

Lázara Menéndez*

KINKAMACHÉ TO GBOGBO ORICHA FOLÉ OWÓ, FOLÉ AYÉ, FOLÉ ACHÉ¹

*Una religión que te dice que sólo hay que mirar
hacia arriba y que en la vida terrenal todo es bajeza
y ruindad que no debe ser mirado con atención es
la mejor garantía para que tropieces a cada paso y
te rompas los dientes y el alma contra las piedras
rotundamente terrenales*

Roque Dalton

EL PLACER DE EXPERIMENTAR la libertad de asumirnos sujetos de múltiples identidades nos invita a utilizar fragmentos de *moyubas*, en las que se conservan remanentes de lengua *yoruba*, como título de un ensayo dedicado al análisis de la santería o *Regla Ocha-Ifá*, una de las formas religiosas procedentes de África y desarrolladas en Cuba. El empleo de un enunciado elaborado por el aura de uno de los tantos que conforman multitudes no ha sido, hasta el presente, un ejercicio sistemático, con lo cual nos vemos de cierta manera obligados a explicar uno de los posibles significados que tiene al interior de la práctica religiosa de la cual se deriva y favorecer el despliegue de este ensayo construido desde la articulación exterior-interior del ejercicio santero.

Kinkamaché es un vocablo aún utilizado en las *moyubas*; recogido por Lydia Cabrera en su clásico *Anagó. Vocabulario lucumi*, se ha

* Profesora de Arte Africano y Estudios Afrocaribeños en la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana, Cuba.

¹ El título de este ensayo es un fragmento de una vieja *moyuba*, suerte de rezo, invocación, saludo dedicado a los *orichas* que se realiza antes de comenzar cada ceremonia y que forma parte de la intimidad de la práctica y del religioso. Las *moyubas* no son secretas; se conservan en la memoria, pero al estar destinadas a un solo interlocutor –los *orichas*– se tornan privadas. La *moyuba* de la cual tomamos el fragmento está incluida en mi ensayo “¿Un cake para Obatalá?!” (Menéndez, 1996).

conservado en Cuba como expresión de un saludo jubiloso, de ventura y dicha a todos los *orichas*; lleva implícita la solicitud de salud y bienestar psicofísico del individuo y abre las puertas de la armonía como tendencia universal y manifestación del equilibrio cósmico e individual.

Folé es un vocablo que puede ser traducido como bendición, solicitud de ventura, aprobación, gracia... En el horizonte de esta *moyuba*, su mención va acompañada de un movimiento de los brazos en forma circular en la dirección del cuerpo, que coreografía el propósito de atraer las tres bendiciones que se van exponiendo; unido a *owó*, *ayé* y *aché*, se potencia una visión no evanescente sino corpórea aun en su idealidad.

Aché y *owó* forman parte del léxico promedio de la población cubana y en la década del noventa fueron profusamente incorporados a los textos de las canciones salseras. *Owó* se ha traducido como dinero y *aché* ha sido empleado como gracia y don. En el contexto de la *moyuba*, ellos resemantizan el significado del sintagma y se iluminan evocaciones varias que funcionan como claves de comprensión de la cosmología de la *Regla Ocha-Ifá*.

Folé owó: *owó* en este ambiente es también heredad y patrimonio. En esencia, *folé owó* es un llamado a la calidad de la vida material, a la cultura monetaria que compone el ordinario de la cotidianidad. El espacio económico individual y comunitario fuera del ámbito santero puede provocar las más disímiles simpatías y antipatías, pero la dinámica social de la vida cotidiana no ha podido prescindir hasta el presente de aquel. La construcción de las escalas de valores que se derivan de la práctica santera no está divorciada del consumo, concepto que no arma una elemental sinonimia con consumismo, ni al exterior ni al interior del ejercicio religioso. El tema económico y el mercado siempre han tenido espacio y densidad en la subjetividad cotidiana del cubano promedio y el santero no se encuentra excluido de ello; su preocupación por estos temas no debe sobredimensionarse ni satanizarse.

Así, *folé owó* entraña la solicitud de ser bendecido con el bienestar material, y los religiosos lo asumen como necesario para el desempeño de la vida; supone estar bien centrado en el conjunto de valores que lo acompañan y que se expresan en sentencias tales como: “en casa de un santero nunca falta la comida”, “una mano lava la otra y las dos lavan la cara”, “nosotros no nos podemos engañar cara a cara entre sí”. Se combinan deseos de posesión y de recuerdo. El goce de lo carnal-sensual, para los santeros, forma parte integral de la condición humana. Para ellos, “en el reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite” (Carpentier, 1964: 136).

Folé ayé: *ayé* se ha recogido en Cuba como caracol y mundo. Este enunciado manifiesta la apetencia de favorecer la interconexión armó-

nica con el universo en la medida en que seamos capaces de cultivar nuestro buen carácter o *ìwa-pèlé*, y con él nuestra capacidad de permanecer en la memoria. Aquí está incluido el balance entre lo femenino y lo masculino, la bendición de los hijos, la familia, los amigos, los antepasados y las tradiciones recuperadas.

En la santería o *Regla Ocha-Ifá*, y esta es otra de las herencia legadas por nuestros antepasados *yorubas*, el olvido es la muerte definitiva. Es importante cultivar el *ìwa-pèlé* a lo largo de toda la vida, pues es la forma de permanecer en el recuerdo de aquellos que aún no han pasado el proceso de transformación que supone la muerte y de ser feliz en ella al perpetuarse en la memoria de los vivos. Quizás “por ello, agobiado de penas y de Tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo” (Carpentier, 1964: 136).

Folé aché: *aché* es el vocablo más conocido y supone el enriquecimiento de ese don inmaterial del que somos portadores todos y todo. La cosmología derivada del sistema *Ocha-Ifá* mantiene la creencia *yoruba* de que todas las fuerzas visibles de la naturaleza, incluidas las acciones humanas, son guiadas por formas y fuentes de motivación no visibles; por consiguiente, *aché* incluye también el carácter sagrado de todo lo físico. Su acrecentamiento involucra a los seres humanos y al medio, pues resulta de la necesidad de mantenerse en armonía con el mundo y preservar su constante desarrollo. La creencia en el *aché*, desde una perspectiva metafísica, parece asentarse en dos principios reconocibles en las *moyubas*, y focalizados en los vocablos *ede* (conservado en la memoria de algunos religiosos como idioma, lengua, vehículo de comunicación con los *orichas* y que aparece recogido en *Anagó* de Lydia Cabrera) y *anú* (preservado como infortunio).

El infortunio o *anú* está entendido como un movimiento en oposición al balance de fuerzas concentradas entre *erí* (identificada como cabeza en su expresión física y espiritual; también se habla de *orí*) y *ayé*. La pérdida de la salud mental y física puede ser la consecuencia de una inteligencia no disciplinada y por tanto no favorecedora del oscilante y permanente flujo de fuerzas entre la cabeza y el mundo. La consulta al oráculo y la comunicación con los *orichas* debe tender a renovar el equilibrio en la circulación de fuerzas. La creencia en el *aché* como manifestación de la transformación expresa una visión espiritual de la evolución de la conciencia. Es la manifestación de la creatividad espiritual que, según Fa’lokun Fatunmbi (1992), emana de *Orisa-nla*².

² *Orisa-nla* en Cuba se conoce como *Orichanla* y se considera un *camino* o avatar de *Obatalá*, *oricha* dueño de las cabezas, del equilibrio y de la paz.

La gravedad conceptual del fragmento de *moyuba* evidencia cuán profundamente pensada y vinculada a la filosofía permanece la cosmología derivada de la *Regla Ocha-Ifá*. Nos encontramos ante un fundamento teórico que reconoce la variabilidad, lo fluido, la dinámica del ser y el estar y la responsabilidad moral que entraña la consulta al oráculo como vehículo de intercomunicación *oricha*-hombre. Los cambios al interior de una práctica religiosa no es posible analizarlos aisladamente, o como una discontinua compilación de fragmentos resueltos en una suma y susceptibles de articularse en un discurso lineal, de configuración causal y transparentemente definido. No resulta pertinente al ejercicio del conocimiento de las modalidades religiosas cubanas de antecedente africano la parcelación del mundo en dualidades, toda vez que supone una simplificación reduccionista de las lógicas que articulan la complementariedad y la integración vigentes en el ejercicio ritual. La *Regla Ocha-Ifá*, parafraseando a Fernando Ortiz, es un coloquio; es *la sociedad con el misterio*.

LA CALLE NO SE DOBLA POR LA ESQUINA SINO POR EL CENTRO

Con frecuencia se asume el ejercicio del poder, la organización y estructuración de la sociedad como un resultado de espacios laicos al margen de las doctrinas y creencias religiosas, pero conviene no olvidar lo siguiente:

Los símbolos afro circulan a través de instituciones socioculturales de horizontes históricos y políticos muy diversos, las cuales se manifiestan simultáneamente, y de un modo que se tornan prácticamente inconmensurables entre sí, rompiendo la dicotomía occidental de tradición y modernidad, mundo premoderno versus mundo moderno (Carvalho, 2002: 3).

A pesar de la posible seducción que pueden ejercer sobre la población la introducción en la cotidianidad de ciertos resultados científicos y algunos contactos asistemáticos y puntuales con las nuevas tecnologías, “un porcentaje significativo de las decisiones más importantes para su vida personal que hoy toman los cubanos son consultadas directa o indirectamente en algún espacio mágico-religioso o religioso. De suerte que la influencia de las creencias y religiones sobre nuestra vida cotidiana no debe ser despreciable” (Duharte, 1999). Su presencia se hace notar en la ciudad a través de las ofrendas colocadas en esquinas, parques, iglesias, hospitales, entre otros distinguidos sitios, por la cantidad de *iyawo*³ que pueden encontrarse lugares públicos, las plantas y tendede-

³ Nombre que recibe la persona que ha pasado la ceremonia de asiento del santo durante el primer año de iniciada.

ras con cierto tipo de ropa blanca en los balcones, el repiquetear de los tambores que sale del interior de un edificio, la cantidad de mercados dedicados a la venta de objetos religiosos propios de esas prácticas, en muchos casos unidos al expendio de plantas para fines diversos, entre ellos los mágicos, de acuerdo a las sugerencias que emanan de la consulta al oráculo.

Las predicciones de las diferentes modalidades oraculares han acompañado, preferentemente, a los anónimos de los grandes eventos y a los que de alguna manera se reconocen en situaciones límite, de riesgo, y buscan el amparo de los dioses que bien conocen de conflictos, contradicciones, carencias, incomprensiones. *Orichas*, *moyubas* y resguardos debieron escoltar a los *mambises* en las guerras de independencia del mismo modo que apoyaron las luchas por las reivindicaciones sociales y laborales de hombres y mujeres pobres, fueran negras/negros, mulatas/mulatos o blancas/blancos, en la república neocolonial; y, después de 1959, acompañaron y acompañan a los cubanos que cumplen misiones internacionales. Ellos también han servido de escudo de protección a las prostitutas, de amparo a los homosexuales; de orientación y guía a no pocos *descarriados* por la miseria: al guapo, al ladrón que *roba comida y después da la vida*; al que se lanza al mar en una balsa o cualquier otro inseguro artefacto en busca de otro *paraíso prometido*; al enfermo, al preso, al minusválido. Si hemos aceptado que la santería, como otras modalidades religiosas de origen africano, es inclusiva en el perfil etnocultural, es de suponer que debemos admitir lo inclusivo también en lo social. Decía René Robaina: “Todos necesitamos ayuda, orientación, protección y amparo, pero al que está al borde hay que tirarle el cabo, sea lo que sea. Sobre todo cuando no pertenece a los de cuello blanco por ser de los de abajo, de los que se enfrentan a la vida dura, la que no tiene maquillaje” (comunicación personal, La Habana, 1996).

La cotidianidad de los desfavorecidos, o de los relativamente menos favorecidos, siempre tiene algo de resistencia, de imposición a la adversidad, de enfrentamiento a obstáculos que parecen infranqueables, y eso puede conferirles una dignidad especial y permite atribuirles un carácter épico, pero ello no significa que la resistencia sea, necesariamente, un proyecto moral consciente, cuando a veces es la única opción (Espina Prieto, 2004: 125).

El reconocimiento del impacto de la religión no puede reducirse a cuantificar las instituciones y los signos que se patentizan a través de ellas. Por el contrario, el balance cualitativo supone situarnos en la necesidad de postular, con Giulio Girardi (2001), que “la fecundación mutua entre

las religiones y las culturas laicas orientadas en un sentido liberador puede ser el detonante de un viraje cultural y teológico”. El reconocimiento de la diversidad, para que sea efectivo, necesita instaurarse en el quehacer práctico y el conocimiento público; sólo así traspasa los marcos del discurso.

Se trata de transformar las estructuras para que la práctica de la diversidad sea posible, sin caer en la desfachatez de disfrazar viejas políticas centralistas y patrimoniales con nuevas palabras como participación, diversidad cultural, descentralización (Martín Barbero y Ochoa Gautier, 2001: 114).

El sentido de la vida humana históricamente ha sido definido en su relación con la sociedad. La identidad individual, si bien no se circunscribe al conjunto de las relaciones que establece el sujeto, no puede ser definida sin vincularla con las otras personas y la sociedad. Por consiguiente, la santería o *Regla Ocha-Ifá* y sus practicantes deben pensarse integrados a diferentes escenarios socioculturales. El escenario social en el que actúan los santeros no es particularmente diferente al del resto de los cubanos. Ellos han sufrido, al igual que el resto de la población con toda su diversidad, los embates de la crisis económica de los noventa y los cambios que esta trajo aparejados.

La filiación a la práctica santera pertenece a lo que Peter Berger (2005: 7 y 9) ha caracterizado como “imperativo herético” e “imperativo voluntario”, que se desarrollan en situaciones sociales de predominio del pluralismo religioso; es decir, la capacidad del individuo a elegir y la de seleccionar voluntariamente a quién desea unirse.

El pluralismo religioso tiene implicaciones institucionales y cognitivas. Resulta importante entender ambos aspectos. Institucionalmente supone el establecimiento de algo similar a un mercado religioso, lo cual no significa que los conceptos de la economía de mercado se puedan aplicar inequívocamente al estudio de la religión (como lo han hecho, de una manera muy interesante, Rodney Stark y otros sociólogos estadounidenses, con el empleo de la llamada “teoría de la elección racional”). Pero lo que sí quiere decir es que las instituciones religiosas deben *competir* por la adhesión de su supuesta clientela. Esta competencia se vuelve naturalmente más intensa bajo un régimen de libertad religiosa, cuando ya no se puede contar con el Estado para llenar los templos. Esta situación afecta inevitablemente el comportamiento de las instituciones religiosas, incluso si la interpretación teoló-

gica que tienen de sí mismas se opone a esa nueva conducta (Berger, 2005: 4; énfasis en el original).

El sujeto, al recurrir a las predicciones del oráculo, se aproxima a una mezcla de determinismo y probabilidad. Las personas movilizan el espacio sagrado porque esperan encontrar alguna respuesta para los problemas afrontados y que no han podido ser encauzados y resueltos por las vías ordinarias. Por lo general, la magnitud del problema se encuentra en la interrelación que se produce entre la importancia que le concede el sujeto y las normas y leyes que regulan la sociedad en la que vive.

El pluralismo religioso tiene asimismo importantes implicaciones para la conciencia subjetiva de los individuos. Ello puede resumirse en una frase: la religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia. Una religión que se escoge, en cualquier nivel de complejidad intelectual, es distinta de una religión que se da por sentada (Berger, 2005: 6).

La contradicción entre la elección y el reconocimiento social de la misma pasa por otra contradicción, y vale recordar las observaciones de Malinowski entre los habitantes de las Islas Trobriand. La desviación de una norma social no supone una acción organizada, a menos que se produzca un anuncio público de la misma. Socializar el hecho no resulta lo más importante; es muy posible que la información hubiera circulado privadamente. Cuando las desviaciones de conducta se hacen públicas para todos, se desarrollan las tensiones entre lo *privadamente tolerable* y lo *públicamente reconocible*. El reconocimiento público supone un funcionamiento particular.

Muchas normas sociales resultan inconvenientes para individuos de la sociedad. Actúan contra la gratificación de aspiraciones e impulsos. Como las normas pueden resultar gravosas para muchos, hay cierta indulgencia al aplicarlas, tanto a uno mismo como a otros. Por eso surge la conducta desviada y la tolerancia pública de estas desviaciones. Pero esto puede continuar sólo mientras no se esté en situación de tener que tomar posición en público a favor o en contra de las normas. La publicidad, la compulsiva admisión por miembros del grupo de que estas desviaciones han tenido lugar, requiere que cada individuo tome tal posición. Debe alinearse entre los inconformistas, proclamando así su repudio de las normas grupales y afirmando así que él también está fuera del marco moral, o

bien, cualesquiera que sean sus predilecciones privadas, debe acatar apoyando la norma. La publicidad cierra la brecha entre *actitudes privadas y moralidad pública* (Lazarsfeld y Merton, 1977; énfasis en el original).

La disonancia cognitiva y el ajuste de la conducta suelen generar tensiones imprevisibles cuando los cambios se producen de manera rústica y atropellada. La gente tiende a sentirse desgarrada entre lo que se transmite en privado y se reconoce en público y en no pocas ocasiones se repliega y atrinchera en torno a sus verdades.

La situación en Cuba es tan atractiva como compleja. Resulta obvio que la comunidad santera no está integrada por personas analfabetas, alejadas de los presupuestos culturales masivamente instalados desde el discurso y el accionar oficial. Después del desarrollo, en 1961, de la campaña de alfabetización en Cuba, todos los santeros y *babalaos* no menores de cinco años saben leer y escribir; muchos de los que están en edad laboral cuentan con el 9° grado de escolaridad, que es el mínimo obligatorio para todo el país; algunos de ellos estudiaron ruso, alemán, inglés y/o francés como lenguas útiles a sus desempeños profesionales; otros alcanzaron niveles universitarios de estudios y ocupan posiciones relativamente relevantes en sus especialidades tanto en Cuba como en el extranjero. En 1995, de cien santeros entrevistados sólo uno se declaró no vinculado laboralmente, pues se dedicaba por entero al ejercicio religioso. En 2000 repetimos la encuesta, y el número de los no vinculados laboralmente y dedicados en *cuero y alma* al ejercicio profesional de la religión había aumentado a un 45%, repartido en un 30% de mujeres y un 15% de hombres. El argumento fundamental utilizado para explicar la falta de vínculo laboral es el mandato del *oricha* y la necesidad de que la persona se dedique plenamente al ejercicio ritual. Sin embargo, es posible detectar otras razones que matizan la obediencia a los dioses y giran en torno a cuestiones económicas y sociales.

El desbalance tiene referentes cercanos en la crisis de los noventa y las transformaciones que se producen. Ante los cambios, los sujetos no ven limitados sus roles al de simple espectador o receptor, sino que despliegan su participación como productores directos, sin intermediarios que los reemplacen o representen. A lo largo de la década del noventa y en años subsiguientes, se volvió evidente la dicotomía entre “tendencias de integración social –lideradas por la posibilidad de acceso masivo a bienes y servicios de alta relevancia, como la educación, la salud, la asistencia social y la cultura– y tendencias de exclusión, asociadas al deterioro de los ingresos personales, al debilitamiento de la capacidad de trabajo para garantizar la satisfacción de las necesidades básicas, y la expansión del peso del mercado como mecanismo desigualitario de

distribución” (Espina Prieto, 2004: 122), tal como analiza Mayra Espina Prieto en relación con la película *Suite Habana* de Fernando Pérez.

La percepción actual de la santería está atravesada, en el mejor de los casos, por cierta moralina-mojigata en la que de alguna manera se pretende responsabilizarla con situaciones que la desbordan; subyace tras esas preocupaciones el sentimiento de que mientras la sociedad lucha por vencer las adversidades y sus valientes ciudadanos resisten en esa cruzada con un marcado optimismo, los santeros con sus prácticas “especulativas” y “comercializadoras” –estos dos conceptos son empleados en sentido peyorativo– enturbian y vulgarizan la sociedad y sus creencias religiosas en grado extremo: “no hay más que ver la cantidad de tiendas en las que se venden cosas de santería”; “los *babalaos* están acabando, pa’ la calle cadenas de oro, pa’ las ceremonias cerveza de latica y pan con jamón. Están giraos pa’ la yira”; “los santeros están acabando, cada vez se hacen más disparates y todo para cobrarle más y más a la gente”; “un santo hoy cuesta miles de pesos”. La incompreensión y el descrédito con apariencia de preocupación e interés se mantienen latentes al menos en la capital, desarrollados por el reverdecer de las desigualdades y los prejuicios.

Las anécdotas se cuentan por miles, y por lo general están referidas a un otro lejano y desconocido. El asombro ante el costo de un santo lleva implícito el aislar el ejercicio ritual del contexto en que se produce, pero estamos ante un problema complejo que merece, en otro momento, un estudio detallado y sobre todo desprejuiciado. Aludiremos sólo a algunas cuestiones que pueden favorecer reflexiones posteriores. Por ejemplo, la venta de los productos en peso cubano o en peso convertible cubano (CUC)⁴ no la determinan los santeros.

El precio de las ceremonias y el pago de los derechos fluctúan con el costo de la vida. Esta situación ni es nueva ni la generó el período especial. La *Regla Ocha-Ifá* ha sido una religión costosa para el estándar de la población vinculado a ella. En la década del cincuenta, cuando una doméstica ganaba \$ 35, también se pasaba años para poder cumplir con la ceremonia de iniciación. Reunir \$ 300 en esa época implicaba un gran sacrificio; una vieja amiga de mi familia vendió todos sus muebles “para poder cumplir con el santo”. Las diferencias no pasan inadvertidas para los santeros, toda vez que a ellos se acercan personas de las más disímiles posturas y posiciones buscando respuesta para los problemas que afrontan. La distinción entre el nacional y el extranjero no fue un acto creativo de los santeros. Esta diferencia también los desborda, pero se valen de ella:

⁴ El peso cubano y el peso convertible cubano o CUC (conocido popularmente como “chavito”) son las dos monedas actuales vigentes en Cuba.

Un santo para un cubano, por lo general, se cobra en moneda nacional y el derecho que se le paga por participar en la ceremonia oscila entre 20 y 50 pesos, depende de la función que desempeñe. Pero si es para un extranjero son, como mínimo, 20 “chavitos”. Una consulta en cualquier país del mundo cuesta 30 dólares o más. Los precios están en Internet (entrevista personal realizada por la autora, La Habana, 2004)⁵.

El condicionamiento económico se presenta hoy como un atributo de las tendencias excluyentes reconocibles en la sociedad cubana contemporánea; pero esta es una religión que no desconoce el principio del toma y daca, y muchos de sus practicantes tienen clara conciencia de que la pobreza es relativa. Es una información que en no pocos casos ha acompañado la vida de sus familias. Por ejemplo, la decisión de desvincularse laboralmente es el resultado de un análisis y de una toma de decisiones en la que se valoran alternativas. El énfasis en la satisfacción de las necesidades materiales no siempre confina el cultivo de valores sociales y culturales; es que en ocasiones no tienen opción. Salarios insuficientes, problemas de transporte, necesidad de cuidar a los ancianos o niños de la familia, la reproducción de la desilusión y el desencanto ganan espacio en el enfrenamiento con el día a día y marcan la subjetividad cotidiana.

¿POR DONDE SE VA NO SE VIENE?!

La caracterización social de los pobladores populares suele hacerse bajo dos enunciados: el que se refiere a una armónica comunidad integrada por sujetos activos en los procesos de transformación social y, por consiguiente, esquivada a la diversidad y las condiciones de desigualdad; y aquel que los percibe como masa anónima, con lo que invisibiliza la identidad de los pobladores urbanos. Ciertamente, esta es una cuestión aún no resuelta por los estudios pertinentes, y no se trata de una problemática que atañe sólo a Cuba, pero sí se hace necesario tomarla en consideración porque sólo es posible el desarrollo de una sociedad funcionalmente eficiente en la medida en que el sujeto reconozca el campo en el que participa y los espacios públicos o foros de debates en los que puede analizar críticamente sus preocupaciones vivenciales.

La práctica santera en su quehacer cotidiano contribuye a hacer permeable la oposición público-privado. Este es un problema muy complejo, necesitado de una reflexión que se sustente en una acción interdisciplinaria, pero queremos apuntar que la población religiosa actuante en la realidad social intenta vivirla a partir de los presupuestos

⁵ El entrevistado prefirió mantenerse en el anonimato.

rituales con los que interacciona en su cotidianidad. En la ciudad y el barrio, la policromía callejera hace que la calle se haya convertido en una suerte de límite fractal, indefinido, irregular, permeable, en el que fluyen líneas de fuerza capaces de generar los más variados puntos de fuga y disímiles emociones y sensaciones. La dicotomía calle-casa, público-privado se difumina.

La frontera creada entre la calle y la casa se desestabiliza, la primera deja de ser el espacio abierto y la segunda el coto cerrado y refugio de la familia. Es importante enfatizar que la familia ritual no necesariamente comparte el hogar, que es una suerte de familia de elección. La casa-templo del santero sale a la calle cuando este tiene que dejar ofrendas en la puerta de la casa, en las cuatro esquinas, en el árbol más fuerte y enhiesto o en el río, por sólo mencionar algunos lugares. Para culminar el festejo llamado *Tambor* es necesario lanzar agua hacia el exterior de la casa. Si la vivienda no tiene patio o no se dispone de una azotea para tender la ropa, en los balcones o terrazas se tiende la ropa y allí se muestra todo el repertorio de vestuario que usa la persona durante el periodo de *iyawó*, desde las prendas interiores hasta las sábanas y toallas. Las posibles disputas que se generan en torno a una ceremonia religiosa por lo general se ventilan en la calle, mas no debe sobrentenderse que el conflicto se dirima con un escándalo, aunque no es improbable.

La calle entra a la casa del santero. De la fachada se ha dicho que es “la piel de la arquitectura” (Pergolis citado en Rojas y Guerrero, 1997). Allí se pueden *tatuar grafittis*, colocar banderas, santos y vírgenes como signos de la identidad individual. Pero la calle entra además por el negocio, por la venta de cascarilla, manteca de cacao, pintura para el santo, hierbas y palos para usos diversos. Puede ser también un sitio de renta, y recibe a personas que ofrecen servicios y mercancías. La intervención de los ritos en el espacio doméstico implica una reterritorialización y la atribución de nuevos significados para el espacio: el cuarto de dormir se convierte en el cuarto del santo; la sala, en el escenario para el toque de los tambores; la puerta de la calle y la acera, en zonas para fumar, refrescarse, conversar de asuntos variados y vender múltiples productos vinculados o no a la práctica ritual.

El diseño urbano en Cuba no ha tomado en consideración las necesidades de interacción que proponen las religiones cubanas de antecedente africano. Tal es el caso del vínculo con la naturaleza. Los santeros dejan sus ofrendas, a escondidas, en los espacios públicos; la acción de entregarle a naturaleza un *adimú* se realiza, las más de las veces, huyendo de las miradas reprobatorias de los otros que asumen esas acciones como agresivas al medio; y en ocasiones lo son, pues colocan sus ofrecimientos en bolsas de nylon que no son biodegradables.

Se hace necesario el despliegue de una labor educativa que anule la concepción de la ofrenda como desperdicio y la protección consciente del medioambiente por quien sustenta una práctica que en sus bases articula una relación de interdependencia con aquel.

No se trata, por tanto, sólo de hibridación por medio de la apropiación de formatos novedosos (el audiovisual, la fusión de los estilos musicales y las artesanías) sino del transplante de lógicas hacia nuevas esferas de socialidad que no parten de una división tajante entre la cosmogonía y la historia, la naturaleza y sus usos comerciales. Si para las poblaciones desplazadas (desde los intelectuales migrantes hasta los económicamente forzados al exilio), lo cultural se resignifica desde nuevos territorios, para las culturas indígenas lo territorial se recupera tanto en las nuevas legislaciones que desde algunos estados les entregan las tierras como desde la reapropiación simbólica del espacio. Es el vínculo entre lo simbólico y lo jurídico lo que permite el ingreso al movimiento global de la biodiversidad (Martín Barbero y Ochoa Gautier, 2001: 112-113).

En el espacio real-simbólico de la casa templo, se proyecta la relación con lo sagrado mediante una multiplicidad de capas en diferentes horizontes; los enlaces y la comunicación entre ellos se producen esencialmente mediante la “palabra cargada de ashé”, pues ella “es uno de los medios fundamentales que permiten la comunicación entre el mundo material y el espiritual, y contribuye al equilibrio armónico entre el Ser Supremo y las Fuerzas Cósmicas, cuyo epítome es Olódùmarè, el Dios Creador, Fuente primigenia del Ashé Universal” (Martínez Furé, 2005: 29).

Los conceptos de *espíritus*, *antepasados*, *muertos*, *nfumbe*, *ganga*, *eguns*, *orichas* y *aché* devienen en claves para la comprensión de la ontología de las religiones populares cubanas, y no en meros vocablos en uso gracias a la incorporación al español de Cuba, en la cotidianidad, de exóticos vocablos pertenecientes a las lenguas africanas. Cuando los *abakuá* hablan de *Ekúé*, *Sikán* e *Iyamba*, los paleros de la *nganga*, *nfumbe*, o *Nsambia* y los santeros de *Olodumare*, señor del cielo, de *caminos*, *aché* y *orichas*, se refieren a principios de armonía, de dirección y diversificación de fuerzas; y si *Olodumare* es orden dispensador de claridad, *Nsambia* es luz que viene del cielo, y *Ekúé* es el restablecimiento del orden ante una alteración. Creer hoy que el sincretismo fue el factor esencial y definitorio en la configuración de estas religiones puede ser, como asegura Teodoro Díaz Fabelo (1983: 131), una forma de “matar las ideas de una cultura en las de otra formando sinonimias”. Con ello

se invalida la asunción de tales prácticas religiosas como complejos culturales, creados en medio de complicados procesos de reflexión y abstracción asumidos por muchos practicantes como paradigmas de su sentimiento de identidad y pertenencia.

La imbricación de formas musicales, coreográficas, cantos, recitativos, la creación de artefactos que cualifican el universo visual, el desarrollo de los ritos, la cosmogonía, las ideas filosóficas como plataformas del sistema de pensamiento y el ejercicio culinario se mantienen interconectados por el aliento vital de la palabra.

Para la tradición lukumí cubana existen palabras que pueden provocar que determinadas energías del cosmos vibren, y se pongan en acción, influyendo en la vida de los humanos, para el bien o la desgracia. En todos los momentos de rito y/o de fiesta, de búsqueda de la fusión de lo humano con lo divino, la palabra es clave meridiana, principio y fin, vía de la comunicación trascendente. La palabra musitada, salmodiada, cantada, dicha en el tono justo y en el momento justo (Martínez Furé, 2005: 29).

La santería le brinda al sujeto la posibilidad de una constante, flexible y dialogada interacción con lo sagrado; a nivel individual o en el reducido entorno de la familia ritual, la *Regla Ocha-Ifá* le permite al individuo estar en estrecha relación con la recreación y reconstrucción del legado que se asume como tradicional, estar en contacto con herencias culturales disímiles que coexisten y confluyen en la práctica y favorecen la voluntad de asumir premeditadamente un cambio.

La religiosidad popular alcanza a la diversidad de religiones instaladas en el territorio, estén o no formalmente institucionalizadas, y las vinculadas a las religiones de antecedente africano constituyen una parte de ella. No debe sobrentenderse que el ejercicio de fe está relacionado solamente con las religiones cubanas de antecedente africano, aunque estas son las que se ajustan preferentemente a la concepción de “popularmente connotada”, elaborada por Alberto Cirese en su obra *Cultura hegemónica y subalterna* (1992: 13). Las conexiones entre las diversas religiosidades responden a las más singulares estrategias, funciones y objetivos, toda vez que las prácticas religiosas cubanas han conformado un modelo inclusivo en el que no se rechaza la incorporación y participación de otras representaciones religiosas.

Las diversas formas en las que se manifiesta la religiosidad en este campo son también el resultado de “la apropiación selectiva, la incorporación y la rearticulación de las ideologías europeas, culturales e institucionales, junto con una herencia africana”. Y ese complejo, contradictorio,

heterogéneo proceso condujo “a innovaciones lingüísticas en la estilización retórica del cuerpo, las formas de ocupación de un espacio social ajeno, expresiones fuertes, peinados, formas de caminar, pararse y hablar y medios para la formación y el sustento de la camaradería y la comunidad” (Hall, 2004). Precisamente por no pensarse como la única religión capaz de salvar al ser humano o de encontrar solución a sus conflictos, no genera violencia, pues no intenta imponerse ni mantenerse por la fuerza.

LA CABEZA BUSCA SU CASA

Mediante los *oddun*, *patakies* y *moyubas* se manifiestan relaciones problemáticas y contradictorias. Se prescriben cambios repentinos. La realidad se muestra de manera paradójica y se proyecta un pensamiento más relacional que dicotómico. Una existencia precedente, una esencia capaz de regir desde los orígenes la vida del sujeto y medir sus consecuencias de modo lineal, binario y sin contradicciones se reconoce en la letra de los *patakis*, pero se diluye en la dimensión ritual por el énfasis práctico en la densidad operativa, en subrayar la permanencia de una cotidianidad interactiva anclada en profundas relaciones interpersonales y en el destaque de que si bien “una mano lava la otra y las dos lavan la cara”, la excesiva confianza no es signo de seguridad, ni la apariencia es la verdad de todas las cosas. El *Pataki de Obí*, al encarnar en palabras de Teodoro Díaz Fabelo (1983: 29) “el principio de acumulación evolutiva y el de la contradicción progresiva”, nos sitúa en un constante y contradictorio ir.

Olófin, el logos nigeriano, creía que Obí era un hombre justo, sin orgullo ni vanidad. Por eso, Olófin le puso en alto para que todo el mundo lo mirara y lo tuviera en cuenta. Le dio un alma blanca por dentro para señalar la limpieza de temores y de intenciones.

Como Elégguá siempre fue el verdadero mensajero de Olófin, este lo puso al servicio de Obí para que le informara cómo llevaba su vida. Elégguá pudo conocer todos los amigos de Obí, los ricos, limpios, educados, decentes, respetuosos, amables, finos y sobrios. Elégguá pensó que Obí desconocía que en el mundo existía otro tipo de personas, las diferentes a sus amigos, aquellas que había que ayudar.

Un día, Obí mandó a Elégguá a invitar a sus amigos para una fiesta en el palacio. Elégguá le respondió: “Sí, señor, yo los invitaré”. Salió e invitó a los pobres, los sucios, los jorobados, los tuertos, los mancos, los cojos, los limosneros, los ciegos, las prostitutas, los chismosos, a los adodí, a las panshágara, a los enfermos, a los ladrones y a los vagos.

Cuando Obí salió de sus habitaciones, muy engalanado para la reunión, y vio tanta lacra social reunida y disfrutando de su casa, se ofendió y llegó a la ira. Entonces, preguntó en voz alta: “¿Quién les invitó a esta fiesta?”. Todos contestaron: Eléggua. Odí despidió a Eléggua y sus invitados.

Un día, Olófin llamó a Eléggua y le dijo: “Eléggua, quiero que hagas un mandado y vayas a casa de Obí”. Eléggua le respondió: “Babá, mándeme donde usted quiera, menos a casa de Obí”. Olófin le preguntó por qué no iba a casa de Obí; Eléggua le contó lo sucedido el día de la fiesta, sin embargo Olófin quiso comprobar si era cierto lo que le decía el embustero de Eléggua, porque nada debe creerse por cierto sin antes comprobarse. Por eso, Olófin se disfrazó de limosnero y se dirigió a la casa de Obí; llegó a la puerta de la casa y con voz fingida le pidió una limosna a Obí, este le dijo: “¿Y usted no puede vestirse mejor antes de venir aquí. No ve que su traje puede manchar el mío?”. Le dio la espalda y se fue. Cuando el pordiosero se convirtió en el immaculado Olófin, la poderosa Luz Universal personificada, llamó a Obí con su verdadera voz y este le reconoció inmediatamente, se le postró y le pidió perdón por su arrogancia. Olófin le dijo: “Las riquezas y la buena vida que te he proporcionado no son para despreciar a tus semejantes, por pobres y desgraciados que sean, por el contrario, son para ayudarlos, no olvides que tú mismo puedes verte en la situación de uno de ellos”. Para que aprendiera bien la lección, Olófin condeno a Obí a ser hijo del basurero, estar blanco por dentro y negro por fuera para que todo el mundo lo viera feo; lo condenó también a estar rodando por el suelo y a darle ayuda a todos los necesitados. Olófin recompensó a Eléggua haciendo que Obí se postrara ante él y que todo lo que se comenzara y terminara tenía que ser con su consentimiento; que comería antes que todos los Oríshas y que por cada registro del coco tenían que pagarle a Eléggua su derecho (Díaz Fabelo, 1983: 18-19).

La posibilidad de restaurar el universo devastado por la histórica violencia real y simbólica pasa por la reconstrucción de lo asumido como primigenio y por la incorporación de nuevas formas para suplir las carencias y pérdidas. Ello no está sostenido en la representación exclusiva de lo excepcional, porque *hasta lo increíble puede ser verdad*, ni supone una existencia libre de lo extrapersonal ajeno a las relaciones contextuales que conforman la multiplicidad de historias con las que interactúa el individuo en la dinámica cotidiana, sino una articulación

compleja que expresa la relación de muy variadas maneras, el no-orden, la no-perfección y la contradicción. Al signo *Obara* aparece asociado este *owe* o proverbio: *Obara miente y no miente*. Es casi inevitable recordar a Parménides y la lógica de la oposición al referirse al ser y el no ser como a la verdad y la no-verdad (Munné, 2002).

Hubo un tiempo en que Obara era leñador y criaba animales domésticos; llevaba varios años realizando ese trabajo y no progresaba. Por eso se fue a vivir al pueblo y cuando llegó allí pensó que si se ponía a trabajar se iba a aburrir mucho, que era mejor dedicarse a decir mentiras para vivir.

Un día comenzó a decirle a todo el mundo que si se acostaban temprano al otro día iban a ver dinero en abundancia por todas las calles. Como Obara era un hombre serio y respetuoso, la gente lo tomó por oráculo y le obedecieron. Dio la casualidad que, por la noche, el mar echó a las calles todos los barcos hundidos llenos de tesoros. Cuando la gente se despertó, a la mañana siguiente, se convirtieron en ricos de la noche a la mañana por los valiosos tesoros que contenían los barcos. La gente buscó a Obara y lo convirtieron en rey del pueblo (Díaz Fabelo, 1983: 47).

La necesidad de trascender la sensación de desarraigo y desposesión profunda de vidas laceradas que intentan rehacerse continuamente supone la incorporación de lo contemporáneo, el diálogo ponderado entre consultante/consultado y la capacidad de otorgar significados a la realidad en la que actúan. Asociados al siguiente *Pataki* del signo *Iroso* están estos dos proverbios: “No hagas alarde de tu suerte” y “Procura que tu avaricia no te pierda”.

Laishé era un hombre muy pobre y estaba agobiado por no tener trabajo. Un día se encontró con un hombre rico y avaricioso que le dio trabajo. A los pocos días, Laishé se rogó la cabeza para contentar a su eledá. A los tres días encontró un dinero en el terreno del hombre avaricioso. Laishé, en agradecimiento, le dio comida a los santos y a su cabeza, pero cometió el error de buscar unos músicos y salir cantado por la calle. El dueño del terreno se enteró y lo denunció por haberse robado el dinero que estaba enterrado. La justicia puso preso a Laishé, pero él se defendió diciendo que el dueño le había levantado una calumnia. Entonces la justicia le preguntó al hombre rico el lugar donde tenía enterrado ese dinero, y llevó al avaricioso al terreno para que determinará el lugar, pero el

dueño no supo determinar el sitio. La justicia dejó en libertad a Laishé y condenó al dueño por embustero y desacreditador (Díaz Fabelo, 1983: 86).

Los *patakines*, relatos que estructuran el saber de *Ifá*, ponen de manifiesto la capacidad de negociación que se concentra en los espacios sagrados. Al comparar un conjunto de relatos en los que interviene la muerte, se evidencian los diversos significados asociados a dicho evento. Al signo del oráculo de *Ifá* llamado *Irete Melli* aparece asociado el siguiente relato:

Una vez la muerte andaba matando a cuanto se encontraba y se dirigió hacia la casa de Orula, pero este ya había hecho erbo, mató un novillo y la carne la clavó en la esquina a una vara de alto y una chiva viva. Cuando la muerte llegó a la puerta y tocó fingiendo la voz, le preguntó qué se le ofrecía. La muerte le respondió “vengo a matarte, ábreme la puerta”. Inesperadamente embistió a la muerte con los tarros del novillo que había matado. Con esta acometida de Orula, a la muerte se le escapó la guadaña de la mano y se le rompieron las astas a ambos. La muerte mandó al perro por garras y Orula mandó a su chiva. La muerte le hizo burla a Orula. El perro salió a toda carrera pero cuando pasó por la esquina y vio la carne que estaba allí colgada, se quedó tratando de comérsela, entonces la chiva emprendió su carrera y cuando regresó ya Orula había vencido a la muerte (Castillo, 1976: 45).

Asociado al *odún* llamado *Obe Trupo* u *Obe Tomaco*, en varios libros de *Ifá* encontramos el siguiente relato. El que reproducimos a continuación está tomado de *Ifá en tierra de Ifá*:

La mujer de Orula fue a la plaza y allí estaba la mujer de la muerte, la mujer de la enfermedad y la mujer de la tragedia. El carnicero en atención a Orula despachó primero a su mujer y las otras por envidia se fueron molestas y les dijeron a sus maridos que ellos no servían para nada y que por eso no podían comer carne, porque la mujer de Orula se la había llevado toda, mientras llegaba a la casa la mujer de Orula. Mientras esto ocurría, Orula se miraba y le salió este signo. Cuando su mujer llegó le dijo que si ella traía carne que se la diera; Orula hizo erbo con ella y la dividió en tres partes, una la puso en la puerta de la casa, la otra en la esquina y la otra en la manigua. Cuando llegó la muerte reclamando, Orula le dijo “tu carne está en la

manigua, vete a buscarla”. Cuando llegó la enfermedad, Orula le dijo que su carne estaba en la puerta de la calle, y cuando llegó la tragedia Orula le dijo que su carne estaba en la esquina y así resolvió el problema (Castillo, 1976: 78).

En algunos textos, el *odún* o signo Ogbe Ofun aparece asociado a tres historias en las que se vislumbra la capacidad de negociación a la que hemos hecho referencia.

Orula hacía muchas travesuras y todo el pueblo se quejaba de él. Obatalá le pidió que le trajera a la Muerte y Orula cumplió el encargo. Una vez consumada la encomienda, para poder retirar a la Muerte el inquieto Orula le dio dos gallinas negras. Con esto la Muerte aprendió cuál era el camino de salida. Obatalá reconoció la pericia de Orula y entregó el mando [...] Olofi se encontró en una encrucijada por tener que decidir a cuál de los dos pretendientes le entregaba su hija, si a Orula o a la Muerte. Decidió ponerlos a prueba para facilitarse la elección y puso como condición que el que primero trajera un saco con todas las cabezas sería el que se casaría con su hija. Orula se registró, le salió este signo e hizo el erbo con iguin, quimbombó, un gallo, un güin y seis cascabeles. La Muerte era más poderosa que Orula y consiguió enseguida todas las cabezas y fue con su saco en dirección a la casa de Olofi. Por el camino oyó un canto y un sonido que lo asustaron mucho, se fue corriendo y en medio del sobresalto dejó abandonado el saco con las cabezas; él no supo que era Orula, al mismo tiempo que caminaba iba sonando el chaguoró y cantando. Orula encontró el saco, lo llevó a Olofi y es aquí donde Orula vence a la Muerte [...]

La gente se reunió y fue donde Orula para dejar de morirse pero Orula les mandó hacer limpieza con ardie ellele y después que hicieron la rogación, Orula les contestó a todos que según se cuidaran así vivirían (*Historias de Ifá*).

Los conjuntos adivinatorios o predictivo-interpretativos utilizados en la *Regla Ocha-Ifá* en su devenir son el resultado de un pensamiento colectivo del que han nacido discursos poéticamente hermosos y extrañamente articulados. Pensar que el acoplamiento de tan complejos sistemas obedeció al saber y voluntad de un individuo pone en tela de juicio el principio de que la participación activa del ser humano en un colectivo es una condición indispensable para su desarrollo. La reestructuración en Cuba del *dilogún* y de *Ifá*, en las condiciones iniciales,

supuso un enfrentamiento a nuevas situaciones e implicó la elaboración de respuestas acordes con los cambios que se operaban en el nuevo contexto. Las transformaciones no han dejado de producirse y, por consiguiente, los acomodos a las variaciones convierten el rediseño en un proceso constante, con lo cual el horizonte de los sistemas oraculares sistemáticamente gana en hondura conceptual.

En cada consulta al oráculo se modulan múltiples lógicas de mundos personales y colectivos que quedan objetivados en un trozo de papel mediante los signos que caracterizan a cada *oddun*; sucesos discontinuos, irreversibles e impredecibles que no terminan de construirse, por estar empeñados quizás en una deconstrucción permanente para ser congruentes con sus principios fundamentales. Cuando un amigo radicado en el extranjero nos pide que visitemos a su padrino y le consultemos determinado problema y si es necesario colaboremos con la realización de la ceremonia que lo ayudará a resolver el conflicto, estamos estableciendo vínculos con la práctica que ni se soñaban en épocas anteriores. Pero hay más: la información obtenida de la consulta al oráculo la trasmitimos al interesado por correo electrónico, fax, cassette de video o CD. La relación con la tecnología introduce una tendencia a la reconversión de las relaciones interpersonales, toda vez que los guiones manejados son diferentes.

El *oriaté* Irmino Valdés considera que el *dilogún* cubano “es una verdadera creación”. Según él, por su efectividad en el diagnóstico de problemas particulares y en su solución (Valdés Garriz, 1997: 11). Los signos del universo oracular integran una constelación donde figuran magnitudes distintas. El sujeto local, el que ha sido ubicado en las márgenes, cuenta desde abajo y de manera metafórica sus historias, reconstruye, y no precisamente desde el lenguaje del amo, una memoria; ella no supone, en palabras de Mignolo (2001: III), un “disciplinamiento historiográfico”. Desde la perspectiva que esos núcleos ofrecen, se pone de manifiesto que nos encontramos ante una modalidad religiosa que no sólo piensa acerca de los demás, sino que sus cultores la conciben como parcial y culturalmente condicionada. La crítica a la intransigencia, a la intolerancia, a favor del sujeto que alcanza una libertad espiritual se desliza por los nodos de una red capaz de articular múltiples sentidos generados en los sistemas predictivos-interpretativos o de adivinación; así vamos de “usted vino a este mundo a ser sabio, si oye consejos” a “el mono no se fía ni de su rabo”; y la crítica a una escala de valores que convierte lo diferente en inferior se enuncia soberanamente en “palo que mata perro blanco mata perro negro”, “lo negro se destiñe; lo blanco se ensucia” y “el que sabe no muere igual que el que no sabe”.

Por ignorancia o tendenciosidad, las formas culturales que históricamente entronizaron las hegemonías han despreciado el valor de esta tradición como medio de expresión de una cultura.

El sistema de adivinación Ifá, en sus inicios, era utilizado para dos funciones básicas: las consultas individuales a temprana edad (8 días de nacido) y las consultas comunitarias (consulta de principio de año). La primera conocida como Ita-Itan (narración), Owokafan (un oficio en Ifá) o como Imorí (conocimiento del destino) se consideraba un evento donde, mediante el oráculo de Ifá, se le orientaba a los padres del recién nacido el antepasado que había encarnado en él y la trayectoria del proceder durante su existencia.

El segundo camino básico referido a las consultas de Ifá son las consultas comunitarias, hoy conocidas como Odón Awo (Letra del Año). Se utilizaban para influir en los valores morales de la comunidad y de la sociedad sacerdotal. Se realizaban además para asegurar y garantizar las necesidades comunitarias (cultivos, pesca, construcción de viviendas, etc.) y evitar los malos augurios que afectaban a la colectividad (Comisión Organizadora de la Letra del Año).

Durante años, se le negó a la santería la condición de cultura y las funciones que ella es capaz de desempeñar, tales como las de memorización, entendimiento, normación ética y expresión estética. La poca instrucción académica atribuida a sus practicantes y la carencia de un texto escrito semejante a la Biblia se han utilizado como indicadores de una supuesta falta de inteligencia y saber. Sin embargo, no hay más que revisar algunos de los documentos escritos por los religiosos para contactar con un pensamiento refinado y sutil⁶.

Bajo el signo de la oralidad y los documentos escritos por los religiosos en función del ejercicio santero han pervivido informaciones que “dan fe de los comportamientos pasados de los individuos, nociones filosóficas, concepciones cosmológico-alegóricas, normas étnicas, sociales y estructuras discursivas abiertas y flexibles a la novedad aun cuando conservaran núcleos mínimos irreductibles” (Lienhard, 1989: 53). La oralidad implica una actitud ante la realidad y no todos los datos verbales constituyen una tradición, salvo aquellos que durante cierto tiempo son refrendados por el grupo. Son mensajes transmitidos de una generación a otra, influidos y condicionados por formas-cánones procedentes de diferentes estratos.

La historia de la humanidad se puede considerar como un proceso indefinido de descubrimiento de la pluralidad de los pueblos y de las culturas, en una relación de intercambio

⁶ Se sugiere ver al respecto Betancourt Estrada (2003).

o de conflicto. Este descubrimiento avanza sobre todo con el progreso de los medios de comunicación y de transporte (Girardi, 2001).

Lo hegemónico de una cubanidad, históricamente excluyente respecto de las religiones cubanas de origen africano, implicó la creación de múltiples estereotipos en dependencia de las circunstancias históricas. La articulación *Regla Ocha-Ifá*/cultura cubana y afroamericana puede quedar limitada a un enunciado formal o a la descripción de sus partes si no se profundiza en su cosmovisión, se atraviesa la vida cotidiana de la población, se marcan los nexos interpersonales y sus relaciones con la vida institucional. Queda claro que el proceso de lectura e interpretación de un texto es siempre un acto consciente de decodificación que reclama una preparación por parte del receptor, en la que se involucra su historia personal y las concurrencias de otros textos.

En los últimos tiempos, agotados por la reproducción de espectáculos folclóricos que reproducen costumbrismos trasnochados, se ha llegado a considerar que las religiones cubanas de origen africano han disfrutado de espacios preferentes en el ámbito cultural en detrimento de otras modalidades religiosas. La cultura, la educación y la instrucción en los marcos de la práctica santera no están homogeneizadas, y no todos disponen de los mismos conocimientos, hábitos, costumbres y hasta normas rituales; heterogénea es también la integración del grupo desde el punto de vista socioprofesional. De esta manera se favorece, y más que favorecer se vuelve un requisito indispensable, el intercambio de información y la dinámica continuidad-cambio en la interpretación de los datos.

El entrecruzamiento en el entorno de la dimensión subjetiva del orden y el conflicto social, las ideas y valores religiosos y los procesos de socialización televisiva como parte del accionar de los medios de difusión –en tanto herramientas conformadoras de la subjetividad de las personas– nos permite comprender la dinámica entre la necesidad de preservación de las tradiciones, los procesos de modernización en la Isla y el papel que esta modalidad religiosa puede desempeñar en dicho proceso.

La televisión opera dentro de la lógica de la vida cotidiana de los individuos y en este ámbito la sociabilidad se entiende como el “conjunto de prácticas cotidianas que se escapan al control social rígido” (Palacios, 2002). Abunda este autor:

Son los momentos de compromisos efímeros, de sumisión de la razón a la emoción de vivir y “estar juntos”. Es esa multiplicidad de experiencias colectivas basadas no en la homoge-

neización ni en la institucionalización ni en la racionalización de la vida, sino en el ambiente imaginario, pasional o erótico y violento del día a día. La sociedad contemporánea se va a establecer como un politeísmo de valores donde nosotros actuamos desempeñando papeles, produciendo máscaras de nosotros mismos, actuando una verdadera teatralidad cotidiana. La contemporaneidad va a estar marcada por un imaginario dionisiaco (sensual, estético, tribal) que va mucho más allá de la racionalidad instrumental, es decir, el paradigma de la modernidad (Palacios, 2002).

En el contexto actual, donde se privilegia la pretendida universalidad deshistorizada y homogeneizadora de la globalización, el espacio de “la Revolución Cubana es indudablemente un lugar privilegiado para analizar y evaluar el orden mundial desde el punto de vista de los pueblos oprimidos como sujetos. Se trata pues de un punto de vista encarnado en un proyecto histórico popular, antagónico al orden mundial neoliberal y consolidado por largos años de lucha y de resistencia” (Girardi, 2001). En este ámbito, la religiosidad popular representa un campo importante para los procesos de comunicación y transmisión cultural; por consiguiente, el universo religioso nombrado santería o *Regla Ocha-Ifá* deviene en una entidad a la vez emisora y receptora de los procesos de invariabilidad y transformación. Nos encontramos en presencia de un fenómeno sutilmente sensible a los cambios.

En *Ocha* y en *Ifá* se crean y recrean permanentemente territorios simbólicos y espacios de representación del mundo circundante, preferentemente por el papel que desempeñan las modalidades oraculares consideradas de mayor trascendencia: el *dilogún* y el tablero de *Ifá*. Así lo evidencia la Letra del Año.

El evento Letra del Año no es una noticia sensacionalista ni polémica, al contrario, se considera una necesidad primordial para lograr el perfeccionamiento humano, y el avance escalonado de todas las sociedades en crisis. Contribuye, además, a salvaguardar la vida humana y al mejoramiento entre las relaciones interpersonales, y esto último pudiera evitar el caos actual en que vivimos (Comisión Organizadora de la Letra del Año).

El corpus derivado de la *Regla Ocha-Ifá* es representativo de la perenne sinfonía sociocultural, y del ineludible y básico abrazo entre la materialidad empírica y la complejidad espiritual del ser humano. Al interior del ejercicio religioso se realiza un diálogo con tendencia crítica,

reflexiva, abierto al enfrentamiento de las contradicciones. La polifonía discursiva de los sistemas oraculares se adhiere en representación de la colectividad y sus valores; por consiguiente, su posible transfiguración al mundo del arte e inclusión en la producción endógena destinada a los medios masivos de comunicación, de modo especial a la televisión, no necesariamente provee gustos vulgarizados que deterioren el sentido ético-estético de la población. La presencia del elemento religioso en el canon de la cultura popular no tiene por qué acarrear la renuncia a la reflexión crítica ni conducir a un conformismo irreflexivo, sino todo lo contrario. El asunto resulta un poco más complejo. El ejercicio ritual es desafiante, y los relatos sobre los que se erige la práctica llegan a constituir alternativas toda vez que sortean ciertas estructuras de poder vigentes, deslegitiman el abuso social y negocian las exclusiones.

La interacción que se produce entre el orden social y las prácticas de los sujetos no supone una influencia puntual sino que, como ha conceptualizado Pierre Bourdieu (1980: 261), mediante el habitus, los sistemas perceptivos, de comprensión y acción en la realidad son de doble acción; por una parte resultan estructurados, y por la otra son estructurantes, con lo cual cargan al mundo de sentidos. La densidad del complejo cultural/religioso *Ocha-Ifá* que hemos caracterizado como una práctica inclusiva, transgresora, carente de dogmas, Mesías, verdades reveladas, sin más jerarquías que las que emanan de principios de autoridad sustentados, entre otros factores, en el prestigio que otorga la eficacia en la contribución a la solución de los problemas que atañen al ser humano en su “estancia en la tierra” –y que ha contribuido a perfilar a santeros y *babalaos* como sujetos capaces de luchar por un proyecto de felicidad y bienestar, fundamentalmente en lo individual/familiar– resulta soslayada, cuando no banalizada, en sus pocas y accidentales salidas en cámara. La negociación y el trato entre el accionar del yo-santero y el otro-familia ritual que está en relación con su capital cultural, con las fluctuaciones que se producen de acuerdo a la importancia que le conceden y la capacidad de despliegue del respeto, el diálogo y la comprensión, no ha alcanzado en la televisión nacional la dimensión poética lograda en la narrativa, el teatro, la danza contemporánea, el cine y la plástica.

La religiosidad popular se ha mantenido invisibilizada en los predios de la televisión nacional. Su presencia ha sido circunstancial y ha estado asociada, básicamente, a hechos delictivos. La realidad televisiva cubana –y no creo que esta sea una problemática exclusiva de ella– más allá de aceptar la esclavitud como hecho histórico, ha tendido a desconocer otras realidades asociadas al universo de la culturas africanas, de la religiosidad y su proyección cultural. Desde la perspectiva de la masividad cultural, resulta indispensable la

profundización en el conocimiento y el “ejercicio del diálogo crítico y reflexivo, abierto al enfrentamiento de las contradicciones, a la generación problematizadora y creativa, en el que el individuo y el grupo son partes comprometidas en la reconstrucción del conocimiento y de la praxis social” (D’Angelo, 2002: 103).

El silencio de la televisión cubana respecto al universo religioso de origen africano limita la posibilidad de ampliar y profundizar en la comprensión intelectual del hecho religioso e inhibe al medio de actuar en esta dirección como un depósito de la memoria colectiva, del reconocimiento de la diversidad y el goce de lo humano. En relación con los procesos de aprendizaje social, afirma Ovidio D’Angelo (2002: 104):

El acceso, cada vez más necesario, a más información es una condición. La polémica bien dirigida, incluso a través de los medios de comunicación, en espacios como mesas redondas y otros, son posibilidades importantes de conectarse a diferentes puntos de vista acerca de los procesos complejos de la sociedad y la cultura.

Los textos televisivos han desconocido el decursar de la proyección cultural de las prácticas religiosas de antecedente africano y han desaprovechado la oportunidad que brinda el medio para la recreación y el juego inteligente de sentido. Desde la televisión es posible favorecer el incremento de la autonomía integradora, en el sentido en que utiliza este concepto Ovidio D’Angelo, toda vez que puede proyectarse de manera más compleja la diversidad y se iluminan aquellas franjas del acontecer cultural que pudieran inscribirse en el espacio de microculturas, como de alguna manera lo hizo la cinematografía cubana producida luego de 1959.

No nos consta que exista una voluntad de desestimar los enclaves conceptuales que emanan de las religiones cubanas, pero de hecho se omiten resultados importantes de las investigaciones realizadas. Los estudios etno-antropológicos, de manera definida e inequívoca, se han pronunciado a favor de que los africanos esclavizados y sus descendientes no pudieron ser convertidos masivamente en sujetos de identidad indefinida, por la puesta en práctica de su saber, afectividades y capacidad para enfrentar creativamente la realidad; “el río sólo arrastra al hombre adulto que no conoce su propio peso” fue, evidentemente, una idea muy arraigada. Al pensar a la *Regla Ocha-Ifá* como el resultado de un proceso de opresión, en el que se transculturaron elementos culturales pertenecientes a tiempos y espacios múltiples, es posible intuir los conflictos a los que debió enfrentarse la religiosidad que se reconfiguraba en el nuevo contexto. Basta recordar el proverbio que acompaña

al signo del caracol *Ogunda tonti Eyeunle* (3-8) para tener una idea del mundo espiritual que amparó a aquellos hombres y mujeres durante el proceso de colonización y la huella dejada en la conciencia: “Si un esclavo muere, sólo su madre lo llora. Si muere un hombre libre, todo el mundo lo comenta: esta es la ley injusta de los hombres” (Valdés Garriz, 1997: 43).

Como es de suponer, en la construcción del universo audiovisual ha quedado relegado, entre otros, el rol que en la generación de valores ha desempeñado, por ejemplo, la familia ritual en el pasado y en el presente, su desempeño en la preservación del capital cultural y cómo, en virtud de ello, la lucha con otros grupos étnicos y culturales no ha conducido a sus miembros a la introyección absoluta de la condición de otredad subalterna –construida para ellos desde la hegemonía colonial y la *colonialidad del poder*– por ser portadores de un capital simbólico en constante reconfiguración y conservarse en el ámbito de la familia ritual un patrimonio con altos niveles de simbolización. La preservación del capital cultural en los marcos de las familias rituales puede interpretarse como una relación emotiva, tras la cual hubo un espíritu intelectual que inspiró acciones cuya influencia no ha desaparecido de las prácticas contemporáneas.

Este universo nos revela a la santería como una útil herramienta para el enriquecimiento de una cultura participativa. Su capacidad creativa y reflexiva orientada hacia proyectos comunitarios puede contribuir a la profundización de una política cultural nacional cifrada en el debate, en la profundización del pensamiento reflexivo que va contra de la manquedad intelectual. La situación económica y social es compleja, pero los televisores están en todas las casas. Accedemos a una programación filtrada, cuyo objetivo central es el desarrollo y el enriquecimiento de un sistema de valores que privilegia el consumo de la solidaridad, la hermandad, la emancipación política de los oprimidos y la vocación por develar y atemperar la *opacidad de las pobrezas duras*. En el marco de estas concepciones, el pronunciamiento cultural y político de Cuba, consecuentemente, se escora hacia el desarrollo “de actores sociales con posibilidades de autodeterminación; con capacidad para intervenir mediante un intercambio racional en el *mercado* político y en los espacios públicos; con pleno derecho a tener derechos en el plano social y jurídico; y con acceso a información y conocimientos para insertarse con mayores oportunidades productivas en la dinámica del desarrollo” que reclama Martín Hopenhayn (1999) para los pueblos de América Latina.

El reforzamiento de la voz del progreso en la clave que enarbola la objetividad del *discurso verdadero de la ciencia* no enaltece la expresividad espontánea, la imaginación y el saber ligado a la cultura tradi-

cional y popular, en especial el articulado con la religiosidad popular; esta tampoco puede ayudar al desarrollo de una sociedad participativa en la que se articulen los proyectos individuales, de los que se derivan de las necesidades socioculturales, si no se visibiliza como una práctica cultural, con lo cual se corre el riesgo de no favorecer el enriquecimiento de la subjetividad porque “el pájaro preso no aprende a volar” dice el signo del *dilogún Eyioko tonti Oche*. Marcar la diferencia y darle espacio televisivo como parte del proyecto sociocultural nos permitirá comprender y disfrutar que *folé ayé*, *folé owó* y *folé aché* –bienestar, salud y fuerza– forman parte de la vida de todo y todos.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter 2005 “Pluralismo global y religión” en *Revista Centro de Estudios Públicos*, N° 98, otoño. En <www.cepchile.cl/dms/archivo_3532_1761/r98_berger_pluralismo_global.pdf>.
- Betancourt Estrada, Víctor Awo Òrúnmilá Omolófaoró 2003 “Las incomprendidas Letras de un Año” en *Revista Universidad de La Habana* (La Habana) N° 258.
- Bourdieu, Pierre 1980 “Estructuras, habitus y prácticas” en *La teoría y el análisis de la cultura* (México DF: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales).
- Cabrera, Lydia 1957 *Anagó. Vocabulario lucumí* (La Habana: Chicherecú).
- Carpentier, Alejo 1964 *El reino de este mundo* (La Habana: Unión).
- Carvalho, José Jorge 2002 “Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable” en <www.unb.br/ics/dan/Serie316empdf.pdf>.
- Castillo, J.M. 1976 *Ifá en tierra de Ifá* (Miami).
- Cirese, Alberto 1992 *Cultura egemónica e culture subalterne* (Palermo: Palumbo).
- D’Angelo, Ovidio 2002 “Cuba y los retos de la complejidad. Subjetividad social y desarrollo” en *Temas* (La Habana) N° 28.
- Díaz Fabelo, Teodoro 1983 *Cincuenta y un Pattakies afroamericanos* (Caracas: Monte Ávila).
- Duharte, Rafael 1999 “Religión, ética y ley en el fin de siglo cubano” en *CISCLA*, Working Paper N° 87, agosto. En <www.sg.inter.edu/revista-ciscla/workingpapers/workingpaper87.html>.

- Espina Prieto, Mayra Paula 2004 “Notas para *Suite Habana* (desde una sociología de la vida cotidiana)” en *Temas* (La Habana) N° 36.
- Fatunmbi, Fa’lokun 1992 *Awo: Ifá and the Theology of Orisha Divination* (Nueva York: Original Publications).
- Girardi, Giulio 2001 “La teología de la liberación frente al pluralismo religioso y laico en la época de la globalización neoliberal” en *La Jiribilla* (La Habana).
En <www.lajiribilla.cu/2001/n11_julio/304_11.html>.
- Hall, Stuart 2004 “Qué es ‘lo negro’ en la cultura popular negra” en <www.enfocarte.com/5.25/pensamiento2.html>.
- Hopenhayn, Martín 1999 “La aldea global entre la utopía transcultural y la ratio mercantil” en <www.antenna.nl/~waterman/hopenhayn.html>.
- Lazarsfeld, Paul F. y Merton, Robert K. 1977 “Comunicación de masas, gusto popular y acción social organizada” en Muraro, Heriberto (comp.) *La comunicación de masas* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).
- Lienhard, Martín 1989 *La voz y su huella* (La Habana: Casa de las Américas).
- Martín Barbero, Jesús y Ochoa Gautier, Ana María 2001 “Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular” en Mato, Daniel (coord.) *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO).
- Martínez Furé, Rogelio 2005 “Descargas: ritual y fiesta de la palabra” en *La Gaceta de Cuba* (La Habana) enero-febrero.
- Menéndez, Lázara 1995-1996 “La santería que yo conozco” en *Société Suisse des Americanistes Bulletin* (Ginebra) N° 59-60.
- Menéndez, Lázara 1996 “¿Un cake para Obatalá?!” en *Temas* (La Habana) octubre-diciembre.
- Mignolo, Walter D. 2001 “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos” en <www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html> acceso 9 de noviembre.
- Munné, Frederic 2002 “El retorno de la complejidad y la nueva imagen del ser humano”, mimeo.
- Ortiz, Fernando 1951 *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (La Habana: Ministerio de Educación).

Palacios, Rolando 2002 “Cultura oral y lectura hipertextual. Una reflexión desde la comunicación”, 1º Congreso On Line del Observatorio para la Cibersociedad en <<http://cibersociedad.rediris.es/congreso>>.

Rojas, S. Edilsa y Guerrero, Martha I. 1997 “La calle del barrio popular: fragmento de una ciudad fragmentada” en *Taller, Serie Ciudad y Hábitat* (Santa Fe de Bogotá) N° 4, agosto.
En <www.campus-oei.org/pensariberoamerica/colaboraciones03.htm>.

Valdés Garriz, Irmino 1997 *Dilogún* (La Habana: Unión).