



## AVISO LEGAL

Capítulo del libro:	La plenitud vital, la casa de culto y el seminario
Autor del capítulo:	Espinosa, Eduardo Luis
Forma parte del libro:	<i>Afrodendientes, racismo, mito y cultura en Nuestra América</i>
Autores del libro:	Apodaca Valdez, Manuel; Soriano Hernández, Silvia; Rosas Mayén, Norma; Batutu Batubenge, Omer; Espinosa, Eduardo Luis; Moreno Soto, Héctor; Coutinho, Ananda Bermudes; Oliveira, Márcio Piñon de; López Negrete Miranda, Christian Eugenio; Rodríguez Mendoza, Alma; García Torres, Víctor Manuel
Colaboradores del libro:	Apodaca Valdez, Manuel; Soriano Hernández, Silvia; Rosas Mayén, Norma; Batutu Batubenge, Omer; Espinosa, Eduardo Luis; Moreno Soto, Héctor; Bermudes Coutinho, Ananda; Piñon de Oliveira Márcio; López Negrete Miranda, Christian Eugenio; Rodríguez Mendoza, Alma; García Torres, Víctor Manuel
ISBN del libro:	978-607-30-2504-1
Forma sugerida de citar:	Espinosa, E. L. (2019). La plenitud vital, la casa de culto y el seminario. En J. J. M. Serna y F. Cruz (coords.), <i>Afrodendientes, racismo, mito y cultura en Nuestra América</i> . Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. <a href="https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/">https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/</a>

D.R. © 2019 Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510  
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510  
Ciudad de México, México.  
<https://cialc.unam.mx>  
Correo electrónico: [cialc-sibiumam@dgb.unam.mx](mailto:cialc-sibiumam@dgb.unam.mx)

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional).  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- › Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra,  
deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

# La plenitud vital, la casa de culto y el seminario

Eduardo Luis Espinosa

## INTRODUCCIÓN: EL SEMINARIO DE 1992

En 1992 varios académicos nos reunimos en la Universidad de La Habana para sesionar en el seminario “Mito, magia y religión”. Lo hicimos bajo la conducción de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, quien había ganado el Premio Aguirre Beltrán, en México, unos años atrás. Por esa época se albergaba la idea del desarrollo de enfoques comparados de fenómenos culturales en América Latina, en especial en el tema de la afrodescendencia.

El objetivo del seminario era contribuir a la actualización del estudio de la religión afrocubana. Esa actualización pretendía llegar a colocar esos estudios en el contexto de conocimientos desarrollados sobre la diáspora africana en el preludio de un nuevo siglo.

El seminario se celebraba en el mismo año que se cumplían los cinco siglos de la llegada de la colonización y sometimiento de América por los españoles. Era un pequeño punto en la ola de actividades de investigación que se había extendido por distintos países de Iberoamérica. Esas indagaciones parecían estar atravesadas por los

motivos de la identidad cultural, por la controvertida modernidad de nuestros pueblos, y por el malestar hacia la pervivencia del colonialismo en las estructuras de poder y las construcciones simbólicas.

El malestar dicho era eso, sencilla intranquilidad. Un acendrado espíritu crítico en esta temática apareció años después, y aún muestra asuntos por aclarar que se esbozaron en el seminario. La dinámica de los cultos que se tejen en la religión afrocubana, sobre todo el dialogismo entre religiones de ascendencia africana, un dialogismo que yo preferí contemplar como una construcción de pliegues (al estilo Deleuze). La capacidad de resistencia, extendida por la sociedad, dígase, la capacidad liberadora e integrativa de la religión de los antepasados africanos, para la extensa población del país aunque no se trate siempre de creyentes. Las densas interpretaciones de la relación de la religión con la sociedad.

Las estructuras de poder y las construcciones simbólicas de un lento arrastre colonialista perviven aún hoy. Tal como ayer, poco se les discute lo que tienen de poder y de símbolo en su raíz central. La consecuencia de esa omisión temática está asociada con iniciativas impensadas, innombradas, pospuestas o disminuidas. La educación en letra y actividad no ha acogido de modo sistemático iniciativas de educación comunitaria que difundan la africanía cultural, base de la religión dicha. El racismo pervive en el paso de la zona del silencio a la discusión controlada por el oficialismo y los aparatos de inteligencia del Estado cubano. La cultura oficial sostiene la folklorización de la africanía y la imagen de primitivismo, sin promover alternativas a la difusión de una imagen denigrante de África, sin desarrollar la amplia propagación del conocimiento de la historia y cultura de los pueblos del continente africano, así como de la africanía propia de América y del país. Esas alternativas y conocimientos se desarrollan como una especie de artes de invernadero, en el seno de la alta cultura, lejos de las iniciativas masivas del sistema educacional.<sup>[1]</sup>

<sup>[1]</sup> Sobre este asunto nos ilustra muy bien Esteban Morales, *Race in Cuba. Essays on the Revolution and Racial Inequality*, Nueva York, Monthly Review Press, 2013.

En el seminario se sostenía que para llevar los estudios de la religión afrocubana al contexto de su época, era necesario indagar en ese tipo de creencia, otorgándole el carácter religioso, sagrado, que se le había escamoteado por una mentalidad colonialista (del signo ideológico que fuese). Para darle ese sesgo religioso a lo que a lo sumo se le veía por muchos investigadores como prácticas sincréticas africanas, era necesario empezar por el estudio de la teoría de la religión. Partimos del análisis crítico de *La rama dorada* y *Las formas elementales de la vida religiosa*, y recorrimos el examen de diversas teorías de la religión, hasta que llegamos a las últimas sesiones en las que se esbozó el estudio del libro *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, junto con materiales de investigación de la religión en América Latina. Esas últimas reuniones marcaron el plan futuro del seminario, una segunda etapa específica para el examen de la religión en una América Latina indígena, afrodescendiente y popular, una etapa de reflexión que ya nunca se dio. Como igualmente quedó inactiva la posibilidad de un análisis comparativo, el cual pudiese revelar utilidades para los puentes de la diáspora y para dar luz sobre aspectos que hasta el momento la investigación no ha esclarecido sobre la naturaleza sociocultural de la religión afrocubana.

Uno de los intereses que había en el objetivo del seminario, dar una visión positiva y desprejuiciada de la religión afrocubana, coincidía con lo que hicieron otros investigadores en aquel momento, no tan lejano en el tiempo ni en la naturaleza de los fenómenos. Ha habido un halo de criminalización del negro y de desprecio hacia la africanía cultural. En las sesiones de discusión se indagó de algún modo en fuentes que contemplaban a la religión como un fenómeno cualquiera en la sociedad, con funciones edificantes en la vida de la gente, como parte de nuestras realidades y trayectorias. Se evitó interpelar a las tradiciones nacionales y mundiales que habían confluido en la devaluación de lo que al momento se le llamaba “cultos sincréticos”, una devaluación que si bien ha desaparecido del lenguaje con que se publicitan las instituciones formales, es algo presente en el interior de esas mismas instituciones y en las prácticas cotidianas del cubano de a pie, sobre todo de ese que vive fuera

de los cinturones y zonas turísticas. Años después, en el preludio e inicio del siglo xxi, varios despegaron a trabajar este asunto. Es incompleto investigar la dignidad de la religión diaspórica y no tocar el punto de las políticas culturales y apreciaciones intelectuales que la denigran.

Dos núcleos teóricos movieron la creación del seminario: el binomio de lo sagrado y lo profano, proveniente en lo fundamental de la obra de Mircea Eliade, más la línea que conecta la fenomenología de Berger y el carácter colectivo de lo sagrado en Durkheim. La elaboración de descripciones y análisis por parte de los académicos del seminario partió en lo fundamental de esos motivos teóricos. El otro gran impulso fue de la metodología de trabajo de campo. El seminario la tomó como esencial. Fuera de todos los círculos importantes de la academia cubana de la época, éramos un grupo pequeño de personas con reales intereses de investigación, un grupo que se hizo cercano al periférico museo del municipio de Regla, y de casas templo de la religión afrocubana.

Del flujo de pensamiento bergeriano proviene el concepto de plenitud vital, como un punto alrededor del cual gira la noción de lo sagrado en la religión afrocubana. Esa idea de lo sagrado era una noción impensable para la mentalidad del momento que, representada por funcionarios, oficiales de inteligencia y catedráticos, tomaba al seminario como algo que en parte era ridículo y en parte subversivo. A los cultos afrocubanos se les ha visto por el pensamiento oficial sólo como herencias africanas, cosas que han perpetuado los negros para desahogar las debilidades que la gente tiene en la vida, dígase, debilidades de salud, de amor, de dinero y de cuanta cosa útil pueda haber en el mundo. En sentido lato, la mentalidad oficial ha estimado que con esas prácticas de origen africano, lo que quiere la gente es resolver un problema. En la actualidad, el intelectual o el funcionario promedio ya no lo explica así, aunque así lo siente y lo vive. Esa mínima contención con la que hoy tiene que conducirse cualquiera que exprese el pensamiento oficial se debe al esfuerzo intelectual de aquellos cuatro gatos de aquel seminario,

reunidos con un extranjero en uno de los sótanos de la Universidad de La Habana.

#### LO SAGRADO Y LA PLENITUD VITAL

Una tarea básica para el seminario fue explicar sobre bases analíticas el carácter transcultural de la religión afrocubana, en la que predomina un concepto africano de lo sagrado.

La religión afrocubana constituye el conjunto de cultos de origen africano que se formaron a lo largo de la tradición cubana, y en el contexto de las interacciones locales y regionales en ese país. Esos cultos sincréticos y *bricolage* han integrado al catolicismo y al espiritismo de Allan Kardec; y al mismo tiempo se han mezclado entre sí. Esa religión aparece en distintas variantes por la isla. Yo me he de referir a una de esas variantes, la que llamo *Ocha-Conga*, por el predominio de la *Regla de Ocha* y la *Regla Conga* en la constitución de la creencia y la organización litúrgica. Tal variante es característica de la región occidental, aunque se le puede encontrar por zonas del centro. Al mismo tiempo se le reporta bastante difundida por el orbe actual. Constituye una variante muy distinta, por ejemplo, con relación al espiritismo congo (cruzado al estilo del *Palo Mayombe*) de la región suroriental.

La religión afrocubana descansa en un orden del mundo que se representa al hombre en la compañía de los espíritus. Éstos son seres de muy diverso tipo y vienen de los panteones que modelan a los llamados cultos. A esos seres se les concibe en un agrupamiento de energías animistas, que por su construcción histórica es *bricolage* y sincrético. Para decirlo con la tesis de Bastide, los esclavos y sus descendientes legaron el “esfuerzo mnemónico” para completar el amplio y variado conjunto de fuerzas espirituales que actúa sobre la vida de la persona. Ellos aportaron la composición del tipo de “es-

quema”<sup>[2]</sup> de búsqueda de protección por parte del individuo entre ese variado conjunto de seres. Legaron la constitución del modelo simbólico que empuja la acción del creyente a la solicitud de la ayuda de los espíritus para lidiar con las circunstancias de la impureza y el peligro, dos factores que fueron rehechos en su sentido cósmico. Ese trabajo de los precursores de la religión afrocubana se expresa en el decir de los informantes como el legado de “los abuelos africanos”, de “los mayores entre los mayores”, de “los fundadores de las casas y ramas de culto”. Fue una rehabilitación de cosmovisiones sagradas del África precolonial de donde provenían los esclavos, una rehabilitación que se pudo practicar guiada por eso que Abímbolá llama “el principio de expansión o elasticidad”, en virtud del cual fue posible “incorporar” al catolicismo y a otras creencias religiosas.<sup>[3]</sup>

Hay una noción de la existencia que motiva la conducta del creyente. Se trata de lo que llamo plenitud vital.<sup>[4]</sup> Con esa noción, fijo bajo un solo concepto el contenido de las narraciones con que comúnmente los creyentes señalan lo que ellos creen más importante en la realidad del hombre. Compendio el resultado de las observaciones acerca del tipo de existencia que lleva el creyente, ajustada a un conjunto de representaciones del vivir, el cual se asocia con las fuerzas sagradas. El término *plenitud vital* engloba salud integral, tranquilidad psicológica y desenvolvimiento social, que representan —según la perspectiva religiosa— las tres grandes aspiraciones del hombre, frente a las cuales otra cosa es de poca monta. Como sucede en los mitos, el hombre se convierte en creyente cuando comprende que esos dones no están a la mano. Es preciso luchar por ellos con el auxilio de las fuerzas superiores, como del mismo modo

<sup>[2]</sup> Explico el asunto con la idea de Roger Bastide, “Memoria colectiva y sociología del ‘bricolage’”, en Gilberto Giménez [ed.], *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara, SEP/Universidad de Guadalajara/Comesco, 1987, p. 521.

<sup>[3]</sup> “[The principle of expansion or elasticity] allows new beliefs, new thought systems, and new deities to be brought into the fold of Yorùbá culture”. Kólá Abímbolá, *Yorùbá Culture. A Philosophical Account*, Reino Unido, Iròkò Academic Publishers, 2006, p. 50.

<sup>[4]</sup> Eduardo Espinosa, “Al encuentro del orden de Ocha”, en Miguel A. Gutiérrez [coord.], *Mito, magia y religión*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, p. 69.

lo hicieron los antepasados míticos y los antepasados históricos, seres míticos y muertos. En general ánimas, espíritus. En el lenguaje de la Santería se dice que se lucha por esos dones con el amparo de *orishas* y muertos. Pero, por extensión, como en Regla Conga, espiritismo cruzao y catolicismo afrocubano, se puede aludir también a fuerzas espirituales y santos.

Se trata de una religión animista. Lo sagrado es esa lucha por la plenitud vital fundada por los antepasados míticos, que acompañan con su presencia animada, espiritual, la existencia del hombre.<sup>[5]</sup> Es la verdadera inserción del hombre en la sociedad y la auténtica realidad de la convivencia social. Constituye una lucha que sólo llegan a vislumbrar en su sentido original, mítico, los hombres que son capaces de representarse el poder de esos seres y que apelan a sus fuerzas día tras día. No lo es el cliente sino el creyente, quien se representa las fuerzas espirituales y su acción cuando traza el cuadro mental de la presencia de éstas, mientras enfrenta la muerte, la enfermedad, el accidente, las pependencias entre allegados, la inseguridad económica, el bajo estatus social, la crisis emocional, todos ellos, imperativos que trastornan los dones de su existencia. El contacto con los seres espirituales le llena de energía para afrontar esos disturbios, contacto modelado para todos los tiempos por los seres míticos, contacto sagrado que fue reproducido por los ancestros históricos. Así, lo sagrado se ubica no en la plenitud vital ni en los seres espirituales, sino en la lucha por esos dones en la compañía ritual de esos seres. Cualquier hombre de hecho está acompañado de esas ánimas, pero sólo el creyente lo está con plena conciencia, a través de una relación ritual.

En el sistema de símbolos religiosos afrocubanos, los dones de la plenitud vital son inestables y efímeros. El creyente, a diferencia

[5] Puntos desarrollados en extenso ya fuera del seminario: Eduardo Espinosa, "En compañía de los espíritus", en *Alteridades*, año 6, núm. 10. También en Eduardo Espinosa, *Identidad cultural, dominación y rebelión. Estudio de la casa afrocubana de culto*, 2002 (Tesis de Doctorado, México, UAM-I), pp. 77-97. Súmese el siguiente título: "La representación de la muerte en la Regla de Ocha y la Regla Conga: identidad y transculturación", en Oweena Fogarty [coord.], *Espirales fugaces*, México, UAM-A, pp. 21-53.

del cliente, entiende que los seres espirituales en todo momento son agentes que pueden atraer situaciones propicias, pero que suelen tener una faceta terrible para alterar la plenitud vital, fluctuación que sólo es controlable con la continua práctica de la creencia. El hombre debe luchar repetidamente por restablecer esos dones en medio de las distintas contingencias que alteran su ciclo de vida y su ser social. Estas perturbaciones colocan a la persona ante un conjunto de interrogantes sobre la oscilación entre el bien y el mal, el sufrimiento, la finitud de la existencia y la limitación de las capacidades del individuo. Superar orientadoramente esas preguntas y los trastornos que derivan de ellas es cosa de los hombres que se entregan al cultivo de la fe religiosa, de creyentes. Para quienes la vida ritual es un ciclo que recorre toda su existencia, un ciclo de liturgias que mantiene la potencialidad humana para la lucha por la plenitud vital. Esta vida ritual empieza con sus primeros pasos de conversión, pasa a la consagración, alcanza la iniciación en los altos misterios de la relación con las ánimas y concluye con la muerte.

La vida de un creyente es un proceso ritual incesante. Se extiende por el amplio universo de las prácticas que lo unen a la sociedad. Amanecer en la casa de un creyente y pasarse en ella todo el día es observar un proceso de vida cotidiana en el que se pone en las cosas diarias la apelación a los poderes sagrados. Quizá un largo tiempo separe a este hombre de las ceremonias al lado de hermanos de fe o de celebraciones multitudinarias; pero en la intimidad de su hogar se le ve afanado en la organización de homenajes a las deidades, desde la fiesta y el sacrificio hasta la sencilla ofrenda de flores, tabaco, coco, aguardiente, dulces y otros. Cuando el lunes principia la semana afrocubana, el fiel de la santería convoca a la primera deidad animista de este culto, Elegguá, para proporcionarle de comer, beber y fumar. Baños lustrales, limpiezas purificadoras, enjuague de perfumes y esencias, y elección de ropas adecuadas prepararán la presentación de su persona ante el mundo social. Con *eleke* al cuello, *iddé* en la muñeca y *resguardo* fortificado en el bolsillo, empezarán sus pasos. En el transcurso del día algún recuerdo puede traerle a la boca el nombre de un antepasado de quien dirá algo respetuoso.

Obedecerá tabúes e indicaciones procedentes de las revelaciones de los seres superiores durante su andar de sol a sol, y cuando ponga la cabeza en el sueño que le deja el final de la jornada, las imágenes de ese momento de reposo le transparentarán mensajes venidos de ánimas que se conectan con su experiencia.

En la continuidad de la vida religiosa el creyente afrocubano debe desarrollar facultades para comunicarse con los seres superiores. Estas facultades lo guían hacia la puesta en contacto con otro estado. Tendrán un carácter extra-empírico y extra-sensorial. Ello requiere de un entrenamiento litúrgico, orientado por el consenso colectivo y por los sacerdotes que actúan como *padrinos* religiosos, como introductores del fiel en la relación con los seres espirituales, en calidad de seres tutelares, que tomarán al creyente bajo su paternal o maternal tutela, o como su protegido, con todo el respeto que ello implica a sus terribles poderes. En este proceso se produce un traumatismo que compulsa a experimentar la inmediatez ritual con espíritus. Se traduce en aberturas físicas en forma de golpes, sacudidas, marcas, heridas rituales, sahumeros, aspersiones, limpiezas. Tales aberturas amoldarán los sentidos y la percepción del entorno a la concepción de que se vive en un mundo rodeado de ánimas, de que la vida misma es una presencia espiritual.

Nunca había caído en cuenta de qué era lo que daba sentido de realidad a la presencia cósmica de los espíritus en la vida de los creyentes, incluso en mi propia vida. Tenía un conocimiento que entre lo libresco y lo vivencial no se había movido de las primeras palabras que Lydia Cabrera señala en el capítulo II de *El monte*: “‘Donde menos se piensa, hay un espíritu’. ‘No los veremos, pero nos estamos codeando con los muertos y con los santos a todas horas’. Nuestros negros están convencidos de que vivimos rodeados de espíritus, y de que a su influencia se debe cuanto malo o bueno les sucede”.<sup>[6]</sup>

Hasta que un día, al reflexionar sobre hechos de la vida religiosa entre creyentes afrocubanos, vine a dar con un consenso colectivo

<sup>[6]</sup> Lydia Cabrera, *El monte*, La Habana, Arte y Literatura, 1989, p. 31.

que reproducía el significado de la eficacia de la comunicación con los espíritus. Se trataba de una noche en casa de mi padrino. En su patio, me había acomodado en una hamaca para conversar con varios creyentes y clientes que habían llegado de visita. Miraba a lo alto del firmamento lleno de estrellas. Una pequeña hoguera nos reunía a todos, y salvo una vela, era la única luz que permanecía encendida.

Allí cada uno de los presentes platicaba sus experiencias sobre los espíritus. Un ejercicio de la narrativa llevaba a aquellos hombres a mostrar las crecidas transformaciones corporales para enfrentar a espíritus malignos. La palabra que en esos casos no iba sola, se acompañaba de las muestras gestuales de las contiendas dramatizadas con esos seres. Mi padrino y un experimentado *palero* nos contaban de las experiencias que tienen el *tata nganga*, el *mayordomo* y el iniciado que pide *nganga* cuando se internan a la ceremonia en el cementerio. De ahí se pasó a la lucha de fuerzas que el *nganglero* debe seguir con su *prenda* para dominar al muerto que habita en ella. No faltó quien contara, con una expresión entre el arrobo y el pavor, de espíritus que se aficionaban a una persona para causarle todo tipo de daños y problemas. Se habló de un famoso *caballo de santo* que antaño había hecho fama en la zona por la intrepidez y la fuerza física que se apoderaba de él cuando lo montaba Oggún Onilé. Uno de los presentes relató las revelaciones que le había hecho aquel mensajero de los dioses, en las que recalca la veracidad de sus palabras de pronóstico para un futuro, que ya entre los años transcurridos se le hacía pasado vivido. Tornó la plática hacia la anécdota de las transfiguraciones de las personas en trance y del efecto que esas posesiones creaban entre los participantes que se inmiscuían en el culto. De aquellos muertos que se posesionaban del cuerpo de los médium, se elogiaban a los espíritus de los antepasados africanos. Se decía de un médium que en la comarca pasaba el espíritu de un tal Cabanda, africano, quien había sido príncipe y brujo en su tierra, que cuando venía a disertar entre los vivos se pasaba de seis a siete horas hablando, al punto de dejar exhausto al médium, medio adoloridos a muchos participantes en la sesión espiritual a quienes

por sus faltas e incredulidad reprendía con un bastón de mando, e impresionados a todos por las limpiezas y revelaciones que hacía. Alguien exclamó que la limpieza que un muerto posesionado le había dado con humo de tabaco y aguardiente para aliviarlo de una enfermedad, le había producido un desmayo que lo dejó en el suelo sin fuerzas. Pero a la vez, exclamaba lo milagrosa que había sido la curación. Días después fue al hospital y le encontraron una mejoría increíble. “Y ya ustedes ven, parecía que no iba a hacer el cuento, y mírenme aquí”.

La percepción de la fuerza espiritual y el influjo del consenso colectivo hacen que el creyente sienta ese poder sagrado por los instantes del rito; pero, sobre todo, que le siga acompañando esa herida simbólica que le ha abierto el cuerpo y el lugar en el cosmos, para sentir de continuo el influjo de las ánimas. Experiencia y consenso, ligadas, colocan a la persona en el orden sagrado de la existencia. Evocó, entonces, la palabra de un anciano que junto a la lumbre, con vigor, apoyado firmemente en su bastón, contaba:

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

Después, me limpiaron con hojas muy tiernas que se marchitaron al momento y con unos huevos de los que salieron gusanos [...] Todas mis ropas las había roto aquel espíritu hasta dejarme en cueros. Me hablaba de las cosas que por entonces hacía, de mis hábitos, de mis faltas, de los problemas entre la gente de mi familia y de mi enfermedad. Y yo lloré como un niño. [Incontables veces] me hizo recitar oraciones y palabras en lucumí. Hasta que me tiró [arrojó] al suelo y allí le dio la batalla final al muerto [oscuro]. Aquel hombre [el médium], un negro chiquito, delgadito y viejo, me levantó del suelo donde había puesto [colocado] una firma y me lanzó por los aires.

Aquel cuarto quedó hecho un desbarajuste de cosas que se partieron cuando caí del otro lado. Los presentes se lanzaron contra la pared. Él soltó un grito que aún hoy se me erizan los pelos [...]. La candela subió, que por poco lo quema todo. Pero lo único que cogió candela fueron las hierbas del despojo. Volvió a ponerme cascarilla en la cara, y [las personas que lo auxiliaban] me lavaron con agua bendita y flores blancas [...]. En los días que siguieron, hice al pie de la letra todo lo que el buen espíritu me dijo y ya me fue tan bien que en mi vida todo empezó a ser distinto.

## CASA, RIZOMA Y PLENITUD VITAL

La casa de culto es el centro de esa formación de la experiencia religiosa del creyente y del consenso colectivo al que se integra. En su sentido amplio, es la casa de cualquier creyente. Es donde mora con parientes, familiares y otros habitantes del inmueble. En ella, por lo general, el creyente tiene sus fetiches religiosos. A éstos cotidianamente les ofrenda, invoca y consulta por los medios de adivinación. De ahí la significación de la casa para la puesta en práctica de los rituales más elementales y la ritualización, siendo también un punto importante para su régimen sagrado de vida.

En un sentido restringido, que es como la trato, es la casa de un sacerdote, en tanto un creyente más, con la diferencia que es donde se oficia, con o sin el concurso de otros sacerdotes, para una comunidad de otros creyentes y para clientes. Se oficia para personas que, por lo general, no habitan la casa y no son parientes. Los parientes del sacerdote, si participan de la vida religiosa afrocubana de la casa, deben pasar por la cadena de ritos de conversión, iniciación y postiniciación bajo la orientación de sacerdotes de otras casas que no sean parientes suyos. Se incluyen como relacionados con la actividad socio-religiosa de la casa a un conjunto de allegados, quienes no tienen vínculos con las prácticas religiosas, así como se acercan por fuera de los bordes del grupo distintas clases de aliados y simpatizantes. Todos los no creyentes son designados como

categorías de extraños al culto, pero próximos a la socialidad y el consenso colectivo. Una de esas categorías se manifiesta con el uso bastante generalizado del término *aleyo* en santería. Hay otras voces equivalentes, que también implican un estímulo a la aproximación social del ajeno. Pero a la vez suelen emplearse calificativos y frases indicativas del grado de iniciación o de desarrollo de la creencia para deslindar a esos extraños de los hombres de fe. Es común que de esos extraños a los cultos, los moradores de la casa sean, mínimamente, clientes.

Los antepasados son figuras determinantes en la creencia, y la casa es la unidad básica de los cultos. Pero no se llega a ser creyente por ascendencia de parentesco, sino por conversión. No se concibe que todos los antepasados que se relacionan espiritualmente con un hombre sean sus parientes, ni que todos sus ancestros de parentesco entren a esa relación espiritual. Por ello, la casa parece ser una unidad un tanto similar a la unidad básica de identidad, pero no igual.

Los creyentes de hoy prosiguen en el flujo del trabajo simbólico de “una sociedad afroamericana, que se va a afanar por buscar en otra parte nuevas imágenes para tapar los agujeros abiertos” por las pérdidas de la diáspora.<sup>[7]</sup> Ellos siguen procesando la idea de que a su alrededor hay un coro de espíritus, hacia donde se busca protección. Con sentido creativo, continúan imbricando a ese acompañamiento de ánimas a los seres venidos de todos los panteones, incluidos los del espiritismo de Kardec y del catolicismo.

Sin embargo si nos salimos del “esfuerzo mnemónico” y nos trasladamos al esquema mismo de la cosmovisión, encontraríamos que ésta, por lo menos por el ángulo que la tomamos (el de la lucha para la protección contra la impureza y el peligro en compañía de los espíritus) lleva inscrita en su seno el trabajo *bricolage* y la operación de síntesis del sincretismo. Nuestro objetivo es explicar la radicación de esas dos operaciones simbólicas en el interior de la cosmovisión. Suponemos que ésta tiene, en su interior de orden

[7] Bastide, *op. cit.*, p. 525.

sagrado del mundo, la semilla de una sed, de un impulso, de completamiento y suma de ánimas actuantes en la vida de la persona.

La energía del esquema sagrado de la protección espiritual no está en la retención cultural, sino en su expansión e hibridez, en su inscripción con una vitalidad ordenadora y comunicativa en la vida de mucha gente creyente. Tiene la misma vivacidad de sentido que otras modalidades culturales (por ejemplo, el ritmo) que se han reconstruido en el “Atlántico negro”<sup>[8]</sup> y que se han expandido por el mundo. Se trata de la vivacidad venida de esa extensión del rizoma de lo híbrido por la cultura y la sociedad. Esa eficacia simbólica comparece en el proceso mismo de interpretación de las compañías espirituales: en sus desórdenes y fracturas al aparearse de modo sincrético; en sus carencias de detalles, que tratan de llenarse en el esquema sagrado, donde es imposible encontrar jerarquías absolutas; en sus trasiegos y traslapes de seres divinos, que se confunden unos con otros, pero a la vez se les distingue. Eso es lo que instala a esa construcción de la protección sagrada en la vida de la gente creyente que aquí comparece junto a mí. Para ellos ese rizoma del simbolismo híbrido, lo es de sus experiencias religiosas, en las que la única coherencia de vida es la de comunicarse con una variedad extensa de espíritus para hacer la hora presente. Apreciamos que entre esos seres animistas y el hombre se teje un pliegue que hace que no haya una separación absoluta, sino un flujo continuo que aparee a lo divino y lo humano, y que ensambla a las entidades animistas.

Hablo de rizoma con base en la obra de Deleuze y Guattari.<sup>[9]</sup> Ellos lo conciben como un modelo de análisis inspirado en las plantas de raíces diminutas que se expanden sin llegar a crecer hacia la profundidad del suelo, creando ramificaciones múltiples y bulbos.

[8] “One small area in the grand consequence of this historical conjunction the stereophonic, bilingual, or bifocal cultural forms originated by, but no longer the exclusive property of, blacks dispersed within the structures of feeling, producing, communicating, and remembering that I have heuristically called the black Atlantic world”. Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, p. 3.

[9] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, 1985.

Esa analogía nos permite comprender la disposición de las cosas no bajo una línea de jerarquía, sino más bien en un ramificado tejido en el que una cosa cualquiera puede incidir indistintamente y de modo múltiple sobre las otras. El predicado de tal cosa puede afectar a lo que se concibe de otra sin que haya entre sí una continuidad silogística. Deja entonces de tener validez el centro y la linealidad, a los efectos de la construcción de un modelo explicativo. Por lo demás, tomamos el pliegue por la propia idea de Deleuze<sup>[10]</sup> de la interpenetración de flujos. Él entiende que en el barroco no existe una separación ideal entre el mundo de Dios y el mundo de los mortales, sino que es el mismo mundo pero *replegado* sobre sí mismo. En este caso la inflexión sustituye al centro, cualquier representación toma sentido en lo tangencial y en la movilidad de una cosa sobre la otra. Permite dar cuenta del movimiento como flujos que dejan comunicados el adentro y el afuera, sin centro o punto que aglutine.

La complementación de seres espirituales que se logra en el tejido *bricolage* y la reunión sincrética de ellos, se da en el sentido de asegurar la protección frente a las malignidades que rodean la vida y las debilidades de las personas. Tales debilidades son tendencias de deterioro de la salud física y mental, de enfermedades imprevistas y de contagios diversos para el organismo. Se trata, además, de propensiones a accidentes; del alcance de malas influencias que nos pueden llevar a sufrir lastimaduras físicas y emocionales, y del desencadenamiento de eventos que nos conducen al desequilibrio de nuestro organismo. Cuéntense las debilidades que afectan a la tranquilidad y el desenvolvimiento en sociedad, que por lo general se trastornan junto con el descuido de la salud. Háblese del deterioro que se produce en la conducta y en el comportamiento; de la intranquilidad moral y espiritual; de la desorientación en el trato con los demás; de la alteración de la vida en los entornos más cercanos (familia, parientes, vecinos, amigos, camaradas); de la dificultad para conseguir bienes y prestigios en el ámbito colectivo. Cuantas fragilidades mencionemos se complican con los “vicios y malas cos-

[10] Gilles Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.

tumbres”, las negligencias de higiene física y mental, las inadvertencias en relación con el ambiente físico y moral, y la “falta de preocupación por uno mismo”. Pero lo que más agrava las debilidades humanas es eso que los creyentes llaman la brujería, expresión mencionada con escrúpulo, pero con aceptación; con aprensión, más con fruición; con evitación, al tiempo que con conciencia de lo inexorable.<sup>[11]</sup>

Las debilidades de los hombres en asuntos de salud, tranquilidad y desenvolvimiento provienen en lo fundamental del descuido de la continuada atención ritual a los protectores espirituales. Eso es lo que estimula a los factores que la agravan. Tanto los malos apegos de los hombres como la brujería, en calidad de malignidades que rodean la vida, debilitan la potencia de las deidades que actúan como guardianes; pero al mismo tiempo estimulan la actividad adversa de seres espirituales.

Las entidades deíficas de los cultos afrocubanos no son sólo benéficas y prósperas para con los hombres; también “pueden ser muy malditas y hacer de la vida una desdicha”. En tanto seres que mueven el cosmos sagrado del creyente, suelen tener un lado seductor y otro terrible. Los estudios al respecto de la religión afrocubana no han sistematizado el asunto. Pero por los datos que he recogido, parece ser que los entes divinos se disgustan con las personas por distintos motivos: por olvido de la gente; por un trato con indiferencia o desconocimiento hacia su influencia; por acciones, en general, que contrarían a un poder divino (sobre todo de acciones contra sus hijos o las cosas que les pertenecen como atributos); pero sobre todo por desobediencia a las indicaciones rituales que, como seres

<sup>[11]</sup> El término brujería tiene acepciones denigratorias y otras que no lo son. En ese último caso está la voz que empleamos, tomada de las palabras de nuestros informantes. La literatura sitúa esa expresión de la siguiente manera: “*Accusations of witchcraft* [brujería] are another way misunderstood and minority traditions are disparaged by the mainstream culture. Although the term has a variety of meanings, “*witchcraft*” generally has the connotation of use of non-material powers for personal gain or to harm others”. Mary A. Clark, *Santería: Correcting the Myths and Uncovering the Realities of a Growing Religion*, Westport/Connecticut/Londres, Praeger, 2007, p. 6.

influyentes en las vidas de los hombres, ellos indican en calidad de advertencias, prohibiciones, tabús, consejos y cuidados.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abímbolá, Kólá, *Yorùbá Culture. A Philosophical Account*, Reino Unido, Irókò Academic Publishers, 2006.
- Bastide, Roger, “Memoria colectiva y sociología del ‘bricolage’”, en Gilberto Giménez [ed.], *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara, SEP/Universidad de Guadalajara/COMECOSO, 1987, pp. 503-532.
- Cabrera, Lydia, *El Monte*, La Habana, Arte y Literatura, 1989.
- Clark, Mary A., *Santería: Correcting the Myths and Uncovering the Realities of a Growing Religion*, Westport, Connecticut, Londres, Praeger, 2007.
- Deleuze, Gilles, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.
- \_\_\_\_\_ y Félix Guattari, *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, 1985.
- Espinosa, Eduardo, “Al encuentro del orden de Ocha”, en Miguel Ángel Gutiérrez Ávila [coord.], *Mito, magia y religión. Seminario*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, 1992, pp. 56-79.
- \_\_\_\_\_, “La representación de la muerte en la Regla de Ocha y la Regla Conga: identidad y transculturación”, en Oweena Fogarty [coord.], *Espirales fugaces*, México, UAM-A, 2006, pp. 21-53.
- \_\_\_\_\_, “En compañía de los espíritus”, en *Alteridades*, año 6, núm. 12, México, UAM-I, junio-diciembre, 2006, pp. 77-97.
- \_\_\_\_\_, *Identidad cultural, dominación y rebelión. Estudio de la casa afrocubana de culto*, 2002 (Tesis de Doctorado, México, UAM-I).
- Gilroy, Paul, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.

Morales, Esteban, *Race in Cuba. Essays on the Revolution and Racial Inequality*, Nueva York, Monthly Review Press, 2013.