

La comida ritual como recurso de reactualización identitaria en las prácticas del vodú de la religión oriental de Cuba

Juan Carlos Rosario Molina. Universidad de Oriente
(Extensión Contramaestre), Cuba.

Resumen: El presente trabajo intenta analizar cómo las prácticas rituales y creencias de los haitianos y sus descendientes en torno al vodú se convierten en potentes recursos de demarcación y diacríticos étnicos en el contexto multicultural de la región oriental de Cuba. Se defiende la idea que el alimento y la comida no solo constituyen la base de reproducción de un grupo, sino también establecen conexiones entre comida ritual, símbolos y sistemas de creencias. Si las celebraciones ofrecidas a los dioses, espíritus y muertos del vodú son eventos donde la gastronomía se incorporó al sistema cultural que los haitianos portaron al nuevo espacio sociocultural cubano, también fueron objeto de rechazos, prohibiciones, acusaciones de brujería/hechicería por parte de otros grupos en el pasado. El caso analizado muestra un cambio de perspectiva en relación a la comida ofrecida a los santos y muertos y las visiones negativas que se tenía de los haitianos. La nueva imagen está condicionada por un mayor reconocimiento de las instituciones culturales, una mayor difusión a través de los medios de comunicación, así como un incremento del interés de estudiosos sobre la cultura haitiana en la región oriental de Cuba. Dichas condiciones exógenas son aprovechadas por los practicantes para presentar las prácticas rituales como mecanismos de autoafirmación y reactualización identitaria de los grupos practicantes en el presente. **Palabras Claves:** La comida ritual, los procesos rituales, las religiones, Las prácticas religiosas, haitianos.

Abstract. This paper attempts to analyze how the ritual practices and beliefs of Haitians and their descendants around the voodoo become powerful resources of ethnic demarcation and diacritics in the multicultural context of eastern Cuba. It defends the idea that food and food does not only constitute the basis of reproduction of a group, but also make connections between food ritual, symbols and belief systems. If the celebrations offered to the gods, spirits and voodoo death are events where the food was incorporated into the cultural system that Haitians waved to the new Cuban cultural space, were also subject to rejection, prohibition, accusations of witchcraft / sorcery by other groups in the past. The present case shows a change of perspective in relation to the food offered to the saints and the dead and who had negative views of Haitians. The new image is influenced by a greater recognition of cultural institutions, wider dissemination through the media, as well as an increase in the interest of scholars about Haitian culture in eastern Cuba. These exogenous conditions are used by practitioners to present the ritual practices as mechanisms of self-assertion and re-enactment of identity among practitioners in this group.

Palabras Claves: La comida ritual, los procesos rituales, las religiones, Las prácticas religiosas, haitianos.

AUTOAFIRMACIÓN Y REACTUALIZACIÓN IDENTITARIA ENTRE LOS GRUPOS DOMÉSTICOS Y RITUALES DE DESCENDENCIA HAITIANA

Muchos estudios sobre los sistemas religiosos afrocubanos, abordados –obviamente- desde una perspectiva sincrética, pueden aparecer como una configuración normativa de las prácticas rituales, cuyas descripciones están más orientadas hacia los fundamentos cosmológicos que a las relaciones con otros dominios religiosos y de la vida social en general, como muestran los trabajos de (Bolívar, 1990; Fernández Robaina, 1994; Barnet, 1995; Barreal, 1996; James, 1999, 2000, 2006). Estos autores ponen énfasis en el lazo con el pasado ancestral y las características generales de mixtura entre las creencias y prácticas portadas del continente africano y el catolicismo a través de España. Pero el panorama religioso cubano a partir de los años noventa pone una señal de alerta a los estudios tradicionales, concebidos éstos, desde una orientación secular fundamentada en las matrices históricas culturales. De aquí que el recurso al origen o la aportación cultural resulten soportes demasiado esenciales para poder develar la compleja trama multirreligiosa de esta hora.

El campo ritual en los sistemas religiosos afrocubanos tienden a estar organizados a partir de tres componentes estructurantes estrechamente articulados: rito/mito/narración, sacrificio/comida/ofrenda y diseño performático/representativo (incluyendo secuencias rituales, danza, música). No obstante, la naturaleza ritual y permeabilidad de dichos sistemas presenta un entramado denso y diverso, cuyas variantes interlocales es imposible entenderla en términos de productos o resultados culturales aleatorios, tanto por la magnitud interpretativa como por la gran necesidad de simbolización y representación ritual en cada puesta en escena. El campo ritual -religioso o profano- está caracterizado, como advierte Segalen (2005: 9), por su flexibilidad, capacidad para la polisemia y adaptación al campo de lo social. En este sentido estudiar las prácticas religiosas por su orientación ideológica -santería, espiritismo, vodú, palomonte- resulta en extremo difícil. De aquí la necesidad de intentar entender la construcción sincrética como fenómenos asumidos por los/as actores/actrices rituales a partir de múltiples variantes litúrgicas y su gran actividad creativa.

Si comida y sacrificio constituyen ejes centrales en todo el proceso ritual de las prácticas de vodú, sería importante develar la relación que guarda este campo con los fenómenos de autoafirmación y reactualización identitaria, protagonizados en la actualidad por los grupos domésticos y rituales de descendencia haitiana, así como otros practicantes (espiritistas y santeros) que incorporan creencias y prácticas vuduistas a sus repertorios ceremoniales. Este trabajo intenta responder a las siguientes interrogantes:

- 1- ¿En qué medida sacrificio/comida/ofrenda es un campo cuya eficacia comunicativa y densidad semántica le otorga un lugar central en la autoafirmación ideológica de los practicantes de vodú?
- 2- ¿Cómo la comida ofrecida a los dioses y muertos del vodú despliega la relación entre poder y aceptación, prohibición y diferenciación étnica?
- 3- ¿Qué impactos tienen las nuevas mediaciones tecnológicas de la comunicación y el reconocimiento institucional en la “relocalización” y “resignificación” de los saberes y prácticas rituales del vodú como recursos identitarios de los grupos?

Los movimientos y las prácticas religiosas en la actualidad denotan fenómenos de nuevas identidades, y estas realidades muchas veces vinculan a una o varias localidades, lo que

implica un proceso de reterritorialización (Capone, 2004) unido a la resignificación de los espacios. En el contexto global actual las nuevas identidades religiosas están generando nuevos sentidos y formas de diversidad cultural, provocando una mayor interacción, flujos de información y de contactos entre personas y grupos (Friedman, 1994, Appadurai, 2001; Lewellen, 2002; Capone, 2004; Argyriadis, 2004, 2005; Levitt, 2007). Estos autores al asumir un enfoque transnacional para estudiar estos fenómenos, advierten que los mismos no deben identificarse a partir del crecimiento geométrico de sus prácticas religiosas; se trata de comprender las diversas formas de autoafirmación y reconocimiento, así como las diversos tipos de relaciones y contactos que establecen para readaptarse a los nuevos espacios, así como la revalorización que hacen los practicantes de los espacios de culto y peregrinaciones en sus sociedades de origen y/o la reproducción de sus prácticas en los nuevos escenarios laborales y de residencia.

Algunos estudios religiosos en Cuba destacan la relación entre religión y política (Cañizares, R. (1994; Ramírez Calzadilla, 1995; Basail, 2002), así como la importancia de los movimientos migratorios en la reactualización de las prácticas religiosas y la articulación de las redes que favorecen el movimiento de personas; pero también las ideas, prácticas, objetos e imágenes que otorgan un sentido de movilidad entre localidades, religiones y países (Argyriadis, 2004, 2005; Galván, 2007, 2008).

Dado que el complejo sacrificio/comida/ofrenda opera en una relación dinámica con las divinidades (a través de los altares), así como sus implicaciones en los diferentes niveles de organización social (grupos religiosos, sistemas religiosos, grupos sociales y étnicos) que inciden en la construcción de identidades étnicas, de género y sociales en un sentido más amplio, es importante hacer explícitas las nuevas connotaciones de la comida ritual, tanto en los nuevos escenarios de culto como en la resignificación de los enclaves tradicionales.

La comida como anclaje identitario del proceso ritual

Todo rito establece una distinción entre lo sagrado y lo profano (Durkheim, 1982), lo positivo y lo negativo (Segalen, 2005: 17-22), que remite a unas normativas de lo que es aceptado y beneficioso, moral e inmoral física y socialmente. Mientras la dimensión positiva alude a la comunión, la ingestión de lo sagrado, gesto de ofrenda, placer y expresión de la vida, la dimensión negativa remite al tabú, evitación del contagio y del contacto entre lo sagrado y lo profano. Mary Douglas (1991) plantea la relación entre lo consumible y lo contaminante, estableciendo una relación entre higiene y orden, otorgándole importancia a la experiencia social y a la acción simbolizante; aquello que es limpio con respecto a una cosa puede ser impuro con respecto a otra, y viceversa. El lenguaje de la contaminación se presta a la invención de un álgebra compleja que toma en cuenta las variantes que existen en cada contexto (Douglas, 1991: 3).

En los procesos rituales de las religiones afrocubanas se enfatiza la relación entre identidad personal y organización social, lo que debe entenderse, primero en el cuerpo como objeto de representación de múltiples identidades, lo que quiere decir que un iniciado en la santería, además de asumir una ideología con una cosmovisión y ordenamiento de su vida religiosa, se convierte en un complejo representativo/performativo capaz de desdoblarse en actitudes y comportamientos característicos de cada deidad con los atributos correspondientes a los orishas asignados, cuya funcionalidad permite, y está destinada, a construir puentes, nudos y lazos comunicativos dentro de una jerarquía de parentesco religioso (familia santera, palera o de vodú) (Dianteill, 1996). Dicha jerarquía tiende a ser más estratificada en la santería, donde

el cuerpo del iniciado asume atributos y actitudes de los guerreros (Elegguá, Oggún, Oshosi, Ochún), el espíritu de un muerto y del orisha asentado en su cabeza. Pero el cuerpo humano en la santería es un asiento de múltiples dominios de los orishas: la cabeza es dominio de Obatalá, los pies pertenecen a Elegguá, las piernas a Babalú- Ayé, los brazos a Oshosi y Oggún, vientre, sangre y órganos sexuales a Ochún. La construcción de la persona religiosa implica asumir y respetar el complejo ideológico-representativo del sistema religioso. En la denominada regla conga o palomonte. Nsambi es una entidad suprema que puede ser reconocido en cualquier manifestación de la naturaleza, y está vinculado de una manera orgánica a la vida diaria del palero (James, 2000: 17)

CUADRO 1.- DEIDADES DEL PANTEÓN LUCUMÍ Y SACRIFICIOS ASOCIADOS

Deidad	Santo católico	Poderes o aché	Sacrificios
Olofín y Olordumare	Idea suprema de Dios	Concede aché	_____
Obatalá	Ntra. Sra. De las Mercedes	Dueña de las cabezas	Ratones, palomas. Gallinas de Guinea
Babalú – Ayé	San Lázaro	Cura las enfermedades dermatológicas	Tabacos, Palomas, gallinas
Orumbila	San Francisco de Asís	Dueño del oráculo	Carnero, paloma, chivo
Changó	Santa Bárbara	Dueño del rayo, los tambores	Carnero, chivo, banano
Ochún	Ntra. Sra. De La Caridad	Dueña del dinero, de los corales y del amor	Chivo, palomas, gallinas
Yemayá	Ntra. Sra. De Regla	Dueña del mar	Carnero, pescado, palomas
Olokún	Ntra. Sra. De Regla	Dueña del mar	Los mismos que Yemayá
Eleguá	San Antonio, El Anima Sola	Dueño de las cuatro esquinas	Gallo, aguardiente con pimienta de guinea
Oggún	San Pedro	Dueño de los hierros y el monte	Perros, cocos, jutías
Agalla	San Cristóbal de La Habana	Dueño del río	Pescado, carnero
Oyá	Ntra. Sra. De La	Dueña del	Alimentos cocidos, palomas

	Candelaria	cementerio	
Inlé	San Rafael	Dios de la economía agraria	Palomas, tijeras, pescado
Obeyes	San Cosme y San Damián	Dueños de la fortuna	Sangre por excelencia
Ochosi	San Norberto	Rey de los cazadores y dueño de la cárcel	Palomas y gallinas de guineas
Osaín	San José	Dueño de todas las yerbas	Jicotea, gallinas

Fuente: Rómulo Lachatañeré (2001). El Sistema Religioso de los Afrocubanos.

Las prácticas religiosas de la santería, palomonte, espiritismo y vodú en Cuba confirman que la elaboración de los alimentos y preparación de las comidas se pone en función de la solicitud de las deidades. Los orishas, muertos, espíritus, loas tienen asignados un tipo específico de ofrendas, que exige un modo especial de preparación de sus comidas. Las acciones rituales están reglamentadas, en gran medida a partir de esas preparaciones, convirtiendo ofrendas y sacrificios en medios privilegiados para comunicar con las divinidades. A cada deidad le corresponden unos alimentos vegetales y animales determinados. La carne irrumpe en la dieta por la celebración: su consumo tiene casi siempre un carácter festivo y ritual. Cuando se ofrenda un alimento no deseado por los dioses se produce un peligro potencial para las personas que consumen dichos alimentos. Si se quiere lograr una acción maléfica de un muerto, basta con provocar su ira brindándole la comida que no le pertenece para que éste desarrolle todo su poder negativo. De esta forma el oficiante manipula y regula el comportamiento benigno o perjudicial para lograr el efecto deseado. Así se determina que, lo que es plenamente fundado para unos, puede constituir objeto de prohibición y tabú para otros.

Los fundamentos que reglamentan el oficio de la comida no son estáticos, como se describe más adelante. En muchas ocasiones la decisión de ofrendar una comida está relacionada con un evento personal, pago de una promesa o solicitud de cumplimiento. En estos casos los requerimientos del sacrificio no tienen las mismas normativas que las que se realizan en los procesos de entregas iniciáticas de la santería. Se ha querido describir, con toda intención, la relación de ofrendas que aparece en el texto de Lachatañeré (2001) El Sistema Religioso de los Afrocubanos, porque sus descripciones etnográficas han servido de manuales de consulta para la organización de muchas ceremonias, cuando no se cuenta con la asistencia de practicantes de experiencia. Otros textos recurrentes han sido: “El Monte” de Lidia Cabrera (1971) y “Los Orishas en Cuba” de Natalia Bolívar (1990).

No se puede olvidar que muchos practicantes de vodú pertenecen a unidades folklóricas de música y danza, ligadas a instituciones cuyas misiones están centradas en la promoción de la cultura. Los ejemplos más representativos son: El grupo Gagá de Barranca^[1], Pílon del Cauto

y La Caridad, todos ellos vinculados a la Casa del Caribe de Santiago de Cuba 2. Los investigadores de esta institución han creado un modelo de catalogación que organiza las unidades músico/danzarías a partir de dos criterios de selección: grupos portadores y grupos reproductores. El primer criterio selectivo se le aplica a los grupos que han mantenido una relación directa con la «cultura de origen» por la presencia de nativos y sus descendientes que mantienen la tradición; el segundo criterio se aplica a grupos que acogen una tradición, pero que no tienen una relación filial con las prácticas consideradas originarias, pero cuya calidad musical y escénica le permite cualificar como unidad representativa de la cultura popular tradicional. De aquí que, los funcionarios institucionales y las agrupaciones folklóricas estén interesados en la articulación de sus prácticas escénicas con las matrices culturales, de modo tal que el lazo con el pasado garantice la memoria histórica y la salvaguarda del patrimonio cultural.

Podría señalarse que el interés institucional condiciona los intereses de los grupos practicantes del vodú. Si esto es así, el sistema religioso actúa, en este caso, como carta de legitimación de los grupos folklóricos en el nivel institucional, al tiempo que se convierte en soporte de autoafirmación situacional de identidad. Si en el pasado estas prácticas estaban asociadas a poblaciones rurales aisladas de los centros urbanos, en el presente los grupos asisten periódicamente a los eventos culturales y forman parte del catálogo patrimonial de la cultura nacional, y en esta línea de incidencia los lugares de residencia, espacios rituales y de peregrinación adquieren nueva connotación, tanto por el interés cultural como por el atractivo que genera la producción mediática de eventos. Un hecho que confirma lo antes expuesto ocurrió en los días de celebración del I Festival de la Cultura Franco-Haitiana en el poblado de Barranca, donde el hungán mayor, Pablo Milanés, ofreció una comida a todos los loas haitianos. Estas relaciones entre institución y grupos practicantes no deben verse en un estricto sentido normativo, sino que sería oportuno entenderlo como un reacomodo situacional de los discursos de auto legitimación de las mismas, donde funcionarios, religiosos e investigadores sellan el compromiso público de guardianes de la cultura. Pudiera hablarse de dos nociones en la orientación identitaria de los grupos, una de carácter exógeno que se orienta hacia las instituciones y que proyecta la destreza musical y coreográfica del grupo como unidad artística, y una noción de carácter endógeno que se orienta hacia el interior del grupo, y donde se definen los poderes, secretos religiosos y de liderazgo que es precedido por una intensa actividad simbólica.

El orden de las comidas rituales. Entre la creatividad y la movilidad.

Como se ha expresado con anterioridad, los procesos rituales de las religiones afrocubanas y específicamente el vodú, tienden a enfatizar la relación entre identidad personal y organización social. El ordenamiento del sacrificio y la comida convierte al cuerpo del oficiante en objeto de representación de identidad del loa evocado, y esa nueva identidad debe expresarse en actitudes y comportamientos característicos de cada deidad asignada.

En los rituales observados el orden de las comidas es el siguiente:

- a) Elegguá, Oyansa (es la única que se le asigna su comida fuera del altar)
- b) Oggún y demás guerreros.
- c) Muertos y angelitos

d) El resto de las deidades: comida del santo blanco, comida a los mellizos.

“Esta comida por lo regular se hace un martes o jueves y se compone de cuatro partes: la mesa de la Santa Ercilí, la de los Ángeles, la del africano (Congo) y la de los Muertos. Para los haitianos los mellizos, tanto los vivos como los muertos, se consideran poseedores de un poder sobrenatural; los que los convierte en seres de excepción. La mesa de la Santa o comida de la Santa, lleva dos pollos blancos, dos palomas blancas (pareja), pescado frito en aceite, un cake, una jarra de agua azucarada, caramelos blancos, arroz blanco, una botella de licuado, arroz con leche, un pomo de perfume, una jarra de esmalte blanca con agua, una caja de talco, una palangana blanca de esmalte nueva (por lo regular todos los años, se cambian estos utensilios), un huevo, un poco de harina de trigo, dulces de varios tipos, todos blancos, y un vaso de leche hervida. Las palomas blancas se sacrifican sin derramamiento de sangre. Se dispone de dos saquitos blancos, parecidos a fundas de almohada de bebé, se perfuma por fuera, luego se colocan las palomas una en cada funda y se introducen dentro de una jarra llena de agua con la cabeza hacia abajo. Se espera a que suban las burbujas de aire, lo que indica que ya se han asfixiado. Una vez fuera, se les sacan las plumas y se abren por el lomo, se adoban y fríen en aceite. Uno de los pollos se abre por el lomo, igual que las palomas, pero en dos mitades, que se ponen de frente con las partes invertidas, o sea, la parte de la cabeza junto a la parte de atrás y se le hace un corte de 3 centímetros para cruzar el ala, y el pescuezo. En la parte baja se le hace otro corte para introducir la pata, quedando intercalados los miembros del pollo. El otro se pica en pedacitos. Se adoba todo con cebolla y vinagre, luego se fríen en aceite de oliva. Se sirve en un plato blanco sobre la mesa y para cada santo se corta el bebé, que es el símbolo del santo. Con eso se evita que uno se coma lo de otro. Debajo de esa misma mesa se deposita en una bandeja la comida de los Ángeles, que tendrá dulces de varios tipos y frutas maduras (algunas familias los colocan por separado). Solo la comida de los Ángeles lleva, además, lo más importante: un cake” [2]

Este ordenamiento no es estático, cambia atendiendo a los criterios de los oficiantes, con excepción de eleguá, que mantiene la primacía en el ordenamiento de los sacrificios, ofrendas y comidas. Se ha podido comprobar que algunas familias descendientes de haitianos tienen muchas reservas en relación a los denominados santos fuertes.

“Entre estas deidades se puede relacionar: Criminel (Sincretizado con la Santa Bárbara del catolicismo, al igual que Tuoró vive en los árboles), Culév (se presenta como un reptil), Guedé (Dueño de la puerta del cementerio y los Yoruba le llaman Oyá, algunos lo identifican como la Santa Teresa de la Iglesia Católica), Comida Ibó Cosí lleva en su ofrenda un verraco negro y peludo, y las mismas viandas del santo Tío Ma. Esta comida se prepara en el monte a las doce de la noche. Desde horas tempranas se cava un hueco bajo un árbol y, al momento del sacrificio el cerdo se sitúa de forma tal que al darle la puñalada toda la sangre caiga en el centro del hueco, donde hay una vela encendida en medio de una cruz hecha con harina de guinea (ceniza)” [3].

Cuando se interroga a los oficiantes sobre el particular, estos suelen responder que el temor se debe a que no pueden controlar la fuerza de estos santos, que no dominan sus secretos, por lo que es preferible mantenerlos alejados de la familia, aunque se les prepare sus comidas en el monte.

Las celebraciones rituales ponen en juego una relación entre espacios domésticos y medio natural, entre la casa de los oficiantes y el monte. Alberto Galván que ha estudiado estos ritos durante varios años en Lajas, municipio de Contramaestre, y en el Ramón, municipio de

Palma Soriano, ha descrito el sacrificio y la ofrenda a un santo, considerado por los practicantes como “cimarrón”, de la forma que sigue:

“A las nueve menos cuarto de la noche está preparada la comida para el santo mudo, que habita un algarrobo, a cinco minutos a pie de la casa de la santera. La comida la ofrecen en jícaras o jigüeras de güiras, cortadas expresamente en seis mitades, con la sangre de un pequeño pollo, las plumas, y la carne abierta por el pecho, sin vísceras, y cortada en cuatro trozos, medio frita en un poco de aceite, café, agua de azúcar negra y la vianda de plátano burro, ñame, yuca y boniato, medio cocida en caldero aparte de la carne. Otros años se le ofreció carne de curiel. El padre de la santera, le ofrecía al santo carne de perro. Poco antes de partir, uno de los informantes dice: esto está a punto, ni rayando más pacá ni más pallá”. A las doce de la noche, cinco familiares y vecinos presididos por la santera, que lleva puesto el sombrero que usaba su padre, cada uno con un recipiente en su mano, cruzan la estancia y salen por la puerta delantera de la casa. Caminan en silencio por la vereda que desciende y luego sube al sao. Van hasta el algarrobo, colocándole la ofrenda en un hoyo hecho al atardecer al pie de la mata (árbol). Una vela encendida es colocada al fondo del mismo. Rezan de pie y en silencio, y la santera de rodillas, apoyada en el machete que perteneció a su padre difunto parece entrarle un escalofrío, produciendo fuertes sonidos guturales. Uno de los acompañantes la coge en brazos, y a continuación expulsa de sí con los dos brazos, en dirección al algarrobo, la corriente que se ha apoderado de ella. Todo esto sucede en breves instantes. Inmediatamente, regresan las cinco personas por el mismo orden, marchando en silencio. Al llegar a la casa, la atraviesan y salen por la puerta de la cocina, marchando a través del patio hasta la casa de santo. La santera ofrece ron y licor de guácima tomada del altar a todos los que la han acompañado, comentándose las impresiones recibidas. Ese santo [dicen los informantes] es un santo puerco, maloliente, y está asociado a un perro (...) ese fuerte olor que tenía, un olor malo, malo. Yo sentí el olor a entrar al sao, y yo lo sentí a la salida, en la mata que está allí en la curva, (...) el día que le de por llegar allí cabrón, de verdad, verás (...) él lo está recibiendo ahora. Enciende un puro y le pone un vaso de ron delante de la fotografía del difunto padre” (Galván, 2001: 9).

Este es un ejemplo donde se puede apreciar con intensidad, que independientemente de la compleja estructura ritual, los actores son capaces de percibir sensaciones y codificaciones establecidas secuencialmente. La comunicación con el santo no se realiza a través del recurso oral, se reza en silencio y se interpreta su satisfacción o insatisfacción por medio de los olores percibidos por los oficiantes. Aquí la comida tiene la función de domesticar los actos violentos y las desgracias que pueden recaer sobre la familia producto de la cólera del santo. Los lugares asociados a este tipo de ofrendas son interpretados como reservas exclusivas de las deidades, por lo que generan temores de ser frecuentados y tomar algún objeto o alguna rama del árbol consagrado. En este caso la santera reordena y reconstruye un rito que perteneció al padre fallecido. Esta práctica ha sido referenciada en el Ramón de Guaninao, dentro de una familia descendiente de haitianos que dirigen el grupo musical-danzario de La Caridad y que colaboran activamente en los rituales organizados por la santera de Lajas.

Otra practicante de vodú, que reside en Blanquizal^[4], refiere lo que sigue:

“Cuando se hace una celebración, hay que hacer la presentación del animal uno o dos días antes al santo. Se le entrega con harina de castilla y agua de azúcar. Si no es aceptado, el santo puede presentarse y determinar cual es el animal que no sirve. Cada santo tiene su animal y su color, así es en los haitianos. Hay veces que el que va a ofrendar el animal no tiene para dar uno de cada color a cada santo, entonces se busca un animal pinto, que

representa el color de todos los santos. Si el animal no es aceptado se va o se muere antes de ser sacrificado. De lo contrario muere boca arriba, quiere decir que no es bien recibido. Si muere de lado o boca abajo es bien recibido. El animal que va a ser sacrificado no puede tener marcas. Si es un ave, no puede ser cresta rosa o coquipelada porque puede traer problemas. Hay lugares donde dejan el mondongo del animal que va ser entregado debajo de la mesa o detrás de la casa. El mondongo no se puede votar, porque no da vida. Hay que colgarlo en una mata. El santo va donde se ponen los restos de la comida. Allí está su posada. Por eso la cabeza y las patas del animal sacrificado se entierran en el patio o en un lugar cercano a la casa después que termina la ceremonia, porque ellos van a comer allí. Cuando el animal es sacrificado se le pone un plato con la sangre, las patas, la cabeza y las vísceras al santo, también se pone un plato de comida cocinada. Si cocinas la carne y no entregas esas piezas, entonces la ceremonia no es completa, porque los santos comen parte del cuerpo y del espíritu del animal, por eso se mata frente al altar para que cojan el último resuello y el espíritu de la sangre caliente, la comida que se cocina para santo sabe distinto que una comida normal y no hace daño, aunque no lleva ajo, pero es el espíritu del santo el que le da el sabor, y la comida no se prueba hasta que no se le da la comida al santo.”

El animal que será sacrificado es sometido a un proceso de purificación o de limpieza, que comienza con la delimitación del espacio donde se realizará el sacrificio (véase foto 3). En el caso del ritual observado en Blanquizaral, la oficiante hace un círculo con harina de trigo dividido en cuatro partes por una cruz, también de trigo. Coge viandas (boniato y yuca) del altar y la pica en pequeños pedazos para darle de comer al chivo y al gallo. Estos son roseados con perfume y ordena a los percusionistas realizar un toque repetitivo –en forma de redoble de tambor- que acompaña con alabanzas e himnos cantados en creole. En los grupos rituales de Lajas y El Ramón existe determinada especialización de los miembros para los sacrificios y entrega de las ofrendas (comidas). En el caso de los sacrificios y las ofrendas de los rituales de Blanquizaral son organizados y protagonizados de forma absoluta por una descendiente de haitiano oficiante.

Si en el pasado las prácticas del vodú, en la zona oriental eran vistas con reservas y temores por los miembros de otros grupos, en la actualidad hay un mayor acercamiento –principalmente en las celebraciones festivas de San Lázaro y Santa Bárbara-. Incluso muchas personas aunque no pertenezcan al grupo doméstico o ritual, se exponen al contacto y consumo de la sangre contenida en el recipiente escogido para colocar la ofrenda tributada a los dioses, de esta forma comparten sus alimentos.

El momento que media entre la vida y la muerte del animal escogido para el sacrificio, donde se manifiestan los últimos signos de vida y de agonía, constituyen señales o mensajes a través de las cuales los oficiantes interpretan el estado de satisfacción o insatisfacción de las entidades supremas. El acto de cortar el cuello del animal para desangrarlo es entendido como violento; pero el estado de barbarie asociado a la matanza es mediatizado a través de un proceso de amansamiento en el cual la harina de trigo y el azúcar se convierten en medios de domesticación. El sacrificio ritual entre los practicantes del vodú en Cuba se realiza en presencia de los actores rituales independientemente de la edad, el sexo o el origen, y donde no solamente son partícipes, sino que beben, palpan y se untan la sangre del animal sacrificado, al ritmo de los cantos y danzas que tienden a amortiguar el impacto violento de la matanza.

Hemos observado una gran complementariedad y retroalimentación entre las prácticas de Lajas y el Ramón, aunque la Santera de Lajas no es descendiente de haitianos. Esto hace

pensar que la incorporación de nuevos elementos y saberes a los rituales no es un fenómeno exclusivo de los descendientes de haitianos. En los últimos años se está produciendo un reencuentro de miembros de los grupos domésticos residentes en el extranjero o en La Habana, que regresan a sus lugares de orígenes para participar en ceremonias o realizar donativos y pagos de promesas en las casas de culto del vodú. Llama la atención que algunas de estas personas se han iniciado en la santería o el palomonte, como queda expresado en el testimonio de un informante de Aguacate^[5]:

“Vivo en la Habana hace 15 años y estoy iniciado en Palo y Ocha, pero cada dos años ofrezco una comida a San Lázaro en Monte Oscuro, donde tengo mi prenda, esto está a dos km de Aguacate. Yo tengo que hacer una casa en Monte Oscuro, allí tengo mis cosas de haitianos, que tienen que estar en el monte, si me llevo todo para mi casa en La Habana creo que debilito el fundamento. Yo debo viajar al País Vasco para hacer una comida a uno de mis ahijados, pero para que esa comida tenga efecto es necesario alimentar la prenda aquí”.

Esto advierte que la movilidad y la utilización de los espacios rituales tienen muchas variantes, que no aparecen descritos en los textos que leemos sobre el tema. Pero más importante es el hecho de que los movimientos dentro de la isla y las experiencias religiosas anteriores a la iniciación en Ifa/Ocha no han sido desactivadas por los practicantes, más bien parecen reacomodarse y complementarse con una gran permeabilidad entre los diferentes sistemas religiosos.

Llegados a este punto sería importante formular unas interrogantes que abran espacio a nuevas reflexiones:

¿Cómo entender las nuevas incorporaciones o reacomodos de prácticas y saberes del vodú realizadas por santeros, espiritistas y paleros?

¿En qué medida el interés institucional genera un mayor reconocimiento y legitimación hacia prácticas tenidas en el pasado como diabólicas?

¿Qué impactos tienen las mediaciones de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en la “deslocalización” y “traslocalización” de los saberes y prácticas rituales?

Lo cierto es que las prácticas que intentamos documentar es difícil entenderlas como unidades discretas y aislables. Todo ello nos sitúa ante la perspectiva de la movilidad, cuando numerosos miembros de los grupos domésticos trabajan y viven fuera de los tradicionales lugares de prácticas. Y estas personas sienten necesidad de reactualizar y resignificar las prácticas de sus lugares de origen en otros escenarios o ante la imposibilidad de readaptarla, regresan para autoafirmar su filiación.

- Un punto de contacto para entender las nuevas realidades asociadas a los movimientos religiosos y sus prácticas, puede ser el criterio compartido por muchos antropólogos de revisar los modos tradicionales de hacer etnografía y de construir nuevas estrategias de investigación, como la llamada “etnografía multisituada” o “multilocalizada” o abogando por una “antropología de la movilidad”.

Bibliografía

Argyriadis, K. y St. Capone, 2004, "Cubanía et santería. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (L'havane-Miami)", *Civilisations* 51 (1-2), pp. 81-137.

Argyriadis, K. 2005, "El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación del mercantilismo", *Desacatos, Revista de Antropología Social* 18, pp. 29-52.

Bastide, Roger, 1995, *Les religions africaines au Brasil*. París: PUF.

Bastide, Roger, 1967, *Les Amériques noires*, París: Payot.

Barnet, M., 1995, *Los Cultos Afrocubanos. La Regla de Ocha y la Regla de Palomonte*. La Habana, Ediciones Unión.

Barreal, I., 1996, "Tendencias sincréticas de los cultos populares en Cuba". *Etnología y Folclore* 1.

Basail, A., 2002, "Religión y Política en Cuba. Argucias de identidades religiosas y sus dimensiones políticas", *Revista Antropológica* (Pontificia Universidad Católica del Perú) 12.

Baumann, Gerald, 1999, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona. Paidós.

Bolívar, N., 1990. *Los orishas en Cuba*. La Habana, Unión (UNEAC).

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)

Cabrera Lidia, 1984, *LA Medicina Popular de Cuba. Médicos de antaño, curanderos, santeros y paleros de hogño*. Miami, Editorial Universal, Colección Chicherekú.

Cañizares, R., 1994, "Santería: From afrocaribbean cult to Word religion", *Caribbean Quarterly* 40 (1), pp. 59-63.

Capone, St., 2004, "Religions Transnationales". *Civilisations* 51. (1-2), (número especial).

Douglas, Mary, 1991, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI editores.

Dianteill, Erwan, 1996, "El rol de la santería en la organización de las relaciones sociales en Cuba", *Congreso Europeo de latinoamericanistas – CEISAL – CEEIB*. Universidad de Salamanca, 26 al 29 de junio de 1996.

Durkheim, Emile, 1982, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.

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

- Friedman, J. 1994, *Cultural and Global Identity*, London, Sage Publications.
- Frigerio, A. 1999, "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", *Alteridades* (9), pp. 5-17.
- Frutos, A., 1992, *Panteón Yoruba: Conversación con un santero*. Santiago de Cuba, Editorial Oriente.
- Galván Tudela, A., 2007, "Las religiones en Canarias hoy. Una perspectiva trasnacional", en F. Díez de Velazco y J. A. Galván Tudela (eds.) *Las religiones minoritarias en Canarias. Perspectivas metodológicas*. Santa Cruz de Tenerife, Editorial Idea.
- Galván Tudela, A. 2008, "Bailar Bembé: una perspectiva antropológica procesual (Contramaestre, Santiago de Cuba)", *Revista de Indias* LXVIII, 244.
- Gluckman, M. 1962, "Les rites de passage", en Max Gluckman (dir.) *Essays of social relations*, Manchester, Manchester University Press, pp. 1-52.
- Hubert, H. y M. Mauss, 1970, *Lo sagrado y lo profano: Las funciones sociales de lo sagrado*. Barcelona: Barral Editores.
- James, J., Millet, J. y Alarcón, A. 1992, *El Vodú en Cuba*. Santo Domingo, Ediciones CEDDEE/ Casa del Caribe, Santiago de Cuba.
- James, J. *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: Principios Rectores*. Caracas, UNESCO.
- James, J. 2000, "La regla conga cubana" en *Revista el Caribe*; 32: 16-21.
- James, J. 2006 *La Brujería Cubana: El Palo monte*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Lachatañeré, R. 1992, *El Sistema Religioso de los Afro cubano*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Leach, Edmund, 1980, "Cheveux, poils, magie", en *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, pp. 321-361.
- Levitt, Pegy, 2007, *God Needs No Passport: How Immigrants are Changing the American Religious Landscape*. The New Press. USA.
- Menéndez, L. 1995, "Kake para Obatalá", en *Temas* 4 (4), pp. 38-51.
- Millet, J. & J. Alarcón, 1990, "Aspectos del ritual voduísta en Cuba". *Del Caribe* 7:58-65.
- Moore, Sally F. Y Myerhoff, Bárbara G. (Dirs.) 1977, *Secular Ritual*, Ámsterdam, Van Gocum.
- Ortiz Fernández, F. 1921, «Los Cabildos Afro cubanos», en *Revista Bimestre Cubana*, 16, N° 1, enero-febrero, pp. 5-39.

Ortiz, F. 1940, «Los factores humanos de la cubanidad», en Conferencia, 28/ 11/ 1939, Universidad de La Habana, *Revista Bimestre Cubana* XIV (2): 161-186,

Ortiz, F. 1966, «La cocina afrocubana», en *Revista Bimestre Cubana*, año 6, N° 36-37, Casa de las Américas, La Habana, mayo-agosto.

Ortiz, F. 1997, *El Pueblo Cubano*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Ramírez Calzadilla, J. 1995, «Religión y cultura. Las investigaciones socio-religiosas». *Revista Temas* 1, pp. 57-68.

Robertson, R. y W. Garret (eds.), 1991, *Religión and Global Order*, New York: Paragon House.

Segalen, Martine, 2005, *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

Smith, Pierre, 1989, “Aspectos de la organización de ritos” en Michel Izar, Pierre Smith (Dir.) *La función simbólica*. Madrid: Júcar.

Turner, Víctor, 1988, *El proceso ritual: estructura y antiestructura*: Madrid: Taurus.

Van Gennep, Arnold, 1986, *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.

[1] Según el testimonio de Teresa Martínez Pérez, descendiente de haitianos, el grupo Folklórico de Barranca tiene 97 años de fundado. Tanto la dirección como elección de la reina del grupo es generacional. En la etapa prerrevolucionaria salían para Semana Santa. Se realizaba una procesión a pie por las guardarrayas. Solo la reina iba montada a caballo. La testimoniante expresa que antes de surgir el Festival del Caribe salían con la Conga de San Agustín, y también realizaban presentaciones en Palma Soriano. En los días 19 al 21 de noviembre del 2009 se desarrolló el I Festival de la Cultura Franco-Haitiana, donde se reunieron grupos Folklóricos de varias provincias. El evento fue patrocinado por La Fundación Marta Jean-Claude, La Casa del Caribe y La Dirección de Cultura de Palma Soriano.

[2] Disponible en http://www.pprincipio.cult.cu/esmeralda/cultura_haitiana.

[3] http://www.pprincipio.cult.cu/esmeralda/cultura_haitiana.

[4] Blanquizal, es un barrio suburbano perteneciente al poblado de Maffo en el municipio de Contramaestre, provincia de Santiago de Cuba.

[5] Aguacate, poblado del municipio de Palma Soriano provincia de Santiago de Cuba, es una de las vías de acceso al Ramón de Guaninao y a la Sierra Maestra.