

En compañía de los espíritus

EDUARDO ESPINOSA*

A Osvaldo Domecq, *ibaé*.
A Esther Albuerne, *ibaé*.

Mefistófeles - Tus sentidos, amigo mío, van a disfrutar más en esta hora que en el transcurso monótono de un año. Lo que van a cantar los amables Espíritus y las bellas imágenes van a hacerte contemplar no serán ciertamente vanas ilusiones mágicas: se deleitará tu olfato, gozará tu paladar y hasta el corazón acabará por extasiársete. Y para ello no necesitamos preparativo alguno, puesto que estamos reunidos. ¡Ea! ¡Empezad!

Fausto de Goethe

Al escribir estas líneas evoqué con mucho cariño a los creyentes de las religiones afrocubanas que abrieron mi experiencia al fenómeno del contacto con los espíritus. Para los que ya están muertos *ibaé*; para los vivos, *aché*.

Con cariño los recuerdo a todos. Vienen a mi memoria con un sentimiento más allá del puro agradecimiento que siente el especialista al que ellos le permitieron entrar en sus casas y en sus vidas. Ya colocado en ese espacio de convivencia, más que entregarme a la rigurosa reflexión intelectual, me di a experimentar, a sufrir, a sentir, en mi propia vida el

influjo de los dioses, los espíritus y las materias de poder —los tres tipos de entidades sagradas de estos cultos—. La intensidad de las emociones creció en mi ser y una disposición mental para representarme la inefabilidad de la influencia sagrada que recaía sobre la finitud de mi persona se apoderó de mis más íntimos sentidos para orientar la existencia. Nada de esto lo hice por una prueba de laboratorio antropológico con mi propia persona, por dramatizar un desdoblamiento en el otro. Sólo se trató de asumir una vocación por el contacto con lo sagrado que me venía de infancia y familia. Con esa experiencia crecí como hombre, hice amigos entrañables y pude retornar a las cavilaciones intelectuales repitiendo siempre para mi interior una idea del *Fausto* de Goethe que nos revela que la teoría es gris, que no hay como el árbol verde de la vida.

Por aquellos días viví con intenso fervor ese sentimiento de estar permanentemente en compañía de los espíritus que afecta a todo creyente afrocubano. No era la primera vez que ante mí se presentaba un médium, que veía la intensa transformación psicológica de los *caballos de santo*, que escuchaba revelaciones venidas de seres ancestrales que rondaban nuestra efímera presencia en la vida. Pero en esos momentos la vehemencia que me sacudía ponía todo mi ser en la contemplación de lo que hasta entonces había sido para mí una extraña fiesta de la imaginación, para convertirla en mis adentros en un lazo poderoso que me une al mundo y a los hombres. Al confesarle esta sensación a mi padrino de religión, él me decía que era porque en mi destino la fe religiosa produciría una mudanza, con el impulso de lo espiritual saltaría hacia una fase totalmente distinta en mi vida en la que enfrentaría delicadas pruebas y desarrollaría

* Ayudante del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y profesor de asignatura de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

capacidades que estaban latentes en mi carácter. Hoy, advierto sus palabras de indicación y consejo. Retorno a la intensidad de aquellos tiempos de descubrimiento de la realidad de los espíritus. Y en mi conciencia una feliz expectativa ante las transformaciones que he experimentado, me traen a la boca el sabor de un verso de Machado que dice del corazón que espera hacia la luz o hacia la vida.

La rebusca de la humanidad de mis informantes me hizo caer en la cuenta de que algo más allá de mi pesquisa antropológica me ligaba por designio a la coprensión de la trascendencia sagrada. Fue entonces que los espíritus comparecieron ante mí con el realismo con que los concibe la mentalidad religiosa afrocubana. Sólo pudo ser así cuando afronté los contactos con este tipo de ser sin temor y sin los remilgos folkloristas que sienten por esos temas la raza de intelectuales cubanos de la que provengo. Entonces, escuché sus voces. Los vi en la intimidad de mis sueños. Retumbaron en lo recóndito de mi conciencia sus revelaciones. Los constaté hasta en cada momento de mi vida. Hay quien diría que hablar así de los espíritus es el resultado de una mente sugestionada que sustituye con fantasmagorías la realidad de la que pretende sustraerse. Yo con reserva respeto esas opiniones, empero no son las mías. El sentido de realidad que los creyentes afrocubanos le dan a las ánimas de sus antepasados los siembra en el reino de este mundo, los afirma y los constituye en hombres que luchan por transformar el orden de cosas de su personalidad y de sus obras.

1.

La religión es una forma de reafirmación del hombre en la realidad social. Constituye un modo de existencia en la concurrencia con los otros. Digo esto y pienso cuán útil fue a la humanística la consideración de Durkheim (1995) acerca de la vida religiosa. En su estudio del totemismo asistimos a ese festejo de las disposiciones y los estados de ánimo —*ethos*— que años más tarde Geertz (1989) señalaría como la clave del proceso de simbolización de lo sagrado que orienta al hombre en el mundo. Entre esos estados tramados por la mente religiosa se funde una concepción general del mundo, que organiza la precariedad de la finita existencia humana en un cosmos sagrado (Berger, 1971). La representación de la trascendencia de ese cosmos estabiliza la presencia del creyente en sociedad:

La religión logra una legitimación tan efectiva porque relaciona las precarias construcciones de la realidad efec-

tuadas por las sociedades empíricas con la realidad suprema. Las tenues realidades del mundo social se fundan en el *realissimum* sagrado, que está, por definición más allá de las contingencias de los significados y la actividad humanos (Berger, 1971: 48).

La religión se constituye en un sistema de símbolos (Geertz, 1989). Ellos proporcionan una información que estabiliza la conducta humana frente a una precariedad cósmica, un caos, que puede llegar a ser desconcertante.

Como cualquier otro, el sistema de símbolos religiosos afrocubanos contribuye a la orientación del hombre frente a las crisis vitales y los problemas existenciales. La concepción general que reposa en el fondo de estos símbolos nos explica la precariedad de la salud, de la tranquilidad psicológica y del desenvolvimiento social. Estos dones de la plenitud vital son inestables y efímeros, el hombre debe luchar de continuo por restablecerlos en medio de las distintas contingencias que alteran su ciclo de vida: enfermedad, muerte, accidente, lesiones, cambios de edad y actividad social, contrariedades en su convivencia con los otros y en su integración en las relaciones sociales. Estas perturbaciones colocan a la persona ante un conjunto de interrogantes sobre la oscilación entre el bien y el mal, el sufrimiento, la finitud de la existencia y la limitación de las capacidades del individuo. Superar orientadoramente esas preguntas y las perturbaciones que de ellas derivan es finalidad esencial para los hombres que se entregan al cultivo de la fe religiosa. Ella es la que revela el destino personal de cada hombre, destino que está sujeto al influjo particular que sobre su vida marcan los dioses, los espíritus de los antepasados y las materias de poder asociadas con las deidades. Es de cara a esas entidades sagradas, en contacto sagrado con ellas, que el creyente afrocubano procura la restauración continua de su salud, su tranquilidad y su desenvolvimiento.

Para este hombre de fe, si tan precario son los dones de la plenitud vital, tan continua es la lucha por restablecerlos. Esta consecución se logra a base de la relación con los poderes sagrados que el creyente se representa en su sistema de creencias, una continuidad que se logra a través del rito, de la “conducta consagrada” (Geertz, 1989: 107). Por ello, para el creyente, la vida ritual empieza con sus primeros pasos de consagración, alcanza la iniciación en los más altos misterios de la religión y concluye con su muerte. La vida de un creyente es un proceso ritual continuo, que también se extenderá por el amplio universo de las prácticas que lo unen a la sociedad. Esta continuidad se producirá tanto en los ceremoniales masivos a los

santos católicos y en los homenajes que se rinden en las casas *templo* como en las liturgias que ha de seguir en su vida privada con una periodicidad de un día tras otro; tanto en las celebraciones rituales dirigidas a los dioses y espíritus como en la ritualización de la creencia en el poder superior de lo sagrado, que sigue en cada momento de su vida, sobre todo en aquellos de mayor intimidad (Malinowski, 1982: 64). Los modos de acción de los ritos (Durkheim, 1995: 32) se extienden por toda la existencia del creyente afrocubano en el mundo, eso lo diferencia del curioso, del *aleyo* y del cliente.

Amanecer en la casa de un creyente y pasarse en ella todo el día es observar el transcurrir de una vida cotidiana en el que, en el hacer de las cosas diarias, se apela a los poderes sagrados. Quizá un largo tiempo separe a este hombre de las ceremonias al lado de hermanos de fe o de las celebraciones multitudinarias; pero en la intimidad de su hogar se le ve afanado en la organización de homenajes a las deidades, desde la fiesta y el sacrificio hasta la sencilla ofrenda de flores, tabaco, coco, aguardiente, dulces y otros. Cuando el lunes principia la semana afrocubana el fiel de la santería convocará al primer dios de su religión, Elegguá, para proporcionarle todas las cosas que esa deidad ha de comer. Baños lustrales, limpiezas purificadoras, enjuague de perfumes y esencias y la elección de ropas adecuadas prepararán la presentación de su persona ante el mundo social. Con *eleke* al cuello, *iddé* en la muñeca y *resguardo* fortificado en el bolsillo, empezarán sus pasos por el mundo de la convivencia. En el transcurso del día algún recuerdo puede traerle a la boca el nombre de un antepasado y con respeto dirá *ibaé*. Observará tabúes e indicaciones derivadas de las revelaciones de los seres superiores durante su andar de sol a sol, y cuando ponga la cabeza en el sueño que le deja el final de la jornada, las imágenes de ese momento de reposo le revelarán mensajes venidos de un más allá de su experiencia.

En la continuidad de la vida religiosa el creyente afrocubano debe desarrollar facultades para comunicarse con los seres superiores. Estas facultades lo orientan hacia la puesta en contacto con otro estado. Otra energía y otra representación mental tendrá que desplegar para contactar fuerzas cósmicas que trascienden su experiencia común, ordinaria, profana (Eliade, 1994: 17). Es por ello que estas facultades tendrán un carácter extraempírico y extrasensorial. Ellas se lograrán en el continuo ejercicio ritual que conecta la existencia humana con la trascendencia de las fuerzas que se representan como rectoras de esa existencia, un dominio del cosmos legitimado por los mitos, las leyendas y la propia memoria cultural que

comparten los creyentes entre sí; pero, al fin y al cabo, un imperio trascendente a la constatación de los sentidos y el registro empírico deberá simbolizarse con un acrecentamiento del trabajo con las disposiciones de la mente y los estados de ánimo que, en definitiva, se logra con el proceso de entrenamiento litúrgico. Este proceso debe producir una abertura (Eliade, 1994: 145-146) del cuerpo y de la residencia del hombre en la tierra. Tal abertura amoldará los sentidos y la percepción del entorno a la concepción de que se vive en un mundo rodeado de ánimas, de que la vida misma es una presencia espiritual. Es necesario que la idea de una trascendencia que domina el destino de la persona encarne en su cuerpo y se le haga presente en todo lo que le circunda. Así, en su disciplina ritual, el afrocubano se somete a los traumatismos iniciáticos. En ellos, las heridas físicas y las dramatizaciones del nacimiento simbolizarán aberturas de la gracia de la persona a la influencia cósmica de dioses, espíritus y materias de poder.

Para la colocación extraempírica y extrasensorial del creyente afrocubano ante lo sagrado es esencial la potencialidad de una múltiple relación del hombre con las ánimas. Esta potencialidad es reveladora de la abertura a lo trascendente y del consenso colectivo necesario para la eficacia simbólica (Lévi-Strauss, 1992) de la acción del poder superior. El traumatismo que sobre el cuerpo y el entorno de la existencia marca la experiencia de contacto con los espíritus, produce aberturas físicas que veremos más adelante, las cuales abren las puertas de la percepción y la disposición del creyente a una situación de contacto con el poderío de ánimas que le seguirán más allá de los rituales específicos, energías espirituales que desde su posición invisible actúan en cada paso, en cada hecho de la existencia de la persona. De qué manera se produce este influjo espiritual sobre los vivos, es algo que explicaremos en el caso de la variante religiosa de la *regla de ocha* (*santería*) cubana ligada a los cultos de *palo monte*.

En el rito y los efectos de ritualización de las creencias que éste deja para la experiencia cotidiana, se verifica la eficacia simbólica de la creencia en los poderes superiores. La variante religiosa que presentaremos tiene varios ritos dedicados a los muertos. Dentro de los ritos más complejos que se dedican al culto a sus dioses u *orishas*, la invocación, conjuro y exorcismo de los espíritus es indispensable. Las más elementales liturgias y hábitos sagrados que el creyente debe observar como ritualización de sus creencias en su vida cotidiana, están marcados por la convocatoria a los antepasados. Toda la vida ritual está bajo el imperio apodíctico de la experiencia suprasensible de la

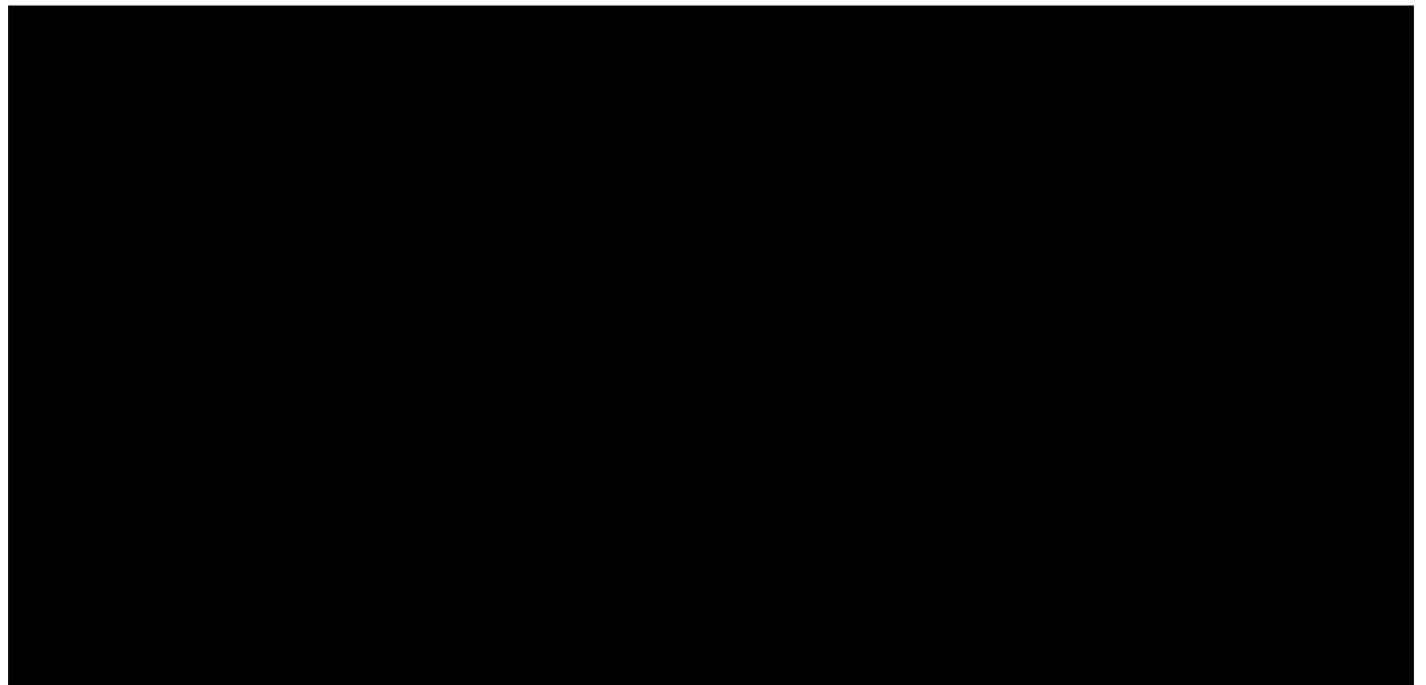
comunicación con los espíritus que converge con la idea general de ese influjo sagrado sobre el destino personal. Así se fusiona mundo vivido y mundo imaginado. El intenso contacto con las ánimas que revuelven los cuerpos de los médium, que causan el arrobamiento de los que escuchan sus revelaciones, las descargas de palabras y acciones de los posesos sobre los presentes en la ceremonia, la intensidad con que actúan quienes conjuran la presencia de un espíritu dañino, los mensajes extrasensoriales que a solas recibe el creyente, las incertidumbres que crean los enigmas de la adivinación que quedan por resolver con la voz de los finados, y el sentido de respeto y dolor que modula la enunciación del oficiante cuando invoca a sus antepasados, están fundidos a la concepción general que se tiene de estos seres por su papel en la determinación del hado de la persona, finita y particular, en el orden cósmico.

Esta fusión de lo vivido y lo imaginado da efectividad a la acción de estas ánimas y las coloca con sentido de realidad en la vida de los creyentes. No sólo para aquellos que prestan su materialidad a los antepasados en extático trance. Todos los fieles que se someten a esas prácticas místicas reciben impactos que cimbran su cuerpo, vivo, ante la presencia de los muertos que hablan de los misterios de la vida, que escudriñan los problemas que afectan a los que en esta hora tienen su efímera y complicada residencia en la tierra. Flagelaciones, sahumerios, intensidad de la música sacra, desgarraduras de sus vestimentas, contactos con una energía fuera de lo común del

cuerpo de los médium y otros tantos traumatismos entre los que se puede señalar la enardecida palabra, que puede llegar a ser atrevida e insolente, meten al cuerpo y al lugar de la persona en el mundo, en la esfera, donde se experimenta el poder de las ánimas. Es decir, para el fiel que no es poseso también hay una experiencia de apertura hacia lo sagrado, la cual marca su corporalidad y su colocación en el mundo.

Nunca había caído en cuenta de qué era lo que daba sentido de realidad a la presencia cósmica de los espíritus en la vida de los creyentes, incluso en mi propia vida. Tenía un conocimiento que entre lo libresco y lo vivencial no se había movido de las primeras palabras que Lydia Cabrera señala en el capítulo II de *El Monte* (1989: 31): “Donde menos se piensa, hay un espíritu.’ No los veremos, pero nos estamos codeando con los muertos y con los santos a todas horas.’ Nuestros negros están convencidos de que vivimos rodeados de espíritus, y de que a su influencia se debe cuanto malo o bueno les sucede”.

Hasta que un día, al reflexionar sobre hechos de la vida religiosa entre creyentes afrocubanos, llegué a un consenso colectivo que reproducía el significado de la eficacia de la comunicación con los espíritus. Se trataba de una noche en casa de mi padrino. En su patio, me había acomodado en una hamaca para conversar con varios creyentes, aleyos y clientes que habían llegado de visita. Miraba a lo alto del firmamento lleno de estrellas. En frente una hoguera nos reunía a todos y salvo una vela era la única luz que permanecía encendida. “La oscuridad que es buena para tratar con



espíritus” —según decía uno de los presentes con probada experiencia en el culto— trajo hasta la media noche el tema de las ánimas.

Allí cada cual platicaba sus experiencias sobre los espíritus, tanto las propias como las que habían recogido del anecdotario de otros creyentes y de las leyendas difundidas en el ámbito local. Un ejercicio de oralidad lleva a aquellos hombres a mostrar ante sus interlocutores las crecidas transformaciones corporales de los médium para enfrentar a espíritus malignos. La palabra, que en estos casos no iba sola, se acompañaba de las muestras gestuales de las contiendas dramatizadas con esos seres. Mi padrino y un experimentado *palero* nos contaban de las vivencias que tienen el *tata nganga*, el *mayordomo* y el iniciado que pide *nganga* cuando se internan en la ceremonia nocturna en el cementerio. De ahí se pasó a la lucha de fuerzas que el *nganglero* debe seguir con su *prenda* para dominar al muerto que habita en ella. No faltó quien contara, con una expresión entre el arrobo y el pavor, sobre espíritus que se aficionaban a una persona para causarle todo tipo de daños y problemas. Se habló de un famoso *caballo de santo* que antaño había hecho fama en la zona por la intrepidez y la fuerza física que se apoderaba de él cuando lo *montaba Oggún Onile*. Uno de los presentes, que lo había visto poseído, relató las revelaciones que aquel mensajero de los dioses le había hecho y, mientras lo hacía, recalcaba la veracidad de sus palabras y cuánto de cierto le habían pronosticado para un futuro, que en ese momento ya era pasado. Tornó la plática a hablar de las transfiguraciones de las personas en trance y de todo el efecto que creaban entre los participantes que se inmiscuían en el culto. Cada cual imitaba *grosso modo* esas transfiguraciones corporales, señalando la intensidad con que se manifestaban esos seres. De aquellos muertos que se posesionaban del cuerpo de los médium, se elogiaba el de los espíritus de los antepasados africanos. Se hablaba de un médium que en la comarca pasaba el espíritu* de un africano, Cabanda, quien había sido príncipe y brujo en su tierra y quien, cuando venía a disertar entre los vivos, se pasaba de seis a siete horas hablando, al punto de dejar exhausto al médium, medio adoloridos a muchos participantes en la sesión espiritual a quienes por sus faltas e incredulidad reprendía con un bastón de mando, e impresionados a todos por las limpiezas y revelaciones que hacía. Alguien exclamó que la limpieza que un muerto posesionado le había dado con humo de tabaco y aguardiente para aliviarlo de una enfermedad, le había producido un desmayo que lo dejó en el suelo sin fuerzas. Pero a la vez exclamaba lo milagrosa que había sido la curación. Días después fue al hospital y

le encontraron una mejoría increíble por los médicos. “Ya ustedes ven, parecía que no iba a hacer el cuento, y mírenme aquí”.

El consenso colectivo se constituye en la interacción simbólica entre los sujetos que de algún modo participan de la vida religiosa. En esta transmisión de experiencias significativas, estos hombres construyen el sentido que tiene el impacto de los muertos en la vida, así como la orientación para conducirse ante esas entidades en el amplio espectro de la vida ritual que los concreta, que les da realidad. Esta interacción simbólica les dispone, en parte, para el traumatismo que les produce la experiencia del encuentro con los muertos, la cual, desde sus cuerpos y su lugar físico y social en el mundo, les abre a tan trascendente contacto. Pero digo que sólo en parte es una preparación porque el choque mismo con la fuerza de los espíritus es el único recurso que le hará ver a la persona los seres invisibles que le rodean. Evoco entonces la palabra de un anciano que junto a la lumbre con vigor, apoyado firmemente en su bastón, contaba:

Yo nunca creí en esas cosas de espíritus (...) Siempre me burlaba de los médium, decía que estaban locos. Hasta que un muerto que pasaba un amigo de la casa me agarró por los hombros que casi me mata y para que no me burlara de él peleó a brazo partido con un ser que me traía bastante mal de salud. Dijo quien de mi propia familia me lo había enviado. Para eliminar la influencia de aquel ser oscuro se hizo un trabajo muy duro con candela.

Después, me limpiaron con hojas muy tiernas que se marchitaron al momento y con unos huevos de los que salieron gusanos (...) Todas mis ropas las había roto aquel espíritu hasta dejarme en cueros. Me hablaba de las cosas que por entonces hacía, de mis hábitos, de mis faltas, de los problemas entre la gente de mi familia y de mi enfermedad. Y yo lloré como un niño. Incontables veces me hizo recitar oraciones y palabras en lucumí. Hasta que me arrojó al suelo y allí le dio la batalla final al muerto malo que me afectaba. Aquel hombre [el médium], un negro chiquito, delgadito y viejo, me levantó del suelo donde había colocado una firma y me lanzó por los aires. Aquel cuarto quedó hecho un desbarajuste de cosas que se partieron cuando caí del otro lado. Los presentes se lanzaron contra la pared. Él soltó un grito que aún hoy se me erizan los pelos cuando recuerdo y la candela subió que por poco lo quema todo, pero no incendió más que las hierbas que estaban colocadas en el suelo. Volvió a ponerme *casquilla* en la cara y las personas que lo auxiliaban me lavaron con agua bendita. Vino un despojo final y sentí que mi vida había cambiado con aquella experiencia. En los días que siguieron, hice al pie de la letra todo lo que el muerto me dijo y me fue tan bien que en mi vida todo empezó a ser distinto.

Aquella noche en que compartimos tantas experiencias sobre los muertos, yo también sentí que mi comprensión escatológica de la religiosidad afrocubana había cambiado. No sabía por qué. A la luz de una vela, cuando todos se fueron, hice anotaciones que complementé al día siguiente. No analicé nada, preferí saborear aquellas vivencias compartidas entre compañeros de una misma fe.

El trato ritual con los espíritus persiste en la memoria del creyente con todos los rasgos de impresionalidad que produce el crecimiento de las facultades extraempíricas y extrasensoriales. Se le convierte en una representación de instantes que lo ponen ante el poderío infinito de los antepasados sobre su destino, y lo que ello significa como hecho concreto será material informativo que ha de compartir en la interacción simbólica con los otros sujetos. Ese trasiego con el sentido de realidad que se da a los muertos va a engrosar la memoria colectiva que, a través de los recursos de la evocación oral y gestual del drama con las ánimas, vemos difundirse sobre todo en las pláticas informales en las *casas de culto*.

Este trato con los espíritus hace que el hombre sienta su poder sagrado por esos instantes de inversión, de tránsito hacia otro estado. Pero sobre todo, ya fuera de la vida ritual le seguirá acompañando esa herida simbólica que le ha abierto cuerpo y lugar en el cosmos, para sentir el influjo de las ánimas.

El propio rito le recordará de continuo que de no ritualizar de manera apropiada su creencia puede incurrir en un trastorno del orden sagrado de las cosas, que podría trastocar su destino personal. El influjo de los antepasados se le presenta como una realidad en su vida. Cuando un creyente dice tener un cuadro espiritual se refiere a que debe hacer invocaciones y ofrendas a sus espíritus tutelares, que los debe convocar en sus rezos aunque ello sea para iniciar plegarias a dioses (*orishas*) y que debe procurar la pureza de esas almas con distintos procedimientos litúrgicos. Sabe que para mantener esa protección espiritual debe disponer entre los quehaceres diarios espacios para esas atenciones; medir con intuición momentos de dificultad en su vida ordinaria en que debe dar el delgado paso de lo profano a lo sagrado para apelar al favor de estas fuerzas, evitar otras influencias que rondan su andar en la convivencia social que tantas impurezas acarrea y, con ello, ser precavido en determinados tratos y con determinada gente; someterse a una continua purificación que le traiga la asistencia de sus ancestros espirituales a sus problemas de salud, tranquilidad y desenvolvimiento; obedecer a los tabúes que le impone el imperio de seres espirituales bajo el que toma realidad su destino.

Con esto, la religión, bajo peligro de violación del orden sagrado, de impureza para la persona e indefensión cósmica en que puede caer, lleva los contactos con los hechos de la experiencia más próxima, ordinaria, profana, al plano de los conceptos últimos (Geertz, 1989: 114) con los que se representa el orden teleológico de la inserción específica de la persona dentro de un influjo cósmico, para el caso, el del cuadro espiritual. Hace tenue, pero peligrosa la frontera que separa lo sagrado de lo profano. Crea un estilo (régimen) de vida (Geertz, 1989) que le da realidad a esas ánimas más allá de los ritos en que se manifiestan con todo su poderío, que perpetúa en la vida ordinaria las transformaciones que la persona ha vivido en la liturgia y que, en calidad de creyente, le hacen volver al amplio proceso social que le preserva de la invasión de lo profano en lo sagrado.

Este estilo de vida le da realidad al poder de los antepasados. Impulsa al creyente a actuar conforme a las influencias espirituales que rondan su existencia. Se deriva de su contacto ritual con la trascendencia de las ánimas, pero dirige la atención del individuo concreto a la observancia que debe prestarle a lo sagrado para vivir armónicamente en su existencia ordinaria. Es un estilo de vida constituido por tabúes, mandamientos, recomendaciones, consejos, principios. Ellos orientan al creyente por ese mundo en que avanzan sus trabajos y sus días. "La religión no es cosa del templo, es algo que da firmeza para todo lo que se haga en la vida". Así me decía un *babalawó* para indicarme cuán edificante era la religiosidad afrocubana para el ser humano que lucha por mantener la salud física y mental; por conseguir el pan, el techo, el vestido; por mantener una adecuada convivencia familiar y social... Pensar que un creyente afrocubano es un brujo de ceremonias es una imagen bastante difundida por una literatura folklorista y de propaganda dirigida a lectores extranjeros ávidos de las rarezas del trópico, literatura que no cuadra con las realidades de la vida religiosa. Aunque estas mismas letras, cuando han hecho escarceos por el ámbito de la reflexión, hablan de la falta de sentido de realidad de los creyentes, una carencia que más bien sería imputable a su tipo de escritura, que presenta la africanía religiosa de Cuba como si fuese un exótico son para turistas.

2.

Hablar de religiones afrocubanas es irse por la inmensa fronda de los cultos que dejaron los antepasados africanos traídos a Cuba como esclavos en siglos pasados, cultos que después fueron perpetuados por los

creyentes de este tipo de fe. Abundan las variedades de mitología, creencias y ritos en la vida religiosa afrocubana. No obstante, los especialistas han contemplado la tipologización de ese universo heteróclito de sistemas religiosos en siete variantes: *regla de ocha* (*santería*); *regla conga* (o *palo monte* o *regla mayombe*, que a la vez contempla las subvariantes *brillumba* y *kimbisa*, muy particulares dentro de lo que es el universo de este tipo de práctica); *abakuá*; *arará*; *iyesá*; *vudú* y *gangá longobá*. Entre todas esas variantes, la santería y el palo monte, una de ascendencia yoruba y la otra conga, son las más difundidas dentro del territorio nacional; los otros tipos de religiosidad se encuentran localizados en zonas culturales muy específicas. En cambio, esto último no es óbice para señalar la interpenetración de todas estas variantes.

En la investigación que realicé a inicios de la década de 1990, me di a la tarea de ponerme en contacto con la vida religiosa de la santería en la parte occidental del país. Encontré que se trataba de una variedad de la religiosidad afrocubana donde se fundían los cultos del palo monte, del creyente denominado *palero*. Como bien me decía un viejo *oriaté* “no hay santero que se respete, si a la vez no es palero”. Esa divisa la distinguí como uno de los fundamentos esenciales de la práctica religiosa investigada. Al punto de poderse hablar de una vida religiosa en la que se funden en una sola pieza lo congo y lo lucumí, la ascendencia yoruba y la raíz conga. Una santería que, en lo fundamental, no prescinde del palo monte por la concepción que tiene del papel decisivo del contacto litúrgico con los espíritus.

Al estar en la casa de cualquier santero uno puede cautivarse por la belleza del arreglo de sus *orishas*, pero en el cuarto *fambá* tendrá los sobrecogedores atributos congos, de palo monte. Conocí a muchos santeros que hablaban de la importancia que en su relación con los seres sagrados tenían los fundamentos de palo monte. En los inicios de mi pesquisa mi afán clasificatorio no pudo explicar esta fusión. Me decía: ¿estos individuos o son santeros o son paleros? ¿Yo mismo, en qué clase de práctica estoy? Hasta que un día después de una consulta con mi padrino caí en la cuenta de que se trataba de una sola pieza de vida religiosa, que fundía dos variantes de la religiosidad afrocubana, que se podían dar separadas —tal como hablaba de ellas la literatura—, pero que en el hecho socioreligioso que tenía ante mí se fundían en una sola arquitectura, una sola construcción de los poderes sagrados. Desde su estera, después de haber ejecutado un rito de santería, mi padrino me hablaba de la conveniencia de contactar a los espíritus por la vía conga y de la potencia material que tenían los funda-

mentos nacidos del pacto con esa entidad sagrada que es el monte, rica en energías que podían activar a los espíritus.

Al someterme al proceso ritual la disposición de las casas templos o de culto se me aclaró en la mente. Hay cuatro espacios simbólicos que constituyen sólo partes de una sola vida religiosa. Uno es el de los *orishas* o dioses de la regla de ocha, que se le representa en receptáculos y otro tipos de imágenes alegóricas al poder de estas deidades. El segundo es el ámbito de la emblemática de los santos católicos que están asociados de modo sincrético con los *orishas*. El tercero es el área dedicada a la bóveda espiritual, donde se entretienen fetiches congos y emblemas dedicados a *Eggún*, entidad que simboliza a las ánimas de los antepasados, también se mezclan atributos que corresponden al espiritismo kardeceano. El cuarto lo constituye el área conga, de palo monte, en la que se da sitio a la emblemática sagrada que nos habla de los poderes de distintas materias asociadas al trabajo con los muertos, con los que el creyente comercia directamente los dones de la plenitud vital.

Esta disposición simbólica de la casa templo, donde el santero hace sus ritos y atiende a otros creyentes y a clientes, es tipológica. Ella puede tener variaciones, pero una cosa enlaza toda esta composición de atributos sagrados: el significado que se le confiere a los espíritus en la vida ritual y en la ritualización de la creencia en los poderes sagrados.

En la santería rige el principio general de *ikú lobi ocha*. Este adagio yoruba literalmente quiere decir que el muerto (*ikú*) parió al santo (*orisha* u *ocha*); pero en su cabal significado nos dice que sin el auxilio de los muertos no es posible conseguir el favor de los dioses u *orishas*. Es decir, los espíritus de los antepasados se convierten en una especie de mediadores entre los hombres y los dioses, y en propiciatorios de la acción de los últimos. Son agentes muy cercanos a la persona, aficionados a las cosas de los vivos y afectos a actuar sobre ellos. Desde su plano invisible son testigos y partícipes del destino humano. Esto los convierte en un elemento importante para la procuración del bien y del mal, y para la revelación de eventos muy sensibles en las líneas de la suerte que sigue la vida de un individuo concreto.

Los *orishas* son, por excelencia, los dioses de esta vida religiosa. A ellos se les significa como ánimas universales, como espíritus superiores que marcan la inserción del hombre dentro del mundo en el que lucha por la salud, la tranquilidad psicológica y el desenvolvimiento social. Para estabilizar la precariedad de estos dones de la plenitud vital el creyente recurre a ellos. Sus poderes sagrados están cifrados

en los emblemas u objetos de culto que en sucesivos pasos iniciáticos recibe el fiel y que aparecen en lugares diferenciados de la casa (la disposición más común que he observado es detrás de la puerta y en el *canastillero*).

En la adoración a estas deidades se les contempla como espíritus antropomorfos, con las mismas virtudes y debilidades que cualquier hombre: caprichosos y obedientes, volubles y tenaces, rectos y tramposos, altaneros y modestos, tiernos y violentos. Un sinfín de características humanas colma la representación que se hace de estos seres que organizan el concierto de las fuerzas cósmicas y las reglas de la convivencia humana. Son en sí mismos ánimas universales que hablan de lo complicada y diversa que es la humanidad, así como de lo tornadiza, inestable, que es la fortuna de los hombres. Pues ellos mismos hacen oscilar sus poderosas fuerzas entre lo terrible y lo próspero, entre la bendición y el castigo.

La concreción en materias de poder (animales, minerales y vegetales) de la fuerza superior del *orisha*, es decir los objetos de culto (*fundamento de santo, eleke e iddé*—los principales—) que recibe cada creyente, no se debe confundir con el *orisha* mismo. A través de ese objeto adora un dios que tiene un perfil espiritual, de ánima cósmica que en forma más o menos humanoide actuará sobre su vida. Estos *orishas* tienen un pasado mítico que los sitúa como reyes, guerreros y hombres que contribuyeron a la formación de la humanidad y de la convivencia civilizada. A ellos están asociados el dominio de fuerzas y elementos de la naturaleza que devienen materias de poder. El mito siempre sitúa a *Elegguá* como un niño travieso, andariego, tramposo, juguetón; pero a la vez obediente con los designios de *Olofi*, el Ser Supremo de la creación, quien le confirió el poder de ser el primero al que se le rendiría culto en toda ceremonia. A la vez, devino dueño de los caminos, regidor de los pasos del hombre y sus empresas, señor de los virajes del azar, protector frente accidentes, riñas y traiciones. A él se asocian un amplio listado de materias poderosas para la vida ritual, entre ellas son indispensables el coco y la jutía.

Como se puede ver, el creyente representa a los *orishas* como ánimas cósmicas. Completa esta representación con el perfil espiritual que le atribuye a los santos católicos, a los cuales se les asocia sincréticamente —por su condición de espíritus, por sus obras, milagros y su patronazgo—, con *orishas* determinados. Por ejemplo, a *Elegguá* se le relaciona con el Niño de Atocha, San Antonio de Padua y el Ánima Sola. Domina en esta esfera del culto de la regla de ocha la fusión cultural del *orisha* con el santo católico.

Mucho se ha dicho de este sincretismo, de sus condicionamientos sociales a lo largo de la historia; pero una lógica de la ejecución de la creencia es la que da la posibilidad para que exista la fusión de representaciones culturales tan distantes.

El creyente afrocubano adora en los santos católicos a ánimas cósmicas que relaciona con el poder que tiene la espiritualidad de cada *orisha*. Los santos católicos son de esos espíritus que le rodean y que actúan asociados con los *orishas* desde ese lado invisible de la vida desde donde se organiza toda la influencia cósmica que recae sobre la persona, que marca su destino. Es por ello que cuando el ritual pasa por este espacio simbólico del culto dentro de la casa templo, o cuando el creyente hace invocación en el templo católico, o simplemente se encomienda a los santos, éstos se confunden, se les trata indistintamente como si fuesen el *orisha* mismo, lo cual no sucede en otras esferas del culto, en las que la apelación se hace directamente a las fuerzas sagradas de origen africano. De la observación de esa parte, la más sincrética y visible del culto, viene el nombre por el que esta religión se adscribe a la vida nacional como santería.

Una tercera esfera del simbolismo de la santería la constituye la parte espiritual del culto, en la que se asocia la misa de origen africano para convocar a los finados y la sesión espiritual de raíz occidental, kardeciana. Se materializa en la bóveda espiritual. Ella es la concreción emblemática de la idea de la comunicación con los espíritus. Frente a ella se realizará la misa en la que se logrará tal contacto sagrado. Consiste en una mesa en la que se colocan vasos transparentes con agua, de preferencia siete. En uno de ellos, que remata la colocación de los demás, va colocado un crucifijo. Como ya decíamos allí puede aparecer una mezcla de fetiches traídos de distintas tradiciones religiosas. Aparecen las fotos de sus antepasados religiosos o de su familia, ancestros ilustres para el creyente y que tienen que ver con la formación de sus influjos espirituales.

Alrededor de la bóveda gravitan las energías fundamentales para la liturgia del contacto místico con los espíritus. El fundamento de este contacto está dado en que cada persona tiene una propensión especial para recibir sobre su destino el apego propiciatorio o maléfico de los muertos, y a la vez cada individuo concreto tiene protectores espirituales específicos. Bajo esta concepción, que desemboca en una liturgia espiritista, se especifica lo que se conoce comúnmente como el cuadro espiritual del creyente, que nos habla de su peculiar relación cósmica con los espíritus que envuelven su realidad.

Despejar el cuadro espiritual del creyente de las malas influencias es una tarea ritual continua a lo largo de su vida. Estos influjos terribles los desata la propia dualidad de los espíritus, los contactos contaminantes con las energías negativas de esos seres y la propia impureza que pueda atraerse la persona con la violación de lo sagrado. Para propiciar la acción protectora de los orishas, es necesario despejar ese cuadro espiritual de daños que de éste puedan venir sobre la plenitud vital de la persona. Así, todos los rituales a los *orishas*, como procesos de transformación en la vida del creyente, empiezan y terminan por el trabajo con las ánimas de los antepasados, las cuales se representan bajo el término genérico de *Eggún*.

“El muerto no engaña, ve muy lejos y puede mucho”. Una expresión parecida a ésta puede surgir de la boca de cualquier creyente. Nos habla de las capacidades de los muertos para revelar enigmas que presentan los oráculos por los que hablan los *orishas* (*obinús* y *diloggún* —sin contar los oráculos de *Ifá*—). Pero también nos habla de la capacidad de actuación que tiene sobre la persona, la cual está bajo el influjo directo de este tipo de seres, los cuales se conjuntan en la intervención dual de los *orishas* en el curso del ciclo vital de la persona.

La acción de los malos espíritus y de aquellos que no han recibido la suficiente atención dentro del cuadro espiritual puede ser paralizante para la persona. Ésta es una de las cosas que más teme un creyente. Tal tipo de influencia negativa hace torpe al cuerpo, dibuja el rechazo a la persona en su propio rostro, traba la actividad y enferma. Todo ello, porque se crea una corriente de energía que retrotrae las capacidades volitivas, las iniciativas del individuo, deforma el carácter y empobrece la personalidad. Con ello el hombre queda arrojado a toda clase de desgracias, de trastornos de su plenitud vital (salud, tranquilidad y desenvolvimiento). Esta influencia de los muertos causa mucho miedo porque termina llevando a la persona a la locura o el desequilibrio síquico, padecimientos ubicados entre los más temidos por el creyente.

La lucha del creyente por superar de continuo las circunstancias difíciles de la consecución de los dones de la plenitud vital, lo llevan a prestar una atención preferente a sus antepasados. Pero volviendo al adagio fundamental de la santería de *ikú lobi ocha*, uno se percatará de la necesidad de recurrir a la liturgia con los espíritus, como premisa esencial para cualquier contacto ritual con los *orishas*. Uno de los primeros procedimientos antes de emprender rituales que convoquen a los *orishas* y antes de iniciar un proceso ritual a una persona se dilucida el cuadro espiritual de ella y se trabaja con sus influencias entre acciones

de propiciación para lo que en éste resulte benéfico, y acciones de conjuro para lo que se revele como maléfico. Si la persona siente a los orishas y a los santos católicos con una presencia efectiva que interviene en su vida, en parte será porque primero ha empezado a formarse las capacidades extrasensoriales y extraempíricas que le permitan sentir la realidad del influjo de los espíritus sobre su vida en forma de un cuadro espiritual concreto, propio de su ser individual. Por ahí se inicia una vida religiosa hecha al contacto con seres que trascienden la experiencia común; pero también a ese punto se recurre continuamente para sustentar el soporte de la eficacia simbólica del culto, el sentido de realidad que tiene la acción de fuerzas superiores a la práctica, con las que es posible entablar una relación ritual conveniente para sostener el equilibrio humano en la lucha por la plenitud vital.

Este ejercicio de lo extrasensorial y de lo extraempírico se esmera en la cuarta esfera de la interacción simbólica del creyente afrocubano con lo sagrado, la de los atributos congos o de palo monte. Es aquella en la que se representa con sentido de realidad su comercio con los espíritus, sus transacciones con seres espirituales específicos. Un negocio que se fundamenta en cuatro principios del palo monte. Los muertos desde su inmaterialidad tienen un imperio sobre los vivos, son capaces de someterlos y de hacer sobre ellos infinidad de acciones. Ambicionan las cosas materiales que disfrutan los vivos y sienten apego a ese mundo. Tratar con ellos entonces es fácil, basta que se le ofrez-

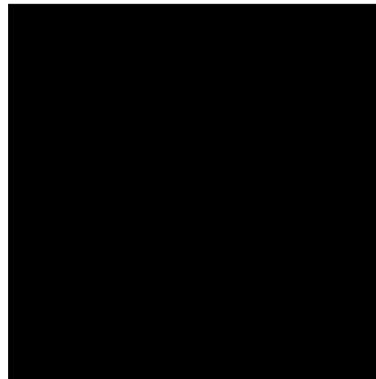


can sus deseos materiales a cambio de lo que, para la plenitud vital de sí y de otros, ambiciona el creyente. Y el muerto actuará conforme a las indicaciones litúrgicas que se le den en los actos de ofrecimiento.

Ya aquí la capacidad de acrecentamiento de la conciencia deja de ser pura percepción para convertirse en transporte a un estado que pone al oficiante a mano con espíritus concretos. Ellos se representarán a partir del dominio de soportes concretos que animan las energías del muerto, que ponen a funcionar su inmaterialidad bajo un control litúrgico. Un cúmulo de materias de poder (piedras, hierros, palos del monte, tipos de tierra, restos de cadáveres...) cuidadosamente seleccionadas, bajo observancias rituales han de reunirse para recurrir a las poderosas energías de estos seres. Estamos ante el universo litúrgico de los objetos de poder del palo monte: las *ngangas*, la *mpaca*, los fundamentos de las distintas fuerzas cósmicas (*Luce-ro*, *Zarabanda*, etcétera), los *ofoché*, los *inkisis* (*inkiso*), *bilongo*. Una asociación de materia y espíritu reproduce simbólicamente la fuerza de la acción del hombre que trata de superar sus circunstancias. Es una conjunción de substancia y ánima que no es la vida, sino la muerte, el trato con la misteriosa energía de los muertos para reproducir los dones de la vida en un objeto de culto, que más que una cosa es una entidad espiritual, la cual puede favorecer o perjudicar a algún vivo según sea el objetivo de plenitud vital que persiga el creyente para sí o alguno de sus allegados.

Es por ello que coincido con los creyentes que me han dicho acerca de la utilidad litúrgica del palo monte para la santería. Si se ha determinado el cuadro espiritual de la persona, se tiene claro cómo los *orishas*, asociados con los santos católicos, influyen sobre su vida, sólo falta “tener relación con un socio [muerto] que sea bien arrestado para que haga lo que uno pueda comerciar con él (...) Hay quien con un fundamento de este tipo puede hacer el mal, hay quien puede hacer el mal y el bien (...) Pero de todas formas son cosas muy relativas, lo que es bien para mí, puede ser mal para otro”. Así, la presencia del palo monte dentro de la vida religiosa del santero da un acabado al significado que se le confiere a los espíritus dentro del orden cósmico y con ello del manejo litúrgico con los antepasados.

Un creyente me decía que sus recursos como pale-ro eran la herramienta que le permitía actuar de modo más contundente sobre todo lo que estuviera trabando la plenitud vital. “Del *palo* parte toda gracia, pero también toda desgracia (salación, brujería, revuelta, envidia, mal de ojo, enfermedad, accidente, muerte...). Con los muertos se puede hacer cualquier cosa, lo que usted quiera”. Trabajar con los recursos del comercio con los espíritus termina por completar los procedi-



mientos litúrgicos que movilizan las fuerzas cósmicas que gravitan hacia el destino de la persona. Ella encuentra en tan enigmática representación de la muerte la posibilidad de negociar con los espíritus la relatividad del bien y el mal, esa misteriosa dualidad que desdobra a las deidades, a las materias de poder del cosmos y a los hombres mismos en su paso finito por la vida.

3.

Hasta aquí hemos observado algunos entrecruzamientos culturales que para un lector ajeno a la cultura cubana podrían parecer un disparate. Se preguntara con toda razón de dónde salió ese pastiche formado entre santoral católico y el politeísmo yoruba de los *orishas*. A qué mente se le ocurrió ligar el culto africano a los antepasados con el moderno espiritismo de Kardec. Por qué una tradición yoruba se empalma con una de origen congo ¿no son acaso dos pueblos diferentes, con culturas disímiles? Para responder a estas preguntas debemos ir al origen de la religiosidad afrocubana, que nos remite a tratar someramente la formación de los cruces culturales que dieron origen a la nación.

Los estudios históricos nos presentan el sistema de símbolos de las religiones afrocubanas como un resultado transcultural. Por los imperativos de la nueva realidad, americana, a la que tuvieron que adaptarse los primeros portadores de esas creencias y por los amplísimos intercambios sociales y culturales que se han verificado en la formación y evolución de la nación cubana, las representaciones de lo sagrado y la propia vida religiosa de origen africano dejó de ser lo que fue al otro lado del Atlántico para tomar en esta ribera americana otra condición. Si originalmente fue un imaginario que permitió la orientación del africano recién llegado a la esclavitud de plantaciones, después, sobre todo a partir de la abolición de la esclavitud (1888), ha llegado a constituir un sistema simbólico

que han adoptado aquellos pobladores adscritos como creyentes afrocubanos, de acuerdo con las peculiares denominaciones que ellos mismos utilizan para autoadcribirse como hombres de fe, las cuales son en sí mismas resultados del propio proceso de hibridez.

Esta constitución transcultural de las religiones afrocubanas ha sido un proceso de transacción informativa. Ha sido una labor de creación de nuevos ejes de referencias de la relación del hombre con lo sagrado y de la condición sagrada del cosmos en que habita el creyente.

El sistema de símbolos de las religiones afrocubanas es un resultado *bricolage* (Bastide, 1970). Ha asimilado en su *corpus* informativo, de orientación cósmica, otras representaciones, propias del amplio universo de tradiciones culturales que durante el decurso histórico se han amasado en el acervo cultural que ha formado la nación cubana. Son muchas las adquisiciones culturales que se hacen para la construcción del nuevo sentido de la africanía religiosa en Cuba. Entre ellos son muy llamativos, para los efectos de este trabajo sobre los espíritus, la recuperación del catolicismo un tanto místico que trajo el colono español y el moderno espiritismo de Alanc Kardec, llegado de Estados Unidos y Europa en las postrimerías del siglo pasado.

La noticia histórica nos dice de lo complicado y esencial que para los africanos era el culto a los espíritus. Este arte era la piedra de toque para garantizar la intervención propicia de los espíritus en la vida ritual y contaba con liturgias específicas para contactar con los antepasados. Un arte lleno de los secretos y los misterios más profundos de la religión, como los de las interrelaciones entre el bien y el mal, y entre la vida y la muerte, no pudo subsistir íntegramente en medio de las condiciones del régimen de esclavitud que dispersó africanos de distintas culturas por el territorio. Es de notar, por ejemplo, que el culto a *Eggún* no llegó a sistematizarse en la santería cubana y que algunos de los manejos congos con los espíritus se hayan extraviado en la memoria cultural para quedar sólo en el reporte de tiempos idos. El propio arte adivinatorio, que dice del destino de la persona y con ello da inicio a la dirección que ha de seguir el tratamiento de los rituales adecuados, requiere de una esmerada sabiduría en el manejo de las señas que sobre tal destino nos dan los espíritus. A cada paso, por donde tomemos la liturgia afrocubana, será necesario un saber acerca de la acción de los antepasados sobre nuestras vidas, un saber que no pudo preservarse íntegro y que por eso hubo que restaurarlo entre los jirones que quedaron de la original africanía religiosa y con el auxilio *bricolage* de otras tradiciones de culto

que concurren a la vida social del cubano.

El místico catolicismo español vino a colocar al africano, malamente evangelizado (Academia de Ciencias de Cuba, 1990: 111-114) ante santos católicos que eran vistos por él como espíritus de antepasados heroicos y milagrosos, como eran los *orishas* de ascendencia yoruba. Ellos venían a constituir una nueva clase de ánima que podía tener equivalencias con sus dioses. La propia variedad del santoral y la condición espiritual de los santos les permitía asociar el misticismo español con su misticismo politeísta. El santo católico se relacionó de modo sincrético con el *orisha*, hasta el punto de llegar a confundirse uno y otro en algunas partes de la liturgia afrocubana, se convirtió en parte de esa población de espíritus que por todas partes rodea al afrocubano.

El misticismo español que consideraba la liberación del alma, la presencia espectral de las ánimas y esmeraba a través de la misa católica la purificación del espíritu de los finados, también sirvió al africano y a los continuadores de su tradición religiosa. Reforzó su concepción de la presencia cósmica de los espíritus y su influencia. Con la disgregación de los cultos a *Eggún*, los ritos mortuorios africanos tuvieron que buscar complementos ceremoniales en los oficios católicos a los muertos, a quienes a la vez que se les procura la purificación con el alejamiento del ámbito de los vivos, se les atrae convenientemente —de acuerdo con preceptos litúrgicos específicos— para prestar servicios entre los que se hayan situados en el plano de la tierra. Cuando el afrocubano rinde culto a sus antepasados lo hace en ritos especiales de origen africano, de espiritismo o en invocación católica, pero de esta última concepción toma la idea de la gracia, la gloria, en que hay que tener a los ancestros familiares y el peligro de los muertos desgraciados, con el que se juega para el comercio con los espíritus, que entra a la santería por adquisición de la cultura conga.

El espiritismo de raíz kardeciana vino a coronar algunos aspectos que se difuminaban con la pérdida cultural que implicaba el desarraigo y la incomunicación con África. Fortaleció el espiritismo negro con el que los africanos y sus descendientes comenzaron a officiar en América. Garantizó la entrada de un conjunto de creencias y liturgias que fortalecían viejos preceptos africanos sin los cuales no puede verificarse relación alguna con lo sagrado. Para la divisa *santera* de *ikú lobi ocha*, el misticismo español no terminaba de cuadrar; pero, con su inicial reconocimiento a los espíritus y del contacto del hombre con ellos, el espiritismo kardeciano vino como anillo al dedo. El surtido de clasificaciones de las ánimas que organiza la concepción del moderno espiritismo sirvió a los afrocubanos

para determinar la diversidad de influencias, de potencialidades y debilidades cósmicas que podrían localizarse en el cuadro espiritual del creyente.

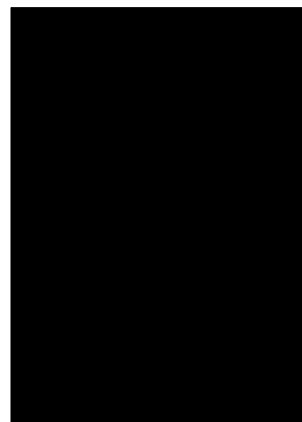
Del espiritismo kardeceano, el creyente afro cubano ha retomado el estilo de su liturgia, pero no la ortodoxia de sus procedimientos, ni la idea de templo espiritual. La “labor espiritual” para contactar con los espíritus ha sido el principal elemento del espiritismo de origen africano retomado por el espiritismo moderno. Bajo ese estilo se desarrolla la sesión litúrgica de contacto con espíritus que principalmente provienen de la tradición africana. Algunos de los nombres de estos espíritus y sus maneras de manifestarse a través de los médiums remiten a su origen africano: Mercedes, Siete Sayas; Francisco, Palo Monte; Francisco, El Congo; Francisco, Siete Rayos; Mama Lola, La Carabalí; Cabanda; Anacleto (antiguo príncipe en su tierra africana); Babalú Ayé, Zarabanda; Bokongo; etcétera. Pero esta liturgia no tiene un carácter africano sólo porque los antepasados que predominantemente se manifiesten sean de raíz ancestral, los procedimientos y objetivos le dan su carácter especial de misa negra. Se convoca a esta reunión de fieles cuando se sabe de la necesidad de un trabajo con los espíritus. En ella se sigue más bien el estilo de búsqueda de contacto con los antepasados, en el que se utilizan materias de purificación del ritual de acuerdo con la concepción africana, y los espíritus que se posesionan del médium muchas veces accionan con el despliegue de energías propias del trance originario.

Esta misa a los espíritus es lo que se ha denominado espiritismo *crúzao* (Academia de Ciencias de Cuba, 1990: 129) Es socorrida para la determinación del cuadro espiritual del creyente y el trabajo con ese conjunto de influencias sagradas que recaen sobre él. Con esto y con el apoyo que esta clase de liturgia presta a la preparación de las energías y las disposiciones del creyente, se convierte en el punto anterior a pasos importantes de consagración en santería y de preparación del creyente para enfrentar conflictivas situaciones vitales. Así, vemos al babalocha afro cubano recurrir de continuo a esta práctica espiritista con perfiles yoruba y congo que son indispensables para completar los registros de la adivinación, para hacer trabajos de purificación y expiación, para consagrar e iniciar y para mantener la estabilidad existencial que el creyente consigue con la ritualización de la creencia en su vida cotidiana.

Habría que añadir que la mixtura cultural se hizo más revuelta en las condiciones de la esclavitud desde los puntos de embarque de esclavos hasta la sociedad de plantaciones. Con ello se revolvió a africanos de distinta procedencia social que, sin las bases sociales

necesarias para reproducir sus cultos originales, entraron a un proceso de transculturación interna, de mezcla coherente en una misma vida religiosa de procedimientos rituales y creencias de distinto origen.

Si tomamos en cuenta esta premisa histórica, se nos aclara la observación que se puede hacer al ver imbricadas en la densidad de variedades del culto a los espíritus de origen yoruba con otras de origen congo, muy características de la vida religiosa del santero de la parte occidental de Cuba. Esta mixtura congolucumí, proporciona dos vías de acceso a la comunicación con los antepasados, dos modalidades de éxtasis que permiten entrar en transacción con los muertos. Una a través de las revelaciones de los oráculos por donde habla *Eggún*; la extensa presencia de los muertos que ritualmente debe tomarse en cuenta en los procedimientos de la liturgia *santera*; los propios ritos a *Eggún*; las honras fúnebres; y la palabra de los posesos (caballos de santo) en el *tambor de fundamento* —la cual algunos creyentes atribuyen no al trance por el que entran a hablar directamente las deidades, sino a la toma de la palabra de muertos ligados ancestralmente con esas deidades—. La otra, el comercio con los espíritus ligados a las materias de poder que dan concreción a los fundamentos congos; la ligazón del cuadro de influencias espirituales al que cósmicamente está sujeto el creyente con una pluralidad de antepasados e influencias espirituales, factores en los que se profundiza en el esclarecimiento de temas que presentan de modo enigmático los medios de adivinación a través de la “labor espiritual”, tipo de revelación a la cual dan bastante crédito muchos creyentes. Con estas dos vías de acceso al contacto con los espíritus se hace más sólida la base del culto de la santería, religión afro cubana que fundamenta la ligazón del hombre concreto, como persona, a la voluntad de los dioses (*orishas*), pero que plantea que esta influencia se termina de completar por efecto de los muertos que, con sus alcances desde otro estado, rondan la existencia de los vivos.



4.

Hemos visto que son múltiples los contactos que el creyente de las religiones afrocubanas tiene con los antepasados. Ahora nos fijaremos en dos experiencias de contacto con las ánimas muy persistentes en la memoria del creyente de la santería, en la modalidad en que la analizamos. Una es la comunicación con los muertos en las misas del espiritismo *crúzao* y la otra la posesión de los caballos de santo en el tambor de fundamento.

En ellas, el denominador común es el trance que viven individuos especialmente preparados para contactar con las ánimas. Alrededor de sus transmutaciones esos entes sagrados se manifiestan a los participantes. Ellos serán el centro de una actividad colectiva en la que los asistentes tomarán parte al constatar por ellos mismos la presencia y las voces de los seres sagrados que vienen a expresarse directamente sobre cosas concernientes a quienes están en el plano de los vivos. De alguna manera, los estados alterados de conciencia (Goodman, 1988: 5) alcanzarán no sólo a los médium, sino también a quienes se congregan en torno a ellos.

Como veremos, un rasgo de esas liturgias es controlar que el trance no se vaya hacia excesos de la transmutación mental y corporal. Se trata de un control ritual (Goodman, 1988: 17), de mantener el trance dentro del mundo de las reglas (Bastide, 1982: 108) que gobiernan la vida religiosa de la cultura afrocubana. Ellas indican que la posesión inadecuada del médium es arriesgada. Se pone coto a tal situación para evitar la impureza que puedan traer seres que se manifiesten de una forma caótica y trastornen los fines rituales que se persiguen. Evitar tal impureza preserva a los participantes de los desórdenes mentales y físicos que tales estados de acrecentamiento del trabajo de la mente puede acarrear, sobre todo si se considera que ese tipo de ritual se hace con el fin de procurarles a los congregados bienestar para su salud y fortaleza de carácter para encarar sus problemas morales y sociales.

Se verá que son rituales en los que se produce una transmutación de la vida cotidiana habitual que lleva la persona; pero no son festividades caóticas, como pudiera percibirla un extraño a esa cultura. Ellas relajan el cuerpo y el espíritu de los participantes, le hacen vivir momentos de arrobo que movilizan sus emociones y disponen sus capacidades mentales ante el hecho inusitado de un ánima *in terris*. Las capacidades que despliega en la vida diaria por conseguir los fines de la plenitud vital se le plantearán de un

nuevo modo con las revelaciones de las ánimas y con un cambio que esa fiesta opera en su conducta. Caminos nuevos para su vida se trazarán en la medida en que experimente más intensamente el éxtasis. Son en esas dimensiones donde veo el sentido real de transmutación, el efecto de inversión del orden real de lo cotidiano, para devolver al hombre a ese orden con nuevas potencialidades de pensamiento y acción. Se trata de una transformación humana, no de un festín incontrolado. Hablamos de un festival entre hombres y ánimas, en el que rigen estrictos controles de participación y de respeto a la autoridad de las entidades sagradas que por la posesión se manifiestan.

También se verá que son rituales colectivos, pero no públicos. De una expresión cultural abierta, pero a la vez restringida y especializada. En estas liturgias entran iniciados, *aleyos*, clientes, curiosos y hasta alguno que otro extraño. Pero son razones sagradas las que llevan a esa apertura de las puertas de donde se va a producir el grandioso festival con los entes sagrados. Son momentos de amplia participación de los hombres junto a esos seres. En multitud se les rendirá reverencia por los creyente y los no creyentes. Estos últimos, que no abrigan ningún tipo de fe, tendrán ante sí un momento que les mueva lo más íntimo de su humanidad. En cierta ocasión, por delicadeza, invité a una persona catedrática a un *tambor a Oshún*. Después me arrepentí porque sabía que mi invitado “no creía ni en la madre de los tomates”.** Así se lo hice saber al santero que actuaría como maestro de ceremonias para comentarle, apenado, la libertad que me había tomado para convidar a un extraño. Pero él, con comprensión, me puso su gruesa mano en el hombro y me advirtió: “Esta es una fiesta de todos. Trae a tu invitado, que *Oshún* será tan poderosa que le endulzará el corazón”. Así lo hice y, para mi sorpresa, en el transcurso de la fiesta la conducta de mi convidado cambió. En un arrebato de fe fue a saludar a los tambores, la misma *Oshún* lo hizo bailar, le sopló cosas al oído y le regaló frutas de su trono. Días después me lo encontré cambiado, empezaba a sufrir una transformación que lo hacía más vital y más humano con sus semejantes.

La “labor” del espiritismo *crúzao* no es un evento ritual que se realice con mucha frecuencia. Se hace:

- Para misas de difuntos que son recomendadas por los medios de adivinación de santería o por revelaciones de los espíritus.
- Para la determinación o fortalecimiento del cuadro espiritual de la persona, procedimiento litúrgico que suele anticipar pasos de consagración al poder de los *orishas* —como el

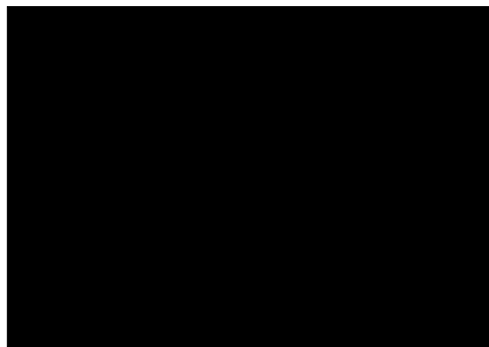
asentamiento—, pero que siempre será muy importante para tratar a cualquiera que se someta a los rituales afrocubanos, aunque sea un simple cliente.

- Para esclarecer aspectos que han resultado enigmáticos en la consulta a través de los medios de adivinación, oráculos que en muchas de sus *letras* recomiendan la consulta a los muertos para llegar a establecer con claridad algún aspecto del destino del creyente, sobre todo si ese aspecto habla de algún peligro.
- Para trabajos de exorcismo, fundamentalmente de los malos espíritus que le han sido enviados a la persona por los recursos de hechicería y brujería propios del palo monte.
- Para la curación de algún daño físico o mental, sea ocasionado o no por malos espíritus o por *bilongos*.
- Para la preparación espiritual de algún creyente que necesite ser consagrado como médium, después de tener buen manejo de esta parte del culto y usualmente con posterioridad a haber recibido algún atributo de regla conga o de santería (mínimamente, *Guerreros*).
- Para rendir homenaje a los *orishas* en ocasión de festividades que coinciden con la celebración de los santos católicos con los que sincretizan, en ese evento es usual que se trate de una “labor espiritual” para propiciar el bienestar de la casa de culto y de los individuos asociados a ella.

Como se verá se trata de momentos extraordinarios en los que se convoca una “labor espiritual”. Se realiza bajo condiciones y manejo de recursos simbólicos que garantizan la posesión (Goodman, 1988: 3). Ella se realiza en forma de una misa en la que ante la bóveda espiritual se convocan los espíritus de los antepasados con cánticos, oraciones y ruegos. Siempre tiene que estar presente por lo menos un médium, el creyente en cuya casa se haga el ritual y una persona especializada para dirigir la sesión y controlar al médium. Asisten otros creyentes, clientes y se invitan a personas que tienen que ver con los objetivos de la sesión. Por ejemplo, si se va a hacer una misa espiritual a un difunto por petición de un creyente o cliente, se convida a todos los familiares del finado. Pero es muy importante la presencia de la gente que directamente será favorecida por el ritual que se haga con los espíritus, a quienes se le prestará una atención muy especial durante la ceremonia. Tiene que estar en el lugar quien pide la misa de difuntos, quien le va a determinar su cuadro espiritual, quien requiere de un trabajo de exorcismo, quien necesita aclaración sobre

ciertos aspectos que se le han revelado dudosos en las consultas a los medios de adivinación. Es decir, no puede faltar el interesado.

El espectro de posibles asistentes se reduce por el concepto que se tiene de casa de culto. Asisten, sobre todo, personas que están ligadas con el dueño del lugar por lazos a la casa de un *babalocha* o *iyalocha* común, o por tener relaciones de cierta proximidad religiosa. Esto tiene su razón sagrada. Se trata de evitar que tanto la comunicación con los espíritus como el cuadro espiritual de los participantes no sea manipulado por gente con malas intenciones. Ofrecer el cuadro espiritual a los extraños es un peligro muy serio, ellos tendrían la posibilidad de influir sobre la persona a través de sus propias ánimas tutelares. Ir a un lugar de poca confianza también puede significar que con la liturgia a los espíritus se recojan malas in-



fluencias.

La “labor espiritual” se realiza a puertas cerradas y de preferencia en la noche, la mejor hora para convocar a los espíritus. Se procura el total silencio y que no haya molestias e interrupciones venidas desde dentro o fuera de la casa. Una vez que la sesión empieza nadie puede entrar o salir. Por eso he visto la conveniencia de escoger casas de doble entrada para reservar una de ellas para el acceso de gente profana que llegue al lugar y de aquellos que se han retrasado al inicio de la liturgia. De todas formas, la pieza en la que se realiza la sesión permanece cerrada al paso de quienes no han sido invitados a ella. Estas precauciones se toman para evitar que los influjos que hacen venir a las ánimas se alteren o que se contamine el lugar con la presencia de malas influencias o malos espíritus.

Frente a la bóveda espiritual transcurre la “labor”. Allí se inicia la purificación del lugar y de los participantes bajo un estricto orden ritual, que parece anunciar algún libro de Allan Kardec sobre la mesa de la bóveda, pero que en realidad obedece a una estricta ordenación de los pasos purificadores ya cono-

cido por los creyentes. Todos los rezos, oraciones, cánticos e invocaciones de quien dirige la sesión piden la participación de los presentes y les anuncia que se han de recibir a ánimas que rodean a los hombres, que aunque invisibles han de manifestarse y vendrán a hacerlo para bien de los convocados. Largas letanías y convocatorias a los espíritus se recitan y a la vez se le indica a los presentes que ellos, mortales, tienen su propio espíritu, el cual en ese momento debe someterse a toda limpieza de apetitos profanos, sobre todo de aquellos que estén ligados a la malevolencia. Los cuerpos empiezan a someterse a la intensidad rítmica de las letanías e invocaciones y a las limpiezas.

Desde el inicio, sobre el lugar y sobre la gente se esparcen la lustral agua bendita y el agua corriente, los sahumeros de tabaco, la untada del perfume y *cascarilla*, y las libaciones de aguardiente. Se pide a los participantes recibir sobre su físico estas materias despojándose de toda influencia que pueda haber sobre sí con sus propias manos. A los mayores, aunque no fumen, se les pide encender un tabaco sólo para arrojar su humo. El cuerpo debe estremecerse y sacudirse, y la mente debe ponerse en la atención a las palabras que piden la presencia de los seres espirituales y la limpieza del alma propia. Deben quedar claros los objetivos que llevan a esa misa negra y desde el principio todos deben pedir, para sus adentros, por la realización de tales cometidos. Enunciaciones muy sentidas harán pensar a los creyentes en el bien y el mal, en el sufrimiento, en el destino de su vida, en sus crisis vitales y en sus angustias. Al hablarse de recibir a los antepasados desfilarán por la mente seres queridos de la persona que ya se han ido y se pedirá por la purificación de esos espíritus.

Todos están reunidos en cadena. En el centro de ese círculo he visto colocarse una variedad de objetos rituales o ninguno, según la indicación dada por quien conduce la ceremonia. Es una decisión tomada para hacer más propiciatorio el contacto con los muertos o para estimular los estados de ánimo y disposiciones de los asistentes para invocar los seres espirituales. No se trata de objetos para una función pasiva. Los congregados tienen que actuar con ellos en el trabajo con su cuerpo y su mente.

Con tal fin he visto pasar al propio director de la ceremonia al centro e ir pasando uno a uno a los presentes para limpiarlos, con manojos de hierbas (generalmente siete clases de hierbas del monte) que se pasan por los cuerpos. Junto con esas plantas se usa agua bendita, agua común, perfume y *cascarilla*. Pero se sacude el cuerpo, se estremece. Otras veces se le pasan violentamente estas ramas hasta convertirse en golpes sobre las distintas partes de la hechura de

los participantes, que también recibe frenéticas libaciones de aguardiente que en soplo salen de la boca de quien hace la labor lustral. Al tiempo que se hacen más in-tensas las palabras de invocación.

Pero se haga de esta forma o no, la palabra de invocación a los muertos seguirá su ritmo creciente y su recurrencia a las letanías. El uso de hierbas para limpieza y del resto de las materias lustrales continuará, sobre todo del humo del tabaco, socorrido recurso para alejar malas influencias. Aparecerá una densa neblina de humo y se volverán a dibujar en la frente las pequeñas cruces blancas con *cascarilla* que se pintaron al inicio de la liturgia en la frente de los participantes. Hay que destacar que el uso de la *cascarilla* desde el comienzo de la "labor" es de suma importancia. Esta materia de poder simboliza la protección del creyente frente a los tratos con la muerte y las posibles malas influencias. Por lo que en algunas sesiones espirituales he notado que los creyentes se pintan la cara completa con este polvo blanquecino formado con la cáscara seca del huevo blanco. De todas formas, volver a repintar la cruz que se coloca en la frente es de suma importancia cuando ya la ceremonia va llegando al momento del contacto de los vivos con los muertos.

Llegado a ese punto de fervor, en que crece el impulso vital hacia el éxtasis, comienzan a producirse revelaciones entre los creyentes más avezados en el contacto con los espíritus. Empiezan a ver, oír y sentir sensaciones que vienen de los muertos. Estos mensajes no se callan, sólo interrumpen el ritmo de las palabras de invocación para ser manifestados a los asistentes. Muchos de estos mensajes hablan de cosas de interés para algunos de los participantes. Son avisos que le dan los finados, generalmente aquellos que están asociados a su cuadro espiritual. Uno tras otro vienen estos mensajes y con ellos la petición de luz para los espíritus que están revelando cosas.

En favor de esos espíritus que vienen hablando se hacen ruegos por su purificación. La exaltación de los ánimos y las palabras de invocación corren con estas manifestaciones del éxtasis. Sobre todo si se trata de noticias provenientes de fallecidos allegados al participante a quien le revelan sus visiones por intermedio de una persona entrenada para este tipo de percepción.

Si es intenso el pesar de esas ánimas se harán más esmeradas las invocaciones para que alcancen la gracia espiritual, la purificación de su alma. Es el caso de antepasados muertos en desgracia, antes de tiempo; o que al partir al reino de los espíritus dejaron situaciones conflictivas entre sus parientes, o gente que en vida fue inescrupulosa y de dudosa moralidad. Junto con todas las súplicas en favor de la beatitud que

puedan conseguir los finados, siguen actuando las purificaciones con las materias de poder que se usan de inicio a fin en la "labor".

Los más avezados saben que el trance se acerca. Lo estimulan con todos los medios a su alcance, sobre todo con la palabra de invocación. Puede ser que el médium ya esté en una situación de concentración mental que absorbe todo su ser al entregarse a las plegarias y al resto de las acciones litúrgicas. Pero a la vez, los que más saben de estas posesiones, sobre todo el creyente que actúa como maestro de ceremonias, se ponen al tanto de lo que pueda suceder, del cauce que los participantes no entrenados le den al arrobamiento emotivo y la disposición extática. No sorprende que alguno de ellos caiga en un estado de convulsiones, de desorden conductual, de alteración nerviosa o de contracción de su cuerpo. De inmediato, el director de la misa negra, con el auxilio de algunos participantes de experiencia, sacarán a la persona fuera del círculo y le prestarán asistencia ritual con rezos y purificaciones para sacarlo de ese estado.

No cualquiera puede entrar en trance. Se requiere tener capacidades que han sido modeladas en la persona por las influencias sagradas y que le son reveladas por la voz de los muertos o por la adivinación de *ocha*. Es necesario que para confirmar el inicio del aprendizaje, y con ello iniciarse en el arte de los médiums, la persona reciba una prueba que muestre sus facultades para el contacto con los espíritus. Estas posesiones desordenadas son esa muestra y el maestro de ceremonias le hace saber de la necesidad que tiene de iniciarse en ese aprendizaje para "pasar muerto", para prestar su cuerpo a un espíritu. Algunos creyentes me han manifestado que en esos casos también puede tratarse de una persona que el santo (*orisha*) lo esté reclamando, o lo que es lo mismo, de gente que necesita *asentarse* y esa es la señal que recibe de su dios tutelar.

Ya todo está listo para que algún espíritu se posea del médium. El frenesí que se ha logrado entre todos lleva a esa situación esperada por los creyentes de experiencia. Los no experimentados y los neófitos no saben que a partir de ese momento la "labor" no tendrá para cuando acabar.

Cuando un muerto habla, usted no lo puede mandar callar, ni puede interrumpir lo que se está haciendo. Recuerdo que allá en Colón una gente se atrevió a irse a comer a la cocina y el muerto se puso muy furioso. Le dio palos por todo el cuerpo. Yo pensaba que lo mataba.

Hay muertos que a veces están hablando hasta que canta el gallo y nadie se va. No sólo por obediencia, sino por-

que lo que esos muertos tan poderosos dicen hay que escucharlo. Y a lo mejor mandan hacer un trabajo en el momento, para resolver algún problema grave de salud o de desenvolvimiento entre los presentes.

Hay médiums que pasan varios muertos en la misma noche. Eso desgasta mucho el organismo de quien lo hace. Pero si tiene facultades, lo puede hacer. Por eso, a veces, a un médium usted lo está viendo salir del trance y vuelve a entrar.

A lo mejor el espíritu que viene se da a la tarea de limpiar la casa y a toda la gente. Y a la vez habla y dice de todo a todos. Pero eso demora, es tiempo que el muerto está trabajando con el cuerpo del médium.

Usted lo vio, Mama Lola, La Carabalí, vino bien brava ayer (...) y a todos nos limpió con la lengua y con la boca como hace Babalú Ayé, San Lázaro Bendito. Y antes limpió toda la casa. Después le hizo el *recogimiento* al niño que se trajo a consultar (...) Eso lleva tiempo y es muy importante para que alguien lo interrumpa.

El espíritu se posesiona del médium gracias a toda esa labor de cooperación que se ha logrado con el acrecentamiento de la conciencia colectiva. Ha llegado a un éxtasis en que su cuerpo pertenece al espíritu que por esta materia se manifiesta. El breve prelude de ese estado se localiza en la alteración de la conducta del médium, las contorsiones de su cuerpo, sus alteraciones faciales y la mudanza de la voz. En un instante, adquiere otro movimiento y con sus propias palabras el muerto se presenta usando el instrumento vocal del médium. Dice quién es y qué le ha traído a estar entre los vivos.

El concurso del consenso colectivo espacia sus palabras y sus procedimientos de purificación para prestar atención al muerto; empero, éstos no cesan totalmente. Se entabla una conversación entre los vivos y el muerto. El rumbo director del intercambio discursivo lo lleva el ser espiritual que se ha presentado. Él hace revelaciones y preguntas a los vivos para ponerlos ante circunstancias importantes para sus vidas, sobre todo a aquella persona a quien se le presta una especial atención en la "labor espiritual", es decir al interesado directo.

El muerto ya posesionado del médium habla, canta, baila y hace labor purificadora sobre los presentes. Manifiesta sus apetitos por los dones de los vivos. Se le ve saborear el tabaco y el aguardiente que esparce sobre los presentes con soplidos. Se aficiona al perfume y a comidas muy sencillas, que suele mascar y devolver en escupitajos contra el piso. A veces se les ve

sean los únicos que por su cuerpo se manifiestan.

Los muertos que vienen a expresarse son de tres clases. Los ancestros africanos, los antepasados indios y los muertos que fallecieron posteriormente, a los que Dios permite venir entre los vivos. No he conocido médium que en sesiones espirituales ordinarias pase muertos malevolentes, que anden desencarnados haciendo de las suyas entre los vivos o que sean manipulados por algún recurso de hechicería o brujería. Esto sólo lo he experimentado cuando se hace "labor" dirigida al exorcismo, el cual se anticipa por una sesión espiritual previa por las buenas ánimas que comúnmente se manifiestan o por la palabra de los oráculos de *orishas*. Ello no quiere decir que en la sesión se perciban de otra manera (no por posesión) malas influencias espirituales contra las que los muertos que se han posesionado actúan de inmediato. La forma de hacerlo es violenta y anticipa en pequeña escala la intensidad tan aguda de la "labor" de exorcismo. El médium poseído saca fuerzas extraor-

movilizarse por toda la casa para hacer purificaciones, pide la cooperación de los presentes a quienes trata con todo desparpajo. En este sentido, se puede decir que desplaza al maestro de ceremonias. Ahora es quien ordena la participación de todos, quien concierta la intensidad emocional que se experimenta en el consenso colectivo.

Su forma abierta para revelar las verdades hace llorar a algunos participantes y produce sentidas reflexiones sobre el destino propio entre los congregados. Excita los ánimos y provoca tristeza cuando presenta mensajes que ha traído de familiares finados de alguno de los reunidos. Increpa a actuar a los más retraídos y hasta descarga golpes sobre alguien que merece ser reprendido por sus faltas. Pero, sobre todo, cuando el muerto se decide a limpiar a la gente y al lugar, lo hace con un vigor extraordinario, fuera de lo común. En ese momento puede que cante sus propias canciones y rezos, y pida que los demás le hagan coro a su palabra venida de otro reino.

Aquí se debe distinguir entre los espíritus tutelares del médium y los espíritus de los que se posesiona (Eliade, 1986: 88). Puede ser que se poseione de él alguno de los primeros, pero eso no quiere decir que

ordinarias, que a veces no se asocian con sus capacidades físicas fuera de ese estado, y arremete con hierbas y los demás elementos purificadores sobre la persona, para limpiarla. Cuando esto sucede es síntoma de que hay que llegar al exorcismo, que ha de convocarse una sesión especial para ese fin, la cual tiene mayores restricciones de participación, por la intensidad que tienen en ella los trances y las energías negativas que se han de neutralizar. Aunque puede darse el caso de que en el momento el espíritu haga exorcismo sin que nadie pueda detenerlo, más bien todos los presentes, especialmente el maestro de ceremonias, tendrán que ayudarlo.

La otra expresión de la comunicación con ánimas que recuerda ardientemente un creyente es la posesión de los caballos de santo en la fiesta sagrada a los *orishas*, el tambor de fundamento. Esta es una celebración ritual para rendirle culto a una deidad específica dentro del politeísmo de la santería. Comúnmente oímos designar esta fiesta como un *tambor* a *Oshún*, a *Obatalá*, etcétera. Se dice tambor porque con la música de los tres *tambores batá* y con la canción ritual que suele acompañarlos, el dios (*orisha*) al que se le va a rendir homenaje baja a recibirlo entre los vivos. En la

salutación también se le ofrece música y canto a todos los demás *orishas*. En esta fiesta, para contento de una deidad y de los dioses en general, se baila al son de esta música los bailes alegóricos a cada uno de los *orishas* y que los creyentes, sobre todo iniciados, deben dominar.

El tambor de fundamento no es cualquier tipo de festividad. Se diferencia de los agasajos del *bembé* y de los *güiros* porque en éste la interpretación musical se hace con *tambores batá* que han sido especialmente consagrados, ejecución realizada por músicos que también han recibido una preparación sagrada específica. Es decir, por eso se les considera tambores de fundamentos, fiesta dada con tambores sacros para música sacra.

Esta celebración apela a la música como otras tantas dentro de la santería. Y es que por medio de la música se puede hacer el *oru*, concierto para llamar a los *orishas* (*llames*). Sólo que hay distintas variedades de producir esa música. Una es sin instrumento musical, con la mera cantata del creyente en las liturgias esotéricas. Otra es sin canto y con acompañamiento de los tambores consagrados. Esta última, por extensión, puede considerarse también tambor de fundamento en el *igbodu*. Aunque aquí nos referiremos a una tercera variante de *oru* que es lo que trataremos como fiesta de tambor de fundamento. En ella la música nace del toque de los tambores que después de rendirle homenaje a los *orishas* en el *igbodu* (recinto sagrado donde se guarda toda la emblemática alegórica a los *orishas*), generan entre el *eyá aranla* (conjunto de feligreses) y en el *ibán-baló* (conjunto general de espectadores) las melodías que acompañarán los cantos y las danzas que prosiguen el *oru* a los dioses. (Ortiz, 1981: 172)

Reiteramos que por tambor de fundamento se entiende toda festividad donde se le da *oru* a los *orishas* con el acompañamiento musical de los tambores sacros. Sólo que por el asunto que trataremos nos hemos de limitar a aquella parte del agasajo ritual en que el *oru* trasciende a la palabra cantada y se acompaña con la voz y la danza de la multitud que asiste a este homenaje.

Ésta es una fiesta ortodoxa de santería, en ella no hay mucha presencia del sincretismo con otras variedades de la vida religiosa. Se realiza en ocasiones extraordinarias y es muy especializada: para presentar a un *iyawó* a los tambores; para ofrecer homenaje muy especial a alguna deidad, en caso de que ellas, a través de los medios de adivinación lo pidan, cuando se trata de personas que deben dar este tipo de ceremonia por exigencia sagrada que le viene por la *letra del diloggún* (por ejemplo, en el caso de la *letra odi*), en

ocasión de un cumplido que resulta conveniente que el creyente de a una deidad, después de consultarlo con sus mayores; en homenaje a algún creyente fallecido, como parte de la culminación de los ritos mortuorios (*tambor a Eggún*).

El ritual es preparado y conducido por santeros de mucha experiencia quienes actuarán como maestros de ceremonias, esta función directiva la pudiera tener alguien a quien, por su preparación ritual, se le denomina *oriaté*. Los músicos y el cantante (*akpón*) también tienen que haber pasado por una preparación ritual que no sólo los adiestra para la interpretación sino para la conducción ritual de la música.

Se trata de una fiesta abierta, a la que concurren los iniciados asociados a la casa de culto donde se efectúa la ceremonia o que tienen relación con ella. Asisten los creyentes no iniciados, clientes y convidados. A ella concurre un médium al que se le denomina *caballo de santo*, porque para que el *orisha* (santo) reciba el homenaje que se le va a dar necesita manifestarse a través del cuerpo de alguien, es preciso que monte a un caballo o médium, o lo que es lo mismo un médium le presta su cuerpo (caballo).

La asistencia de este hombre no es fortuita. Debe estar ligado a la casa de culto y previamente ha sido seleccionado para ese fin. Es creyente ya iniciado y su *orisha* tutelar (sincréticamente llamado *Ángel de la Guarda*) debe ser el del santo al que va a prestarle su cuerpo para que se manifieste. Debe tratarse de esos *orishas* que pueden manifestarse, porque hay algunos que, por pérdida de la memoria cultural, no es posible hacerlos bajar a la Tierra. Debe estar entrenado en el trance que significa recibir a una deidad en su propio cuerpo, para ello previamente ha recibido las debidas protecciones sagradas por parte de sus *mayores*. A ello se acompaña la preparación musical y dancística que ha recibido para que, con su cuerpo, el *orisha* baile, hable y actúe entre los presentes durante las horas que dura la fiesta. Volvemos nuevamente al punto que decíamos acerca de que no cualquiera puede pasar por su cuerpo a un ser espiritual, sea muerto o dios. He ido a ceremonias en las que baja más de un *orisha*. Me han explicado creyentes de experiencia que se trata de un caso un tanto irregular, pero posible.

Aquí, nuevamente, es decisiva la participación de todos los asistentes. Quienes dirigen la ceremonia se meten al baile tan pronto éste empieza y comienzan a estimular al resto de los participantes. Se hacen los reverenciales saludos a los *orishas* en la medida en que a ellos se les va cantando y las tonadas son coreadas por la multitud. También el *akpón*, sin abandonar su interpretación, invita a la multitud a bailar y a danzar. El caballo de santo, vestido con el traje

alegórico de la deidad, también baila hasta que, en un punto de eferescencia de los congregados y de la música, cae en trance. Si este momento se demora, el *akpón*, con los cantos de pulla que seguirán durante intervalos en la ceremonia, punzará a la deidad a que se manifieste.

Llegado el momento del trance la deidad se mostrará a los presentes. Toda la conducta del médium variará para indicar que el cuerpo ya sirve de vehículo de un ente sagrado. Las variaciones del cuerpo, los gestos, el rostro, los movimientos y la voz, serán típicas del comportamiento que el mito nos dice sobre el *orisha* en tierra.

El cuerpo del caballo de santo irá entre la gente siguiendo la lógica de ese comportamiento. Revelará a los presentes importantes aspectos sobre sus vidas, les hará ver situaciones que necesita tomar en cuenta. Les sacude sus cuerpos. Les juega malas pasadas. (sobre todo *Elegguá*). Hará demostración de su poder con intensas pruebas físicas (sobre todo *Changó* y *Oggún*). Invitará a los presentes a bailar y los estimulará con regalos salidos del trono alegórico en su honor (sobre todo *Oshún*). Hará pequeñas limpias, una de las más impresionantes es cuando baja a bailar *Obatalá* y con el *iruke* purifica a los presentes. Pero sobre todo las revelaciones, que siempre salen en voz baja muy cerca o en el oído de la gente, son escalofrantes. Dice cosas a los desconocidos del médium tan sensibles en sus vidas y a veces tan íntimas, que ellos se quedan sorprendidos y algunos han echado a llorar tratándose de revelaciones muy graves.

En esta fiesta con los seres superiores se extrema el control ritual de la posesión. Al mismo tiempo que estimulan el frenesí de los participantes que bailan y cantan, quienes dirigen la ceremonia, los músicos y el *akpón* están pendientes de que alguien que no esté preparado caiga en trance. Tan pronto esto sucede a la persona se le saca del baile y se le hace un procedimiento litúrgico para que el *orisha* no se le poseione. A veces se le recomienda salir de la ceremonia o mantenerse alejado del área donde se interpreta la música.

Fue así el día en que mi amiga Mercedita me agué mi disfrute en un tambor al que fuimos. Al poco rato de estar allí empezó a sentirse mal, pero yo que andaba bailándole a *Oshún* no me enteré. Ella tampoco me dijo nada y conservó la ecuanimidad. En eso vi a los ojos de un tamborero (*olubata*) que con señas de mirada y con el arqueado del ceño le indicaba a uno de los organizadores de la fiesta hacia mi amiga, hasta que vi que fueron por ella y se la llevaron al fondo. Había quedado inconsciente. La estaban reanimando y la purificaban con procedimientos rituales. Cuando volvió en sí. Una santera me explicó aparte: “Usted viene con ella,

entonces llévesela, porque esa niña *Obatalá* la está reclamando y si se queda aquí puede tener un trastorno de cabeza [indica locura y otros trastornos síquicos]. Si la quiere, recomíéndele que se *asiente* lo más rápido que pueda”. Me fui de la fiesta con el entusiasmo de seguir bailando con la música que saludaba a *Oshún*; pero al dejar a mi amiga en su casa, algo me dijo de una situación que para mí era desconocida, que tantas veces la había visto, pero con la patina que en uno forma el hábito no la llega a analizar. Recordé el gesto en el rostro del tamborero y comprendí que la fiesta que a mí me parecía tan desparpajada, estaba bajo el ojo de serios controles rituales. Dejé de lamentarme por la ocasión de bailar que perdí y para mis adentros me dije: ¡*Maffererún, Obatalá!*

Glosario de términos afrocubanos

Aché: virtud, gracia venida de los dioses u *orishas*.

Ágbe: véase *güiro*.

Ahijado: aquel que fue iniciado. En nuestro caso, se sobreentiende que por *sus padrinos* de religión afrocubana.

Akpón: cantante que interpreta acompañado de los *batá*.

Aleyo: término que se utiliza para precisar que se trata de un creyente no iniciado, que no está *asentado*.

Ángel de la Guarda: vea *asiento*.

Asiento: rito de iniciación en la regla de ocha. Es la consagración definitiva en este tipo de fe. Se dice que la persona *hace santo*. Con ello se le asienta en su cabeza (*leri*) el Ángel de su Guarda (*eledá*) o *orisha* tutelar, de quien se dice que es hijo la persona. La acción ritual es *asentar*.

Babalocha: padre de santo. Padrino.

Babalawo: sacerdote del culto de *Ifá*. Son varones a toda prueba. Maestro de los más altos secretos de la adivinación.

Babalú Ayé: *Orisha* dueño del poder de las terribles enfermedades.

Batá: tambores de fundamento.

Bembé: fiesta profana dedicada a la diversión y la reunión de allegados a una casa de culto.

Bilongo: sustancia dañina que se suministra para efectos mágicos sobre la persona. Es muy peligrosa.

Caballo de santo: médium por el que se manifiestan los dioses *yoruba*, *orishas*. Para más información véase *montar*.

Canastillero: mueble donde se guardan los objetos sagrados que representan el poder de varios *orishas*.

Casas de culto: también casa templo. Es la casa de un oficiante de las religiones afrocubanas. En ella consulta. Es el centro de congregación de sus ahijados y otros fieles allegados a él.

Cascarilla: polvo preparado a base de la cáscara del huevo blanco.

Changó: *orisha* mayor. Dueño del trueno, el fuego. Bravo y belicoso.

Diloggún: sistema de adivinación por medio de cauris. Lo utilizan los iniciados en la regla de ocha.

Eggún: deidad que representa a los espíritus de los antepasados.

Elegguá: *orisha* mayor. Dios del destino y el camino. Entre todos los *orishas* es el primero en recibir reverencia y ofrenda.

Eleke: collar consagrado a un *orisha*.

Fambá: atrás. Cuarto fambá: cuarto en el fondo de la casa.

Fundamento: contenido mágico de los receptáculos sagrados de las religiones afrocubanas. Por extensión, el propio receptáculo. El *fundamento de santo*, se refiere a los objetos del culto a los *orishas* o santos.

Guerreros: las primeras deidades (*orishas*) que se reciben en la regla de ocha. Son los primeros en las invocaciones, rezos y todo tipo de ofrenda. En orden sucesivo son: *Elegguá*, *Oggún*, *Ochosi* y *Osun*.

Güiro: instrumento musical que tiene como caja una calabaza del fruto del mismo nombre, de corteza dura y amarilla. Por extensión, la fiesta afrocubana que se ofrece con una orquesta de este tipo de instrumento musical, la cual incluye como elemento de percusión la hoja de la azada (guataca). Lo he visto en pocos casos acompañado con claves y maracas. En este caso se trata de una celebración profana, es decir que no usa música sacra. En lengua lucumí al güiro se le llama *ágbe*.

Ibaé: salutación por la tranquilidad del espíritu de los antepasados.

Iddé: manilla consagrada a un *orisha*.

Ifá: culto a *Ifá*. Véase *babalawo*.

Igbodu: recinto sagrado dentro de la casa de culto, donde se guarda toda la emblemática alegórica a varios *orishas*: “es el ‘sagrario’ donde están las ‘piedras’ o representaciones fundamentales y anicónicas y demás atributos de casi todos los *orishas*” (Ortiz, 1981: 172).

Inkisi: *inkiso*, hay mucha variabilidad en el uso de este término, el cual localicé como fetiche humanoide al que se le aplican los principios de la magia simpática contaminante a través de trabajos de brujería y hechicería.

Iyalocha: madre de santo. Madrina que le hace santo (*asienta*) a la persona.

Iyawó: recién iniciado en la regla de ocha.

Letra: registro que resulta de la tirada ritual de los medios de adivinación de la santería. En el *diloggún* ese registro se marca por combinaciones numéricas asociadas con un nombre. Por ejemplo, cinco se le asocia con *Odi*, registro en el cual predominantemente habla *Oshún*.

Lucumí: el término por su controvertida raíz histórica tiene bastante extensión. Aquí lo usamos para hablar de lo referido a la tradición cultural dejada en Cuba por los esclavos de origen yoruba.

Llames: “llamadas”, locuciones breves, generalmente de una sola ‘palabra’ musical; son, en el lenguaje de los sonidos

invocabulados, lo que vocablos holófrasis de los africanos son el idioma hablado” (Ortiz, 1965: 378). Concisas expresiones musicales para invocar con respeto a los *orishas*.

Mafferefún: salutación a los *orishas* que puede traducirse como bendito sea.

Mayor(es): persona con más tiempo de iniciada en el culto y que tiene una relación ritual con el creyente. En sentido estricto, en la regla de ocha, son los *padrinos* y la *ayyubona* (ayudante de los padrinos en el rito de *asiento*).

Mayordomo: asistente del *tata nganga*.

Montar: acción por medio de la cual un ser espiritual se posesiona del cuerpo del médium quien se lo presta para que monte, como si se tratase de un caballo que se facilita a alguien. Por eso se le llama al médium caballo. Si de él se posesiona un santo (*orisha*) se le dirá *caballo de santo*.

Mpaca: atributo litúrgico del palo monte.

Nganga: el principal atributo sagrado de la regla conga. Las diversas materias que contiene, las que forman su entorno y las que recibe en ofrendas, dan energías al muerto a ella asociado.

Obatalá: *orisha* mayor. Creador de la tierra y el hombre. Dueño de las cabezas. Encarna la pureza, los pensamientos y los sueños. Se le atribuye la paz y la armonía.

Obinús: conjunto de los cuatro pedazos de coco que se consagran para la adivinación.

Ofoche: polvos mágicos.

Oggún: *orisha* mayor. Deidad masculina. Dueño de los minerales los hierros. Concedor de la espesura del monte. Es un dios en el que se combinan la violencia y la astucia, como capacidades para la guerra. *Oggún Onile*, representa un avatar particular de la deidad *Oggún*.

Olofi: dios supremo del panteón politeísta de los *orishas*.

Olubata: o *tamborero*. Véase *tambores de fundamento*.

Oriaté: maestro de ceremonias.

Orisha: así se le denomina a cada uno de los dioses de la regla de ocha.

Oru: invocación musical para llamar a los *orishas* (*llames*).

Padrino(s): el (los) que inicia(n) a la persona en el culto.

Palero: practicante del palo monte.

Palo monte: palo. regla conga.

Prenda: generalmente así se le llaman a los atributos de la regla conga. En especial, a la *nganga*.

Recogimiento: limpieza o purificación que supone recoger el grave daño que afecta a una persona en las materias de poder que sirven para esos fines curativos: huevos, hierbas, frutos, etcétera.

Regla conga: variante religiosa afrocubana. Proviene de la zona de Angola y el Congo. Adora a las potencias de las fuerzas de la naturaleza asociada con los espíritus de los muertos.

Regla de ocha: variante religiosa afrocubana de origen yoruba. Conocida como *santería*. Se funda en la adoración a los *orishas* y los espíritus de los antepasados.

Resguardo: talismán preparado bajo procedimientos rituales.

Santería: regla de ocha.

Santero: iniciado en la regla de ocha o santería.

Santo: nombre que se usa sincréticamente para designar a los *orishas* de la regla de ocha. De ahí el nombre de esta última como *santería*. **Hacer santo:** pasar por el *rito de asiento*.

Santo de cabecera: *eledá*.

Tambores de fundamento: tambores consagrados para ofrecer música ritual. Se trata de tres tambores llamados *batá*. Ellos componen una orquesta *batá* de tres tambores: *Iyá*, *Itótele* y *Okónkolo*. A sus ejecutantes se le conoce como *olubata* o *tamboreros*. Por extensión se le dice en uso singular a la festividad sagrada que se ofrece con la música de esos tambores.

Tata: oficiante de la regla conga. Hombre que maneja la *nganga* (*tata nganga* o *nganglero*) y que inicia al neófito.

Tamborero: véase *tambores de fundamento*.

Zarabanda: atributo sagrado de la regla conga. Se asocia con *Oggún* (en regla de ocha). La deidad conga se le asocia a la energía de varias materias, entre ellas las más importantes son: hierros, perro negro y el monte.

Notas

* “Pasar” un espíritu (o un muerto) quiere decir “prestar su cuerpo” a un espíritu (*nota del editor*).

** La expresión “no creer ni en la madre de los tomates” se usa aquí para hablar de una persona atea.

Bibliografía

ACADEMIA DE CIENCIAS DE CUBA
1990 *La religión en la cultura*, La Habana, Academia.

- BASTIDE, R.
1982 *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu.
1970 “Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage”, en *L'Année Sociologique*, París, Press Universitaires de France.
- BERGER, P.
1971 *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu.
- CABRERA, L.
1989 *El Monte*, La Habana, Letras Cubanas.
- DURKHEIM, E.
1995 *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Coyoacán.
- ELIADE, M.
1994 *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor.
1986 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GEERTZ, C.
1989 “La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GOODMAN, F.
1988 *How About Demons?*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1992 “La eficacia simbólica”, en *Antropología Estructural*, Barcelona, Paidós.
- MALINOWSKI, B.
1982 *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel.
- ORTIZ, F.
1965 *La africanía de la música folklórica de Cuba*, La Habana, Editora Universitaria.
1981 *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana, Letras Cubanas.
1983 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Ciencias Sociales.