

De la cooperación ritual a la multirreligiosidad: Las conexiones cubano-haitianas en el Complejo Ritual de Lajas, (Contramaestre, Cuba)

J. A. Galván Tudela (Universidad de La Laguna, España),
Yénit O'Connor Ramos y Aimet Guevara Labaut
(Universidad de Oriente, Contramaestre (CUM-Contramaestre))

Resumen

El presente texto quiere mostrar la estrecha relación e influencia de una familia de santo de El Ramón de Guaninao (Palma Soriano), compuesta de pichonas/es de haitianos en/con una familia de santo cubana de la localidad de Lajas (Contramaestre), a través de la cooperación y el compadrazgo en el contexto de un complejo ritual multirreligioso, relacionado con santos orichas (Changó, Babalú-ayé, Elegguá, y Oggún) y loas haitianos (Togó y Lua-mondon). El componente haitiano está permeando todo el Complejo Ritual de Lajas. Mientras los rituales a Elegguá (en el vudú denominado Papá Legbá) y Oggún (en el vudú denominado, entre otras, Ogún Feray) son llevados a cabo por pichones/as de haitiano, y otros dos, el de Togó y el de Luá-mondon constituyen una representación del mismo signo, los rituales a Changó, Babalú-ayé y Oyansa son practicados por cubanos, en su totalidad.

Palabras clave: cooperación ritual, multirreligiosidad, sincretismo, padrinazgo, loas haitianos, Contramaestre, El Ramón, Santiago de Cuba.

Abstract

This paper aims to show the close relationship and influence of a saint family of the Guaninao Ramon hamlet (municipality of Palma Soriano), composed of Haitian pigeons/as in / with a cuban saint family of the Lajas hamlet (municipality of Contramaestre), through cooperation and coparenthood in the context of a complex multi-religious ritual, where are related the saints orishas (Chango, Babalu-Aye, Eleggua, and Oggún) and Haitian loas (Togo and Lua-mondon). The haitian component is permeating throughout the Complex Ritual of Lajas. While rituals to Eleggua (in voodoo called Papa Legba) and Oggún (in voodoo called, among others, Ogun Feray) are carried out by haitian pigeons / as and two others, Togo and Lua-Mondon, constitute a representation of the same sign, rituals to Chango, Babalu-Aye and Oyansa are practiced by cubans as a whole.

Keywords: ritual cooperation, multi-religiosity, syncretism, coparenthood, Haitian loas, Municipality of Contramaestre, the Ramon hamlet, Santiago de Cuba.

Sobre los orígenes de una estrecha relación

En Lajas las celebraciones de las fiestas de Changó (Santa Bárbara) se celebraban desde la noche del 3 al 4 de diciembre, y las de Babalú-ayé (San Lázaro), desde la noche del día 16 al 17 de diciembre. Ambas comidas de santo poco a poco se trasladaron al primer fin de semana del mes de enero, para compatibilizarlas con las de oficiantes que cooperaban con la familia de santo de esta localidad, especialmente los descendientes o pichones de haitianos procedentes de El Ramón. De este modo, estos podían celebrar puntualmente en diciembre los rituales, a los que asisten también los miembros de la familia de santo cubana. Desde hace unos pocos años, esta tiende a celebrarlo durante el verano, para favorecer la presencia de familiares que viven en el extranjero.

La zona a la que hacemos referencia es considerada por muchos autores cubanos como propia del denominado espiritismo cruzado o espiritismo compatibilizado con elementos de la santería, lo cual pensamos debe ampliarse a otros sistemas religiosos como el palo monte, y el vudú que fue recibido a través de los haitianos. Sin pretender ser exhaustivo/as, podemos afirmar que existen bastantes trabajos sobre el Palo Monte, el Espiritismo y sus variantes en Cuba, pero escasas publicaciones sobre el Vudú, entre las que destaca sobre todas el libro de los investigadores de la Casa del Caribe, Joel James, José Millet y Alexis Alarcón (1992), y el artículo de Millet & Alarcón (1990), que tuvieron como material etnográfico la localidad de El Ramón de Guaninao.

Por otra parte, en un artículo, ya clásico, de la Revista Etnología y Folklore (1968, 5:5-32), el investigador Armando Andrés Bermúdez expuso claramente cómo tuvo lugar la expansión del espiritismo de cordón, y se habla de Agustín Sánchez como uno de los más importantes difusores, que había conocido y quizás practicado el espiritismo cruzado; es decir, una religiosidad con influencia directa de las religiones de origen africano. Este construyó alrededor de 1905 un centro de cordón en Lajas de Guaninao, a seis leguas de Palma Soriano. De ahí se expandió a Manzanillo, aunque algunos insisten en dar a esta localidad la capitalidad. A él se le atribuyen la creación de la mayoría de las `transmisiones´ o cantos más utilizados aún entre los cordoneros.

Este autor, al hablar de las zonas de expansión de esta religiosidad, dice que la zona 1 se encuentra en nuestra zona de estudio:

“Partiendo del poblado de Pilon se forma un área larga y estrecha que pasa por puntos de referencias como Cieneguilla, Las Mercedes, Pinar Quemado, Oro de Guisa, Las Bocas, Cruce de Baños, Ramón de Guaninao y llega a Palma Soriano. Aquí se inicia ya la disgregación del cordón, prevaleciendo, junto a manifestaciones espíritas poco desarrolladas, como son las `casas de santiguación´, creencias religiosas de distintos orígenes, pero permeadas por el espiritismo, las cuales no llegan a regularizarse en prácticas rituales definidas. Aparecen también

expresiones de curanderismo muy impregnadas por ideas espíritas. Se encuentran centros que, además de tener el cordón como ritual, celebran cultos en los que hay un marcado carácter afroide, predominando los elementos religiosos de ascendencia bantú (instrumentos musicales, vocabulario, ritos) los que se prolongan, después de esta área larga y estrecha, por la Sierra Maestra, pero se alejan cada vez más de los patrones de los cordoneros. Además aparecen rasgos culturales aportados por la inmigración francesa procedente de Haití en el siglo pasado, y aún más claro, las oleadas de la haitiana del presente. Esta zona de influencia de las inmigraciones francesa y haitiana ha sido un freno para la dispersión del espiritismo de cordón...”.

Lo dicho hasta aquí muestra la cercanía de ambas poblaciones, Lajas en Contramaestre y El Ramón de Guaninao en Palma Soriano, monte adentro de la zona donde está ubicada la población de Aguacate, en la carretera central y cerca de los límites del municipio de Contramaestre, hoy localizados en Las Cruces. Se trata de una zona donde hay constancia general de una fuerte interrelación entre diversos cultos: la santería, el Palo y el Vudú.

La familia de santo de Lajas practicaba el espiritismo y la santería, hasta 1981, fecha en que muere Onésimo, el padre de la que va a ser el palo mayor, su hija Lulú. Según un relato de aquella, su padre, en el lecho de muerte, le encomienda seguir practicando la obra, produciéndose un proceso de transmisión y de reproducción social de todo un conjunto de rituales. Hasta ese momento, ella sólo estaba dotada de una corriente que se interpreta había nacido con ella y/o que se apoderaba de ella involuntariamente, llegando a través de un proceso de años a ser controlada.

Su padre, por tanto, le había encomendado no sólo que siguiera realizando sus rituales, sino que la consideraba el palo mayor de la familia, debiendo incorporar otros rituales que él practicaba. Esta expresión, el palo mayor, en Cuba indica no sólo el palo más grande o el más importante de la casa, sino también y sobre todo la estructura que soporta aquella y sobre la que descansa. Aunque a cada uno de sus hijos le dejaba alguna de sus comisiones, a su hija le entregaba el poder de todo, la continuidad de una actividad simbólica, que resultará decisiva en la construcción identitaria del linaje familiar. Sin embargo, el proceso de transmisión de poderes y de sucesión en el cargo fue trágico. En gran medida ello era contrario a la voluntad de su hija, pues todo lo referente al mundo del vudú rito Kongo estaba rodeado de miedo, incluso de pavor, especialmente para los que acostumbraban a realizar sus rituales al interior de la casa o en el patio, en el área doméstica, en público, y no en la naturaleza, a altas horas de la noche y en solitario. Uno de los rituales encomendados fue el denominado “El Santo Mudo” (Galván, 2010). La santera debía hacer la ofrenda a un perro cimarrón, jíbaro, con carne cruda de perro vagabundo, cogido en la calle y, como cuentan las informantes, “una no se atreve fácilmente a hacer eso, por la consideración que se tiene para los animales”, que no son objeto de consumo humano, y “que uno se apiada de ellos”. Además nadie sabía en detalle lo que hacía su padre en el sao (monte), cuando desaparecía. Este

comportamiento asociado entre los cubanos con lo haitiano, era propio del jornalero de la caña y del café, de habla créole, que vagabundeaba de campo en campo, durmiendo al sereno, bajo los árboles, y a menudo en soledad. De ahí que la santera de Lajas consulte a las haitianas del Cruce de Lajas e incluso de El Ramón sobre la forma de realizarlos, solicitando su ayuda personalizada.

La hija de Onésimo era ahijada del mismo santo que él, San Lázaro/Babalú-ayé. Este tiene como referente evangélico al Lázaro, el pobre de la parábola, que mendiga a la puerta del rico, vestido con harapos, apoyado en su bastón y el perro (doméstico), que le acompaña y lame sus llagas. Esta filiación religiosa es posiblemente lo que, por una parte, lleva al padre a practicar el rito Kongo del vudú y, por otra, a transmitir a su hija el culto a este animal, el perro. El rito Kongo corresponde a los loas de origen bantú, que son menos populares, ya que son considerados como más violentos, y se los reconoce por el sacrificio canino que les gusta recibir, así como por su exuberancia. De hecho, algunos loas Kongo pertenecen igualmente al rito Petro, que son especialmente vengativos, se utilizan en las prácticas mágicas y se les llama “amargos” por oposición a los loas Rada, percibidos como “dulces” (Hurbon 1998:70-72).

El encargo transmitido tendrá su cumplimiento en el Bembé de Lajas (Contramaestre) donde se hace la entrega de los “compromisos” en un Complejo Ritual integrado, en el que “se hacen presentes”, de un modo secuencial, diversos santos (Elegguá, Changó, Babalú-ayé, Oggún, y Oyansa) así como espíritus de la naturaleza, que residen o vienen a recibir su comida en árboles. El Bembé dura tres días (viernes, sábado y domingo), debiendo resaltarse que la secuencia ritual tiene en cuenta tanto las doce de la mañana como las doce de la noche para realizar su inicio y desarrollo, especialmente en los casos de Elegguá, Changó y Oyansa (Galván 2008).

No obstante lo dicho hasta aquí, la santera de Lajas investiga los movimientos de Onésimo y conoce que había tenido relaciones con dos hermanas, que viven por esa fecha en El Ramón. Una de ellas tiene varias hijas, de las que una ha sido compañera del hijo del informante haitiano más importante de los etnógrafos de la Casa del Caribe (Santiago de Cuba). Es a través de este lazo de afinidad y de la amistad de Onésimo con la familia Poll, como se fortalecerán, por una parte, tanto la cooperación mutua de carácter ritual como la fusión de rituales de componente haitiano en el Bembé de Lajas y, por otra parte, el reforzamiento ritual a través del compadrazgo entre los hijos/as del linaje haitiano, los Poll, y el hijo y los nietos/a del linaje cubano, los Carrión (ver la genealogía del Anexo 1). Es así como tanto la santera de Lajas como sus hijas/o viajarán a menudo a El Ramón, ya sea a consultar a miembros de la familia Poll sobre múltiples cuestiones rituales, ya sea a ayudarse en las fiestas de santo, distribuyéndose las actividades en diferentes meses del ciclo ritual anual para compaginar su celebración en las dos localidades. Hemos observado por varios años la esperada llegada en un camión de la gente El Ramón a la casa de la santera de Lajas en Contramaestre.

Las condiciones simbólicas del complejo ritual de Lajas, la ayuda en las prácticas rituales y las características de la posesión.

Las influencias haitianas son muy claras en lo que podríamos denominar las condiciones simbólicas, la participación activa en los espacios de las prácticas rituales, y en las características de la posesión. Veamos primeramente la ayuda ritual de una pichona de haitiano, que residía en Lajas, cerca de la casa de la santera, y que atendía a sus hijas en ausencia de aquella cuando debía trabajar en el café y en la caña. En los dos epígrafes siguientes veremos la ayuda ritual de una pichona de haitiano y su sobrino en los rituales de Elegguá y Oggún, para terminar con dos rituales realizados por un pichón y una pichona de haitiano a dos loas, Togó y Luá-mondon, que son llevados a cabo aprovechando el complejo ritual de Lajas.

Ante todo, podemos afirmar que en el municipio de Contramaestre y en el de Palma Soriano a menudo coexiste lo que denominan el “bembé cubano” y “el francés”. En el primero, los coros y los solistas cantan y los santeros hablan en español y, en el segundo, se emplea en toda o en casi toda la ceremonia “el créole”, una mezcla de francés, español y africano. Mientras que, en la zona de Lajas (Contramaestre) domina el español, y es fácil encontrar algunas variantes rituales en las que se utilizan términos y expresiones en africano-congo o en créole, en El Ramón (municipio de Palma) el créole domina la mayor parte de las actividades rituales.

En otro trabajo (Galván 2011) hemos descrito cómo en el Complejo Ritual de Lajas coexisten dos espacios, uno privado, de la casa, relacionado con “el ritual espírita” de “la comida de muerto” que se ofrece al padre difunto de la santera, y de un espacio público. En el espacio privado, el muerto se hace presente en el trance de la santera y de su última esposa, y otorgará consejos morales para todos en general y para alguno de sus descendientes en especial, pidiéndoles que estén unidos, “que formen una verdadera familia”.

En los preparativos de la ceremonia al antepasado, se le cocina al muerto la mejor comida, aquella que más le gustaba en vida. Por ello se le coloca en su mesa, presidida por su foto, varios tipos de frijoles, especialmente el frijol negro, el guandul y el caballero; tamales, malanga, boniato y yuca. Se le ofrece turrón de ajonjolí, coco hecho tiritas, maní, coco molido, dulce de leche, café, ron y varios tabacos, ya que le gustaba mucho fumar. No obstante, la ofrenda más interesante, desde una perspectiva simbólica, es la de un pollo de color gris jabao al que se le ha desplumado un poco el cuello, y es sacrificado cortándole la yugular por la pichona de haitiano, que ha residido durante muchos años en el Cruce de Lajas, cerca de la vivienda de la santera. Mientras es degollado, la sangre se recoge en un plato y se deja caer el pollo al suelo hasta que muere. Según la informante, en dependencia de como quede (cuerpo arriba o cuerpo abajo) se sabrá si el espíritu del antepasado lo acepta o no. Estamos ante un ritual de adivinación. Mientras el cuerpo del animal

está en el suelo, en torno a él se tira agua con azúcar, en cruz, en cuatro puntos cardinales. El agua con azúcar junto con el café serán colocados en sendos vasos. El pollo será cocinado sobre tres piedras en el exterior de la casa, utilizando como leña la madera de piñón y de guásima. El plato con sangre será colocado debajo de la mesa de muerto, al fondo, pegado a la pared. Esa sangre, dice la pichona de haitiana, se le pone ahí porque lo primero que busca el espíritu es la sangre y tomársela, pues esa es dedicada para él.

Durante el trabajo de campo, antes de comenzar la ofrenda de los platos, un perro entró en la casa y se tomó parte de la sangre. Ante este hecho la haitiana que ayudaba en la organización del ritual, comentó que no importaba, pues el perro está asociado a Babalú-ayé, santo del homenajeado y de su hija.

Cuando ya está todo preparado en sus respectivos platos, se pide el pago de la limosna. Aún fuera de la casa, sobre un paño blanco donde está bordada una cruz se echan algunas monedas y billetes en peso cubano. La santera con el dinero de la limosna le comprará al espíritu su botella de ron y las bebidas de la fiesta del próximo año. El paño con el dinero será colocado junto a la foto del fallecido. A continuación, tras bendecir la comida y derramando en cruz alrededor agua clara y agua con azúcar, se coge un cabito de vela, se enciende y va delante la santera con el jarro de agua clara, seguida por miembros de su familia ritual, portando cada uno un plato con una de las comidas para el antepasado. Al llegar a la puerta, echa un poquito de agua al interior del umbral de la misma. Le arreglan la mesa con los diversos platos, se le reza, se le bautiza la comida con agua bendita.

Según la pichona de haitiano, que no estará presente en la ceremonia, el espíritu de X está en el altar y como nosotros comemos en vida, él come en espíritu. Se le hace esta comida para que abra los caminos, para que su hija no tenga problemas y haga bien su fiesta. Él está igual que nosotros, contento, comiendo, bebiendo...

Al amanecer de la mañana siguiente, las actrices rituales y familiares de la santera marchan en dirección a la casa, entrando por la misma puerta por la que introdujeron la comida de Onésimo. Se trata de levantar la mesa del padre. Van cantando y repitiendo el estribillo:

“Voy a levantar un santo, voy a levantar un ser”.

En la sala de estar se encuentran presentes las dos esposas, hermanas entre sí, sus hijos e hijas, los maridos o esposas de estos, sus nietos y una persona que es considerada como hijo de la santera, por razón de convivencia en la casa. No están presentes los ahijados/as de la santera, que se encuentran en el patio, alrededor de la casa de santo, pues se considera una actividad ritual privada, de la familia.

Este espacio privado, por tanto, se contrapone con el espacio público, donde tienen lugar las ceremonias asociadas con los orichas, con Elegguá (el que abre los

caminos), con Babalú-ayé (el oricha de la santera), con Changó (el oricha de su único hijo), con Oggún (el oricha del hijo de una de las madrinas) y con Oyansa (el oricha de otros dos ahijados). Estos espacios, verdadero locus del ritual, no son ni estáticos ni puramente geográficos, sino dinámicos, contruidos ex professo y dotados de variados significados.

El espacio público está, a su vez, sujeto a ritos de purificación, de defensa y de exclusión simbólica, de influencia haitiana, siempre dirigidos por la misma pichona de haitiano, amiga de la familia. Hemos observado estos ritos y constituyen una forma de blindar la fiesta simbólicamente. Se marca una línea, hecha con harina de Castilla, hasta unos ocho metros, en el centro del patio, desde la base del altar y en dirección a “la puerta de Elegguá”. Allí se hace el hoyo y se prepara un rodillo con una mata de malva tabaquito colocando en su interior el papel para “poner obra”. Cada torcida la va ejecutando una persona de la familia, e incluso, en ausencia de alguna, lo realiza alguien de los presentes en su nombre. Dicho papel contiene los nombres de todos aquellos que se estima pueden hacer mal y estropear la fiesta. Confeccionado el rodillo, será depositado en el fondo del hoyo, habiendo colocado en él, a cada torcida, un pizco de harina de Castilla, ajonjolí, maíz y un poco de agua de azúcar. En el suelo, al lado de todos estos ingredientes, una vela encendida preside toda la acción ritual. Realizada esta operación, todos los presentes de nuevo habrán de colocar tanto en el hoyo como en un vaso de agua vacío un poquito de harina de Castilla, ajonjolí, maíz y un poco de agua de azúcar. Cuando todos han realizado su acción ritual, incluso por los ausentes, se cierra el hoyo, trazando una línea con harina de Castilla hasta el centro de lo que será la fogata en la puerta de Elegguá. Allí se tira el resto de los granos y harina en todas las direcciones, a los cuatro vientos; es decir, al frente, atrás, a la derecha y a la izquierda (Galván, 2008).

Por último, todos los participantes en el ritual de la mata tabaquito, dirigidos siempre por la pichona de haitiano, regresan bajo la enramada construida delante del altar, donde está el cañambú. Este es elevado y en su base se coloca una vela encendida con los mismos ingredientes, untando su base con miel, alrededor y en diagonal, uniendo los dos aros realizados. A continuación, se coloca el cañambú de tal modo que la vela quede dentro de su base y se tapa el hoyo con tierra, apisonándola todos y cada uno al igual que hicieran anteriormente. Se ata en lo alto del cañambú, bajo la enramada, un vaso al revés forrado con el paño, con algunos líquidos y especias.

Como hemos afirmado, este ritual, tanto en la secuencia del rodillo como del cañambú, tiene mucho de defensa, pero también de ataque ritual pues, como se pudo escuchar, la santera llamó la atención a un muchacho que participaba en el mismo porque tenía dispuestos en cruz los brazos sobre el pecho mientras observaba el acto ritual. Este comportamiento podía quitar fuerza al acto, a la vez que sobre los que pueden hacer mal. Por lo demás, según los informantes, el ajonjolí es fundamental para ahuyentar a los que quieren hacer mal, por ello el resto

debe ser tirado a los cuatro vientos. Según Lydia Cabrera, sólo lo comen sin peligro las divinidades; un hijo de San Lázaro no puede comer ajonjolí pues enferma, e incluso puede morir; si se esparrama, provoca una epidemia. No obstante, sus semillas en cocimiento sirven para aliviar a los asmáticos tan pronto se declara el ataque; fortalece el corazón y la semilla hecha polvo y bebida con café es afrodisíaca; e incluso lo toman también las mujeres en horchata cuando crían a sus hijos, para tener leche. El ajonjolí negro, según los informantes, en seco sirve para sacar gases, pero no sirve para los rituales “porque da oscuridad, sirve para hacer mal”. Al contrario, “el ajonjolí blanco da claridad”.

En las ceremonias o rituales vudú no necesariamente la enramada o peristilo tiene que situarse anexa al hounfó (templo), ni en ella se desarrollan todas las ceremonias vudú. Suele estar muy cerca de él pero, generalmente, está más bien anexa y al exterior de la casa de vivienda principal. Se trata de un espacio rectangular techado con pencas de coco o de palma y abierto completamente por todos los lados, teniendo como base unos palos y en el techo una estructura de madera (palos) bajo las pencas. Según hemos podido verificar, no se emplean medidas precisas en ella ni tampoco existe una cantidad fija de hileras de palos para sostener la techumbre, ni de los palos más finos que se entrecruzan para conformar ésta.

Es invariable que en el centro de la enramada se levante el poste central, “camino de los espíritus”, y, como tal, objeto eminentemente sagrado. A su alrededor, en la tierra, se trazan los vevés, dibujos que simbolizan a los luases y que sirven para invocarlos. Según las creencias de los seguidores del vudú, es a través de este palo que descienden los luases para hacer posesión de sus caballos en el transcurso de los cultos en que se les invoca mediante cantos y toques de tambores. [¿vevés con dos tilde y a veces con una? ¿Por qué?]

En su parte superior se coloca el vaso preparado en el rito del “amarre de los cuatro caminos” y, un poco más abajo, las banderas con los colores simbólicos de las divinidades cuya presencia se reclama y, en ocasiones, los pañuelos que les identifican. También suelen recostarse a él los instrumentos musicales de una determinada batería radá o petró, el recipiente con los materiales empleados para trazar los vevés, calderos con centavos quemados o jícaras con otros ingredientes, todos estos, objetos que intervienen en el culto. Encima del dibujo simbólico trazado alrededor de su base depositan los animales que se sacrifican en las ceremonias, como parte de las ofrendas destinadas a los loas o espíritus.

En Lajas el ritual del rodillo de tabaquito como el del cañambú tiene un evidente origen haitiano, pues el cañambú es propio solamente de los rituales del vudú en Cuba (James, Millet, Alarcón, 1992; Millet, Alarcón, 1990) y en el que, como he dicho, tiene un papel fundamental una pichona de haitiano/a, vecina hasta hace pocos años y hoy residente en Ciego de Ávila. Aunque no se dibujan vevés, ni hay calderos con centavos quemados o jícaras, sí es una forma que la santera tiene de

preservar su fiesta de aquellos que quieren hacer mal y visitan intencionadamente el ritual. Estas visitas son entendidas como nocivas, y se respira una atención constante por parte de aquella y su/s hijo/as respecto a las personas que llegan y se acercan, sobre todo al altar. El espacio entre el altar y la enramada que le sigue es ocupado por familiares, ya ancianos, de la santera y por niños y pichones/as de haitiano. Por el contrario, como pudimos apreciar en un bembé, es bien recibida la llegada de una enorme mariposa, que es percibida como una visita, realizada por una mensajera de los santos y/o del espíritu del padre difunto, que se posa sobre el altar. A esta nunca se la espanta. Al pie del altar, asimismo, se encuentran “el machete de mi padre”, adornado con una cinta roja y blanca, “para que me defienda”, como afirma la santera, y “la cruz de jibá”, de madera, que refuerzan la defensa del altar de la “casa de santo”. A su vez en la parte alta del altar se encuentran pintados un ojo y una lengua cruzada con un cuchillo, como detentes contra el mal de ojo y mal hablar.

Debajo y en el centro de la enramada está colocado ya el cañambú. Como decimos, el palo no puede ser tocado por nadie, sea actor ritual o espectador. Según algunos informantes, por él bajan los santos, de ahí que sean huecos. En cierto modo, el espacio de la enramada es continuidad de la casa y el altar de santo, donde se lleva a cabo la mayor parte del ritual. Es un espacio terrestre, pero en cierto modo sagrado. De la enramada para arriba se entiende que es el cielo, de donde vienen los santos, que acceden a recibir las ofrendas y sacrificios a través del cañambú y adonde un actor ritual podrá ascender dominado por el trance o posesión en algún momento de la ceremonia. Tal situación fue observada en dos ocasiones, en las que un hijo de Changó desde la base de la enramada se proyectó cruzándola hacia el espacio superior, terminando incluso en una ocasión saltando a las ramas de una guásima, próxima a aquella. Asimismo, la santera y su hija poseídas por Babalú-ayé subieron, en las postrimerías del ritual, por los troncos a las ramas más altas de la guásima, danzando con los brazos en alto, representando a los santos que hacen ademán de volver a los cielos y pidiendo aceptar las ofrendas.

En este sentido a la oposición privado/público, más arriba señalada, se le une otra de carácter ternario y cosmológico: cielo/tierra/subsuelo. El subsuelo es el espacio de los muertos, pero también donde se entierran nombres de personas, elementos que pueden hacer mal. Además, allí se colocan los despojos de los animales sacrificados y los restos de los trabajos realizados al pie de la ceiba, árbol que unía el cielo y la tierra entre los taínos y otras culturas de Mesoamérica. La tierra es el lugar de los seres humanos, el lugar de sus prácticas sociales, económicas, políticas y culturales. El cielo es el lugar de los dioses, de los santos, pero también aquella parte de la naturaleza donde habitan los espíritus, especialmente los considerados como elementos judíos, es decir, los árboles. Entre estos hemos encontrado reiteradamente la ceiba, el caguairán, el piñón criollo, el cedro y sobre todo la guásima, el palo fuerte de la santera, que preside el centro del patio. Son donde se encuentran los poderes del monte en el hábitat humano. Si observamos bien, en esta oposición cosmológica se entrecruzan otras dos

oposiciones: naturaleza/cultura por un lado, y vida/muerte, por otra. Los seres humanos tienen una actitud ambivalente hacia la muerte, pues, si bien desean prescindir, alejarse de ella en la vida diaria, no obstante, acuden a los santos y espíritus del cementerio para resolver múltiples cuestiones tanto en momentos rituales como cotidianos. Es el caso de Oyansa, portera de los cementerios, sincretizada con la Virgen de Candelaria. Contrariamente, la actitud hacia el cielo es en petición de súplica, deseando que los santos descendan a la tierra, al menos temporalmente, a recoger las ofrendas hechas por sus hijos. Los seres humanos desde la tierra quieren controlar el cielo y el subsuelo, o al menos, no generar relaciones conflictivas con ellos.

Las oposiciones espaciales indicadas no excluyen, todo lo contrario, la ritualización o “bautizo” de diversas “bases” montadas en ambos espacios. Los espacios, por tanto, son construcciones simbólicas, no simples realidades físicas o geográficas (patio/casa). De hecho, además, tal distribución física no siempre fue idéntica. Así, por ejemplo, en Lajas la vivienda estaba ubicada de un modo diferente. La casa, más pequeña que ahora, de guano y tablas, daba al camino y estaba situada en la esquina opuesta a la actual. Al fondo, lindando con el espacio de la casa ritual de ahora se encontraba el altar de santo. La distribución de los árboles era la misma, y el espacio ocupado por la casa vivienda era una vega donde se plantaban productos para la casa. Fue compaginando el trabajo doméstico y en el campo, recogiendo café, “coyo o cogollo” (las hojas de la caña), ejerciendo de jefa de brigada, fue así que la santera de Lajas pudo obtener los materiales para construirla y alzarla tal como está hoy.

Los/as actores/rices rituales, por tanto, durante estos días estructuran, reestructuran y dan sentido a los espacios, a través de complejos procesos de significación, donde los límites unas veces aparecen claramente definidos y otras bastante difusos, dotados de una fuerte liminalidad. Por eso, por ejemplo, la entrada en la casa por la cocina para entregar la comida al espíritu de un antepasado o a alguno de los angelitos protectores vendrá precedida de un bautizo derramando por dentro, al frente de la puerta de la casa y a los costados de la misma, un chorrito de agua. A continuación, accederán en fila india a la casa. Es cierto, a ella sólo entra la familia y los allegados para hacer la ofrenda de “la comida de muerto” o celebrar el ritual al “espíritu del palo”, como acostumbraba hacer el muerto en vida. Los espacios son fluidos. En cierto modo, en la casa domina el mundo espírita, asociado a un antepasado de la casa. Fuera, en el espacio público, se celebra la comida de los santos, y la ritualización de “los palos fuertes” de la casa, tales como la guásima.

Dicho esto, veamos algo, que expresa también la influencia haitiana en el Complejo Ritual de Lajas. Se trata de la posesión violenta y el contacto corporal con la sangre de la ofrenda sacrificada en el ritual a Babalú-ayé, que se repite sin grandes variaciones con Changó, que se celebra a las 12 de la noche.

Son las doce de la mañana y comienza la fiesta para Babalú-ayé. Ya la santera de Lajas ha bañado los animales con agua perfumada de una palangana (el lomo, la barriga, las patas y cabeza), ha secado, ha peinado, ha dado de comer (cakes) y de beber (ron), que estaban en el altar, y ha bendecido a los animales que servirán de ofrenda a los santos. Estos son ovejos para Changó/Santa Bárbara y chivos para San Lázaro/Babalú-ayé. Todo ello a ritmo de las tumbas y del toque de campana (golpeando el hierro de una azada). Entona una solista con una botella de ron en su mano, también pichona de haitiano, que canta repetidamente los estribillos, y un público que los repite, siguiendo puntualmente las acciones rituales (bañar, secar, peinar, dar de comer, dar de beber y bautizan, con una ramita de malva tabaquito y agua bendita) que ejecuta la santera, tales como:

Se bañan, se bañan.

Los animales de los santos se bañan.

Bautizan, bautizan.

Los animales de los santos bautizan.

A continuación, las dos hijas, que ayudan a la santera, a un hijo y a una hija que le acompañan en el sacrificio ritual, les dan un cuchillo bien afilado, previamente bañado con el agua perfumada de la palangana. Los oficiantes comienzan a entrar en trance, mientras se canta:

Babalú-ayé, mira como viene,

Babalú- ayé.

Entonces va a comenzar el sacrificio. Los oficiantes suben sobre los animales, a los que cogen por los cuernos, blandiendo en sus manos los cuchillos y danzando al ritmo siempre de las tumbas. La solista anuncia:

Se va a matar, se va a matar

Los animales de los santos se van a matar.

Tienen los ojos desorbitados y sus cuerpos sienten la agitación. Una hermana, ayudante, coge en su mano derecha un plato para recoger la sangre. Comienza el sacrificio, siempre al ritmo de las tumbas. Se canta:

Dónde está guataguanile.

Dame cuchillo para matar yo (repetidas veces).

Se acercan las cabezas a sus cuerpos, mientras se levantan y colocan los cuchillos en la yugular de los animales. Cortan el cuello, y las ayudantes, que también llevan en su cabeza un pañuelo rojo, ponen un plato bajo los cuellos que sangran. Pronto están llenos de sangre, se pone aguardiente sobre ellos, y los actores rituales caen al suelo bajo la enramada, revolcándose en la sangre, apretándose con los animales y absorbiendo esta del corte de su cuello, aún moribundos. Solista y público sigue cantando la estrofa anterior repetidamente. Cae otra hija de la santera y la pichona de haitiano que ha presidido los rituales ya descritos, previos al sacrificio, al ser alcanzados sus rostros por la mano ensangrentada de los santos. Ya son cinco personas las poseídas por el santo: la santera de Lajas, dos hijas, un hijo y la pichona de haitiano. La hija poseída se sienta sobre el animal sacrificado, mientras la otra, sin sentido, ha caído bajo las piernas de su hermano entre los animales. Las tumbas siguen tocando y los coros cantando la última estrofa. Mientras los santos solicitan con gestos, sin hablar, que se traiga a los niños, hijos y ahijados de la santera, unos ocho niños, que son bautizados untando sus rostros con la sangre de los cuatro animales sacrificados y colocados entre los santos. Los santos siguen cogiendo por las manos a personas del público, bautizándolas y metiéndolas al centro entre los animales, los santos y los niños. A continuación se pide cantando:

Limosna, limosna

Los santos piden limosna.

El público tira algunos centavos sobre un paño rojo ubicado en el suelo entre los santos. Será utilizado el año próximo para comprar lo necesario para la fiesta. Los santos se levantan, hablan con palabras extrañas, dan consejos morales, bailan con el público. Pronto se oye decir: “Señores, no paren, hay un santo en la tierra”. A continuación, se oye cantar:

Alevántalos, alevántalos

Alevanta a los caídos, alevántalos.

Mientras siguen bailando, santos y público, se recoge a los animales para descuerarlos al pie de la guásima.

Como es sabido, la sangre es principio de vida en múltiples rituales, especialmente en los de origen africano. En ellos no sólo se ofrenda la sangre a los santos u orichas, sino que, según los informantes, a través del contacto con el rostro humano de la sangre de los animales sacrificados, en este caso de ovejos y de chivos respectivamente, por los actores rituales poseídos por aquellos, se recibe la bendición de los santos. Pues, son los santos, personificados en los actores rituales poseídos, los que restriegan con sus manos los rostros de los ahijados, de los hijos aún niños y de amistades entre el público asistente al ritual, quedando bendecidos

por aquellos. Metáfora y metonimia, semejanza y contacto están presentes en estas acciones mágico-simbólicas.

La ceremonia continúa. Tras acoger a los niños, ahijados e hijos de las actrices rituales, se les unta sangre en los rostros y manos y, todos sentados, están ubicados sobre el lomo de los animales sacrificados. Pronto se tiende el paño rojo con una cruz blanca y se canta:

Limosna, limosna,

Los santos piden limosna.

Las tumbas siguen sonando, y más espectadores del público, agarradas sus manos por los santos, son untados de sangre y “cogiendo muerto” (ataque súbito de los nuevos iniciados), caen sobre los animales. La excitación aumenta, mientras el público grita.

Luego, los santos poseídos se acercan a las tumbas, tocándolas con sus manos, y se dirigen al altar haciendo ademán de quitar al santo de sus cuerpos con los brazos extendidos, lavándose el rostro con agua de la palangana perfumada.

Los rituales a Elegguá y Oggún

En Lajas, la ceremonia de Elegguá es llevada a cabo por la madrina de una nieta de la santera de Lajas. Como es sabido, Elegguá es el loa Papá Legbá en el vudú haitiano.

Tanto en Cuba como en Haití, los rituales vudú muestran la preeminencia de este loa, que obliga a saludarlo antes que a ningún otro, hasta el punto de que ningún miembro del panteón vudú se atreve a hacer acto de presencia sin su autorización. Es el dueño de los caminos y de las puertas, y a menudo lo consideran como el que tiene la llave del mundo espiritual, por lo que es comparado con San Pedro. En Haití, como en Cuba, también él cuida las puertas y los accesos que rodean las casas, y por extensión se convirtió en protector de los hogares, en lo cual se asemeja al Elegguá de los lucumí. Según A. Métraux, se le representa bajo la apariencia de un viejo enfermo. Sin separarse de la pipa que sostiene en la boca, y el saco puesto en bandolera, en muchas partes de Haití se vincula a Legbá con San Antonio. En el mangé-luá de Papá Legbá se incluye un pollo y, en algunos lugares, un chivo, ambos de color negro, cuyas plumas, cabeza y tripas son lanzadas a las llamas de una hoguera que se levanta en la portería o acceso a la vivienda principal del Houngan (santero vudú) que organiza el servi-loa. Finalmente, con la carne de los animales que se le sacrifican, y con las viandas, más pedacitos de bombón, se prepara un alimento ritual que se deposita en una jigüera y se le da de comer a todos los participantes en la ceremonia. Aquí a Legbá es a quien primero se le realiza la ceremonia de alimentación, confirmando con ello el lugar privilegiado

que ocupa en el panteón vudú. Por otra parte, el Legbá Carfou, en créole haitiano, del francés “maitre carrefour”, es el Legbá dueño de las encrucijadas. Si en África, Legbá es un dios fálico y joven, en Haití, contrariamente, se le representa como una persona senil de barba blanca, por lo que se le denomina Papá Legbá. Se le invoca para que abra las puertas. Recibe la primera plegaria en las ceremonias. Lo que recibe de la ofrenda animal son las plumas, la cabeza y las tripas que son lanzadas al fuego de la hoguera, con lo que se hace saber que se entregó todo lo que le pertenece. Esa hoguera será encendida en la portería o entrada principal que dé acceso a la vivienda del dueño de la fiesta. [Esto aparece más arriba, en este mismo párrafo]

En Haití, debajo de la enramada permanece encendida una vela y en ella se sitúa inicialmente la orquesta. Luego la hoguera se rocía con agua azucarada, además se avivan las llamas con aguardiente. Poco después es encendida otra vela que se coloca al pie del fuego, levantada y puesta en el camino que desemboca en la portería. Esta es una ceremonia indispensable para el desarrollo del conjunto de ritos que se realizarán en cumplimiento de los demás santos y fuerzas sobrenaturales. Su función consiste en llamarlos, atraerlos y darles la bienvenida para que se presenten en la fiesta que se les ha organizado. Con la carne de los animales, las viandas asadas y pedacitos de bombón, se prepara una especie de pudín en una jiguera al que se le añade mucho picante y se reparte entre todos los concurrentes a la ceremonia.

Tanto en El Ramón como en Lajas, también la primera ceremonia es la comida de Elegguá, que se considera imprescindible para que se abran los caminos, por lo que se realiza a las 12 de la noche. La oficiante va vestida con un traje de cuatro cuadros rojos y negros cruzados que hacen de camisa y pantalón cortos, y una pañoleta roja a la cabeza a la que se colocará un sombrero. Lleva al cuello, collares con piezas rojas y blancas. Un caldero con una herradura, clavos y una cadena, todos en estado mohoso, simbolizan la presencia del santo. Se le pone “una mesa o base” en el suelo, hecha con hojas de platanera, en la que se colocan viandas asadas (en la misma ceremonia, en otros lugares, se ha visto viandas crudas, como la yuca), dulces de maní y coco, maíz tostado, tortas dulces, dos recipientes con agua de azúcar parda y agua clara, dos o cuatro recipientes con café, con y sin azúcar, una botella de ron, varias velas (que se deben estar encendiendo durante toda la ceremonia), varios tabacos, un garabato de madera con tiras rojas y negras, plátanos maduros y verdes, un machete o cuchillo (referencia explícita a la función del santo de abrir los caminos) y, por último, se coloca un sombrero en la mesa porque es algo que el santo usa. Las cuatro tumbas proceden a llamar al santo (oficiante que se presenta ya poseído), cantando repetidamente:

Elegguá, abre la puerta

que ya se encuentra a las doce.

Cuando llega, coge el garabato, el sombrero y le encienden uno de los tabacos. Se le coloca cruzado un pañuelo rojo chispeado de blanco atado sobre el cuerpo; después saluda a la santera, a los ahijados y los familiares, mientras algunos ayudantes, miembros de la familia de la casa de santo echan agua clara en cuatro puntos alrededor de la fogata, hecha al interior de una circunferencia con una cruz de harina blanca de Castilla; el santo danza alrededor de la fogata y las ascuas encendidas de aquella. Luego se le enseñan los animales y él muestra su agrado; se le brinda una de las botellas de ron de las que están en la mesa y bebe. El santo sigue danzando alrededor del fuego con el garabato en la mano y un tabaco encendido en la boca. Se golpea un coco sobre una piedra grande y come trozos de él. Las ayudantes comienzan a lavar el animal sobre la palangana con hierbas aromáticas y malva tabaquito situada al pie del altar; peinan, dan de comer (plátano, coco y yuca picados en un plato), dan de beber y bendicen al gallo negro. A continuación, con los ojos ya exaltados, se procede a realizar la ceremonia de los animales, que la ejecuta el mismo santo, cortando el cuello del gallo, mientras una ayudante recoge con un plato la sangre del animal. El santo absorbe la sangre de su yugular y bebe ron; luego se recoge la limosna y se levanta la ofrenda, se les quitan las plumas y se echan en el fuego al igual que las vísceras. Mientras se prepara la comida (que se asa todo en la misma fogata), el santo está sentado cerca de su mesa y en ocasiones les brinda caridad a sus ahijados y personas de la familia. La comida la prepara un familiar de la santera; es el encargado de elaborarla cada año, pero su vínculo es solo de parentesco, pues no está iniciado en el fenómeno religioso.

Cuando todas las cosas de la comida están listas, se busca al santo, pues es el que une todo lo que lleva su comida: dulces de la mesa, viandas... las cuales estarán asadas al igual que la carne, echándole aceite y mucho picante. Luego se realiza el rito de ofrecer comida a los cuatro vientos y de echar agua, agua de azúcar y ron a los cuatro lados del fuego; este último también se echa en la fogata. Por último, el santo come y manda que el resto se reparta entre las personas presentes. Se ponen cantos para que el santo se retire, el cual se va con alegría y dejándole fuerza y prosperidad a toda la familia y ahijados.

Una vez más, se aprecia a través de la ayuda de la haitiana cómo se deslizan en un ritual de santería, algunos aspectos propios del ritual del vudú. Entre ellos destaca el consumo de la sangre del animal, la vestimenta y otras acciones del santo, y la acción ritual de tirar las plumas y las vísceras del gallo negro, que sirven de ofrenda sobre la fogata de Eleguá.

En el caso de Oggún, la ceremonia es celebrada por un hijo de la madrina de los nietos de la santera de Lajas.

En Haití a casi todos los Ogún, relacionados con los hierros y los metales (Ogún Feray) también se les caracteriza por el consumo desmesurado de bebidas alcohólicas y, se les asocia a los loas diablo, con el sacrificio de verracos, signos inequívocos de su poder bestial. A las ceremonias se les conoce por “mangé-luá” y

las ofrendas son la materialización de una relación contractual entre la divinidad y su caballo, en pago de los beneficios recibidos. Si un loa rechaza una comida es señal de que algo se ha hecho mal y que la divinidad está disgustada. Si bien la mayoría de los loas fuman tabaco, son los miembros de la familia de los Ogún los más adeptos. Asimismo, aceptan el agua y el café en número de dos, uno con y otro sin azúcar. En su versión de Ogún del Monte, el santo viste camisa roja con motivos en negro y pantalón azul marino. Sus atributos son un machete y una botella de aguardiente de caña, lo que se considera su bebida preferida. Los animales que se les sacrifica son el chivo y los pollos colorados. En su mangé-luá se incluye todo tipo de viandas. En su versión de Ogún Guerrero, es Santiago Apóstol y viste con una gorra colorada en la cabeza y una espada en la mano. Se dice que es la verdadera pareja de Erzilí, por lo que se identifica con San Jacobo el Mayor.

En Lajas la ceremonia de Oggún es individual, no colectiva como la de Babalú-ayé o la de Changó. Sobre el suelo, delante y a un costado del altar se coloca su base, hecha de hojas de platanera como a Elegguá, en el que se encuentran dulce de coco y de maní, maíz tostado, la estatua de Santiago Apóstol a caballo, el caldero de Oggún con hierros y un coco encima, un plato con merengue. Son las 12 de la noche. La hija de haitiano, madrina de una nieta de la santera, entona:

Ven conmigo, ven (varias veces).

Ven conmigo ven (responden los espectadores).

A un gallo negro con plumas amarillas se le da de comer cake y de beber, ron. Cuatro tumbas tocan y una campana, el hierro de una azada de labranza. Se entona de nuevo:

21 palos tiene mi Elegguá,

21 palos tiene mi Oggún.

El que los tumbe será machero,

Palo que tumba un balón.

A continuación, y en presencia del que va a representar al santo, se canta:

Oggún llegó a la tierra (varias veces).

Llegó, llegó Oggún guerrero.

La tierra tiembla (varias veces, el coro).

Comienza el trance y el santo se apodera del caballo. Lo cogen por detrás para que no se golpee. Se le pone el sombrero, se le da el machete del padre de la santera, con cintas rojas y blancas, y se le ata en cada brazo una pañoleta roja. Representa un caballo y sus movimientos, continuamente abriendo y cerrando la boca de arriba abajo. Se le da un tabaco encendido, que fuma y chupa con ansiedad. Se le pone en una mano una vela encendida. La solista le da de beber un buche de ron en una mano. El santo cabalga bajo la enramada, delante del público. Viste una camiseta negra y un pantalón azul oscuro. No lleva a la cabeza la pañoleta roja, ya que está protegido por los pañuelos de los brazos. Continualmente se pasea y hace ademán de que quiere la ofrenda. De nuevo la solista canta:

¡Qué lindo! ¡Qué lindo!

¡Qué lindo se ve mi Oggún!

¡Qué lindo caballo

porta mi Oggún!

El ron lo beben a sorbos los/as ayudantes, una tía materna, la santera y miembros de la familia de esta. Se les pasa por los pies descalzos del santo una vela encendida. El santo sigue chupando el tabaco. Mira con los ojos exaltados al animal y hace ademán de que no lo quiere, ya que ha pedido uno rojo. Se le da de nuevo de beber. La santera y la solista le dicen que la que le ha ofrecido el gallo no ha venido, que debe recogerlo, pues todavía tiene que hacerse mucha ceremonia y matarse muchos animales. Dice que no. Entre palabras entrecortadas afirma que:

Con Oggún guerrero no se juega.

Oggún lo va a cobrar.

Tocan de nuevo las tumbas. Oggún acepta la ofrenda y da la mano a la santera y después las dos manos. Le da una vuelta sobre sí misma. Coge en sus brazos al animal y lo estrecha contra su pecho. Abraza fuertemente a la santera. La solista entona:

Que va a matar, que va a matar.

Oggún sólo va a matar.

El santo corta el cuello, mientras la santera coloca en alto con los dos brazos el caldero de Oggún, con los hierros y un coco. La sangre cae del cuello sobre el caldero de Oggún. A continuación se riega la base con gotas de sangre que aún caen del cuello del gallo. La santera entra en trance y baila con el santo y el gallo muerto en sus brazos. El caballo se desplaza bajo la enramada, la ofrenda se deposita en el suelo ante la base del santo. A continuación se canta:

Ya se va, Oggún se va (bis).

Hasta el año venidero

se va y no volverá. (Varias veces)

El santo es agarrado por la espalda, a fin de ayudarlo a despojarse, violentamente. Asimismo, la santera se quita el santo ante la base con agua de la palangana. Al gallo se le quitan algunas plumas que se colocan sobre el caldero de Oggún. Se comienza a pedir limosna como en los rituales más arriba señalados. Esta vez se depositan las monedas sobre un paño rojo. Recogen el animal y las viandas y se comienza a cantar:

Alevanta a los caídos.

Alevántalos (varias veces).

Públicos, ayudantes y el mismo caballo se retiran. Ha terminado el ritual.

Los rituales a Togó y Luá-mondon

Eventualmente, no todos los años, uno de los pichones de haitiano, originario de El Ramón, hoy residente en Ciego de Ávila, y padrino de varios nietos/a de la santera de Lajas, realiza la ceremonia de Togó, loa del vudú haitiano.

Según algunos autores, en Haití se le conoce por su predilección y uso de las armas blancas —por excelencia, el cuchillo y el machete—. Al posesionarse de un caballo, lo hace con fuerza descomunal. Se afirma que despliega tanta fuerza que rompería una cadena, si lo ataran con ella. Es muy solicitado en el momento del sacrificio de animales, por la gran destreza y precisión que despliega en ese acto. Hay que tener extremo cuidado cuando Togó participa en estas ejecuciones cruentas, porque con mucha frecuencia hunde el arma en su abdomen. Sus colores simbólicos son el rojo y el negro. Por sus rasgos y atributos personales se le considera otro miembro de la familia de los Ogún. Quizás su nombre sea una derivación de Ogún Saint Jean o de Saint Michel Arcángel, quien se presenta en una ceremonia y se le proporciona un huevo o una copa de agua para calmarlo. Su mangé-luá no tiene fecha fija en el calendario litúrgico, como el de otros luases. Se le arma una mesita en el suelo, al pie del poste central de la enramada. Se le cubre con hojas de jobo y encima de ellas son colocados los alimentos (dulces, licor, etc.).

Asimismo, se afirma que suele vestir un pantalón azul brillante y una camisa roja, con una pieza terciada con estos dos colores, igual que los propios de un general. Se distingue por el brillo que irradia su vestuario. Al posesionarse de alguien, “llega formal, conversa muy bien, aunque se le nota un poco tristón, porque dice que los mejores obsequios se le entregaron a su compañero de

actuación, el loa Yudón. Tanto Togó como Animal son loas a los que se le debe dar de comer en lo profundo del bosque. Al igual que el Gran buá (grand bois, en francés), mientras se desplaza hace mucho ruido, se le ofrenda un macho entero o verraco, que debe enterrársele en un hueco cavado al pie de un árbol donde habita. Utiliza el cuchillo y el machete. Al posesionarse de un caballo lo hace con tanta fuerza que rompería una cadena, si lo ataran a ella. Es solicitado por su destreza y precisión al matar.

Contrariamente, tanto en Lajas como en El Ramón, esta ceremonia se desarrolla en el tronco de un árbol, ubicado en el patio de la casa, que es considerado el palo mayor del santero o santera y que se considera tiene un significado muy importante para dicha ceremonia.

El santero llama al santo en la casa de los santos y luego, en estado de posesión o trance, sale al lugar donde se realiza la ceremonia. En el tronco del árbol se abre un hoyo y al lado se coloca la mesa de santo en el suelo, encima de unas hojas de plátano. En esta mesa se colocan como ofrenda dulces, en particular uno conocido por bombón, también habrá un jarro con agua y otro con agua de azúcar, y las viandas que se utilizan para la comida que se le cocina al santo. También aparece el cuchillo con el que se sacrifica el animal y alguna botella de ron.

Al igual que en la ofrenda al Santo Mudo, se hace un hoyo y en todo el borde se colocan pedacitos de velas, por los familiares y ahijados. Luego se le presenta el animal al santo (caballo o santero en estado de trance), para ver si es de su agrado. El santo demuestra su satisfacción por el animal, danzando alrededor del mismo. A continuación, el santo se sienta cerca del hoyo a recibir algunas ofrendas que los ahijados le entregan, que por lo general son botellas de ron, saludando aquel a los ahijados. Luego se llega al cénit del ritual, cuando se sacrifica el animal por mano del santo que le da una sola puñalada y la sangre se derrama en el hoyo. El santo se sube encima del animal para cortarle los huevos, animal que tiene que ser un macho o cerdo entero, que no esté capado; él le quita el cuero a dichas partes del macho y los pica por el centro.

Se utiliza la sangre del animal para limpiar a los ahijados y familiares pasándole esta por manos y frente. Luego el santo danza y se retira con grata satisfacción. A la hora de cocinar su comida, el macho no se pela con agua caliente, sino que se le prende candela con guano y los testículos del verraco se asan. Cuando la comida del santo está lista, esta se hecha en una canasta y se sube a lo alto del árbol donde se celebró la ceremonia.

Eventualmente, se celebra el ritual al santo del palo (“luá-mondon”), realizado por la madrina de varios nietos de la santera, también pichona de haitiano, residente en El Ramón.

El “santo del palo” (de caguairán) ha sido elaborado por la pichona de haitiano, vecina de la casa de santo de Lajas. Se trata de un pequeño tronco de árbol, ahuecado y cerrado con una pequeña puerta, pero donde se da cabida a un pequeño recipiente con miel, un tabaco, un huevo y un pequeño negrito, en forma de muñeco. Se trata de un santo haitiano, al que Onésimo, padre de la santera, daba culto, pero que su hija no conocía, por lo que una vez más se asesoró de las haitianas de Lajas y de El Ramón.

A él no se ofrece comida, aunque a veces se le hace el sacrificio de un curiel blanco, animal parecido a una rata. Es sacrificado y se le asa medio crudo dándole la comida al espíritu del árbol, donde se dice habita el luá-mondon. Este tronco de árbol, usualmente se encuentra situado a un lado del altar en la casa de santo, aunque también he presenciado algún ritual en una de las habitaciones de la casa-vivienda, en privado, con muy pocos familiares, por un niño de la familia que padecía ataques de epilepsia, ahijado de la pichona de haitiano de El Ramón.

Conclusiones

Hemos podido constatar la fuerte influencia de la cultura ritual haitiana en las actividades de una casa de santo cubana. El componente haitiano está permeando todo el Complejo Ritual de Lajas. Mientras, los rituales a Eleguá (en el vudú denominado Papá Legbá) y Oggún (en el vudú, entre otras denominaciones, se le conoce como Ogún Feray) son llevados a cabo por pichona/ón de haitiano. Otros dos, el de Togó y el de Luá-mondon, constituyen una representación del mismo signo. Togó se incorpora al Complejo Ritual de Lajas, mientras que Luá-mondon se ritualiza en una habitación privada de la Casa de Santo de Lajas, en una ceremonia ligada a un proceso de curación de un enfermo.

Cuando analizamos de cerca los rituales influenciados o realizados por descendientes de haitianos encontramos muchas semejanzas, pero también algunas diferencias, especialmente las ligadas al escenario de las mismas. Cuando al parecer los rituales haitianos en gran medida son propios del bosque, los cubanos se celebran en los espacios habitados por los seres humanos.

No obstante, esto revela algo muy importante: cómo la influencia haitiana en Lajas se establece sobre todo a través de una de las tres variantes rituales del vudú haitiano: Rada, Petro y Bantú. Al parecer, esta última la más importante y decisiva en nuestro caso.

En Lajas queda patente la existencia de una multirreligiosidad caracterizada por un sincretismo de elementos rituales del espiritismo cruzado, el palomonte, el vudú y la santería.

Esta influencia, que permeabiliza los rituales lajeros, queda reforzada por la cooperación activa de pichonas/es de haitianos, que participan e incorporan rituales

propios (cañambú y enramada; el rodillo de malva tabaquito...) y especialmente por relaciones de parentesco ritual, entre miembros de las familias cubana y haitianas.

BIBLIOGRAFÍA

Argüelles Mederos, A. & Hodge Limonta, I.1991 Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. La Habana, Editorial Academia

Balard; M.1998. Dahomey 1930: mission Catholique et Culte Vodoun. L'Oeuvre de Francis Aupiais (1877-1945), Missionnaire et Ethnographe. Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan.

Barnet, M.1991. Nganga Kiyangala. La Habana, Imágenes S. A. (33 min.)

1995. Cultos Afrocubanos. La Regla de Ocha y la Regla de Palo monte. La Habana, Ediciones Unión.

Bermúdez, A. A.1967 "Notas para la historia del espiritismo en Cuba". Etnología y Folklore 4:5-22.

1968. "La expansión del espiritismo de cordón". Etnología y Folklore 5:5-32.

Bloch, M.1989.Ritual, History and Power.Selected Papers in Anthropology. London, The Athlone Press.

Bolivar, N. & González Díaz de Villegas, C.1998. Ta Makuende Yaya y las Reglas de Palo monte: Mayombe, Brillumba, Kimbisa, Shamalongo. La Habana, Editorial Unión.

Brown, Karen McCarthy. 1991 Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn. Berkeley: University of California Press.

1995. "Serving the Spirits: The Ritual Economy of Haitian Vodou". In Donald J., Cosentino.Sacred Arts of Haitian Vodou.Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History. pp. 205–223.

Cabrera, L.1971. El Monte. Notas sobre las religiones, magia y supersticiones de los negros criollos y el pueblo de Cuba. Miami, Editorial Universal, Colección del Chicherekú (1ª edición: 1954)

1979. Reglas de Congo-Palo Monte-Mayombe. Miami, Peninsular Books.

1984 La Medicina Popular de Cuba. Médicos de antaño, curanderos, santeros y paleros de hogaño. Miami, Editorial Universal, Colección Del Chicherekú.

Castellanos, I., Castellanos, J.1992. Cultura Afrocubana 3: Las Religiones y las Lenguas. Miami, Editorial Universal.

Davis, W. 1985.The Serpent and the Rainbow. New York: Simon & Schuster Inc.

1986 Vaudou. Paris, Presses de la Cité.

Desmangles, Leslie G. 1990. "The Maroon Republics and Religious Diversity in Colonial Haiti". *Anthropos* 85 (4/6): 475-482.

Dianteill, E. 2002. « Kongo à Cuba. Transformations d'une religion africaine ». *Archives des Sciences Sociales des Religions* 117: 59-80.

Fernández Robaina, T. 1994 *Hablen Paleros y Santeros*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Fuentes Guerra, J., G. Gómez, 2004. *Cultos Afrocubanos. Un estudio lingüístico*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Fuentes Guerra, J., A. Schwegler, 2005. *Lengua y Ritos del Palomonte Mayombé. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*. Madrid, Vervuert/Iberoamericana.

Galván Tudela, J. A. 2008. "Bailar Bembé: Una perspectiva antropológica procesual (Contramaestre, Santiago de Cuba)". *Revista de Indias* 243: 207-247

2010. "El Ritual del Santo Mudo y el Poder de los Antepasados: A propósito de Contramaestre, Santiago de Cuba". *Batey* 1: 52-70.

2011. "Sincretismo, performance y creatividad en las religiones afrocubanas: Una mirada desde el suroriente cubano". *Atlántida* 3:113-128.

2012. "Mundos Imaginarios y relaciones de poder en la religiosidad afrocubana". En VV: AA *Pels camins de l'etnografia: Un homenatge a Joan Prat*. Tarragona, URV, pp.81-90.

Herskovits, Melville J. 1971. *Life in a Haitian Valley*: Garden City, New York, Doubleday & Co. Inc.

Hurbon, L. 1993. *El Bárbaro Imaginario*. México, Fondo de Cultura Económica.

1998. *Los Misterios de El Vodú*. Barcelona, Ediciones Grupo Zeta.

2004. "Religions et génération dans la Caraïbe". *Social Compass* 51(2):177-190.

Hurston, Z. N. 1938. *Tell my Horse*. New York, Lippincot and Crowel.

James, J. 1999 *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: Principios Rectores*. Caracas, UNESCO.

2000 « La Regla Conga Cubana ». *Rev. El Caribe*, 32 :16-21.

2006 *La Brujería Cubana: El Palo monte*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

James, J., J. Millet, A. Alarcón, 1992. *El Vodú en Cuba*. Santo Domingo, Ediciones CEDDEE/Casa del Caribe, Santiago de Cuba.

Kerboull, P. 1973 *Le Vaudou*. Paris, Robert Laffont.

Lachatañeré, R.1992. El Sistema Religioso de los Afrocubanos. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Lago Vieito, A.1996. "El Espiritismo de Cordón en el Bayamo Colonial". Del Caribe 25:16-18.

Matory, J. L.1992. "Rival empires: Islam and the religions of spirit possession among the Òyó-Yorubá". American Anthropologist 21 (3):495-515.

1994 Sex and the empire that is no more. Minneapolis, University of Minnesota Press.

McAlister, Elizabeth. 1993. "Sacred Stories from the Haitian Diaspora: A Collective Biography of Seven Vodou Priestesses in New York City". Journal of Caribbean Studies 9 (1 & 2 (Winter)): 10–27. Retrieved 2012-03-22.

2002. Rara! Vodou, Power, and Performance in Haiti and its Diaspora. Berkeley: University of California Press.

Meneses, R.1994. "La Regla de Palo monte o conga". Revista Del Caribe 24:103-112.

Metraux, A. 1948. Études sur la Vallée de Marbial. Paris, Unesco.

1958. Le Vaudou Haïtien. Paris, Ed. Gallimard

Millet, J.2009 El Espiritismo y sus variantes en Cuba. Coro (Venezuela), 2ª Edición (1989, 1ª ed.).

Millet, J. & J. Alarcón, 1990. "Aspectos del ritual voduista en Cuba". Del Caribe 7:58-65.

Pelton, R. D.1980.The Trickster in West Africa.A study of Mythic Irony and Sacred Delight. Berkeley, University of California Press.

Rigaud, M. 1953.Secrets of Voodoo. San francisco, City Lights Books.

Sánchez Lussón, J.1996. "Los Cordoneros de Orilé: Presencia histórica y alcance cultural en Manzanillo". Del Caribe 25:20-22.

Tambiah, S. 1968."The magical power of words". Man 3:175-208.

1979. "A performative approach to ritual". In Proceedings of the British Academy 65:113-169.

Verger, P., 1986. "Transe de possession religieuse chez les Yorouba et les Fon du Nigéria et de la République du Bénin et chez leurs descendants au Nouveau Monde". Dans VV.AA. Transe, Chamanisme, Possession. Nice, Editions Serre/CNRS, pp.235-243.