

**Topoi y concepciones rectoras en historias de vida de sacerdotes de cultos afrocubanos en el Oriente de Cuba**

María Susana Cipolletti

Departamento de Antropología de las Américas

Universidad de Bonn, Alemania

m.cipolletti@uni-bonn.de

Víctor Fuentes Fiallo (1949-2013), gran botánico  
cubano y profundo amigo  
*in memoriam*

"Y cuando usted se va adentrando más en el país, para esos lugares como Baracoa, va viendo más la raíz de esto. Va mirando la raíz más de cerca."  
(César B., sacerdote de palo monte, 2006)

**Resumen:** Tanto la praxis ritual como la perspectiva de los sacerdotes en cuanto a su formación como tales muestran, en las zonas rurales del Oriente cubano, particularidades en parte diferentes a las del Occidente de Cuba. Los testimonios autobiográficos de tres sacerdotes rurales de esta región giran en torno a determinados temas, que son concepciones rectoras en su propio entendimiento de su tarea: la elección del individuo hecha por seres extrahumanos, una conducta anómala hasta lograr el dominio de la praxis ritual y la relación íntima con distintas clases de muertos. Las particularidades de la región son en parte atribuibles al tardío arribo de la santería, a la presencia del *vodú* y, a título de hipótesis, a influencias taíno.

**Palabras clave:** religiones afrocubanas, Oriente de Cuba, historias de vida, iniciación, praxis ritual (afro cuban religions, East of Cuba, life stories, initiation, ritual praxis).

**Abstract:** Both the ritual praxis as the prospect of priests in their training as such show, in rural areas of eastern Cuba, particularities in part different from those of western Cuba. The autobiographical testimonies of three rural priests of this region revolve around certain themes that are guiding concepts in their own understanding of their task: individual choice made by extra human beings, an anomalous behavior to achieve mastery of ritual praxis and intimate relationship with different kinds of dead. The particularities of the region are partly attributable to the late arrival of Santeria, the presence of voodoo and a hypothesis, a Taíno influences. **Keywords:** Afro-Cuban religions, Eastern Cuba, life stories, initiation ritual praxis (afro cuban religions, East of Cuba, life stories, initiation, ritual praxis).

### Un acercamiento al tema<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Agradecimientos: Mi estadía en Cuba entre febrero y marzo 2006 fue financiada por la Fundación Fritz-Thyssen, de Colonia (Alemania), y en marzo del 2007 por la Deutsche Forschungsgemeinschaft (Fundación Alemana para la Investigación), Bonn, Alemania. Este estudio preliminar se realiza a partir de las fuentes bibliográficas y las conversaciones mantenidas con practicantes en zonas rurales de Santiago de Cuba y Baracoa (Guantánamo) en los períodos arriba mencionados. En Cuba, agradezco a los sacerdotes María Ester R., César B. y Héctor por su anuencia a conversar conmigo estos temas. Debo innumerables atenciones a mi amiga y huésped en Santiago de Cuba, Dulce María Rodríguez Corominas. Agradezco también a Alejandro Hartmann, historiador de la ciudad de Baracoa, por su ayuda y por las entusiastas conversaciones que mantuvimos sobre posibles influencias taíno en la región. Shanti A. Zaid tuvo la gentileza de enviarme un trabajo suyo, aún inédito. Birgit Lenz-Volland y Harald Grauer, del Instituto Anthropos, Bonn, Alemania, así como Víctor Fuentes, La Habana, me ayudaron gentilmente en la obtención de bibliografía.

La opinión de un sacerdote del palo monte en el Oriente cubano, citada arriba, expresa la convicción de los sacerdotes del Oriente que esta región oriental es la cuna de sus prácticas religiosas. Esto se halla a primera vista en contradicción con el hecho de que históricamente, las dos corrientes religiosas más extendidas, la santería y el palo monte, se difundieron recién en el Oriente alrededor de 1920 (Millet, 1999: s/n; 2000:111; Testa, 2005).<sup>2</sup> El complejo panorama ritual y de especiales características que presenta el Oriente plantea la pregunta sobre los cultos que existían allí antes del arribo de estas tradiciones. No se trata de una pregunta meramente teórica sino que, como veremos, los sacerdotes rurales del Oriente se diferencian en parte en varios aspectos (como en lo relativo a su vocación e iniciación) de los sacerdotes del Occidente (La Habana y Matanzas). Cabe pensar que estas diferencias se deben a la influencia de tradiciones que existían anteriormente a la difusión de la santería y el palo monte en el Oriente. Si bien tomo parcialmente en cuenta aspectos históricos, en esta contribución me centro sobre todo en una perspectiva émica, en el entendimiento que tienen de sí mismos los practicantes de estas religiones. Este es, además, en mi opinión, el camino metodológico más adecuado en la comprensión de fenómenos religiosos.<sup>3</sup>

Las praxis religiosas actuales son resultado de desarrollos e influencias, unidos a la introducción de africanos esclavizados. Como instituciones clave en la etnogénesis religiosa afrocubana se hallan los cabildos y cofradías de la época colonial, que tuvieron un significado fundamental en la tradicionalización de elementos afrocubanos (Zeuske, 2004: 266s.). Si bien sus miembros eran en un comienzo exclusivamente de origen africano, con el transcurrir del tiempo la legitimación de la autoridad religiosa se transformó paulatinamente de criterios étnicos a puramente iniciatorios, de modo que en la actualidad se trata de una filiación espiritual y no biológica (Dianteill, 2002:66; Palmié, 1991:159).<sup>4</sup>

Diferentes grupos de población africana ejercieron su influencia: Hasta aproximadamente 1800 se introdujeron esclavos del Congo portugués y de las regiones de Angola (en Cuba llamados "congo"), que hablaban kikongo, una lengua bantú.<sup>5</sup> A ellos se agregaron esclavos del Sudán y otras regiones. Recién con la introducción ilegal de esclavos en épocas más tardías, entre 1820 y 1850, aumentó el número de individuos de origen yoruba de la Nigeria actual (Zeuske, 2004:270-271, 283; Castellanos y Castellanos, 1992:129s.). Estas dos corrientes de población acuñaron las actuales regla ocha o santería (Yoruba) y regla congo o palo monte (Congo). La regla ocha o santería es la tradición religiosa de más prestigio, la de mayor número de adeptos y geográficamente la más extendida. También es la mejor investigada, sobre todo en cuanto a la diáspora norteamericana (entre otros, Brandon, 1990, 1993, 2002; Brown, 1993, 2003; Gregory, 1986; Morales, 1992; Palmié 1991).

---

<sup>2</sup> La pequeña ciudad de Baracoa (Guantánamo) en el extremo oriente de la Isla, se halla en una típica situación de arrinconamiento. Históricamente, su desarrollo socioeconómico fue diferente al del Occidente. Hasta ahora no existe prácticamente bibliografía sobre los temas aquí tratados; acerca de la región, véase Hartmann 2000.

<sup>3</sup> Si bien la mayoría de las investigaciones publicadas sobre estos temas se basa en opiniones y puntos de vista de sacerdotes, lamentablemente estas no se suelen transcribir textualmente en las publicaciones. Entre las escasas excepciones se cuentan la historia de vida recogida por Vélez (2000) y los testimonios consignados por Fernández Robaina (2001).

<sup>4</sup> Así, no existe ningún contrasentido en el hecho de que un sacerdote presumiblemente sin antepasados africanos posea una "familia" africana.

<sup>5</sup> Fuentes Guerra y Schwegler (2005) analizan textos y canciones del palo monte, y demuestran que la etimología de las expresiones de origen africano utilizadas corroboran las fuentes lingüísticas kikongo, descartando la hipótesis anterior del supuesto multilingüismo bantú.

Si bien sobre la regla congo o palo monte existen cuantitativamente menos investigaciones que sobre la santería, publicaciones aparecidas en los últimos años muestran la complejidad de esta tradición, como Ochoa (2010) y Rojas-Primus (2009). Las publicaciones de Joel James (2006a, 2006b) sobre esta tradición merecen una consideración especial, ya que este autor fue probablemente el mejor conocedor de la praxis religiosa del Oriente, aunque no compartamos todas sus interpretaciones.

En las provincias orientales de Santiago de Cuba y Holguín se suma la práctica del *vodú* (denominación cubana), practicado especialmente en zonas rurales por descendientes de haitianos, que es la tradición religiosa más íntimamente unida a criterios étnicos. El *vodú* arribó a Cuba entre 1790 y 1804, con la migración de colonos franceses desde Santo Domingo (actual Haití), que trajeron sus esclavos y tendieron plantaciones de café en el Oriente (Gómez Navia 2005, Yacou 1991). Luego de la construcción del canal de Panamá, en los años 1920, nuevas migraciones de haitianos a la Isla introdujeron impulsos religiosos. Con excepción de algunos breves artículos, la valiosa monografía de James, Millet y Alarcón (1998) es prácticamente toda la bibliografía disponible para esta corriente religiosa.<sup>6</sup> En la región se suman otras dos influencias, para las cuales existen muy pocas investigaciones: las prácticas del espiritismo, que difieren en parte de las de Occidente y la probable influencia de los indígenas taíno en la cristalización del actual panorama ritual.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX alcanzó a Cuba la influencia del espiritismo. Generalmente se diferencia el "espiritismo científico" que parte de las enseñanzas de Allan Kardec y los llamados "espiritismo de cordón" y "espiritismo cruzado", que se halla mezclado con otras tradiciones y es característico del Oriente (Arguelles y Hodges 1991, Román 2007a: 222). Los pocos puntos de apoyo que encontramos en las investigaciones sobre el "espiritismo" en el Oriente, muestran que abarca una serie de fenómenos de distinta procedencia y profundidad histórica que no proceden de las doctrinas de A. Kardec (véase García Molina, Garrido Mazonera y Fariña Gutiérrez, 2007). Entre estos se cuenta, entre otros, el hecho que en el siglo XIX vivían en esta región individuos divinizados u "hombres dioses" (Román 2007a, 2007b),<sup>7</sup> y que incluso en la actualidad se dan casos en que se diviniza a un determinado sacerdote (James, 2006b:75).

Otra posible influencia a tener en cuenta en las concepciones y las prácticas rituales en el Oriente, es la de los indígenas taínos. Mientras que se ha generalizado en la bibliografía la afirmación de la rápida extinción de los indígenas en las Antillas luego de la llegada de los españoles,<sup>8</sup> en Cuba hubo cierta continuidad y su presencia afectó fuertemente el imaginario científico (véase Yaremoko 2009): los indígenas se hallaban reunidos en "pueblos de indios" en el hinterland de Guantánamo y Baracoa por lo menos hasta 1800.<sup>9</sup> Hasta hoy existen

---

<sup>6</sup> Habría que agregar la sociedad secreta *Abakuá*, que posee distintas ramas en La Habana y Matanzas, organizadas jerárquicamente en grupos relativamente independientes. Los rituales de iniciación y de funebria, así como el culto a los antepasados tienen un rol predominante. Asimismo funciona como una sociedad de socorros mutuos. Sobre su elaborada iconografía y parafernalia ritual véanse Brown, 2003; Sosa, 1982, además Cabrera 1969, 1970 y Palmié, 2007.

<sup>7</sup> Si bien la investigación de Román se centra en otros aspectos de los aquí tratados, el autor muestra la existencia de personas divinizadas en el siglo XIX, cuyas huellas ha encontrado en periódicos de la época y documentos de archivos, especialmente el Archivo Provincial de Santiago de Cuba.

<sup>8</sup> En las últimas décadas se ve un renacimiento de las identidades indígenas (s. Forte, 2006; Haslip-Viera, 1999). Si bien en varios casos se trata de una "invención de tradición" (en el sentido de Hobsbawm), el caso de los taínos en Cuba presenta una mayor credibilidad histórica.

<sup>9</sup> La investigación aún inédita de Alejandro Hartmann en el Archivo de Indias, Sevilla, está sacando a la luz documentos sobre Baracoa que muestran la presencia indígena por lo menos hasta 1800 (A. Hartmann, comunicación personal, noviembre 2011). Existen escasas investigaciones actuales, en parte debido

numerosos individuos, que más allá del fenotipo indígena que se ve claramente en la región de Baracoa, por ejemplo, se reconocen como indígenas (Barreiro, 2001, 2005).

Los textos de varios sacerdotes, transcritos más adelante, pueden ser vistos como historias de vida parciales, que tematizan unos pocos, pero determinantes hitos en la vida del individuo. Estos textos giran alrededor de varios *topoi*, denominación bajo la cual entiendo sucesos y experiencias que aparecen en las narrativas como fundadores de la experiencia religiosa y que actúan como concepciones rectoras para la vida del individuo. Desde esta perspectiva, la pregunta por su "realidad objetiva", es decir, si realmente los hechos mencionados sucedieron tal como se cuentan, es irrelevante. En el Occidente,<sup>10</sup> la vocación religiosa parece apoyarse más en el estudio con otros sacerdotes que actúan de "padrinos" o "madrinas" y en parte en la tradición escrita y menos en los sufrimientos físicos y psíquicos del individuo. En el Oriente sucede a la inversa: el individuo muestra desde tierna edad una predisposición que desemboca en un comportamiento anómalo en la adolescencia y juventud. Su existencia está marcada por un intenso sufrimiento: oye voces que no logra identificar, pierde el conocimiento, infiriéndose contusiones y heridas, o se pierde en el campo, recobrando el conocimiento en algún lugar que no conoce y sin saber cómo ha llegado hasta allí. A medida que, a través de la práctica ritual, obtiene el control paulatino sobre estas fuerzas y logra "domesticarlas", circunscribirlas y manipularlas, estas experiencias traumáticas merman hasta prácticamente desaparecer. Además de tematizar la vocación religiosa, existen otros temas de otra naturaleza en el discurso de los sacerdotes de las zonas rurales, como el rechazo a la utilización de la tradición escrita en la praxis religiosa, e incluso la consideración de que la literalidad es, en estos casos, espuria. Finalmente, todos los sacerdotes entrevistados – además de los mencionados en esta contribución - ejercen una crítica a las praxis rituales practicadas en La Habana, que consideran en parte incorrectas en sí, pero sobre todo dictadas por el mercantilismo de los practicantes habaneros. Esta última crítica, que se da también a nivel nacional, es vista por Menéndez (2008:237) como una "moralina mogijata", pero en realidad en ella se reflejan las diferencias regionales mencionadas.

En las regiones rurales del Oriente no se trata generalmente de un aprendizaje que decide el individuo por su propia voluntad, sino de una elección a cargo de numina o seres extrahumanos, a la que no es posible rehusarse sin serias consecuencias, como una enfermedad grave e incluso la muerte. Este proceso fue denominado "autoiniciación" (Millet 2000:111; James, 2006b:51). Esta denominación, que califica acertadamente el hecho de la inmediatez del proceso, probablemente no sería aceptada por los sacerdotes, ya que en su opinión, lo definitorio es el haber nacido con una predisposición, a la que se suma posteriormente la elección hecha por una deidad, que es precisamente la que desencadena la iniciación. Es decir, el futuro sacerdote, hombre o mujer, no elige sino que es elegido. Al conversar sobre estos temas, los practicantes de estos cultos comienzan generalmente por referirse a los primeros signos de su vocación en la niñez o adolescencia, así como el doloroso y difícil camino que recorrieron hasta poder relacionarse adecuadamente con los poderes que ahora controlan. En algunos casos, su comportamiento anormal fue diagnosticado por la medicina como locura o epilepsia. En su opinión, por el contrario, este se debió a que fueron elegidos y poseídos por un *oricha* o (en el caso del *vodú*) de un *loa* determinado.

---

probablemente al hecho que la región que habitan es, debido a su cercanía de la base de Guantánamo, territorio militar.

<sup>10</sup>O sea, La Habana y Matanzas. La praxis religiosa de las regiones situadas al occidente de La Habana es tanto o más desconocida que la del Oriente.

Hasta hace un par de décadas, el foco de la investigación se hallaba en los Estados Unidos, que no es la única diáspora de estos cultos, pero sí, debido al volumen de la inmigración cubana, la más numerosa.<sup>11</sup> A partir de entonces se observa un incremento de las investigaciones realizadas en Cuba, hecho en el cual seguramente juega un papel la política estatal de no intervención, existente desde 1990, con respecto a los cultos religiosos. Del mismo modo que en el caso de los pioneros de los estudios sobre religiones afrocubanas, Fernando Ortiz (1891-1969) y Lydia Cabrera (1900-1991), la investigación se centra, con escasas excepciones, en La Habana y alrededores (entre otros, Dianteill, 2000; Hoolbrad 2005, 2007; Ochoa 2010; Palmié 2002; Wedel 2004).<sup>12</sup> Las investigaciones sobre otras regiones, como las de Fuentes y Schwegler (2005) y Testa (2004a, 2005) en Cuba central, muestran un panorama en parte diferente a las anteriores. Pero son sobre todo autores de la región oriental quienes han llamado la atención sobre las particularidades de los cultos locales, como James (2006a, 2006b), Millet (1999, 2000) y James, Millet y Alarcón (1998). A éstos hay que agregar los trabajos de Rojas-Primus (2009) y de Dodson (2008) y Zaid (2006), realizados junto con miembros de la Casa del Caribe de Santiago de Cuba.

El hecho que el occidente sea el foco de la investigación, y que éste se centre en la santería, hace que las informaciones de La Habana procedan de *babalaos* urbanos, muchos de los cuales poseen una alta formación intelectual (véase Menéndez 2008:236) y se basan en una tradición escrita (Dianteill y Swearingen, 2003).<sup>13</sup> Estos parámetros - centralización en el Occidente cubano, investigaciones en el marco de lo urbano, la posición intelectual de los entrevistados - se vuelven problemáticos cuando se los generaliza, suponiendo una homogeneidad que existiría en la totalidad de la Isla: Los resultados obtenidos en el Occidente, donde la santería es la tradición más fuerte y mayor el número de *babalaos*, suelen extrapolarse a todo el país - una praxis que oculta las considerables diferencias que existen a nivel regional e incluso local.

### Autodenominación y autocomprensión de los sacerdotes

Si bien los sacerdotes del Oriente aceptan las denominaciones de santeros, paleros y espiritistas, la mayoría se autodenominan "muertera/muertero", ya que basan su actividad especialmente en el contacto con distintos tipos de muertos (véase Millet, 1999: s/n). Por este motivo se ha postulado la existencia, en esta región, de una "regla muertera", que presentaría un perfil diferente al de las otras corrientes religiosas (James, 2006b:51, 156). Antes de la llegada de la santería y el palo monte, en las primeras décadas del siglo XX, habría imperado una especie de espiritismo, y el "muerterismo" (Millet, 2000:111)<sup>14</sup>. Si bien esto no puede

---

<sup>11</sup> Los cultos afrocubanos se practican hoy, si bien con ciertas diferencias, en la mayoría de los países donde existen migrantes cubanos, países tan disímiles entre sí como Alemania (Rossbach de Olmos, 2009) y Venezuela (Pollak-Eltz, 1985).

<sup>12</sup>También las investigaciones históricas sobre Cuba se centran en La Habana-Matanzas y muy pocas veces toman en consideración al Oriente (Kemner, 2010:20).

<sup>13</sup>Por lo menos en lo que hace a la santería, cuyos textos han sido canonizados en mayor grado que los del palo monte, donde la cantidad de escritos es menor y prevalece la transmisión oral (Fuentes y Schwegler, 2005:91). En muchos casos, las obras de Lydia Cabrera son utilizadas por los practicantes como fuentes de información religiosa (Dianteill y Swearingen, 2003:274). Galván Tudela (2008:209) ha señalado el distanciamiento existente entre los santeros que no tienen estudios y quienes los tienen. Entre los primeros se tiende a una relectura africana de las prácticas lucumíes, la aparición de planteamientos sobre un regreso a África, un progresivo aumento del papel de la escritura y una fijación más dogmática de las prácticas rituales.

<sup>14</sup> Millet (2000) presenta una reconstrucción menuda de la introducción de la santería en Santiago de Cuba, incluyendo los árboles genealógicos de sus protagonistas. Zaid (2006) se centra en el papel que han desempeñado dos sacerdotes en la práctica religiosa de la misma ciudad.

afirmarse con certeza hasta que contemos con más investigaciones, lo cierto es que en el Oriente se dan algunas características que pueden calificarse como "endémicas".

Por un lado, cada sacerdote está en relación con el muerto que habita en la *nganga* o caldero, que posee un nombre determinado, o sea, una identidad concreta. Por otro lado, entabla una relación con los muertos convocados por prácticas espiritistas, que carecen de identidad individual y son vistos más bien como conformando un grupo. De importancia central en la praxis ritual son los muertos africanos, vistos como esclavos que vivieron en el pasado. También se convoca a seres que poseen una identidad genérica, no individual, como el indio o el haitiano:

"El indio<sup>15</sup> es como el africano, como usted lo manipula. Usted tiene un muerto y usted lo coge para hacer daño. Ese muerto usted lo coge nomás para hacer daño. Con la cabeza tapada de [un género] negro, con cosas malas [...]. El indio es guerrero; el indio es desenvolvimiento, pero siempre de batalla. Trabaja mucho en las montañas, en la orilla del río.

[MS: ¿Hay alguna relación entre el indio y el muerto?]

El indio es un muerto. El africano es un muerto, el haitiano es un muerto." (María Ester, marzo, 2007).

Si bien una categorización de los diferentes tipos de muertos aún no se ha llevado a cabo (James, 2006b. 160) ni es tampoco la intención de esta contribución, cabe señalar que no se trata de una cuestión meramente teórica, ya que los muertos se hallan en el centro de la praxis ritual. James (2006b:187) distingue el *nfumbi*, el muerto con restos materiales presentes (huesos) que reside en la *nganga* y el muerto genérico.

### La parafernalia ritual en las zonas rurales del Oriente

En estas regiones, los altares son por lo general similares a los del Occidente, aunque más humildes, suelen faltar, por ejemplo, los recipientes o soperas de porcelana fina. Los altares incluyen objetos de muy distinto tenor: estatuas o litografías de vírgenes y santos, piedras que se hallan en recipientes y encarnan a los *orichas*, flores, etc. También se encuentran objetos que se le "revelan" al individuo, es decir, que este encuentra en algún lugar porque *debía* encontrarlo. En algunos casos, los altares actúan también como un "ayuda-memoria", es común que un practicante se refiera a ellos en el orden de su posición física y, en el caso de un altar de varios pisos, "leyéndolos" de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. En la *nganga* o caldero de tres patas no es posible captar de una vez la amalgama de objetos allí reunidos: trozos de troncos y ramas, cadenas, un revólver, una cabeza de muñeca, casi siempre una escalera en miniatura, para que el muerto residente pueda salir de su morada y volver a entrar y a veces una cruz. En su interior se hallan tierras de distinto origen y hojas y raíces de numerosas plantas, además de trocitos de huesos humanos. Estos, habitualmente procedentes del parietal o de una falange, concretiza como *pars pro toto*, a un muerto concreto, con nombre y apellido. Sin esta presencia, la *nganga* no tendría ningún poder ni

---

<sup>15</sup>Generalmente se trata de una estatua de yeso, de fabricación industrial, con una corona de plumas al modo de las representaciones generalizadas de los indios de las praderas norteamericanas. Si bien a simple vista se trata de una influencia de las viejas películas norteamericanas de "western", en algunos casos la figura del indio presenta relaciones con el indígena de la región (García M., Garrido M., Fariñas G., 2007: 126 - 133.).

posibilidad de actuar (véanse también James, 2006a, Castellanos y Castellanos, 1992:143-147).<sup>16</sup>

Su obtención es un hecho inserto en una red de relaciones y de naturaleza delicada.<sup>17</sup> La utilización de huesos de muerto tiene una larga tradición, y posiblemente confluyan en ella corrientes de distinto origen y profundidad histórica.<sup>18</sup> Tanto los altares como la *nganga* dan una impresión compleja y abigarrada de *horror vacui*, una especie de evitación del "espacio vacío", ya que el soporte material aparece cubierto a tal extremo con detalles ornamentales, figuras, etc., que prácticamente desaparece.

Veamos a continuación los relatos de una mujer y de dos hombres que ejercen una praxis ritual que presenta similitudes y divergencias. Todos ellos se refirieron en primer lugar (sin que hubiera mediado una pregunta específica) al descubrimiento de su vocación y a los sufrimientos existenciales que padecieron hasta que recibieron sus poderes.

### María Ester, muertera, palera y espiritista<sup>19</sup>

Si bien los sacerdotes de palo monte son generalmente hombres, en el Oriente es alto el número de mujeres que lo practica.<sup>20</sup> La fijación del palo monte en lo masculino se refleja en que una mujer debe conducir los rituales vestida con ropa de hombre (pantalón y camisa). Su praxis ritual es vista como más peligrosa que la de un hombre, ya que se considera que la sangre menstrual no permite el libre desenvolvimiento de los flujos de energía y entra en colisión con la sangre derramada en los sacrificios animales. Por este motivo, teóricamente las mujeres sólo pueden ejercer el palo monte después de la menopausia, aunque esto no siempre se cumple.

Con María Ester (79 años de edad) nos encontrábamos generalmente en su casa, situada en las afueras de la ciudad de Santiago de Cuba, en la que vive con su familia. Su valentía en su relación con la *nganga* y los muertos es poco común: Dado que el muerto es potencialmente

<sup>16</sup>Esta parafernalia hace que numerosos santeros de La Habana vean a estos practicantes, como ejecutores de la "magia negra". Por el contrario, todos los practicantes que he conocido en el Oriente poseen una *nganga* y se refieren abiertamente a su contenido de huesos humanos, sin encontrar en ello ningún rasgo negativo.

<sup>17</sup>Una posibilidad, aunque no la única, para obtener los huesos necesarios para una *nganga*, se da en la segunda fase del entierro secundario practicado en Cuba: luego de algunos años de fallecida una persona, se sacan extraen los huesos restantes de la tumba, que se lavan y colocan en una caja, que se deposita en un nicho de cemento.

<sup>18</sup> James (2006a:25, 27) los relaciona con los recipientes taínos con cráneos, ya observados por Colón. En 1620 - 1630, una esclava, que pertenecía al contador de la Real Hacienda en las minas de Cobre de Santiago de Cuba, es juzgada por la Inquisición en Cartagena de Indias (actual Colombia). Acusada de matar por brujería al hijo de una indígena, agravó su situación el haber molido un trozo de hueso de una tumba para preparar una poción para su amo (Vicuña Guengerich, 2009:174, 178).

<sup>19</sup>Los sacerdotes me mostraron una considerable franqueza y apertura para la cual hay varias explicaciones. El hecho de ir sola a tocar la puerta de practicantes rurales, que tienen escaso trato con extranjeros, fue seguramente novedoso. Además, su convencimiento de que la realidad está regida por poderes, se ve en la respuesta de un sacerdote, cuando intenté justificar mi presencia en su casa: "Usted se preguntará qué estoy haciendo aquí", "No, no me lo pregunto, porque nadie está en un lugar donde no debería estar." La crítica al "centralismo" existente en las regiones orientales hace que uno inspire más simpatía si no está acompañado por una persona de la capital. Inesperadamente, el ser oriunda de Argentina me abrió muchas puertas, debido al recuerdo aun vivo de Ché Guevara. Las conversaciones fueron grabadas en mutuo acuerdo con los entrevistados. Una única excepción fueron las palabras y cantos de los *loas* en el *vodú*, (que se expresan en creole francés). En estos casos se me indicó apagar el grabador mientras ellos estuvieran presentes. En el caso de María Esther utilizo su verdadero nombre; con respecto a los demás, se trata de sinónimos.

<sup>20</sup>En el Occidente existen mujeres que practican el palo monte, aunque su número es escaso (Fuentes Guerra y Schwegler, 2005:77, Ochoa 2010).

peligroso, la parafernalia del palo monte suele colocarse o bien fuera de la casa o, al menos, en un lugar apartado del ámbito en el que se desarrolla la vida familiar. María Ester, por el contrario, tiene dos *nganga* en un rincón de su habitación, además de otros objetos rituales a poco más de un metro del altar y aproximadamente a la misma distancia de su cama. Su entrega a la relación con los seres extrahumanos es muy fuerte y condiciona su vida diaria.<sup>21</sup>

[MS: ¿En su familia había alguien que curaba?]

¡Nadie, nadie, nadie! La única yo. ¡Nadie!

[MS: ¿Eso es común?]

Casi siempre eso es hereditario. Pero bueno, de mi familia, que yo conozco, nadie, nunca. ¡Nadie, nadie! Y esto no es que alguien me lo puso o alguien me lo dio. Esto vino por obra del Espíritu Santo, eso nació conmigo.

[MS: ¿Cómo se dio cuenta?]

Porque yo me empecé a volver mal de la cabeza. Entonces una señora le dijo a mi abuela: "Esa muchacha trae una gran facultad. Va a ser una espiritista que va a ser lo mismo curandera, que todo, completa."

Y mi familia se atemorizó. Porque en la familia nunca habían visto eso, [eran] católicos, sí, pero esto no. Y cuando se empezó a desarrollar, he tratado un mundo de gente. Llevo 55 años trabajando esto.

[MS: Usted tenía 15 años...]

¡Aja, pero nací con esto!

[MS: ¿Aprendió de alguien el uso de las plantas?]<sup>22</sup>

No, los espíritus le van poniendo cosas a usted. Usted puede aprender lo que le pueden enseñar, pero la cosa la trae de nacimiento. Y se la van poniendo los espíritus, en vistas, en sueños, en la vista, en el oído. Eso se lo van poniendo a usted." (María E. marzo 2006).

Si bien para ella son los muertos africanos los que desempeñan un papel preponderante, es necesario buscar previamente la protección en las prácticas espiritistas, que defienden de la vitalidad salvaje y desmesurada de aquellos:

"Usted tiene que pasar [llamar] a su protector, su ser de guía, y atrás viene el africano, el haitiano, viene el congo. Pero sin protector, nunca. No, porque se puede quedar muerta. El muerto africano es el más fuerte, y usted no tiene la protección. Que es lo que yo le estoy explicando para que usted, con su libro de oración, de Alan Kardec, vea las oraciones que tiene que hacer.<sup>23</sup> [...] Porque esto nos puede llevar a nosotros. ¿Me entiende? Nos come a nosotros. Usted llamó a su protector, a su Ángel guardián. Y usted le cantó, le rezó, le

<sup>21</sup>En un par de ocasiones, la encontré deprimida y sin fuerzas, debido a problemas económicos y familiares que la atormentaban. La transformación física que se dio a medida que conversábamos sobre estos temas fue notoria: le brillaban los ojos, su voz se afirmó, de modo que hacia el final de nuestra charla parecía ser mucho más joven que al inicio de la misma.

<sup>22</sup>El repertorio de plantas utilizadas por los paleros es mucho más extenso que el de los santeros, un centenar de ellas tienen además un uso exclusivamente cúlrico (Fuentes, 1992:125 – 127, véase también Fuentes, 2013).

<sup>23</sup>María Ester siempre me daba las indicaciones a mí, o sea, en segunda persona, lo que pensé que era un recurso retórico, ya que nunca le había expresado la intención de ejercer estos cultos. Cuando volvimos a encontrarnos, en diciembre del 2011, me preguntó si ya ejercía como santera. Esto ratifica lo dicho más adelante con respecto a que el aprendizaje puede ser breve.

imploró, y se paró frente a su bóveda espiritual.<sup>24</sup> [...] Y después que pasa su protector, que venga el muerto africano". [...].

"Pero cuando se da [ofrenda a la *nganga* que consiste en el sacrificio del animal] animal de cuatro patas tiene que dar uno de plumas, porque la pluma es la que refresca [...]

[M.S.: ¿Qué pasa si alguien da un animal de cuatro patas y no de pluma?]

M.E.: ¡No, no, no! Nunca lo permita. Porque la sangre de cuatro patas es caliente, la que refresca es la pluma. Nunca a nadie permita que de animal de cuatro patas sin dar de plumas. ¡Nunca! ¡A nadie!" (María Esther, marzo, 2007).

La ofrenda de animales es fundamental en el proceso de relación con la *nganga*, especialmente la sangre de un cuadrúpedo es la que la alimenta y le confiere vitalidad. Si no recibe estos sacrificios, la *nganga* se desactiva y entra en un estado de inercia. Si esto sucede hay que volver a "cargarla" y "despertarla". Este proceso alberga un peligro, pues si recibe un exceso de sangre desarrollará una energía y calor extremos, que la hará sumamente peligrosa para el palero. Una de las formas de disminuir el calor excesivo es ofrecerle la sangre de un animal de pluma (generalmente una gallina o una paloma), ya que las plumas "refrescan" y merman la energía del caldero. Esto significa que el palero debe hallar el justo medio para evitar tanto un exceso de potencia como un debilitamiento de la misma.

A pesar de que practica asiduamente el palo monte - o quizás justamente porque conoce sus peligros -, María Ester previene de su aplicación exclusiva:

"Ahora mismo hay quien se dedica nada más al palo. Usted se dedica al palo porque piensa que así va a acabar con la gente más rápido. El palo, nada más que palo, se convierte en una obsesión.

Usted tiene que refrescar, no puede tener las 24 horas del día la candela, porque el palo es candela. No puede tener las 24 horas al día sobre su cabeza el palo. ¡Nadie! Nadie lo puede tener [risa irónica]. Allá el que quiera tenerlo, que ése es su problema. Eso trae los problemas que vienen después, los obsesamientos [*sic*] y esas cosas" (María E., Santiago, marzo, 2006).

Así "cargar" y "descargar", "calentar" y "enfriar" aparecen como elementos antitéticos y necesarios en la praxis palera. A la *nganga* hay que "despertarla" cuando está "dormida". Se la denomina "fuego", "candela", "energía", lo que nos conduce al concepto de "carga", ya señalado por Fernando Ortiz. Los practicantes del palo monte profieren los improperios más violentos (Ortiz, 1958:851, quien denomina a los ritualistas "brujos congos"). Al mismo tiempo que la escupen o golpean para "arrearla" para que "haga caso". Es decir, [...] para que se excite, enfurezca a "caliente", como si fuera una máquina que deba levantar vapor para su función, o una pila eléctrica que deba "cargarse" de energía (Ortiz, 1958:851-852).<sup>25</sup> Por eso se ha señalado acertadamente que no se trata de un culto al muerto, ya que no existe una reverencia del mismo, sino de la dominación de un ser vivo sobre un muerto para que éste "trabaje" para él (Dianteill, 2002:70).

<sup>24</sup>Bóveda espiritual denomina, tanto en el espiritismo como en la santería, al conjunto de un altar cubierto por un mantel blanco, sobre el cual se hallan vasos de agua, cada uno de los cuales representa a un muerto.

<sup>25</sup>Estos insultos no se profieren en la santería, si bien se pronuncian fuertes invectivas y "malas palabras" cuando los *orichas* no se presentan o no se suben a la cabeza de algún creyente (Ortiz, 1958:853, véase también Castellanos y Castellanos, 1992:157). Algunos insultos no se pronuncian oralmente, sino que se "hablan" a través del ritmo del tambor, y el oyente las comprende en seguida.

María Ester me dio extensas explicaciones sobre la correcta realización de la praxis ritual, que no caben en el marco del presente trabajo, al mismo tiempo que critica lo que para ella es el mercantilismo de los practicantes habaneros:

"Yo antes, viajaba mucho a La Habana, a Matanzas, y veía tanta cosa mal hecha que hacían. Y había que arreglar todas esas cosas malas.<sup>26</sup> ¡Y eso!, porque ahí se cobran pesos. ¡Ahí por cualquier bobería le cobran! ¡De dónde! ¡Véase! [Risa irónica]. ¡Porque en esa bendita Habana lo único que les gusta es comer plata y hacer porquerías! Y aquí [en el Oriente] el 90 % [de los practicantes] se está poniendo a hacer lo mismo también [...]. Esto es una religión, no sé m' hija qué pasa, si es que se va a acabar el mundo. No sé qué decirle, m' hija. Porque esto está mal: la gente ha cogido esto como un comercio, un relajo, y se ha dedicado todo el mundo, sepa o no sepa, a tirar caracolas, a tirar barajas, a inventar la mentira, a decir las cosas que no son." (María Ester R., marzo, 2007).

### César B. y sus dos "familias"

César (40 años de edad), es originario de Baracoa y habita desde hace varios años en una zona rural de Santiago de Cuba, en un medio natural idílico, en un predio rodeado de una densa empalizada de cañas muy cerca del mar. Vive con tres discípulos y la esposa e hija pequeña de uno de ellos. Al llegar a su casa, y una vez abierto el portón, lo primero que divisa el visitante es una choza con varias figuras del tamaño de una persona, a cuyos pies se halla la *nganga* o caldero: César denomina a estas figuras su "familia africana".<sup>27</sup> Al lado de la choza se encuentra la vivienda de César, cuya puerta de entrada está presidida por la figura de Babalú Ayé/San Lázaro. En la sala ocupa un lugar destacado su "familia cristiana".<sup>28</sup> Todas las figuras han sido hechas por él: vestidas con lujosas telas, y de tamaño natural; sus cuerpos han sido tallados en madera, la cabeza y las manos son de cera de abeja y los ojos de vidrio impresionan por su vivacidad.<sup>29</sup> Esto es poco común, ya que por lo general, las litografías, estampas y estatuas que se hallan en la vivienda y altares de los sacerdotes son de fabricación industrial.

La primera vez que se le aparecieron estos seres fue en su infancia, aunque pasaron casi dos décadas hasta que comenzó a construirlos. Asimismo insiste en que no pudo elegir libremente cuál iba a confeccionar en primer lugar, sino que fueron ellos quienes le impusieron su voluntad:

"Yo tenía cinco años y tuve un sueño. Yo ví una mata, hueca, y en ese hueco yo ví todas esas cosas y un día así me puse a hacerlas. Yo lo vi con mis ojos. Cuando yo fui a hacer ese San Lázaro [situado en la puerta de entrada], yo quería hacer a ella [la Virgen de las Mercedes, una de las figuras que se hallan en el interior de la vivienda]. Y no me salía ella; no me salía y no me salía. Y se me presentó San Lázaro y lo hice según como se me presentó. Así. Y después las Mercedes. Todos ellos tienen distintas caras, ninguno [sic] son iguales."

---

<sup>26</sup>Debido a su peso, la *nganga* es intransportable, pero su ausencia no es óbice para la praxis ritual, ya que el muerto actúa también a distancia. El único objeto que no puede faltar es la figura del Elegguá, el "abridor de caminos", que los sacerdotes llevan consigo en sus viajes.

<sup>27</sup> Mientras conversábamos, César pidió a uno de sus ayudantes que colocara un CD en un aparato de reproducción que ocupa un lugar destacado de la sala. Ya que se trataba a ojos vistas de un aparato de alto precio, me hizo así notar, sin verbalizarlo, el éxito de sus tratamientos.

<sup>28</sup> Las correspondencias entre *orichas* y vírgenes y santos cristianos se encuentran en varios autores, por ejemplo Brandon, 1993:77, y Castellanos y Castellanos 1992.

<sup>29</sup>Tal es la impresión que pueden provocar estas figuras que, al ver la choza con la familia africana, el conductor que me había llevado hasta allí no sólo se negó a entrar a la casa sino que estacionó el auto a una considerable distancia de la misma.



Foto: Representación de una familia de cristiana (Oriente de Cuba)

De todos los sacerdotes que he conocido, él es quien reflexiona en mayor medida en las diferencias de su actividad con respecto a la tradición escrita. Identifica a ésta con el medio urbano (identificado ejemplarmente con La Habana), mientras que su actividad se asienta en una elección por seres extrahumanos desde antes de su nacimiento:

"Se trabaja de otra manera [en el campo]. En La Habana se guían por lo que es el libro. Porque no es cuestión de coger un libro y estudiarlo. No, son cosas de la naturaleza, eso es natural. Pues yo mismo nací en zurrón, es una bolsa que crece en la barriga, y ya hablé en la barriga de mi mamá. Y a los cuatro años empecé a trabajar. O sea, es una cosa natural, no utilizo libros para eso, porque el espíritu existe. [...] Aquí [en el campo] se trabaja el muerto en realidad. Pero ya en La Habana las cosas se han perdido, se ha perdido mucho, lo mismo con el santo, antes se hacía por salud o se hacía por bendiciones espirituales, como Obatalá.<sup>30</sup> Y ahora, todo el mundo se hace santo, por ser mejor que otra gente o por decir: Tengo al santo hecho. Eso es un error. Es por eso que las personas hoy en día pierden mucho la fe. ¿Me entiende? Porque entonces no encuentran la verdad.

[...] Porque soy palo mayor a pesar de ser joven. Por todas las caridades<sup>31</sup> y por todas las cosas que he hecho. Eso es muy lindo, lo que hay es que hay que saberlo llevar.

[MS: ¿Usted utiliza los nombres de Sarabanda, Siete Rayos, Tiemblatierra o son otros?]

Yo le voy a explicar qué es lo que sucede, cuando las cosas son naturales se llaman por otros nombres. Cuando ya es ya Siete Rayos, Sarabanda y esas cosas así, eso ya es producto de un escrito, ¿me entiende? De años.

<sup>30</sup>Obatalá es un *oricha* visto a veces como Dios supremo, a veces identificado con la Virgen de las Mercedes. Relacionado con el color blanco y, como todos los *oricha*, con determinados atributos, días de la semana, plantas etc. (véase Rivero Glen, 2011:108).

<sup>31</sup>En el espiritismo de cordón practicado en la región oriental, la expresión "caridad" denomina a una curación exitosa (García Molina, Garrido Mazorra, Fariñas Gutiérrez, 2007:259).

Changó por ejemplo es Siete Rayos, muy bien, pero no es Santa Bárbara. Es la misma cosa, pero ya es un escrito. Y yo me he dedicado más a lo que es el muerto en realidad. No me llevo ni por libros ni por nada, no. Lo mío es natural. Lo que ellos [los muertos] me dicen, lo que ellos me hablan, en su idioma y en sus cosas, porque hay que entenderlos. A veces no es fácil. Pero es otra forma. Lo que en un libro llaman por ejemplo *ki*: rojo, el muerto me lo llama *ki*: blanco [...]. Hay espíritus africanos y haitianos. Hay su mezcla, es un cordón... porque eso se llama cordón espiritual, donde hay muchos espíritus, que siempre hay un principal. Puede ser africano, puede ser haitiano, puede ser de otra nacionalidad. Pero por lo regular casi todos son africanos.

[MS: ¿Hablan una lengua africana, hablan bozal, una lengua que no se entiende?]

Sí, cómo no. Y hasta cantos también, distintos, que no se entienden. Hay muertos, hay espíritus que sí se entienden. No [hablan] de la forma clara de uno, pero se entienden más o menos.

En estos lugares [en el campo] lo que se estila es lo natural. Allá en La Habana lo que se estila es distinto. Es lo mismo con el *babalao*, el *babalao* es [trabaja] con un libro. Exacto, eso lleva. Pero no le dan la soltura al muerto, al espíritu. ¿Me entiende? Entonces dentro de ese marco, quedan bien. Pero cuando usted va a la verdad de las cosas, no es igual. No es igual. Porque yo no puedo, para salvar a una persona que está en un hospital, y que se está muriendo, yo, que mediante Dios, que es Olofi<sup>32</sup>, pueda salvarla. Yo no puedo llevarme por el ritual de un libro, yo debo llevarme por el muerto para salvar a esa persona. Porque si vengo con un ritual, con una palabrita que leí en un libro, se me muere. ¿Me entiende? Y esa es la confianza de esos familiares conmigo, porque cuando yo falle, fallan los muertos, falla lo mío y falla esa persona. [...] ¡Y salen! Salen las cosas, pero por un ritual de un libro, no."

También acentuó las diferencias de vida del sacerdote con respecto a quienes no lo son:

"Yo digo siempre que el que no sepa de esto que no se meta, porque además para esto hay que nacer. Porque yo tengo 32 años y yo le puedo contar con los dedos de las manos las veces que yo he salido a divertirme. Porque no es que yo te digo "no te diviertas" o "no vayas a una fiesta", no. Pero es que el deber y esta misión te imponen no hacerlo. Porque mi deber está aquí: atender a la gente. Y viene una persona con tal problema; puedo estar yo vestido para salir y viene una persona con una situación por ejemplo (¿) tengo que quitarme la ropa [de salir] y atenderla. Hay que entregarse.

[MS: ¿Y la vida que hace cuando es niño?]

Exacto, distinta completamente. Muy distinta [risas]. No somos normales, es de ver que un niño normal, que no tiene esto [estos poderes], ese niño juega, ese niño salta, se divierte. [...]

No es que uno lo busca, son los mismos espíritus [que] lo hacen. Porque ellos trabajan con esas cosas. Lo que pasa es que mucha gente lo utiliza para una cosa y otros lo utilizan para otra. ¿Me entiende?

[MS: ¿En Baracoa las prácticas son distintas a las de Santiago?]

Son distintas también, porque tienen muchas formas de trabajos distintos. No son iguales. Mira, las misas mismas.<sup>33</sup> Aquí se hacen de una forma, y en Baracoa se hacen de otra forma.

<sup>32</sup>Olofi es concebido como el Dios creador del mundo. No tiene tratos con los seres humanos, y ha repartido su poder entre los diferentes *orichas* (Bolívar Arostegui 2005: 86-87, Rivero Glen, 2011:115).

<sup>33</sup>Se refiere a las llamadas "misas" en la práctica del espiritismo.

Y cuando usted se va adentrando más en el país, para esos lugares como Baracoa, va viendo más la raíz de esto. Va mirando la raíz más de cerca." (César B., 2007).



Foto: Representación de una familia africana (Oriente de Cuba).

### **Héctor, sacerdote (*hungán*) del vodú**

Héctor pertenece a la comunidad haitiana, que constituye habitualmente el estrato campesino y más humilde de la región oriental. Su primer encuentro con los *loa*, los seres del *vodú*, sucedió, sin su voluntad, en Angola, donde estaba cumpliendo el servicio militar.<sup>34</sup> Como César, y a diferencia de María Ester, es el centro de una comunidad de varias personas (de sexo masculino), con una fuerte práctica de la posesión. En conjunto llevan a cabo elaboradas instalaciones artísticas inspiradas en formas y dibujos del *vodú*, realizados en el suelo con tierras de diferentes colores. Pertenece a una familia donde hay varios *hungán*, que, a diferencia de los dos casos anteriores, es casi siempre hereditario y se nuclea en determinadas familias.<sup>35</sup> Inserto en un ámbito social en el que se practicaba sobre todo el espiritismo "cruzado", Héctor intenta varias veces negarse a la llamada de los numina, escapándose cuando recibe su llamado, pero la decisión perentoria de estos lo obliga finalmente a aceptar su destino de sacerdote. Este llamado se dio cuando él tenía unos veinte años, pero de su relato se desprende que los signos que lo anunciaban provenían ya desde su niñez. Su conducta, provocada por la elección de los seres extrahumanos fue mal interpretada, en su opinión, por los médicos, que atribuyeron su comportamiento extraño a una enfermedad de raíz biológica:

"La primera vez que a mí me bajó el *loa* fue en África, en un lugar que se llama Delayón [?], en Angola. Y los médicos decían que era epilepsia [risa], que me había dado epilepsia. Entonces ya después cuando llego aquí a Cuba, como dos o tres veces me dio el santo en la calle, me bajó, y estaban diciendo que era epilepsia, que me estaba volviendo loco. Allá decían que era epilepsia, y acá decían que era locura [risa].

<sup>34</sup>La presencia cubana en Angola se extendió entre 1976 y 1991.

<sup>35</sup>Mi participación en estas ceremonias fue posible por la invitación de Alicia Lapenta y Humberto Mayol, de la Casa de la Cultura de La Habana, quienes realizaron, en el año 2006, una documentación audiovisual de las ceremonias realizadas por un reconocido sacerdote del *vodú* de la Sierra Maestra.

Y un día caí. Un amigo mío, el hermano de él, practicaba. Es mi padrino en palo, porque yo te digo, yo soy *tata nkísi* [sacerdote] en el palo. Yo no directamente practico el palo, [pero sí] cuando es necesario; porque el palo también es una religión de poder, de respeto, muy cerca a la naturaleza. Por eso te decía que no es problema de la religión, es problema de los hombres. [...]

Entonces un día, el amigo mío, estábamos ahí en su casa tomando. Y llegó el santo del hermano de él. Ellos tenían su cuarto allá atrás, y el santo me mandó a buscar. Yo no sabía nada de santos ni de eso y [...]: -'Vamos, compañero que el santo que llegó te está mandando a buscar '-. 'No, no, no, papá' - Y siguieron en eso y yo cogí y me arranqué [por "escapé", risas].

Bueno, de eso pasaron como tres meses, y yo, otro día estábamos allá tomando. Y vuelve el santo del hermano y vuelve el santo, me vuelve a buscar. - 'No, hermano' - y cogí, me fui. Pasaron como seis meses después de aquello y otro día yo estaba ahí. Y el hermano vuelve y coge el santo. Salió el santo de allá y fue donde yo estaba<sup>36</sup> y me dijo:

- Hace rato que yo te estoy esperando -
- ¡No pa' qué! -
- Ven pa' cá -

Yo fui con él. Cuando llegué estaba aquello, había bastante gente ahí adentro. Había una señora mayor. Y bueno, ellos se ponen a un canto, un rezo, empezaron ahí a cantar y me han dado un trago. Yo no sabía nada. Y estaban cantando, estaban cantando, y ahí el coro.

Al momento yo empiezo a ver la gente como nublado, empiezo a ver así y me empiezo a tocar los ojos porque pienso que me estaba quedando sin visión, así, como que me está dando mareo. Y empiezo a ver la gente así, pero yo lo que veo es un plato; un plato blanco, de loza así: pero yo estoy hablando de un plato grande. Y yo veía a todo el mundo así encima del plato. Es lo que yo veía, y decía: cómo puede ser. Si esto es tierra. En mi conciencia, porque yo, a todo esto, yo estoy bajo mi conciencia. Pero cómo, si nosotros estábamos en un terreno de tierra. Cómo es posible que... Todo el mundo me tenía así de la mano, y todo el mundo se estaba meciendo, dentro del plato. Así todo el mundo cogiéndose de la mano y todo el mundo meciéndose.

Mientras yo estaba meciéndome así en el plato aquel, muy ligero. Yo ya me había llevado [chocado contra] tres tanques de agua. Me había llevado una puerta con marco y todo, me había llevado una escalera, y no sé, había doce hombres sujetándome [risas] Y de esos 12 hombres, a 4 le dieron asma, y nunca se la han curado. Dentro de ellos, un primo mío. Porque eso fue, para mí pasaron como 10 o 15 minutos y fueron casi 3 horas luchando para quitarme aquello. Y ya lo que ir pasar de tiempo fue como de 10 a 15 minutos.

Y ya que volvía, empecé de nuevo a ver la gente así, el santo se infló, me infló.<sup>37</sup> Pero eso fue, yo te digo, dicen que eso fue desastroso.

Y para quitar, tuvieron que venir a buscar a mi papá y una cosa que mi papá tenía, dicen que le metió en la boca y así dicen que el santo se fue. Porque ahí no hubo forma de levantar eso, cuando bajó. Eso fue lo que me contaron [risa]. Porque no tenía pantalón ni camisa ni nada, porque yo fui, ya tú sabes, un bicho salvaje.

<sup>36</sup>O sea, la persona que se hallaba poseída por el *loa*.

<sup>37</sup>Se refiere a un proceso de hinchazón del cuerpo, obsérvese el uso del pronombre reflexivo en primera (el relator) y en tercera persona (el *loa*), indicando así la unidad entre el individuo y el *loa* que lo posee.

Y así empecé; empecé a visitarle. Mi mamá es que puede hacer bien la historia de lo que yo te estoy contando.



Foto: *Representación de una familia africana*

Porque lo que yo te decía, con esa cosa se nace. Yo desde niño siempre yo veía una mariposa con vez que llegaba la noche. Ya desde la edad de..., yo tendría como 4 o 5 años. De allá, desde que yo tuve conocimiento, cuando llegaba la noche, llegaba la mariposa esa. Eso me duró a mí casi hasta la edad de 12, 13 años. Grande ya, como de 14 años yo todavía tenía la mariposa. Estaba ahí, viéndola. Lo que ya después con el tiempo, así se pasaba hasta seis meses sin venir. Pero cuando yo era niño, eso era casi todas las noches. Era como una luz, que empezaba a volar, pero era una mariposa, yo la veía clarito. Ahí como la luz de un candil así y empezaba a volar, iba volando. Y yo le indicaba a mí mamá así por donde iba volando. Y tenía miedo [risa] y no hacía nada [la mariposa], pero al igual le tenía miedo.

Una noche, cuando yo tendría, yo te digo, 12 o 13 años, ya mi papá [...] le decía a mi mamá que “este muchacho” aquella mariposa, y yo le hacía el itinerario [es decir, señalaba por dónde volaba la mariposa, que sus padres no veían], el miedo que tenían, y me encendió la luz, para que se fuera.

Y una vez, cuando mi mamá fue, ella encendió la luz, ya te digo, como 13 años tendría. Y cuando ella encendió la luz, me abrieron la cortina [el mosquitero] así. Dice que ella vio una sombra, cuando abrió la cortina y la sombra salió. De ahí se estuvo como tres días sin venir la mariposa. Vino como a los tres días.

Y mi papá se levantó, ya tú sabes, y se volvió a acostar. Y al poco rato, como a la media hora, mi papá se levantó. Por eso te digo, yo casi no dormía. Y mi papá se levantó, encendió un cabo de vela, botó agua, que sé yo y que sé cuanto. Hizo sus cosas ahí. Y a la mañana le dije a mi papá: 'Oye, esa mariposa [...]', le echó agua, le echó humo en la cara [risa].

Y de ahí nomás nunca vino. Nunca más la he visto. Después de esa vez que tropezó con mi papá, nunca más la vi. Y nunca más he tenido visión, de decirte que vi una sombra, como gente que ven sombras. Esa fue mi prueba hasta la edad de 13 o 14 años. Ya de ahí nunca más he visto nada; todo lo que yo he visto son cosas naturales, normales. Y al santo que baja, que está entronizado adentro [del cuerpo] [risa]

[...] Ese señor siempre venía, y como él se llevaba [tenía amistad] con mi mamá y mi papá decía: "Lleven al muchacho, ese santo está ahí, a ese santo hay que desarrollarlo".

Yo empecé así, sí de la noche a la mañana yo andaba con el hermano de él, que era mi amigo. Y así nos fuimos entendiendo, y fuimos conversando, y así como fui empezando a acercarme a lo que es un altar. Porque allí lo que se practicaba era el palo y el cordón cruzado, el espiritismo. Pero a mí las veces que me bajó el santo, era el santo vodú.

[Paciente: Y, claro, eso no lo podían controlar.]

P.: Claro, porque era otra cosa. Y él se fue controlando solo. Y fue mermando esa agresividad a la hora de bajar. El problema también es el cuerpo, imagínate tú. Ya hoy es diferente, puedo llamar al santo. Pero en ese tiempo el que llegaba era él [risa] Y yo no sabía llamar, antes.

Y llegaba, lo mismo en el camino real que en cualquier lugar; me cogía en cualquier lugar. Y siempre se iba por ahí. Yo me amanecía afuera, tanto se iba para el monte. Me dejaba, ya después que me metía en el monte me dejaba botado por allá" [risas].

(Héctor, 2007).

Mientras que en los tres casos aquí presentados el mal es presentado como algo que practican otros colegas, pero jamás uno mismo (la venganza "justa" no es percibida como mal), Héctor fue el único que se refirió al problema del mal, y el modo en que los mismos *loas* lo ponen a prueba, para conocer su resistencia a practicar el mal y por lo tanto convertirse en *bokú*, o maleficador.<sup>38</sup>

[...] Ahora yo sí te digo: el *vodú* es una religión fuerte, muy fuerte. Hay que tener resistencia para ser sacerdote en esto, que no es fácil. [...] Porque ellos buscan purificar la vida de sus hijos y sobre todo la del *hungán*, el sacerdote. Porque se puede convertir en un *bokú*, es fácil. Aquellos que tienen los conocimientos se pueden convertir en un *bokú*. Por eso le ponen a prueba; en todo momento el santo me pone a prueba, a ver. Si yo [risa] no más cedo. Sí cedo me quita todo." [Los poderes curativos].

## Discusión

En cuanto a la iniciación, los testimonios de los tres practicantes rurales en el Oriente tienen en común la importancia decisiva de los seres extrahumanos, por encima del aprendizaje hecho de otras personas (María Ester culmina esta posición al afirmar que incluso el uso de las plantas curativas le ha sido transmitido por aquellos). Al mismo tiempo que los seres extrahumanos desencadenan en el individuo una conducta anómala, la paulatina

<sup>38</sup>En su monografía sobre el *voodoo* haitiano, Métraux se refiere a la ambigüedad de los conceptos *hungán/boko*, que se hallan unidos en una persona, un hechicero o practicante de la magia negra (*boccor* no es más que un *hungán* que "se sirve de las dos manos" (Métraux 1963:230).

“enculturación” en la praxis ritual le permiten controlar y valerse de estas fuerzas. Las vivencias de elección y sufrimiento son organizadas en los textos de los tres sacerdotes en una totalidad inteligible, el “tema” del relato en el sentido que da Paul Ricoeur al proceso de “configuración”, que denomina el proceso de mediación que va de incidentes individuales a una historia (Ricoeur 1983, I:86-102) – en nuestros casos, una historia de vida.

Más allá de los *orichas* y los santos, la relación más íntima de los sacerdotes se establece con los distintos tipos de muertos, de ahí que se autodenominen “muerteros”. Mientras que “los muertos” sin identidad individual del espiritismo, convocados al principio de la praxis ritual, ejercen una función sobre todo protectora, la relación del practicante con los “muertos africanos” (vistos como seres humanos que vivieron en la época de la esclavitud) y sobre todo, con el muerto que reside en la *nganga*, es mucho más compleja. Especialmente este último, que posee una identidad individual y es privativo de un sacerdote, se relaciona con éste de un modo similar al del “espíritu auxiliar” que poseen los shamanes en las sociedades de las tierras bajas de América del Sur. La parafernalia ritual (altares, la *nganga* o caldero, etc.) pueden verse, según la acepción de Pierre Nora, como “lugares de la memoria”, (“*lieux de mémoire*”), tanto de la memoria colectiva, histórica (la relación con muertos considerados como esclavos que vivieron en la época de la trata de esclavos), como de la historia personal.

Si bien la práctica ritual está sancionada por la tradición, existe la posibilidad de innovación, sobre todo en lo referente a la relación con los seres extrahumanos: El sacerdote desarrolla, en el curso de sus experiencias religiosas, relaciones más profundas con numina que antes no hayan sido importantes para él, o renuncia al contacto con algunos de estos, que, por algún motivo, resultaron negativos o no cumplieron con la esperanza de éxito que había puesto en ellos. Un ejemplo a este respecto fueron las fotos de fiestas religiosas organizadas años anteriores que me mostró César: En ellas se veían dos figuras, ambas confeccionadas del mismo modo que las que posee actualmente. Una era decididamente satánica; la otra, la de un anciano negro de cabellos blancos. Estas dos figuras no forman en la actualidad parte de su “familia” - mi comentario a su ausencia actual fue aceptado sin más, pero evidentemente él no quiso ser más explícito.

La cristalización de las diferentes formas de la praxis ritual en el Oriente cubano plantea además numerosos interrogantes. Los procesos históricos de la época colonial y la situación de arrinconamiento de algunas regiones orientales han dado lugar a divergencias. En esto ha influenciado, entre otras cosas, la llegada tardía de la santería, la más difundida y poderosa de las tradiciones religiosas en Cuba, que parece no haberse difundido en las zonas rurales de Baracoa, con excepción de los nombres de algunos *oricha*. Las divergencias se dan tanto desde una perspectiva ética, en cuanto a que existen prácticas que no son originarias del Occidente (como el *vodú*) y la probable influencia de los indígenas taíno, como desde una perspectiva émica, en cuanto a las historias de vocación y elección de los sacerdotes muestran en parte rasgos únicos.

Esta contribución, entendida solamente como un primer paso en una desbordante y compleja realidad ritual, quiere finalmente destacar la necesidad de completar una laguna en una bibliografía muy rica y que aumenta constantemente: la urgencia de recabar el testimonio verbal vivo de los sacerdotes y darles cabida, a través de la cita textual, en nuestros escritos – si es que ellos no los vuelcan por sí mismos al papel.

## Bibliografía

- Barreiro, José, 2001, Panchito: cacique de montaña. Ediciones Catedral. Santiago de Cuba.
- 2006, Taino Survivals. Cacique Panchito, Caridad de los Indios, Cuba. En: Maximilian C. Forte (ed.): Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean: Amerindian Survival and Revival: 21-39. Peter Lang. New York.
- Bettelheim, Judith, 2001, Palo Monte Mayombe and Its Influence on Cuban Contemporary Art. African Arts 34: 36 - 95.
- Bolívar Aróstegui, Natalia, 2005, Los Orishas en Cuba. Mercie Ediciones. Ciudad de Panamá.
- Brandon, George, 1990, Sacrificial Practices in Santería, an Afro-Cuban Religion in the United States. En: Joseph Holloway (ed.), Africanisms in American Culture: 119-147. Indiana University Press. Bloomington and Indiana.
- 1993, Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis
- 2002, Hierarchy without a Head: Observations on changes in the social organization of some afroamerican religions in the United States. 1959-1999 [...]. Arch, de Sciences soc. des Religions, 117:151-174.
- Brown, David H., 1993, Thrones of the Orichas. Afro-Cuban Altars in New Jersey, New York, and Havana. African Arts 26 (4): 44 - 57.
- 2003, Santería Enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion. The University of Chicago Press. Chicago.
- Cabrera, Lydia, 1969, Ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta abakuá. Journal de la Société des Américanistes, 58:139-171. París.
- 1970, La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos. Editorial C. R. Miami [1954].
- 1975, Anaforuana. Madrid.
- 1979, Reglas de Congo - Palo Monte Mayombe. Miami.
- 1984, Vocabulario Congo (El bantú que se habla en Cuba). Miami.
- 1993, El Monte. Editorial Letras Cubanas. La Habana [1954].
- Castellanos, Jorge e Isabel Castellanos, 1992, Cultura afrocubana, 3. Las religiones y las lenguas. Ediciones Universales. Miami.
- Dianteuil, Erwan, 1995, Le savant et le santero - Naissance de l'étude scientifique des religions afro- cubaines. L' Harmattan. Paris.

2000, Des dieux et des signes: Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines. Ecole des Hautes études en Sciences Sociales. Paris.

2002, Deterritorialization and Reterritorialization of the Orisha Religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States). *International Journal of Urban and Regional Research*, 26 (1): 121-137. Malden, MA.

Dianteill, Erwan, Martha Swearingen, 2003, From Hierography to Ethnography and Back: Lydia Cabrera's Texts and the Written Tradition in Afro-Cuban Religions. *Journal of American Folklore* 116 (461): 273-292. University of Illinois.

Dodson, Julyanne E. (in collaboration with José Millet Batista, Casa del Caribe, Santiago de Cuba), 2008, Sacred Spaces and Religious Traditions in Orient Cuba. University of New Mexico Press. Albuquerque.

Fernández Robaina, Tomás, 2001, Hablen Paleros y Santeros. Instituto Cubano del Libro. La Habana.

Fuentes Fiallo, Víctor, 1992, Plants in Afro-Cuban Religions. En: "...y tienen faxones y favas muy diversos de los nuestros". Origin, Evolution and Diversity of Cuban Plant Genetic Resources, v. 1, K. Hammer, M. Esquivel and H. Knüpfer (eds.): 110-137. Institut für Pflanzengenetik und Kulturpflanzenforschung. Gatersleben.

2013, Las plantas de las Muerteras (Obba, Oyá Yansá, y Yewá). En: Hanna Heinrich y Harald Grauer (eds.), *Wege im Garten der Ethnologie/Caminos en el jardín de la etnología. Festschrift/Publicación en homenaje a María Susana Cipolletti*: 43-73. Anthropos Institut. Academia Verlag. Sankt Augustin.

Fuentes Guerra, Jesús y Arnim Schwegler, 2005, Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas. Iberoamericana. Vervuert. Madrid.

Galván Tudela, José Alberto, 2008, Bailar bembé: una perspectiva antropológica procesual (Contra maestre, Santiago de Cuba). *Revista de Indias* LXVIII (243): 207 - 240. Madrid.

García Molina, José A., Mercedes Garrido Mazorra, Daisy Fariñas Gutiérrez, 2007 Huellas vivas del indocubano. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

Gómez Navia, Raimundo

2005 Lo Haitiano en lo Cubano. En: Graciela Chailloux Lafitta (coord.), *De dónde son los cubanos*: 5 - 52. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

Gregory, Steven, 1986, Santería in New York City: A Study in Cultural Resistance. Ph.D. diss. New School for Social Research.

Hartmann, Alejandro, 2000, Baracoa un paraíso cubano. Reproducciones Gráficas Montgrós. S/D.

Holbraad, Martin, 2005, Expanding Multiplicity: Money in Cuban Ifá Cults. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11 (2) 2005:231-254.

2007, *The Power of Powder. Multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again)*. En: A. Henare, M. Holbraad and S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things. Theorising artefacts ethnographically*: 189-224. Routledge, Oxnon.

James, Figarola, Joel, 1999, *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: principios rectores*. Oficina UNESCO. Caracas.

2006<sup>a</sup>, *Cuba. La gran nganga*. Ediciones Caserón, UNEAC. Santiago de Cuba.

2006b, *La brujería cubana*. El Palo Monte. Editorial Oriente. Santiago de Cuba.

James, Figarola, Joel; José Millet; Alexis Alarcón, 1998, *El vodú en Cuba*. Editorial Oriente. Santiago de Cuba.

Kemner, Jochen, 2010, *Dunkle Gestalten? Freie Farbige in Santiago de Cuba (1850 - 1886)*. LIT Verlag. Münster etc.

Menéndez, Lázara, 2008, *Kinkamaché to gbogbo oricha. Folé owó, folé ayé, folé aché*. En: Aurelio Alonso (compilador), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*: 229-256. CLACSO. Buenos Aires.

Métraux, Alfred, 1963, *Vodú. Sur*. Buenos Aires. [Orig.: *Le vaudou haitien*. Gallimard. Paris 1958]

Millet, José, 1999, *Muerterismo o Regla Muertera*. *Revista de Folklore*, 228: 208 - 216 (consultada en Internet, <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=1831>. 21 Abril 2011).

2000, *El foco de la Santería Santiaguera*. *Del Caribe*, 32: 110 - 119. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.

Morales, Beatriz, 1992, *Afro-Cuban Religious Transformation: A Comparative Study of Lucumi Religions and the Tradition of Spirit Belief*. UMI Dissertation Services. Ann Arbor, Michigan.

Ochoa, Todd Ramón, 2010, *Society of the Dead. Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba*. University of California Press. Berkeley etc.

Ortiz, Fernando, 1958, *Las "malas palabras" en los sacriloquios afrocubanos*. *Miscellanea Paul Rivet*, II: 849-856. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Palmié, Stephan, 1991, *Das Exil der Götter: Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion*. Peter Lang Verlag. Frankfurt.

2002, *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Duke University Press. Durham and London.

Pollak-Eltz, Angelina, 1984, *Einflüsse der kubanischen Santería in Venezuela*. *Jahrbuch für Geschichte, von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 21: 303-322. Köln, Wien.

Ricoeur, Paul, 1983, *Temps et récit*. Tomo 1. Editions du Seuil. Paris.

Rivero Glean, Manuel, 2011, Deidades cubanas de origen africano. Casa Editora Abril. La Habana.

Rojas-Primus, Constanza, 2009, Lengua ritual y sincretismo. Dinámicas de hibridez en el discurso mágico-religioso Palo Monte. VDM Verlag. Saarbrücken.

Román, Reinaldo L., 2007a, Governing Man-Gods: Spiritism and the Struggle for Progress in Republican Cuba. *Journal of Religion in Africa* 37: 212-241. Brill. Leiden.

2007b, Governing Spirits. Religion, Miracles, and Spectacles in Cuba and Puerto Rico, 1898-1956. The University of North Carolina Press. Chapel Hill.

Rosbach de Olmos, Lioba, 2009, Santería Abroad. The Short History of an Afro-Cuban Religion in Germany by Means of Biographies of Some of Its Priests. *Anthropos*, 104: 483-497.

2010, Santería in Deutschland. Zur Gleichzeitigkeit von Heterogenisierung und Retraditionalisierung einer Religion in der Diaspora. *Paideuma* 56: 63 - 86.

Sosa, Enrique, 1982, Los ñañigos. Ediciones Casa de las Américas. La Habana.

Testa, Silvina, 2004<sup>a</sup>, Como una memoria que dura. Cabildos, sociedades y religiones afrocubanas de Sagua la Grande. Ediciones La Memoria. Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau. La Habana.

2004b, La hiérarchie à l'oeuvre. Organisation culturelle et genre dans les religions afrocubaines. Le rite à l'oeuvre, Perspectives afro-brésiliennes et afro-cubaines. *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 16: 175 - 204. París.

2005 La "Lucumisation" des cultes d'origine africaine à Cuba: Le cas de Sagua la Grande. *Journal de la Société des Américanistes*, 91 (1):113-138.

Vélez, María Teresa, 2000, Drumming for the Gods. The Lives and Times of Felipe García Villamil. Santero, Palero, and Abakuá. Temple University Press. Philadelphia Reports on the Americas, 15. Washington.

Vicuña Guengerich, Sara, 2009, The Witchcraft Trials of Paula de Eguiluz, a Black Woman, in Cartagena de Indias, 1620 - 1636. En: Kathryn Joy McKnight and Leo J. Garofalo (eds.), *Afro - Latino Voices. Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550 - 1812: 175-194*. Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridge.

Zaid, Shanti Ali, 2006, Life in the Land of the Dead: Reynerio Pérez, Vicente Portuondo Martín, and Twentieth Century Religious Practice in Santiago de Cuba. Honor's Thesis. Michigan State University. (Ms).

Zeuske, Michael, 2004, Schwarze Karibik. Sklaven, Sklavereikultur und Emanzipation. Rotpunktverlag. Zürich.