “Como podemos perceber, a devoção tem como característica a fidelidade, o pacto entre o santo e o devoto. Usando uma expressão de Pierre Bourdieu, diríamos que ela está inserida em uma “economia de trocas de bens simbólicos”. Se uma das partes falha, esse vínculo se rompe, perde-se a credibilidade, dificultando a dimensão relacional (devoto & divindade) existente na devoção. Segundo Bourdieu, essa “economia dos bens simbólicos apoia-se na crença, a reprodução ou crise dessa economia baseiam-se na reprodução ou na crise da crença, isto é, na perpetuação ou na ruptura do acordo entre as estruturas mentais (...) e as estruturas objetivas”.

¹² Pereira (2003). Revista de Estudos da Religião. A Linguagem do Corpo na Devoção Popular do Catolicismo. Recuperado de www.pucsp.br

corresponden a momentos de fidelidad y humildad. Para explicar mejor este proceso de devoción y relacionamiento seres humanos-entidades, expongo las siguientes experiencias de Raisel:

“Las ofrendas cómo decirte... cuando eran para Santa Bárbara se las ponía en la Santa Bárbara de mi abuela... Después me compré una yo, la cual todavía tengo, está en Cuba, la cual mi mamá un día se cortó el pelo y ella tiene el pelo natural de mi mamá puesto, que se lo puse yo con mis propias manos. Las ofrendas se las ponía y se las llevaba después a una palma¹³ donde después yo le encendía una vela, le ponía la cabeza a la palma y ahí le pedía a mi papá Changó... que le llevaba las ofrendas que le puse en casa al pie de Santa Bárbara [Toma aire y suspira].

Cuando le ponía una ofrenda a Ochún, iba y le pedía a la Ochún de mi hermana, o se la ponía a la virgencita¹⁴ de mi mamá, de mi abuela, que te sigo diciendo mi mamá, ¡Cristo! [Exclama en medio de la confusión de llamar a su abuela mamá]... Y entonces nada, yo sé que las cogía, lo mismo le ponía 5 dulces, le ponía [toma aire y se toma unos segundos,] eh hh ¿cómo decirte?, girasoles, le ponía cosas que llevaba Ochún o cosas que le podía poner a ella, y yo sí las cogía, cogía una campanita, tenía una campanita yo de Ochún... e iba pa' arriba de un río, yo tenía un río como a una cuadra de mi casa, abajo de un puente que había allí que se llamaba el Puente Negro que era el puente de mi cuadra, y me metía... bajaba, iba con una madrina mía que fue la que me bautizó y ella me decía que yo estaba loco, que por qué yo me metía de cabeza en el río; yo llegaba me metía en el centro del río, le encendía su velita afuera, pero yo me metía en el centro del río con la ofrenda que yo le llevaba y allí me empezaba a echar agua y le decía: Ochún mi madre

¹³ La Palma Rey y la Ceiba son los árboles que se relacionan con Changó y donde los santeros creen que reside este oricha.

¹⁴ Hace referencia a la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba y con quien es sincretizada Ochún en la Santería o Regla de Ocha.

aquí está su hijo..., ya, todo lo que se dice, tú sabes, de a Akokán¹⁵, de a corazón pidiéndole todas las cosas buenas, salud para todo el mundo, ya... Allí le dejaba sus cosas, tocaba su campana [suspira], y me iba....

Lo mismo hacía con Yemayá, iba al mar, la dejaba... eso sí, Yemayá a mí no me podía ver, era algo que ir al mar para mí era regresar... La marea estaba tranquilita y en cuanto yo me presentaba allí, yo le decía: “Yemayá aquí está su hijo”, ¡vaya! La ola me venía pa’ arriba como que... ¡ya, te toca!,... puffff y me empapaba, era increíble [toma aire, suspira y sonrío con satisfacción]”.

Durante estos espacios de interacción con las entidades, cada elemento a través de los cuales el devoto se relaciona con el Oricha, Égguns o los Nfumbes tiene un significado que está prescrito. El devoto debe tener conocimiento de los espacios donde depositar su ofrenda, qué elementos son del agrado de la entidad, cómo saludar y cuál es la forma adecuada de llamarlos para que estén presentes en el momento de la interacción. Todos estos conocimientos requieren de estudio, de conocimientos que se adquieren a lo largo del tránsito de la vida religiosa y de aquella jerarquía socio-religiosa adquirida, que va desde años de inmersión en el proceso religioso, hasta saberes que se adquieren con los grados que otorgan una serie de rituales de pasaje. En la medida que los conocimientos no se tengan y el devoto quiera acercarse a las entidades, puede recibir ayuda de personas que faciliten estos momentos íntimos, como lo hacía la hermana de Raisel en un comienzo con él:

“Y... quien me fue más metiendo en esto fue mi hermana, mi hermana fue la que... a mí siempre me gustó, a mí sentir los tambores, sentir los cajones, sentir... para mí es algo ¡ufff!, es algo especial. Una fiesta de religión para mí es algo incomparable, es algo súper

¹⁵ La palabra Akokán en la Santería quiere decir “corazón” según el vocabulario Lucumí que se maneja en la Regla de Ocha.

lindo, es algo... ¡es que mi religión es una de las cosas más bellas que me ha pasado en la vida!... ¿cómo decirte?, que... [Toma unos segundos y piensa], un tambor a mí es como los hijos de Elegguá, tú sabes que los hijos de Elegguá... Elegguá los jala a la... a cuadras, a mí Changó me jala a cuadras también, el corazón se me pone a full [suspira y sonríe]. Y... empiezo a bailar como papá Changó...

Mi hermana tiene ocho años de haber coronado a Ochún y mi sobrina se coronó Obbatalá con dos años; las dos tienen... las dos nacieron el mismo día, las dos se hicieron santo el mismo día, una se hizo Ochún y la otra se hizo Obbatalá... [Toma aire y respira profundamente].

Más chico le ponía muchas ofrendas a los muertos, le ponía muchas asistencias ya tú sabes, su vasito de agua, su ron, su miel, sus tabacos, sus cigarros, su café, su pan, su... Sus cositas, ¡tú sabe´!, todo lo que lleva... y... eso lo hacía por costumbre ahí. Siempre me adapté también todos los lunes religiosamente yo atiando a Elegguá, a Oggún... Elegguá para mí es algo... [Suspira y sonríe] ya tú sabe´, ¡Elegguá es uno de los santos más grandes aunque sea el más pequeño!”.

El devoto es portador de aché, no por el hecho de ser devoto, sino por el hecho de ser una energía viva, el cual tiene en su cuerpo un espacio sagrado, como un altar, donde la parte superior de este –la cabeza-, es como en un Cuarto de Santo, ya que es el lugar donde se encuentra asentado aquel Oricha tutelar del devoto.

Según Robert H. Lowie (1976), en muchas regiones existe la creencia de que el individuo posee dos o más almas y están localizadas, por lo general, en las diferentes partes del cuerpo. Los yorubas también tiene esta creencia: “el alma que reside en la cabeza tiene por nombre Orí y la que reside en el cuerpo se llama Emi. (Llorens, 2008: 131).

La cabeza es donde se realiza la parte fundamental de la ceremonia de iniciación y donde se asienta aquella energía que rige al neófito. Así como propone Lody (1195), la cabeza es el centro de todas las prácticas donde converge y se asienta el aché, pues “la cabeza es el oricha y el oricha es la cabeza”. La cabeza es un espacio único y divino así como lo expresa Odu Ejiogbe de Ifá¹⁶.

En Cuba no es raro escuchar que los “hijos” de determinados orishas tienen en su personalidad características predeterminadas, como un fatum del que no pueden salir ni quieren escapar, también aceptan que por seguir los dictados de su “padre” no deben comer algunos alimentos y usar ropas y prendas particulares que lo identifiquen o que, llevándolas, constituyen un permanente saludo a su deidad protectora. (Bolívar, s.f: 5).

En la primera fotografía –Fotografía I: Altar para Changó-, se puede apreciar el espacio físico donde se encuentra el receptáculo de Changó de Raisel en Medellín; este a su vez es una extensión del que él recibió en su iniciación y se encuentra en su casa en Cuba. Esta se puede ver en la segunda fotografía, la cual es titulada Fotografía II: La batea de Changó.

Retomando la fotografía I, se puede observar la sopera de madera característica de este Oricha. A la derecha se encuentra la maraca con la cual se saluda a esta entidad y el gorro en la parte posterior, que Raisel usa cuando interactúa con el Oricha o participa de alguna ceremonia. Encima del receptáculo tiene una representación de su muerto 7 Rayos, el equivalente a Changó en la Regla Conga o de Palo Monte. Estos muñecos son muy tradicionales en Cuba, pero no tan comunes en los devotos fuera de la Isla. De igual forma sobresalen en aquel altar, el collar de mazo con las cuentas blancas y rojas, colores característicos de Changó, y las velas, copas con agua o vino tinto que se suelen usar como asistencias u ofrendas para los muertos o Égguns del

¹⁶ “Ifá, sistema adivinatorio al que sus fieles le atribuyen el origen de toda vida, muerte o suceso intermedio”. (Bolívar, s.f).

cuadro espiritual del devoto. Algunos practicantes de estos sistemas de creencias tienen un espacio aparte dedicado a los difuntos, en el cual ponen estos elementos, mientras otros, como Raisel, los ubican en un mismo altar.

La segunda fotografía -Fotografía III: Altar para Yemayá y Ochún, cuenta con los receptáculos de ambas Orichas, el de Yemayá a la izquierda y el de Ochún a la derecha. Cada sopera o vasija de porcelana lleva los colores característicos de cada una de estas entidades, el azul de Yemayá que hace referencia al mar -el cual le pertenece-, mientras que el de Ochún es amarillo y dorado, por el oro y la riqueza de la cual esta es dueña. Además de los recipientes donde residen estas Orichas, también se pueden observar ofrendas como frutas, velas, dos muñecas que representan a sus muertas y son irradiadas por estas entidades, una maraca azul con la cual se saluda a Yemayá, mientras que del lado de Ochún hay una campana dorada que se emplea para “llamar” a la dueña de los ríos, las aguas dulces, la riqueza, la dulzura y el amor.



Fotografía 1. Altar para Changó.



Fotografía 2. La batea de Changó¹⁷.

¹⁷ En conversación personal con el antropólogo Jaime Arocha, considero interesante que se explore el tema de las tallas, fabricación de bateas y objetos rituales utilizados por los devotos a los Orichas en la Santería cubana en la ciudad de Medellín, tomando como referencia el estudio realizado por Mónica Velasco sobre este sistema de creencias afrocubano en Bogotá.



Fotografía 3. Altar para Yemayá y Ochún.

2.3. Devoción a égguns, nfumbes y muertos

Los Orichas no son las únicas entidades que se le manifiestan al devoto, lo hacen también los muertos, bien sea trabajados a través de la Santería cubana o Regla de Ocha como los Égguns, los Nfumbes que residen en las prendas que habitan las Ngangas de la Regla de Palo Monte o Regla Conga, o a través del espiritismo con la Bóveda Espiritual y que se conoce como Mesa Blanca.

Son muchos los devotos que lo hacen a través de uno o más de estos sistemas de creencias mágico-religiosos afrocubanos como es el caso de Raisel, quien tiene devoción por sus Orichas y también por sus Égguns, muertos y su prenda o Nfumbe, pues él al igual que muchos cubanos es “santero” y “palero”, o sea, es devoto a las entidades a las que se les rinde culto en las dos religiones afrocubanas más populares de la Isla. Estas continuamente están convergiendo entre sí, lo cual genera algunos rituales en común y otros momentos de ritualidad particulares de cada una, siendo muy distantes dentro de sus prácticas y liturgias. Lo que sí está claro, es que cada una de estos sistemas de creencias afrocubanos tiene su propia estructura, rituales, cosmogonías, lengua sacra, espacios y elementos de culto.

El concepto de éggun comprende a los espíritus de los antepasados, de los parientes, de los difuntos que fueron iniciados por el mismo padrino que tiene el creyente vivo, así como por otros que pueden acompañarlo para brindarle su consejo o auxilio. Algunos espíritus o égguns de gente malvada pueden ser manipulados mágicamente para hacer el mal. (...)

Los éggun se comunican con el hombre a través de los sueños: ellos presagian, ayudan a que se tome conciencia de lo que puede suceder, urgen a tomar medidas. Los sueños son

otras de las vías de comunicación entre el inframundo y los seres humanos, así como las apariciones, las sombras y los presentimientos.

(Bolívar, s.f: 21-22).

Raisel me comparte una experiencia que tuvo con sus muertos uno de los días en los que nos encontrábamos en La Habana:

“Recuerdo ese día en La Habana cuando te dije que eras hijo de Ochún... [Sonríe y toma aire]. Tengo una gitana que viene con trascendencia de Ochún y ella huele a los hijos de Ochún a kilómetros [sonríe]... ¡y es más chismosa...! [Se ríe]. También tienes muchas cosas de Ochún... tienes la dulzura de un hijo de Ochún, tienes ese carisma que tienen los hijos de Ochún y a la vez ese carisma viene con una risa única de los hijos de Ochún... eso fue lo que me dijo, además algo que me hizo así por el lado como diciendo: ¡este es ahijado! como diciendo: ¡este es hijo de Ochún! [Sonríe]. Eso lo he ido..., muy pocas veces me equivoco cuando digo algo en la religión y me sale en mi itá –momento en el cual al devoto se le hace una lectura de su pasado, presente y futuro-¹⁸ de santo; me dijeron: lo que digas en la religión así será y he dicho cosas que a veces me he quedado yo mismo sorprendido, como he podido decir cosas que nadie sabe o yo sé solamente y como que me dicen mis muertos ¡tú sabe’!

Mira, además tú tienes... ¡lo pienso y me erizo!... tienes una muerta de madre. ¡Ella es negra con una saya azul pero por debajo otra amarilla porque es algo de Yemayá con Ochún!... ¡Candela! [Exclama con fuerza y sonríe]

[Me mira unos segundos]... Para mí es una señora, pero esta mujer es gruesa y está sentada en una silla de madera y con un caldero entre las piernas, rompiendo hierbas...

¹⁸ El Itá es una lectura acerca del camino de la vida del devoto cuando realiza su iniciación. En este se le advierte de qué debe cuidarse, que debería y no hacer en diferentes aspectos y cómo relacionarse con sus entidades.

¡ella siempre está preparada para lo que venga, ella no quiere cuento con su hijo!... Ella te manda a decir: “dame atención y verás mis resultados”... ¡Le encantan las hierbas y estar en la fumadera de tabaco!, también usa mucho la cascarilla...

Otra cosa que dice ella: “No te metas en casa de todos, ella es desconfiada cuando tú vas a un lugar de religión, ¡ya ella llegó primero que tú a ver dónde te estás metiendo! [Dice él con una sonrisa pícaro en su rostro]

... ¡No quiere cuento contigo la verdad!... ¡Ya no me alborotes más mis muertos! [Le da escalofríos y se ríe posteriormente]

¡Hasta ahora no te ha pasado nada por esa negra que tienes que es de madre y más tu corona, es la principal! [Me dice con seguridad]

Ella tiene.... Es hija de Yemayá y a la vez se mete con Ochún [se ríe]. Te cuento una historia de mi vida... ¡yo estoy vivo gracias a esta religión! [Exclama con convencimiento y se lleva la mano al pecho]... ¡Me salvó el muerto mío congo de 7 Rayos¹⁹! [Mira para el cielo]... Un hombre africano me hizo un cambio de vida con siete meses y gracias a ese muerto estoy vivo... ¡y desde ese día el muerto de ese hombre está a mi lado como mi principal! [Me mira fijamente y lo dice lentamente y con seriedad]”.

Debo decir que la descripción de Raisel acerca de mi muerta y de la cual nunca habíamos hablado -salvo hasta este momento-, es la misma que me suelen dar otros devotos cuando me tratan de describir algunos de mis Égguns. De esta entidad que me acompaña conozco su nombre y sus características, por lo cual puedo decir que ella tiene aquellas particularidades que Raisel vio más allá de lo físico con solo observarme mientras hablábamos. Esta entidad a la que tanto aprecio es una negra haitiana que llegó al Oriente de Cuba hace bastantes años atrás en medio de la ola de migración que hubo desde la República de Haití. Ella se asentó en la zona de Santiago

¹⁹ Nombre de uno de los Nkisis que es emparentado con Changó en la Regla Conga o Palo Monte.

de Cuba y se inició en la santería cubana o Regla de Ocha tiempo después de llegar a la más grande de las Antillas; sin embargo, ella es una gran Mambo (sacerdotisa- del Vodú haitiano), y menciono que es una “gran mambo” porque como devoto, aunque esta mujer sea una difunta, considero que está viva en mí.

En la narración de Raisel se puede percibir cómo confluyen dos ramas o líneas de culto, la del espiritismo por un lado con la presencia de la gitana y la Regla de Ocha o Santería cubana, ya que esta al mismo tiempo está anclada energética y espiritualmente con Ochún, razón por lo cual tiene esa capacidad de reconocer a aquellos devotos que en su cabeza llevan o le pertenece a esta Oricha, como en este caso yo.

Si bien yo no soy practicante del Palo Monte o Regla Conga como sí lo es Raisel, me ata, en cierta medida, a este sistema mágico-religioso cubano uno de mis ancestros espirituales como es la presencia de lo que en Cuba llamaría “Negro Ngangulero”, en otras palabras, un africano esclavizado que se encontraba en la Isla y era practicante de este sistema de creencias. Hago este acote personal justo para tratar de exponer este entramado que se genera en torno a la devoción a las entidades y que tiene una línea divisoria que se puede perder con facilidad; sin embargo, hoy como devoto e investigador me preguntaría ¿es necesario que exista?, yo pensaría que no, ya que hoy después de este proceso académico puedo responderlo bajo otra óptica, la cual es distante a la que tal vez tenía un tiempo atrás bajo la mirada solo de devoto.

En la siguiente narración de Raisel también se hace visible el entre tejido de estos sistemas de creencias, replicados en sus prácticas y devoción:

“Siempre trato de ponerle... encenderle velas a Changó, siempre que atiendo a Elegguá, por cierto atiendo al muerto. Atiendo mi muerto principal porque cada vez que voy a hacer algo y no le pregunto nada o hago algo sin conocimiento de él, todo se me vira.

Tengo un muerto 7 Rayos que... ¡ufffff!.... No te puedo explicar las paradas que se me da, cuando dice no es no y... te cuento que hace poco tuve que darle tres jiojio²⁰ a Elegguá en la entrada de la puerta de la casa por cosas que me mandó mi mamá de Cuba, porque lo había mandado 7 Rayos allá... y ya yo lo tenía pensado hacerlo porque allá lo iba a hacer pero me lo mandaron a hacer y me mandaron a hacer lo que yo ya tenía pensado hacer [suspira]... y te puedo decir que los cocos me dieron todos boca abajo²¹... todavía Elegguá no quería... no podía recibir la... no era Elegguá, era el muerto que se me paró y me dijo: ¡hasta que tú no me enciendas una vela a mí y me des conocimiento a mí de lo que tú estás haciendo, aquí esto no puede seguir!, y así mismo fue... cuando le encendí su vela, cuando le di conocimiento, fui de nuevo donde estaba Elegguá y Elegguá me recogió toda mi ofrenda como iba y todo salió muy bien”.

Si bien estamos hablando de sistemas religiosos afrocubanos, considero que es pertinente comprender la herencia africana que las conforma retomando el pensamiento de Mulango Gwa Cikala (1980), presente en la obra de Julien Ries: Tratado de la Antropología de lo Sagrado, en el cual Mulango hace referencia a este tema a través de cuatro elementos que explican el valor fundamental frente a la vida y la visión del mundo dentro de las religiones tradicionales de los negro-africanos: “primero, la unidad de vida y la participación; segundo, la creencia en el crecimiento, el decrecimiento y la interacción de todos los seres; tercero, el símbolo como medio principal de contacto y unión; y cuarto, una ética derivada de la ontología”. (Mulango, 1995: 265).

Esto a su vez podría convertirse en aquel capital simbólico, en el cual aquellas herencias culturales convertidas en patrimonio terminan transformándose en una construcción colectiva, a

²⁰ Pollos recién nacidos.

²¹ Cuando los cocos, como método de adivinación de los Devotos a los Orichas iniciados en la Regla de Ocha o Santería cubana –santeros-, caen todos boca abajo quieren decir que son un rotundo “no”.

través de funciones y actividades como un carácter comunitario palpable que se da entre dos mundos, uno visible y otro invisible:

Se podría definir su religión como el conjunto cultural de ideas, sentimientos y ritos basados en los siguientes elementos: la creencia en dos mundos, visible e invisible respectivamente, la creencia en el carácter comunitario y jerárquico de esos dos mundos; la interacción entre ambos, siendo la trascendencia del mundo invisible obstáculo ninguno a su inmanencia; la creencia en Dios, Creador y Padre de todo lo que existe. (Mulango, 1995: 263).

Esto se puede ejemplificar a través de unas experiencias que Raisel ha tenido con respecto a su relación con las entidades, tanto de su lado como devoto a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana, como de aquella inclinación en la palería o devoto a los Nfumbes en la Regla Conga o Palo Monte y que él mismo ha expuesto. Lo interesante es que a través de su mirada, pareciese que en algunas oportunidades es el Oricha o el Nfumbe quien logra realizar las cosas propuestas, pero en otras situaciones, es necesaria la disposición y actitud del devoto para conseguirlo, pues las entidades proveen una fuerza extra natural -por denominarlo de alguna forma-, la cual impulsa al creyente a llevar a cabo sus intenciones. Posiblemente entonces aquellas victorias a través de elementos físicos o tangibles que el devoto adquiere, son logrados por él mismo, bajo la ayuda imperceptible pero muy importante y fundamental del Oricha o del muerto, mientras que aquellas otras situaciones que el devoto sobrelleva, pero que no pueden ser palpables, las logran las entidades después que el devoto recurre en el momento, el lugar y el tiempo que ellos determinaron.

“A mí me han echado bastante la mano... [Suspira], lo mismo me ha ayudado, se han molestado conmigo por cosas que he hecho y no he tenido que hacer... ¡Si hay un santo

al cual yo le puedo pedir algo y me retengo a pedírselo porque sé que todo lo que pido me lo cumple, es Santa Bárbara bendita!

Yo cada vez que quería hacer algo, o quería lograr algo o.... tenía algo en el camino que me molestaba, yo se lo pedía a Santa Bárbara. Te voy a hacer una anécdota sobre una pareja que tuve... [Su voz baja de tono y su rostro se pone más serio], que no tenía la fuerza suficiente para como para dejarla yo... ¡y un día me encabroné tanto!... que me paré delante de Santa Bárbara y le prendí dos velas y le pedí a Santa Bárbara y le dije: madre lo que si no está pa' mí usted me lo quita en 72 horas exactas... [Hace silencio un momento], me está haciendo daño y no lo quiero al lado mío más, desaparécelo de mi vista. ¡No duraron las 72 horas, te puedo decir que en 42-48 horas esa persona se había desaparecido de mi vida!... ¡pero así, fú... por completo!... Ahí fui y me le arrodillé a Santa Bárbara y le besé la frente y le dije: ¡gracias madre, toda la vida le voy a estar agradecido!... ¡y toda la vida le he estado agradecido de todo lo que le he pedido y ella me lo ha cumplido!

Otro santo es Elegguá, antes de irme de Cuba yo quería comprarle una casa a mi mamá, no tenía cómo, de dónde sacar el dinero ni nada... [Suspira] y le puse a Elegguá la dirección de una casa que estaban vendiendo y le dije a Elegguá: ¡Elegguá yo quiero esta casa para comprársela a mi mamá antes de irme!... ¡Yo le compré la casa esa a mi mamá cinco días antes de irme de Cuba! [Sonríe con cara de satisfacción]... ¡Elegguá me ayudó!

Los santos te dan un empujón, pero también tienes que poner tú de tu parte, Elegguá no te iba a dar el dinero, ni te iba a dar la facilidad, tú también tienes que salir a trabajarlo,

Elegguá simplemente te abría el camino para que tú llegaras a tu propósito, o Santa Bárbara, o el santo que tú le pidas. [Dice con convicción y seriedad]”.

Lázara Menéndez en su obra *Rodar el coco: proceso de cambio de la Santería*, hace una interesante referenciación y explicación acerca de qué es lo que mueve al devoto. Esto se conecta con aquellas experiencias de Raisel alrededor de sus peticiones no solo para los Nfumbes del Palo Monte o Regla Conga, sino también –y en especial–, para los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana.

El santero interactúa con la desobediencia del hombre y la cólera de los orichas; las angustias, los deseos y las expectativas del individuo, y la tolerancia/ intolerancia de los orichas. La bondad y la felicidad del oricha no siempre se hacen patente, para el religioso, en las ceremonias en que ellos se presentan, como pueden ser los toques de tambores batá y de güiros. En estas ceremonias se produce una especie de reconstitución de la conducta humana, en la cual el oricha muestra todo su registro y refuerza la creencia en su esencia secreta y milenaria. Al decir de los religiosos, los dioses castigan, son iracundos, implacables ante ciertas debilidades humanas. No siempre toleran las desobediencias reiteradas y se cuentan historias en que devienen verdugos de los humanos. El temor a Oyá, Babalú-ayé [...] (Menéndez, 2002: 150).

Ese carácter comunitario de ambos mundos, uno de ellos donde se encuentra el devoto, y el otro como aquel mundo invisible donde habitan y confluyen las entidades ligadas a la muerte, como lo son sus congos, aquella gitana que le hablaba de mí y en especial su Nfumbe 7 Rayos, el cual le pide cuenta de todo aquello que su protegido haga como muestra de su nivel en la jerarquía dentro de la estructura espiritual de Raisel.

Esta mancomunación por decisión de aquel Dios creador y dueño de todo lo que existe, llamado Nzambi y que no es el mismo Olofi -creador del universo de la mitología Yoruba-, pero que sí comparten características como las de haber creado el mundo y posteriormente retirarse para que el ser humano viviera y aprendiera de este con ayuda de las entidades por ellos destinadas para guiar, acompañar y proteger a los terrenales; dista mucho de la concepción de aquel Dios judeocristiano que llegó a América con la colonización europea, ya que tanto Nzambi como Olofi tienen como grandes características la no exigencia ni la constante demanda de oraciones, ofrendas y agasajos, tampoco son celosos, castigadores o premiadores. Estos atributos sí son visibles en aquellas entidades que estos mismos destinaron para que acompañen a los seres humanos en la tierra, llamados Orichas, Nkisis, Nfumbes o hasta los mismos Lwas del Vodú haitiano -y que también es practicado en Cuba-; ya que finalmente somos responsables de estos, siendo entregados y encomendados a uno o varios de estos, razón por la cual este compromiso que tienen estas entidades con nosotros les permite solicitarnos y exigirnos ciertos tratos, formas de atención y relacionamiento de cara a ellos.

Para contextualizar este planteamiento, Raisel me compartía su experiencia alrededor de cómo él debe tener a sus Orichas, especialmente a Ochún y Yemayá, dos entidades femeninas que incluso, según la mitología de la Santería cubana o Regla de Ocha son hermanas, y hablo de la mitología propiamente afrocubana y no Yoruba, porque en tierras nigerianas ambas deidades provienen de tierras distantes.

“Mira a Ochún yo la tengo que tener como si me hubiese hecho Ochún, como si me hubiese hecho Ochún de cabecera, yo nací de ella como te dije, pero me pidió que ella tiene que estar tan linda como Changó, si Changó está bello, ella tiene que estar bella. Pero a estas alturas yo tengo que tener bella lo mismo a Ochún tengo que tener bella lo

mismo a Yemayá..., ¡Yemayá es mi mamá en el santo!, ¿cómo la voy a dejar allá abajo?, tengo que tenerla arriba también... es complicado, es una cosa como que vamos a darle un poquito al uno, pero vamos a darle un poquito al otro, al otro, al otro y al otro para que el otro no se me ponga así, no se me ponga asado ¡tú sabes!, ir llevando las cosas poco a poco.

A veces uno tiene que ir... [Piensa], es como que vamos a atender a este para que este no se ponga celoso y vamos a darle conocimiento este para que este sepa y para que aquel no se ponga celoso... la religión es un poco complicada en el tema de cuando los santos se quieren poner celosos uno por el otro... y entonces... [Piensa], pero sí, yo trato siempre de equilibrar.

Mira, nunca le he permitido a nadie tirarle fotos a mis cosas, pero te lo permito a ti porque sé que le vas a dar un buen uso, un uso académico y sobre todo porque respetas esto, los quieres tanto como yo. [Me empieza señalando sus elementos mientras yo los observo y tomo algunas fotografías; sin embargo, conozco los códigos y sé a qué elementos debo dejarlos de lado para las fotos, por respeto a él, por respeto a ellos, por respeto a nuestra devoción].

Este es un salvaje [me señala su congo], la representación de uno de sus muertos. Bueno, mi gitana la de blanco es otra que es candela, muy fina ella pero es negra a la hora de hacer trabajos, mi negra es de llevar, es con lo que trabaja y es la que quiere pasar y trabajar conmigo. Ella ha tratado de pasar por mí muchas veces, pero yo me cierro y no la dejo, también todos quieren pasar a la vez y yo soy uno solo” [se ríe].

La Fotografía titulada “Fotografía IV: ¡Yo soy el Congo!, es la representación del Nfumbe de Raisel, el cual tiene consigo en Medellín como elemento de devoción y que se

encuentra anclado y conectado mágica y espiritualmente con su Nganga o prenda de su muerto de 7 Rayos que reside en su casa en Marianao, La Habana – Cuba. Este muñeco al cual se le suele llamar “congo” por ser un espíritu africano, tiene colgado un collar que es denominado “collar bandera”, ya que lleva cuentas de los colores de los Orichas primarios –Ochún, Oggún, Obbatalá, Changó, Yemayá, Oyá, Babalú Ayé, Ochosi, Orula, Elegguá y en algunos casos de Aggayú Solá-. Además se le pone un pedazo de cadena metálica que representa a los esclavos y siendo el hierro un conector con el muerto en el Palo Monte o Regla Conga. Este tiene ofrendas otorgadas por Raisel como billetes y monedas, tabaco, un sombrero de guano el cual es tradicional del campo cubano -y que se dice usaban los africanos esclavizados en estas tierras y sus descendientes-, tazas para el café y una totuma con malafo –aguardiente-.

Por su parte la fotografía nombrada: Fotografía V: La Gitana. Es la representación de una muerta importante en el cuadro espiritual de Raisel y la cual como él mismo ha mencionado en diferentes oportunidades, es una gitana. Este elemento de devoción se encuentra consigo en Medellín y hace parte del Espiritismo cubano. Esta a diferencia de su “congo”, que como se explicó anteriormente es un espíritu africano, proviene de la herencia española, lo cual puede percibirse en su vestuario, los collares, el color de su piel, su abanico y aunque se le ofrenda tabaco como a todos los espíritus de los difuntos, a diferencia del “congo” que lleva un habano rústico, los de la gitana son cigarrillos “más finos”, me comentaba Raisel.



Fotografía 4. ¡Yo soy el Congo!



Fotografía 5. La Gitana.

Los procesos de iniciación dentro de las diferentes religiones afrocubanas distan unas de las otras; sin embargo, como estas conviven y se tejen en un mundo mágico-religioso, como he expresado anteriormente, se respetan y por qué no, se apoyan y se complementan de cara al devoto. Estas se convierten en opciones, en vías espirituales que ofrecen al creyente un recorrido por paisajes, mitologías, rituales, tradiciones y cosmogonías distintas, pero que al final, es el mismo puerto al que llegará aquel devoto, por eso estas no riñen, no se confrontan, aunque a veces quienes las practican sí lo hagan, más en un afán de expresarse y mostrarse así mismo, por cuestiones que le entrega su o sus sistemas de creencias y en el cual el contexto, claramente, influyen muchísimo.

La Santería cubana o Regla de Ocha tanto en Cuba como fuera de ella también, se percibe como una religión costosa y de grandes sacrificios económicos. Las iniciaciones, los rituales, entre otros, suelen tener un valor elevado para muchos de sus practicantes, especialmente por los elementos y las personas que deben estar presentes. En Cuba esto se ha convertido en una forma de no solo ser devoto, sino también de tratar cierto status económico y social, como la ropa que el neófito –iyawó- usa durante un año y la cual es completamente blanca, muchas veces deja reflejar la calidad de las ropas o incluso los elementos con los que están hechos sus elekes o collares. Recuerdo un día en Centro Habana donde asistí a un toque de tambor para Yemayá, un amigo me dice:

“Mira chico, ese se hizo santo pa’ mostrar que usa calzones Calvin Klein que le mandan de Miami”.

No entraré a discutir el grado de devoción de las personas, lo que sí se percibe, especialmente en la Isla, es cómo una religión creada por africanos esclavizados, hoy pone en escena unas dinámicas sociales y de contexto que van más allá de las esferas de la espiritualidad

y cómo se expone esta de cara a la comunidad a través de su devoción, como por ejemplo haciendo una fiesta de santo con tales o cuales elementos, las soperas –donde residen los Orichas- de tal o cual material, si pagó tanta plata porque se lo hizo un babalao de uno u otro lado, entre otros.

Lo que sí está claro es que la devoción y la fe no tienen precio, y si alguien no se hace santo por cuestiones económicas, serán aleyos hasta el día de su muerte, pero entregándole cada uno de sus momentos al Oricha que reside y tiene el control de su cabeza. “Coronar el Santo” es un proceso que no todos los devotos logran cumplir por múltiples factores; sin embargo, tanto su entidad regente, al igual que las demás que conforman el panteón de la Santería cubana o de la Regla de Ocha, estarán a su disposición a través de otras prácticas y rituales que consolidan esta mancomunada relación espiritual, indistintamente si se es iniciado o si no se es. En muchas “Fiestas de Santo” incluso puede ser superior el número de asistentes que son aleyos a quienes están consagrados y pasaron por el proceso de iniciación, pues son espacios y momentos de devoción que nutren la cabeza y el corazón de los devotos allí presentes, pues el Oricha no segrega, al contrario, busca la unión de sus creyentes y así se hará y se sentirá presente de una forma más fuerte y latente.

Sí, todo tiene que cambiar, pero las esencias se tienen que mantener. Ahora es más costoso el santo iniciarse en cualquier religión africana ahora vale mucho, pero la gente se acerca día por día a estas religiones; yo no te diría que más o menos que antes, porque la gente siempre se ha hecho santo, pero ahora somos más, y si somos más, tienen que ser más los que se hacen santos.

Parece que no importa que cueste demasiado, cuando hay fe y se cree de verdad no hay sacrificio grande para obedecer la voluntad del Ángel de tu Guarda. Uno puede apreciar a

simple vista, en las calles en las iglesias, la cantidad de hombres y mujeres que se inician en la santería. (Fernández, 2008: 109).

Ahora, de cara a la Regla Conga o Palo Monte, el status lo dan sus conocimientos en términos mágicos, de capacidades sobrenaturales que otorgan para el devoto los Nfumbes. El Palo suele verse de una forma menos despampanante, el muerto no te pide flores, trajes para danzarle a los Orichas, vasijas, perfumes y demás, el muerto te pide su recipiente, los huesos, las plumas, las garras, el pico, la sangre de un animal, el muerto es más exigente contigo, con quien es su hijo. Ya lo decía Raisel, su muerto debe saber todo, antes que los Orichas incluso, solo reclaman ser tenidos en cuenta. Dentro de nosotros los devotos en la Regla de Ocha o Santería cubana, al comparar las religiones afrocubanas, se suele decir “el Palo es más fuerte”, lo cual puede estar más conectado con aquella marginalidad que ha tenido desde sus inicios –que ya recaía en los propios pensamientos de los colonos hacia los Bantúes con respecto a los otros pueblos africanos- le ha otorgado ese otro tipo de status.

El texto de Tomás Fernández Robaina (2008): *Hablen Paleros y Santeros*, nos contextualiza las percepciones acerca del Palo Monte o Regla Conga en la Isla y que hoy, en gran medida, seguimos reproduciendo los devotos de las religiones afrocubanas que no estamos en la isla:

Lo que ocurre es que el palo es más rápido, como el monte arde cuando la yerba está seca. La gente quiere rapidez para mejorar, para quitarse los obstáculos del camino, las enfermedades, los malos ojos, la envidia. En tiempos de María Castaña –se dice cuando se narra algo que aconteció hace muchos años- no se hablaba mucho del palo, porque entonces era muy temido y respetado. Había muchas personas rayadas, pero no lo decían; de ese modo la protección era mayor (...)

El palo era muy barato, siempre lo fue en comparación con la santería. Hoy sigue siendo igual. (Fernández, 2008: 18).

Los que están iniciados en el palo o son abakuá, no son fáciles de reconocer en la calle, no andan con ropas especiales, aunque sí puedes ver cómo muchos hombres y mujeres andan con sus collares e ildés. (Fernández, 2008: 109).

El proceso de iniciación de la Regla Conga o Palo Monte transgrede de alguna manera el pensamiento del devoto a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana; sin embargo, la primera se adapta y de forma mancomunada permite que el iniciado de cualquiera de las dos religiones, no tenga dificultades a la hora de ser neófito en la nueva, pues el éxito de las culturas se debe a la obtención de una cultura integrada y que a su vez permita nuevas configuraciones.

Es importante exponer que el devoto a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana ya iniciado, no debe marcar su cuerpo, por ejemplo no debe tatuarse, aunque cada quien, adapta su devoción y son muchos aquellos que llevan este tipo de marcas en su piel, realizándolos después de consultarte al Oricha regente de su cabeza si se lo permite.

Cada santero articula sus experiencias vividas a la práctica religiosa, puesto que el conocimiento adquirido está sujeto a la gestión individual de cada iniciado en la Santería y su forma de entender y proyectar sus saberes está ligado estrechamente al lugar de su iniciación, a la relación que se establece con la familia religiosa, a la forma de concebir la noción de lo sagrado y de entender su accionar en el mundo religioso de la Santería o regla de Ocha-Ifá. (Ciro y Restrepo, 1999: 83).

La iniciación en la Regla Conga o Palo Monte consiste en un “rayamiento” –nombre que incluso recibe la ceremonia-, donde el neófito es fisurado levemente y en pequeños tamaños por su cuerpo, para que su sangre pueda ser vertida sobre la Nganga donde reside el Nfumbe, aquel

muerto con quien está sellando su relación. Cuando el devoto se inició primero en la Santería o Regla de Ocha, no pasa por este proceso al iniciarse en la Regla Conga o Palo Monte y recibe el nombre de “jubilado”. Esto fue lo que justamente aconteció con Raisel como devoto de ambos sistemas mágico-religiosos afrocubanos.

“¡A ver!... [Toma aire], yo cuando me hice Mano de Orula con 13 años [toma un poco de jugo], yo tuve imp... yo me... Orula me impidió rayarme²², mi cuerpo no podía ser marcado por ningún palero, ¡por nadie! [Exclama con determinación]. Mi cuerpo iba a ser difícil poderlo marcar a la forma que mi muerto quería y como mi muerto quería un marcado especial [toma aire y hace una pausa], nadie... me podía picar mi... mi cuerpo [sonríe]. Por lo tanto tuve que hacerme santo sin rayarme.

Ehhh... El muerto después empezó a explicarme que a mí había que rayarme en mi santo, ¡antes de entrar al santo!, pero es cuando le digo al Obbá que yo lo tenía quitado de Orula, yo no podía rayarme y es cuando me jubilo. Me jubilo y a la vez de la jubilación rayo a mi hermano, ¡nos rayamos en 7 Rayos! [Lo dice con satisfacción y sonríe]. Yo me jubilé porque aquella persona que se hace santo se jubila y... mi hermano se rayó, nos hicimos los dos el mismo día, yo le regalé el rayamiento a mi hermano.

Mi prenda es de 7 Rayos, que es la que tengo en Cuba, tengo Nfumbe, tengo de todo metido en mi prenda, ¡ya tú sabes, bien cargada para que todo salga bien!... Ehhh [toma aire]... Este muerto que tengo 7 Rayos cruzado con Zarabanda²³, tengo que hacerme un Zarabanda en cuanto pueda”.

²² El rayamiento o rayarse en Palo, es la forma de llamarle a la iniciación en la Regla de Palo Monte o Regla Conga, una de las religiones afrocubanas de la cual muchos santeros también son adeptos.

²³ Zarabanda es un tipo de potencia o carga en la Regla Conga o Palo Monte, que a su vez es emparentada con Oggún, el Oricha guerrero dueño del hierro y elementos metálicos en la Regla de Ocha o Santería.

La convergencia de lo vivo y lo muerto, de lo de acá y el más allá, han tenido siempre un nivel de importancia en estas religiones afrocubanas. Tanto la Santería o Regla de Ocha y el Palo Monte o Regla Conga coinciden en que primero fue el muerto y después los Orichas o los santos, como tradicionalmente se dice dentro de este sistema religioso: “Ikú lobi Ocha” –el muerto parió al Santo-.

Los Orichas y los muertos, bien sean Égguns o Nfumbes, están presentes y comparten ese espacio en la casa del devoto, conviven como una gran familia, como un “solar” cubano aquellos de la Habana Vieja donde habitan personas diferentes y terminan siendo una sola familia. En la casa del devoto es igual, pueden habitar Orichas, Égguns, santos católicos, Devotos y hasta no creyentes, cada uno con su espacio, con su lugar, con su habitación, con su propio recinto, sin molestar al otro, pero haciendo que la casa de aquel que cree, sea una comunidad de este mundo. El autor cubano Joel James Figarola (2012) en su texto *La Gran Nganga*, hace una explicación profunda sobre qué es un muerto y la diferencia que existe entre este y un espíritu.

Todo espíritu, antes de ser espíritu, fue muerto. En la medida que el muerto inicial, primario o en la primera fase o paso de la evolución en el sentido del perfeccionamiento, vaya ganando en espiritualidad, podrá convertirse en espíritu puro, habitando en el espacio de las fuerzas trascendentes creadoras. (...)

¿Qué es espíritu para un palero, y qué es para un espiritista? Hay una gama bastante amplia de matices diferentes, pero el rasgo fundamental que distingue una concepción de otra reside en la capacidad de acción que se le conceda al espíritu.

Para el palero, los espíritus que interesan son aquellos que puedan asumirse en tanto que muertos, que puedan trabajar orgánicamente vinculados al caldero –o los calderos- con independencia de la fase de reencarnación en que se encuentren. Desde este punto de

vista, el espíritu siempre es muerto, solo que los muertos se diferencian, precisamente por el grado de espiritualidad adquirido y en base a ello se utilizan para un tipo de trabajo u otro.

Visto así, la categoría de muerto, como concepto, de manera general, nunca asciende, se mantiene siempre en tierra. Para el espiritista, el espíritu asciende a las entidades superiores en virtud de los rezos y demás oficios religiosos de los mortales que han quedado, por ahora, del lado de acá de lo existente. (Figarola, 2012: 118-120).

En la vida de devoción de Raisel esto cobra sentido constantemente y logra articularlo para poder realizar aquellos dictámenes que aquellos seres tienen para con él, y que en algunas oportunidades lo hacen interactuando direccionalmente con el devoto y en otras lo generan de forma bidimensional con el devoto a quien acompañan y otras personas, convirtiéndose como en una especie de acudiente espiritual:

“Hace poco... yo estando aquí en Colombia y... ¡esta te la voy a contar porque es increíble! ... porque ahí fue una de las cosas donde mi mamá... mi mamá se sorprende [suspira y mira al cielo]. Yo tuve unos problemas aquí al cual tuvieron que hacerme cosas arriba de 7 Rayos allá en una prenda en Cuba, en mi Nganga... ¡Nganga que estaba molesta conmigo! [Me mira fijamente y habla seriamente], porque Nganga me dijo cosas y... ¡ya tú sabes, hice lo que no tenía que hacer! ... pero bueno, todo está hecho y nadie es perfecto... y [suspira]... yo... [Suspira de nuevo]... solo digo que todo ser humano se equivoca y en el momento que hice las cosas pensé en lo que era correcto para mí y... bueno seguí y ya estoy aquí... ¿bueno qué te puedo decir?

Hicieron cosas y todo me lo hicieron a través de mi mamá... ¡ya tú sabes, la madre de uno es la que te pare y sobre ella se puede hacer cualquier cosa por nosotros! [Hace

silencio por unos segundos y mira al cielo nuevamente mientras me habla]... Cuando ya terminaron con mi Nganga, cuando terminaron de darle todo, cuando terminaron de todo, todo, todo, to', to', to'... que le digan: ¿ya sí esto cierra? y la Nganga dice: ¡No!... ¡y aquello se les complica allá!, dice mamá que se empieza a erizar, de una manera... ¿cómo decirte?... ¡sorprendente! [Suspira y me vuelve a mirar fijamente]... ¡y era mi muerto que tengo aquí que fue hasta allá, porque eso es lo mismo que está aquí que está en Cuba, cuidándome a mi familia! y se paró alante de la prenda Nganga, que es mi 7 rayos, que es la representación que tengo aquí... ¡todo lo que tiene mi Nganga lo tiene mi muerto adentro, desde una cosa hasta la otra!... ¡eso pasó de aeropuerto en aeropuerto y aquí está... si me cogían voy, pero aquí está! [Hace una pausa]

... Ehhh... y el muerto se le paró así al lado a mi padrino y le dijo: aquí estoy yo... y vine desde donde está mi hijo para saber qué se le está haciendo a mi hijo... y yo quiero estar presente con lo que se le haga a mi hijo porque no creo en nadie. ¡Mi muerto no confía ni en mi padrino, mi muerto es un muerto desconfiado, mi muerto tiene que estar presente en todo! ... y cuando se le paró así alante de mi mamá le dijo: yo estoy aquí para saber lo que se le está haciendo a su hijo... ¡y como es su hijo es mi hijo! Y gracias a mí él está vivo y yo tengo que saber todo lo que pasa con él... ¡ahora pregúnteme a mí si todo está bien, hay que preguntarme a mí!... si todo lo que se hizo yo estoy de acuerdo y estoy conforme... y después le preguntan a Nganga! ... y así fue, él vio todo, revisó todo y si, dice mi padrino que él empezó a mirar todo, así, sa, sa, sa, le preguntó a él ¿todo está bien?, después le preguntó a Ngnaga... ¡y todo está bien!... ¡pa' que tú veas cómo es la vida y pa' que tú veas de las pruebas que te dan los muertos y las pruebas que te dan los santos!" [Habla de forma contundente].

Esta interactividad entre lo divino y lo humano lo explica Julien Ries a través del planteamiento de Otto, en la obra: Tratado de la Antropología de lo Sagrado [1]:

La antropología religiosa establecida por Otto busca la explicación de lo sagrado como elemento fundador y dinámico de la experiencia religiosa del hombre. A través del juego complejo de lo racional y lo irracional ve formarse y desarrollarse el pensamiento religioso del hombre y de la humanidad. Mediante la lectura de los signos de lo sagrado, el hombre religioso recibe y descubre lo numinoso, que se manifiesta en hechos, personas y acontecimientos. Existe, pues, una doble revelación de lo sagrado: primero la revelación interior, a continuación la revelación en la historia gracias a los signos que dinamizan el sentimiento de lo sagrado, suscitándolo en el hombre y provocando su manifestación. La religión personal se basa en la revelación interior; las religiones de la humanidad se constituyen gracias a la lectura que hace el hombre de los signos históricos de lo sagrado. (Ries, 1995: 29).

El devoto entonces tiene la capacidad de identificar e interpretar a quién recurrir en determinadas oportunidades que se presenten en su vida, bien sea un Oricha determinado o si debe suplicar la ayuda de su muerto, convirtiéndose en un habitus donde las prácticas coexisten entre ellas pudiendo o no estar relacionadas, como es el caso de Raisel, para quien no entra en conflicto su cercanía o la afiliación a una entidad u otra y él lo expone de esta forma:

“Yo practico mucho la Santería, pero me gusta tanto... [Piensa un momento y toma un poco de jugo]. El Palo me gusta porque el Palo trabaja mucho el muerto, ¡me encanta trabajar con el muerto, me gusta el muerto! [Exclama y sonrío]. Ehhhh... creo mucho en los muertos y... [Se toma unos segundos] la Santería también es algo que me gusta, no te puedo decir, pero sí me gusta mucho el muerto. A veces nosotros... a veces uno deja el

santo al lado porque le gusta más el muerto, pero no, yo atiendo a los dos por iguales, atiendo al muerto porque sin muerto no hay santo y... ¡por ahí pa' allá tú sabe' todo lo que sigue!"

La adaptación que surge en los devotos cuando están fuera del entorno religioso cubano es no solo lógico, sino que es prácticamente obligatoria. La forma en la que el devoto debe resolver lograr su interacción con las entidades es un reto que exige en cierta medida que el devoto llegue a un consenso con sus guías espirituales. Algunos devotos recurren a consultarlo con los Orichas, espíritus y Nfumbes directamente, por el contrario otros sienten que deben hacerlo bajo la “bendición” de un devoto de un grado más alto como puede ser en el caso de la Santería o Regla de Ocha el padrino o madrina del devoto, un Babalao o un Obba y en el caso de la Regla Conga o Palo Monte debe consultárselo a un Tata Nganga.

El contexto entonces influye y mucho para la serie de transformaciones que debe sufrir el devoto a la hora de relacionarse con sus entidades. Las religiones afrocubanas y en especial la Santería o Regla de Ocha, son prácticas completamente adaptativas, lo cual ha sido un bastión fundamental para su resistencia y la capacidad de incorporarse en diferentes escenarios, tanto dentro como fuera de Cuba e incluso de la misma América Latina. Si bien el devoto quisiera conservar la mayor rigurosidad de las prácticas que le fueron enseñadas a lo largo de su proceso religioso, este tendrá que tener la capacidad, al igual que tuvieron aquellos africanos esclavizados en tierras cubanas bastantes años atrás, de reconstruir nuevos escenarios y espacios. Posiblemente el devoto cubano, quien nació inmerso en una cultura religiosa y como en el caso de Raisel, en un espacio religioso –la casa de su abuela- e incluso en aquella barriada habanera en la cual vivió hasta que salió de la Isla, el tema de la estructura religiosa, por más que tengan variaciones y se respeten, debe continuar lo más articulada posible a la oralidad con la que fue

transmitida. Este pensamiento marcado por las tradiciones, especialmente orales, suele ser muy notorio en devotos que son cubanos o que fueron iniciados en Cuba, el contexto te facilita o te dificulta la devoción a través de sus dinámicas. Clifford Geertz (1983) en su texto *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación cultural*, expone:

El sentido común es más que nada una interpretación de las immediateces de la experiencia, una glosa de éstas como lo son el mito, la pintura, la epistemología o cualquier otra cosa, entonces está, como ellos, construido históricamente y, como ellos, sujeto a pautas de juicio definidas históricamente. Puede cuestionarse, discutirse, afirmarse, desarrollarse, formalizarse, contemplarse e incluso enseñarse, y puede variar dramáticamente de un pueblo a otro. (Geertz, 1983: 96).

Raisel con fuerte interés me comparte sus pensamientos, conocimientos y experiencias, algunas adquiridas con el paso del tiempo y otras heredadas y aprendidas de aquellos que lo han acompañado en su proceso de devoción:

“Bueno... [Suspira] En Cuba se dice que cada... cada... cada casa santoral [bebe un poco de agua], disculpa... cada casa santoral tiene su librito. No es que cada casa santoral tenga su librito, cada cual trabaja como crea que puede trabajar, pero todo santo, toda cosa se trabaja de una manera, de una forma... porque hay casas que dicen: ¡vamos a omitir esto, porque esto va a ser mejor!, ¡no, no se puede omitir nada!... todo tiene que ser paso por paso, porque si en los tiempos de antes se hacía así, ¿por qué hoy en día se va a omitir? Algún paso en cualquier santo, en cualquier... cosa que se vaya a hacer de religión, como por ejemplo, hay casas de religión que cuando van a hacer una Misa Espiritual no se tapan la cabeza ninguno de los participantes, en mi casa de religión sí se... sí nos tapamos la cabeza por el sentido de proteger donde tenemos el santo y por

protegernos nosotros mismos, para que nada malo nos entre... ehhh, toda persona no es que vaya a una Misa Espiritual, hay personas que van a una Misa Espiritual a veces a hacer un mal, a tirar un muerto a algo, hacer un daño, entonces por eso tenemos la costumbre de taparnos la cabeza, al igual que embarrarnos cascarilla y echarnos varias cosas... [Me mira fijamente y sonrío].

Hay personas como te digo también... en Misas Espirituales no tapan los espejos... toda persona, todo santo que quiera bajar o muerto que quiera bajar, no puede haber ni un espejo presente, porque ningún santo, ningún nada, se puede reflejar en un espejo... pero hay personas que no... que no lo hacen... Por lo menos aquí en Colombia fui a uno donde no lo hacían, donde yo tuve que tapar los espejos porque dije: ¡en mi casa se hace, en mi casa es así, si yo me voy a sentar, aquí hay que taparlos!... [Suspira]

Ehhh... diferencias entre personas que hagan una cosa de Santería y otras cosas no... tengo una, tengo enseñado una cosa por mi madrina... ¡yo te enseñé esto es así... y si tú vas a una casa a trabajar Santería y te dicen no es así, hágalo así, usted lo haga como se dice, como se lo dijeron, aunque tú no lo veas bien hecho o usted hazlo como te dijo esa señora que lo hiciera o el señor, la persona que te esté dirigiendo, usted lo hace así y se hizo como quería ella, aunque usted crea que no está bien hecho! [Habla claramente mirándome a los ojos]

... ¡Eso de... [Piensa unos segundos] de que cada cual tiene su librito!... eso es un mito, en el sentido que cada cual trabaja como quiera. Hay casas que no pueden hacer un hijo de Changó de una hija de Ochún o de un hijo de Ochún... ¡en muchas casas ningún hijo de Changó toca a Ochún y ningún hijo de Ochún toca a Changó!... se dice... que en respeto que ninguno de los dos puede tocar cabeza... como un Yemayá no puede Coronar

un Oyá, como un Oyá no puede Coronar un Yemayá, como un Yemayá... como un Oyá no puede Coronar un Changó... como un Changó no puede dar Oyá... [Suspira y piensa unos segundos] ¡Eso sí es realidad!

¿Qué Ochún no pueda tocar a... a Changó?... eso supuestamente la casa donde esté... el, el... los números y los... [Toma aire] y los signos que tenga la persona de Ochún o la persona de Changó en su libreta de Itá... ¡Yo nací de Ochún! [Me señala mi collar de Ochún con su dedo índice]... y a mí Ochún me dijo: ¡llegaste donde tenías que llegar!... ¡si no pudiera haber nacido de ella, ella me hubiese dicho ¡no!, pero me dijo un ¡sí! más redondo que vaya! [Hace una pausa]

Y... después que coroné Changó en el Itá Ochún le dijo a mi madrina: Este es el único Changó que vas a hacer en tu vida, te di espacio para hacer uno y más nunca podrás hacer otro, ¡pero me dio espacio para hacerme el mío, agradecido estoy de haber nacido de Ochún y... hoy por hoy tengo que tenerla como Changó, como si me hubiera hecho Ochún yo!... pero la casa... nunca, eso rivalidades de ¡en esta casa se hace así, en esta casa se hace asá!... ¡no! ... tú vas a una casa y ¿en esa casa no se usa cascarilla?, ¡pues bueno, no la uses!... ehhh ¿en esa casa no se usa esto?, ¡pues bueno, no lo uses!... tú usa lo que se usa en el lugar, si no se usa, pues no se use... ¡así me enseñó mi madrina! [Afirma con orgullo]. Mi madrina me dijo si tú sabes que... por ejemplo... ¿cómo decirte? [Piensa]... si tú sabes que Oyá no puede comer donde están haciendo Changó, porque a Oyá hay que sacarla pa' un cuarto afuera, aparte, donde hay que darle de comer a Oyá afuera, donde están haciendo Changó, no pueden hacer Oyá, si tú sabes que a Oyá hay que sacarla y tú vas a un santo y le están dando de comer a Oyá dentro del mismo cuarto de donde está Changó ¡usted callao, usted no vio nada, usted no vio nada... y no

siga viendo nada... ¿por qué?, porque sabes que está mal hecho, pero en esa casa se hace así, pues... usted no se mete en eso, pero está mal! [Exclama y sonrío]... A veces me enredo y esas cosas pero... tal vez te quiero dar tantas explicaciones que a la vez ni yo mismo me entiendo [se ríe]...

Entonces aquí lo practico pero no es como en Cuba, no tengo esa facilidad que tenía en Cuba, pero trato de hacerlo.

Aquí hay mucho religioso también, te puedo decir en Colombia, pero soy del criterio que... y mi madrina me enseñó no meterme en casa de nadie porque todo el mundo no trabajamos igual [hace una pausa y respira profundamente] y nadie te puede estar desviando tu mente por otros lados. Mucha gente te quieren tener al lado porque saben que tienes buenos espíritus, porque tienes buenos muertos y te los quieren robar, ¿sabes que eso se roba!, sabes que eso te lo pueden jalar, eso es una cosa que te pueden quitar la espiritualidad y la misma facilidad que uno tiene para adquirir las cosas.

Aquí en Colombia la religión sigue igual, ya que aquí uno se limita a lo que es tambores, cajones, aquí no hay muchas cosas de esas, también el tiempo a veces no te da tiempo para muchas cosas, pero siempre trato de sacar el tiempo en la semana cuando puedo. Te puedo decir que en Cuba lo hacía todos los lunes, atendía a Elegguá, pero aquí es cuando tengo el tiempo disponible en la semana, pero lo hago, hablo con él y le digo que no pierdo la costumbre, no será el mismo día pero trato de hacerlo, que es lo importante”.

La llegada de la Santería a través de la migración de cubanos a distintos países y posteriormente migración de personas de otras naciones ya practicantes de religiones afrocubanas en busca de nuevas y mejores condiciones de vida, como puede ser el caso hoy de los venezolanos; además de intercambios que se generan desde lo deportivo, la academia, la

medicina y hasta gubernamentales privadas como el tema de los médicos residentes en la ciudad, permiten el acceso de estas prácticas religiosas y su instauración en la ciudad y el país, en ocasiones puede que encuentren algunas dificultades dentro de sus dinámicas sociales, bien sea de espacios de ritual, momentos de devoción o simplemente la manifestación abierta de su sistema de creencias, como lo vivió Raisel en su llegada a Colombia a través de la frontera:

“Mis santos logré recuperarlos todos, yo salí con ellos a Venezuela, en Venezuela se quedaron cuando vine para acá para Colombia y después me los mandaron y los pude recuperar todos, desde muertos hasta santos, salí con toda representación mía de muertos y con todos mis santos... y aquí los tengo todos [Suspira]. No están como los quiero ahora, en Venezuela tenía un cuarto espectacular, con unas soperas espectaculares, pero no lo digo que tenga la soperita linda o la soperita más grande, mientras tú hagas las cosas de Akokán, mientras todo sea de corazón, el santo donde esté siempre te va a ayudar [Susurra]... el santo mientras tú lo cuides, él siempre te va a cuidar... y soy como... yo me practiqué un dicho en mí y en la religión ¡como tú me tengas, yo te tendré, así como tú me atiendas, yo te atenderé! [Lo pronuncia lentamente y sonríe].

Te digo que mi Elegguá y mis guerreros pasaron conmigo, los escondí y pasaron, pero los soldados de la frontera, los militares ya saben de esto, se ve que conocen como es la cosa en Venezuela, que te digo, santeros allá hay muchos, allá sí ves a los iyawós bien vestidos de blanco por la calle y repartiendo bendiciones... pero bueno, esos son otros cuatro pesos... Entonces cuando llegas a la frontera y saben que eres cubano o de Venezuela te dicen: ¿trae Elegguá o esas cosas de brujería que ustedes usan?, yo les dije que no y me había escondido todo, pulsos... ¡ya tú sabe´, todo!... pero vi a un venezolano que le

botaron el Elegguá al río... ¡allá el soldado, eso lo tendrá que después arreglar con el santo!

Traía también en ese viaje... ehh mis dos resguardos que me protegen de mal de ojo y otras cosas que me puedan hacer, siempre los tengo conmigo... También el pulso de Obbatalá, Orula y Changó como te decía [estos sí me los señala, están en su mano izquierda. El pulso de Obbatalá es como un aro metálico liso, el de Orula es una pulsera con cuentas verdes y amarillas separadas una por una por color, al igual que el de Changó, con la diferencia de que este es más grueso, las cuentas (bolas o chaquiras son más brillantes, como de otra calidad) y son una roja y una blanca]... y dentro de mi billetera tengo un hueso de la jicotea que comió mi Changó en mi santo, con otra semilla que eso es para que siempre me entre el dinero... ¡ya sabes!... y porque los hijos de Changó llevamos eso ahí [el hueso también me lo muestra, es pequeño, delgadito, de color marrón oscuro]. ¡Esa vez sentí discriminación por primera vez!, porque te voy a contar... yo los pulsos solamente me quito Changó cuando voy a tener sexo, la mano de Orula debería quitarse también cuando tengo que tener sexo, pero como lo tengo quitado... no me puedo quitar la mano de Orula ni... para nada, ni para tener sexo ni para nada... el pulso de Obbatalá me lo mantengo siempre también todo el tiempo... ¡solamente me quito para tener sexo respetando mi papá, mi cabeza, a Changó!... ¡ya sabes cómo es, hay que respetarlo bastante! [Exclama con el mismo orgullo que manifiesta cada que habla de Changó].

Y los resguardos que los que te hablé, uno es un Ottá (piedra)... un Ottá el cual adentro tiene manteca, tiene... disculpa, tiene... diferentes cosas como pescado ahumado, jutía humada, maíz tostado, maíz sin tostar... A esos resguardos cada cierto tiempo... El otro

resguardo es un tarro de chivo, donde adentro también tiene sus cosas... y de vez en cuando le soplo ron, tabaco... ehhhh... [Piensa unos segundos] los activo cuando... doy de comer a algún santo, le puedo dar de comer en Changó, así también ellos comen. Eso me protege de... [Hace una pausa]... de malos ojos como te dije... el del tarro es más bien... me protege y me cuida y me ayude a que nunca me falle... lo que tengo entre las piernas, disculpa que te diga [sonríe]... y... más bien me protege de muchas cosas

Pero volviendo a la percepción de la gente sobre lo nuestro, ni me ha pasado con mi actual pareja.... [Hace silencio unos segundos], tengo una persona que fue criada como Testigo de Jehová ¿cómo te puedo explicar? [Parece que le costara un poco organizar sus ideas para responderme y se nota un poco confundido o incluso algo incómodo al no saber cómo expresarlo]... Ehhhh, ni hablamos de lo suyo ni hablamos de lo mío, no cree en nada de lo mío [toma aire, suspira y nuevamente toma un poco de jugo]... pero eso es un tema que no, no vamos a entrar en eso porque ¿qué vamos a decir? [Sonríe de forma medio irónica]... ¿sabes el criterio que tiene un Testigo de Jehová!... el mismo criterio que puede tener un santero de los Testigos de Jehová lo puede tener un Testigo de Jehová sobre los santeros... simplemente nunca hablamos del tema, ni me habla de una cosa ni yo hablo de la otra, así nos mantenemos mejor y así la relación fluye mejor, nadie se mete en lo de nadie”.

Los devotos de religiones afrocubanas suelen ser personas comprensivas con otros cultos y prácticas espirituales, respetando los saberes y tradiciones de estas, pero solicitando al mismo tiempo respeto hacia las suyas, pues estas cargan de cierto estigma que incluso en la propia Cuba, donde son tan visibles y adheridas a la cultura del país, cargan a costas especialmente por practicantes de cultos derivados del cristianos. Fuera de la Isla el panorama no es distinto y en

esta experiencia de Raisel se percibe cómo él toma posturas en el relacionamiento con personas que tienen otro sistema de creencias y al mismo tiempo, cómo reproduce estrategias de encubrimiento y conservación de sus elementos de devoción, así como lo hicieron los propios africanos esclavizados en la época de la colonia, ya que fueron necesarios para él así poder atravesar fronteras con aquellas cosas que llenan de sentido su vida espiritual y hasta humana, pues allí están las representaciones de aquellas entidades que a través de su narración, queda en manifiesto cómo han determinado y determinarán su trasegar por la vida.

Esta inmersión a través de la vida de Raisel, agradeciéndole de antemano no solo a él por su tiempo, sino a su padre Changó, su gitana, sus congos, su muerto 7 Rayos y cada una de las energías que lo acompañan; nos permite comprender la devoción como pilar de la religiosidad y el epicentro de esta, fomentada bajo el alimento de la motivación y la ritualidad, abre el gran abanico que la componen a través de un gran universo de creencias, cosmovisiones, entornos de relacionamiento, intereses, miedos, satisfacciones, debilidades y hasta fortalezas personales que se reproducen dentro de un accionar continuo con aquellas entidades que guían y protegen su vida y su espíritu, acompañado por unas religiones afrocubanas que no piensan en el más allá, piensan en el acá, en el hoy, en el tránsito por esta vida, por este universo de confluencias, de entramados, de construcciones y reconstrucciones, interpretaciones y de reinterpretaciones, de pasajes y trascendencias, de legados colectivos y a su vez tintes individuales, de todo un proceso construido de vivencias y sentimientos, ese de la incondicionalidad y de la entrega genuina como engranaje de lo que es y envuelve este universo sagrado, logrando así entender como el devoto, entre tantos que hay dentro de las religiones afrocubanas como Raisel y como yo, y que hoy me encuentro escribiendo estas líneas como investigador, generamos el homenaje u ofrenda más

grande que se le puede hacer a un Oricha, aquel acto noble y genuino de ofrendarse a sí mismo, otorgándoles a estos hasta el último rincón nuestro Akokán –corazón- y nuestro Orí –cabeza-.

¡Aché para Riasel hoy y todos los días de su vida!

3. Pedro y el ritual

3.1. Recepción, interiorización y propagación del Aché

El rito puede ser comprendido como un intercambio entre dos o más seres, los cuales pueden ser humanos o inmateriales, a través de actos repetitivos en intervalos significativos que favorecen a la adaptación emotiva de quienes hacen parte de este. Emile Durkheim conecta al rito con el mito, siendo este último un conjunto de creencias que puestas en acción son quienes le dan sentido y son generadoras de este intercambio llamado ritual. Desde la Escuela Sociológica hasta Bronislaw Malinowski y la corriente funcionalista hasta Turner, el rito es definido además de su carácter repetitivo, por su misticismo y valor frente a las creencias.

El ritual como tal es el centro de los sistemas religiosos y por ende no es la excepción en las religiones afrocubanas, pues es este el que determina cómo inicia y concluye cualquier tipo de relacionamiento del devoto con las entidades. En el continente africano, lugar de donde provienen en gran medida estos sistemas de creencias mágico-religiosos cubanos y caribeños, Mircea Eliade (1967) explica: “En general las religiones de África negra se caracterizan por una orientación pragmática ajena a cualquier tipo de elucubración filosófica o contemplación mística”. (Eliade 1967: 268).

Los rituales están contruidos y comprendidos a través de códigos, los cuales pueden tener unas estructuras más complejas que otras, pero siempre conservando un valor fundamental y característico para el individuo o colectivo que lo oficializa, preside u ofrece, siendo finalmente estos códigos los cuales le dan el valor a estos sistemas de ideas y acciones.

A lo largo de este capítulo se expondrán elementos, momentos y espacios de devoción a través del ritual basado en la historia de vida de Pedro, a quien conocí un tiempo atrás por intermedio de un amigo religioso o devoto a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana y

quien muy amablemente me contactó con Pedro para yo realizarme un “registro”, como se le llama en Cuba a las consultas a través de los oráculos de la Santería cubana o Regla de Ocha.

Los caracoles cauríes: usados en una época como moneda, se consideran sagrados. Son la boca de los Orichás y alrededor de ellos se teje una serie de historias llenas de profunda significación esotérica. La forma en que vienen a representar los Oddunes, cada uno relacionado con un refrán y con un patakí. Con ellos se lee hasta el número doce. De allí en adelante se debe enviar a la persona a realizar un registro, que sea interpretado con el Tablero de Ifá por un Babalawo. (Blanco, 2005: 34).

Durante este proceso etnográfico, Pedro pasó de ser un interlocutor fundamental de este tema gracias a sus valiosos y profundos conocimientos en las religiones afrocubanas, a convertirse y consolidarse como mi “Padrino de Ocha”, en otras palabras fue él el pilar esencial de mi proceso de iniciación de la Regla de Ocha o Santería cubana que se gestó en simultáneo con esta investigación.

Pedro se inició hace más de 30 años en la Santería cubana, Regla de Ocha o Religión Yoruba como se le llama muchas veces a este sistema mágico-religioso afrocubano. Nació en Sincé, Sucre – Colombia, criado posteriormente en Barranquilla - Atlántico, ciudad donde tuvo sus primeros contactos con las religiones afrocubanas; sin embargo, ha sido más el tiempo que ha pasado en Cuba y entre su gente, tanto así que su acento es más cubano que colombiano, conservando unos marcados tintes del argot tradicional habanero. Actualmente vive en un apartamento en el barrio Poblado de la ciudad de Medellín, donde además tiene un Cuarto de Santo en el que habitan gran cantidad de Orichas que ha recibido a través de sus años como devoto. Allí él lleva a cabo las consultas que realiza, en especial para personas que llegan a él por

recomendación de ahijados suyos o aleyos –simpatizantes y practicantes no iniciados de la Santería cubana o Regla de Ocha-.



Fotografía 6. Silla que Pedro utiliza para llevar a cabo sus consultas.

3.2. Rituales a los orichas

Los Orichas hacen parte fundamental de la vida de Pedro, y en especial Obbatalá quien rige su cabeza y tiene un lugar preferencial en su corazón. Quienes se inician en la Regla de Ocha o Santería cubana suelen identificarse como “omo-oricha” bajo el nombre de la deidad tutelar. La palabra “omo” quiere decir “hijo”, por lo cual Pedro sería “omo Obbatalá”, en otras palabras “hijo de Obbatalá”. De Anhalt (1996), en su texto Cunyaye para Lydia Cabrera, hace una referencia de dónde proviene el nombre de una de las principales deidades del panteón Yoruba en la Regla de Ocha o Santería cubana: “El nombre de Obatalá, una contracción de la frase Oba-ti-o-nla significa: el rey que es grande. A su vez, dicho nombre se deriva de la frase Oba-a-ti-ala, el rey que viste de blanco, a quien se le da el título de Eleda: el Hacedor por haber creado la tierra sólida”. (De Anhalt: 92).

Su “Madre de Santo”, como se le llama al segundo Oricha que acompaña al devoto en su vida y que solo se conoce el último día del proceso de iniciación a través de rito del Itá, es Yemayá, la dueña de los mares y sincretizada en el catolicismo dentro de la Regla de Ocha o Santería cubana con la Virgen de Regla; sin embargo, a diferencia de muchos devotos a los Orichas, sean aleyos o iniciados, Pedro no habla tanto de su “madre” como sí de Obbatalá. Las pocas veces que lo vi reverenciarla fue en mi ceremonia de iniciación, por lo demás se percibe que esta Oricha es su “madre” porque se encuentra en la parte superior de su Cuarto de Santo, al lado izquierdo de donde reside Obbatalá.

Para comprender mejor esta relación de “padre” y “madre” con los Orichas de los cuales es “hijo” el devoto, lo explicaré de la siguiente forma: si el Oricha tutelar o principal es masculino se le llamará “padre” y por ende el segundo Oricha deberá ser femenino y se le llamará “madre”; en el caso de que el Oricha tutelar sea femenino, el segundo deberá ser

masculino, pues el devoto “nace” de la irradiación energética de un Oricha de cada sexo. Si la entidad cuenta con un “camino” o faceta del sexo opuesto al que primordialmente tiene, se considera su sexo bajo la característica principal de este. Por ejemplo, Obbatalá tiene un “camino” –como se le llama en la Santería cubana o Regla de Ocha a las facetas que las entidades tienen-, en el cual es femenino; sin embargo, este se asienta como un Oricha masculino en la cabeza de sus devotos.

El “italero”, quien le comparte al devoto quién es su segundo Oricha en su ceremonia de iniciación, debe ser un devoto consagrado –santero- y debe tener el conocimiento para la interpretación del oráculo de los caracoles en la realización del Itá, en el cual manifestará por intermedio de este sistema, quién es el “padre” o “madre” del Iyawó o devoto recién iniciado y se lo hará saber también a su Padrino o Madrina.

Los Orichas “hablan” a través de la “mano de caracol”, la cual son de dieciocho caracoles pequeños que se encuentran ensartados por un pequeño y delgado cable o hilo y que el devoto tendrá por cada deidad que reciba en su iniciación. En el caso de Elegguá, me cuenta Pedro, existe una excepción, pues este Oricha lleva en su “mano” veintiún caracoles que representan cada uno de sus caminos. Esta será la “mano de caracol” que los devotos en la Regla de Ocha o Santería cubana, más conocidos como santeros y santeras, al igual que los Obaces –devotos consagrados al oráculo de los caracoles- utilizan para consultar.

Aunque hay dieciocho caracoles en el oráculo, los santeros usan sólo dieciséis para la adivinación. Para ayudar en la interpretación, varios otros elementos son añadidos.

Entre ellos están una pequeña piedra oscura llamada otá, un caracol blanco largo llamado ayé, una pequeña semilla llamada ewé ayó, la cabeza de una pequeña muñeca llamada ero

aworan, y una pequeña bola de cascarilla, llamada efún. Estos cinco elementos son colectivamente conocidos como igbo. (...)

Antes de usar los caracoles, los santeros los abren por la parte de atrás, de modo que un lado muestra un espacio redondo y el otro una apertura horizontal que se asemeja a una pequeña boca. Esta es la parte del caracol que se dice que “habla” durante la consulta. (González-Wippler, 2008: 111).

En el Cuarto de Santo de Pedro habitan docenas de Orichas, algunos de ellos incluso poco conocidos en Cuba y que fueron entregados a él por cubanos devotos a estos en la Regla de Ocha o Santería cubana que residieron en Brasil, donde en el Candomblé Nagô –la línea afrobrasileña de Candomblé que rinde culto a los Orichas-, son importantes, como es el caso de Ochumaré –Oxumaré en portugués- Este Oricha rige incluso uno de los terreiros -templo o Casas de Santo- de Candomblé Nagô más tradicionales en Brasil, ubicado en la ciudad nordestina de Salvador de Bahía, la cual es el epicentro religioso de las tradiciones mágico-religiosas afrobrasileñas.



Fotografía 7. ¡Ochumaré!

Además de habitar en su Cuarto de Santo y dentro de receptáculos individuales Obbatalá, Yemayá y Ochumaré, también lo hacen Ochún, Changó, Aggayú Solá, Oggún, Ochosi, Elegguá, Orula, Yewá, Obá, Dadá, Nanú, Oduduwa, Naná Burukú, Olokun, Osun, Ibeyis –o jimaguas como se les suele decir en Cuba, pues esta es la forma en la cual se refieren a los mellizos en la Isla- y Babalú Ayé o Azojuano –como lo suele llamar Pedro, por más que este nombre se le da más en la Santería cubana de línea Arará –la cual tiene una tradicionalidad más dahomeyana y se diferencia por los tambores, la fonética y algunos rituales- y no en la Lucumí. También muchos devotos suelen utilizar su nombre en el sincretismo católico, San Lázaro, para referirse a este Oricha-. Estos son algunos de las más de 25 entidades u Orichas que Pedro menciona haber recibido a través de su vida religiosa y por medio de un ritual propio que hace parte de la tradición y mitología de cada entidad. Estas al igual que Obbatalá su Oricha tutelar y que fue recibido por él a través de la “coronación” o “asentamiento” de este Oricha como única deidad tutelar que rige y regirá su vida, conforman un escenario de ritual y devocional que traspasa los espacios físicos de su Cuarto y Casa de Santo, a su propio cuerpo y el interior de este. El autor brasileño Raul Lody (1995) en su texto *O Povo do Santo*, explica: “La cabeza es el oricha y el oricha es la cabeza –todas las prácticas renovadoras del aché son centralizadas en la cabeza”. (Lody, 1995: 59).

Como mencioné líneas atrás, cada Oricha habita en su propio receptáculo u “odú”, los cuales algunas veces son llamados popularmente en Cuba como “soperas”. Natalia Bolívar Aróstegui (s.f), explica en su texto *Los Orishas en Cuba*, que estos elementos son donde residen las deidades del panteón Yoruba en la Regla de Ocha o Santería cubana: “Fundamento (odú): tina cazuela que sirviera como contenedor del objeto-soporte de la fuerza o aché del orisha. Este

objeto-soporte es la base material establecida para el orisha, en la que se rinden ofrendas”. (Bolívar, s.f: 14).

Algunos de estos receptáculos deben ir en lugares altos –por encima del devoto-, otros pueden estar indistintamente a cualquier altura y otros más deben ir en el suelo, como es el caso específico de Elegguá a quien se debe situar cerca o detrás de la puerta, pues es el Oricha dueño de los caminos. También habitan en el piso, sobre un coral o un pequeño soporte de madera muy bajo Oggún y Ochosi, ambos viven en una especie de caldero metálico que por lo general es negro y es a su vez contenedor de sus herramientas. Muchas veces estos odús o receptáculos además son adornados con unos collares gruesos llamados “collares de mazo”. Pedro ha preferido hacerlos él mismo para una gran cantidad de sus Orichas como muestra de su amor.

El collar de mazo es una verdadera obra de arte, se conforma con varias hiladas sujetas por grandes glorias puestas de tramo en tramo, son collares para oficiar y guardan relación en color y número con el orisha tutelar. Generalmente no son de uso personal, sólo se utilizan en el momento de oficiar en las ceremonias, y después se colocan en los altares. (...)

Cada orisha tiene colores y números preferentes que lo representan. En la confección del collar puede haber variantes que se conoce como caminos y que decide el que rige la iniciación del neófito, o sea, el Padrino o Babalao. (Domínguez, 2009: 25-26).

De igual forma también estos receptáculos en algunos casos llevan unos pequeños sombreros de guano, una fibra natural usada por lo general en el campo cubano. Ochosi además del sombrero, lleva unos cuernos de venado que lo identifican como el cazador por excelencia. Este además siempre debe tener sus arcos y flechas apuntando a la puerta del Cuarto de Santo. En el caso de Oggún, me cuenta Pedro, los machetes que reposan en su odú deben ir con la punta hacia el

interior del receptáculo que por obligación debe ser un caldero de hierro o metal rígido, pues este es el Oricha dueño de este tipo de elementos. La trilogía Elegguá, Ochosi y Oggún son llamados “los guerreros” y pueden ser entregados a través de un ritual al devoto sin estar iniciado en la Regla de Ocha o Santería cubana.



Fotografía 8. Receptáculo de Ochosei el cazador.



Fotografía 9. Los guerreros Oggún y Eleguá.

En el caso de Changó su receptáculo es una batea de madera, la cual va sobre un pilón o soporte de madera, el cual por lo general está adornado con tres tambores que representan los tambores batá. Estos tambores son usados en las ceremonias religiosas de la Regla de Ocha o Santería cubana y son propiedad de este Oricha, pues además de ser el dueño del tambor, también lo es del rayo y el fuego. Lévi-Strauss (2012), en su obra *Mito y Significado*, hace una referenciación interesante sobre cómo estas entidades mitológicas de diferentes rincones del mundo, se convierten en intermediarios entre los elementos de la naturaleza y los seres humanos: “En toda la mitología americana, y lo mismo puede afirmarse de la mitología del mundo entero, hay deidades o personajes sobrenaturales que desempeñan el papel de intermediarios entre los poderes de arriba y la humanidad de abajo”. (Lévi-Strauss, 2012: 64).

Otros elementos que suelen encontrarse sobre el receptáculo de Changó, son su arma de combate que es un hacha bipenne –con dos lados de corte- y una corona que le da su categoría de rey, pues se dice que es Changó el rey de la Religión Yoruba y quien según la tradición, fue rey de la tierra de Oyo, hoy un estado de la actual República Federal de Nigeria y de donde proviene su culto.

Pedro al igual que devotos en sus Casas de Santo, adornan la batea de Changó poniéndole un gallo, ya que este animal es muy importante para la tradición Yoruba, ya que es un mensajero entre las entidades del universo y por ende Orichas y Égguns con los humanos. También suele ofrendársele a Changó al lado de su odú bananos, ya que esta es una de sus frutas preferidas. Cuando este es el Oricha tutelar de alguien –como el caso de Raisal-, su odú o receptáculo, va sobre un pilón de madera en el cual se generó toda la ceremonia de la iniciación del devoto. Esta suele ir “cargada” por dentro con elementos rituales que son secreto de los devotos a los Orichas ya iniciados en la Regla de Ocha o Santería cubana o devotos que asentarán en la cabeza del

neófito a este Oricha. Esta batea también “come”, en otras palabras, recibe la sangre de los animales sacrificados para la deidad como forma de consagración a dicha entidad.

En la fotografía titulada Fotografía XI: el “camino” de Changó, se percibe la representación que tiene Pedro de un “camino” o faceta del Oricha Changó, el cual él recibió tiempo después de serle entregado su Changó de cabecera. Recibir estos “caminos” de los Orichas, me explicaba Pedro, sirven para fortalecer a la entidad.



Fotografía 10. ¡Changó!



Fotografía 11. El “camino” de Changó.

Otro Oricha que suele ir en un receptáculo de madera es Aggayú Solá, el cual para algunos devotos es el papá de Changó y en otros casos la tradición dice que es su hermano. Esta entidad también tiene potestad sobre el fuego, pero son sus dominios el desierto y el volcán. En ciertos casos el odú de esta deidad va sobre un soporte de madera; sin embargo, no es necesario, esto depende más de las casas rituales y la tradición que le fue enseñada al devoto.

En el suelo, o lo más abajo posible debe ir Babalú Ayé o Azojuano, Oricha que representa las enfermedades. Su baile para representarlo e invocarlo se caracteriza por ser gran parte del tiempo arrastrado por el suelo, haciendo alusión a un ser casi moribundo. Esta deidad va acompañada de un mazo de paja que sirve para hacer limpiezas y despojos de malas energías o enfermedades y su receptáculo es una especie de totuma cerrada –por dentro está cargado- y el cual está marcado por unos grafismos en la parte superior y acompañado de plumas. En algunas casas religiosas de Cuba estas plumas son de aura tiñosa o lo que en Colombia es llamado tradicionalmente como gallinazo, chulo o simplemente un buitre.

Este Oricha es tan respetado y energéticamente tan fuerte, que no en todas las Casas de Santo se realizan ceremonias de iniciación para él. En la provincia de Matanzas en Cuba aún se conservan rituales de iniciación para sus hijos, donde estos son enterrados en un hueco dejando solo la cabeza del neófito por fuera para la realización de la consagración durante el ritual. Pedro me comenta que el devoto puede pasar allí entre 4 o 6 horas, dependiendo lo que tarde el asentamiento de Babalú Ayé o Azojuano en su Orí –cabeza-.



Fotografía 12. ¡De las enfermedades líbranos Babalú Ayé!

Por lo general el resto de los Orichas habitan en receptáculos de porcelana, barro o metal, ya que algunos en su interior llevan agua, como es el caso de los Orichas que representan mares y océanos como Yemayá y Olokun, y Ochún al representar ríos y lagunas. Existen algunas casas tradicionales que aún conservan ciertos mitos sobre Orichas que no deben ir uno al lado del otro como es el caso de Changó y Oggún o de Yemayá y Oyá u Oyá y Obbá, por mencionar algunos casos. Esto tiene que ver con las leyendas o patakíes, en los cuales se narran sus enemistades por diferentes motivos. En el caso de Oggún y Changó que son enemigos no solo por su carácter de guerreros, sino también por querer ser los “dueños” de Ochún, pues ambos desean y aman a la Oricha que representa el amor, la dulzura, la riqueza, la belleza y las aguas dulces. Por su parte Yemayá y Oyá son rivales ya que según una narración –no todas las casas religiosas la comparten-, Yemayá engañó a Oyá quitándole los océanos, pues le mintió a su compañera afirmándole que era más divertido tener potestad sobre las puertas del cementerio, lugar que le pertenecía a esta Oricha. Oyá por su parte engañó a Obbá diciéndole que se cortara una oreja y la diera a Changó como muestra de su amor; sin embargo, cuando este vio tal cosa repugnó a la Oricha, quien se retiró a los fangos y se alejó de todos.

La tradición dice que el Oricha tutelar de la persona debe ir en lo más alto del Cuarto de Santo como símbolo de que aquel es dueño de ese Ilé o Casa de Santo. También se dice que Obbatalá al ser el Oricha que representa la cabeza y la sabiduría debe ir también en la parte alta del altar, como también debe hacerlo Osun, el cual no va en ningún receptáculo sino que es representado con un gallo sobre un copón metálico. Esta entidad siempre debe estar por encima de la cabeza del devoto, bien sea en una parte alta de su casa o Cuarto de Santo.

La siguiente fotografía titulada: Fotografía V: Cuarto de Santo, la habitación de los Orichas. Expone los diferentes receptáculos, donde habitan los Orichas recibidos por Pedro a

través de los años de devoción al interior de la Santería cubana o Regla de Ocha. En la parte superior se encuentra Obbatalá en el centro, Yemayá a la izquierda y la sopera de Ochún a la derecha. En los pisos posteriores se pueden presenciar los elementos contenedores del fundamento de Aggayú Solá, Orula, Yewá, Obbá, Babalú Ayé, Olokun, Ibeyis, entre otros.



Fotografía 13. Cuarto de Santo, la habitación de los Orichas.

Los receptáculos son lavados esporádicamente con omiero, o sea, con un líquido a base de agua, plantas y en algunos casos otros elementos como cascarilla. A su vez mientras se realiza la preparación se este, se hacen determinados rezos o moyugbas –también escrito como moyubas-, las cuales son explicadas por la autora cubana Lázara Menéndez en su texto *Lo sagrado y lo rotundamente terrenal*, de la siguiente forma:

Las moyubas [...] constituyen instrumentos para la socialización y reproducción de la experiencia durante el proceso de consolidación de estereotipos. Se han instituido como memorias individuales y colectivas, que tienden a perpetuar el pasado, contribuir a la supervivencia del espíritu, mediante la fidelidad a su memoria; e impedir el olvido que se instituye entre los santeros como la muerte definitiva. (Menéndez, 3013: 197).

Los receptáculos solo deben ser manipulados y abiertos por quien es su “dueño” o recibió a las deidades a través del proceso en el cual el devoto se consagró a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana. Pedro en reiteradas ocasiones lo hizo para algunos rituales que iba a presidir y que yo pude acompañar. Al destaparlos tanto él como el devoto que lo vaya a hacer, suele decir: “Agó Didé”, Agó quiere decir permiso y Didé es levántese. Posteriormente se procede a limpiar el interior de los recipientes y de los elementos que allí se encuentran y le pertenecen a cada Oricha, como representación o herramientas de este.

Como representación a los Orichas, tanto los collares de mazo como los odús o receptáculos, deben ser o tener en gran medida los colores que representan a cada Oricha, como si esto fuera una especie de bandera que representa aquel reino o universo interno que allí existe.

Los colores y los números de los santos se relacionan con la vibración astral, con una energía esotérica que acompaña a un Orichá determinado durante todas sus etapas.

Cuando se ha producido una relación muy estrecha entre dos o más de estas fuerzas

cósmicas, entonces una puede quedar marcada por la otra, como es el caso de Orula, que en su Ekuele incluye parte del collar de Elegguá y del de Changó.”. (Blanco, 2005: 35-36).

Estos collares a diferencia de los elekes o ñales que son los collares que suele usar el devoto, son más gruesos y largos. Además de estos, muchas deidades llevan consigo adornos que el devoto le va poniendo por gusto o porque los Orichas los solicitan a través de mensajes para el devoto. Existen además algunos otros elementos tradicionales como los irukes, los cuales son unos objetos con los cuales los devotos en calidad de iniciado, aleyo o simpatizante, se limpia de las malas cosas y energías negativas. En el caso de Obbatalá el iruke está fabricado con cola de caballo blanco, el cual va pegado a un mango de madera recubierto de cuentas blancas, pues este es el color de este Oricha. Ochún por su parte lleva cola del caballo negra y el mango de madera está recubierto de cuentas amarillas y doradas. Son pocas las Casas de Santo en las cuales Ochún y Yemayá llevan un iruke cerca de su odú; sin embargo, cuando esta lo tiene es porque se lo solicitó al devoto en algún momento, como es el caso de Pedro, quien en su Cuarto de Santo tiene los tres irukes de estas deidades femeninas.

Los Orichas que siempre llevan iruke y no solo están presentes en el Cuarto de Santo sino también en sus danzas, son Obbatalá y Oyá, en el caso de esta Oricha guerrera, ella a través de este elemento ocasiona tormentas, huracanes, tifones y los fuertes vientos de cambio.

Otros elementos comunes en los altares son los objetos que se usan para saludar a los Orichas, Ochún tiene una pequeña campana dorada con la cual se saluda a esta entidad, haciéndola sonar fuertemente. Siempre que visitaba la casa de Pedro, este me solicitaba que fuera al Cuarto de Santo y saludara con este elemento a Ochún por ser ella la dueña de mi cabeza. A diferencia de esta Oricha, Changó y Yemayá se saludan por medio del sonido de una maraca que

se agita con la mano izquierda, siendo la de Changó roja y la de Yemayá azul. A Oggún por su parte, se le saluda con un cencerro, lo cual es una suerte de campana de hierro que hace un sonido seco y que en Cuba la suelen llevar los animales que trabajan en el campo, como los bueyes.

Para el saludo correspondiente a Obbatalá se emplea un agogó, el cual es una campana alargada que da un golpe seco y se toca de forma invertida, o sea, el péndulo que genera el sonido debe estar hacia la parte superior de este, pues de lo contrario haría un sonido estruendoso. Pedro solía decirme:

“Saluda a Obbatalá, él es el dueño de esta casa, pero mira... seco y fuerte, no ese escándalo que le gusta a Ochún”.

Es importante tener en cuenta que cada Oricha tiene su propio saludo. En este caso, yo como hijo de Ochún, -Oricha femenino-, debo acostarme en el suelo de lado tocando la campana y posteriormente se debe voltear para el otro lado. De estar acompañado de otros devotos, el devoto de mayor cantidad de años de iniciación, debe tocar mis hombros o los de quien esté realizando el saludo para levantarlo del suelo. Por su parte, los Orichas masculinos se saludan acostado boca abajo, con una mano pegada al cuerpo y con la otra toca el elemento con el cual se llama a la entidad para que se haga presente ante el devoto o la comunidad.

La complejidad de los rituales está determinada por la diversidad de las ideas de quienes las oficializan, entendiendo el concepto de “oficializar” como aquel que la realiza, ofrece o participa de ellos. Los ritos tienen una amplia gama de momentos e intenciones, partiendo desde lo meramente festivo, pasando por las ceremonias que se repiten determinada cantidad de veces al día, al año o en la vida, hasta aquellas que se complejizan por su carácter privado, secreto y esporádico. En la Santería cubana o Regla de Ocha la manipulación de lo sagrado es tan fuerte

como los mismos gestos o diálogos con los elementos de devoción. Un ejemplo de esto puede ser el cruzar los brazos en forma de X cuando se encuentran dos Iyawós o recién iniciados, un Iyawó y un devoto, a lo cual va acompañado de esta acción la exclamación: “Santo Iyawó” –que se pronunciaría Santo Yabó-, y a lo que el neófito debe responder: “bendición”.

Este gesto también se da en el saludo entre devotos, o de un padrino y su ahijado como sería hoy el caso del saludo mío con Pedro.

Estos símbolos son lo que Marcel Mauss (1967) define como: “la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual”. (Mauss 1967: 21).

Por su parte, el autor Lluís Duch en el texto Antropología de la religión, realiza una clara explicación entre los ritos periódicos y los no periódicos, que permiten una comprensión de cuándo se generan y qué buscan generar en quienes los realizan:

Ritos Periódicos:

También llamados “ritos estacionales”, tienen la función de producir un impacto colectivo. Normalmente señalaban el inicio del ciclo agrícola, el final de la época de las cosechas, la conmemoración de la fundación de la comunidad, el aniversario de un hecho importante para la misma, etc”.

Ritos No periódicos:

Se llevan a cabo en los momentos cruciales de la vida del individuo y de la sociedad (nacimiento, matrimonio, guerra, defunción, peste, etc.). Con su curso se intenta dar la cara con éxito a la nueva situación individual y colectiva que ha sobrevenido después de una ruptura significativa en el curso de la existencia. (Duch, 2001: 189-190).



Fotografía 14. Altar para Obbatalá en su cumpleaños de Santo.

Además del término *Iyawó* para designar al recién iniciado en la Regla de Ocha o Santería cubana, el cual llevará este durante el año de su proceso, los devotos serán llamados posteriormente como *babalochas* e *iyalochas*, el primero para designar a los hombres y el segundo para llamar a las mujeres; sin embargo, la forma más común de referenciar a los practicantes de este sistema religioso afrocubano es *santero* o *santera*, como he explicado anteriormente. Pedro me comenta que él no suele utilizar los términos *babalochas* e *iyalochas*, pero que en algunas Casas de Santo tradicionales de Cuba, como en la que él se inició, sí es común escuchar esta forma de designar a los devotos.

Uno de los tantos ritos por el cual pasan *aleyos* –simpatizantes– o *iyawós* y posteriormente *santeros* o *santeras*, es el de la imposición de collares. En muchas ocasiones cuando el devoto no está iniciado, los collares se usan como protección de determinado *Oricha* a

través de alguna consulta previa. Estos elekes deben estar consagrados por medio de un lavatorio en omiero y la sangre de los animales sacrificados correspondientes a cada entidad.

Pedro en su Cuarto de Santo tiene colgado en la pared un tablero de madera donde reposan todos los collares que ha recibido con el paso del tiempo, cada recepción de un Oricha por lo general va acompañado del eleke que representa a esta entidad. Un Oricha puede tener varios collares, pues está el tradicional que lleva las cuentas de colores que lo identifican y están los que además de estas cuentas llevan otros colores que demarcan a cuál “camino” pertenece, o sea, a que representación de esta deidad es. Obbatalá por ejemplo, que es el Oricha que rige la cabeza de Pedro, lleva un collar todo blanco, pues todas sus cuentas son de este color; sin embargo, él además de este, tiene uno de su camino de Obbatalá el cual se llama “Obbatalá Ayaguna”, el cual a diferencia de ser un Obbatalá viejo y sabio, es un Obbatalá joven y guerrero. Este collar además de ser en su mayoría blanco, lleva unas pocas cuentas rojas y en algunas oportunidades se les pone nácar o marfil. En el extremo este tiene un pauye o “puño” de Obbatalá, el cual es un símbolo de este Oricha. Pedro me entregó este eleke que fue su collar de iniciación para que yo lo usara todos los días desde que tomé la decisión de hacerme “Santo” hasta que entrara el trono el día de mi “coronación” o nacimiento como devoto dentro de la Regla de Ocha o Santería cubana. Si bien yo soy hijo de Ochún, al ser Pedro mi padrino, debía usar su collar. Después de devolverle el collar, Pedro se lo puso a su próxima ahijada, la hija de Jorge Félix, un babalao del barrio El Cerro en la ciudad de La Habana y quien a su vez es mi “padrino de Orula- por haberme entregado la “Mano de Orula”, pulsera de cuentas verdes y amarillas que llevo en mi mano izquierda, al igual que los secretos que contiene mi odú de este Oricha. Pedro eligió que fuera él quien me entregara estos elementos y fue Jorge Félix quien

quiso que Pedro fuera el padrino de su hija menor que será iniciada el próximo mes de enero bajo la tutela de Obbatalá. Pedro este día exclamó:

“Yo seré el padrino de tu hija y será el último Obbatalá que yo entregue, ¡no voy a parir un Obbatalá más!, ¿tú me entiendes?”

Muchos devotos ya iniciados evitan en algunos casos entregar en repetidas oportunidades el Oricha que reside en su cabeza, pues así como Pedro, mencionan que cada que hacen una iniciación o asentamiento de esta entidad, están entregando mucha energía de la cual este les irradia y provee; sin embargo, la concepción del dar para recibir prima en los devotos a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana. Considero importante aclarar que el término “parir” es muy usado en Cuba para designar la realización de una ceremonia de iniciación, pues esta es comprendida como la traída al mundo espiritual de un hijo más.

Ubicado en el Cuarto de Santo de Pedro, reposan los diferentes collares de Santo, ñales o elekes que este ha recibido a lo largo de sus años.



Fotografía 15. El Tablero de los elekes.

En uno de los primeros encuentros con Pedro, él se quedó observando mi cuello y al ver que yo tenía unos collares, elekes o los ñales que llevaba conmigo, -el de Ochún por ser mi Oricha de cabecera y Changó porque siempre ha sido una entidad que me ha protegido, además de ser el Oricha que rige la cabeza de mi padre-. “Se entiende por collar de santo al sistema de ensartes de cuentas de cristal con formas y colores específicos, los cuales se asocian como atributo a diferentes deidades del panteón yoruba” (Domínguez, 2009: 24).

Pedro se me acercó y en un tono de voz más baja me preguntó:

“¿Niño de dónde tú sacaste esos collares?, ¿los hiciste tú?, ¿están consagrados?”.

Yo le comenté que no estaban consagrados, que eran collares “judíos”, como se les suele llamar cuando no han pasado por ningún ritual como el “lavatorio” o “darles de comer” y le

conté la historia del por qué y hace cuanto los llevaba conmigo. Al terminar de hablarle sobre estos, él me dice:

“Tú amas mucho a tus santos, vamos a hacer o mejor... vas a hacer tus collares, tus propios collares y ahora que voy pa´ Cuba los voy a llevar pa´ lavarlos y cuando les den de comer a los santos, vamos a consagrarlos”.



Fotografía 16. Pedro haciendo mis elekes o collares de Santo.

El lavatorio es un proceso donde los collares reposan en omiero y posteriormente pasan a ser consagrados, que como expliqué anteriormente es el momento en el que la sangre de los animales sacrificados²⁴ cae sobre ellos. En este momento los collares pasan de un estado profano a un estado sagrado. Esta conciliación que se genera a través del ritual de consagración, o sea del paso de lo profano a lo sagrado, no es más que lo que Marcel Mauss ha explicado como el dar, recibir y devolver. “El sacrificio tiene como finalidad, a través de aquel ofrecimiento y en especial por intermedio de “la víctima”, entendido así aquello que se le otorgará a la deidad o entidad receptora de este acto de desprendimiento” (Duch, 2001: 235).

Quedamos entonces de vernos el viernes siguiente para ir al centro de la ciudad y conseguir los elementos necesarios para la fabricación de los elekes, que en este caso no solo serían los dos que yo tenía, Ochún y Changó, sino que haríamos además los de Elegguá, Oggún, Obbatalá y Yemayá.

El primer ñale que hice obviamente fue el de la Oricha que es dueña de mi cabeza, Ochún, el cual lleva intercalado un grupo de 5 cuentas amarillas con un grupo de 5 cuentas doradas hasta completar todo el collar. Este debe ser un poco más largo que el resto justamente por ser la entidad que me rige.

Posteriormente hice el de Changó, el cual es intercalado una cuenta roja con una cuenta blanca, así hasta completar todo el collar. El siguiente fue el de Elegguá, que lleva una cuenta roja y una cuenta negra intercaladas hasta finalizarlo. Continué con el de Yemayá, que lleva intercalados grupos de siete cuentas azules oscuras con un grupo de siete cuentas transparentes. Seguí con Obbatalá, el cual fue el más rápido porque solo lleva cuentas blancas y terminé con

²⁴ El término sacrificio etimológicamente proviene de la palabra sacrificium, la cual hace referencia a la sacralización de un ser vivo, el cual puede ser animal o humano, que será ofrecido y consagrado a un ser superior o divinidad.

Oggún, el cual lleva intercalado una cuenta verde oscura con una negra. Estos son los elekes o ñales “básicos” por llamarlos de alguna forma, que reciben los devotos en determinados momentos y por diferentes motivos.

De esta forma trascurió nuestra tarde y noche entre cuentas azules, transparentes, blancas, amarillas, negras, rojas, verdes y doradas, acompañados por unos vasos de Ron Santiago y el sonido de fondo de toques de tambores para los Orichas al estilo Lucumí, Iyesá y Arará, de una colección de CD’s que él trajo hace unos años atrás de Cuba.

Así como me lo había dicho, Pedro en los días siguientes viajó a Cuba a una iniciación o “Coronación de un Santo” que iban a hacer miembros de su Casa de Santo y llevó mis collares, para cómo me había prometido, volvieran consagrados. Pedro me enseñó que los ñales o elekes tradicionalmente se deben hacer con hilo, pues en este se impregna la sangre de los animales que son sacrificados y el omiero con el cual son “lavados”. El nailon suele ser más resistente, pero los devotos más aferrados a la tradición no los usan ni los hacen así. Cuando Pedro me los puso uno a uno en el cuello, terminando con Ochún, me dijo:

“Recuerda que no debes tener sexo con ellos puestos, no debes visitar cementerios, no te los deben tocar ni prestar, ni ir a hospitales y mucho menos bañarte cuando los estés usando, ¡retíratelos para cada una de estas ocasiones!... ellos se cargan de ti, de tu energía, de tu sudor, de tu día a día, de tus pensamientos, son tuyos, no de nadie más ¿tú me estás entendiendo?”.

Además de estos, me entregó dos collares de mazo increíbles, uno de Ochún todo dorado y uno de Changó blanco con rojo. Estos son más grandes porque no se llevan colgados en el cuello, sino que en las ceremonias se usan cruzados o se le ponen después a las soperas cuando el devoto ya está iniciado. De igual forma me dio un “iddé” –pulsera- de Ochún, que al igual que el

collar, lleva intercaladas las cinco cuentas amarillas con las cinco doradas y también estaba consagrada a través del mismo rito de los collares.

El sacrificio de animales es posiblemente el elemento ritual que más estigmatización y controversia genera dentro de las prácticas de las religiones afrocubanas y en especial de la Santería cubana o Regla de Ocha y de la Regla Conga o Palo Monte. En el caso puntual de la primera, el sacrificio está presente en diferentes tipos de ritual, como pueden ser “ebbós” o “rogaciones de cabeza”, las cuales son unas ceremonias para estabilizar al devoto, darle claridad y despojarlo de posibles dificultades que lo estén atormentando. También en la consagración de elementos de ritualidad y devoción, como lo son los antes mencionados elekes o collares, los iddés, los Otás –o piedras que representan a los Orichas- o las manos de caracoles que le son entregadas al neófito, por mencionar algunos. Las ceremonias de “coronación” o iniciación también están acompañadas por este acto, pues en diferentes momentos, el devoto puede ser ungido con un poco de la sangre de algunos de los animales que serán ofrendados a las entidades como pueden ser gallinas, palomas, chivos y algunos más.

La investigadora puertorriqueña y devota de los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana Migiene González-Wippler (2008), en su obra *Santería mis experiencias en la religión*, explica el papel y valor del sacrificio en estos sistemas mágicos-religiosos, exponiendo incluso cómo este proceso se da en religiones como el judaísmo, posiblemente con el interés de romper con la analogía que a veces parece recurrente sobre el sacrificio de animales y los sistemas religiosos considerados “primitivos”, denominando así las tradiciones religiosas provenientes de las sociedades no industrializadas o no occidentales:

Uno de los aspectos más controversiales de la Santería: el sacrificio de animales. Todas las principales religiones del mundo están involucradas en rituales de sangre pero han

encontrado formas de practicar estas antiguas ceremonias sin ofender las sensibilidades públicas. Las leyes de sacrificio judías e islámicas son muy estrictas y de conformidad con los códigos de salud. Aún los rituales de purificación de Keporoth, practicados por los judíos jasídicos en la víspera del Yom Kippur y que culminan con el sacrificio de miles de pollos, es hecho con la aprobación de las agencias de la ciudad.

La mayoría de los animales sacrificados en los rituales de Santería son comidos por los practicantes. El problema que tienen es que no están organizados y no tienen licencias para sacrificarlos. (González-Wippler, 2008: XIV).

Autores clásicos relacionan el sacrificio con el proceso mágico y como un asunto ligado a la reciprocidad y al intercambio de intereses, entre la deidad a la que le son ofrecidos y por el otro, el de quien ofrece el sacrificio en búsqueda de recibir algo por parte de estas entidades. Este mecanismo está presente en muchas de las culturas que habitan el continente africano, en especial la parte subsahariana. “La magia que se practica en muchos lugares de África debe ser definida como magia homeopática imitativa. En este tipo de magia se cree que el individuo puede dominar el mundo y lo sobrenatural. Compra a sus deidades con ritos y sacrificios para poder conseguir de éstos lo que necesita y para poder controlar su mundo, la naturaleza, las enfermedades, o su suerte”. (Frazer, 1994: 26).

El acto del sacrificio en las religiones afrocubanas y en especial en la Regla de Ocha o Santería cubana, va acompañado de otras manifestaciones litúrgicas, como lo pueden ser cantos, entonaciones festivas, rezos o letanías entre otros. Pedro me comenta que siempre después de realizar esta ofrenda de inmolación animal, se procede a consultar con los cocos al Oricha o cada uno de los Orichas a los cuales les fue ofrecido dicho acto, como método de corroboración de que la entidad quedó satisfecha con lo ofrecido. En algunas oportunidades, como es el caso de

los sacrificios que se realizan en las iniciaciones en este sistema de creencias, los devotos proceden a amarrar con hilos del color o colores que representan a la Oricha dos pedacitos pequeños de hueso de los animales ofrecidos, los cuales son llamados “testigos” y deben ser guardados por el neófito. Pedro me dijo en reiteradas oportunidades:

“Cuando tú te hagas Santo, debes guardar estos testigos, consévalos, ellos son un elemento tradicional y fundamental que queda como una forma de corroboración de aquel acto que le fue ofrecido a los Santos”.

Es importante aclarar que esto solo se realiza cuando las entidades “comen” cuatro patas, o sea, cuando le son sacrificados chivos, corderos o cabras, no así para cuando se le inmolan aves como gallinas, gallos, patos o palomas, u otro animal como la tortuga que en algunas oportunidades se le es ofrecida a Yemayá.

La autora cubana Alessandra Basso Ortiz en su texto *Los Gangá en Cuba*, realiza una interesante explicación de algunos sacrificios y lo que se requiere para la realización de estos en prácticas rituales afrocubanas, en especial centrándose en el municipio de Perico en la provincia de Matanzas, lugar donde también ha tenido históricamente mucho auge y aferrada tradición a los Orichas en la Santería cubana o Regla de Ocha:

Para esto se cumplen una serie de normas y de actos rituales que estructuran la celebración festiva: la purificación, tanto de las piezas representativas de las deidades, antes y después del sacrificio, como de las personas que ofrecen los animales necesarios; el sacrificio, acto que renueva la alianza entre los creyentes y sus dioses; la construcción del altar, donde se colocan los atributos y las piezas representativas de los dioses después de haber recibido la oblación del animal sacrificado, las imágenes de santos católicos, y las ofrendas de dulces, frutas, velas, tabaco, etc.; la comida colectiva, de la que participan

los presentes, momento de comunión, tanto con los dioses como entre ellos; el uso de oráculos adivinatorios (coco) para conocer la aprobación o desaprobación de los dioses respecto a lo que se realiza; la observancia de tabúes, como no vestir de negro o no ingerir bebidas alcohólicas dentro del cuarto del altar; la música, el canto, la danza, unidad necesaria para atraer a las deidades hacia el cuerpo de sus «caballos», logrando así: la posesión durante la cual los fieles comparten con sus dioses algunas horas al año, recibiendo sus consejos, profecías sobre el futuro, o siendo objeto de «despojos», y lo que es más importante: ratificando la identidad de los miembros de la familia como un núcleo diferente del resto de la comunidad, de la cual reciben el reconocimiento al manifestarse, en el cuerpo de los creyentes, el poder de sus dioses ancestrales.

La celebración festiva es, por tanto, un momento crucial, durante el cual se manifiestan y realizan una serie de expectativas sociales, basadas en la creencia en lo sobrenatural y bajo la directriz de un pensamiento mítico. (Basso, 2005: 83-84).

El animal que será sacrificado, además de entregar su sangre como alimento para los Orichas a través de los diferentes elementos y herramientas de estos, también cumple un papel importante en la limpieza de quien lo está ofreciendo, pues el devoto se conecta energética y espiritualmente con este o estos animales, que a su vez están siendo un canal de purificación que se genera cuando quien lo ofrenda interactúa con estos, bien sea porque se lo pasan por el cuerpo o porque lo tocará en señal de respeto mientras lo sostendrá antes o durante la inmolación. Pedro siempre me recordaba la importancia del sacrificio diciéndome:

“Recuerda que sin la sangre de los animales ni el lavatorio que se hace con agua, omiero y los otros elementos naturales, no existirá ningún tipo de consagración... el sacrificio es la esencia del relacionamiento con los santos”.

En otras palabras, sin el sacrificio no existirá el principal rito de paso en la Regla de Ocha o Santería cubana. Georges Bataille (1998), sintetiza este acto en el texto *Teoría de la Religión*, de forma clara: “sacrificar no es matar, sino abandonar y dar. La ejecución no es más que una exposición de un sentido profundo”. (Bataille, 1998: 52).

En el texto *Antropología de la religión* de Lluís Duch y Herder, el autor Geo Wildengren define tres tipos de sacrificio y sus características, acercándose incluso al caso de la Santería o Regla de Ocha, pero que igualmente podría aplicar para otros cultos afrocubanos, afrocaribeños y afroamericanos:

El primero llamado “de oblación”, que no es otra cosa que la acción de ofrecimiento a una deidad o entidad. De expiación, a través de la cual quien realiza la ofrenda, busca eliminar un pecado o una culpa, pues está ofrecido por un sujeto que se asume como culpable y busca limpiar y eliminar las impurezas de su cuerpo, mente o espíritu. El tercero sería el sacrificio de comunión, en la cual se busca la consagración de un elemento físico, como lo podría ser en el caso de la Santería o Regla de Ocha lo que se conoce como “darle de comer” a los Orichas, o también puede referirse a una consagración que trasciende lo material y se ancla puntualmente en lo inmaterial, o en otras palabras, en lo espiritual. (Duch, 2001: 235).

El primer sacrificio animal que le vi realizar a Pedro fue en una ofrenda que yo le pedí hacerle a Ochún, en este caso a su Ochún ya que en ese momento yo no estaba aún iniciado en la Regla de Ocha o Santería cubana. En esta oportunidad yo le iba a ofrecer a la Oricha dueña de mi cabeza, dos gallinas marrones y oñí –miel-. El ritual fue efectuado en una quebrada en una parte rural de Envigado, por la cual tuvimos que caminar alrededor de 30 minutos hacia la montaña y así encontrar el agua más limpia y no estar rodeados de gente. Era un momento sublime entre

Ochún y yo, que con la ayuda de Pedro como oficiante, podría realizarse satisfactoriamente para ambas partes.

Cuando llegamos al lugar que Pedro me señaló como el indicado, procedí a quitarme los zapatos por solicitud de este y a continuación me pidió sumergir mis pies en las aguas de aquella quebrada cristalina. Este ritual debía hacerse en algún lugar de agua dulce como río, riachuelo, quebrada o laguna, ya que son los dominios que le pertenecen a esta Oricha como ya he mencionado en reiteradas oportunidades. Ochún en África tiene su propio río, el cual lleva su nombre ubicado la ciudad de Osogbo en el estado de Osun –se pronuncia Ochún u Oshún- y en el cual se realiza una ceremonia anualmente en el templo que fue creado para esta deidad Yoruba en tierras nigerianas.

Después de introducir mis pies en las frías aguas que corrían suavemente por este lugar lleno de vegetación, Pedro procedió a encender dos velas, a acomodar los elementos que recibió cuando se inició en la Santería o Regla de Ocha como atributos de Ochún y comenzó con la invocación o moyugba. Al terminar esta yo debía tocar la campana, la cual es el elemento que se utiliza para llamar a esta entidad y en simultáneo iba pidiendo mentalmente todo aquello que yo quería que ella, Ochún, mi madre y dueña de mi cabeza u orí, me ayudara a lograr o apartar de mí.

A continuación venían una serie de cantos que Pedro se sabía de memoria y para poder yo responderlos, me entregó una hoja escrita por él, donde decía qué debía responder. El texto estaba escrito como debía ser su pronunciación. En simultáneo él iba rociando un poco de omiero y posteriormente miel u oñí en la quebrada, la orilla y por algunas partes de mi cuerpo. El canto que entonamos para Ochún fue el siguiente –la parte donde dice “contesta” era lo que Pedro había demarcado como mi respuesta:

Yeye bio suo yeyé bio suo tanima warubo
rereo arubo titi yeyeo...

Contesta: ¡Tanima warubo rere o!

Arubo yeyeo...

Contesta: ¡Tanima warubo rere o!

Omi yo were omiyo akete oba Ochún...

Contesta: ¡Omi yo were omi yo!

Akete fumi lowo...

Contesta: ¡Omi yo were o mi yo!

Sekushe...

Contesta: ¡Ewe mile!

Iya mio...

Contesta: ¡Ewe mile!

Ochún Ikolé...

Contesta: ¡Ewe mile!

Olo Yumu...

Contesta: ¡Ewe mile iyá mio!

Olo Lodi...

Contesta: ¡Ewe mile!

Shekuse...

Contesta: ¡Ewe mile!

Ibú Añá...

Contesta: ¡Ewe mile iyá mio!

Alade ye alade ye moró...

Contesta: ¡Alade ye alade ye moró!

Alade ye iyamí olu yeye...

Contesta: ¡Alade ye alade ye moró!

Alade koyu iyamí moró...

Contesta: ¡Alade ye alade ye moró!

Yeye ide were itá Ochún...

Contesta: ¡Ide were!

Ide were itá Ochún, ide were itá iyamí...

Contesta: ¡Ide were itá! Ochún, ide were itá
iyamí

Yeye ewemilere...

Contesta: ¡A la un yeyé malere a!

Yeye ewe milere...

Contesta: ¡A la un yeyé malere a!

Ocha kiniwá iyá kataná...

Contesta: ¡Kowo Ochún!

Aruba lo mayo...

Contesta: ¡Kowo Ochún!

Ochún Ikolé a lawana...

Contesta: ¡Kowo Ochún!

A continuación Pedro inicia el sacrificio de las dos gallinas al compás de unas letanías en Yoruba. Mientras él realiza la incisión en el cuello de una de las gallinas, yo debía pellizcarme suavemente el cuello con la mano derecha. El mismo ejercicio se realizaría con el sacrificio del segundo animal.

La sangre de las aves era rociada en la quebrada y sobre sus otás –piedras- de Ochún y mi collar e idé de esta Oricha. Luego yo debía arrancar un par de plumas de los animales que ya se encontraban muertos y ponerlo sobre el recipiente en el cual estaban los otás que estaban “comiendo”. Debo reconocer que al no ser una práctica que hiciera con mucha frecuencia, todavía me impresionaba un poco y lo sigue siendo incluso ya estando iniciado-; sin embargo, entendía y valoraba el ritual y lo que se estaba generando allí, incluso porque energéticamente se percibe de inmediato.

Al terminar esta parte del ritual y delante de la Ochún de Pedro, le dije a él y le prometí a ella, que este mismo año la asentaría en mi cabeza y me iniciaría en la Regla de Ocha o Santería cubana. Pedro asentó con su cabeza y con una gran sonrisa en su cara me dijo:

“¡Yo lo sabía, siempre lo supe!... ¡cuenta conmigo, tú pones la fecha y vamos a Cuba, yo me encargo de conseguir a todos los santeros que necesitamos y de todas las cosas que lleva la realización del Santo, por eso no te preocupes que ya tú sabes cuál es mi estilo, vamos a hacerlo de la forma tradicional, como un cubano más, porque esa sangre cubana que corre por tu cuerpo y el amor que tú tienes por los santos, por los Orichas lo ameritan... yo no quiero meterte donde cualquiera a que te hagan un Santo para yumas –forma como se le dice a los extranjeros coloquialmente en Cuba-, que no está mal, pero algunas veces se omiten cosas tradicionales, cosas de los negros de antes, tú sabes que yo soy de tradición, a mí me gusta como lo hacen las Casas históricas!”

Al finalizar, como todos los rituales de ofrenda a los Orichas, Pedro procedió a consultar con los cocos si todo estaba bien y Ochún había quedado satisfecha, a lo cual esta respondió “Alafia” –todos los cocos en la parte blanca dando un sí rotundo y con iré o buen augurio-.

Recuerdo que la primera vez que Pedro me consultó, salió muy fuerte Changó, algo que por lo general ya me había sucedido en otras consultas que me había realizado a través de los años. A esto siempre, quienes me consultan me han dicho: “Changó te quiere de gratis, te irradia mucho”, Pedro no fue la excepción. Por lo general la respuesta que me han dado es que al yo ser hijo de Ochún y ser esta la mujer predilecta del Oricha del fuego, los rayos y los tambores, este me protegía por su propia elección. Algunas otras veces al argumento se le ha sumado que esto también se puede dar, ya que este es el Oricha tutelar de la cabeza de mi padre biológico; sin embargo, Pedro siempre mencionó que no estaba convencido que este pudiera ser mi padre o segundo Oricha, en especial por las características comportamentales que yo tengo, ya que estas entidades nos irradian mucho en estos aspectos y es una de las formas como los devotos con más conocimiento se aventuran a decirle a la gente de quién piensan que puede ser “hijo”, a lo que después se deberá corroborar con la consulta a través de los oráculos, bien sea con un babalao o con los caracoles interpretados por un Oba.

Para realizar este tipo de consultas, Pedro usa un gorro blanco y moyugba mientras mete dos dedos en el pequeño vaso con agua donde reposaban los caracoles, salpicando un poco de agua a sus lados al compás del siguiente rezo:

“Omí tuto, aché tuto, tuto ilé, tuto ona, tuto Laroye, arikú babaguá”.

En simultáneo él va moviendo la mano y por ende los caracoles en círculos, mientras prosigue a presentarse el consultante a los Égguns o difuntos que lo acompañan y

que en el caso del consultante no estar iniciado en la Regla de Ocha o Santería cubana o no conocer aquellos espíritus que lo acompañan y lo asisten, menciona los nombres de familiares o seres cercanos fallecidos con los que este hubiera tenido buena relación o tuviera cierto aprecio aunque no los hubiera llegado a conocer personalmente. Pedro hace lo mismo, mencionando además “el cordón” -linaje espiritual de la Casa de Santo en la cual fue iniciado-.

Con las palmas de las dos manos del consultante hacia arriba, Pedro hace unos grafismos con una bola de cascarilla, la cual fue remojada en un poco de agua, para así proseguir a entregarle la mano de caracoles a quien desea preguntarle a Elegguá, pues estos caracoles le corresponden a este Oricha, por más que sea otra deidad Yoruba quien responda por este medio de este oráculo. El consultante deberá soltarlos y aquellos caracoles que caigan boca arriba, darán el número que posteriormente Pedro interpretará para poder hacerle las recomendaciones o darle la información que le están enviando al consultante. A continuación el consultante tendrá una piedra negra de tamaño pequeño, la bola de cascarilla y en algunos casos un pequeño huesito, que si bien normalmente es de la pata del chivo sacrificado para Elegguá el día de la iniciación en la Regla de Ocha o Santería cubana, Pedro me confesó que el suyo era la falange del dedo de un humano que recibió alguna vez cuando empezó a fundamentar su muerto a través de la Nganga de Palo Monte o Regla Conga en la cual este reside y de la cual hablaremos después-.

Durante la consulta y las interpretaciones el Oba que la oficializa se basa en las historias tradicionales o patakies, que son todas aquellas leyendas y mitos alrededor de la vida de los Orichas y sus vivencias y las cuales sirven para dictaminar sobre qué le deparará al consultante. En este caso Pedro, como si fuera una suerte de numerología, va a la narración que los caracoles le indican y según esto hace una interpretación de las

necesidades de quien espera el consejo. Lévi-Strauss (2012), en el texto *Mito y Significado*, se cuestionan sobre hasta qué punto es mitología y dónde empieza el proceso de la narración histórica de los pueblos, los cuales están muy presentes en las tradiciones de los poblados ágrafos:

El problema de éste: ¿dónde termina la mitología y dónde comienza la historia? En el caso, completamente nuevo para nosotros, de una historia sin archivos, sin documentos escritos, apenas existe una tradición oral, que aparece simultáneamente como historia”. (...)

En nuestras sociedades la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función, ya que para las sociedades ágrafas y que por tanto carecen de archivos, la mitología tiene por finalidad asegurar, con un alto grado de certeza –una certeza completa es obviamente imposible- que el futuro permanecerá fiel al presente y al pasado. (Lévi-Strauss, 2012: 71-77).

Lo primero que Pedro le pregunta a Elegguá a través del caracol es si quien se está consultando viene en “Iré” o en “Osogbo”, o sea, si viene “bien” o “hay algo que viene mal”. En el dado caso de que la persona venga en “Osogbo”, Pedro o el devoto iniciado que esté realizando la consulta, pregunta si está ligado a “Ikú” –la muerte-, que si bien esta entidad se encuentra ligada a todas las personas desde que venimos a la tierra, o si “Ikú” está haciendo un llamado para quien se está consultando preste atención y le haga saber a algún ser cercano, sobre qué debe hacer para evitarla, al menos en ese momento de su vida. El concepto de “Ikú” o muerte, es comprendido entre los practicantes de la Regla de Ocha o Santería cubana como una entidad u energía más, tal como lo son los Orichas, con la diferencia de que a esta no se le rinde culto, solamente se busca que no venga a buscar al devoto antes de tiempo, antes de lo pactado –pacto que se da antes del nacimiento de la

persona y que según la tradición de la Regla de Ocha o Santería cubana, uno mismo hizo con ella, eligiendo el día y la forma-; sin embargo, ella a veces puede querer adelantarse o empezar a solicitar la vida del humano.

Posterior a esto Pedro realiza una consulta general preguntando qué Oricha se está manifestando y entregando la información, que normalmente se centra en los elementos más relacionados con los asuntos laborales, familiares, de salud o emocionales y posteriormente dando la posibilidad al consultante de preguntar algo más que este considere importante o quiera saber.

Es interesante la concepción de “Iré” y “Osogbo” en Pedro, ya que las veces que me he consultado con él y he estado en “Osogbo”, suelo hacer algún sonido o reacción como símbolo de que no estoy conforme, pues claramente no me gusta saber que algo que esté relacionado conmigo no se encuentre bien o de forma positiva; él siempre suele decirme:

“¿Sabes?, a mí el iré no me gusta, ¿para qué?... ¿para qué te digan que todo está muy bien y muy lindo?, ¡no!, en “Osogbo” es donde realmente te dan la información, donde te hablan de lo que debes observar, de lo que debes cuidar, de lo que te debes proteger, de cómo moverte... ¡eso sí es valioso, eso sí es importante!... cuando te dicen las cosas lindas del iré... las personas salen a hacer todo lo que no tienen que hacer y se lo tiran... el iré viene solo y es mejor tenerlo en silencio para que no lo dañemos con lo obstinados que somos...”.

Frans de Waal realiza una interesante diferenciación entre adivinos, brujos y hechiceros, recopilado en el texto: Antropología de la religión por Lluís Duch:

Un adivino es un especialista religioso cuya principal función consiste en descubrir la voluntad y las intenciones del poder sobrenatural o en averiguar los aspectos más relevantes del juicio divino”. Se considera que los brujos poseen un arte secreto,

que de acuerdo con las creencias populares, es susceptible de utilizar con finalidades perversas y perniciosas para otras personas. Habitualmente, las acciones de los hechiceros son calificadas de malintencionadas, pero, al contrario de los brujos, que poseen unas capacidades innatas, las llevan a cabo poniendo en práctica un conjunto de técnicas que han aprendido. (Duch, 2001, p.172-173).

A continuación, si quien realiza la consulta tiene preguntas puntuales, es el momento de realizarlas, de lo contrario se cierra el sistema de adivinación y Pedro procede a hacer algunas sugerencias como pueden ser simples consejos o en algunos casos rituales que pueden ser un baño, una ofrenda o addimú para determinado Oricha o Éggun, como también podría ser una rogación de cabeza.

Las ofrendas que se les hace a los santos se llaman Addimú. Son las frutas, vegetales, plantas y animales que se dan de comer al Orichá como una expresión de amor del creyente que desea comunicarse con la divinidad. No siempre las ofrendas incluyen la inmolación de un animal, sobre todo cuando se trata de personas no iniciadas dentro de la religión, pero cuando se trata de personas no iniciadas dentro de la religión, pero cuando así sucede, es un honor para éste participar en la ceremonia, pues por ese acto se convierte en una energía que transmuta el mal que aqueja a los humanos, alcanzando niveles espirituales superiores al ser mensajero entre el plano terreno y el celestial. (Blanco, 2005: 32).

Aquel día también conversamos en medio de los rones y bembés de fondo, sobre los Orichas a través de los patakies, narraciones que en algunas oportunidades no son las mismas en todas las Casas de Santo, ya que estas suelen tener unas pequeñas variaciones como producto de ser un elemento de transmisión oral. Ese día Pedro me habló sobre una de las principales narraciones de Yewá, la Oricha que se dice, es quien se encarga de la

descomposición del ser humano. Los relatos sobre la historia de esta entidad no son tan conocidos ni comunes de escuchar en reuniones entre los devotos. De igual forma no es muy común encontrar personas regidas por esta Oricha, pues como dice Pedro:

“Yewá no es un Santo que tiene muchos hijos... ella no es como Ochún o Yemayá que levantas una piedra y te salen cinco o seis hijos de ellas... no te digo que eso sea bueno ni malo, te digo que tiene que ver mucho con la personalidad de este Santo....

Mira... Yewá era tan hermosa como Ochún, ya tú sabes que siempre se ha dicho que Ochún es la más bella de todas las deidades del panteón Yoruba, pero Yewá lo era también, la diferencia es que Ochún alardeaba de su belleza y la usaba para satisfacerse, ella iba y envolvía a uno, después envolvía al otro... singó –tener sexo- con casi todos los Orichas masculinos pa’ que tú te hagas una idea... ¡sin embargo, Yewá no!, Yewá era muy pura y algún día se sintió impura al encontrarse con Oggún –Pedro me contó que en algunos patakíes hay diferencias sobre esta historia, algunas narran que estos tuvieron sexo y en otras cuentan que solo fue por la mirada libidinosas que entre ambos generaron-. A raíz de este suceso Yewá decidió retirarse, le dijo a Olofi – el dios supremo de la Santería o Regla de Ocha-, que ella no era digna de seguir en la tierra y menos aún relacionándose con las personas que la rodeaban, le imploró que le permitiera alejarse de todo y todos e irse a vivir al fondo del cementerio. Fue tal la súplica de Yewá para que tú veas, que Olofi lo aceptó y le dio la potestad de estar al final del cementerio... en último rincón donde llegan las almas y donde el cuerpo se descompone, allí donde lo que se era físicamente se deja de ser y lo único que queda es el espíritu y la esencia.

En el caso de esta narración no solo se percibe la importancia de la tradición oral, sino también del papel fundamental que cumple el proceso de la muerte en las religiones y no menos así, en aquellas que tienen una fuerte y marcada herencia africana como es la Regla de Ocha o Santería cubana y la Regla Conga y Palo Monte. En la primera de estas dos son varios los Orichas que están relacionados con este proceso, más allá de la entidad regente de esta, que como mencioné anteriormente es llamada Ikú; sin embargo, Babalú Ayé, Oyá, Yewá, Obbá, Naná Burukú y hasta la misma Ochún tienen algún tipo de conexión con este proceso natural humano. Babalú Ayé por ejemplo se incorpora en este asunto al ser el Oricha encargado de la salud, las pestes y las infecciones, mientras que Ochún lo hace desde una forma más distante y meramente enunciativa, pues así como me enseñó Pedro:

“Todos creen que Ochún solo es la coquetería, la sensualidad, la seducción... alegría y vacilón y aunque su baile por ejemplo lo es, mira... ahí donde la ven tan amorosa, bella y especial, cuando ella baja, cuando baja a la tierra mientras que uno de sus hijos está presente en un tambor y esta lo incorpora... tiene una risa especial que es un anuncio concreto... no es la típica risa que hace de mírenme que aquí está Ochún... es el aviso de que Ikú, la muerte está rondando por allí, que está rondando a alguno de los que están presentes y los que estén ahí deben estar atentos por si Ochún entregue el mensaje a alguien puntual de que la Ikú lo anda buscando”.

Yewá, Obbá y Oyá habitan en el cementerio, lugar donde llegan y residen las almas y los cuerpos de aquellos que dejaron este plano. Esta última Oricha tiene consigo un ejército de Égguns o espíritus de difuntos para combatir. Según la tradición Oyá habita en la puerta del cementerio, Obbá en el medio de este y Yewá al final, tal lo manifesté unas líneas atrás.

Mircea Eliade (1996) en su obra *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, explica cómo la oralidad en las culturas, especialmente las africanas, primaba el desconocimiento de la escritura y lo que él mismo denomina “la falta de sensibilidad para con las reflexiones teóricas”, con lo cual surgen las estrategias de comprensión y transmisión de su pensamiento gracias a unas estructuras simbólicas que le da sentido a la vida del ser humano y que van más allá de su paso por la vida en este plano terrenal, continuando en lo que los devotos a los Orichas en la Santería cubana o Regla de Ocha denominan o denominamos el “ará”, lo cual no es otra cosa que el más allá, y que considero importante aclarar, se distancia del “más allá” judeocristiano, pues desde ese espacio, el difunto sigue en constante comunicación y acompañamiento a los miembros de su comunidad o colectivo religioso, lo que pone en manifiesto una existencia después de la muerte, presente en la relación que se construye con los Égguns, pertenecientes a este sistema de creencias; sin embargo, esta relación también es muy evidente en otras prácticas religiosas afrocubanas como en la devoción a los muertos o Nfumbes en el Palo Monte o Regla Conga y que profundizaré más adelante en este capítulo.

Los dioses supremos de África occidental son ejemplos casi típicos del deus remotus, al que a menudo se da también el nombre de deus otiosus. Se ha tratado de establecer una interminable gradación de tales calificativos para sugerir una analogía con nuestro concepto de la trascendencia. Los dioses supremos de África negra mantienen la creación por medio de la fuerza vital, es cierto, pero no se manifiestan directamente en ella. No muestran interés alguno por el destino humano, ni individual, ni colectivo. (Eliade, 1996: 296).

Mircea Eliade (1996), realiza en este texto, una diferenciación entre los espíritus de la naturaleza, que podríamos entenderlos como Orichas y los espíritus de los difuntos,

como los Égguns. Los primeros los explica de la siguiente forma: “Hay dos clases distintas de espíritu: los relacionados respectivamente con la naturaleza y con los hombres. Los primeros suelen ser personificaciones de cosas y fenómenos naturales, como el trueno, terremotos, montañas, bosques, mares, lagos, epidemias, etc. Unos están ligados a fenómenos <<celestes>>, otros tienen más que ver con la tierra”. (Eliade, 1996: 318).

Así como expresé anteriormente, en algunas oportunidades estas entidades se comunican con el devoto a través de procesos de incorporación a alguno de sus “hijos”; sin embargo, es importante tener presente que no todos los iniciados logran o tienen la capacidad de vivir esto. Quien lo puede hacer suele ser llamado como “pasador”, “montador” o “caballo” del Oricha o de la entidad. Este fenómeno se da en todas las religiones afrocubanas y en la mayoría de sistemas mágico-religiosos afrocaribeños y afroamericanos. Así como en el artículo de la revista de la Universidad de Las Villas: Sincretismo y transculturación: el vodú en Cuba, el autor explica de la siguiente forma:

El cheval o <<caballo>>, nombre con que se conoce al individuo capaz de servir de médiums a los loa, es por tanto un vehículo de comunicación con lo sobrenatural, y durante el proceso de éxtasis ritual se considera a la persona totalmente subordinada a la voluntad del loa (Martínez, 2000: 130).

Los Orichas, Égguns y Nfumbes son fuerzas inmateriales y complejas que se logran manifestar y hacer perceptibles al ser humano a través de estos procesos de incorporación y posesión, en los cuales es la entidad quien elige cuándo y cómo hacerlo. Pedro tiene la capacidad de incorporar o ser “caballo” de Obbatalá, compartiéndome su experiencia a través de la siguiente narración:

“Mira, a mí me viene Obbatalá especialmente cuando le estoy haciendo alguna ceremonia o le estoy dando alguna ofrenda. A veces trato de controlarme pero en

muchas ocasiones no logro hacerlo. En el momento no logro entenderlo, no se comprende que está pasando y el desgaste físico es muy fuerte y muchas veces quedo que tengo que dormir un rato o sentarme por un tiempo largo... tomar agua... reposar. Cuando estás en un tambor o en un ritual es fácil ver quién sí está prendido o montado por el Santo y quién no... especialmente porque con los cantos se le dicen cosas al Oricha para que este reaccione. A veces también puede pasar que en un toque de tambor varios hijos de determinado Oricha entren en trance al mismo tiempo y algunos duren montados más que otros. También puede suceder que baje un espíritu, un Éggun y no un Oricha, te das cuenta porque el Oricha siempre saluda al tambor, el muerto no... hay algo que muchos no saben y se hacen los que montaron algún Santo, pero tú te das cuenta porque siempre que un Oricha baja, va y saluda los tres tambores, sino están mintiendo o es otra entidad, como un muerto que se posesionó sobre la persona.

Quienes tienen la capacidad de ser pasadores o caballos del Santo, solo lo hacen para el Oricha que rige su cabeza, por ejemplo a mí no me monta otro Oricha que no sea Obbatalá, él es el dueño de esta cabeza, solo él puede hacerlo, no otro Santo, pero sí mi muerto principal puede hacerlo también, es como que el Santo y el muerto compartieran la cabeza tuya... ¡a veces hasta se ponen celosos!... trata de entrar uno y el otro...

Debes saber que para montar un Oricha o un muerto se debe tener Santo hecho y si es un muerto o Nfumbe, también se tiene que haber pasado por la iniciación en el Palo... si no el muerto no podría comunicarse con otros a través de ti.... ¡Ya tú sabes cómo es!... si no estás rayado o iniciado en el Palo Monte, el Nfumbe solo

podría hacerlo contigo por medio de sueños o pensamientos... son dos cosas distintas ¿tú me entiendes?"

A través de las palabras de Pedro, se percibe cómo una de las cosas fundamentales que se logra en las iniciaciones de las religiones afrocubanas es abrir ese portal de comunicación e interacción entre la o las entidades, bien sea Orichas y/o Nfumbes y los devotos, en la cual estos toman control del cuerpo del iniciado utilizándolo a su merced y necesidad. El portal es preparado y entregado a estas entidades tras el proceso de consagración, en el cual se le da potestad de la cabeza del neófito. Fernando Ortiz expone este proceso a través de las siguientes líneas:

Precisamente uno de los aspectos del asiento de santo es preparar a la persona para recibir en su cuerpo a la deidad y, lo que es muy importante, encontrar el modo de que esta abandone su cuerpo de una manera y en un momento conveniente (...)

Una persona propensa a caer en trance de posesión e iniciada en un culto en el que el trance sea un fenómeno común, si no tiene una tradición familiar o social vinculada a otra manifestación religiosa en la que también sea común la posesión, es probable que caiga siempre con la deidad del culto en que fue iniciada, y ello ocurrirá independientemente de la celebración en que se encuentre. (Ortiz, 1985: 100-101).

Basado en lo que he vivido en torno a la Regla de Ocha o Santería cubana y cómo también me lo hizo saber Pedro en tantas oportunidades a través de sus narraciones, el ritual es un momento trascendental en la relación entre el devoto y los Orichas, ya que es por medio de este que el individuo se consagra, comunica, acerca y complace a las entidades y por ende a él mismo, ya que el intercambio que se genera en el ritual entre el ser humano y la entidad, es una suerte de negociación que se genera en ambos sentidos,

pues al recibir el Nfumbe, Éggun u Oricha algo por parte del devoto, este deberá obtener lo mismo por parte de la entidad, ya sea información que le pueda ser conferida a través de los oráculos de adivinación, la tranquilidad que genera un baño, la apertura mental por medio de un ebbó o una rogación de cabeza, hasta la protección de la deidad después de que el devoto lo asiente en su cabeza después del proceso de iniciación.

3.3. Rituales a los égguns, nfumbes y muertos

“Ikú Lobi Ocha” es una tradicional frase de la Santería cubana o Regla de Ocha que tiene como traducción “el muerto parió al santo”, lo que en otras palabras quiere decir que primero fueron los Égguns, término que proviene de Egúngún, el cual quiere decir espíritu y está relacionado con el culto a los difuntos en la tradición del pueblo Yoruba. En países de África como Nigeria, Benín y Togo aún siguen siendo de importante valor las tradiciones y festividades que giran en torno a estas entidades, que protegen y acompañan tanto a los devotos de forma individual como a las comunidades y poblados donde estos residen.

Son muchos los devotos a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana –como el caso de Raisel y Pedro-, que también siguen el sistema de creencias mágico-religioso del Palo Monte o Regla Conga, el cual se centra en la relación con los elementos de la naturaleza y la devoción los muertos o Nfumbes, como son llamadas tradicionalmente estas entidades. Esta religión se conformó a través de fuertes tradiciones y elementos místicos y espirituales de los pueblos del África Central como los Bakongo, Kimbundos, Ndolas y Kongos, y nutriéndose en algunos casos con costumbres provenientes de la Santería cubana o Regla de Ocha y al igual que el catolicismo.

Mircea Eliade (1996) en su obra *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, realiza una interesante exposición del valor de los antepasados y el papel que cumplen tanto

para la comunidad como para el devoto, tanto a través de lo que estos pueden ofrecerle al ser humano, como también lo que pueden exigirle.

Pese a vivir en otro mundo, los antepasados pueden <<encarnarse>> en los seres humanos. Aunque a veces oímos que tal o cual antepasado, cuyo nombre se recuerda, han vuelto en uno o varios de sus descendientes, ello no le impide continuar viviendo en su propio mundo, con sus semejantes. Este concepto, que participa de la doctrina de la reencarnación, hace hincapié no en alguna especie de supervivencia individual en el perpetuarse de la comunidad familiar. El elemento humano que proviene de los antepasados constituye el lazo personal entre cada individuo y la comunidad de aquéllos, quienes velando por el bienestar de cada hombre aseguran el de la colectividad. (...)

Los antepasados protegen, pues, la comunidad y advierten a los vivos de los peligros externos e internos que los amenazan. Castigan a quienes, por infringir las leyes tradicionales, ponen en peligro la comunidad provocando toda clase de calamidades, como malas cosechas, esterilidad, enfermedades y aun la muerte. Los antepasados tratan también de influir en el destino de sus protegidos para que éstos ocupen en el seno de la comunidad el lugar que les corresponde. (Eliade, 1996: 279-280).

En repetidas oportunidades Pedro me mencionó que él no se considera “palero”, o sea, practicante del sistema de creencias del Palo Monte o Regla Conga, por más que sí reconozca que muchas de las ritualidades que genera en torno a los muertos, en especial el que prima en su vida, están ancladas a la tradición del “Mayombe”, como en Cuba se les suele llamar también al Palo Monte o Regla Conga. El término “Mayombe” o “Mayombero” proviene de una de las regiones de donde llegaron los “congos”, como se

conocían en la Isla a los africanos esclavizados provenientes especialmente de las hoy Repúblicas de Angola, de la República del Congo y la República Democrática del Congo; sin embargo, se dice que estas etnias del grupo lingüístico Bantú que constituían los cabildos “congos” en Cuba, iban desde el actual Gabón hasta Mozambique.

“Mira yo palero no soy, no me considero palero, aunque es extraño, porque las palabras y ritos que hago en frente de mi Nganga para mi muerto sí son propias del Palo y... mira que mi Nganga está cargada como las mejores y más tradicionales Ngangas de Palo Monte. Lo que es para los Égguns lo hago bajo la tradición de la Santería y lo que hago para mi muerto va bajo la tradición muertera, la tradición conga... aunque fíjate, yo soy jubilado, no soy rayado porque primero me hice Santo y ya tú sabes, si te haces Santo primero ya no pueden picarte la piel cuando te rayes”.

Cuando un devoto de los Orichas en la Santería o Regla de Ocha pasa por la ceremonia de iniciación en estos sistemas de creencias, recibe una adaptación en la iniciación del Palo Monte o Regla Conga, pues en el ritual de la segunda, el neófito entre varias cosas más, es marcado con pequeños cortes a lo largo de su cuerpo en un proceso que recibe el nombre de “rayamiento”; sin embargo, cuando el devoto ya está iniciado en la Santería cubana o Regla de Ocha, estas incisiones son modificadas por unas marcas temporales que se hacen con cascarilla. Al realizarse este proceso, recibe el nombre de “jubilación”.

Rómulo Lachatañeré (2011), en *El sistema religioso de los afrocubanos* explica: “Un mayombero no está eximido de trabajar con los santos del panteón lucumí y viceversa, un santero no está excluido de trabajar con los santos mayombe; pero esto no excluye que exista una disparidad de criterios”. (Lachatañeré, 2011: 280).

Lydia Cabrera (1989), en su clásico texto *El Monte*, aborda no solo el proceso del rayamiento, sino que también profundiza en lo que este es y lo que compone una Nganga, lo cual finalmente es el universo mágico y místico que acoge elementos propios de este mundo y del más allá, dándole no solo almacenamiento, sino especial sentido al fundamento al que se aferra el Nfumbe o muerto.

“Nganga es lo mismo que Nkiso, que Vrillumba, espíritu del otro mundo.”

“Misterio.” “Y para que un hombre pueda ser lo que se llama un brujo de verdad, malo o bueno, Nganga Inzambi o Nganga Ndoki y hacer las cosas que hacen los brujos, tienen que ir al monte y al cementerio: tiene que ser dueño de una nganga, de un muerto.” Y debe ante todo “saber llamar”, invocarlo. En el cementerio están los restos, y al monte, a los árboles, va el espíritu del que ha desencarnado, como dicen los espiritistas. Cementerio y monte son equivalentes y se complementan; en uno y otro están los fúmbis y las fuerzas que serán los invencibles ejecutores de las obras, buenas o malas, que cometa el hechicero. La nganga, que puede ser heredada, o que recibe del padrino después de “rayado” –iniciado- el neófito, y tras un aprendizaje de varios años, es construida, “montada” o “cargada” por el brujo, “con muerto, kiyumba, palos del monte, bejucos, nfito o bikanda –yerbas-, tierra y animales”. Por asociación se llama nganga, inkiso y prenda, al recipiente mismo en que este guarda las fuerzas sobrenaturales que le sirven, “concentradas” en los huesos, los troncos, las plantas, la tierra, las piedras y los animales. A estos amasijos de materias diversas, “viene el espíritu en cuanto se le llama”. “Vive ahí.” En todas las ngangas hay también un matari –piedra-, de preferencia una piedra de rayo o de centella, a la que se da sangre por separado y que después “con todo lo demás vuelve a beber sangre. (Cabrera, 1989: 150-151).

Pedro tiene su Nganga en una suerte de habitación cerrada con llave la cual se encuentra en la parte posterior del baño de visitas de su casa. A simple vista jamás parecería que resida su Nfumbe. Esta habitación “secreta” conserva el baldosín verde que alguna vez tuvo el baño; sin embargo, es lo único que mantiene, pues el suelo está cubierto por una especie de aserrín, tiene algunas botellas de aguardiente, licor que se le suele ofrendar a los difuntos, tabaco, café y algunas velas, que como lo menciona en El Monte de Lydia Cabrera (1989): “Lo que al negro complace, produce igual satisfacción material a un dios o a un espíritu: un chorro de aguardiente de caña, de malafo mamputo o de otí²⁵, al que es tan aficionado, <<y que tanto se estimaba en toda Guinea>>, un tabaco y unas monedas, son el pago concertado, obligatorio”. (Cabrera, 1989: 143).

Al pie de la Nganga de Pedro sobresale una imagen del Oricha Osain, el cual es reconocido en la Regla de Ocha o Santería cubana por ser el “brujo” por excelencia. Esto a su vez es una muestra más de la unión y lo entrelazadas que pueden estar en muchos casos ambos sistemas de creencias.

“Mira ahijado –Pedro muchas veces me llamaba así antes de convertirse en mi Padrino al iniciarme en la regla de Ocha o Santería cubana, como una forma afectuosa-, Osain es el brujo por naturaleza, es el dueño y conocedor de las plantas y todo lo que se hace con ellas, sus poderes, misterios y secretos... incluso algunos dicen que fue Orula quien le dio los tambores batá a Changó, pero no, no fue Orula, fue Osain. La representación de él siempre debe ser en madera y le debe faltar una pierna, un brazo, una oreja y un ojo... además siempre en su representación sobresale su pinga –pene-. Osain acompaña las Ngangas porque allí hay muchos

²⁵ El término malafo mamputo u otí se emplea para designar en el sistema de creencias mágico-religioso afrocubano al aguardiente de caña.

elementos de la naturaleza y él es el dueño y amo de todos estos elementos, ¡son sus dominios!... También recuerda los tambores de Santo a los que tú has ido... allí al lado de los añá, de los tamboreros, está la representación en madera de Osain... por eso te digo chico, Osain fue el que le dio los tambores a Changó. Si Osain no está ahí no hay tambor, es simple”.

La Nganga es un receptáculo de hierro que contiene en su interior plantas, restos de animales y en algunos casos también de humanos. La “prenda” de Pedro, como se le llama a todo el conjunto, no solo receptáculo o contenedor de los elementos sino también a la carga o fundamento que contiene el Nfumbe, tiene algunos huesos humanos, que me dice él, le fueron vendidos hace más de veinticinco años en un cementerio. Pedro conoce el nombre de la persona a quien pertenecen estos restos.

Sobre el suelo también hay un cráneo de un animal. Pedro me cuenta lo siguiente sobre los elementos que contienen algunas Ngangas:

“En Cuba hay una pila de gente que para las Ngangas y las Prendas mandan a traer las cosas de otro lado, incluso de África... hay Ngangas que tienen restos de animales que traen del mismo Angola aquellas personas que se han ido a trabajar allá, porque ya sabes que hay buenas relaciones políticas entre la Isla y ese país. Hay otra gente que se va para el campo, recorre las provincias buscando los elementos que necesita para cargar bien su Nganga, para tener bien afincado su muerto, entre más fuerte lo tengas ahí, más fuerte él será y más fuerte será la protección que él te dé”.

En aquella habitación designada por Pedro para tener su Nganga también hay un “pagugu”, lo cual es un bastón de madera que se encuentra consagrado y que se utiliza para llamar a los Nfumbe o Égguns mientras se golpea de forma seca en el suelo. Todo este

universo de elementos tradicionales, mitológicos y espirituales, son característicos de aquello que era parte de la esencia de aquello que era llamado bajo el nombre de “pueblos primitivos” o “ágrafos”. “Los pueblos ágrafos poseen un conocimiento extremadamente exacto de su medio y de todos sus recursos”. (Lévi-Strauss, 2012: 46).

Julien Ries en *Tratado de la Antropología de lo Sagrado*, recopila el aporte de Van Wing en 1959, donde resalta la tradición de los Bakongo, un tradicional pueblo Bantú que centra gran parte de sus rituales en el culto y la devoción a los antepasados, utilizando como principal espacio ritual tumbas y cementerios, ya que allí residen los cuerpos y almas de los aún miembros comunidad, pues estos siguen guiando, protegiendo, asistiendo y por ende, siendo parte activa y fundamental del pueblo.

Los altares de palo están unidos a la tierra, pues el palo está asociado directamente con el cementerio y los ancestros. La ngnaga, objeto central del altar, contiene una calavera humana, un crucifijo, una copa, un vaso, caracoles, piedras, una vela, la hoja de un cuchillo, un paquete cosido (el nkuto antes mencionado), huesos y palos, los que encarnan el monte. Encajados en la tierra, entre algunos de los palos, hay clavos de hierro y clavos de línea para Sarabanda. Un lazo rojo y una cadena de hierro (otra referencia de Sarabanda) rodean estos elementos y los unen. En general, el color rojo está asociado con el palo monte. Al extremo derecho, hay un alto garabato, lungoa, que ayuda a halar a los mpungus hacia el espacio sagrado de la nganga. (Bettelheim, 2002: 39).

La siguiente fotografía, titulada: *Fotografía VII: El cuarto de la Nganga*. Se puede percibir el cráneo de un animal, del cual Pedro prefirió no decirme cuál era su especie, una vela como sinónimo de luz y del fuego como elemento, agua, licor, un paño rojo muy tradicional y usado en los rituales de estos sistemas de creencias, para limpiar a quien busca

la ayuda del Nfumbe o muerto, tierra en el suelo como símbolo de otro de los elementos naturales, la representación del Oricha Osain –tallado en madera al lado izquierdo-. Sobre la Nganga se ve un coco con un “collar bandera”, el cual es utilizado en los rituales de Palo Monte o Regla Conga. En la parte superior de la Nganga sobresalen unas gruesas ramas de madera que asemejan unos cuernos de antílope. En la fotografía no aparece el pagugu de Pedro, ya que este me solicitó no fuera fotografiado, al igual que no revelara el nombre de su Nfumbe o muerto, el cual reside en el interior de esta Nganga.



Fotografía 17. El cuarto de la Nganga.

“Mi bastón, mi pagugu está cargado, todo en este cuarto está cargado, yo tengo tan fuerte a mi muerto como a Obbatalá, ellos son los dueños de esta casa, de todo lo que tengo y de mi cabeza... ellos me lo han dado todo, a mi nada me pertenece y yo sin ellos no soy nadie. A veces el muerto se pone celoso con Obbatalá, porque el muerto a veces es más exigente, pero trato de tenerlos por igual, ahí, dándole conocimiento a los dos...

Como te decía, el pagugu... este que ves acá, tiene plumas y gallas de aura tiñosa –gallinazo o chulo-, ¡mira la cabeza en madera tallada en la parte superior!... esta es cubana, ni te cuento dónde la conseguí... ¡escucha!, este sonido que escuchas es el cascabel de una serpiente”.

Las veces que Pedro me permitió estar en ceremonias al pie de su Nganga, lo vi estremecerse fuertemente mientras golpeaba el suelo con su pagugu. En una oportunidad hicimos una ceremonia allí, ya que mis Égguns a través de una consulta habían solicitado para limpiarme de algunas cosas. Como yo no estoy iniciado en la Regla Conga o Palo Monte debía hacerlo al pie de su fundamento:

“Como tú no estás rayado ni has cogido prenda, la ceremonia la tenemos que hacer al pie de mi muerto, al pie de mi caldero... mi muerto será el conductor a tus Égguns, pero necesitamos de todo lo que aquí hay, para poder hacer la ceremonia... tus muertos te limpian a través del mío ¿tú me entiendes?”

En este ritual yo debía llamar a mis entidades con el pagugu golpeándolo sobre el suelo. Confieso que realizar esta acción con el bastón me generó una sensación extraña, pues este parece que tuviera un mayor peso al que normalmente tiene –yo lo había sostenido en otras oportunidades pero sin estar realizando ningún ritual-. Además genera una impresión de que este te halara hacia el suelo, generando que la intensidad de los

golpes sea cada vez más fuerte. Este día recibí un collar de Palo Monte o Regla Conga que está consagrado y fundamentado en su Nganga y el cual recibe el nombre de “collar bandera o collar de muerto” y a diferencia de los collares o elekes de la Santería cubana o Regla de Ocha, este se usa solo en las ceremonias, a no ser de que el propio Nfumbe o muerto le solicite al devoto que por protección lo lleve consigo siempre.

A diferencia del santero, el palero no usa una campana o una maraca para llamar a los entes espirituales con los cuales trabaja. Ni usa ropa de fantasía para vestir los que son poseídos por una entidad o herramientas o abanicos (agbebe) para refrescarlos. Cuando el palero desea “jugar” con su nganga simplemente agarra una tibia (kisenge) o un cuerno y usa esto para invocar el espíritu. El hace esto poniéndose en cuclillas, frente a la prenda y rociándola con ron y humo de tabaco. Luego golpea el piso tres veces con su puño y traza una señal sobre el piso con tiza, la cual cubre con tres pequeños montones de pólvora conocidos como fula. Los enciende y comienza a cantar los mambos para invocar el espíritu y forzarlo a que obedezca. (González-Wippler, 1999: 221).

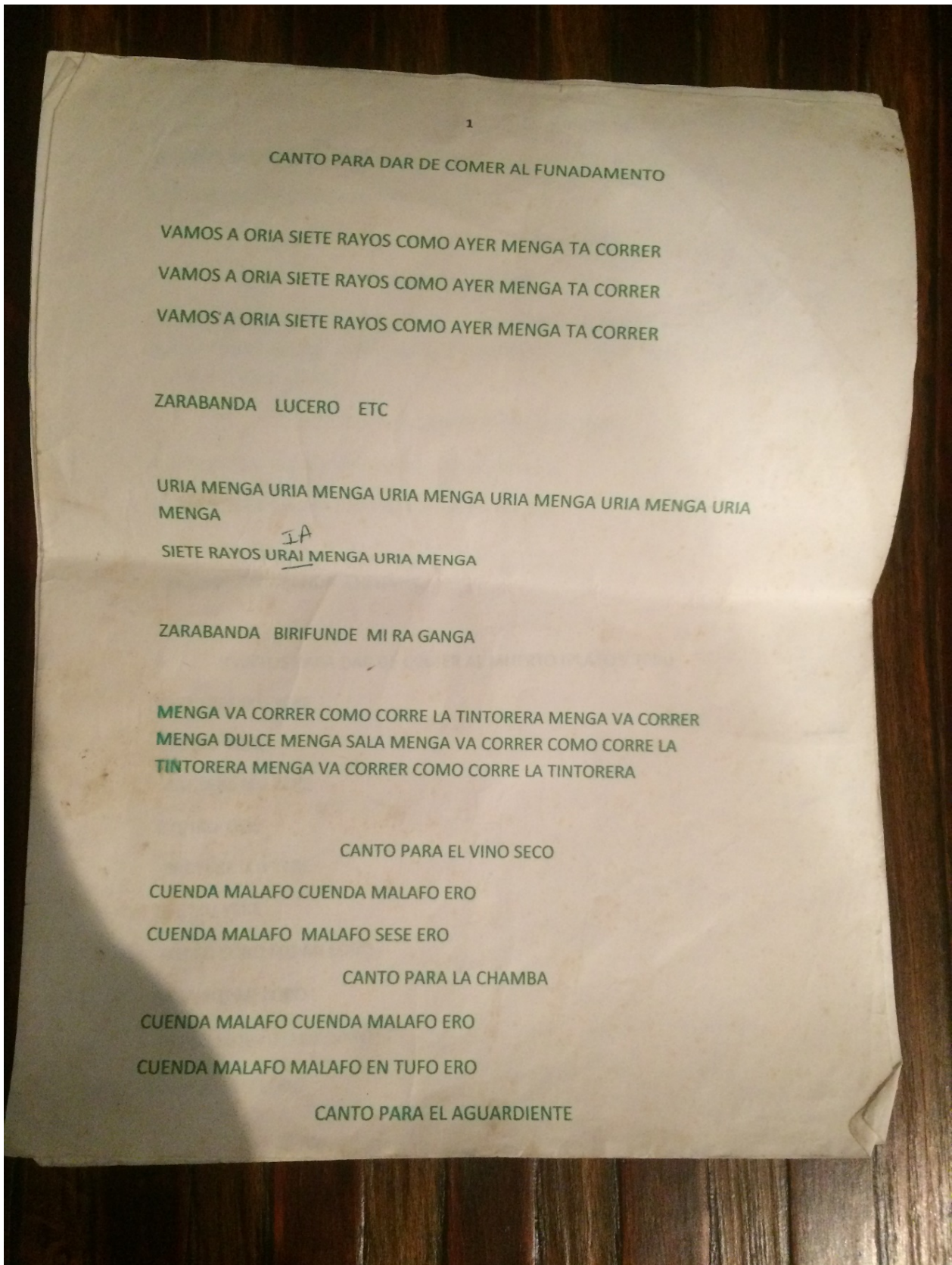
Mientras Pedro hacía el sacrificio de una paloma sobre su Nganga para darle de comer al Nfumbe, pronunciaba lo siguiente:

“Menga va a correr como corre la tintorera”.

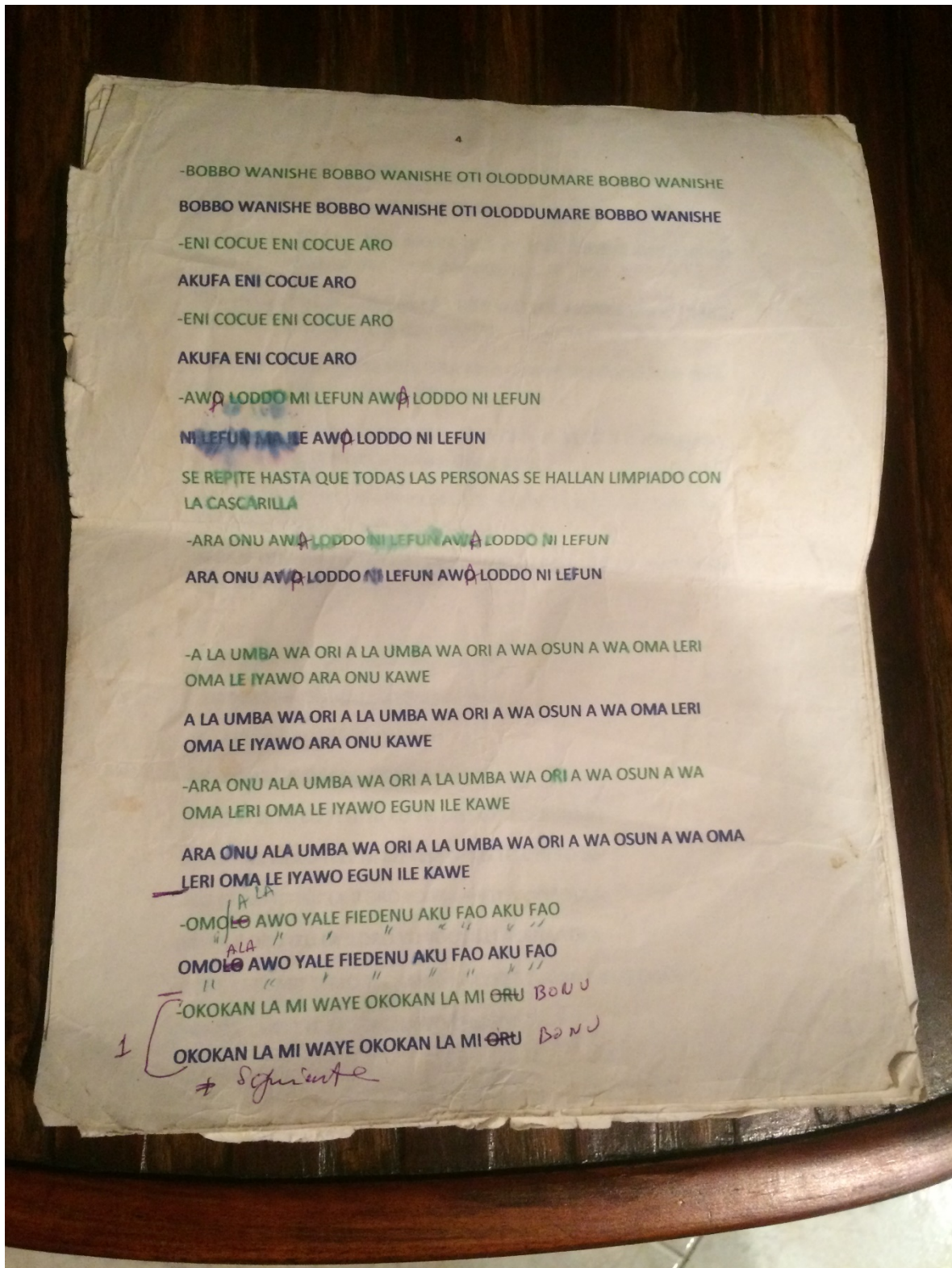
Él después me explicaría que esto hace alusión a la sangre que alimentaría el gran receptáculo de hierro y por ende todos aquellos elementos que residen al interior de este.

Durante este acto yo debía entonar la siguiente canción y para poder hacerlo Pedro me entregó una hoja impresa con la letra de esta y la forma cómo se debía pronunciar. A diferencia de las canciones de Santería cubana o Regla de Ocha, las cuales mantienen una fuerte tradición fonética en una lengua Yoruba, los cantos de Palo Monte o Regla Conga se

realizan en “jeringosa”, la cual es, según la tradición cubana, la lengua que tenían los esclavos “congos” que fueron los primeros en llegar a la Isla y que tuvieron más tiempo para incorporar el castellano.



Fotografía 18. Canto para hacer sacrificio al pie de la Nganga.



Fotografía 19. Canto para que los Égguns limpien al devoto.

A través del proceso de resistencia de las religiones afrocubanas, estas también se mezclaron entre ellas, dando nacimiento a las líneas de culto o “ramas”, como son llamadas en Cuba y que Pedro también me explicaba:

“Mira, hay tres líneas de Palo Monte, una es la Brillumba, la otra es la Mayombe y la otra es la Kimbisa... ellas se diferencian porque una de ellas se mezcla más con el catolicismo y fue creada por el famoso Andrés Petit, que también fue santero y Abakuá. Andrés fue el primer blanco que se metió a Abakuá y que practicó el Palo Monte. Este tipo le dio un giro porque empezó a utilizar elementos católicos como el crucifijo en los rituales de Mayombería... a esa línea también se le dice la del Santo Cristo del Buen Viaje... esta fue la que empezaron practicando los blancos y le metieron hasta oraciones católicas... esta que te hablo es la Regla Kimbisa. La otra se mezcla con la Santería, esta se llama Brillumba que viene de Krillumba que quiere decir cráneo... esto que tú ves acá debajo de la Nganga, es la Krillumba de un animal, que no te diré cual es (se ríe)... en esta rama los Mpungos o espíritus de la naturaleza son emparentados con los Santos Yorubas, con los Orichas... por ejemplo Centella Ndoki sería el equivalente de Oyá, Chola Wengue o Mama Chola sería tu madre Ochún, Siete Rayos es Changó, Tiembla Tierra es Obbatalá, Lucero es Elegguá, Zarabanda es Oggún y Madre de Agua es Yemayá, San Lázaro Babalú Ayé es Cobayende o Pata Enyaga, Ochosi es Watariamba y Brazo Fuerte es Aggayú Solá, por darte una idea... aquí no se emparentan a todos los Orichas con los Nkisis o Mpungos, solo a los principales... esta, la Regla Brillumba es la más común, muchos la siguen porque muchos son paleros y santeros... este caldero es de Brillumba, aquí vive Siete Rayos y Zarabanda, por más que en la Ocha yo sea hijo de Obbatalá... porque en la Nganga lo que prima es el muerto... Ahora la Mayombe

es la más secreta, dicen que es la más pura, es la original, de la que se dividieron las otras... no te diré que es la más fuerte porque el Palo es fuerte de por sí, pero sí los “Tatas” –equivalente a sacerdote- son más conservadores... en el campo hay muchos de esta Regla y pa ´Oriente también, de allá vino, a los palestinos –así se les suele llamar popularmente a la gente de lado oriental de Cuba- les gusta esta porque sí piensan que es más pura y lo más puro se piensa que es más fuerte, pero ya te digo, eso depende es cómo tú tengas tu prenda y tu muerto... de la carga que tenga”.

Si bien lo que se conoce como Religión Yoruba, Santería cubana y Regla de Ocha, está expandida a lo largo y ancho del territorio cubano, la Regla Conga o Palo Monte también lo está; sin embargo, fue un sistema religioso anclado por años a lo que antes fue denominada la Provincia de Oriente y que hoy compone Holguín, Granma, Las Tunas, Santiago de Cuba y Guantánamo, siendo estas últimas dos las que se consideran como el epicentro del culto a los Nkisis y Nfumbes, ya que en estas se concentró una gran cantidad de africanos esclavizados pertenecientes a los pueblos del grupo lingüístico Bantú, los cuales fueron llevados en su mayoría para la extracción mineral como el cobre. En estas tierras se anteponían las prácticas “congas” sobre las “lucumíes”, como lo expone el autor cubano Rómulo Lachatañeré (2011):

En las ciudades de la provincia de Oriente, como de Santiago de Cuba y Guantánamo, la influencia yoruba está muy debilitada, obteniendo la preponderancia los elementos pertenecientes a las culturas bantús, los cuales subordinan los elementos yorubas a los cultos Kimbi o Kimbisa, lo que viene a ser la expresión de los cultos mayombe de las ciudades de La Habana y Matanzas. (...) Actualmente, y aún en la época en la que Fernando Ortiz presentó por primera vez la discusión de este problema, los cultos mayombe han sido absorbidos por los

lucumí, presentando variaciones de acuerdo con las formas específicas que han tomado las prácticas, las cuales están guiadas por una concepción puramente individual en lo que respecta al criterio de los sacerdotes. (Lachantañeré, 2011: 275-279).

De igual forma el también autor cubano Joel James Figarola (2012), conocido por sus escritos sobre la Regla Conga o Palo Monte y quien tiene varios textos y artículos publicados en la Isla, aborda el tema de las distinciones en las prácticas de este sistema de creencias entre el Oriente y el Occidente de la Isla, y cómo es el entorno alrededor de la Nganga en su universo mágico-religioso a través de las siguientes líneas de su obra: Cuba La Gran Nganga:

El momento en que se regulariza la práctica del Palo Monte en el Occidente de Cuba es anterior al momento en que se regularizaba en el Oriente. Cuando hablamos de regularización, nos referimos a cuando se supera la fase de macuto o cualquier otro envoltorio donde se guardan los ngandos o elementos mágicos, y hace su aparición la nganga en sus distintas variantes. La nganga es de conocimiento público dentro de la rama o familia religiosa, no así los centros de fuerza anteriores, que comúnmente se mantienen en secreto en una relación unívoca con el practicante a que pertenecen. Esto es así, entre otros factores, porque en la fase pre-nganga, estrictamente hablando, no hay rama o familia religiosa. (Figarola, 2012: 121).

De ahí que se utilicen términos en el argot popular cubano de tradición Bantú como “bilongo”, el cual se emplea para hacer referencia a un acto de hechicería o embrujo, y equivalente al término “fufú” también de origen africano, empleado en otras islas del Caribe como Puerto Rico.

Bilongo es una voz bantú que parece derivarse de Nganga-Bilongo, nombre de una línea sacerdotal de Mayumba, en la actual África Ecuatorial francesa, y estudiada por Dennett en los finales del siglo pasado. En Cuba bilongo designa un trabajo de brujería fuerte.

Por las explicaciones que dan los santeros, como por la voz popular, que recoge lo que se dice y lo que se experimenta en la secuencia de casos prácticos que se presentan, el término bilongo parece encerrar el concepto de la brujería controlada. (...)

En la ciudad de La Habana, donde también es usado el término bilongo, “el tecnicismo” aplicado en los trabajos prácticos de la santería ha catalogado todos estos procedimientos bajo el nombre de trabajos. (...)

La acción de estos componentes siempre es benéfica o protectora; no así la de una especie de amuletos conocidos con el nombre de osain u osaii –que no tiene nada que ver con la deidad de este nombre-, los cuales se “cargan” con poderes duales, es decir, sirven para el bien y para el mal. En su construcción requieren spells, rituales, y a veces fórmulas mágicas complicadas. (Lachatañeré, 2011: 185-187).

Bilongo es una palabra que lo he escuchado en repetidas oportunidades de mi vida, tanto en conversaciones con familiares, amigos o distintas personas de nacionalidad cubana o con el mismo Pedro como cuando este me decía:

“Muchas personas llegan aquí buscando respuesta o ayudas a bilongos que les han hecho o que ellos creen tener encima...”

El lado oriental de Cuba también es reflejo de aquel “ajiacó” al que Fernando Ortiz hizo referencia como sinónimo de mezcla, pues las religiones afrocubanas tienen allí sus particularidades debido en gran medida a los asentamientos y migraciones, no solo de

poblaciones del interior de la Isla, sino también de personas de la vecina República de Haití. Allí, especialmente en Guantánamo y Santiago de Cuba, además de la Regla de Ocha o Santería cubana con sus particularidades, ya que en algunos casos varían los cantos, entonaciones e incluso en varias Casas de Santo no se utilizan los tradicionales tambores Batá para invocar a los dioses del panteón Yoruba, sino que se hace uso de los “tarros”, como le llaman en algunas ocasiones, a los tambores utilizados en el Vodú, bien sea haitiano o cubano, y que tienen como principal diferencia, que no son tocados con las palmas de las manos sino con dos varitas finas de madera. Pedro me comentaba sobre esto:

“Mira la Santería varía mucho en la Isla, además que cada Casa de Santo tiene su libreta, las tradiciones tienen algunas diferencias, hasta en Matanzas que es la más parecida a la Santería de La Habana... y mientras más vas yendo al interior más cambia. En Oriente por ejemplo varios Orichas son relacionados con santos católicos distintos a los de La Habana y por ende se conmemora su fecha en otro día, igual a mí eso no me importa porque tú sabes que no me gusta eso de rendirle culto al Santo el día de su santo católico, para mí es Oricha y más ná. Los tambores también son distintos, allá en Guantánamo o en Santiago usan los que heredaron de los haitianos y hasta los bailes hacen distintos... no es bueno ni malo, es diferente... aunque al final todos somos una misma nación de Santo”.

En el Oriente de la Isla confluyen la Regla Conga o Palo Monte, La Santería cubana o Regla de Ocha, el Vodú haitiano y el que ya existía en Cuba llamado Vodú cubano –que tiene algunas semejanzas pero marcadas diferencias con el practicando en la vecina Isla de La Española- y en menor medida el Abakuá. Rómulo Lachantañeré profundiza este crisol oriental y expone cómo nutre a los diferentes sistemas de creencias mágico-religiosos afrocubanos:

La forma característica de santería que encontramos en esta parte de la Isla se debe, seguramente, a un proceso que tiene su origen en la mezcla de los pueblos africanos que afectaron esta región, cuyos intercambios se desarrollaron en concordancia con una serie de peculiaridades ausentes en las otras regiones donde hallamos variaciones en los cultos. Así es como notamos la fuerte presencia bantú y quizá ewe o del tipo dahomeyano. (...)

Al menos, los tambores usados en algunas ceremonias parecen proceder de las culturas ewe, los que correspondiendo a los usados en la “tumba francesa”, y que, probablemente, fueron introducidos por esclavos provenientes de Haití, son de una longitud de tres pies aproximadamente, la circunferencia del parche es amplia y la base, que ha de descansar en el suelo, es más angosta. Asimismo, se usan otros instrumentos musicales que no hemos visto en La Habana, como las marugas y los cencerros. Además de esto, en los cantos e imploraciones a los santos se nota la mezcla de voces bantú “españolizadas” y las voces yoruba, diluyéndose grandemente el carácter ritual yoruba encontrado en las llamadas localidades de Occidente. (Lachantañeré, 2001: 283-284).

Estas variaciones pude corroborarlas con mi “Hermana de Santo”, pues Mirna quien también es ahijada de Pedro en la Regla de Ocha o Santería cubana, es nacida en La Habana pero de padres haitianos asentados en la Sierra Maestra, ubicada en la zona oriental de la Isla. Ella si bien tiene la tradición habanera marcada en su ritualidad, devoción y pensamiento sobre los Orichas, aún conserva elementos tradicionales de aquellos que provienen de esta región del país como los “makutos” –Lydia Cabrera en su obra El Monte, los denomina Nkutos-, y que según Mirna son unos envoltorios que se ponen en las esquinas de la casa como protección; sin embargo, nunca vi estos en la casa de Pedro, y

aunque él es una persona muy respetuosa en cómo los demás viven su devoción, no le agrada mucho la idea de que su ahijada de Santo mezcle los diferentes ritos y tradiciones.

“El Palo es el Palo, la Santería es la Santería, el Espiritismo es el Espiritismo y lo demás es lo demás... pero yo no estoy de acuerdo cuando la gente mezcla todo, un poco de aquí, un poco de allá... tú puedes ser simpatizante a diferentes cosas, pero cada cosa tiene su lugar y su momento... si es el muerto, trabaja al muerto, pero eso de trabajar al muerto y montarle el Santo al mismo tiempo... juntar esto que viene de Brasil o de Haití o de Santo Domingo... qué sé yo... ¡no!... la tradición es la tradición. Ahora bien... al final, son tus Santos, son tus muertos y tú verás qué haces con ellos... pero yo no, a mí no me gusta, a mí me gustan las cosas como me las enseñaron, como las hacían los negros de aquel entonces, los negros brutos, pero no brutos de falta de inteligencia, entiéndeme brutos... ¡brutos de fuerza, de determinación... primarios... aquellos que se defendían, que se encomendaban de verdad, que vivían la religión, que vivían por y para sus Santos y sus muertos...!”

Fernando Ortiz también abordó de forma interesante cómo los makutos o resguardos “congos”, eran visibles desde la época de la colonia y la independencia. Hoy aquellos amuletos y artefactos todavía viven inmersos en las tradiciones y prácticas de la Regla Conga y el Palo Monte:

De independencia solían llevarse, por blancos y negros de ambas banderías, sendas, medallas, escapularios, detentes, talismanes, amuletos, collares, makutos cargados, resguardos y otros objetos mágicos similares para ser invulnerables contras las balas y todo género de acechanzas enemigas o <<cosa mala>> que les pudiera ocasionar desgracias o muerte. No cabe duda de que, en la llamada <<guerra de los diez

años>> (1868-1878), los negros fugitivos recién libertados celebraban en las maniguas sus embrujos, sortilegios, ceremonias, cantos y danzas tribales. (...)

Ni los brujeros ni los matiabos encerraban <<cenizas>> propiamente dichas en el vientre de sus idolejos, pues jamás quemaban los muertos; pero sí en el sentido figurado de <<reliquias de un cadáver>>. Y al hacerlo procuraban que los despojos mortales fuesen de un difunto de superior reputación por su saber, fuerza o valentía (como médico, atleta, asesino, militar) y mejor aún si aquellos restos eran de un enemigo; por lo cual nada tiene de inverosímil que los feticheros matiabos, como los bantú, se apoderaran del cadáver de algún soldado o jefe español caído en combate y le sacaran trozos del cráneo para embutirlos en sus macabros fetiches. (Ortiz, 2009: 21-26).

Como lo expresaba Lévi-Strauss (2012) en su texto *Mito y Significado*: “Mientras más homogénea se torna una sociedad, tanto más visibles serán las líneas internas de separación, y lo que se ganó en un nivel se perderá, inmediatamente en el otro” (Strauss, 2012: 49). Esto ha llevado a que los cultos afrocubanos se interrelacionen fácilmente por lo adaptativos que son y por la capacidad que tienen de “conversar” con otros sistemas de creencias, conservando su identidad y esencia, como un acto similar a la resistencia que parece hiciera parte de su ADN, heredada de aquellos africanos esclavizados que los instauraron en suelo cubano.

En la Regla Conga o Palo Monte también existe el sacrificio como método de ofrecimiento a los Nfumbes o a los Mpungos o Npungos –nombre que reciben los espíritus de la naturaleza, que en este caso son quienes llenan de fuerza o irradian al difunto que protege y asiste al devoto-. El valor del sacrificio en las tradiciones “congas”. “Matar al animal y modificarlo a capricho no es solamente transformar en cosa algo que no lo era, sin

duda, desde un comienzo, es definir de antemano al animal vivo como una cosa”. (Bataille, 1998: 43).

Las inmolaciones se realizan al pie del Nganga y el animal suele vivir el acto sobre el caldero donde arrojará su sangre y posteriormente, si el Nfumbe lo solicita, este estará temporalmente en el suelo acostado sobre las Patipembas o firmas rituales que se hacen con cascarillas y que son similares a los Vevés del Vodú haitiano. Pedro me comenta que muchos paleros del lado oriental de la Isla, afirman que las Patipembas y los Vevés tienen prácticamente el mismo origen y que fueron los esclavos “congos”, justamente de la rama o nación “Kongo” del Vodú practicado en la vecina Haití, que instauraron estos grafismos, a través de los cuales se llaman a los Loas o Lwas, como son llamadas las entidades en este culto haitiano, expandido furentemente en el resto de La Española y esta parte de Cuba.

Pedro me enseña que las Patipembas por lo general incorporan o hacen referencia al sol, la línea del horizonte es llamada “línea Kalunga²⁶” y a la tierra, las cuales van acompañadas con ciertas marcas características que de cada Mpungo y referentes del Nfumbe, convirtiéndose en firmas propias de cada difunto y conservando su carácter identificador y único. Si bien los grafismos que se usan para llamar o atraer a los Mpungos siempre son los mismos, las firmas del Nfumbe son únicas, ya que según Pedro es la entidad quien le demarca al devoto cómo debe ser esta y qué características gráficas debe contener.

Dibujan una firma (un nombre compuesto, un cosmograma) en la tierra, frente a la nganga. La creación de una firma, semejante al vevé del vodú haitiano en forma y función, es un acto esencial y primario en la ceremonia. Sin la firma, los mpungus

²⁶ Kalunga o Calunga, es la deidad de la muerte y los océanos en la cosmogonía Bantú, provenientes especialmente de Angola.

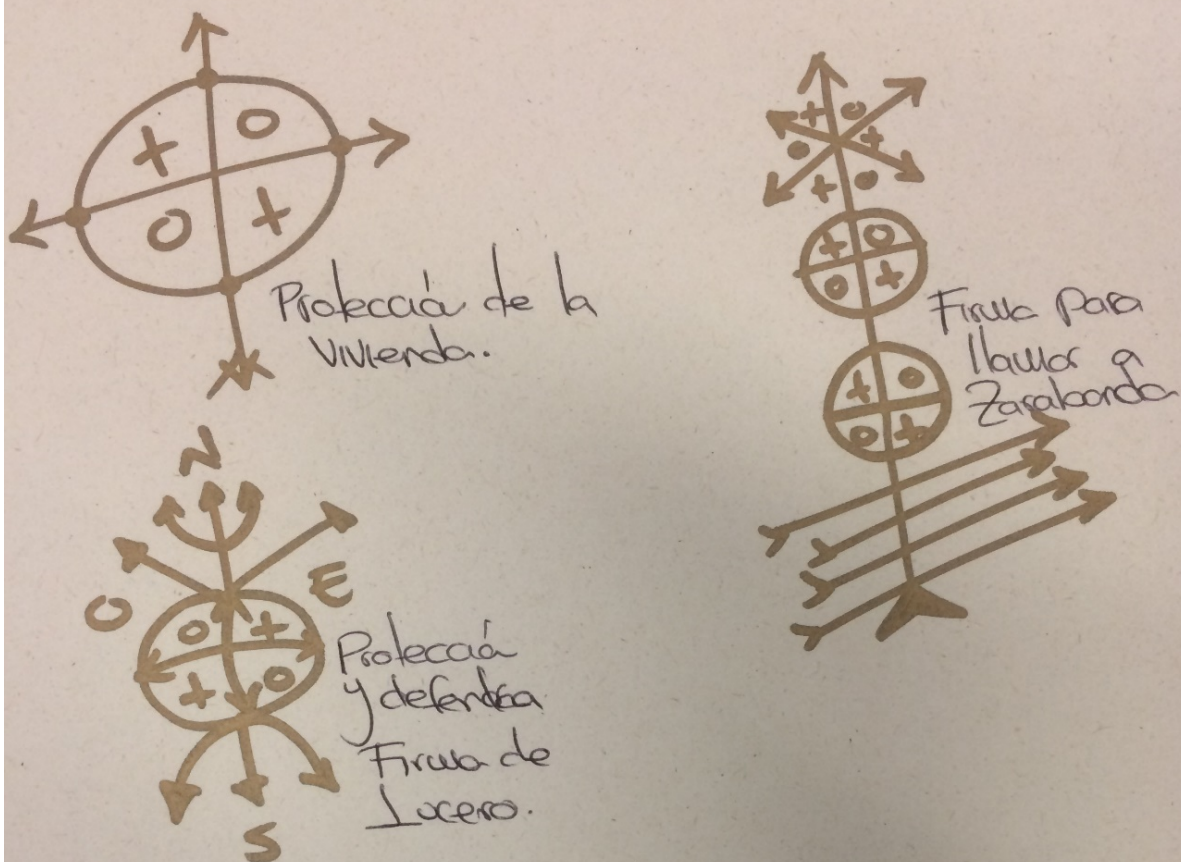
no encuentran el camino hacia la ceremonia y no tendrá lugar la comunicación con ellos”. (...)

Estos signos están hechos de caminos. Así, una firma específica se convierte en un vehículo para llamar a los espíritus, o para la comunicación con lo sagrado. Las firmas pueden combinarse para comunicar significados más complejos. Cada casa-templo tiene su propia firma, que cualquiera de los iniciados de la casa puede utilizar. Cada mpungu también tiene la suya, y puede ser utilizada cuando se activan el espíritu o su nganga. (Bettelheim, 2002: 35).

En el caso de Pedro, el Nfumbe le solicitó a través de sueños y pensamientos los elementos que debía contener su firma, al igual que los elementos que debía llevar la Ngnaga en su interior para fortalecerse, pues en la medida que su “prenda” sea fuerte, él también lo sería:

“¡Mi muerto es mi bastón y cuando paso lejos de él por un viaje o cualquier motivo me siento débil, me siento solo, me siento desprotegido... mientras mi muerto esté fuerte y esté bien, yo estaré fuerte y estaré bien, él y Obbatalá son lo más grande que yo tengo!”

La siguiente fotografía, titulada: Fotografía XX: Patipembas, expone algunas firmas utilizadas en el Palo Monte o Regla Conga con diferentes propósitos, como lo pueden ser el solicitar protección o llamar y guiar a los Mpungos, hasta donde se encuentra el solicitante de su ayuda y asistencia, entre otros.



Patipembas de
Protección y llamamiento
a los Apungos de la
Regla Conga o
Palo Monte!

Fotografía 20. Patipembas.

Pedro me comenta que el ritual de la realización de las Patipembas es especial, ya que es el momento de pedirle al muerto que se haga presente y así como en la Santería cubana o Regla de Ocha se pronuncian letanías o cantos, en la Regla Conga o Palo Monte se hace de forma similar; sin embargo, la diferencia reside en que cada Oricha tiene su propio canto de llamada y al Nfumbe se le llama de la misma forma con un canto genérico que va acompañando los trazos en el suelo. Estos cantos pueden hacerse de forma individual, o si es un acto colectivo las entonaciones la llevan los asistentes, a través de las cuales van narrando lo que está sucediendo. “Buena mpemba dimanga ngombo” (buena tiza marca un toro o un caballo” y luego cantan: “Nkunia mbele nkunia arriba ngombo” (un palo y un machete se cruzan sobre la cabeza de un toro o un caballo)”. (Bettelheim, 2002: 37).

Para Víctor Turner los símbolos empleados en los rituales tienen un carácter multirreferencial, como también la propuesta de Edwar Sapir sobre las dos clases de símbolos y sus características. El propio Turner lo explica en el texto *La Selva de Los Símbolos*:

Edwar Sapir, quien propone dos clases de símbolos: “A la primera la llama de símbolos referenciales. Incluye en ésta la lengua oral, la escritura, las banderas nacionales, las señales de banderas y otras organizaciones de símbolos convenidos como artificios económicos con fines de referencia. Como el <<signo>> de Jung, el símbolo referencial es predominantemente cognitivo y se refiere a hechos conocidos. La segunda clase, en la que se incluye la mayoría de los símbolos rituales, es la de los símbolos de condensación, definidos por Sapir como <<formas sumamente condensadas de comportamiento sustitutivo para expresión directa, que

permiten la fácil liberación de la tensión emocional en forma consciente o inconsciente>>. (...)

Los símbolos rituales son a un mismo tiempo símbolos referenciales y símbolos de condensación, aunque cada símbolo es multirreferencial, más que unirreferencial. (...)

El símbolo ritual efectúa, podríamos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales. (Turner, 1980: 32-33).

Es importante tener presente que en este sistema de creencias mágico-religioso afrocubano también se respetan las tradiciones de cada casa y en algunos casos pueden existir pequeñas variaciones según el cómo se hagan los gráficos y el proceso iniciativo del “rayamiento”. De igual forma también pueden algunas diferencias según la rama de Palo Monte o Regla Conga en la cual se esté realizando el proceso para el neófito, pues como mencioné anteriormente las ramas Kimbisa, Brillumba y Mayombe tienen sus particularidades y estas son notorias en sus rituales, elementos de devoción, espacios y las narrativas y oralidades.

En el Palo Monte o Regla Conga la adivinación también gira en torno a un ritual importante, tanto para el devoto iniciado llamado “palero”, el sacerdote o la sacerdotisa “Tata o Yaya Nganga”, como para el consultante o devoto no “rayado”. Este sistema mágico-religioso tiene varias formas de registro e interpretación de las predicciones y mensajes enviados por los Nfumbes, generados a través del oráculo de las Mpakas, los cuales son unos cuernos de toro o buey con unos espejo adheridos en la parte cónica de estos, a través de los cuales quien realiza la consulta puede ver lo que le depara al

consultante a través de la interpretación del reflejo que estos ocasionan. Este sistema no es utilizado por Pedro quien me comentaba lo siguiente:

“Mira, yo no necesito ni uso Mpakas, lo que los paleros o paleras ven por ahí yo lo veo con solo mirarte o me lo dice el muerto al oído... nunca uses las Mpakas aunque mira... míralas ahí sobre la Nganga, yo tengo las mías propias pero no consulto por ahí. En Cuba ya sabes que algunos se quieren consultar por la Santería o por el Palo... quieren que les hable en algunos casos el muerto o en otros el Santo... ¿pero sabes?, el destino es destino, el destino está escrito, ya está hecho y el Santo o el Muerto te van a decir lo mismo... la única diferencia es que el Oricha puede pedirte a veces que hagas algo para él ayudarte y el muerto o Nfumbe puede pedirte otra cosa... solo eso na´má”.

En algunas casas de culto dedicadas al Palo Monte o Regla Conga también se utilizan los cocos, aunque Pedro me dice que esto puede ser más visible en espacios religiosos donde los miembros pertenezcan a las ramas de este sistema de creencias que se encuentran más incorporadas con los elementos provenientes de la Santería cubana o Regla de Ocha. De igual forma Pedro también me cuenta sobre el oráculo adivinatorio en el cual se emplea “nfula”o “fula”, el cual es un término que se utiliza para llamar a la pólvora y que es un elemento de gran valor en las tradiciones religiosas “congas”. Cuando Pedro me mencionó esta palabra, me sorprendió y recordé lo mismo que me había sucedido cuando hablamos sobre el “bilongo”, pues “fula” es una palabra que había escuchado muchas veces en mi vida al relacionarme con cubanos, pero no en contextos religiosos sino que por el contrario es un término común que puede designar diferentes cosas, por ejemplo “aquello me costó \$20 fulas –pesos-”, “eso fue una experiencia fula –compleja-”o “me tocó esperar

el colectivo fula –mucho tiempo–”. Una vez más queda en evidencia cómo los términos religiosos afrocubanos hacen parte de la identidad de esta isla.

Fernando Ortiz en *La Secta Conga de los <<Matiabos>> de Cuba*, expone el valor de la pólvora como elemento ritual de esta religión afrocubana y la importancia de la Mpaka como oráculo de adivinación:

Los pequeños cuernos o tarritos que se observan en los grabados ejemplares de mpaka, o sea los aparatos de necromancia que usan los brujeros para <<ver>> o <<mirar>>. Los pequeños cuernos son <<cargados>> de potentes sustancias mágicas y su abertura está tapada con un espejito en el cual el evidente <<ve>> o <<mira>> así el futuro como el presente, que están ocultos para los demás. Con el mpaka se ve más allá del horizonte y se adivina el porvenir. Los brujos tienen muchas otras maneras de <<ver>> o adivinar; pero el mpaka es típicamente congo y su eficacia depende de su ndoki o composición mágica y de la fuerza y sabiduría del nganga. p.26

El <<sahumerio de pólvora>> que hacían los matiabos, según Roa, no es sino el rito de quemar sendos regueros o montoncitos de pólvora (o nfula) que aún practican en Cuba los ñañigos para sus conjuros mágicos y los congos, además, para sus adivinaciones. Sobre un trazo de yeso rayado en el suelo se colocan sendas pilitas de pólvora y se prende fuego a una de ellas; si se quema una sola, varias de ellas o todas, así será el augurio o respuesta del nkisi consultado. (Ortiz, 2009: 27).

El propio Marcel Mauss (1967) en el texto *Introducción a la Etnografía*, expone por qué la religión, de todos los fenómenos es el más mental y además su esencia se centra en la generación, participación y observación de rituales. En este sentido es importante recordar que tanto la Regla de Ocha o Santería cubana como La Regla Conga o Palo

Monte, tienen un fuerte carácter ritual en torno a los espíritus naturales y humanos, y por ende a la representación mitológica del nacimiento y la muerte.

Sir James Frazer encuentra la esencia mágica basada en procesos que se fundamentan en la semejanza que es producto de lo análogo y que son resultado de procesos o causas que influyen, generan o constituyen una vinculación que perdura después del contacto físico, pues quien realiza el acto mágico puede percibir un efecto con el simple hecho de imitarlo y además, cualquier cosa que este realice por intermedio de un objeto material podrá afectar a la persona con la que esta hubiera tenido algún tipo de contacto en determinado momento. En ambos casos la distancia es un factor que no afecta el procedimiento mágico, pues existe una suerte de atracción secreta o empatía que permite que la transmisión se genere sin ninguna dificultad, pues el contacto ya existió y la impregnación de ambas esencias o energías perdurarán allí.

Este proceso se relaciona con aquel planteamiento de los procesos generados por identificación y contacto, ya que se reconoce el valor mágico de quien sufre un hechizo cuando identifica que aquel elemento le pertenece o le perteneció, como puede ser un cabello, una uña o un elemento de protección como un collar. En el segundo caso aquel objeto que lo representa o lo imita –como puede ser un muñeco o fotografía suya- puede ser el conductor que permitirá el impacto mágico independientemente de que este sea de carácter positivo o negativo.

El ritual en el Palo Monte o Regla Conga y la Santería cubana y Regla de Ocha convergen en muchos de sus pensamientos y propuestas ritualistas, incluso se nutren en muchos casos como se ha podido evidenciar a lo largo de la narración y las experiencias vividas con Pedro, y aunque algunos devotos quieren generar líneas divisorias y distanciarse –incluso como él mismo lo hace cuando acepta que realiza rituales propios de

la Regla Conga o Palo Monte pero no se considera un devoto de este sistema de creencias-, han sabido trabajar mancomunadamente a través de ambas estructuras religiosas, encontrando facilidades de interrelación entre ambos sistemas de creencias como el parentesco generado por la guía espiritual de un superior, el cual traspasa la edad biológica y se centra en el grado de conocimiento que este tenga. De esta forma se generan los procesos de padrinazgos lo cual ha permitido conformar “familias religiosas” o “espirituales”, como aquellos cabildos donde nacieron estas religiones afrocubanas, a través de hermanos, ahijados, padrinos o madrinas espirituales, la cual busca cumplir el apoyo y búsqueda de crecimiento espiritual y personal de sus miembros como un colectivo mancomunado cimentado en la fe de sus miembros.

En los dos sistemas de creencias que se abordan en este capítulo bajo la mirada del ritual, se puede percibir el valor de la magia como uno de los portales a través de los cuales los espíritus o entidades, llamados en una de las tradiciones Orichas y Égguns y en la otra bajo el nombre de Mpungos, Nkisis y Nfumbes; interactúan por intermedio del proceso del rito con aquellos que precisan de ellos. Elementos, momentos, espacios y pensamientos le dan vida y valor al relacionamiento que se construye entre los seres que están vivos en este plano terrenal y los que están vivos en el plano espiritual, encontrándose al final en un espacio donde ambos están vivos y pueden sentirse, observarse y comunicarse, así como el mismo Víctor Turner (1980), propuso que el ritual era “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas”. (Turner, 1980: 21). Además el autor expone algunas características propias del símbolo en la siguiente cita:

El símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad. El símbolo viene a asociarse a los humanos intereses

propósitos, fines, medios, tanto si éstos están explícitamente formulados como si han de inferirse a partir de la conducta observada. La estructura y las propiedades de un símbolo son las de una entidad dinámica, al menos dentro del contexto de acción adecuado. (Turner, 1980: 22).

Finalmente las interacciones que se generan a través de lo mágico entre el devoto y las entidades –conformadas por deidades, espíritus y hasta el fundamento o fetiche-, como han sido expuestos durante este capítulo, son en conjunto lo que engloba en muchas oportunidades la expresión designada bajo el término “brujería”. Este concepto lo explica Clifford Geertz (1983) en el texto *Conocimiento Local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*: “El concepto de brujería toma su sentido y extrae su fuerza. Pues, a pesar de todo, lo que se ha dicho sobre los vuelos nocturnos, la brujería no consagra un orden invisible, sino que certifica lo visible”. (Geertz, 1983: 99).

Para cerrar esta reconstrucción etnográfica de encuentros con Pedro, no me queda más que agradecerle por compartir sus conocimientos, espacios, momentos y elementos de ritual conmigo y a su vez con el lector, ya que al estar inmerso en estos sistemas de creencias -en mi caso en el de la Santería cubana o Regla de Ocha-, valoro la confianza que este tuvo al permitirme abrir esa puerta personal, mística, secreta y celosa que tenemos quienes no solo practicamos estas religiones afrocubanas, sino que también las vivimos, logrando así comprender el conglomerado de cosas que giran en torno al ritual y la importancia que tiene este no solo en la devoción a los Orichas, sino también a Égguns y Nfumbes.

¡Aché para Pedro hoy y todos los días de su vida!

4. Epílogo

Si bien cuando se habla de Santería cubana se puede pensar en un sistema de creencias único, es posible percibir las múltiples variaciones que esta religión afrocubana sabe llegar a tener a través de las narraciones de Raisel y Pedro. Ambos coinciden en algunos aspectos dentro de las tradiciones y convicciones que tienen en torno a su devoción; sin embargo, el análisis de sus historias de vida permite apreciar que son muchas más las cosas en las que ellos logran distanciarse, eso sí, sin afectar su devoción, pues esta es única y personal, ya que por más que existan momentos de encuentro y devoción colectivas tanto en La Santería cubana o Regla de Ocha y la Regla Conga o Palo Monte, las dinámicas de relacionamiento son individuales, cada devoto, iniciado o no, se conecta con sus Orichas, Égguns y Nfumbes y estos a su vez hacen lo mismo con su hijo o con aquel que ha solicitado su protección y asistencia; no en vano cuando se realiza la ceremonia de iniciación en ambos sistemas mágico-religiosos, le son entregados al neófito diferentes elementos que lo conectan con estas entidades, ahora estos objetos son la representación y al mismo tiempo su propio Changó, su Ochún, su Yemayá o su Nfumbe o muerto y si algún día los pierde o no los quiere más, para recibirlos otra vez deberá realizar una nueva ceremonia en la cual le sea entregado nuevamente su propio Elegguá, Oggún y demás Orichas. En el caso de suceder lo mismo con su “prenda”, el devoto deberá fundamentar de nuevo su Nganga y afincar allí a su muerto.

En algunos casos estas diferencias dentro de las prácticas o dinámicas en torno al relacionamiento con Orichas, Égguns o Nfumbes pueden generar que los devotos no estén de acuerdo o no las compartan, es interesante cómo la premisa entre los practicantes de estas religiones afrocubanas sea de respeto a la tradición con la cual a esa persona o Casa de Santo le fueron enseñadas.

La diversidad cultural y la conflictividad a la que está sujeta en virtud de sus interconexiones con referencia socioculturales disímiles. Conviene no desconocer las fluctuantes conexiones entre santeros de los Estados Unidos, Venezuela, Puerto Rico y Cuba, y tampoco perder de vista las búsquedas que se hacen en el entorno yoruba-nigeriano. El impacto que originó la conferencia de Wande Abimbola en el Segundo Taller de Cultura Yoruba en Cuba, cuando habló de la asexualidad de los orichas yorubas-nigerianos y de la existencia de algunas mujeres que tenían «hecho Ifá», provocó un estado de inquietud y de cierto descontento entre algunos babalaos que tuvieron la información por vía directa o indirecta. En situaciones como ésta se expresa la necesidad de confrontarse, así como las tensiones e inconvenientes que ello genera. (Menéndez, 2001: 316-317).

Los devotos saben y sabemos, la importancia y el valor que tienen en estos sistemas mágico-religiosos la oralidad como principal mecanismo de transmisión, lo cual aunque puede mantener una herencia por años como puede ser la fonética de los cantos, por poner un ejemplo, también propone nuevos cambios y que la autora Lázara Menéndez (2002), expone en su obra *Rodar el coco: proceso de cambio de la santería*:

La santería y los santeros, al estar insertados en una realidad concreta, existen y comparten la suerte de todo lo viviente, o sea, sufriendo cambios; por tanto, no son un hecho inmóvil, ajeno a mutaciones y transformaciones, aun cuando éstas puedan estar supeditadas a tendencias ideológicas o a ciertos discursos de naturaleza inmovilista. (Menéndez, 2002: 107).

Pedro y Raisel convergen en la importancia del respeto por las otras tradiciones en torno a la devoción de Orichas, Égguns y Nfumbes, haciendo una suerte de reflexión donde se percibe, en especial, un pensamiento distante de una Santería cubana o Regla de Ocha

única, sino tal vez como un conglomerado de tradiciones que parten de un propio sistema de creencias amplio y profundo como el océano y que manifiesta a través de sus devotos esparcidos por el mundo, sus diferencias y similitudes.

Pedro me contaba al respecto:

“La Santería de La Habana es distinta a la Santería de Campo, como se le llama a la que se hace de forma más rural... La Matancera –de la provincia de Matanzas-, también es distinto, ahí por ejemplo cuando se hace un San Lázaro, el iniciado es enterrado en la ceremonia, en La Habana no pasa eso. Ni te cuento de la Santería de Santiago o en Oriente... allá tienen mucha influencia de los negros que llegaron de Haití... los tambores cambian, las entonaciones cambian, las canciones cambian... hasta lo famosos que son algunos Orichas allá... por ejemplo Ochún es muy famosa en Oriente pero recuerda que allá está la ermita de la Caridad del Cobre... Oggún es importante también y eso tiene que ver porque Oggún también es un santo famoso en Haití y que se le rinde culto en el Vodú, entonces al encontrarse todas esas tradiciones, se vuelve bien importante... es más, allá hay Orichas que en La Habana o Matanzas se han ido perdiendo y otros de La Habana no son tan famosos allá... mira, es que también los santos con los que se sincretizan cambian y por ende el día que se le hace ceremonia al Oricha por su equivalente en el santoral católico... así como puedes encontrar unas tradiciones en La Sierra Maestra, tienes unas en Bayamo, otras en Guantánamo, Holguín o Santiago, así los santeros que fundaron sus Casas de Santo allá se hubieran hecho santo o vinieran de Matanzas o La Habana que fue donde nació tú religión y la mía”.

Estas variaciones son tan visibles desde una Casa de Santo que sea colindante con otra en un mismo barrio de La Habana, hasta otras que se encuentren en otros municipios,

ciudades, provincias o países, siendo esta capacidad de transformarse y adaptarse, una de las razones por las cual la Santería cubana o Regla de Ocha ha logrado sobrevivir a través de los años, pues ha tenido en su ADN la capacidad de incorporarse a los contextos y dinámicas sociales, permitiendo como mecanismo de resistencia, que esta logre a través de sus devotos adaptarse no solo a los entornos en los cuales se encuentren inmersos estos, sino también permitiéndose generar un intercambio con cultos, como una suerte de trueque de saberes, interpretaciones y cosmogonías, que ayudan a su permanencia y vigencia a través del tiempo, los lugares y los momentos por los cuales han transitado quienes están sumergidos en ella.

Estas deidades, más que sincretizarse con las de la santería, se igualan con ellas, pues sus colores, atributos y funciones son idénticas a las correspondientes deidades de la santería, y en la mayoría de los casos hasta el nombre que reciben se asemeja a los de ese sistema religioso. Las deidades de los gangá longobá de Perico, al igual que las de la santería, corresponden (o en este caso sí es prudente utilizar el término sincretizan), a determinados santos católicos.

La primera deidad es Gueguá que, como Eleguá en la santería, es el primero en recibir todas las ofrendas, vive detrás de la puerta, es dueño de los caminos y sus colores representativos son el rojo y el negro. Los atributos de Gueguá son un sombrero de guano, un bastón y antiguamente un pañuelo de líneas estrechas (listado acosta) azules y blancas. Corresponde al niño de Atocha o al San Antonio de la religión católica. Como puede apreciarse fácilmente, ambos términos, Gueguá y Eleguá, tienen una estrecha relación fonética. (...)

Yeyé, como Ochún, se sincretiza con la Virgen de la Caridad del Cobre. Es la diosa del amor y las aguas dulces, su color es el amarillo y su atributo la miel. Utilizaba

un pañuelo de cuadritos (tela de guinga) blancos y amarillos. En la santería uno de los caminos¹⁰⁸ de Ochún recibe el nombre de Yeyé Moró o Yeyé Karí, idéntico al utilizado por los gangá de Perico. (Basso, 2005: 78-79).

Estas variaciones y diferencias que componen estos sistemas de creencias mágico-religiosos afrocubanos y especialmente el de la Santería cubana o Regla de Ocha, como ya se ha venido exponiendo, son latentes constantemente dentro de las narraciones de Pedro y Raisel, en las cuales, de hecho, ambos coinciden en pocos elementos comunes dentro de sus tradiciones, como pueden ser la realización de algunos rituales, la forma de denominar, representar y relacionarse con los Orichas y Nfumbes, e incluso hasta en la forma de auto-reconocerse como practicantes de estos sistemas de creencias.

Ambos fueron iniciados en la Santería cubana o Regla de Ocha y Regla Conga o Palo Monte en la ciudad de La Habana, aunque Pedro es colombiano y Raisel oriundo de la capital cubana, el primero "Coronando Santo" en el barrio de Centro Habana y el segundo en el Municipio de Marianao, en el cual creció en un entorno y una familia devota a los Orichas, lo cual propició con el paso de los años ir desarrollando su devoción a estas entidades, para posteriormente consagrarse bajo la tutela de su Oricha de cabecera, Changó. Pedro por su parte se forjó dentro de las dinámicas de una familia católica de la región caribe colombiana. En su adolescencia y después de comenzar a conectarse espiritualmente con su muerto, decidió viajar a Cuba buscando conocer a mayor profundidad aquellos misterios relacionados con la devoción a los Orichas en la Santería cubana o Regla de Ocha, para posteriormente entregarle su cabeza al dueño de esta, Obbatalá.

Raisel, Omo Changó –hijo de Changó-, lleva como Madre de Santo a Yemayá y fue iniciado por una santera –Madrina de Santo-, hija de Ochún, lo cual es un asunto muy controversial dentro de los devotos de la Santería cubana o Regla de Ocha y que él mismo

sabe y expresa en su relato. Pedro, como la gran mayoría de los devotos a los Orichas en este sistema de creencias, no están de acuerdo con este tipo de acciones, pues se dice que un hijo de Changó no debe realizarle ninguna ceremonia a un hijo/a de Ochún y viceversa, más aún cuando sea en el ritual más importante dentro de esta religión como la “Coronación del Santo”; sin embargo, para Raisel y las tradiciones de su Casa de Santo está bien y él valora haberlo hecho de esta manera.

Pedro en varias oportunidades me comentaba:

“A los hijos de Changó es al santo que más se le impide tocar y que le toquen la cabeza a hijos de otros Orichas... Ni Oyá, ni Ochún, ni Oggún pueden tocarle la cabeza y pueden dejársela tocar de un hijo de Changó... y cuando digo eso no es poner la mano en la cabeza de alguien, es hacer una ceremonia ahí... por ejemplo tú sabes que tú como hijo de Ochún jamás deberías hacerle ninguna ceremonia a tu papá que es hijo de Changó y lo mismo él a ti... y así pasa para varios santos, Oyá y Yemayá por ejemplo...”

Al igual que Raisel, Pedro también comparte como “Madre de Santo” a Yemayá y este a su vez fue “coronado” por su “Madrina de Santo” quien al igual que él está regida por Obbatalá. En su vida como devoto ha recibido más de una treintena de Orichas, los cuales residen en el Cuarto de Santo en su casa; sin embargo, aunque él los valora y aprecia a todos, no hace referencia ni se encomienda continuamente a estos, a no ser que vaya a realizar un ritual explícito para un hijo/a de determinado Oricha; y así como lo expresó durante sus narraciones, se centra en los que afirma son los únicos dueños y responsables de quién es él y de lo que tiene, Obbatalá y su muerto. Mientras que en el caso de Raisel, aunque para muchas cosas prima Changó, este se conecta espiritualmente y les rinde tributo a los diferentes Orichas del panteón Yoruba en Cuba y en especial en las tradiciones de La

Habana, a los cuales se encomienda y les realiza rituales desde antes, durante y después de su proceso iniciático. De igual forma aunque afirma quererlos y sentir devoción por todos, algunos le generan cierto respeto –que él afirma no ser miedo-, pero sí una sensación diferente a los demás, como es el caso de su propio Oricha de cabecera y Oyá.

Además de la relación que tiene con todos sus Orichas, Raisel al igual que muchos otros devotos en la Regla de Ocha o Santería cubana, se refiere a estos indistintamente bajo su nombre en Yoruba o su equivalente en el santoral católico, por cual en reiteradas oportunidades él hace referencia a Santa Bárbara cuando habla de Changó, o a la Virgen de la Caridad del Cobre cuando habla de Ochún, por dar un ejemplo. De igual forma este también se vale de la representación católica de los Santos que equivalen a sus Orichas, al punto de hacerle ofrendas como ponerle el pelo de su madre biológica después de que esta se lo cortara a su imagen de Santa Bárbara, como una muestra de amor y devoción para con la Santa y por ende a su Oricha regente; sin embargo, en el caso de Pedro, este se encuentra totalmente distanciado de estas prácticas, incluso negándose a conmemorar a los Orichas el día de su equivalente en el santoral católico, como es costumbre en gran parte de los devotos en la Santería cubana o Regla de Ocha en la isla y fuera de ella:

“Mira Obbatalá es Obbatalá y la Virgen de las Mercedes es la Virgen de Las Mercedes, respeto que los negros de años atrás los hubieran emparentado como un acto hábil de supervivencia de sus tradiciones y va más allá de que Obbatalá sea hombre y la Virgen sea mujer, pues Obbatalá tiene un camino que es mujer también, ¿entiendes?... pero es que son dos cosas distintas, para mí son dos cosas distintas... a mí ni llames a felicitar me el día de la Virgen de las Mercedes porque es el día de Obbatalá, como hacen muchos religiosos... a mí felicítame el día de mi Cumpleaños de Santo, el día que me coroné Obbatalá... ¡que te quede bien claro mi ahijado!...

porque es como cuando te dicen ... y muchos santeros y santeras lo hacen... ¡tú eres hijo de la Caridad del Cobre!, ¡cuál Caridad del Cobre si las vírgenes no tienen hijos!... ¡tú eres de Ochún y Ochún es la única que va en tu cabeza, más na'! ... Sabes... ¡yo soy de los que creo que se debería buscar volver a los orígenes de esto...!

De igual forma ni en el Cuarto de Santo de Pedro ni en su casa hay representación de sus Égguns, muertos o Nfumbes como sí los tiene Raisel en sus propios altares, en el cual tiene muñecos que identifican a sus gitanas, su “congo” y su muerto que tiene de Changó o 7 Rayos, el equivalente al Oricha del fuego, el rayo y el tambor en la Regla Conga o Palo Monte. Esta tradición es muy común en la casa de muchos de los adeptos a estos sistemas de creencias en Cuba, ubicándolos en los altares, los Cuartos de Santo o incluso sobre los muebles en la sala del hogar. Así mismo, Pedro también se distancia de la tradición de ofrendar en determinados días de la semana a los Orichas, tal como lo expresaba Raisel, quien mencionaba que atendía los lunes a su Elegguá. Pedro piensa que para él todos los días son de los Orichas, por lo cual no debería existir uno en la semana en especial para hacerles tributo:

“Eso de atender a Oggún, a Elegguá determinado día de la semana, que el viernes es el día de este, el sábado del otro... ¡no chico!, los días de ellos son todos... si tú los quieres atender da igual si es martes o lunes, desde que lo hagas con el corazón, será bien recibido por ellos...”

Además de esto, Pedro suele hacer las ofrendas en su casa –especialmente en su Cuarto de Santo si son para los Orichas- y al pie de la Nganga, si es para su muerto o Nfumbe; sin embargo, según el tipo de ritual, él los hace fuera de este espacio, como cuando le dimos de comer a Ochún las dos gallinas y prometí ante ella “Hacerme Santo” y

coronármela. En este caso era fundamental hacerlo en un determinado lugar ya que el espacio físico y natural influye en la relación con los Orichas; esto también lo manifestó Raisal en diferentes oportunidades cuando, haciendo alusión a cuando hacía sus ofrendas para los Orichas yendo al mar a pedirle a Yemayá, al río para encomendarse a Ochún o a una palma real, la cual identifica a Changó, para agradecer al dueño de su cabeza. Hoy al estar lejos físicamente de donde residen algunos de sus Orichas y su muerto –como la Nganga que tiene en casa de su madre-, Raisal logra hacer rituales a distancia a través de sus familiares y sus guías en estos sistemas de creencias, como sus padrinos y madrinas de religión.

Es curioso porque a diferencia de gran cantidad de practicantes de la Regla de Ocha o Santería cubana, incluido Raisal, quien manifiesta en su relato la importancia que tienen para él y el uso continuo que hace de iddés y elekes; sin embargo, Pedro no lleva consigo ningún elemento de protección o que lo identifiquen con este sistema de creencias, como el iddé de su “Santo”, la “Mano de Orula” –que incluso la llevan muchos devotos sin ser iniciados-, el “Pulso de Obbatalá”, la cual es una pulsera de plata en forma de aro, o elekes, que como se ha explicado anteriormente, son aquellos collares que representan a los Orichas a través de sus colores y la consagración a estos. Es importante recordar que Pedro ha recibido un collar por cada Oricha recibido y los tiene todos juntos en un tablero de madera en su Cuarto de Santo, como se puede ver la fotografía que se encuentra en el capítulo de El Ritual-.

“Yo no uso nada de eso, no llevo collares, no llevo pulsos, no llevo nada... tú me ves en la calle y ni santero te enteras que yo soy... al Oricha se le lleva en el corazón y en la cabeza que es lo más importante... aunque sabes... aunque pienso que no es necesario llevarlos, a mí sí me gusta que tú los cargues, no que los lleves

todos, ni más faltaba, pero que lleves contigo uno o dos... tu Mano de Orula y tu Pulso de Obbatalá”. Me comparte Pedro.

Finalmente, uno de los temas en los cuales se asemejan las experiencias plasmadas en las narraciones de Pedro y Raisel, es en la capacidad que ambos manifiestan tener y que es propiciada por su propio Nfumbe o muerto, para poder “ver” aquello que es invisible a los ojos de muchos de nosotros y así lograr descifrar mensajes enviados por estos para contribuir a su propio bienestar y el de los demás. Es importante aclarar que los mensajes enviados al devoto por parte de los Orichas y los Nfumbes son distintos, los primeros lo hacen a través de sistemas u oráculos que van desde la consulta del Obí o coco, la lectura e interpretación de los caracoles –método más utilizado por Pedro-, hasta el uso del tablero de Ifá y el Ékuele, los cuales son empleados exclusivamente por babalaos, quienes están consagrados bajo la irradiación del Oricha Orula; sin embargo, los muertos se comunican con sus devotos a través de sueños, pensamientos instantáneos o el don de la videncia, esta última como capacidad compartida por mis dos interlocutores, quienes afirman tener esta habilidad incluso antes de haberse iniciado en cualquiera de los dos sistemas mágico-religiosos de los cuales hacen parte.

Así mismo, tanto Pedro como Raisel están convencidos que mientras la “prenda” o Nganga esté más “cargada” de elementos físicos pero a su vez de fuerte valor espiritual, esta hará más fuerte a su muerto, pues es el lugar donde este reside, y por ende ellos serán más fuertes también. Es interesante cómo ambos por medio de sus relatos exponen que el muerto es más exigente a la hora de solicitarle diferentes tipos de ofrendas al devoto, que los propios Orichas. De igual forma el Nfumbe pareciera tener una marcada característica más celosa alrededor de su devoto, que si bien algunos Orichas podrían llegar a manifestarlo, el muerto, como en las narraciones compartida por Raisel, puede interponerse

ante los mensajes enviados por los Orichas, al no ser tenido en cuenta y no habersele dado conocimiento de lo que se propone hacer en pro de la vida terrenal o espiritual del devoto que este acompaña; sin embargo, ambas entidades trabajan mancomunadamente y se complementan en busca del bienestar y el acompañamiento de su devoto.

Tanto Pedro, Raisel y algunos investigadores cubanos como Joel James Figarola, en sus textos sobre la Regla Conga o Palo Monte ya antes citados, manifiestan que según el tipo de necesidad que se tenga, es preferible en determinados casos trabajar con el muerto que con los Orichas, pues estas entidades tienen sus propios tiempos, percibiéndose las acciones y resultados por parte del Nfumbe más rápidos y en algunos casos, con costos más bajos. Es importante resaltar, según las narraciones de mis interlocutores, cuando se le solicita alguna asistencia o petición a los Orichas, el devoto debe actuar y lograr hacer las cosas por sí mismo, pues ellos orientan, irradia y le dan un “empujón” al solicitante, aunque estos no ponen las cosas al pie de quién se encomendó sin generar algún tipo de esfuerzo para ser merecedor de aquello que imploraron.

Alguien me dijo que había leído un escrito donde se decía que la santería era la religión del chisme. Es cierto. Eso es así porque la santería no busca que sus creyentes pasen trabajo en la tierra para ganarse el cielo; la santería es la religión de la vida, del trabajo, del hogar, la religión que te prepara para hacerle frente a la envidia, a los que no son capaces de sacrificarse y mejorar por sí mismo. (Fernández, 2001: 84).

Raisel y Pedro se encuentran “jubilados”, lo cual quiere decir que empezaron su camino de devoción a las entidades traídas a tierras cubanas por los africanos esclavizados, iniciándose en la Santería cubana o Regla de Ocha y posteriormente realizaron su rito de paso a la Regla Conga o Palo Monte, aunque se relacionaban con su muerto y sentían el

llamado de este antes de pasar por el proceso de “Coronación de Santo”, en otras palabras, el muerto se manifestó primero que los Orichas, pero se afincaron primero en la rama afrocubana de la tradición Yoruba, para después hacerlo en la Conga. Por esta razón el ritual iniciático de cara al muerto en la Regla Conga o Palo Monte varía, pues los Orichas no permiten que al neófito ya consagrado a ellos, se les realice cortes en la piel y estas incisiones que normalmente son realizadas al piel de la Nganga para formalizar el “trato” y darle conocimiento y conectar al muerto con su devoto, son reemplazadas por líneas que representan este “rayamiento” hechas con cascarilla. A este proceso se le conoce como “Ceremonia de Jubilado”. Es interesante como ambos aunque hablan con devoción de su muerto o Nfumbe, los dos se autodenominan santeros antes que paleros o como practicante de los dos sistemas de creencias mágico-religiosas afrocubanas, como es el caso de Raisel. Pedro directamente no se reconoce como palero o practicante de la Regla Conga o Palo Monte, por más que tiene su Nganga, realice rituales para su Nfumbe propios de este sistema de creencias y hubiera pasado por la ceremonia de iniciación en esta religión.

Para cerrar este espacio de conclusiones, me gustaría compartir mi experiencia como investigador y al mismo tiempo como devoto a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana, lo cual me propuso varios retos, pues ser “arte y parte” en algunos casos fue positivo y en otras supuso una suerte de desafíos con las que debí sortear para poder encontrar la información que precisaba, pues el tener ciertos conocimientos sobre las religiones afrocubanas y en especial de la Santería cubana o Regla de Ocha, me servían para acceder a conversaciones que posiblemente una persona que no esté inmersa en este mundo, o que si lo está no es un aleyo o iniciado, difícilmente podrá conocer a ciencia cierta; sin embargo, esto también generó que en distintas oportunidades mis interlocutores cayeran en frases como “ya tú sabes cómo es eso” o “así como tú sabes”, haciendo

referencia a un “usted ya sabe o ya conoce determinada cosa, para que yo se la voy a repetir”. En estos momentos es donde me tocaba generar nuevas estrategias en mis preguntas para poder tratar de conseguir las respuestas que le dieran sentido y respuesta a aquello que generaría la construcción de esta investigación.

En algunos casos los devotos a los Orichas y/o Nfumbes, tanto iniciados como aquellos que no lo están y que tengan ciertos conocimientos de las tradiciones, pueden llegar a entregar respuestas erradas cuando se les pregunta por algún asunto relacionado a su sistema de creencias, esto como un acto de preservación y compromiso con el secreto que ha vivido en el interior de mentes y corazones de los practicantes de estos sistemas mágico-religiosos, ya que han sido preservadores sigilosos de aquella herencia a través tiempos y que los más conocedores se han encargado de recordarnos continuamente como que es un precepto y responsabilidad de quienes hacemos parte estas tradiciones. Esto siempre me llevó a tener presente todo el tiempo la importancia de no trasgredir espacios, momentos o incluso ser impertinente con algunas preguntas o comentarios sobre algún tema, pues ya de ante mano se tienen conocimiento de una serie de códigos que deben tenerse siempre en cuenta, como saber qué cosas no se deben fotografiar o qué información que me sea entregada, como muestra de confianza no solo por la ética de investigador, sino también como devoto, debía proteger a la hora de la construcción de este informe, como por ejemplo elementos que se encuentran en los receptáculos que fueron fotografiados, los caminos de los Orichas que les fueron dictaminados en el itá o los “nombres de santo” que fueron puestos a mis interlocutores a la hora de pasar por la ceremonia de iniciación y que también yo llevo, Estos por mencionar algunos aspectos.

El ser devoto, bien sea iniciado o no, te hace portador de un saber, que a lo largo del tiempo y de las fases de los ritos de paso en torno a aquel proceso religioso, propone el

entendimiento y conocimiento que posibilita cierta autoridad para exponer criterios y asuntos relacionados a los sistemas, en este caso mágico-religiosos a los cuales se pertenece; sin embargo, la posición de observador puede hacer que estos tiendan a relativizarse y cuestionarse, pero que finalmente el reto está en lograr generar una construcción de conocimiento académico, a través de estos dos mundos paralelos que son compartidos por un investigador y que a su vez también está inmerso en su vida y mirada de devoto. Clifford Geertz (1989) en su texto *El Antropólogo como autor*, donde recoge la propuesta de Bronislaw Malinowski: “hacer etnografía <<desde el punto de vista del nativo>> era para Malinowski dramatizar sus propias esperanzas de auto trascendencia”. (Geertz, 1989: 33).

Para esto reconozco que el proceso investigativo me suponía el reto de “entrar y salir” en la investigación al ser devoto; también así los cuestionamientos que estas situaciones proponían a mi sistema de creencias; sin embargo, siempre procuré anteponer la ética y el objetivo que precisaba el desarrollo de esta investigación, prestando suma atención a no obviar datos y hallazgos trascendentales, en unos sistemas de creencias que como se expresó anteriormente, varía tanto entre la tradición compartida con cada uno de nosotros, los devotos.

La Santería cubana o Regla de Ocha y la Regla de Palo Monte o Regla Conga se fundamentan en el ritual como mecanismo de cohesión entre el devoto y las entidades, ya que en torno a este se concentra gran parte de la vida religiosa de quienes practicamos estos sistemas de creencias afrocubanas. El ritual además es aquel elemento y momento donde el ser que aún no es devoto empieza construir su proceso espiritual, proceso que no llega bajo una acción evangelizadora, pues no es un rasgo de estos sistemas mágico-religiosos y que por el contrario, su principal característica se centra en lo privado del relacionamiento del

devoto con sus entidades y el mando personal que le da a su espiritualidad, construyendo procesos desde el silencio y la discreción tanto de los espacios, como de los elementos, momentos de ritual y devoción; ya que es la unificación entre ambas energías, tanto la espiritual como la de aquellas fuerzas que al hombre lo rodean en su entorno, potenciadas a través de la sabiduría adquirida por intermedio de misterios centenares que aún perduran en la vida de estas tradiciones y que nos son entregados a nosotros, los devotos, a través de rituales simples y complejos a lo largo de nuestra vida de consagración a los Orichas, Égguns y Nfumbes.

Esta investigación proponía un capítulo que buscaba hacer un acercamiento a la comprensión de la motivación del devoto, al incorporarse en la Regla de Ocha o Santería cubana; no obstante, durante la investigación, se evidenció lo fuertemente incorporado que esto se encontraba en los dos momentos centrales de este trabajo, la Devoción y el Ritual. La motivación es latente al menos cuando existe un tinte de devoción, pues quien no cree, quien no tiene fe, no logrará generar un real proceso de motivación en su vida espiritual para incorporarse a una vida al lado de los Orichas, los Égguns o Nfumbes; sin embargo, cuando ya empieza a existir esta devoción, la cual es movida en su interior por la motivación, el ritual se convierte en el mayor y más claro momento de expresión motivacional del devoto.

Esto pude entenderlo a través de aquellos cuestionamientos y momentos de reflexión que hacía en ese “ir y venir”, ese “entra y salir” de la vida de devoto y de investigador, y que así como Clifford (1989) mencionó en su obra *El Antropólogo* como autor: “Meterse en su propio texto (es decir, entrar representacionalmente en el texto) puede resultar tan difícil para los etnógrafos como meterse en el interior de una cultura (es decir, entrar imaginariamente en una cultura)”. (Geertz, 1989: 27).

El mismo autor expone sobre el “estar allí” y el “estar aquí” o el “escribir en” y el “escribir acerca de”:

<<Estar allí>> y <<Estar Aquí>> de la antropología, la construcción imaginativa de un terreno común entre el <<Escribir En>> y el <<Escribir Acerca De>> (que remiten hoy día, como ya se ha dicho, con bastante frecuencia a la misma gente representada según diferentes marcos mentales). Es la fons et origo de cualquier poder de la antropología pueda tener de convencer a alguien de algo, y no la teoría, el método ni siquiera el aura de la cátedra profesoral, por consecuentes que pueden ser. (Geertz, 1989: 154).

Inicialmente esta investigación se centraba en la devoción a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana, y en realidad es la base o cimiento de esta investigación; no obstante, conocer el cómo se articulan otras prácticas dentro de los marcos sincréticos y devocionales de quienes viven estos cultos, proponía que se hiciera un rastreo y acercamiento a la devoción y el ritual ofrecido a los Nfumbes como entidades de la Regla Conga o del Palo Monte que se conectan y emparentan con los Égguns de la Santería cubana o Regla de Ocha y quienes aparecen latentes y expuestos en las dos historias de vida de mis interlocutores.

Aquí queda expuesta y visible lo fina que es la línea de separación de estas tradiciones y cómo en muchos casos también como un sistema religioso lleva al otro, como una especie de búsqueda de refuerzo espiritual, porque como ya expresé anteriormente son muchos los casos donde desde la misma Santería cubana o Regla de Ocha son los Orichas a través de los oráculos interpretados por santeros, santeras, obaces y babalaos, quienes te “mandan” a tomar ciertos elementos del Palo Monte o Regla Conga, o en su defecto a iniciarte en este sistema de creencias, la cual cede y a su vez se adapta a las exigencias que

se hace en la Santería cubana o Regla de Ocha con sus devotos y practicantes, como lo expuesto anteriormente con la “Ceremonia de Jubilación”, por mencionar un caso.

Todo este proceso de devoción y de ritual sirve como mecanismo de interpretación y de ayuda para transitar de la manera más óptima por este mundo, no solo de forma espiritual sino también de forma física, pues los Orichas y Égguns o Nfumbes para la Regla Conga o Palo Monte, están en todo lo que nos rodea y de la mano de ellos y sin desconocer y valorar su asistencia, podemos sortear los retos que nos propone cada situación que aparece en nuestras vidas. Esto sin duda es un asunto en lo cual coincidimos tanto mis dos interlocutores, Pedro y Raisel como yo, que al fin de cuentas, yo era quien estaba realizando esta investigación, pero no dejamos de ser tres devotos que amamos y vibramos con estas tradiciones.

Si bien inicié esta investigación como un aleyo o devoto no iniciado por más de ocho o diez años de preguntas y búsquedas espirituales, el haber comprendido muchas de cosas que rondaban por mi cabeza durante el transcurso investigativo desarrollado, me puso de la mano a tantos antropólogos que se han dedicado a estudiar los diferentes sistemas religiosos y han terminado insertándose a ellos. En mi caso el confrontarme constantemente, tratar entender y de comprender todo lo que rodea el mundo espiritual de la devoción a los Orichas, me condujo a que mientras vivía el proceso investigativo, en simultáneo, pasara por la iniciación en la Regla de Ocha o Santería cubana, “coronando” o asentando en mi orí a quien siempre ha tenido autoridad en ella, Ochún. Toda esta experiencia tanto personal como académica me ayudó a entender que estas entidades no son remotas, inalcanzables o distantes, al contrario, son cercanas y se pueden sentir, no solo espiritualmente, sino físicamente, el viento, las aguas del mar o de los ríos, el oro y los minerales, el hierro, el fango, los rayos y el fuego, las plantas y los elementos que brotan de

la agricultura, por mencionar algunos casos, es la forma de sentir a Oyá, Yemayá, Ochún y Oggún, a Obbá, Changó, Osain y Oricha Oko, pues no solo son sus dominios, son ellos quienes están y residen ahí y nosotros los seres humanos, devotos o no, somos naturaleza, somos agua, somos energía, somos oxígeno y somos animales evolucionados que contienen otros seres en su interior, somos indesligables como seres naturales de los Orichas. Recojo estas líneas de la autora puertorriqueña Migiene González-Wippler (1999) de su texto *Santería, La Religión*:

Para el santero los orishas no son divinidades remotas, ocultos en sus nichos celestiales, muy ajenos de las cosas terrestres. Por el contrario, son entidades vibrantes y vivientes que toman una parte activa en su vida cotidiana. No se ruega a un orisha arrodillado, se le confronta cara a cara, ya sea como a una fuerza de la naturaleza –en el viento, en el fuego, en el mar- o, mejor aún, cuando el orisha ha tomado posesión de uno de sus hijos. Durante ese tiempo no solo es posible hablarle; él también puede responderle. Hay algo muy conmovedor y extrañamente confortante en hablar cara a cara con un orisha. (González-Wippler, 1999: 14).

Finalmente tanto el ritual como la devoción son procesos cargados de misterio que le dan al creyente y que finalmente pueden llegar a ser procesos comprendidos, incluso desde mi rol de devoto-investigador, una de mis conclusiones al realizar este trabajo fue cuestionarme ¿es necesario entenderlo?, ¿esto cambiaría algo?, creo que realmente no, porque la Santería cubana o Regla de Ocha tiene una esencia de relación unilateral y entre más profundo y oculto esté el sentimiento de aquel devoto, más profundo también será el valor de todo aquello que él genere para conectarse con los Orichas y las demás entidades como muertos, Égguns o Nfumbes que a él lo asisten, porque esta religiosidad es justamente un sistema mágico-religioso afrocubano que yo llamaría de asistencia bilateral,

ya que mientras el devoto asiste a sus entidades a través de rituales conformados por ofrendas, plegarias, elementos y espacios de culto, estos a su vez asisten al devoto en todo lo que gira en torno a su vida espiritual y física en este plano, ya que como bien define el autor cubano Tomás Fernández Robaina en su obra *Hablen Paleros y Santeros*: “nuestra religión no es para el más allá, sino para este”. (Robaina, 2001: 99).

Por supuesto no puedo cerrar las líneas de este trabajo investigativo sin agradecer el tiempo que el lector ha depositado en toda esta serie de información que hace parte de la vida y espiritualidad de quienes participaron como interlocutores en esta investigación y que así como al cierre de cada uno de sus capítulos finalicé con el deseo para ellos con que el aché les impregne siempre su vida, deseo lo mismo para el lector, para todo aquel que a lo quiera, -y como siempre ha repetido mi madrina Hanoi- ¡y para todo aquel que no lo quiera, también!... ¡Aché, aché y más aché!

5. Glosario

A

Abakuá: Religión afrocubana practicada solo por hombres y constituida como una sociedad secreta. Este sistema mágico religioso es un fuerte sincretismo entre elementos católicos y de tradiciones provenientes de la región de Calabar en la hoy República Federal de Nigeria.

Aché: Energía en estado puro. También se utiliza para designar todo lo relacionado a bendición, virtud, gracia o poder.

Addimú: Forma de designar las Ofrendas en la Regla de Ocha o Santería cubana.

Afrekete: Nombre que recibe Yemayá en la tradición dahomeyana de la Regla Arará.

Aggayú Solá: Oricha que representa el poder del centro del mundo, el magma, los volcanes y los desiertos. En algunos mitos se dice que es el papá de Changó y en otros casos que es un gigante solitario. Se le llama también “el bastón de la humanidad”.

Agogó: Campana alargada que se toca de forma invertida para que esta genere un golpe seco. Se utiliza en la Santería cubana o Regla de Ocha para saludar a Obbatalá.

Alafia: Se dice de cuando caen los cuatro pedazos de cocos hacia arriba -con la carne del fruto de forma visible-. Cuando se da esta posición se considera que la respuesta es un sí rotundo, acompañado de buen augurio.

Aleyo: Nombre que recibe el devoto a los Orichas no iniciado en la Regla de Ocha o Santería cubana.

Añá: Forma como se le llama a aquellos que se encuentran iniciados para tocar los tambores batá en las ceremonias en la Regla de Ocha o Santería cubana.

Arará: Designación utilizada en Cuba con la cual llamaron a los esclavos africanizados de los diversos pueblos damoheyanos.

Asentar el Santo: Uno de los nombres que recibe la ceremonia de iniciación en la Santería cubana o Regla de Ocha.

Azojuano: Equivalente a Babalú Ayé en la tradición dahomeyana o Regla Arará.

B

Babalao: Sacerdote de ifá en la Regla de Ocha o Santería cubana. Este está consagrado e irradiado por el Oricha Orula.

Babalú Ayé: Oricha de la salud, las epidemias y las enfermedades del cuerpo, en especial de la piel.

Bantú: Grupo lingüístico africano que comprende desde parte de la actual República de Camerún hasta la República de Sudáfrica. Los africanos esclavizados de las etnias Bantúes se encontraban asentados especialmente en el norte de la República de Angola y su actual provincia de Cabinda, la República del Congo y la República Democrática del Congo, sobresaliendo entre ellos los grupos Motembo, Banguelas, Ndolas, Mondongos, Macuyas, Agurda, Cabidas, Kongos, Luangos, Gangás, Mayombes, entre otros.

Batá: Tambores que se consagran y son usados en las ceremonias de la Santería cubana o Regla de Ocha, para agradecer o invocar a los Orichas y Égguns.

Bembé: Toque ritual para los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana realizado con los tambores batá.

Brazo Fuerte: Equivalente a Aggayú Solá en la Regla Conga o Palo Monte.

Brillumba: Rama de la Regla Conga o Palo Monte, la cual se desliga del Mayombe en especial por las características mixtas que tiene, ya que esta se identifica por la marcada

influencia de la Santería cubana o Regla de Ocha. Esta además contiene evidentes tintes de espiritismo criollo.

C

Candomblé: Religión afrobrasileña en la que los Orichas son el centro de la devoción. Este sistema de creencias es producto del sincretismo entre la tradición Yoruba y el catolicismo llevado al país por los portugueses.

Casa de Santo: Espacios de culto que a su vez son el hogar de los practicantes de la Santería cubana o Regla de Ocha.

Caurís: Nombre que también reciben los caracoles con los que se realiza la consulta en la Santería cubana o Regla de Ocha.

Centella Ndoki: Equivalente a Oyá en la Regla Conga o Palo Monte.

Changó o Shangó: Oricha guerrero dueño del fuego, el tambor y el rayo. Es una de las principales deidades del panteón Yoruba, no solo en Cuba sino también en Brasil y otros países como Trinidad y Tobago.

Chola Wengue: Equivalente a Ochún en la Regla Conga o Palo Monte.

Cobayende: Nombre que recibe San Lázaro o Babalú Ayé en la Regla Conga o Palo Monte.

Congos: Forma como fueron designados los africanos esclavizados pertenecientes a los pueblos Bantúes en Cuba.

Coronar Santo: Nombre que se le da a la ceremonia de iniciación en la Santería cubana o Regla de Ocha.

Cuarto de Santo: Espacio designado en la casa del devoto a los Orichas en la Santería cubana o Regla de Ocha donde se encuentran los receptáculos que contienen sus

misterios, llamados comúnmente como “soperas”. En este lugar también el devoto suele hacer ciertos rituales al pie de las entidades que allí reposan.

D

Dadá: Oricha femenino que también es fuertemente emparentada con Obbatalá. Esta entidad protege a los recién nacidos. En algunos casos también la llaman “Oba Ñeñe” y en otras oportunidades se dice que ambos son hermanos.

Dahomey: Antiguo reino de África Occidental que se asentó en lo que hoy es la actual República de Benín.

E

Ebbó: Nombre que reciben ceremonias de ofrenda en la Regla de Ocha o Santería cubana.

Egbado: Pueblo perteneciente al grupo lingüístico Yoruba.

Éggun: Espíritus de los difuntos miembros de una comunidad o antepasados que protegen y asisten al ser humano en la tierra bajo la tradición de la Santería cubana o Regla de Ocha.

Ekiti: Pueblo perteneciente al grupo lingüístico Yoruba.

Ékuele: Oráculo o sistema adivinatorio empleado por los babalaos para consultar. Este elemento está compuesto por una cadena con unas semillas que, según la forma como caigan sobre un tablero o una mesa, se hará la interpretación de la vida del consultante.

Elegguá: Oricha que abre y cierra los caminos, el dueño del destino, del principio y el fin. Esta entidad es la primera en abrir y cerrar las ceremonias.

Elekes: Collares que son usados por los devotos a los Orichas y representan a cada entidad en la Regla de Ocha o Santería cubana.

F

Foddun: Deidades muy similares a los Orichas pero pertenecientes a la cultura de los pueblos dahomeyanos. En algunos casos también son llamados Vodúns.

Fon: Grupo Lingüístico del África Occidental asentados especialmente en lo que hoy es la República de Benín, República de Togo y República Federal de Nigeria.

Fula o Nfula: Término que se utiliza para designar la pólvora en las tradiciones religiosas de la Regla Conga o Palo Monte.

G

Gede: Lwa o Loa que reside en la puerta del cementerio. En la Santería cubana o Regla de Ocha es el equivalente a Oyá. Este también es el nombre que recibe una de las ramas del Vodú haitiano.

H

Heviosso: Forma como se designa al Oricha Changó en la tradición dahomeyana de la Regla Arará.

I

Ibeyis: Orichas representados como niños hijos de Changó y Ochún; sin embargo, quien los crio fue Yemayá. También se les conoce como “jimaguas”, la cual es la forma como se le llama a los mellizos en Cuba. Estas entidades son protectores de los infantes.

Iddé: Pulseras o manillas que usan los devotos a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana y que representa a las entidades según los colores y el diseño que esta tenga.

Ifá: Camino de consagración de algunos devotos a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana bajo la irradiación espiritual del Oricha Orula. Quienes siguen esta línea y alcanzan el grado sacerdotal, reciben el nombre de babalaos o babalawos.

Ifé: Ciudad al Suroeste de la República Federal de Nigeria y capital religiosa del grupo lingüístico Yoruba.

Ikú: Forma que se le llama a la muerte como entidad en la Regla de Ocha o Santería cubana.

Ilé: Casa de Santo en las tradiciones religiosas Yorubas, bien sean en la Santería cubana o Regla de Ocha, como en el Candomblé brasileño.

Ilorín: Ciudad fundada por el grupo lingüístico Yoruba y actual capital del estado Kwara en la República Federal de Nigeria.

Inlé: Oricha que representa la pesca y las curaciones. Este también está muy emparentado con la adivinación y se le suele llamar “el médico” del panteón Yoruba.

Iñales: Collares que son usados por los devotos a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana que representan a cada entidad. También se les designa como Elekes.

Iré: Buen augurio, buena energía o cosas positivas para quien se consulta bajo los oráculos de la Regla de Ocha o Santería cubana.

Iroko: Oricha que vive y representa al árbol de Ceiba, el cual es sagrado para las tradiciones afrocubanas y en especial para la Regla de Ocha o Santería cubana, ya que se dice que allí residen los espíritus de los difuntos.

Iruke: Objetos con los cuales el iniciado, aleyo o simpatizante se limpia de las cosas que le afligen y las energías negativas. Este elemento es fabricado con pelo de la cola del caballo y el color de este será en dependencia del Oricha al que pertenezca este instrumento. En el caso de Obbatalá es blanco y de Ochún, Yemayá y Oyá es negro. El mazo a su vez va recubierto con cuentas de los colores que representan a cada deidad.

Itá: Ceremonia que se hace el último día de la iniciación en la Regla de Ocha o Santería cubana, en la cual todos los Orichas recibidos “hablan” a través de los caracoles que le fueron consagrados a cada deidad. Este oráculo es interpretado por un santero o devoto al que se le suele llamar “italero”.

Ituto: Ritual que se lleva a cabo cuando muere un devoto a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana que se encontraba iniciado.

Iyawó: Forma con la cual se designa al recién iniciado en la Regla de Ocha o Santería cubana durante un año.

Iyesá: Pueblo perteneciente al grupo lingüístico Yoruba.

J

Jeringosa: Lengua criolla mezcla del castellano y terminología y fonética Bantú, empleada en las tradiciones religiosas afrocubanas como el Palo Monte o Regla Conga y en algunos casos en las posesiones de entidades durante las Misas Espirituales.

K

Kimbisa: Rama del Palo Monte o Regla Conga.

Krillumba: Forma como se le denomina la cráneo de un difunto en la Regla Conga o Palo Monte.

Kwa: Familia lingüística de África Occidental que se expande desde la actual República de Costa de Marfil hasta parte de la República Federal de Nigeria.

L

Lucero: Equivalente a Elegguá en la Regla Conga o Palo Monte.

Lucumí: Forma como se designa a la lengua ritual de la Santería cubana o Regla de Ocha. Este también era el término usado en la antigüedad referirse a los africanos esclavizados Yorubas en tierras cubanas.

Lwas o Loas: Nombre que reciben las entidades que son sincretizadas con los santos católicos en el Vodú haitiano.

M

Madre de Agua: Equivalente a Yemayá en el Palo Monte o Regla Conga.

Makutos: Envoltorios que se ponen en las esquinas de la casa como protección en la tradición religiosa de la Regla Conga o Palo Monte.

Malafo: Palabra con la cual se le llama al aguardiente en las tradiciones de la Regla Conga o Palo Monte.

Mama Chola: Nombre que también se le da a Ochún en la Regla Conga o Palo Monte.

Mase: Equivalente a Ochún en la tradición dahomeyana de la Regla Arará.

Mayombe: Grupo étnico Bantú. También es la forma como se le conoce popularmente a la Regla Conga o Palo Monte y a su vez es a una de las líneas o ramas de este sistema mágico-religioso afrocubano.

Mpungos: Nombre que también se les da a los espíritus de la naturaleza en la Regla Conga o Palo Monte y que en muchas oportunidades son asociados a los Nkisis y los Orichas de la Regla de Ocha o Santería cubana.

Moyugba: Rezos u oraciones a través de las cuales se mencionan Orichas, Égguns y difuntos del devoto o consultante para darles conocimiento a las entidades de aquello que se realizará e invitarlos a su participación y asistencia en esta.

Mpaka: Oráculo de la Regla Conga o Palo Monte que está hecho con unos cuernos de toro o buey y que tienen unos espejos adheridos en la parte cónica de estos, a través de los cuales quien realiza la consulta puede ver lo que viene para el consultante a través del reflejo que estos ocasionan.

N

Naná Burukú: Oricha que también es conocida como la “abuela de los orichas”.

Nfumbe: Es la forma como se designa a los espíritus que residen en la Nganga o Prenda del practicante del sistema religioso de la Regla Conga o Palo Monte.

Nganga: Receptáculo contenedor de la Regla Conga o Palo Monte en el cual reside el Nfumbe o muerto.

Nkisi: Entidades que son relacionadas más con espíritus de personas o de la naturaleza y se les rinde culto en la Regla Conga o Palo Monte.

Nupe: Pueblo del África Occidental que habita en la actual República Federal de Nigeria. Este pueblo ha sido históricamente vecino del grupo lingüístico Yoruba.

Nzambi: Nombre que recibe el ser supremo en la Regla Conga o Palo Monte.

O

Oba: Devoto a los Orichas en la Regla de Ocha o Santería cubana dedicado a la consulta a través del oráculo de los caracoles.

Obbá: Oricha femenino que representa la incomprensión amorosa, el amor reprimido y la fidelidad. Fue una de las esposas de Changó y reside en el cementerio y custodia las tumbas.

Obbatalá: Oricha que representa la sabiduría, las decisiones y la cabeza. Según la tradición es quien le puso la capacidad de pensar al ser humano. La mayoría de las veces se relaciona con un viejo; sin embargo, en algunos casos también es visto como un joven guerrero.

Obí: Forma como se le llama al coco en la Regla de Ocha o Santería cubana.

Ochagriñan: Según la tradición de la Regla de Ocha o Santería cubana es Obbatalá joven y guerrero.

Ochosi: Oricha de la caza y junto con su compañero Oggún y Elegguá conforman los llamados “guerreros”. Conocedor del bosque, ágil y justiciero, pues a este se implora dentro de la Santería cubana o Regla de Ocha por la justicia y asuntos legales.

Ochumaré u Ochumare: Oricha más visible en la religión afrobrasileña del Candomblé que en Cuba. Representa las artes, el arcoíris, la unión del cielo y de la tierra y a su vez también es dueño de la rotación de esta. Este Oricha dicen algunas narraciones que la primer parte del año es mujer y la segunda es hombre, razón por la cual el año tiene características tan marcadas y diferentes después del sexto mes.

Ochún u Oshún: Oricha femenina dueña de las aguas dulces, el amor, la belleza, la dulzura, el oro y la riqueza. Según la tradición cubana de la Santería cubana o Regla de Ocha es la hermana de Yemayá.

Odú: Nombre que recibe la “sopera” o receptáculo donde habitan los Orichas en el Cuarto de Santo.

Oddúa: Oricha que en muchas oportunidades dentro de la tradición afrocubana es emparentado con Obbatalá. Este es el histórico rey histórico de la ciudad de Ifé.

Oggún: Oricha guerrero dueño del hierro y los metales. Representa la estrategia y la guerra.

Oké: Oricha que representa las montañas y la loma como tal. Según la tradición de la Regla de Ocha o Santería cubana, es el hermano de Inlé y Ochosi.

Olodumare: Rige al universo y tiene potestad sobre las energías de la naturaleza en la tradición de la Regla de Ocha o Santería cubana.

Olofi: Creador del universo Junto con Oloddumare y Olorum en la Regla de Ocha o Santería cubana. Estos tres conforman una suerte de trinidad similar a la del catolicismo del Padre, Hijo y Espíritu santo.

Olokun u Olokún: Oricha que representa los misterios y profundidades del océano. En algunas Casas de Santo se considera un camino de Yemayá, mientras que en otras es un Oricha independiente del cual se desconoce su género, pues algunos dicen que es una sirena, otros que es un hombre o una mujer, incluso existiendo versiones donde se afirma que es mitad hombre y mitad mujer.

Omo Oricha: La palabra “omo” quiere decir “hijo”, por lo cual Omo Oricha sería hijo de determinada deidad en la Santería cubana o Regla de Ocha.

Olorum: Se relaciona con Dios y se percibe como la fuerza vital del todo lo existente en la Santería cubana o Regla de Ocha.

Oñí: Forma como se le llama a la miel en la Regla de Ocha o Santería cubana.

Orí: Término para designar la cabeza en el léxico tradicional Yoruba de las religión afrocubana de la Regla de Ocha o Santería cubana.

Oricha u Orisha: Deidades del panteón Yoruba que representan las energías y fenómenos de la naturaleza.

Oricha Oko: Oricha que representa el campo y la agricultura. Se suele representar acompañado con dos bueyes que harán la tierra.

Orula: Oricha de la adivinación y a quien se consagran los babalaos.

Osogbo: Ciudad en el estado de Osun de la actual República Federal de Nigeria y de donde proviene el culto a la Oricha Ochún. También esta palabra se designa para referenciar en una consulta a través de los oráculos de la Regla de Ocha o Santería cubana, que el consultante debe prestar atención con determinados asuntos pues está acompañado de sucesos que no son tan positivos para él.

Otá: Piedras que se consagran como representación de los Orichas en la Santería cubana o Regla de Ocha.

Otí: Palabra al igual que malafo, con la cual se designa al aguardiente en las tradiciones de la Regla Conga o Palo Monte.

Osain: Oricha dueño del secreto de las plantas. Se conoce como el “brujo” de la Regla de Ocha o Santería cubana.

Oyá: Oricha dueña de los vientos. Es relacionada con una amazona por su carácter impetuoso y guerrero. También dentro de sus dominios se encuentra el cementerio.

Oyo: Estado de la actual República Federal de Nigeria y pueblo perteneciente al grupo lingüístico Yoruba.

Ozun: Oricha que protege la cabeza de las personas. Es representado con una copa que en la parte superior lleva un gallito. Cuando los devotos reciben a esta deidad, deben ubicarlo en un lugar que esté por encima de cabeza del devoto.

P

Pagugu: Bastón de madera consagrado que se utiliza para llamar a los Nfumbes o Égguns mientras se golpea de forma seca en el suelo.

Palero/a: Practicante iniciado de la religión afrocubana de la Regla Conga o Palo Monte.

Palo Monte: Religión afrocubana que se centra en el culto a los antepasados y espíritus de la naturaleza. Esta tradición es fruto del sincretismo especialmente entre tradiciones Bantúes y el catolicismo. En algunas ramas o líneas de culto también contienen elementos de la Santería cubana o Regla de Ocha. También se le conoce a este sistema mágico-religioso como Regla Conga.

Papa Legba: Lwa o Loa del panteón Vodúista haitiano. Es el equivalente a Elegguá de la Santería cubana o Regla de Ocha.

Patakí: Leyendas o narraciones de la tradición Yoruba de la Santería cubana o Regla de Ocha, en la cual se expone la vida y las vivencias de los Orichas.

Patipembas: firmas rituales que se hacen con cascarillas en la Regla Conga o Palo Monte similares a los Vevés del Vodú haitiano para invocar a las fuerzas de la naturaleza, bien sea Mpungos, Nkisis o Nfumbes.

Pauye: Símbolo de Obbatalá que es una mano cerrada en forma de puño.

Prenda: Se le llama al asentamiento o fundamento del espíritu o Nfumbe con el cual trabaja el palero/a o practicante de la Regla Conga o Palo Monte.

R

Rayamiento: Nombre que recibe el rito de iniciación en la Regla Conga o Palo Monte, ya que en esta se hacen una determinada cantidad de pequeñas incisiones en el cuerpo del neófito.

Regla Arará: Línea o rama de la Santería cubana o Regla de Ocha que tiene su tradición religiosa anclada a los pueblos dahomeyanos y no a la tradición Yoruba, aunque tengan ciertas similitudes por ser grupos vecinos.

Regla Conga: Religión afrocubana que se centra en el culto a los antepasados y espíritus de la naturaleza. También es conocida o llamada como Palo Monte.

Regla de Ocha: Forma como se designa tradicionalmente a la religión afrocubana también llamada Santería, la cual nació del proceso sincrético entre el catolicismo y el sistema mágico-religioso llegado a Cuba con los africanos esclavizados del grupo lingüístico Yoruba, en el cual se le rinde culto a los Orichas Égguns.

Rogar Cabeza: Ritual de la Regla de Ocha o Santería cubana donde se busca generar tranquilidad y equilibrio al devoto, pretendiendo potenciar la toma de buenas decisiones para este.

S

Sabalú: Grupo étnico dahomeyano que recibió su nombre de la ciudad que llevaba el mismo nombre. En Cuba fueron llamados Arará.

Santería: Religión afrocubana que nació del proceso sincrético entre el catolicismo y el sistema mágico-religioso llegado a Cuba con los africanos esclavizados del grupo lingüístico Yoruba y centra su culto en la adoración a los Orichas y Égguns. También se conoce como Regla de Ocha.

Sarabanda o Zarabanda: Equivalente a Oggún en la Regla Conga o Palo Monte.

Shamalongo o Chamalongo: Oráculo de adivinación de la Regla Conga o Palo Monte.

Siete Rayos: Equivalente a Changó en la Regla Conga o Palo Monte.

T

Tata Nkisi: Nombre que reciben los sacerdotes u oficiantes con mayor conocimiento de la Regla Conga o Palo Monte.

Tiembla Tierra: Equivalente a Obbatalá en la Regla Conga o Palo Monte.

V

Vodú o Vudú: Religión practicada en diferentes países como Estados Unidos, República Dominicana, Cuba y en especial Haití. En el último país este sistema de creencias en su mayoría es un sincretismo entre el catolicismo con tradiciones dahomeyanas. En algunas regiones de esta isla también tiene algunos elementos Bantúes y Yorubas. Su culto se centra en la devoción a los Lwas o Loas, nombre que reciben las entidades de su panteón.

Vodún: Deidades muy similares a los Orichas pertenecientes a la cultura de los pueblos dahomeyanos. En algunos casos también son llamados Foddun.

W

Watariamba: Equivalente a Ochosi en la Regla Conga o Palo Monte.

Y

Yaya Nkisi: Nombre que reciben las sacerdotisas en la Regla Conga o Palo Monte.

Yemayá: Oricha femenina dueña de los mares y los océanos. Para la Santería cubana o Regla de Ocha es la madre del mundo y de quien nacieron los seres humanos.

Yewá: Oricha femenina que también vive en el cementerio junto a Yemayá y Obbá. A esta deidad le pertenece el final de este espacio. Representa la castidad, virginidad y se encarga de la descomposición del cuerpo cuando el ser humano muere.

Yoruba: Grupo lingüístico del África Occidental, asentados hoy en su mayoría en la República Federal de Nigeria y de considerable población en la República de Benín y República de Togo. De sus pueblos provienen religiones afroamericanas como la Santería cubana o Regla de Ocha, Candomblé en Brasil o el Shango Cult de Trinidad y Tobago.

Referencias

- Aboy. (2016). Orígenes de la Santería en Cuba: transculturación e identidad cultural. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- Barnet, M. (1996). En el país de los orishas. América Negra, Vol. 12, pags. 21-35
- Barreal. (2001). Retorno a las raíces. La Habana: Fundación Fernando Ortiz
- Basso. (2005). Los gangá en Cuba: La comunidad de Matanzas. La Habana: Fundación Fernando Ortiz
- Bataille. (1998). Teoría de la religión. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones S.A
- Bettelheim, J. (2002). El palo monte mayombe y su influencia en el arte cubano contemporáneo. Del Caribe, Vol. 38, pags. 32-47
- Blanco. (2005). Santería Yoruba. Bogotá: Editorial Solar
- Bohannan y Glazer. (1993). Antropología lecturas. México D.F: Impresora Cantori
- Bolívar. (Sin fecha). Los Orishas en Cuba. La Habana: n/a
- Bolívar y Porras. (2011). Orisha Ayé, La espiritualidad del Caribe al Brasil. La Habana: Editorial José Martí
- Bolívar, González y del Río. (2013). Ta Makuende Yaya y las reglas de Palo Monte. La Habana: Editorial José Martí
- Cabrera. (1957). Anagó: Vocabulario Lucumí. La Habana: Ediciones La Habana
- Cabrera. (1989). El Monte. La Habana: Editorial Letras Cubanas
- Cabrera. (2005). La sociedad secreta Abakuá. Miami: Ediciones Universal
- Carrillo, R. (2001). Una visión de la espiritualidad caribeña. La Tadeo, Vol. 66, pags. 153-159
- Castillo y Martiatu (2011). Afrocubanas: historia, pensamiento y prácticas culturales. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales

- Castro. (2001). Arrear El Muerto: Sobre las nociones de trabajo en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá. Recuperado de: www.revistas.unal.edu.co
- Ciro, M., Restrepo, J. (1999) Presencia y Manifestación de la Santería en Medellín a través del ritual (Trabajo de grado). Universidad de Antioquia, Medellín
- Córdova y Barzaga. (2000). El espiritismo de cordón. La Habana: Fundación Fernando Ortiz
- De Anhalt, N. (1996). Cunyaye para Lydia Cabrera. América Negra, Vol. 12, pags. 91-103
- De Friedemann, N. (1996). Luanda, Shiluango, Cabinda y Benguela en “La ruta del esclavo”. América Negra, Vol. 12, pags. 145-155
- Delumeau. (1993). El hecho religioso. Madrid: Alianza Editorial
- De Souza. (1999). Los Orichas en África. La Habana: Ediciones Ifatumó
- Domínguez. (2009). Los collares en la santería cubana. La Habana: Editorial José Martí
- Duch. (2001). Antropología de la religión. Barcelona: Editorial Herder S.A
- Eliade. (1967). Lo sagrado y lo profano. Madrid: Ediciones Guadamarra
- Eliade. (1996). Historia de las creencias y de las ideas religiosas: desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días. Barcelona: Editorial Herder
- Feraudy. (2010). La venus Lukumí. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- Fernández. (2001). Hablen Paleros y Santeros. La Habana: Editorial Ciencias de Sociales
- Ferrer y Acosta. (2012). Fermina Gómez y la casa olvidada de Olokun. La Habana: Ediciones Cubanas, Artex
- Figarola-James, J. (2000). La regla conga cubana. Del Caribe, Vol. 32, pags. 16-21
- Figarola. (2012). Cuba la gran Nganga, algunas prácticas de la brujería. La Habana: Editorial José Martí

- Geertz. (1983). Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación cultural. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A
- Geertz. (1989). El Antropólogo como autor. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A
- González-Wippler. (1999). Santería, La Religión. Woodbury: Editorial Llewellyn
- González-Wippler. (2008). Santería, Mis experiencias en la religión. Buenos Aires, Editorial Grupal
- Guanche. (2011). Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas. La Habana: Fundación Fernando Ortiz
- James, Alarcón, Millet. (2007). El vodú en Cuba. Santiago de Cuba: Editorial Oriente
- Lachatañeré. (2011). El sistema religioso de los afrocubanos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- Laffita, B. (2013). Apuntes sobre ciertas generalidades en las concepciones religiosas del África Subsahariana. Universidad de La Habana, Vol. 275, pags. 179-190
- León. (2001). Tras las huellas de las civilizaciones negras en América. La Habana: Fundación Fernando Ortiz
- Lévi-Strauss. (2012). Mito y significado. Madrid: Alianza Editorial
- Ligiéro. (1995). Iniciación al Candomblé. Bogotá: Panamericana Editorial Ltda
- Lima. (2009). ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História. Fé e devoção: o ex-voto como meio simbólico de comunicação. Recuperado de www.anais.anpuh.org
- Llorens. (2008). Raíces de la Santería: Una visión completa de esta práctica religiosa. Woodbury: Editorial Llewellyn
- Lody. (1995). O Povo do Santo: Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos. Rio de Janeiro: Pallas – Editora e Distribuidora

- Martínez, M. (2000). Sincretismo y transculturación: el vodú en Cuba. Revista de la Universidad de Las Villas, Vol. 42, pags. 126-136
- Martínez. (2012). Las religiones negras de Cuba. La Habana: Editorial Política
- Mauss. (1967). Introducción a la Etnografía. Madrid: Ediciones Istmo
- Menéndez, L (1999). Ayé (ki ibo): Tres sin un título. Revista Caminos, Vol. 13-14, pags. 1-31
- Menéndez, L. (1999-2000). En el camino de la reciprocidad. Universidad de La Habana, Vol. 251-252, pags. 34-67
- Menéndez. (2002). Rodar el coco: proceso de cambio de la santería. La Habana: Fundación Fernando Ortiz
- Menéndez, L. (2013). Lo sagrado y lo rotundamente terrenal. Universidad de La Habana, Vol. 275, pags. 192-201
- Mintz y Price. (2012). El Origen de la Cultura Africano-Americana, una perspectiva antropológica. México D.F: Universidad Iberoamericana A.C
- Nevet. (2011). Guanamacá y el vodú. Camagüey: Editorial Ácana
- Ortiz. (1917). Hampa Afro-Cubana: Los Negros brujos, apuntes para un estudio de etnografía criminal. Madrid: Editorial América
- Ortiz. (1985). Los bailes y el teatro de los negros en Cuba. La Habana: Editorial Letras Cubanas
- Ortiz, F. (2009). La Secta Conga de los <<Matiabos>> de Cuba. Islas, Vol. 162, pags. 15-29
- Pereira. (2003). Revista de Estudos da Religião: A Linguagem do Corpo na Devoção Popular do Catolicismo. Recuperado de www.pucsp.br

- Price y Mintz. (2012). El Origen de la Cultura Africano-Americana”, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). México DF: Desconocido
- Ramírez. (1996). Religión y Cultura: Estudios socioreligiosos en Cuba. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS)
- Ramírez. (2014). Diccionario básico de religiones de origen africano en Cuba. Santiago de Cuba: Editorial Oriente
- Ries. (1995). Tratado de antropología de lo sagrado I: Los orígenes del homo religiosus. Valladolid: Simancas Ediciones, S.A
- Sanz, A. (2005). El Método biográfico en investigación social: potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales. Asclepio, Vol. LVII-1, pag. 102
- Stamm. (1997). Las Religiones Africanas. Madrid: Editorial Acento
- Strauss y Corbin. (2002). Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia
- Torres. (2011). La Sociedad Abakuá y su influencia en el arte. La Habana. Ediciones Cubanas ARTex
- Torres y Pérez. (2011). La Sociedad Abakuá y el estigma de la criminalidad. La Habana. Ediciones Cubanas ARTex
- Turner. (1980). La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A.
- Valdés. (2000). Antropología Lingüística. La Habana: Fundación Fernando Ortiz

Valdés. (2002). Los remanentes de las lenguas bantúes en Cuba. La Habana: Fundación

Fernando Ortiz

Van Gennep. (1986). Los Ritos de Paso. Madrid: Editorial Taurus

Anexos

Anexo A. Mapa lingüístico de África

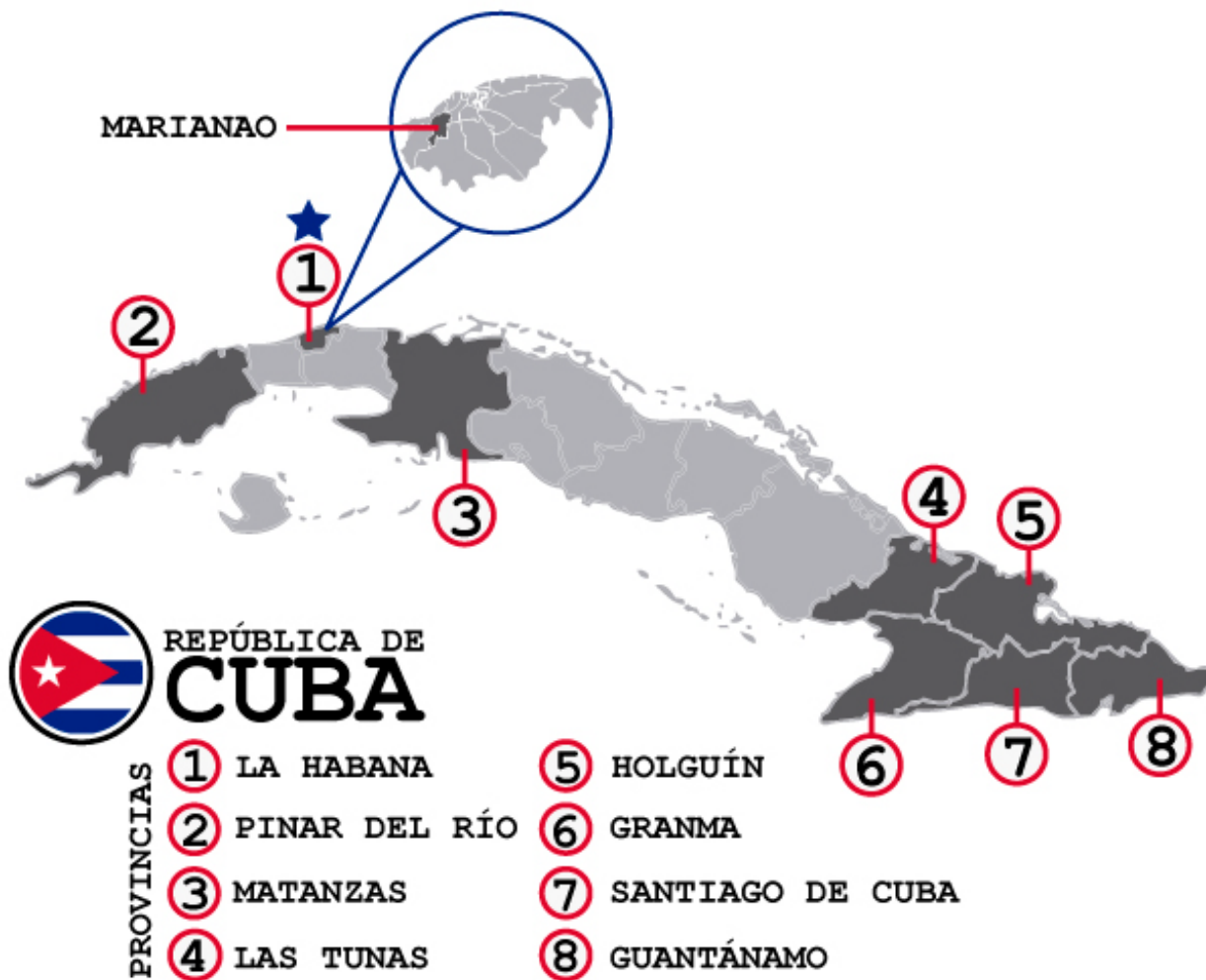
Mapa actual de la ubicación geográfica de los grupos lingüísticos africanos en el continente²⁷.



²⁷ Recuperado de: <https://evolutionistx.wordpress.com/2015/09/08/into-africa-the-great-bantu-migration/>

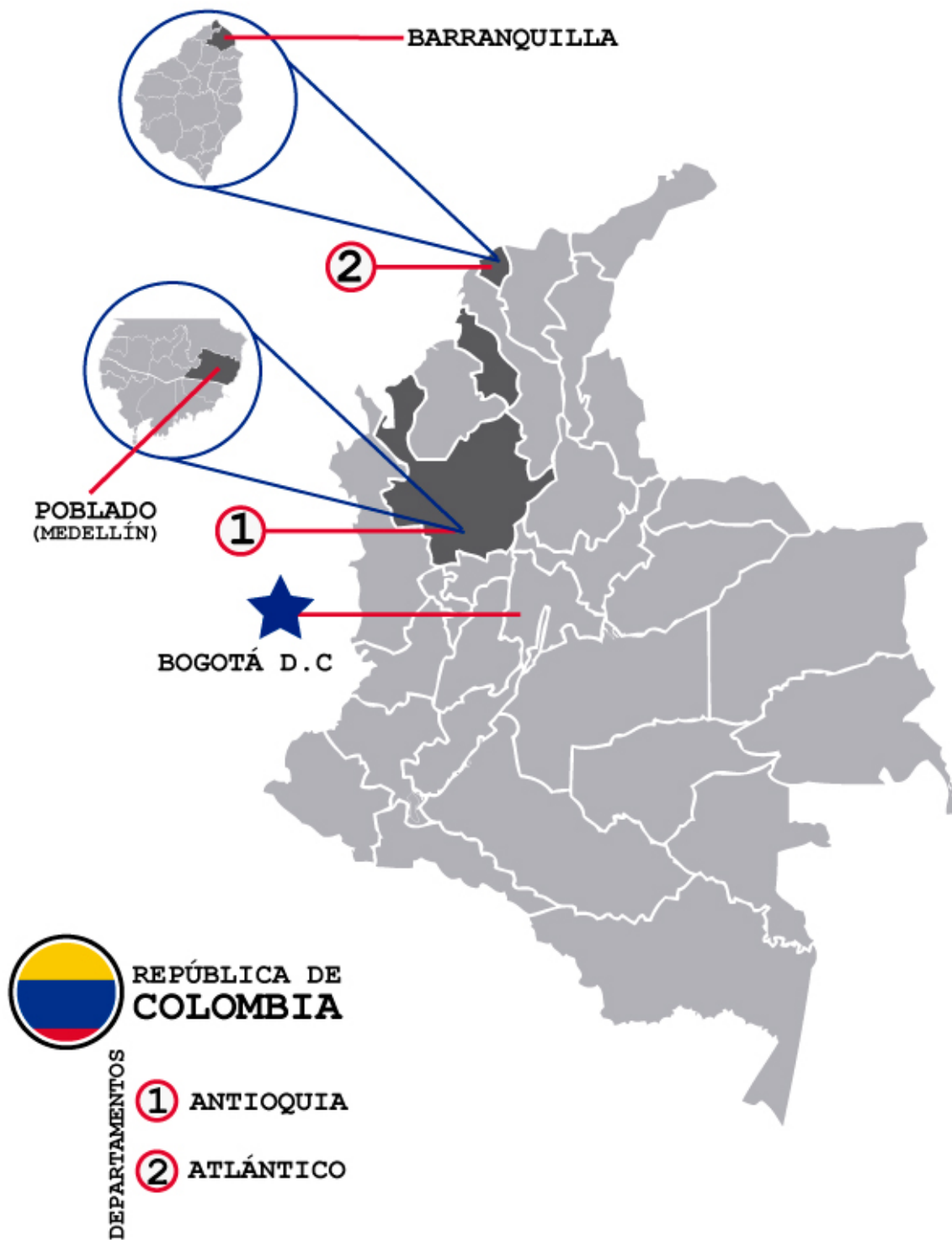
Anexo B. Mapa de la república de Cuba

Infográfico con las principales ubicaciones en Cuba mencionadas en la investigación.



Anexo C. Mapa de la república de Colombia

Infográfico con las principales ubicaciones en Colombia mencionadas en la investigación.



Anexo D . Información fotográfica

INFORMACIÓN FOTOGRÁFICA		PÁGINA
I.	Título: Altar para Changó Autor: Sebastián Arango Fecha: 24/11/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	55
II.	Título: La batea de Changó Autor: Raisel Gil Fecha: Desconocida Lugar de registro: La Habana, Cuba	56
III.	Título: Altar para Yemayá y Ochún Autor: Sebastián Arango Fecha: 24/11/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	57
IV.	Título: ¡Yo soy el Congo! Autor: Sebastián Arango Fecha: 24/11/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	68
V.	Título: La Gitana Autor: Sebastián Arango Fecha: 24/11/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	69
VI.	Título: Silla que Pedro utiliza para llevar a cabo sus consultas Autor: Sebastián Arango Fecha: 6/12/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	89
VII.	Título: ¡Ochumaré! Autor: Sebastián Arango Fecha: 6/12/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	93
VIII.	Título: Receptáculo de Ochosi el cazador Autor: Sebastián Arango Fecha: 6/12/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	96

IX.	Título: Los guerreros Oggún y Elegguá Autor: Sebastián Arango Fecha: 6/12/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	97
X.	Título: ¡Changó! Autor: Sebastián Arango Fecha: 6/12/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	99
XI.	Título: El “camino” de Changó Autor: Sebastián Arango Fecha: 6/12/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	100
XII.	Título: De las enfermedades líbranos Babalú Ayé Autor: Sebastián Arango Fecha: 6/12/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	102
XIII.	Título: Cuarto de Santo, la habitación de los Orichas Autor: Sebastián Arango Fecha: 6/12/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	104
XIV.	Título: Altar para Obbatalá en su cumpleaños de Santo Autor: Sebastián Arango Fecha: 3/4/2017 Lugar de registro: Medellín, Colombia	109
XV.	Título: El tablero de los elekes o collares de Santo Autor: Sebastián Arango Fecha: 21/2/2017 Lugar de registro: Medellín, Colombia	111
XVI.	Título: Pedro haciendo mis elekes o collares de Santo Autor: Sebastián Arango Fecha: 10/12/2016 Lugar de registro: Medellín, Colombia	113

XVII.	Título: El cuarto de la Nganga Autor: Sebastián Arango Fecha: 12/5/2017 Lugar de registro: Medellín, Colombia	140
XVIII.	Título: Canto para hacer sacrificio al pie de la Nganga Autor: Sebastián Arango Fecha: 12/5/2017 Lugar de registro: Medellín, Colombia	144
XIX.	Título: Canto para que los Égguns limpien al devoto Autor: Sebastián Arango Fecha: 12/5/2017 Lugar de registro: Medellín, Colombia	145
XX.	Título: Patipembas Autor: Sebastián Arango Fecha: 12/5/2017 Lugar de registro: Medellín, Colombia	156