

CAPÍTULO I

LA RELIGION: LA REGLA DE OCHA

La religión constituía el centro dominante de la protesta cultural del africano, reducido a la esclavitud, bautizado y occidentalizado a la fuerza...

ROGER BASTIDE

Olorún oba tobi tobi. (Dios es el más grande de los reyes.)

FRASE RITUAL LUCUMÍ

Una de las contribuciones más importantes de las culturas africanas a la cultura cubana es su aporte a la conformación de la religiosidad popular. Las religiones afrocubanas, ampliamente practicadas por negros y por blancos dentro y fuera de la Isla, se conocen en el país con el nombre de *reglas*. Y en Cuba, las reglas más importantes se hallan en relación directa con los grandes sistemas culturales afrocubanos: el *lucumí*, de origen yoruba y el *congo* de origen bantú. (Aun hoy, la cultura yoruba se extiende por todo el suroeste de Nigeria y las de origen bantú ocupan fundamentalmente la cuenca meridional del río Congo hasta el desierto de Kalahari.) En este capítulo nos ocuparemos de la Regla de Ocha, la religión lucumí, también llamada en Cuba *santería*, de procedencia yoruba. En el segundo examinaremos las reglas congas (es decir, la Regla de Palo Monte o Mayombe, la Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje, etc.) El tercero estará dedicado a la Sociedad Secreta Abakuá, agrupación religiosa *carabalí* que proviene de los Efik y los Ekoi del Calabar y cuyos miembros son conocidos en Cuba como *ñáñigos*.

Antes de proseguir, empero, es indispensable establecer ciertas precisiones: estas reglas afrocubanas advienen como resultado de un prolongado proceso aculturativo entre las religiones traídas a Cuba por los esclavos y el catolicismo de sus amos. Constituyen obviamente una muestra de la resistencia cultural del recién llegado a la abrumadora presión etnocéntrica y al empeño de absorción radical del grupo dominante. Ya vimos en el primer volumen de esta obra cómo, en su forma más extrema, esta resistencia conducía al alzamiento, a la fuga, a la cimarronería, al establecimiento de *palenques*. Pero ni aun en estas comunidades rebeldes aisladas la religión, por más cerca que estuviere de las africanas originarias, podía salvarse totalmente del influjo de la catequesis cristiana. Porque junto al empeño de guardar limpias las raíces culturales funcionaba también la urgencia de la adaptación. Las reglas afrocubanas proceden del sincretismo: de un peculiar equilibrio entre la resistencia y la acomodación a la cultura subyuga-

dora. A veces esta transacción religiosa tiene la apariencia de un simple disimulo, de una suerte de careta. El dios negro se esconde detrás de las imágenes católicas. Las piedras de los *orichas* se encubren con el signo de la cruz. Y todos contentos. Pero el proceso de sincretismo es en realidad mucho más hondo: aunque siempre frenado por la repulsa de la asimilación, culmina en una verdadera síntesis, en una integración de las dos esferas religiosas comunicantes, en la creación de un nuevo culto.

Estas interpenetraciones no presentan un carácter uniforme. En las situaciones rituales, por ejemplo, la mezcla se produce a menudo por simple yuxtaposición temporal. Tomemos el caso de la celebración de la gran fiesta de Babalú Ayé. En Santiago de Cuba tenía lugar el 17 de diciembre, la fecha de San Lázaro en el santoral católico. Días antes comenzaban a prepararse los altares. El más elaborado casi siempre ocupaba un salón abierto permanentemente al público en un edificio situado al costado del Parque Céspedes (antes Plaza de Armas), entre el Ayuntamiento y la Catedral, es decir, en el centro mismo de la ciudad. La gran ceremonia se iniciaba con la asistencia de los fieles a una misa católica matutina, donde el sacerdote oficiante muchas veces condenaba a toda voz “las supersticiones que pervierten al cristianismo”, lo que los devotos del “santo” africano escuchaban con respetuosa indiferencia. Por la noche sonaban los tambores en los bembés o güemileres. La correspondencia paralela de los ritos suponía y mantenía la separación o heterogeneidad ceremonial. Los elementos católicos y los africanos, ambos necesarios, no se fundían, sino que se sucedían en el tiempo, cada uno en su pureza ortodoxa. Pero el sacerdote católico, oficiante involuntario de la fiesta afrocubana, dirigía sus palabras no al Dios cristiano sino al “santo” u *oricha* reverenciado, es decir, a Babalú Ayé. Tales complejidades y contradicciones en nada molestaban a los santeros y demás devotos del culto lucumí, acostumbrados como estaban a estos paralelismos.

En el terreno de la magia, sin embargo, la interpenetración era más común y más firme. Los negros absorbieron en Cuba muchos elementos del catolicismo popular y los incorporaron a sus prácticas. Ahí estaban a su alcance las “poderosas” plegarias contra todo género de enfermedades y desastres cotidianos, a veces impresas con la imagen del ente (o “agente”) católico correspondiente en papeles que se vendían hasta en la plaza del mercado. Ahí también los ex-votos en pago de los “milagros” realizados por la Virgen o los santos. Evidentemente, los blancos disponían de poderes muy dignos de consideración. Como dice Roger Bastide sobre una situación similar en Brasil, pronto se hizo la conexión entre el *mana* extraordinario del catolicismo y el poder privilegiado que los blancos ejercían en la sociedad. “Esto explica por qué el negro injertó la tradición

católica en la suya propia, pero no antes de repensarla y reinterpretarla en términos de su magia, a la que enriquecieron y fortificaron... mezclando ritos cristianos y africanos para hacerlos más eficaces”.¹ Aquí funciona la ley de la acumulación cuantitativa. Los factores mágicos del catolicismo popular venían a suplementar y enriquecer las técnicas mágicas procedentes del continente africano. El *aché* de la religión blanca reforzaba el del babalao o el mayombero, multiplicando su eficacia. Por eso -para no citar más que un ejemplo- en ciertas manipulaciones era indispensable el uso del agua bendita extraída subrepticamente de un templo católico, práctica tan común que en muchas iglesias, para evitarlo, los sacristanes mantenían secas las pilas.

De todas las formas de sincretismo la más conocida es la que integró el santoral católico con las deidades africanas, identificando (como hemos visto varias veces) a Changó con Santa Bárbara, a Ochún con la Virgen de la Caridad del Cobre, a Babalú-Ayé con San Lázaro, etc. Este proceso de reinterpretación comenzó posiblemente en Africa tan pronto se inicia la evangelización de los negros por los misioneros europeos. Pero aunque los factores determinantes del fenómeno sean los mismos, cada país americano con religiones africanas en su seno produjo una variante de esas equivalencias. En todas partes se identificó el carácter intercesorio del santo o de la Virgen con el mediatorio de los *orichas* o se estableció un paralelo entre la función de un santo como patrono de un oficio o actividad humana y la de los *orichas* como representativos de ciertos elementos de la naturaleza (el mar, el rayo, etc.) o como patronos de algunas ocupaciones como la cacería, la metalurgia o la curación de enfermedades. Pero, sin duda, influyeron también ciertas condiciones locales. Por ejemplo: las litografías y estatuas populares en cada lugar. Por eso, el ulcerado Babalú-Ayé de la leyenda africana se identifica en Cuba con ese San Lázaro repleto de postemas de una estampa muy estimada por los católicos de la Isla, mientras en Recife, Brasil, se aparea con San Sebastián, que por otras razones también presenta el cuerpo lleno de llagas. A Obamoró (uno de los “caminos” o avatares de Obatalá) en Cuba se le viste de morado y de ahí que se le identifique con Jesús Nazareno, cuyas imágenes tradicionalmente lucen ropas de ese color.

En el terreno de la vida individual, que es en definitiva donde funcionan las culturas, estos procesos aculturativos producen personalidades tan complejas en su aparente sencillez como esas negras criollas a que se refiere Lydia Cabrera en *El Monte*, “secretamente aleccionadas por africanos, u oriundas de Africa, asiduas también a las fiestas y ceremonias de la Iglesia, ‘calambucas’ de rosario

1. Bastide (1978), p. 278

y libro de misa, si sabían leer -y aun cuando no sabían, que era lo más frecuente y normal- que no perdonaban la misa del domingo y nos obligaban a rezar el Padre Nuestro aunque nos estuviésemos desplomando de sueño, a besar el pan, el pan bendito de cada día que Dios nos daba, cuando se nos caía al suelo, y a persignarnos siempre que pasábamos frente a una iglesia. De aquellas morenas tan devotas y buenas católicas no hubieran podido sospechar ni remotamente muchos señores, que eran las mismas que después de rezarle en el templo, 'a estilo de blancos', a la Virgen María, a Santa Bárbara o a la Candelaria, iban a derramar con redoblado fervor, la sangre de un sacrificio sobre las piedras sagradas y vivientes que para ellas representan a esos mismos santos de la iglesia católica, pero con las exigencias, los nombres, la personalidad puramente africana de Yemmu, Changó o Yansa.”²

Ese es el caso de lo que pudiera llamarse (dentro de la vida cotidiana del afrocubano) el *síndrome de las dos cartillas*, de que nos habla una anciana informante de Cabrera: “...Cuando yo llegaba de la escuelita, dejaba el Cristo ABC (de) la cartilla... y mi padre que era mayombero, musunde, y mi madre que era iyalocho, me esperaban con la otra cartilla... la de allá, de Akú y Kunansiá... En la casa tenía que hablar yeza y congo, y a la par que iba aprendiendo a rezar y el catecismo, aprendía a rezar, a saludar y a rogar en lengua... Se aprendía lo de aquí, pero lo de allá también era obligatorio.”³ Esa pedagogía religiosa funcionaba sin cesar y producía el maridaje cultural a que venimos haciendo referencia. O sea, que no se trata de una simple transposición entre *orichas* y santos. Estamos ante la gestación sincrética de un concepto peculiar del mundo, de una cosmovisión independiente, original y propia, donde los elementos europeos y africanos se entremezclan para producir una entidad perfectamente separada: el mundo mágico de una realidad espiritualizada, donde todo es sobrenatural, donde el monte es un templo, la ceiba (Iroko) es la Purísima Concepción de María y Jesús es un yerbero.

Los cultos afrocubanos nacieron y se desarrollaron en el seno de la sociedad esclavista, particularmente dentro de tres de sus instituciones más típicas: el *cabildo* en las áreas urbanas; y el *batey* de los ingenios azucareros y los *palenques* de las lomas, en las áreas rurales. Sobre la vida religiosa de los cimarrones en los palenques ya hablamos en el primer volumen de esta obra (pp. 200-211) y no hay por qué insistir en ella aquí. En los bateyes juegan importante papel los *barracones*, donde se hacinaban miles y miles de negros de todas las proceden-

2. Cabrera (1983), p. 42

3. Cabrera, *ibidem*, id.

cias africanas, forzados a establecer entre sí estrechísimas inter-relaciones, dadas las peculiaridades de la vivienda-prisión en que transcurría la parte menos regimentada de su vida miserable.

Todas las fuerzas aculturativas que hemos mencionado se combinan para recrear los ritos que daban de algún modo sentido a la desarraigada existencia del esclavo. Para ello, éstos acudían a sus creencias tradicionales, acervo siempre renovado por la corriente continua de nuevos inmigrantes forzados procedentes de Africa, que entraron en Cuba sin cesar, sobre todo en el siglo XIX. Ya vimos cómo los amos permitían a las negradas celebrar de cuando en cuando sus bailes ancestrales, para que al divertirse “soltaran presión” y pudieran ser más fácilmente dominadas. Ignoraban los hacendados, empero, que estas fiestas convertían por un momento al batey en templo improvisado, pues en la práctica estas “fiestas” no eran otra cosa que ceremonias religiosas, saturadas de la más honda resistencia cultural.

El cabildo urbano -como también vimos en el tomo I (pp. 110-115)- es una institución muy compleja. Sirve, en primer término, para representar a los integrantes de una “nación” africana ante las autoridades coloniales. En el siglo XVIII se convierte, *además*, en sociedad de recreo, socorros y ayuda mutua. Y su estructura reglamentaria externa (de rey, mayordomo, reina, tesorero, secretario, etc.) era estrictamente profana. Sin embargo, secretamente, una de sus funciones capitales fue la religiosa, pues devino refugio básico de la vida espiritual de los esclavos y negros libres urbanos que lo integraban. En el cabildo el negro adora a sus antiguos dioses. Y, forzado por las circunstancias, funde sus creencias y ritos africanos con los elementos de la religión blanca que lo rodea.

En ninguno de los documentos que han llegado hasta nosotros, ni el rey, ni el mayordomo, ni la reina, ni ningún otro dirigente aparecen dotados de funciones religiosas. Alguien, sin embargo, debe haber dirigido los ritos que se celebraban discretamente en la habitación que toda casa de cabildo dedicaba especialmente a ese objeto. Como es bien sabido, la Iglesia Católica era la religión oficial del Estado en la Colonia. No se permitía el ejercicio de ningún otro culto. Y mucho menos los africanos, tenidos no sólo como heréticos, sino además como primitivos y bárbaros. No tiene nada de extraño, por eso, que los negros de las ciudades practicasen sus ceremonias rituales tras los velos protectores del cabildo. Y allí fue -como bien dicen Roger Bastide y Fernando Ortiz- donde se integraron en gran parte las reglas afrocubanas.⁴ En su excelente tesis de grado sobre el Palo-Monte Mayombe (1989) Guillermo Gonzalo

4. Consúltese el primer tomo de este libro, p. 114.

Calleja Leal resume con acierto: “Durante toda su historia, los cabildos fueron el factor fundamental que sirvió para cohesionar a los negros de nación; y además, sirvieron de lugar de encuentro entre los negros de nación y sus divinidades africanas. Estas divinidades acudían prestas a los cabildos para ‘montar’ (‘poseionar’ a través del trance mediúmnico) a los devotos, con el fin de poder bailar, divertirse y transmitir sus enseñanzas, consejos y remedios. Hoy en día, el ‘ilé-oshá’ de la Santería, el nso-nganga del Palo Monte Mayombe y el ‘nyegueyé’ del ñañiguismo, constituyen cofradías que son herederas directas de los antiguos cabildos de nación que existieron en Cuba, y donde se continúan las tradiciones y prácticas religiosas de los antepasados africanos que han sido transmitidos por tradición oral.”⁵

Existen muchas similitudes en las ideas y las prácticas de las distintas reglas afrocubanas. Todas presentan una serie de características comunes que, aunque no exclusivas de Cuba, sí constituyen un verdadero patrón local de rito e ideología. En todas las reglas (hoy sumamente interpenetradas, sincretizadas o “cruzadas”) encontramos las siguientes notás:

- 1- Una síntesis peculiar de monoteísmo y politeísmo que, debido al peso específico del segundo elemento, pudiera recibir el nombre de *monoteísmo implícito o subyacente*, como vamos a ver en seguida al hablar de la Regla de Ocha.
- 2- Creencia en un poder misterioso y activo de carácter sobrenatural que puede comunicarle a los objetos naturales (minerales, vegetales, animales, humanos) un dinamismo, una potencia o energía que de otro modo no poseerían. En la religión lucumí este poder se llama *aché*. El Dios Supremo de la Regla de Ocha (Olodumare) lo posee en grado sumo y se lo ha traspasado a los *orichas*, de cuya fuente se infunde a otros seres de la creación. El concepto de *aché* se asocia con otras ideas tales como santidad, prestigio, virtud, suerte, influencia, autoridad. Recuerda, en cierto modo, al *mana* polinesio (si a este término se le poda toda la hojarasca polémica sobre la evolución de las religiones que corre desde Marrette hasta nuestros días.)⁶

5. Calleja Leal (1989) pp. 58-59

6. Sobre el concepto de *aché* y sus relaciones con la música y la danza, véase el acápite sobre la música sacra lucumí en el último tomo de esta obra. También Murphy (1988), pp. 130-131.

- 3- Creencia en la idea (muy ligada a la anterior) de que los objetos y fenómenos naturales pueden estar habitados por almas o potencias espirituales. Como explica Lydia Cabrera en *El Monte*: “Toda cosa aparentemente natural excede de los límites engañosos de la naturaleza, todo es sobrenatural... Árboles y plantas son seres dotados de alma, de inteligencia, de voluntad, como todo lo que nace, crece y vive bajo el sol... El Monte es como un templo...”⁷ Si no fuera por las connotaciones, hoy científicamente inadmisibles, que E. B. Taylor le impartió al término *animismo*, éste tal vez pudiera ser usado para referirse a este fenómeno.
- 4- Presencia de un ritual complejísimo, que se desprende de la especial relación existente entre los practicantes y los *orichas* y demás seres espirituales (antepasados, familiares y amigos muertos, etc.) Particularmente importantes son los ritos de iniciación, así como los sacrificios y las posesiones o trances espirituales, tan frecuentes en las ceremonias llamadas *güemíleres*, *bembés* o *tambores*.
- 5- Presencia de varios sistemas de prácticas adivinatorias y oráculos orientados a la pre-visión de la vida futura.
- 6- Presencia de la magia, así como de una medicina popular o etnomedicina de naturaleza sagrada, pero tenida por los creyentes como perfectamente “natural” y compatible, en muchos casos, con la medicina científica.
- 7- Importancia capital de la música y la danza en la liturgia de todas las reglas.
- 8- Ausencia de una base estructural que integre a todos los creyentes en una comunidad homogénea. Las reglas afrocubanas son *religiones* pero no *iglesias*; su práctica se realiza por parte de grupos autónomos, unificados tan sólo por la similitud (nunca la identidad) de las creencias, ritos, prácticas adivinatorias y manipulaciones mágicas. Esa heterogeneidad y esa ausencia de autoridad jerárquica suprema explica por qué estas reglas se intercomunican, se sincretizan, se interpenetran o (para decirlo en su lengua) se “cruzan” tan fácilmente.
- 9- A pesar de lo anteriormente expresado sobre la relación entre lo sobrenatural y lo natural, es preciso destacar que las reglas afrocubanas mantienen sus

Cabrera (1983), pp. 14-16

propios criterios sobre los linderos que separan lo sagrado de lo profano, límites que no siempre coinciden con los de la orientación “positiva”, cientificista o secularista que priva en el mundo occidental contemporáneo.⁸

El Panteón Lucumí.

Los descendientes de yorubas creen firmemente en un Dios personal, supremo, creador, omnisciente, omnipotente, inaccesible y trascendente (llamado *Olodumare*, *Olorún*, *Olofi u Olofin*) y, además, en una serie de divinidades intermediarias que personifican y gobiernan las fuerzas del Universo: los *Orichas*. Refiriéndose a los distintos nombres de Dios escribe Mercedes Cros Sandoval: “En Santería, como en Africa, el Ser Supremo es conocido con los nombres de *Olodumare*, *Olorún* y *Olofin*. El nombre de *Olodumare* es usado generalmente cuando se hace referencia a la obra creadora. *Olorún* también se usa en ese contexto pero tiene connotaciones solares o celestiales.... *Olofin* es el nombre que se da a la deidad en los *appatakis* o leyendas en los que aparece relacionándose con humanos y *orichas*. Los nombres, sin embargo, se usan de una manera intercambiable”.¹

Todas las exploraciones etimológicas alrededor de los nombres de la máxima deidad yoruba-lucumí no hacen sino subrayar los atributos divinos arriba enumerados. Según E. B. Idowu² el prefijo *ol* quiere decir “el dueño de”; *odu*, como adjetivo, vale por “máxima grandeza” y como sustantivo significa “el portador del cetro, el poseedor del poder real”; *mare* equivale a “permanente,

8. Constituiría grave error calificar a las reglas afrocubanas de *primitivas*. La Antropología actual ha repudiado ese marbete por muy poderosas razones. En definitiva, en las sociedades de donde proceden las religiones que dieron vida a las reglas, la actitud científica y la técnica distaban mucho de estar ausentes. Hoy se acepta casi universalmente que la estructura mental del llamado “primitivo” no es distinta *en esencia* de la del hombre moderno de Occidente. O, como dice John A. Saliba en su libro sobre Mircea Eliade: “Cuando del pensamiento religioso hablamos, es abrumadora la evidencia en favor de la tesis de que los hombres “primitivos” poseen la misma estructura psicológica que la de todos los demás pertenecientes a la especie *homo sapiens*”. Véanse, para no citar más que a dos autoridades, el ensayo de Claude Lévi-Strauss (1967) “Today's Crisis in Anthropology” y el libro de Ashley Montagu (1968) *The Concept of the Primitive*.

1. Cros Sandoval (1975), p. 107

2. Idowu (1963), pp. 30-37.

inmutable, incambiable". Según eso, *Olodumare* es el dueño y señor eterno del más alto poder que puede ejercerse en el universo. Por su parte Olorún (Ol-orún) es "el dueño del cielo" y Olofi (Olofín) etimológicamente significa "el soberano supremo". El mundo de los proverbios africanos repetidos en Cuba apunta en idéntica dirección denotativa. En Cuba se dice: *Olorún a che e*, o sea, "Olorún puede hacer todo lo que quiere"; también *Olorún wa*, es decir, "Olorún lo ve todo". O lo que es lo mismo: Dios (*Olodumare*) es el Ser Omnipotente, el Ser Omnisciente. De El se dice: *Olorún oba tobi tobi* ("Dios es el rey más grande del mundo"), o sea, *Olodumare* es el Ser Supremo.

También los relatos legendarios sobre dioses y personajes sagrados que, como hemos visto, se llaman *appatakis* (o *patakiés*) aluden parabólicamente a los atributos del Dios Único. Según uno de ellos: En cierta ocasión Ogunda atravesaba por tan mala situación que para poder comer hizo un jamo y se fue a pescar a una laguna. Allí encontró a un hombre que desde por la mañana estaba echando carnada, sin haber cogido un solo pez. Tan pronto puso su jamo, Ogunda cogió un pescado. El hombre que había pasado el día entero echando carnada, al ver el rápido éxito de Ogunda, en seguida reclamó: "A mí me pertenece ese pescado, porque la carnada es mía, y si no es por la carnada el pescado no viene al jamo". Pero Ogunda dijo: "El jamo es mío y fue el jamo el que cogió el pescado". A la sazón llegó el dueño del terreno y replicó: "El pescado es mío, porque esta laguna es mía". Como ninguno de los tres se ponía de acuerdo, la discusión se agudizó, se fueron a las manos y de allí a los cuchillos... Olofi, viendo que iba a salir algo malo, cogió el pescado y dijo: "Para que se acabe la tragedia, voy a dividir el pescado en tres partes, puesto que los tres se consideran con derecho a la misma cosa"³. Olofi aparece aquí como una suerte de Salomón negro. La leyenda apunta a la sabiduría infinita de Dios.

Como puede apreciarse en la lectura de otros *patakiés*, *Olodumare/Olorún/Olofi* es un Dios inaccesible. Una vez concluida su tarea de creación del mundo se retiró de la tierra y ahora vive detrás del sol, desde donde lo divisa todo. A *Olodumare* no se le rinde culto especial, ni se le ruega para que intervenga en intrascendentes asuntos terrenales, ya que está "jubilado". Según le explicaba una vieja informante a Lydia Cabrera: "Taita Dios de arriba es el primerísimo y no se mete en nada...Mira, pero está indiferente. Presencia solamente. No

3. Pataki de Ogunda Elleunle, 3-8. Hemos utilizado para estas informaciones una serie de libretas en las que los miembros de la Regla de Ocha consignan leyendas y oraciones. Agradecemos a Lydia Cabrera que nos facilitara una antigua libreta de Ifá, muy difícil de conseguir.

trabaja. Vive retirado. No pide nada. No baja al mundo... Ese Olóru, ese Dúddua viejo, Papa Dió del Cielo, no pasa a orí de gente. El dice tú me saluda y deja quieto ya; tú pide bendició, sigue tu camino, yo tá pa riba, riba, cielo, tu tá bajo, tú son bruto, bwóbwo... El Santo más grande y más viejo, no tiene trato directo con nadie... Todo lo hizo Olofi. Todo es de Olofi. Hizo el mundo, los Santos, los hombres, los animales, y luego les dijo: Ahora arréglense ustedes. Y se fue. Olofi se jubiló⁴. Olorún es un Ser desprendido de su creación y por eso “ni come”, “ni baila”. No cabe en la cabeza humana. No se le puede comprender. Es inmenso. Lo radicalmente numinoso. Pero a pesar de su alejamiento, su nombre se invoca en los ritos y los fieles deben solicitar su protección todos los días, diciendo por ejemplo: ¡*Olodumare egbeo!* (Que Olodumare nos dé un buen día).

En la mitología yoruba-lucumí este Dios aparece muchas veces con los caracteres de un patriarca de carne y hueso. “El taita, ‘cabeza de los orichas’, es un viejo que trabaja él mismo sus tierras, ‘su conuco’, empujando el arado, la guataca y el machete, y a quien su prole numerosa proporciona en ocasiones los más serios disgustos”⁵. El antropomorfismo —uno de los elementos estructurales básicos de las religiones tradicionales de África— penetra hondamente toda la Santería. A pesar de ser la Divinidad Máxima, Olofi aparece en los mitos con muchas características humanas. Una de las múltiples explicaciones acerca de por qué el *oricha* Elegua recibe las primicias de toda ofrenda es que logró curar a Olofi de una enfermedad misteriosa y recibió de El en pago ese privilegio. En otra leyenda se nos dice ¡que el Dios le tenía mucho miedo a los ratones! En una ocasión, los *orichas* se insubordinaron y soltaron el temido animalito en la casa de Olofi para asustarlo. Elegua, una vez más, lo salvó de este trance y es por ello que el ratón está consagrado a él. El reparto de poderes entre los *orichas* se debe, precisamente, al cansancio de Olofi. Como ya estaba muy viejo y no se ocupaba de nada, había un desorden y una escasez muy grandes en el mundo. Cuando Obatalá llegó a visitarlo en su morada, lo halló tendido en el suelo, vencido por la fatiga. Temeroso de un intento de sublevación por parte de los hambrientos *orichas*, Obatalá convenció a Olofi de que debía repartir su poder entre aquellos. Y es así que le entregó el rayo a Changó, el río a Ochún, los metales a Ogún...y, finalmente, las cabezas y la supremacía sobre todos al fiel Obatalá.

Como por decisión propia de Olodumare/Olorún/Olofi el control práctico de la realidad universal se encuentra en mano de los *orichas*, en éstos se concentra también casi toda la actividad religiosa de los practicantes del culto lucumí. De

4. Cabrera (1983), pp. 77-78

5. Cabrera (1983), p. 78

ahí la naturaleza profundamente contradictoria de la Regla de Ocha, que a la hora de definir su esencia hereda todas las notas polémicas con que la antropología actualmente contempla las complejidades de las religiones africanas. Por un lado tenemos un dios omnipotente y, por otro, un Dios “jubilado”: el *deus otiosus*, el dios distante, de la etnología. Por un lado hay un Dios que todo lo puede y por otro hay un Dios cansado y desidioso, que ha abdicado todos sus poderes, entregándoselos a las divinidades intercesorias. Hay un Dios que introduce el orden en el caos y es el árbitro supremo del bien y del mal, pero es un Dios sin culto, sin sacerdotes, sin altares, elementos que poseen en abundancia los *orichas*. En definitiva, ¿es ésta una religión monoteísta o politeísta? ¿Quién manda por fin aquí: Olorún u Obatalá, Olodumare o Changó, Olofi u Ogún, Olofin u Ochún, el Gran Dios o las deidades secundarias pero supremamente poderosas?

El profesor E. B. Idowu considera que las interpretaciones politeístas y aun las deístas del panteón yoruba son etnocéntricas e insiste en el carácter monoteísta de Olodumare, pues los *orichas* —para él— no son más que conceptualizaciones de algunos de los atributos del Dios Supremo.⁶ No nos toca en esta obra estudiar la naturaleza de la deidad en Africa. El propio Idowu, después de muchas idas y venidas, concluye que la religión yoruba debe ser vista como un “*monoteísmo difuso*”.⁷ Para la situación cubana parece mucho más funcional el criterio aplicado por Evans-Pritchard a la religión Nuer: “Una religión teísta no tiene que ser monoteísta o politeísta. Puede ser las dos cosas a la vez. Es una cuestión de nivel, de situación, de pensamiento, más que de tipos exclusivos de pensamiento. En un nivel la religión Nuer puede ser considerada como monoteísta, a otro nivel como politeísta; y también puede ser considerada en otros niveles como totémica o fetichista. Estas concepciones de la realidad espiritual no son incompatibles. Son más bien diferentes maneras de pensar lo numinoso a niveles diferentes de experiencia”.⁸ La Regla de Ocha, al igual que los cultos africanos de que procede, no puede ser catalogada como religión estrictamente monoteísta, del mismo tipo que el judaísmo, el cristianismo, el islamismo, etc. Pero hay en ella, sin duda, ese elemento de “ultismo” de que habla Paul Tillich, expresado en el concepto de un Ser Supremo Creador. Por algo al sincretizarse en Cuba Olodumare/Olorún/Olofi se equiparó con Dios Padre y con el Espíritu Santo, mientras los *orichas* —ya lo hemos señalado muchas veces— se identifican con la Virgen y con los Santos, entidades subordinadas e intercesorias.

6. Ver Idowu (1975), especialmente el capítulo 5.

7. Idowu (1975), p. 136.

8. Evans-Pritchard (1956), p. 316.

El proceso sincrético de los *orichas* prueba el vigor de las tendencias politeístas tanto en Africa como en Cuba. Estas divinidades presentan básicamente las mismas características en ambos lados del océano. Son seres inmortales, poderosos (aunque no omnipotentes), benéficos casi todos pero peligrosos, personales, con motivaciones y comportamiento similares a los de los seres humanos, en cuya vida cotidiana intervienen constantemente, ya por iniciativa propia, ya respondiendo a plegarias, sacrificios o ritos. Son dioses con historia y los detalles de sus relaciones familiares, sus amoríos, sus descendencias, se recogen en una nutridísima mitología tan rica como la griega, que se transmite oralmente y ahora también por escrito en múltiples *libretas*. Cada uno tiene un color emblemático y piedra sagrada propia (*otán*). Cada uno representa un fenómeno de la naturaleza del cual se convierte en "dueño". Su número es enorme. Una tradición yoruba dice que son 1,700 (en Nigeria). N.A. Fadipe (1970) propone unos 401, aunque admite que se desconoce su número exacto⁹. A ellos habría que agregar el de las divinidades de otros pueblos representados en la trata, muchos de ellos con características similares a las yorubas. La riqueza infinita de sus panteones es una de las notas típicas de las religiones africanas.

En Cuba la actividad aculturativa reduce el número de *orichas*. Como explica Fadipe, en su mayoría las deidades yorubas poseen una importancia local y su culto tiende a confinarse a comunidades particulares. Solamente unos pocos logran alcance general. Y son precisamente esos los más venerados en Cuba y otros lugares del Nuevo Mundo. "Hay al menos cuatro *orisa* adorados dondequiera en territorio yoruba: *Ifá* o el oráculo de las nueces de palma; *Esu*, generalmente considerado compañero inseparable de *Ifá*...; *Obatalá*, conocido como *Oduduwa* en las comunidades Ifé, Ijesa y Ekiti; *Ogún*, el *orisa* del hierro y las cosas hechas de hierro y, por lo tanto, de la guerra; y *Sonponá* (en Cuba *Babalú-Ayé* o *Chopónó*), asociado con las viruelas. Además hay *orisa* que son casi universalmente adorados en el territorio yoruba, como *Sangó*, el dios del rayo y *Oyá*, su supuesta esposa, identificada con las tormentas; *Orisa Oko*, identificado con el bosque y patrón de los cazadores. Los siguientes también son venerados ampliamente, incluso por los yorubas de Oyo, el grupo étnico más numeroso: *Erinle*, conectado en alguna forma con los ríos; *Yemoja*, también relacionada con los ríos; *Osun*, el genio del río de ese nombre"¹⁰. Es decir, que

9. Fadipe (1970), p. 268

10. Fadipe (1970), pp. 261-262. Traducción nuestra. El autor contó mal al referirse a los *orichas* adorados en todas partes: Ifá, Esú, Obatalá, Ogún y Sonponá son cinco y no cuatro. Además, Orisa Oko no es el patrón de los cazadores, sino Ochosi.

en Cuba, como era de esperarse, sobrevivieron aquellos *orichas* cuyos cultos se hallaban más generalizados en Africa.

Otra de las vías de reducción del número de *orichas* en Cuba es la unificación de divinidades yorubas distintas en una sola con distintas advocaciones o *caminos*. Ya en Africa, los dioses poseían múltiples nombres y manifestaciones. Un informante de Bascom (1980), por ejemplo, “identificaba su deidad, Olufon u Orisa Olufon, como una clase de Obatalá” (en Cuba Olufon u Obalufon representa un avatar de Obatalá). Esta labilidad de los *orichas* africanos permitió que, una vez en Cuba, diversos dioses —nigerianos o no— se fundiesen en una entidad con múltiples personalidades. Como dice Mercedes Cros Sandoval que explica muy bien este fenómeno: “En las divinidades afrocubanas, el dios Yoruba que les da nombre, imprime su carácter y esencia y las divinidades absorbidas por el oricha Yoruba se manifiestan como caminos o avatares de esa divinidad. Así Obatalá, el dios creador yoruba...(en Cuba) ha absorbido a otros dioses creadores Yoruba, así como a dioses creadores de otros panteones africanos”.¹¹

El tercer y último proceso es ese a que hemos aludido tantas veces: los *orichas* se identifican con la divinidad y los santos católicos. El politeísmo residual o marginal del catolicismo popular se integra así con el proveniente de Africa. El hecho de que en la Isla la Regla de Ocha sea conocida generalmente con el nombre de *Santería* (con su obvia alusión a un concierto variado de santos) no es sino otro indicio de la importancia que para la mente del practicante lucumí tienen las viejas raíces politeístas de su religión. Hay que reiterar, empero, que el culto autónomo a los *orichas* no anula ni desconoce sino que supone y afirma la presencia y el poder de Olodumare/Olorún/Olofi. Olvidarlo nos conduciría a una comprensión muy errónea de la religión lucumí, la cual por esas complejas circunstancias merece ser considerada como una forma peculiar o variante del monoteísmo que, para usar la terminología propuesta por Idowu para Africa, bien pudiera llamarse monoteísmo difuso o implícito, o tal vez mejor: tácito, virtual o subyacente.

¿Cuál es el mecanismo que conduce a la identificación sincrética de los *orichas* con los santos católicos? Para muchos se trata de una suerte de treta protectora. Los negros africanos escondían deliberadamente a sus dioses bajo el ropaje de las entidades intercesorias cristianas para defenderse de las persecuciones religiosas. Y esto, desde luego, debe haber ocurrido. El proceso, sin embargo, era de seguro mucho más complejo. Los negros, como hemos visto,

11. Cros Sandoval (1975), p. 123.

tenían gran interés en controlar el poderío o *aché* de la religión blanca. Sabían, por sus contactos con el catolicismo popular, de los poderes que éste atribuía a todo un catálogo de santos a quienes los fieles reverenciaban, rogaban, pagaban “promesas” y ofrecían ex-votos. Era inevitable que compararan a esos potentes espíritus con los suyos propios. Y cuando los datos de los *patakiés* de un *oricha* coincidían, en mayor o menor medida, con la hagiografía de un santo, o cuando las características que a éste se le atribuían eran más o menos semejantes a las de algún *oricha*, la tendencia a identificar a uno con el otro resultaba irresistible. Ese San Lázaro, que los creyentes católicos representaban como un viejo repleto de llagas que se apoya en un báculo para poder caminar, ¿no sería, en verdad, una versión blanca de Chuponó o Babalú Ayé, el dueño de la lepra y la viruela, representado tradicionalmente en Africa como un viejo cojo que se ayuda a deambular con un palo? Cuando veamos en seguida las notas diferenciales de esos dioses y anotemos sus respectivas advocaciones cristianas podrán quizás hacerse evidentes algunos de los paralelos que dieron lugar a la identificación sincrética.

No es fácil establecer una clasificación omnicomprendiva de los orichas lucumíes. Son esos dioses entidades muy complejas y hasta contradictorias en sus características. Como bien ha señalado Fernando Ortiz, la Regla de Ocha no entiende la dicotomía maniqueísta de Dios y Diablo: “Sus dioses son buenos y malos según los momentos y las circunstancias, como ocurre con los seres humanos; y todos pueden hacer favores y desfavores.”¹² No se olvide, además, que estas deidades devienen continuadas metáforas místicas. Changó es el trueno y el fuego y, en consecuencia, también la virilidad. Ogún posee los metales y por eso es el patrón de los herreros y agente del conflicto bélico. Ochún es agua dulce y también miel y *joie de vivre*. De todos modos, para tratar de establecer un cierto orden en esta intrincada urdimbre, hemos elaborado el siguiente esquema de las deidades mayores del panteón lucumí, ayudándonos con algunas ideas de Mercedes Cros Sandoval (1975) y de Julia Cuervo Hewitt (1988):

1) Deidades cosmogónicas:

- Olodumare: Dios Supremo, el Creador por antonomasia.
- Obatalá-Oddudú: agentes creadores utilizados por Olodumare.

2) Deidades telúricas:

a) Meteorológicas:

- Changó: dios del trueno y del fuego.
- Oyá: la centella.

12. Ortiz (1975), p. 78.

- b) Fluviales:
 - Ochún.
 - Oba.
- c) Marítimas:
 - Yemayá.
 - Olokún.
- d) De los minerales:
 - Ogún: dios de los metales y de la guerra.
- e) De las plantas:
 - Osaín: dueño de las hierbas mágicas y medicinales.
- f) De los agentes patógenos:
 - Babalú-Ayé: dueño de las enfermedades.¹³
 - Inle: el médico divino
- 3) Deidades del quehacer humano:
 - Ochosi: dios de la caza.
 - Oricha Oko: dios de la agricultura.
 - Agayú: dios de los portadores, barqueros y cargadores.
- 4) Deidades adivinatorias:
 - Orula u Orúnmila, veedor del futuro.
 - Elegua, que “habla” en el coco.

Contemplado en todos sus detalles, este panteón y sus mitos acompañantes integran todo un sistema de interpretación de la naturaleza y de la sociedad: constituyen el corpus filosófico, “científico” y teológico de la visión del mundo de los yorubas cubanos. Para cada fenómeno natural y social siempre hay uno o más orichas y uno o más *patakies* (o leyendas sagradas) que todo lo explican. Y lo mismo sucede con cada uno de los innumerables avatares de la existencia humana.

A continuación describimos las características básicas de los principales *orichas* lucumíes. Cada uno posee animales, plantas, colores y números que les son propios. Además, los días de la semana están dedicados a ciertas deidades. En Cuba, las piedras preciosas también están ligadas a determinados dioses, casi siempre debido a su color. Frecuentemente señalamos más de una advocación

13. Para probar que no es fácil esta tarea clasificatoria, téngase en cuenta que Obatalá es el patrono de las personas afectadas por defectos físicos y de los enfermos graves. Ogún, por su parte, es el “dueño” de la cirugía porque a él pertenecen los metales y, en consecuencia, el bisturí.

católica como equivalente a un determinado *oricha*. Esto se debe a que cada uno posee diversos “caminos” con variados correspondientes católicos.

OBATALA

Color emblemático: blanco

Día de la semana: jueves

Número:8

Piedras preciosas: brillantes, diamantes, cristal de roca.

Metales: plata

Plantas: algodón, ceiba, jazmín, galán de noche.

Animales: arañas, palomas, pez guabina.

Advocación católica: Nuestra Señora de las Mercedes, Jesús Nazareno, San José, San Manuel.

Función: creador del género humano, paz, pureza.

Collar: Cuentas blancas.

Día de fiesta principal: 24 de septiembre.

El mayor de los Orichas es Obatalá, hijo de Olodumare y su colaborador más cercano en la tarea creadora. También se le conoce como el Orichanla, el gran Oricha.¹⁴ En un manual de Ocha se lee: “Cuando Olodumare creó la vida humana en la Tierra, hizo a Obatalá a su semejanza (equivalente a Adán) y él se encargó de velar por el planeta y por sus criaturas”.¹⁵ Uno de los mitos nos muestra a Obatalá apisonando la arcilla salida de las manos de Olodumare con la ayuda de una gallina. En el próximo acápite, acerca de la mitología lucumí, nos extendemos sobre los poderes genésicos de Obatalá, tanto en el campo de la cosmogonía como en los de la teogonía y antropogonía. Acierta Julia Cuervo Hewitt cuando le llama el “creador creado”.¹⁶

14. Ya sabemos que la palabra “oricha” (u “orisha”) quiere decir deidad. En Yoruba “nla” significa grande, ilustre, augusto. Crowther (1870), segunda parte, p. 189. También Cros-Sandoval (1975), p. 127.

15. Obá Ecún (1985), p. 209.

16. Cuervo Hewitt (1988), p. 121.

Obatalá tiene dieciséis avatares o “caminos”, once masculinos y cinco femeninos:¹⁷

Obatalás “machos”

Alláguna
Acho
Ochagriñán u Osagrinan
Obbamoró
Yeku-yeku
Llelu
Obalufun u Ocha Lufón
Olollu-ocumi
Allalua
Orolu
Oggan

Obatalás “hembras”

Agguema
Yembó o Yemmú
Elefuro
Ochanla u Obánlá
Oque-ilu o Iroco¹⁸

Como dice un informante de Lydia Cabrera: “Obatalá es uno, llámesele con todos los nombres que se quiera, Obatalá hembra, Iyalá, y Obatalá varón, todos son uno”.¹⁹ Esta división sexual es importante, ya que según uno de los mitos, el Orichanla es padre y madre de una generación de Orichas (Elegua, Ogún, Ochosi, Osun, Dadá, Orúnmila y Changó) que, como veremos en detalle más adelante, nacen de la unión de un Obatalá masculino con Yemmú, uno de sus avatares femeninos.²⁰

Obatalá es también el escultor del cuerpo humano, aunque la vida y la inteligencia del hombre provienen directamente de Olodumare. Así lo explica José de Calazán Herrera, uno de los más preciados informantes de Lydia Cabrera: “Cuando (Obatalá) terminó la obra, Olorún sopló sobre el cuerpo del hombre, corazón hizo fúque-fúque y el primer hombre se movió”²¹. El Orichanla es el dios de la pureza y de la paz, aunque en uno de sus “caminos” —Alláguna—

17. Ver Cabrera (1971), p. 306-315. También Obá Ecún (1985) pp. 209-219, Cros-Sandoval (1975), pp. 131-139 y De la Soledad (1988), pp. 216-218. Los nombres de Obatalá (y, en general, de todos los orichas) varían enormemente, dependiendo de las fuentes.

18. Iroko se le llama también a la ceiba, árbol sagrado para los lucumíes.

19. Cabrera (1983), p. 313.

20. Según otras fuentes Yemmú (o Yembó) es una Yemayá.

21. Cabrera (1983), p. 392.

se presenta con una personalidad violenta. A él pertenecen las personas afectadas por defectos físicos y los enfermos graves.

Según algunos creyentes, el Obatalá más viejo se llama Oddudúa que, en este caso, deviene uno de los caminos o avatares del oricha de la creación. Para otros, Oddudúa es un oricha diferente, aunque ligado a Obatalá. Lo mismo sucede en Africa, donde unas veces se considera a Oddudúa como el dios creador, antecesor de Obatalá, mientras que en otras regiones se muestra como esposa de éste o identificado completamente con él. En un mito, los dos esposos forman un guiro, cuya mitad superior es Obatalá, representando el cielo, y la mitad inferior Oddudúa, representando la tierra. Para algunos fieles cubanos, Oddudúa es el Santísimo Sacramento o San Manuel.²² Su collar se hace de cuentas de nácar y coral: 16 blancas por cada 8 rojas. Es un gran adivino y aliado de Orúnmila, el dios de los oráculos. Posee 16 piedras u *otanes*.

Obatalá —ya lo vimos— fue el responsable de que Olodumare repartiese su poder entre los *orichas*. Le encanta el algodón, al que defendió de la envidia de los pájaros y con el cual envuelve sus piedras. El lector encontrará una versión desarrollada de este bello *patakí* en el acápite sobre la mitología.

Obatalá personalmente le entregó dientes al majá, a la culebra. En una época, los cocos se hallaban muy escasos. El majá tenía tres y sabía que Obatalá los quería. Se colocó en el camino por donde éste pasaba y al verlo venir le entregó los cocos y le pidió una gracia: “Babá, yo no puedo caminar, ni tengo dientes para comer, ayúdame”. Obatalá tomó unos alfileres y los clavó en la boca del majá diciendo: “Desde hoy podrás arrastrarte y comer todo lo que alcance tu boca”. Al poco tiempo el reptil cazó un venado, su primera pieza. Este y muchos otros *patakíes*, ilustran la eficacia del *ebó*, de la ofrenda, en la solución de dificultades y aprietos.

Este *oricha*, como todos, presenta características antropomórficas: Obatalá se enferma y tiene graves problemas familiares, sobre todo con su hijo Ogún. Algunas historias relacionadas con él están sazonadas con ingredientes más cubanos que africanos. En una ocasión, Obatalá despidió a su cocinero Odibe porque creyó las acusaciones de aquellos que lo envidiaban. Orula le aconsejó a Odibe que hiciese una rogación y llevase una “jaba” a todos lados. Obatalá, al verlo con la bolsa, se convenció de la diligencia de Odibe y decidió poner un anuncio solicitando un empleado. Odibe vio el clasificado y aspiró al empleo. El gran Orichanla descubrió a los enemigos de Odibe, lo restituyó en su puesto e incluso lo ascendió a Jefe de la Casa.

22. Cros-Sandoval (1975), pp. 140-148.

Obatalá es el más importante de los orichas, ya que representa al mismo Olorún en la tierra. Es quien juzga a los hombres en este mundo y los prueba con delicadeza: a Oka, por ejemplo, le dejó caer con disimulo un saquito de dinero por haber hecho rogación (ebó). La sopera donde se guardan sus atributos es blanca y las piedras donde se asienta son “chinas” o cantos rodados del mismo color. El Obatalá de cabecera lleva ocho piedras u “otanes”.

ELEGUA

Colores emblemáticos: negro; rojo y negro

Día de la semana: lunes

Número: 3

Piedras preciosas: azabache, ónice

Plantas: Yerba hedionda, jurubana, ají gua-gua, almácigo.

Animales: ratón, camaleón, pollo.

Advocación católica: El Niño de Atocha, San Antonio, San Roque, El Anima Solá.

Función: Dios de los caminos, las encrucijadas, mensajero de los dioses. Abre y cierra los caminos humanos, dios del destino de los hombres.

Collar: negro, rojo y negro o blanco y negro.

Día de fiesta principal: 3 de junio

Elegua, hijo de Obatalá y Yemmu, es un oricha importantísimo en la Regla de Ocha, ya que sin invocársele en primer lugar no puede realizarse ningún rito. Numerosos *patakiés* explican la razón por la que a Elegua se le ofrenda antes que a cualquier otro oricha. Ya vimos que, según una versión, se debe a que curó al mismo Olofi, gracias a su conocimiento de las plantas medicinales. En otra leyenda se nos explica que Olofi quería mucho al pequeño Elegua, pero al repartir sus dones a los *orichas* se olvidó de él. Al darse cuenta de que nada le quedaba que entregarle, le impartió el derecho a comer antes que nadie. Olofi en persona le entregó a Elegua una corona y su collar de cuentas blancas, rojas y negras, para premiar así sus servicios en la tierra.

La genealogía de los dioses africanos es complejísima y a menudo contradictoria. El mito teogónico se satura de elementos históricos. Un *pataki* hace descender a Elegua de una familia real, a la vez que explica el origen de la piedra que le sirve de asiento: Había en una tribu africana un *Oba* (rey) que se llamaba Okuboró, casado con la reina Añaki. Tuvieron un primer hijo al que llamaron

Elegua. Creció el niño y, por ser príncipe, lo dotaron de un séquito palaciego. Un día salió con su guardia y al llegar a una encrucijada se detuvo al ver una luz semejante a dos ojos deslumbrantes situados en el suelo. Aquello causó gran asombro en sus acompañantes, pues cuando llegaron al lugar vieron que se trataba de un coco seco. Elegua llevó el coco para su casa y contó a sus padres el prodigio que había presenciado, pero nadie lo creyó. Aburrido, tiró el coco detrás de la puerta y allí lo abandonó. El rey dio una fiesta en Palacio y los invitados, de pronto, se horrorizaron al contemplar unas luces que provenían del coco que estaba detrás de la puerta. Tres días más tarde moría Elegua. Pasó mucho tiempo y las cosas iban muy mal en el reino. Los mayores se reunieron y determinaron que la razón de todos esos males era el estado de abandono que sufría el coquito dejado por el príncipe. Fueron a brindarle holocausto, pero al acercarse notaron que el coco estaba vacío y comido por los insectos. Tras largas deliberaciones acerca de aquel objeto que debía perdurar a través de los siglos, llegaron a la conclusión de que un coco siempre sería perecedero en extremo y que era mejor sustituirlo por una piedra u *otán*. Así lo hicieron, situaron a *otán* en un rincón y eso es lo que se ha seguido haciendo hasta nuestros días.

Entre los yorubas africanos Elegua se conoce con el nombre de Eshú, mientras que en la región dahomeyana se le denomina Legba. En Cuba cuenta con numerosos "caminos": Echú Malé, aliado de Orúnmila; Laroye, el guardián de las puertas; Echú Bí, que cuida las esquinas; Alalú o Akualú, dueño de las encrucijadas; Agueré, que está en las sabanas; Alaguana, el de la mala suerte; Elufé, el más viejo de todos; Añagúí, jefe de los otros Eleguas; Oguanilebe, amigo de Ogún; Echú Barakikeño es el más pequeño de todos y vive en la manigua. Según una libreta, hay siete clases de Elegua o Echú, cada uno con tres caminos, para un total de veintiuno. Las siete categorías son:

Añagúí, la madre de todos los Elegua.

Echú Okuboro, de la vida y la muerte.

Echú Laguana, que está en todas partes.

Echú Layikí, el camino que nadie sabe cómo empezar y cómo acabar.

Echú Laroye, el que siempre está peleando.

Echú Batielle, el que acaba con todo.

Echú Odde-Mata, que sirve para el bien y para el mal.

Otras autoridades elevan el número de caminos de Elegua a más de cien.

Dependiendo de los avatares, Elegua puede ser anciano o niño y es quien abre y cierra los caminos al hombre. Según explica Juan Manuel Casanova: "El nombre de este duende africano —también llamado Eshu— está asociado a una época en que el mundo quedó incomunicado a causa del crecimiento de una

maleza gigante. Todos los caminos de la tierra habían sido borrados, hasta que él, con sus propias manos, los abrió nuevamente. Con su bastón, hecho con una rama de árbol terminada en gancho, apartó aquella maleza que amenazaba ahogarlo todo. Este bastón llamado 'garabato' es parte fundamental de los objetos sagrados del culto santeril. Por eso, la danza ritual de este dios nos recuerda los rápidos movimientos del que se abre paso entre la espesura de la selva con un machete y la aparta inmediatamente con el garabato"²³. Es uno de los *orichas* que cuenta con mayor número de leyendas dedicadas a sus aventuras.

Elegua también abre y cierra las puertas, posee la llave del destino y sirve de espía a los dioses. Como veremos, fue él quien avisó a su padre Obatalá del incesto de Ogún. Es revoltoso y hace recaer sus culpas en los demás. En una ocasión, por ejemplo, Elegua se robó un chivo y se las ingenió para que se inculpara del delito a Osun, el gallito. Cuando se presenta como Echú es malévolo por naturaleza y goza apartando a los que se quieren bien. Para ello se vale de triquiñuelas como la siguiente: Eran dos amigos que se querían mucho y juraban que nada podría separarlos. Los oyó Echú y dijo: "Hoy ustedes se van a pelear". Tomó un gorro, pintó un lado de negro y el otro de rojo, se lo puso en la cabeza y pasó por el sitio donde se hallaban los amigos. Uno de ellos dijo: "¿Viste a ese hombre con el gorro negro?" y el otro contestó: "¡Que va, chico, el gorro era rojo!". Así discutieron y discutieron hasta que se fueron a las manos. Y todo por una treta de Elegua. Algunos, en Africa, han considerado a Echú como una suerte de diablo cristiano. Y es que, como Satán, suele tentar a los hombres. Así hizo con el cazador Obara, a quien convenció que no hiciese el *ebó* ordenado por Orula. El resultado fue que Obara perdió el producto de su cacería. No olvidemos, sin embargo, que resulta igualmente una fuerza protectora y benéfica de suma eficacia.

Tanto en Cuba como en Africa, Echú/Elegua es el dios de lo ambiguo, y su simbología alude a esta ambigüedad: lleva ropas mitad rojas y mitad negras; habita en las encrucijadas o "cuatro caminos"; es mal consejero y el más poderoso aliado. Algunos "caminos" lo presentan como un niño travieso a quien puede contentarse fácilmente, puesto que es glotón y goloso. Es entonces dueño de las cometas o papalotes, de los trompos, de las bolas o balinas. Otras veces se manifiesta como un viejo a quien se ofrece tabaco y aguardiente. Es dios y príncipe, pero come en la basura. Está en todas partes, espiando... Es el eterno pícaro, el mejor de los *tricksters*. Sólo un ejemplo, el de un *pataki* evidentemente muy aculturado: En un tiempo Elegua fue a casa de Orula y le dijo: "Vengo a que me haga babalao, a que me haga Ifá". Orula inquirió acerca del dinero

23. Casanova (1990), p. 1C.

necesario para la ceremonia. Elegua contestó: “No tengo ni un kilo prieto”. “Sin dinero no te puedo hacer Ifá”, ripostó Orula. Elegua se alejó unos pasos, dio un brinco y, a propósito, cayó de cabeza y empezó a sangrar profusamente. La mujer de Orula se asustó muchísimo y le dijo a su marido: “Ay, hijo, ahora va a venir la justicia y nos va a prender, llama a Elegua y dale el Ifá que pide”. Así lo hizo. Elegua se fue para la esquina. En esto viene el hijo de Olokún que, como era médico, siempre obligaba a Elegua a saludarlo con respeto especial. Pero en esta ocasión iba a ser al revés. Elegua, fanfarrón, le dice: “Oye, tú, saludame, que ya tengo Ifá”. “Pues si tienes Ifá, regístrame”. Elegua consultó el oráculo: “En tu casa hay muchas aves que por la tarde se posan en un árbol”. “Por favor, Elegua, eso lo sabes desde antes y eres un farsante”. “No, no, Olokuncito, espera, esta mañana tu madre te regañó porque le tocaste las nalgas y su marido te vio”. Asombrado, el médico dijo: “Eso es verdad y tú no estabas presente. Elegua, yo te saludo”. Corriendo, el hijo de Olokún fue a ver a su madre, que era riquísima por ser dueña de todos los tesoros del fondo del mar. “Mamá, yo quiero ser babalao; mira que Elegua ya es babalao y yo no puedo ser menos que él”. Olokún le dijo que averiguara el costo con Elegua: “Uff, eso es carísimo, cuesta una carreta cargada de oro”. Salió corriendo Elegua para casa de Orula y le dijo: “Cuando venga Olokún para que hagas a su hijo babalao, dile que cuesta una carreta de oro. De ese modo te pago yo mi Ifá”. Y así fue. Elegua le pagó a Orula el doble por su Ifá, gracias a su picardía. Al pequeño *oricha* le apasionan las fiestas y los bailes. No hay rito *lucumí* que no comience o termine sin solicitarse su favor. Junto a Ogún y a Ochosi constituye la tríada de “los guerreros” del panteón *lucumí*.

Cualquier persona, iniciada o no, puede dar entrada en su casa a un Elegua para que le sirva de protección. Los Eleguas se hacen de piedra o de cemento, con cauris para señalar los ojos, la boca y las orejas. Se abre un agujero en la base donde se coloca la “carga”: tierra de una encrucijada, de una iglesia, de un bibijagüero, de la cárcel, etc., yerbas y palos del *oricha*, miel de abejas, unas monedas de diversas denominaciones y otras sustancias. Se sella el hueco con cemento y se entierra el Elegua por tres o siete días (según la costumbre del oficiante) en una encrucijada. Luego se le lleva a la casa del santero, donde se le ofrece un pollo negro y otros dones durante tres días, antes de entregársele al que habrá de recibirlo. Elegua generalmente reposa en un plato o cazuela de barro que se guarda dentro de un pequeño armario o gabinete, cerca de la puerta principal de la morada. Todos los lunes los fieles deberán saludarlo y hacerle una ofrenda de aguardiente o ron, dulces y tabaco.

OGUN

Colores emblemáticos: verde y negro; morado rojizo.

Día de la semana: Martes.

Número: 7.

Piedra Preciosa: Amatista.

Metales: Todos, particularmente el hierro y el acero.

Plantas: Pimienta, palo clavo, quiebra hacha, pata de gallina.

Animales: Perro, cucarachas, pargo.

Funciones: dios de la guerra, de los metales y de los hospitales. Dios de los secretos y realizador del potencial humano.

Advocación católica: San Pedro, San Juan Bautista, San Miguel Arcángel, San Pablo.

Collares: cuentas negras y verde claro. También (dependiendo del camino) cuentas color café y negras, alternadas en grupos de siete. Asimismo le pertenecen una cadena de hierro de la que cuelgan varios dijes del mismo metal: una flecha, un yunque, un hacha, un machete, un pico, una llave, un martillo, un serrucho, etc.

Dos rasgos caracterizan a Ogún: la violencia y la rusticidad. Los santeros viejos le dicen “el oricha brujo” y es dueño de los secretos. “Ogún conoce el lugar donde se esconden las cosas valiosas, no sólo en la tierra, sino en el interior de uno mismo”.²⁴ Para el crecimiento interior y la realización del potencial humano es imprescindible la asistencia de Ogún, quien representa, además, la energía vital que mantiene al mundo en perpetuo movimiento.

Es el hijo más rebelde de Obatalá y Yemmu, y concibió un amor incestuoso por su madre. Cuéntase que Obatalá vivía con Yemmu o Yembo, su mujer, y junto a ellos residían Elegua, Ogún, Ochosi y Osun. Tenían además una hija, Dadá, quien no vivía con ellos. Obatalá salía todos los días a trabajar y dejaba a sus vástagos en la casa y era Osun el encargado de contarle todo lo que había acontecido en su ausencia. Ogún era el que más trabajaba y por eso se hallaba muy mimado y todos le debían obediencia. Pasando el tiempo, Ogún se enamoró de su madre y varias veces trató de forzarla sexualmente. Pero Elegua siempre estaba vigilando y se lo decía a Osun, quien reprendía a Ogún. Un buen día, Ogún

24. Edwards and Mason (1985), p. 20.

—que era el cocinero— echó de la casa a Elegua y le repartió tanta comida al gallito Osun que éste se quedó dormido. Todos los días, a la misma hora, Ogún cerraba la puerta de la casa. Elegua, desde fuera, acechaba. Un día, Elegua esperó a Obatalá y le dijo: “Hace muchos días que yo no como”. “¿Por qué?” preguntó Obatalá. “Porque Ogún me botó de la casa para poder acostarse con mi madre”. Al día siguiente Obatalá regresó de improvviso a la casa y comprobó que lo que Elegua decía era cierto. Obatalá lloró tanto que se vio obligado a apoyarse en un bastón de mangle, porque le faltaban las fuerzas. Llamó a la puerta y Ogún respondió. Pero al ver delante de sí a su padre, con la mano alzada para maldecirle, le dijo: “No, babá, no hables, no me echés maldición. Yo mismo me maldigo. Y mientras el mundo sea mundo yo, Ogún aguaniyé, yo, papá, de día y de noche trabajaré.” Obatalá dijo: “Oché” (así sea). Como en el mito adánico, aquí se postula el carácter maldito del trabajo humano: castigo de un gran pecado.

Después de oír hablar a su hijo, el Oricha Mayor entró en la casa y llamó a Yembo, pero de nuevo Ogún le dijo: “Mamá es inocente, no la culpes, yo la obligué”, a lo que respondió el encolerizado Obatalá: “Vete, no quiero verte más, ya no puedes vivir en esta casa”. Ogún, avergonzado, se internó en el monte y comenzó a trabajar en una herrería. El gran Orichanla se dirigió entonces a Yembo: “No voy a maldecirte, pero sí te digo que, en el futuro, mataré a cada hijo varón que nazca de nosotros”. Yembo lloró sin decir nada, ni una sola palabra.

Ogún goza de gran popularidad en Africa pues como explica Cros Sandoval: “...En Nigeria la importancia de los herreros y de los forjadores de hierro era tremenda y Ogún como patrón de estos artesanos así como también de los soldados, los cazadores y los pescadores, gozaba de un culto importante e influyente. Los herreros formaban una casta aparte, respetada y apreciada por toda la comunidad hasta tal punto, que los jefes del gremio de herreros tenían derecho a asistir a reuniones del consejo que gobernaba cada ciudad. Ogún como patrón de todas estas profesiones, era objeto de un culto abierto a todos los clanes y tribus, a la vez que en cierto sentido confinado a estas clases económicas y profesionales”.²⁵

Como veremos más adelante, Ogún es el eterno enemigo de Changó, pues éste nunca le perdonó lo acontecido con su madre. Además, como venganza, Changó le robó su mujer Oyá. En uno de sus “caminos” Ogún es un ermitaño que viola a las mujeres que osan acercársele en el monte. En Cuba, este *oricha* es también muy importante, puesto que es el dueño del cuchillo y sin cuchillo no hay sacrificio posible. Ogún está muy ligado a Ochosi y sucumbe ante los encantos y la dulzura de Ochún.

25. Cros Sandoval (1975), p. 235.

Algunos de sus caminos principales son los siguientes:

Ogún Areré: dueño de los metales, San Pedro.

Ogún Onilé, el que está en el monte, San Juan Bautista.

Ogún Alaguadé: el herrero que trabaja día y noche, sin dormir.

Ogún Chibirikí: lleva a la gente a la cárcel, San Miguel Arcángel.

Ogún Kueleko: el de la línea del tren.

Ogún es un dios amante de la sangre y, en una ocasión, cortó cientos de cabezas para dar fin a una sublevación de los hombres contra Olofi. Como es “montuno” (campesino) y Changó le robó sus ropas, viste muy rústicamente: con falda de guano o “mariwó” y el torso descubierto. Sus atributos son un caldero de hierro donde se guardan sus herramientas: una mandarria, un yunque, un machete, una pala, una barreta, un pico, tres herraduras y un pedazo de cadena. También “viven” dentro de la cazuela una flecha de Ochosi y una piedra negra, asiento del *oricha*. El caldero se coloca cerca de Elegua, a la entrada de la casa y “crece” (se le incorporan más elementos) en la medida en que el adepto lo requiere y el *oricha* así se lo pide en un “registro” o sesión adivinatoria. Se le añaden, por ejemplo, clavos (hasta un total de siete) y herraduras (hasta un total de cuatro), un calibrador, un fuelle, un bisturí (este último como protección en caso de cirugía). Ogún es el patrono de los cirujanos y, con Ochosi, protege a los cazadores. Le brinda a sus fieles tenacidad y firmeza para enfrentar la vida. “Ogún es también un curtidor y el patrono de los talladores de madera, los curtidores, los Barberos y los conductores de automóviles y de locomotoras”²⁶. Como explica uno de sus devotos: “En su cazuela de hierro y en sus herramientas está el significado del trabajo bruto de esta vida”.²⁷

26. Bascom (1969), p. 82. Traducción nuestra.

27. Obá Ecúñ (Cecilio Pérez) (1985), p. 53.

OCHOSI

Color emblemático: violeta.

Día de la semana: martes (como su compañero Ogún, al que se halla ligado).

Número: 7.

Piedras preciosas: amatista, ámbar.

Plantas: caña santa, salvadera, espartillo, siempreviva (comparte muchas con Ogún).

Animales: venado, codorniz.

Advocación católica: San Norberto.

Función: dios de la cacería, de las cárceles, de la justicia, de los abogados y las leyes.

Día de fiesta principal: 6 de junio.

Collar: cuentas carmelitas y verdes.

Tan estrechamente unidos se hallan Ochosi y Ogún que, como vimos, el atributo de aquél —un arco de metal atravesado por tres flechas— se guarda en la cazuela de éste y hasta “comen” (se les sacrifica) al mismo tiempo. La leyenda explica el origen del vínculo: Ogún, a pesar de poseer un machete, pasaba un hambre atroz. Como era desmontador —limpiaba la selva— los animales huían al ruido de su trabajo. No podía cazar. Ochosi era un gran cazador, pero la maraña, la espesura de la selva, impedía que avanzase por el bosque en pos de animales. El hambre lo atormentaba igualmente a él. Consultó con Orula quien le aconsejó que subiese a una loma y desde allí dejara caer una rogación. Así lo hizo Ochosi, con tan mala o buena suerte que la ofrenda descendió sobre Ogún: “Me ha embromado usted”. Ochosi se des hizo en excusas y comenzaron a contarse sus penas. A Ogún se le ocurrió: “Hombre, yo desmonto y no puedo matar y usted mata y no puede pasar. Pues desde ahora yo desmontaré y usted matará”. Y así lo hicieron. Por eso siempre andan juntos, Ochosi en lo alto y Ogún en lo bajo.

Ochosi adquirió sus funciones directamente de manos de Olofi, en pago de un favor. Olofi quería apoderarse del Rey de los Monos de los Siete Rabos, pero éste vivía en una cueva y no había modo de llegar a él. Ochosi consultó con Orula, quien le aconsejó hacer una rogación y acostarse bien quietecito a la puerta de la cueva. Los monitos, azorados, miraban con desconfianza al *oricha*, que se hacía el muerto. El Cazador seguía inmóvil y los simios decidieron llevar “el cadáver” para presentárselo al Rey... Una vez dentro, ni corto ni perezoso,

Ochosi atrapó al soberano y se lo llevó a Olofi, quien le dijo: “Mientras el mundo sea mundo, serás el dueño de la cárcel, del presidio, de los cazadores y de los animales silvestres”²⁸. Una santera honrada insiste: “Este oricha es el dios de la justicia y no puede ser apañador de cosas mal hechas. Un droguero que reciba a Ochosi, lo hace ilegalmente y no le sirve de nada. Ochosi está ligado a Obatalá, a la justicia de Obatalá”. Efectivamente, Bascom nos explica que Ochosi es el lingüista o intérprete de Obatalá y cualquiera que desee ver a éste deberá acudir a Ochosi primero.²⁹

La fidelidad de este oricha a Olodumare es de todos conocida. Un patakí africano nos muestra la generosidad y el desprendimiento que lo caracterizan: Todos decían que Ochosi, el cazador, jamás sería rico, nunca llegaría a nada. Todos los animales que cazaba se los entregaba a Olofi, sin reservar ninguno para sí. Los amigos de Ochosi formaron un “club” y decidieron confeccionar unos elaborados trajes para lucirlos el día de la fiesta anual. Ochosi estuvo de acuerdo. Como no tenía dinero, se acercó a Olodumare y le dijo: “Babbá, quisiera un vestido para la fiesta, pero como soy tan pobre no tengo manera de conseguirlo”. Olodumare respondió: “No te preocupes, Ochosi, yo te lo haré”. Días antes del evento, los invitados comenzaron a preparar sus ajuares: unos los hicieron de seda blanca, otros de algodón blanco, ricamente adornados. Olodumare vistió a Ochosi con un traje de cuentas blancas que resplandecían a la luz de la luna. Cuando sus amigos lo vieron, se postraron ante él, pensando que el mismo Olodumare los honraba con su presencia. Ochosi bailó, cantó y alabó a los adivinos y a Olodumare. Desde ese día, como premio a su fidelidad, Ochosi fue rico.³⁰

Una gran tragedia empañó la vida del oricha quien, sin quererlo, fue culpable de matricidio. En una ocasión cazó dos pájaros para venderlos a Orula y los dejó guardados en un rincón. Su madre, sin que Ochosi lo supiese, le ocultó uno. Al descubrir el hurto, enfurecido, dijo: “*To alacán*, que mi flecha mate a la persona que se robó mi pájaro”. Y lanzó al aire una flecha que voló por los aires, dio vueltas por toda la plaza y se clavó en el corazón de su madre.

Ochosi es un gran proveedor y se cree que quien lleva una pequeña flecha de oro al cuello será protegido siempre por el *oricha*. Según Mercedes Cros Sandoval, “si en Cuba se dice que es dueño de la cárcel y que habita en ella, se debe al parecido que éstas tienen con las trampas de los cazadores”³¹

28. Obtuvimos ambos patakis de Lydia Cabrera, comunicación personal.

29. Bascom (1980), p. 227, nota 3.

30. Bascom (1980), pp. 337-341.

31. Cros Sandoval (1975), p. 252.

Entre sus caminos encontramos a Ochosi Adebí, Ochosi Ode Mata y Ochosi Guruníyó³². Algunos de sus atributos son el arco, la flecha, las esposas y un pequeño revólver de metal.

Los “guerreros” son frecuentemente recibidos por los creyentes como forma de resguardo o protección, sin que esto constituya una iniciación formal en la Regla de Ocha. Es más, si luego el fiel se dedica al culto específico de Elegua, de Ogún, de Ochosi o de cualquier otro *oricha* deberá pasar por un rito especial de iniciación, el Asiento o *Kari-Ocha*. Junto a los “guerreros”, los adeptos reciben también a Osun, representado por una copa de metal de la que cuelgan cuatro cascabeles y coronada con la figura de un gallo. Su fundamento se guarda en esa copa, que debe colocarse en la parte superior del armario o canastillero, donde nadie pueda hacerlo caer. Su misión es avisar de algún peligro. Si Osun pierde el equilibrio, eso es señal de graves ocurrencias. Algunos lo consideran una suerte de ángel protector.

ORUNMILA U ORULA

Colores emblemáticos: amarillo y verde.

Día de la semana: No se le otorga día especial, pero el domingo es regido por todos los *orichas*.

Número: 16.

Piedras preciosas: esmeralda, topacio, jade verde, malaquita verde, ámbar.

Plantas: ojo de profeta, aceitunillo, almorejo, astronomia.

Animales: gallinas negras.

Función: la adivinación, el consejo.

Advocación católica: San Francisco de Asís.

Día de fiesta principal: 4 de octubre.

Collares: cuentas verde claro y amarillas. También se emplean estas cuentas para confeccionar una pulsera o *idé* de Ifá, que se lleva en la muñeca izquierda.

La vida de Orula comenzó en tragedia. Fue el primer varón que nació a Yemmu y a Obatalá después de lo acontecido con Ogún. Fiel a su palabra, Obatalá tomó al niño en sus brazos y lo llevó al medio del monte. Al llegar a una ceiba enorme, cavó un agujero y enterró a Orula hasta la cintura, con los brazos debajo de la tierra. Suponía que no duraría mucho, sin agua ni alimento... Elegua,

32. De la Soledad (1988), p. 180.

que había seguido a su padre, lo observaba todo. “Esto no es justo —se decía— si alguien tiene que pagar con su vida debería ser Ogún y no el pobre Orula, que no tiene la culpa de nada”. Le contó lo ocurrido a su madre. Yemmu, llorando, le pidió a Elegua que todos los días fuera a visitar a Orula y le llevara comida. Pasó el tiempo. Elegua alimentaba a Orula y la Ceiba, *Iroko*, lo protegía bajo su sombra. Yemmu tuvo otro hijo varón a quien llamaron Changó y que vino al mundo con estrépito, pues con él había nacido el trueno. Changó era un negrito tan lindo que Obatalá se compadeció de él y no quiso hacerle daño. Se lo entregó a su hija Dadá para que lo criase. Pasados cuatro años, Dadá decidió llevar a Changó a visitar a su padre. Obatalá quedó encantado con el niño, se lo sentó en las piernas y comenzó a jugar con él. Mientras tanto Yemmu lloraba acordándose de Orula. Obatalá le dijo a Dadá: “Todos los días tráeme al muchacho para verlo”. Y así fue. Obatalá se lo sentaba en las piernas y le contaba todo lo que Ogún había hecho. Por eso Changó creció odiando a Ogún, quien lo había obligado a vivir separado de sus padres. Y cuando se hizo hombre, por boca de Elegua, que se llevaba muy bien con él, se enteró de lo acontecido a Orula. Por aquel entonces, el Primero de los Orichas andaba completamente desmemoriado y todo iba mal en el mundo. Changó, viendo el apuro de Obatalá y queriendo salvar a su hermano de la prisión en que agonizaba, decidió abordar el tema con su padre: “Babá, hace tiempo tú enterraste a mi hermanito debajo de una ceiba”. Obatalá respondió: “Esa es una historia vieja, Changó, el pobre Orula hace años que murió”. “No, papá, Orula no ha muerto, pero está muy mal. Déjame salvarlo”. Obatalá dio su consentimiento. Changó agarró a Orula por los hombros y lo desenterró. Este le dijo: “Gracias, hermano, pero ¿cómo voy a ganarme la vida? He estado aquí enterrado todos estos años y no sé hacer nada”. Changó, que desde su nacimiento era dueño del oráculo, se trepó a la ceiba y, cortándole un gajo, fabricó un tablero, el tablero de Ifá, que regaló a Orula para que consultara a todos en el reino. Las primeras palabras de éste fueron: “*Maferefún* (alabado seas) *Changó*, *maferefún Elegua*, *maferefún Obatalá*, *maferefún Olofi*”. No acababa de decir estas palabras cuando cayó un rayo en forma de corona que rodeó el tablero. Orula se postró ante Changó y le rindió pleitesía: “*Kabo, kabiesile, Oba*”.³³ Orula, desde entonces, es el dueño de la adivinación.

33. Casi todas las libretas de santeros poseen versiones de esta historia. Ver también Pérez (1986), pp. 92-93. *Kabo, kabiesile* es el saludo tradicional que se le hace a Changó, *Oba* quiere decir “rey”. En otras versiones es el mismo Obatalá quien le entrega el tablero a Orula.

Según Mercedes Cros Sandoval este mito es “producto del proceso sincretista que ha tenido lugar en Cuba. En él aparece Obatalá como el padre de muchos de los dioses; en Africa él es considerado como jefe y padre jerárquico de los dioses, pero no como el padre biológico. En Santería existe la tendencia a emparentar a los dioses en las más diversas maneras, debido a un deseo de poner orden y establecer jerarquías en la abigarrada familia celestial”.³⁴ Es posible que así sea, pero Lydia Cabrera recogió este *patakí* de boca de Gabino Sandoval, hijo de “lucumíes egbados”. Y parece difícil que, en tan sólo una generación, se redefiniera tan radicalmente la genealogía mítica de los *orichas*. Quizás nos hallemos ante una variante regional de origen africano criollizada más tarde en la Isla. No olvidemos que los temas del incesto y del hijo varón abandonado o condenado a morir son constantes en la mitología universal. El más conocido de todos los casos es posiblemente el de Edipo, hijo de Layo, rey de Tebas, y de la reina Yocasta. Advertidos por un oráculo que el niño mataría a su padre y se casaría con su madre, Layo y Yocasta abandonan a la criatura al pie de una montaña. El rey de Corinto adopta a Edipo y, al pasar el tiempo, se cumple la predicción del oráculo. Otro caso con características similares (aunque en él no hallamos la nota del incesto) es el de Cronos y Zeus, personajes también de la mitología griega. Cronos, hijo no muy afectuoso de Urano, temía a su sucesión, ya que la profecía vaticinaba que sería destronado por uno de sus propios hijos. El remedio fue sencillo. Cada vez que su mujer Rea le daba un heredero, Cronos tranquilamente lo devoraba. Cuando Rea fue a dar a luz a Zeus, sin embargo, la Tierra y el Cielo la enviaron a Creta. Allí nació el infante, quien se crió escondido en la cueva de una montaña. Rea, por su parte, entregó a Cronos una piedra envuelta en pañales que éste tragó de un solo bocado. Al correr el tiempo, Zeus, efectivamente, venció a su padre, lo hizo vomitar a sus hermanos y se convirtió en el rey de los dioses.³⁵ Incluso la vida de personajes tales como Moisés y el rey acadio Sargón se hallan rodeados de detalles mitológicos que reproducen algunos de estos temas. En la historia de Moisés tampoco juega un papel el incesto, pero como en el mito afrocubano, hay una sentencia de muerte para todos los varones (en este caso, y por orden del rey de Egipto, se condenó a morir a todos los niños hebreos): “Cuando asistáis al parto a las hebreas y al lavar la criatura veáis que es niño, le matáis; si es niña, que viva”.³⁶ Los padres de Moisés, temerosos, lo pusieron en una cestita y lo dejaron a la orilla del río. Allí lo encontró la hija del Faraón,

34. Cros Sandoval (1975), pp. 158-159.

35. Ver al respecto Grant (1962), p. 87.

36. Exodo 1:16. Utilizamos la edición de la biblia de Nacar y Colunga, 1964.

quien lo quiso y lo educó como si fuese propio. Exactamente lo mismo ocurrió con Sargón, el fundador de la dinastía semítica de Acadia. Algunos textos cuneiformes que datan de 2,360 A.C. dicen lo siguiente: ...”Yo soy Sargón, el rey poderoso, el rey de los Acadios. Mi madre fue una sacerdotisa de Enitu, no conocí ningún padre...Mi madre me concibió y me parió en secreto. Me puso en una cajita hecha de fibra... y me dejó en el río... El río me llevó y me trajo a Akki, el cargador de agua, (quien) me adoptó y me crió como hijo suyo”.³⁷ Werner Keller explica que la historia de la canasta en el río es un relato folklórico semítico muy antiguo, transmitido de generación a generación por medio de la tradición oral.³⁸ En el siguiente cuadro podemos apreciar las coincidencias temáticas en las historias de estos diversos personajes.

	Zeus	Edipo	Orula	Moisés	Sargón
Niño varón es condenado a muerte	+	+	+	+	?
Condena proviene del padre	+	+	+	-	-
Padre abandona al niño	+	+	+	+	+
El niño es criado o ayudado por otros	+	+	+	+	+
Padre cree que el niño ha muerto	+	+	+	-	?
El niño reaparece en su adultez y ocupa posición de importancia	+	+	+	+	+
Aparece en el relato el tema del incesto	-	+	+	-	-

37. Keller (1980), p. 123.

38. Keller (1980), p. 123.

No nos toca entrar aquí en el complejo y muy debatido asunto de la explicación de estas coincidencias en relatos de origen tan diverso. Nos limitamos a señalar que la historia de Orula y muchas otras del folklore afrocubano se enmarcan dentro de los temas mitológicos universales.

Orúnmila es el dios de la sabiduría y —ya lo vimos— de los oráculos. Su conocimiento es infinito y sus manifestaciones a veces muy sutiles. En una ocasión dio un banquete a Obatalá, quien le había pedido que le preparara de comida lo mejor y lo peor del mundo. Cuando llegó el momento de servir el mejor de los platos, Orula presentó una bandeja que contenía una lengua de toro deliciosamente sazonada. Obatalá comió con deleite. Llegó el momento de ofrecer lo peor y Orula de nuevo sirvió lengua. Obatalá se quedó extrañadísimo. Orula explicó: “Babá, me pediste lo mejor y lo peor del mundo y te lo dí. Porque la lengua puede ser muy buena y usada para alabarte, o puede ser muy mala y empleada para matar”. Obatalá quedó muy satisfecho y asombrado de la profunda sabiduría de Orula.

Existen numerosísimos *patakiés* que narran la historia de este importante *oricha*. Casi todos concluyen con la misma moraleja: es necesario hacer *ebó* para lograr un bien apetecido. En más de una ocasión aparece Orula en aprietos y auxiliado por una ó más mujeres. Una vez nuestro *oricha* cayó en un pozo y muchos pasaron sin ayudarlo. Tres mujeres que lo oyeron cantar decidieron sacarlo. Unieron sus tres faldas, pero el pozo era profundo y no alcanzaron al dios prisionero. Añadieron los tres mantos y el rescate se efectuó. Como recompensa, Orula les concedió el don de la fertilidad.

Orúnmila vivió durante mucho tiempo con su mujer Ochún y también cohabitó con Yemayá. De esta última se separó porque ella, en su ausencia, consultaba y le hacía la competencia. Los sacerdotes dedicados a su culto, los *babalaos*, constituyen la máxima jerarquía dentro del clero lucumí. Esta divinidad no se posesiona de sus fieles. La comunicación con él es siempre indirecta, a través del oráculo.

CHANGO

No hay *oricha* más popular en Cuba que Changó, Santa Bárbara bendita. Su genealogía es bastante imprecisa. Como vimos, unas leyendas lo presentan como hijo de Obatalá y Yemmu y salvador de su hermano Orúnmila. Otras afirman que es hijo de Agayú y Yemayá. Esta se lo entregó a Obatalá para que lo criara y cuando Changó se hizo hombre se enamoró de Yemayá sin saber que era su madre (nuevamente la preocupación por el incesto). Otras más indican que Changó cayó directamente del cielo, como una enorme bola de fuego. Cros

CHANGO

Colores emblemáticos: Rojo y blanco.

Día de la semana: miércoles.

Número: 6.

Piedras preciosas: rubí, granate, cornalina roja

Plantas: palma, guano blanco y guano prieto, piscuala, plátano, quimbombó, tomate.

Animales: jicotea, carnero, jutía, novillo.

Funciones: el fuego, la pasión, el trueno, la música, el baile.

Advocación católica: Santa Bárbara.

Día de fiesta principal: 4 de diciembre.

Collares: cuentas rojas y blancas, alternadas.

Sandoval reproduce un *patakí* según el cual Changó es hijo de Obatalá (en un “camino” femenino) y de Agayú Solá. Algunos informantes de Lydia Cabrera aluden a su origen terrenal, histórico: “Changó fue un rey que se volvió Ocha”; “Fue hombre y rey, Alafín, antes de volverse santo y subir al cielo”³⁹. Se dice que Changó es de Oyó y se convirtió en rey de todos los lucumíes. Esta versión cubana coincide con la leyenda africana. Según Fadipe existen relatos nigerianos que otorgan a Changó el título de primer rey de Oyó, un gran guerrero cuyo poder se hizo sentir en una amplia zona.⁴⁰ Samuel Johnson, el eminente historiador de los yorubas, distingue entre reyes mitológicos o héroes deificados y reyes históricos. Changó pertenece a la primera categoría y, según él, fue el cuarto rey de los yorubas, divinizado después de su muerte.⁴¹ Uno de los nombres por los que se le conoce en Cuba, Obakosó, quiere decir “rey (*Oba*) de Koso” y Koso es una villa próxima a la antigua ciudad de Oyó.⁴²

39. Cabrera (1983), p. 222.

40. Fadipe (1970), p. 263.

41. Johnson (1970), impreso originalmente en 1921, p. 34. También pp. 149-152. También ver Cros Sandoval (1975), pp. 175-180.

42. Fadipe (1970), pp. 263-264. Según explica este autor, Koso quiere decir “él no se ha ahorcado” y alude a un mito según el cual Changó se ahorcó y sus amigos obligaron al pueblo a decir que el Rey no se había ahorcado.

A Changó le apasionan la música y el baile. Es mujeriego y tiene infinidad de amantes, pero las más conocidas son Oyá; Oba, su esposa legítima y Ochún. Changó, cuando quiere, sabe hacer sus buenas picardías. En una ocasión, por ejemplo, Obatalá buscaba donde guardar su dinero. Ochosi le consiguió una caja y una escalera y el Orichanla llenó la caja con su capital y la colgó de un árbol. Para protegerla soltó fieras en la sabana: leones, tigres y culebras (obsérvense las alusiones claramente africanas del relato). Los *Ibeyi*, los jimaguas, se dieron cuenta de lo acontecido, porque estaban jugando cerca del lugar. Changó les trajo dulces, les tiró de la lengua y ellos le contaron todo lo que sabían. El dios del trueno comenzó a preparar sus planes pero al observar a las fieras se dijo: “¡Me jodí!” (así, textualmente, aparece en la libreta consultada por nosotros). Caviló y caviló y, por fin, agarró una jaba donde colocó comidas crudas y cocinadas, azúcar, agua y aguardiente. La dejó en la sabana. Las bestias se abalanzaron sobre ella y, mientras se despachaban a su antojo, Changó trepó al árbol y se llevó el dinero.

Como ha “viajado” tanto, este *oricha* es uno de los que poseen más caminos en el panteón lucumí. Algunos de los principales son: Changó Obayé, de aspecto terrible, habita en la palma; Changó Alafin, el rey de Oyó; Obakosó, rey de Kosó y de todos los lucumíes, bailador, rumbero; Obalubbé, el que vive con Oba; Olúfina Koki, Changó niño; Jebioso, Changó por “camino” arará (dahomeyano); Obara, el cazador, un mentiroso; Changó Eyeo, que pelea echando fuego por la boca. Como vimos, Ogún y Changó son enemigos irreconciliables. La primera vez que se encuentran los hermanos se halla presente Babalú-Ayé, lleno de llagas. Changó lo cura y le regala los perros que siempre acompañaban a Ogún. El *oricha* de la guerra y los metales juró venganza, pero más de una vez sería vencido por Changó. Oyá, lo sabemos, vivía con Ogún, quien la maltrataba. Changó, por odio a su hermano, se dispuso a seducirla. Cuando aquella lo vio “tan lindo y guarachero” se enamoró en un instante y, encantada, se fue con él. La alianza de Changó y Oyá —el fuego y el remolino; el trueno y la centella— es invencible.

En una ocasión Changó se vio en la necesidad de disfrazarse con las ropas y las trenzas de Oyá para escapar de sus enemigos. Algunos fieles afirman que Changó no gusta de los espíritus y le tiene miedo a los muertos. Otros afirman que al *oricha* no le tiemblan las piernas ante nada, sino que él, rebosante de vida, es incompatible con la muerte. Como le dijeron a Lydia Cabrera: “No gutta juego con la queleto frío, porque é tá tó vivo y caliente, tá *buriri*” (lleno de vida).⁴³

43. Cabrera (1983), p. 244.

Su piedra característica es la llamada “piedra de rayo” y los *otanes* donde se asienta se guardan en una batea de madera. Muchas imágenes del dios lo representan con un hacha de doble filo en la cabeza. Como es un *oricha* tan bravo, debe estar junto a Obatalá para que éste lo modere. Y es por esa razón que el blanco de Obatalá acompaña siempre al rojo tempestuoso de Changó en vestimentas y collares. Sus hijos lucen una corona roja en forma de castillo. La espada es también símbolo de Changó/Santa Bárbara. Los congos, como veremos en el próximo capítulo, lo llaman *Nsasi o Siete Rayos*.

OYA

Colores emblemáticos: vino y blanco; “guarabeado” (combinación) de todos los colores.

Día de la semana: viernes.

Número: 9.

Piedras preciosas: sanguinaria.

Plantas: papaya o fruta bomba, flamboyán, palo hacha, bejuco batalla, también “come” berenjena.

Animales: gallinas, chivas.

Función, poderes: Protección de la muerte, guardiana del cementerio, la centella, la tromba o remolino, la tempestad.

Advocaciones católicas: La Virgen de Candelaria, Santa Teresa de Ávila, la Virgen de Montserrat.

Día de fiesta principal: 2 de febrero.

Collares: cuentas de color vino, rayadas de blanco y azul.

En África Oyá, divinidad fluvial, es considerada la primera esposa de Changó. Es la diosa del río Níger, también conocido en África con el nombre de esta *oricha*. En Cuba Oyá pierde su carácter acuático y aparece como la segunda mujer de Changó (Oba es la primera y principal). También se le otorga el apelativo de Yansa o Yansá.⁴⁴ Ya sabemos que Oyá estaba unida a Ogún, que Changó la raptó con el consentimiento y beneplácito de aquella y la llevó a vivir

44. Oyá era estéril, pero hizo ebó con una oveja hembra y pronto parió nueve hijos. Por eso se la conoce como Iyansan, que quiere decir “Madre de nueve hijos”. Por esta razón, ni ella ni sus hijos pueden comer ovejas. Ver Bascom (1980), p. 231.

a casa de su hermana Dadá. Junto a él aparece ligada en numerosos *patakies*, sobre todo en temerarias aventuras guerreras.

En cierta ocasión Osaín le entregó a Changó un pequeño güiro y le dijo: “Todos los días, antes de salir a la calle, mete un dedo en el güiro y hazte una cruz en la lengua”. Desde entonces, cada vez que hablaba, el dios del trueno echaba fuego por la boca. Oyá nunca había tocado las pertenencias de su nuevo marido pero la curiosidad la picaba acerca del misterioso rito matutino. Aprovechó un día que Changó andaba de viaje para hacer lo mismo. Introdujo un dedo en el güirito y se hizo una cruz en la lengua. ¡Cuál no sería su terror al observar que cada vez que hablaba le salía candela de la boca! Despavorida, huyó de la casa y se escondió en una palma. Al regresar, Changó observó que su mujer no lo esperaba. Dadá le contó lo ocurrido. Furioso, salió a buscarla con la intención de propinarle un fuerte castigo. Al llegar junto a la palma se encontró a Oyá soltando llamas por la boca. No bien había comenzado a regañarla por su falta de respeto ésta le dice: “No seas bobo, Changó, desde ahora podré ir a tu lado para hacerle la guerra a Ogún”. Y así fue. Esta es la razón por la que hay guerra en el mundo (antes del disgusto de Ogún y Changó la guerra era desconocida). Oyá y Changó vencieron a Ogún, quien se internó en el monte, dejó de trabajar y se dedicó tan sólo a beber aguardiente.

Algunas libretas indican que la relación entre Changó y Oyá, iniciada por un simple anhelo de venganza, llegó a convertirse en un verdadero amor compartido. Según Lydia Cabrera, “Unas veces Oyá, que también es el ‘Viento Malo’, el remolino, la tromba o manga de aire devastadora, precede a Changó llevando la tempestad en sus faldas, mientras el orisha combate lanzando rayos y piedras y echando fuego por la boca. (Pero Oyá ‘con ser tan revolucionaria y tan valiente...es muy mujer, muy amante de su hogar. Pasa años sin salir, metida en su rincón’).”⁴⁵

Esta *oricha* es muy celosa y, como veremos, se las ingenió para deshacerse de Oba. Un *pataki* muy conocido nos relata que Changó frecuentemente se subía a una palma para desde allí enviar mensajes a todas sus concubinas. Oyá decidió atrapar a Changó *in fraganti* y esperarlo en la palma. Este, que se había dado cuenta de las intenciones de su amante, llenó el árbol de lagartijas (Oyá le tiene terror a esos animalitos). Cuando Oyá comenzó a trepar, las lagartijas la rodearon. Despavorida, bajó de inmediato y le lanzó un relámpago a la planta. Desde ese día las palmas atraen a los rayos.

Tanto en Cuba como en Africa, Oyá se encuentra muy relacionada con la

45. Cabrera (1983), p. 223.

muerte. En una vieja libreta hallamos este interesantísimo *patakí*: Olofi tenía una hija y la Muerte (*Ikú*) se enamoró locamente de ella. Fue a ver a Olofi y pidió la mano de la doncella. Olofi, entre asombrado y aterrorizado, le dijo: “Está bien, *Ikú*, si te comprometes a traerme cien cabezas te podrás casar con mi hija”. *Ikú*, que era un hombre de pensamiento ligero, reflexionó: “¿Cien cabezas? Déjame hacerle una proposición mejor a Olofin”. Se dirigió a éste: “¿Para qué quieres cien cabezas si hay un hombre que tiene una que vale por cien?”. “¿Quién es?”, preguntó Olofi. “Igú, el palo”, respondió *Ikú*. “Pues tráemelo y te dará a mi hija”. Igú era un hombre cumplidor de sus deberes y siempre hacía rogación. *Ikú* se encontró con *Awó*, el carnero y le pidió que lo ayudara: “Si me auxilias en esto, te juro que nunca morirás”. *Awó* aceptó y llamó a su amiga *Oga*, la sogá: “Necesito que como amigo me hagas un favor”. “Sí, como no”, respondió *Oga*, que a su vez le debía favores al carnero. “Mira, *Oga*, tráeme aquí a Igú, que es tu amigo, y si lo haces no tendrás que trabajar más”. La sogá tocó en la puerta de Igú, pero como este había hecho *ebó*, recibió la advertencia de que no debía de abrir. Llegó *Awó* y, encolerizado, se fue a buscar unos cocos, alimento predilecto de Igú. Llamaron una vez más a la puerta. Con voz suave susurró: “Igú, si quieres no me abras toda la puerta, sólo una rendija para que veas algo lindo que te he traído”. Igú se asomó y, al ver al coco, extendió la mano para alcanzarlo. *Awó*, de inmediato, lo tumbó al suelo y *Oga* lo amarró. Lo pusieron en una caja y se dirigieron hacia el palacio de Olofi. Oyá, que todo lo sabía, se escondió en el camino. En el momento oportuno, se manifestó como un gran remolino y, en la confusión, rescató a Igú. Desde ese momento la muerte quedó al albedrío de la diosa y *Awó*, por traicionero, fue maldito por Olofi: “Por siempre, carnero, serás devorado por Changó”. Otras versiones indican que fue Oyá en persona quien entregó el carnero a su amado Changó.

Judith Gleason señala que en Africa Oyá se manifiesta en el río Níger, en los tornados, en los vientos, en el fuego y en el búfalo.⁴⁶ También resguarda a las mujeres en el mercado porque es dueña de la plaza.

Algunos de sus caminos son: Oyá Bí, la esposa de Ogún; Oyá Dumí, la dueña del cementerio; Yánsa Orirí, la centella y Oyá Abinodódo, la que pelea con Changó.⁴⁷ La sopera que guarda sus *otanes* debe ser de variados colores. La llamada “piedra de rayo” es también de Oyá y en su sopera se colocan nueve cantos rodados negros de tamaño mediano y nueve manillas con los que se aleja a la muerte.

46. Gleason (1987), p. 1.

47. De la Soledad (1988), pp. 204-205.

OBA

Color emblemático: rosado.

Día de la semana: Viernes.

Número: No tiene número asignado.

Plantas: Caoba, castaño.

Animales: Chivas.

Función: la abnegación conyugal, el hogar, los huesos del cuerpo humano. Es también maestra y escritora.

Advocación católica: Santa Catalina de Siena, Santa Rita de Casia.

Día de fiesta principal: 30 de abril.

Collares: cuentas color rosado lila.

Oba, hija también de Obatalá y Yemmu, amaba mucho a Changó. Obatalá andaba preocupado porque éste, su hijo favorito, seguía viviendo solamente con la mujer que le había robado a su hermano y no asentaba cabeza. “Ya es hora de que te cases, Changó. Es verdad que Ogún se merece que le hayas robado la esposa y mucho más, pero tienes que tranquilizarte. Quiero que te cases con Oba.” Changó aceptó. La muchacha no le desagradaba. Era bonita, hacendosa y estaba locamente enamorada de él, tan rumboso y guapetón. La boda fue celebrada por todo el reino.

Según otra versión, Obatalá simplemente hizo de intermediario entre los dos *orichas*: “Obba, enamorada de Changó, le dijo a Obatalá: dígame que yo lo quiero. Obba le llevó un caballo moro de regalo, y lo dejó en el patio del palacio:

- Mira, Changó, lo que te ha traído Obba.
- Muy bonito el caballo, pero la mujer que más me gusta es Oyá, dijo Changó”.⁴⁸

Sea como fuere, Changó y Oba contrajeron matrimonio. Y poco a poco aquel aprendió a querer a su mujer, tan buena y comprensiva. Oyá, por supuesto, ardía de celos. Ella quería a Changó para ella sola, cosa imposible de lograr, dada la naturaleza de su amante. Tramó una venganza. Se fingió amiga de Oba y comenzó a aconsejarla: “Ahora todo es muy bonito, pero créeme, pronto se va con otra mujer y te deja. Si lo conoceré yo...” Oba se hallaba consternada. ¿Qué podría hacer para que su marido la quisiera para siempre? “Muchacha, amá-

48. Cabrera (1983), p. 224.

rralo— dijo Oyá—. A Changó le encanta el quimbombó. Ahora cuando vayas a tu casa, córtate una de tus orejas y échala en el guiso. Cuando él la coma jamás podrá abandonarte”. La pobre Oba era muy confiada. Se arrancó la oreja. La cocinó con quimbombó y se la sirvió a Changó. Para que su marido no se diera cuenta de lo que había hecho se colocó un turbante que cubría el área mutilada. Cuando Changó vio la oreja flotando en el caldo se enfureció: “¿Qué es esta porquería, Oba? ¿Por qué andas con ese pañuelo en la cabeza?”. Se lo arrancó de un tirón. Cuando el *oricha* comprobó con horror lo que su mujer había hecho la rechazó. “¿Qué has hecho Obba! ¡Obba odé-éti! No te abandonaré, serás mi principal, pero como te has mutilado, no viviré más en tu casa”.⁴⁹

En Nigeria Oba es una diosa poco conocida y tiene un origen fluvial que ha perdido en Cuba: el río que lleva su nombre se funde en un punto con las aguas del río Ochún. Los iniciados no “hacen Oba” como los otros santos. En vez de colocárseles la piedra de Oba en la cabeza, se coloca la de Ochún, mientras se sostiene la de Oba sobre el hombro. Es decir, Oba no se “asienta”, sino que se “recibe” a través de Ochún. Al igual que Orula, tampoco “baja” o se posesiona de sus fieles. Las “herramientas” o símbolos de Oba, que van en su sopera, son los siguientes: Un yunque, porque ella es herrera como Ogún. Un timón de barco y una brújula porque, como Yemayá, fue navegante (de ese modo guía al ser humano por los buenos caminos de la vida). Una carreta, que representa a la muerte. Una pluma de escribir, pues es sabia como Obatalá. Una espada que la identifica con Changó. Una oreja, por razones obvias. Y una llave, para abrir las puertas de la casa al dinero y la fortuna.⁵⁰

OCHUN

La deidad femenina más venerada y querida por los creyentes afrocubanos es sin duda Ochún, Yeyé, Cachita, la Virgen de la Caridad, patrona de la Isla. La Venus lucumí es bellísima, coqueta, alegre y graciosa, aunque posee avatares o “caminos” en los que es desdichada y andrajosa. Se dice que es hermana de Yemayá, con quien comparte el dominio de las aguas. En tierra yoruba es la diosa del río que lleva su nombre y su culto se centra en la ciudad nigeriana de Oshogbo. El cobre le pertenece tanto en Africa como en Cuba y para invocarla se emplea una campanilla (*agogó*) de ese metal. Un *patakí* muestra a Ochún

49. Ver Cabrera (1983), pp. 224-225. Otras versiones señalan a Ochún o a Yemayá como la autora del engaño, pero casi todas las fuentes confirman que Oyá fue la responsable.

50. Obá Ecún (1985), p. 253.

OCHÚN

Color emblemático: amarillo.

Número: 5.

Día de la semana: sábado

Piedras preciosas: topacio, coral, ámbar.

Metales: oro (aunque su dueña es Yemayá), cobre.

Plantas: anís, canela, calabaza, cascabelillo, culantrillo de pozo, perejil, naranja, girasol.

Animales: aura tiñosa, caimán, camarón, pavo real.

Función: el amor, las aguas dulces.

Advocación católica: La Virgen de la Caridad del Cobre.

Día de fiesta principal: 8 de septiembre.

Collares: cuentas amarillas transparentes que se mezclan con cinco cuentas de coral. Perteneció también a Ochún un collar hecho enteramente de coral.

como salvadora del género humano. Una gran guerra asolaba a la humanidad y nadie lograba penetrar el palacio de Olofi, que guardaba su privacidad con numerosos soldados. Ochún cocinó unos bollitos y los roció con la miel que le pertenece. Además colocó en su canasto cinco carretes de hilo y varias agujas. Cuando el primer soldado le dio el alto ella, zalamera, le ofreció un bollito mientras le decía: "Tienes la ropa rasgada. Ven y te la coseré". Encantado, el guardia la dejó pasar. Y así hicieron sucesivamente todos los demás. Al llegar a las puertas del palacio de Olofi, Ochún comenzó a coquetear con los soldados y derramó los bollos en el suelo. Mientras aquellos comían, la *oricha* se deslizó por la puerta y llegó hasta Olofi: "Babá, tus hijos mueren en la guerra y no tienen que comer, apiádate de ellos". Olofi se compadeció de sus criaturas y la paz volvió a reinar sobre la tierra.⁵¹

La historia sentimental de Ochún es complicadísima. Fue mujer legítima de Orula. Según unas versiones, todos los hombres se prendaban de la diosa pero

51. En otra versión que analizaremos en un próximo acápite es el aura tiñosa (uno de los caminos de Ochún: Ochún Ibu Kolé) quien salva a la tierra cuando el cielo se separó de ella.

ninguno se casaba con ella. Fue a ver a Orula, quien le pronosticó que encontraría a su futuro marido en el camino. Un día, la *oricha* oyó una voz que clamaba desde un pozo a un lado de la vereda: era Orula, que había caído en él. Lo ayudó a salir y, en recompensa, el dios de la adivinación se casó con ella. Desde entonces las hijas de Ochún están autorizadas a ayudar al *babalao* (hijo de Orúnmila) en sus menesteres.⁵² También vivió con Ogún, aunque a ella no le gustase mucho su rudeza. Después que Changó raptó a Oyá, Ogún dejó de trabajar en la herrería y se internó en el bosque. Mujer que osara internarse en la espesura era víctima inevitable de su furia. Los demás *orichas* no podían vivir sin los hierros de Ogún, pero nadie lograba sacarlo del monte. Ochún se ató cinco pañuelos a la cintura, tomó una jícara llena de *oñí*, de miel, y se dirigió hacia donde moraba el huelguista. Comenzó a bailar y a cantar con una voz tan dulce que Ogún no pudo menos que asomarse. Y ya no pudo quitarle los ojos de encima. Ochún tomó un poco de miel en sus dedos y la frotó en los labios de Ogún. Este la fue siguiendo poco a poco a donde ella se dirigía. Al llegar al pueblo los otros *orichas* lo atraparon y lo hicieron volver a su faena. La Venus lucumí, con su miel, fue capaz de lograr que Babalú Ayé volviese a la vida, como veremos en breve. Ochosi e Inle fueron sus amantes y despertó una gran pasión en el Sol, en Agayú. También es, con Oba y Oyá, mujer de Changó. El amor de estos dos santos, tan llenos de energía vital, fue apasionadísimo. Cros Sandoval (1975) reproduce un *patakí* donde se describe su encuentro: “Ochún, hermosa mujer, gustaba de ir al *güemilere* a bailar ante los tambores sagrados. Todos los mozos de la comarca estaban prendados de ella, quien los trataba con altanería. Un día en que Changó oficiaba como tamborero, llegó Ochún al *güemilere*. La joven se enamoró del gallardo tamborero que demostraba muy poco interés por ella. Más tarde, Changó llegó a enamorarse de Ochún y fueron una pareja de amantes perfectos. De estos amores ilícitos nacieron los Ibeyis, los mellizos sagrados. Mucho tiempo después, Changó se vio envuelto en todo tipo de dificultades, despreciado y olvidado por todos, llevaba una vida miserable y entonces Ochún que estaba separada de él, se fue a vivir de nuevo con Changó, sacrificando sus bienes y su vida a su antiguo y verdadero amor. Changó estaba tan empobrecido que la coqueta Ochún sólo podía tener un vestido, que de lavarlo todos los días perdió el color y se puso amarillento. Por eso, las hijas de esta diosa llevan un hábito amarillo como promesa”.⁵³

Ochún posee numerosos “caminos”: Ochún Yeyé Kari, la más coqueta de

52. De la Soledad (1988), p. 186.

53. Cros Sandoval (1975), p. 197. En este “camino” Changó se conoce como Obara.

todas; Ochún Yeyé Moró, alegre y servicial; Ochún Aña, la que juega con los tambores; Ochún Sekesé, muy seria; Ochún Olodí, vive en el fondo del río y es muy hacendosa; Ochún Edé, elegante y juiciosa; Ochún Ibú Kolé, amiga del aura tiñosa o, incluso, el ave misma, es pobre y algo hechicera.⁵⁴ En la libreta de Niní, antigua informante de Lydia Cabrera, hallamos listados los siguientes caminos de Ochún, que transcribimos literalmente:

Ochún Ikolé. La que acompaña al aura tiñosa. Es la Ochún que machaca polvos y maleficia. Tiene cinco morteros para machacar. Cinco plumas de tiñosa. Un barco cargado con sacos llenos de toda clase de granos: arroz, frijoles, judías, maíz, garbanzos, lentejas, chícharos. Esta Ochún es la que trae la comida a la casa. Come lo mismo que todas, fundamentalmente pavo real (con *itá*), codorniz, gallina amarilla y chivo capón de cualquier color, venado (como Orula y Ochosi), *abaniyé* (venado). Sus “herramientas” o atributos, los mismos: *ordanni* (son como unos pinchos), remos, corona, una cara de sol y otra de media luna, cinco manillas (si no es santo de cabecera, cuando lo es llevará diez). Los *ordanni* se enganchan en la corona.

Ochún Yumú. (Usa) una campana-cencerro, es sorda y hay que llamarla fuerte para que oiga. Hace jamo de pescador. Vive en el fondo del río. Atributos: los mismos. Sale del fondo del río muy de tarde en tarde. No es fiestera. Es vieja. Tiene parte con Ogún. Come lo mismo que todas. Muy delicada de tratar. De mucho respeto. La más rica.

Ochún Ibú akuara. No usa campana, sino campanilla como todas, menos Yumú. Atributos: los mismos. Características: sus hijas son un poco locas (*Akuara* es la codorniz, que es loca). Es muy parrandera. Sobre todo prepara filtros de amor, “llamativos y amarres”. Mujer de escritura, de arreglo, de calle, dispendiosa, arma líos, de rompe y rasga.

Ochún Olólodi. Casera, muy seria, de respeto. sus hijas tienen que ser casadas legalmente. No reconoce querindangos. No se encarga nada más que de cosas serias y enfermedades. No se puede contar con ella para sinvergüencerías. Hay que ponerle un costurero, porque como mujer de su casa se entretiene en coser. No es muy bailadora. Vive en tinaja, fuera del escaparate. Una vez más que otra hay que sacarla a pasear (a la piedra), se mete en un pañuelo amarillo, se lleva a la tienda, a las calles comerciales principales, donde haya sederías, tiendas de géneros, telas y adornos de mujer. Hay que ponerle mucho oro y coral, *mantón de burato para todas* y abanicos de plumas de pavo real.⁵⁵ Es decir, que la

54. Cabrera (1980 b), 70-73.

55. Según Lydia Cabrera, esta informante, Niní, era una santera muy anciana. Los subrayados aparecen en el original.

polifacética Ochún, como los otros *orichas*, manifiesta personalidades y rasgos muy diversos y, en ocasiones, contradictorios. No son éstas deidades planas y acartonadas, puros arquetipos, sino seres multidimensionales que escuchan, cantan, bailan y se comunican con sus fieles. Es difícil describir, de forma comprensible para alguien no familiarizado con la Regla de Ocha, la relación de intimidad, de respetuosa amistad que existe entre *orichas* y fieles. Y es que aquellos se hallan siempre presentes, siempre vigilantes.

La sopera de Ochún debe tener adornos en dorado o amarillo, aunque a veces sus *otanes* se guardan en tinaja de barro. Sus atributos principales son cinco piedras blancas o amarillas, una mano de caracoles, cinco lanzas pequeñas, dos remos y cinco manillas. Encima de su sopera se coloca una corona de cobre de cinco puntas que simboliza su majestuosidad.

YEMAYA

Color emblemático: azul claro (Olokún: azul oscuro).

Día de la semana: sábado.

Número: 7.

Piedras preciosas: perla ("las cría para Obatalá"⁵⁶), turquesa, zafiro, lapislázuli.

Plantas: cañamazo amargo, camarón, flor de agua, guamá de costa, malanga.

Animales: pato, majá, cucarachas (son sus "mensajeras"), peces.

Función: la maternidad, dueña de los mares.

Advocación católica: La Virgen de Regla.

Día de fiesta principal: 7 de septiembre.

Collares: siete cuentas azules seguidas de siete cuentas blancas. Los collares de Olokun son de cuentas color turquesa.

Una de las *orichas* más respetadas del panteón lucumí es Yemayá, la Virgen de Regla, dueña de los mares y las aguas en general y Madre por excelencia. Según algunas versiones del mito cosmogónico (que examinaremos más detenidamente en el próximo acápite), Yemayá es una de las deidades que surgen en el momento de la creación del mundo. El universo era una masa de rocas en llamas. Olofi descargó agua sobre ellas y en la parte que más "había trabajado la candela" se formaron los grandes océanos. De ahí es que "nacen todas las Yemayaes del mar desde Eguté hasta Olokún".

56. Cabrera (1986), p. 15.

En Africa Yemayá es considerada la madre de un gran número de dioses y Mercedes Cros Sandoval reproduce así el mito: "Yemayá y Aganyú (Agayú) son los únicos hijos de la pareja creadora: Oduduwa y Obatalá. Yemanyá y Aganyú se casaron y solamente tuvieron un hijo llamado Orungan. Cuando este creció se enamoró de su madre y un día aprovechando la ausencia de Aganyú, trató de raptarla. Yemanyá huyó despavorida perseguida de cerca por su perverso hijo. Por fin, extenuada, se cayó de espaldas junto a la costa y se murió. Entonces su cuerpo comenzó a dilatarse y de sus enormes senos brotaron dos chorros de agua que se unieron formando un lago. Del vientre desmesurado de Yemanyá surgieron los siguientes orichas: Changó, dios del trueno; Olokun, dios del mar; Ogún, dios del hierro y de la guerra; Chopono, dios de las viruelas; Dadá, diosa de los vegetales; Oricha Oko, dios de la agricultura; Ochosi, dios de los cazadores; Ayé Saluga, dios de la riqueza; Olosa, dios de la laguna; Oke, dios de las montañas; Orún, dios del sol; Ochún, diosa de la luna y las diosas Oyá, Oba y Ochún, diosas de los ríos de su nombre"⁵⁷ Aunque este mito es poco conocido en Cuba, es interesante observar que José de Calazán Herrera, Bamboché, solía decirle a Lydia Cabrera que "de Yemayá y Agayú nacieron los demás orichas".⁵⁸

Más común en la Isla es la versión ya narrada anteriormente que reconoce a Obatalá y a Yemmu (un Obatalá femenino) como padres de una generación de *orichas*. Y es que en las genealogías las variantes son múltiples. Según algunas fuentes, Yemmues, en realidad, una Yemayá "por camino de Obatalá". Y en este caso Yemayá es, efectivamente, madre de *orichas*. Sea como fuere, la diosa representa la fecundidad y el amor maternal y se la representa como una mujer (o una sirena) de piel muy negra, vientre abultado por la preñez y senos protuberantes. Como decía Celestino Gaytán, respetado santero y otro viejo informante de Lydia Cabrera: Yemayá es "la Señora Madre y Criandera del Mundo".⁵⁹ En algunas versiones es la madre adoptiva de Changó, a quien quiere con locura, ya que Obatalá se lo entrega a ella para que lo críe. Y además se hace cargo de los Ibeyi, los mellizos divinos, hijos de Changó y una de sus mujeres.⁶⁰ Estos

57. Cros Sandoval (1975), p. 217. Nótese que en este mito africano aparecen mencionadas dos Ochunes y también surgen orichas no conocidos en Cuba. Asimismo, observamos diferencias en la transcripción de los nombres de ciertos orichas (Yemanyá por Yemayá, por ejemplo). La variable pronunciación del yoruba cubano hizo que frecuentemente las mismas palabras se transcribiesen de maneras diversas.

58. Cabrera (1980 b), p. 25.

59. Cabrera (1980 b), p. 21.

60. Unas versiones dicen que los Ibeyi son hijos de Changó y Oyá. Otras insisten en que son producto de los amores entre Changó y Ochún.

mitos parecen apuntar a la idea del origen acuático de las fuerzas básicas de la naturaleza. Nos recuerdan a los correspondientes de la mitología griega (recogidos por Aristóteles en su *Metafísica*) que convertían a Océano, el mayor de los Titanes, en padre de la creación entera; y que inspiraron a Thales de Mileto, el primer filósofo griego, la tesis de que el agua era el principio de todas las cosas, su forma original y su último destino.

Yemayá estuvo casada con Orula, pero éste la repudió porque ella era tan sabia que quiso hacerle la competencia. Incluso en una ocasión en que el dios adivino estaba de viaje, Yemayá se puso a consultar por su cuenta con el tablero de su marido. Este se indignó: “¿Quién ha visto a una mujer tirando a Ifá? ¿A una mujer babalao?” La arrojó de su casa sin más miramientos. Según otra versión Yemayá sólo desobedeció a su esposo para resolver una situación crítica: el hijo de un compadre se estaba muriendo y Orula andaba de viaje. Yemayá, con la ayuda del tablero de Ifá, lo salvó.

En uno de sus “caminos” aparece unida a Ogún con quien, por supuesto, fue muy desgraciada ya que ninguna mujer ha podido ser feliz al lado del dios de la guerra. También se afirma que tuvo amores con Babalú Ayé y con Oricha Oko, el labrador.

Algunos de los “caminos” de Yemayá son: Yemayá Okuté, la de los arrecifes; Yemayá Asesú, la del agua sucia; Yemayá Mayelewo, que vive en el manantial o en las pocetas; Yemayá Ahabá, que lleva una cadena de plata en los tobillos; Yemayá Konlá, la de la espuma y Yemayá Olokún, la del fondo del océano. Algunos creyentes opinan que, como en África, Olokún es una deidad distinta de Yemayá, aunque “habla por boca de Yemayá”. Para otros es un “camino” de Yemayá y la Yemayá más vieja y temible. Aun más, unos afirman que Olokún es una divinidad masculina, otros dicen que es femenina y otros más que es andrógina. Olokún nunca “baja”, nunca se posesiona de sus fieles, ya que éstos serían incapaces de soportar su fuerza. En la libreta de Niní, a la que nos referimos anteriormente, encontramos los siguientes caminos de Yemayá:

Yemayá Asesú. Seria. Esta es la mayor. Baila. Vive en el río. Después de Olokún, es la más importante. Es mujer de Olokún, y de Olokún y de Asesú nacen las demás.⁶¹ Lleva cadena. Como Olokún come en el caño. Todas las Yemayás viven en tinajas.

Yemayá Ibú. Yemayá de dos aguas, vive entre el mar y el agua dulce. Cuando

61. De acuerdo con esta versión, Yemayá (como Obatalá) tiene “caminos” masculinos y femeninos. Y dos de esos avatares (Olokún y Asesú) engendran a todas las otras Yemayás.

ella lo pide por alguna causa hay que darle agua de río y de mar. Para cuestiones importantes, todas las Yemayás piden agua de mar. En la casa viven en agua dulce. Bailadora, contenta. Cuida a los enfermos, “amarrá” a los abikús, sirve para hacer el bien y no “entra” por trabajo mal hecho.⁶²

Yemayá Agána. Yemayá caminadora. Por “camino” Arará se llama Afielleté, pero es la misma. Baila agachada y es medio coja. Tiene majá.

Yemayá Malléléwo. Muy guerrera. Parecida a Ochún Ikolé, machaca polvo, lo amarra todo y quema polvo. Es kimbisera, hace brujerías. Es la mujer de Ogún y trabaja con este *oricha*.

Yemayá Achábbá. Esta lleva el ancla (“de plata o de lo que sea, pues su herramienta es más de acero que de plata”); luna llena; sol; siete *ordanni*; siete remos; oro (“el oro es de Yemayá, que es la dueña de los tesoros”); corales; perlas; marfil; una cadena; un barco; una estrella de adorno, así como peces y patos. Es muy recta, intransigente. No se le puede estar pidiendo mucho, ni preguntándole mucho. “Se le llama nada más que para cosas de categoría”. Es bailadora y gasta lujos. Es curandera, muertera y “amarradora” de *abikús*. Sus hijos tienen que “trabajar muerto” (ser espiritistas) para adivinar y curar.⁶³

La sopera o tinaja de Yemayá lleva adornos azules y junto a sus *otanes* se colocan pequeñas figuras de plomo, metal que no resulta afectado por el salitre: una luna llena, que alude a la procreación; una media luna, que representa la alegría de la santa; un sol, que simboliza su poder; un timón de barco, ya que es marinera y nos guía por el buen camino; un par de remos que representan nuestras buenas y malas acciones y una sirena pequeña, que indica su misteriosa belleza. Si Yemayá viene por “camino” de Olokún, se construye en una tinaja de color azul intenso, de unos dos pies de altura y que contiene “herramientas” similares a las indicadas anteriormente.⁶⁴

62. Abikú: “ ‘espíritu viajero’ que encarna en los niños, por lo que estos mueren prematuramente” (Cabrera 1970 a) p. 23). “Espíritus de los niños que mueren en la infancia”, nos dice Crowther (1870), p. 3 (Segunda Parte. Traducción nuestra).

63. En esta libreta de Niní aparece una observación muy interesante con respecto a la relación entre santería y espiritismo. Según ella, antiguamente los espíritus de los muertos jamás se posesionaban de los fieles de la Regla de Ocha, ya que éstos se ocupaban de rendirles homenajes y no tenían necesidad de “bajar”. Así dice la libreta: “El lucumí contenta al muerto para que no venga; tenían vista y oído los mediums pero los muertos no tomaban posesión de la persona. Desde que se ha abandonado el muerto, estos vienen continuamente”. Un estudio detallado acerca de las relaciones entre el espiritismo y las Reglas afrocubanas aparece en el próximo capítulo.

64. Ver al respecto Obá Ecún (1985), pp. 293 y 298.

BABALU-AYE

Colores emblemáticos: morado, se viste de tela de saco.

Día de la semana: miércoles.

Número: 17.

Plantas: salvia, escoba amarga, gandul, frijoles, guaguasí, (se le ofrenda maíz tostado).

Animales: hormiga, gallina de guinea.

Función: dueño de las enfermedades, particularmente de las viruelas y la lepra.

Advocación católica: San Lázaro.

Día de fiesta principal: 17 de diciembre.

Collares: Cuentas blancas con rayas azules, cuentas grises con rayas blancas u otros colores dependiendo del "camino" del Santo.

Según el mito lucumí que explica el origen del universo, Babalú- Ayé, el milagroso y popularísimo San Lázaro, nació con la Tierra misma. Así leemos en la libreta de Celestino Gaytán: "...después de muchos días las cenizas de aquellas rocas encendidas se fueron acumulando para las partes más altas y así se fue formando una masa fangosa, era la tierra, esta es Orisaoco, su nacimiento. Después esta masa de tierra fangosa trajo como consecuencia pudrición y fetidez, origen de las epidemias, ahí nace San Lázaro". Tanto en Africa como en Cuba se considera que Chopoño (Babalú-Ayé) es de origen dahomeyano o se halla profundamente ligado a ese territorio. En un *patakí* ya mencionado, en el cual se narra el robo de los perros de Ogún por parte de Changó y su entrega a Babalú, se añade que el dios del fuego le aconsejó que se marchara al Dahomey, donde se convertiría en soberano. El consejo resultó acertado: Chopoño/Babalú-Ayé fue muy bien acogido tras curar a un joven leproso y los dahomeyanos lo proclamaron monarca. Según esta leyenda, Changó y Babalú son medio hermanos.

En Africa, el *oricha* es representado como un viejo cojo que viste de rafia y reparte las viruelas. Cros Sandoval reproduce un antiguo mito: "Chopoño es un viejo cojo que tiene una pata de madera y al caminar se ayuda con un palo. Un día estaban todos los dioses en el palacio de Obatalá. Se divertían y bailaban y Chopoño trató de sumarse a la danza, pero debido a su deformidad tropezó y cayó. Los dioses se rieron de él y Chopoño en venganza, quiso infectarlos de viruelas. Obatalá, para evitarlo, echó de su palacio a Chopoño y desde ese día éste no puede asociarse con los demás dioses. Es un paria que vive en las regiones

desoladas y deshabitadas".⁶⁵ Es fácil imaginar cómo ocurre en Cuba su asociación con San Lázaro. En la Iglesia Católica se reconocían dos Lázaros cuyas fiestas, incluso, se celebraban en fechas distintas. Uno, el que aún aceptan las autoridades eclesiásticas, es San Lázaro Obispo, hermano de Marta y María, resucitado por Jesús y cuyo día festivo es el 17 de diciembre. Nada tiene que ver este San Lázaro con el otro de una litografía popular, el pobre Lázaro de una parábola evangélica recogida por San Lucas (capítulo 16, 19-31). El culto de este último se extendió mucho en la época medieval y el nombre del personaje dio origen a la palabra "lazareto", en su sentido de hospicio para leprosos. Las imágenes de este "San Lázaro" llegaron a Cuba a través de España y representaban a un hombre llagado y cojo, apoyado en muletas y acompañado por uno o dos perros. Apparently su devoción desplazó a la de su homónimo, e inclusive reclamó para sí su día de fiesta: el 17 de diciembre. Los lucumíes y ararás evidentemente reconocieron en esa estampa al Babalú-Ayé de sus tradiciones ancestrales.

Otro *patakí* afirma que las llagas que cubren el cuerpo de Babalú-Ayé se deben a su encuentro con Ogún: San Lázaro no consideraba para nada al dios de los metales. Todos los días regresaba apresurado al pueblo porque no quería que le cogiese la noche al descampado. Ogún lo sabía y le preparó una trampa. Con su machete afilado abrió una vereda que parecía ser un camino nuevo y mucho más rápido. Babalú se internó en el mismo creyendo que llegaría más pronto, pero a medida que avanzaba el camino, éste se cerraba y la maleza lo cubría. De pronto se halló atrapado en medio de la espesura. Comenzó a cortar y arrancar las enredaderas con las manos y se lastimó todo el cuerpo en la empresa. Entonces se apareció Ogún, con su machete en la mano, y Babalú le dijo: "Muchacho, préstame tu machete para salir de aquí". Ogún se lo prestó, pero San Lázaro no sabía manejarlo y tuvo que suplicar al herrero que lo ayudara. Ogún agarró su machete y, con destreza, abrió nuevamente el camino mientras decía: "Babá, desde hoy tendrás que considerarme y deberás contar para todo conmigo".

Una leyenda, que como bien dice Lydia Cabrera debió de elaborarse en Cuba, hace de Ochún la salvadora del *oricha* de las plagas: "Babalú Ayé era muy mujeriego. Andaba continuamente de juerga, incapaz de someterse a la vida ordenada que le aconsejaban sus mayores. Un Jueves Santo Orula le advirtió: 'Hoy domínate y no forniques'. Por la noche, desoyendo el consejo de Orúmbila, se acostó con una de sus muchas amantes y amaneció enteramente cubierto de llagas purulentas. Las mujeres fueron a pedirle a Orula que intercediera por él

65. Cros Sandoval (1975), p. 224.

con Olofi, quien se negó a perdonarlo. Babalú Ayé murió. Orúmbila pidió de su miel a Ochún y la regó en el palacio de Olofi. No se hizo esperar el efecto. ‘¿Quién ha derramado esa miel deliciosa en mi casa?’ le preguntó Olofi. ‘Ha sido una mujer’ le respondió Orúmbila. Olofi llamó a todas las Santas y las mujeres. Faltaba Ochún y Ochún fue convocada. A la pregunta de Olofi respondió Yeyé: ‘Es mi *oñí*, mi miel, la que tanto te ha gustado. ‘¡Quiero más!’ repitió Olofi. ‘Devuélvele la vida a Ayé y te daré más *oñí*’. Gracias a la miel de Ochún Yeyé Moró, Olofi resucitó a San Lázaro. ⁶⁶ Este *pataki*, tan sincrético, resulta sumamente interesante puesto que muestra la confusión antes aludida entre los dos Lázaros. Es así que Babalú resucita como el hermano de Marta y María, aunque su identificación fundamental sea con el personaje legendario de la parábola bíblica.

La iniciación en este *oricha* es extraordinariamente complicada y, por ello, no muy frecuente. Obá Ecún (Cecilio Pérez) dice: “En todos mis años de Igúaro y Oriaté sólo he conocido 6 San Lázaros que se hayan hecho en toda la historia de la Santería. No hay muchos hijos de este Santo. Esto se debe a que implica muchos requisitos y gastos ya que no todo el mundo lo sabe hacer, pues lleva muchas ceremonias muy complicadas y de cuidado”. ⁶⁷ Lo mismo decían hace años en Cuba algunos informantes de Lydia Cabrera: “Para asentar debidamente un San Lázaro...hay que asentarlo en el campo; en la capital, en La Habana es ya muy difícil..., (hay que) ir afueras de La Habana, a Matanzas, a pueblos como el Perico, donde los Santeros son muy estrictos”. ⁶⁸

A los adeptos que reciben este Santo (sobre todo aquellos con un problema de salud) se les entrega una manilla de cuero (denominada “*catcha*”) adornada con caracoles y cuentas que se lleva en la muñeca izquierda. Sus atributos más señalados son las muletas, dos perros y una escobilla (llamada *ajá*) “con las que barre los males”. Sus *otanes* se guardan en una jícara o en una cazuela de barro. Son caminos de Babalú: Agróniga, un Babalú muy antiguo; Asoyí, el más viejo y poderoso de todos y Ayano, que aleja las epidemias.

OTROS ORICHAS

Ya nos hemos referido a Agayú, quien según algunas leyendas es el padre de Changó. Como Yemayá y Babalú-Ayé, es uno de los *orichas* que aparece

66. Cabrera (1980 b), p. 77.

67. Obá Ecún (1985), p. 132.

68. Cabrera (1974), p. 278.

mencionado en el mito cosmogónico lucumí: la llama creadora que inflama la tierra y que ahora se encuentra en el cielo es el Sol, Agayú. Desde allí lo ilumina todo. Y, de acuerdo con una antigua libreta, “antiguamente este santo era más temido y respetado que hoy”. También se le considera el dios de los volcanes. Está muy asociado a Changó. Agayú es un *oricha* que, en el momento de la iniciación, generalmente no se “asienta” sobre la cabeza del neófito, sino que se “recibe” (se coloca su piedra sobre el hombro del iniciando). Y se recibe a través de Changó, es decir, que el *oricha* que se coloca en la cabeza es Changó.⁶⁹ En Cuba se ha asociado a San Cristóbal. Sus colores son el rojo y el verde y sus números el cuatro y el seis. Su collar “consiste de una cuenta blanca grande seguida por nueve rojas y ocho amarillas, orden que se repite varias veces”.⁷⁰

Un *oricha* importante para los rituales lucumíes es *Osaín*, el dios de las *ewe*, las hierbas, pues sin ellas no hay ceremonia posible. No nació de mujer alguna, sino que surgió de la entraña misma de la Tierra. Es un gran curandero. Solamente posee un pie (el derecho), un brazo (el izquierdo), un ojo y dos orejas: una grandísima, que está completamente sorda y una muy pequeña por la que escucha hasta el menor ruido. Múltiples leyendas intentan explicar el origen de sus deformaciones. Según una de ellas, Oyá y Changó trataron de robarle las hierbas mágicas a Osaín. La diosa de la centella lo emborrachó y “el yerbero” comenzó a cortejarla. Oyá lo rechazó y Changó vino en su auxilio. De un rayo dejó cojo a Osaín, con otro le arrancó el brazo y con el tercero le cegó un ojo. Este *oricha* es el dueño del monte y de ahí que en Cuba se le asocie con las Reglas de Congos, y muy particularmente con la de Palo Monte o Mayombe. Según un *pataki* evidentemente cubano, “Osaín estaba trabajando su regla con palo de monte, bebidas malas, pólvora y no tenía sosiego, andaba sucio y estropeado y no veía el resultado definitivo de nada, a pesar de trabajar sus cosas con mucha rapidez. Veía que los lucumíes estaban siempre bien, que vestían decentemente

69. Observamos aquí una vez más las diferencias de opinión que frecuentemente existen entre diversos santeros. Obá Ecún (Cecilio Pérez (1985, p. 167) dice que “en La Habana no se hacía Algallú (Agayú) directo; pero en Matanzas sí se hacía, por contradicción y superstición... Yo sostengo que el día que se le presente Algallú a las puertas lo haga directo. Uno de los motivos por los que no lo hacen directo es por falta de conocimientos... La causa que se señala para no hacerlo directo es que el sol no se puede poner en la cabeza de nadie; sin embargo, si así fuera, tampoco se podría poner el mundo en la cabeza de nadie (como se hace con Yamayá), ni la candelá (como se hace con Changó) ni el huracán (como se hace con Oyá) y así sucesivamente. Estudien esto y se darán cuenta de que no hay contradicción en hacer Algallú directo”.

70. Cros Sandoval (1975), p. 266.

y que tenían dinero y tranquilidad y se fue a ver a Changó para que lo aconsejara. Changó le dijo que él antes había sido palero y conocía eso perfectamente, pero que después que conoció la Regla Lucumí se encontraba muy bien, vestía de colorado, estaba limpio y era muy poderoso. Con estos argumentos convenció a Osaín y lo llevó al pie de Orula, redimiéndolo". Esta leyenda es muy interesante. Revela, en primer lugar, las interpenetraciones de las dos Reglas afrocubanas de mayor importancia y, en segundo término, la jerarquía que los creyentes en la Regla lucumí establecen entre Ocha y Palo: aunque un palero puede llegar a convertirse en santero (nunca al revés) y aunque el poder de los congos es reconocido y, en ocasiones, deseable, el Santo es considerado como "de más categoría" que el Palo. Uno de los atributos de Osaín es un tosco bastón que utiliza para apoyarse. No se posesiona de sus fieles. El "osainista" o sacerdote dedicado a su culto deberá tener un profundo conocimiento de la vida vegetal y de sus propiedades mágicas y curativas. Se construye en un güiro o en una tinaja de barro, y en su fabricación no pueden intervenir las mujeres.⁷¹ En Cuba se le ha identificado con San Silvestre y con San José.

Si Osaín es el dios de las plantas silvestres, *Oricha-Oko* lo es de la horticultura y las cosechas. Para los creyentes afrocubanos es una divinidad secundaria, pero entre los yorubas gozó de gran importancia. Tanto en Africa como en Cuba posee connotaciones fálicas (en la Isla se dice que es dueño de enormes testículos) y está relacionado con la fertilidad. Guarda el secreto del cultivo de los ñames, tubérculos muy preciados en Cuba y propiedad de Obatalá. Pero se lo reveló a Yemayá, quien lo sedujo para lograrlo. La diosa del mar, a su vez, cambió a Obatalá el secreto robado a Oricha Oko por el de los tambores batá, para entregarlo a su amado Changó. Sus adeptos casi siempre son mujeres y, según un informante de Lydia Cabrera, "Este santo es hereditario".⁷² En Cuba se identifica con San Isidro el Labrador y su fiesta se celebra el 15 de mayo. Sus atributos son un muñeco en forma de labrador, una carreta tirada por bueyes o una yunta de bueyes con su arado, una teja de barro a la que se pintan siete rayas rojas y blancas, y dos cocos secos, también pintados en forma de cruz en los mismos colores. No siempre "vive" dentro de la casa, sino que a veces hay que

71. Véase al respecto Cabrera (1983), 102-105. La investigadora explora las relaciones entre Osaín y la Regla de Palo Monte y dice (p. 103): "El 'fundamento', pues, de un Osaín no se diferencia esencialmente, con excepción de los huesos humanos, en regla de Ocha y de Arará de un Gurúnfinda". Gurúnfinda es una "prenda" de Mayombe o Palo Monte. A explicar estas creencias y ritos se ha dedicado el segundo capítulo de este volumen.

72. Cabrera (1983), p. 495.

sacarlo al patio ya que necesita el contacto con la tierra. Es el dios de las “viandas” o tubérculos. Su decadencia en Cuba es explicable: las actividades agrícolas de los esclavos en la Isla diferían mucho de las que realizaban en África. Obligados a producir para beneficio de un amo, no tenían por qué pedirle a Oricha-Oko protección para cosechas que no eran suyas.

El médico sagrado de la santería es *Inle*, hijo de Olokún. Aunque no se le mencione por este nombre, posiblemente sea Inle el hijo de Olokún que quiso recibir a Ifá para no ser menos que Elegua, y al que nos referimos en la sección dedicada a este *oricha*. Su culto ha ido perdiendo importancia en Cuba, donde se le considera un dios muy estricto y “de cuidado”. Su símbolo más conocido es el pez, ya que vive en las aguas. También lo representa un tridente del que penden tres peces de metal. Es muy casto y exige la castidad en sus seguidores, aunque se dice que tuvo amores con Yemayá y con Ochún. Según Juan Manuel Casanova, “Inle es el misterioso médico de la Regla de Osha-Lucumí y se encuentra entre los orishas más severos del panteón yoruba. Según algunos patakines o leyendas, a este dios le fue arrancada la lengua para que no pudiera revelar los fenómenos que había visto en la profundidad de las grandes aguas. Otras fuentes afirman que la razón de tal ‘deslenguamiento’ por parte de su madre Yemahó-Olokún, fue para evitar que divulgara ‘las relaciones incestuosas que había mantenido con ella’”⁷³. Inle no se “asienta” en la cabeza de los fieles, sino que sus hijos lo “reciben” a través de Yemayá. Su color es el azul y verde y sus collares se componen de cuentas verdes, coral y azabache o de cuentas azules y rosadas. Se identifica con San Rafael y su día festivo es el 24 de octubre.

Otros *orichas* menos conocidos pueblan también el panteón lucumí: *Yewá*, la doncella, quien tentada de pecar con Changó pidió a su padre que la internara en algún sitio desolado. Obatalá accedió a sus ruegos y la envió a *Ilé-Ikú*, el cementerio, donde recibe a los difuntos. Repudia a los hombres y rechaza el acto sexual. Se identifica con Santa Clara. *Osun*, el gallito, se recibe al mismo tiempo que los guerreros y avisa a sus fieles de los peligros que les acechan. Debe mantenerse en alto, donde no pueda caerse. Los *Ibeyi*, los mellizos, son hijos de Changó con Oyá o con Ochún, dependiendo de las versiones. Son “muy simpáticos, de carácter generoso y afable...Estos dioses infantiles son queridos y mimados por las demás divinidades y por los hombres”.⁷⁴ Han sido identificados con los santos Cosme y Damián y no “bajan” o se poseionan de los fieles.

73. Casanova (1986), p. 16.

74. Cros Sandoval (1975), p. 259.

Los adeptos a la Regla de Ocha —insistimos una vez más— sostienen una relación muy estrecha con sus *orichas*. Cada uno posee un dios al que considera su padre y una diosa a la que acepta como madre. A todos se les saluda en yoruba y se les habla familiarmente en castellano (e incluso ahora, cada vez más frecuentemente, en inglés). El culto a los *orichas* constituye el eje alrededor del cual gira todo el universo religioso lucumí. Y aunque su mitología no se reduzca a narrar las proezas de los dioses, las numerosas leyendas que se tejen alrededor de éstos sirven para dotarlos de una “historia”, dándoles una personalidad propia, claramente reconocible e identificable. Con ellos se habrá de contar en cada momento importante de la vida, ya que, de acuerdo con las creencias ancestrales, ellos rigen, desde siempre y para siempre, el destino de cada ser humano.

Aunque estrictamente hablando, los espíritus de los muertos (*eggún*) no son divinidades, queremos mencionarlos aquí porque, como a los *orichas*, se les rinde un culto muy extendido y complejo, que hunde sus raíces en el que los africanos tributaban a sus antepasados. Su importancia es capital en la Regla de Ocha, donde se cree firmemente que “muerto va antes que santo” o que “el muerto parió al santo”. Los *eggunes* que cada practicante lucumí reverencia no son sólo sus particulares parientes fallecidos, sino todos los “mayores” que forman parte de su familia mística: los de su “padrino” o su “madrina”, es decir, todas las personas que éstos han iniciado en la santería y que con ellos integran un *ilé* o *casa de santo*.

Son también *eggunes* aquellas entidades que, además de sus *orichas*, cada persona recibe al nacer para dirigirla y protegerla en esta vida, sus “guías espirituales”. Muchos de estos espíritus son africanos y “bajan” con frecuencia, como el popular Negrito José, el Negro Francisco, etc. Siempre se expresan en bozal. Algunos están ligados a determinadas prácticas mágicas, como el Anima Sola. A menudo se les representa por medio de *muñecas*, que los santeros visten muy ricamente. Y todos reciben plegarias u ofrendas y, en ocasiones, se les honra con esas complejas ceremonias llamadas “misas espirituales”, sobre las cuales hablaremos en detalle en el próximo capítulo. Los iniciados en la religión lucumí —que en eso coinciden con los congos y los carabalés— viven totalmente inmersos en una densa realidad “espiritual” formada por seres sobrenaturales, con quienes mantienen íntimo y permanente contacto: sus *orichas* y sus *eggunes*, sus santos y sus muertos.

La mitología: patakés o appatakís

Lo apuntamos antes: la cultura lucumí posee un riquísimo corpus de mitos que se ha transmitido de generación en generación tanto por vía oral como en las

libretas de los santeros. Estos relatos de carácter religioso reciben el nombre de patakíes o appatakís.

Como sucede en todas las mitologías, ésta de la Regla de Ocha nos obliga a retroceder cronológicamente hasta los tiempos aurorales, hasta el sagrado momento de los orígenes del mundo y de la especie humana. Los fieles no consideran estas narraciones como “cuentos”, es decir, como “obras de ficción”. Por el contrario, para ellos constituyen una realidad plena: la verdad más profunda, primordial y última. Al poner al desnudo la irrupción misteriosa *in illo tempore* de lo santo o numinoso, los patakíes explican los fundamentos del universo y de los seres que lo pueblan. Como dice Mircea Eliade, al recitar los mitos el hombre actual reconstruye la era fabulosa de los dioses y los héroes. Al “vivirlos” (o “re-vivirlos”) religiosamente hablando, es decir, al recobrar la memoria del grupo, se sale del tiempo profano y cronológico para entrar en un tiempo “místico”, repleto de energía vital y de prodigiosa fecundidad. La resurrección (por vía narrativa) de esa realidad prístina, original, “fuente de todas las fuentes”, permite que se justifiquen y reglamenten las creencias, que se garantice la eficacia de los ritos y que se establezca la tabla de valores que debe guiar la existencia humana. De ese modo las raíces explican las ramas. Y el retorno del pasado original y mítico determina la conducta en el presente histórico.¹

La variedad infinita de los patakíes impide arribar a una clasificación exhaustiva de los mismos.² Mencionemos tan sólo las categorías fundamentales:

a) Mito cosmogónico:

El mito cosmogónico básico de la Regla de Ocha (el Primer Libro -pudiéramos decir- del Génesis Lucumí) nos lleva al comienzo de todo, para decirnos que en ese momento no había ni cielo, ni tierra, ni plantas, ni bestias, ni hombres: solamente Dios, que se llamaba Olodumare (u Olorún, Olofi u Olofin). Con el fin de engendrar el universo, Olodumare creó unas rocas llameantes que ardieron por muchos siglos hasta que el mismo Dios lanzó sobre ellas su aliento convertido en agua, produciendo con su vapor grandes nebulosas que no se sostenían en el espacio. Sobreviene así un proceso de enfriamiento. En aquellas regiones donde el calor había trabajado más se formaron los océanos, los ríos y

1. Eliade (1963), *passim*.

2. La principal fuente de los mitos es la copiosa obra etnográfica de Lydia Cabrera que citamos en la bibliografía. Véanse también: Cros Sandoval (1975); García Cortéz (1971) y (1980); Canet (1973); Rogers (1973). Y, desde luego, las innumerables libretas de los santeros.

los lagos. Y allá nacieron todas las Yemayás y todas las Ochún. Al cesar el fuego de las rocas el mundo queda oscuro. Olodumare lo alumbra creando a Agayú, el Sol, y cuando éste se queja de tener que trabajar el día entero, Olodumare crea para sustituirlo por las noches a Nana Burucú, la Luna. Pasa el tiempo (unos días, según ciertas versiones del mito, o miles de años, según otras). Las cenizas de las rocas se acumulan en las partes más altas formando las montañas (Oké-Oké), que hasta los huracanes respetan. El resto queda como una masa fangosa, podrida y fétida, origen de las epidemias. Ahí nace Babalú-Ayé, San Lázaro. Los orichas acostumbraban a bajar a esa región mismática valiéndose de enormes telas de araña, hasta que vencido este período, la tierra deviene una masa compacta y fértil donde empiezan a surgir hierbas y plantas. Y así nace Osain. Las rocas originales no se apagan totalmente. Algunas quedan sepultadas bajo las montañas y un buen día explotan, lanzando al aire una metralla volcánica con la que nace Ogún, el dios del hierro, de los metales, de la guerra. (En algunas versiones es en esa explosión que nace también Agayú, el Sol.) Muchas veces este mito termina insistiendo en la nota auroral: proclama que Olodumare lo hizo todo, el cielo, la tierra, el sol, la luna, las estrellas, el día, la noche, los mares, los ríos, los lagos, las plantas, los animales... todo, absolutamente todo. En otras versiones, después de haberse dividido el mundo en una parte elevada y otra baja y pantanosa, Olodumare le entregó a Obatalá un puñado de tierra seca, contenida en la concha de un caracol (o en una jiguera) junto con una paloma y un pollo de cinco dedos. Buscando un lugar para empezar la creación de tierra sólida, Obatalá escoge a Ifé. (Allí se funda la ciudad de Ilé-Ifé, cuna de la humanidad y Roma del culto lucumí.) El oricha riega la tierra que Dios le entregó con ayuda de la paloma y el pollo hasta que desaparece casi todo el pantano. Este trabajo dura cuatro días. El quinto se dedica a descansar y a alabar a Olodumare. En un segundo viaje al planeta Obatalá trae plantas, animales y un grupo de seres humanos creados por el Supremo Hacedor.

b) Mitos teogónicos:

En la santería lo teogónico se confunde con lo cosmogónico, como puede apreciarse en los párrafos precedentes. Muchas divinidades antropomórficas (orichas) nacen junto con los fenómenos de la naturaleza a que están asociados o que "poseen": Yemayá junto con el mar, Ochún junto con los ríos, Babalú-Ayé junto con las enfermedades, Osain junto con las hierbas, etc. Obatalá Orichanlá, el más importante oricha lucumí es hijo de Olodumare, quien le dio vida para que lo ayudara en su obra creadora y luego gobernase el mundo en su nombre. Otros orichas, sin embargo, tienen raíces de carácter histórico. Como ya vimos, Changó, por ejemplo, es el legendario cuarto rey de Oyó (en Nigeria), cuya vida

relatan en su país natal numerosas leyendas, incluyendo aquella que lo hace descendiente de Obatalá y de Agallú Solá. Por su parte Oyá es en Cuba la diosa de las tempestades y de los tremendos vientos que las acompañan y en vez de ser la primera esposa de Changó, como sucede en Africa, no fue sino la segunda. Su procedencia histórico-legendaria es indiscutible. De acuerdo con uno de los innumerables patakíes dedicados a Elegua éste originariamente era un príncipe, hijo del Oba Okuboro y de su mujer Echú Añaguí. Oricha Oko, el dios de la fertilidad y patrono de los campesinos, era él mismo un labrador a quien contrató Obatalá para que le cuidara sus ñames. Un patakí nos informa que Babalú Ayé (San Lázaro), siguiendo los consejos de Changó, se trasladó a Dahomey donde el pueblo lo aceptó como rey, con lo que se pone en evidencia su procedencia histórica. Ochosi, el dios de los cazadores, antes de que Olofi le confiriera ese título, era un practicante experto del arte de la caza. Ifá parece haber sido en realidad un famoso adivino que nació y vivió en Ifá y que al morir fue deificado e identificado con Orúnmila, el dios de los oráculos. Etc...

La Regla de Ocha explica por vía mitológica los poderes que poseen los orichas. Varios patakíes revelan cómo Olodumare se los otorgó. En uno de los más conocidos sobre ese tema se explica que tan pronto quedó creada Oké (la montaña original: una especie de Monte Olimpo lucumí), Olorún reunió en su cúspide, bajo una palma, a todas las divinidades y a cada una de ellas le asignó una función y una parcela de la realidad. Quedaron así repartidos entre ellos los elementos y los reinos de la naturaleza, en la forma específica que ya estudiamos anteriormente.

c) Mitos antropogónicos:

Un patakí, muy poco sincretizado (y que constituye probablemente la versión del mito más aceptada por los adeptos a la Regla de Ocha) explica cómo Olodumare le confió a Obatalá la confección de la especie humana y éste fabricó a los hombres igual que un escultor talla o modela sus figuras. Una vez terminados, estos cuerpos se movían, andaban maquinalmente, casi inconscientes o insensibles, sin entendimiento. Olodumare les insufló alma y puso en sus cabezas una parcela de su divinidad. Una segunda versión asegura que Olorún fué asistido en esa obra por Oduduwa (el principio femenino, madre de la nación Yoruba) y por un hermano de ésta llamado Ibaibo. Este último modeló la cabeza, que en el primer momento poseía un solo ojo y luego los dos. Cuando Olodumare le sopló su aliento y echó a andar el corazón del ser humano, le dijo a Oduduwa: "Ahí queda mi criatura." Una tercera variante añade que otro hermano de Obatalá llamado Obalufún, dueño de la Palabra, fue quien le puso al hombre en la lengua el don del habla.

Algunas de las variedades del mito creacionista muestran en Cuba un evidente carácter sincrético. Bajo la vigorosa influencia del dogma católico convierten a Olodumare, Olorún y Olofi en algo muy parecido a las tres personas de la Santísima Trinidad: una suerte de “Trinidad” lucumí capaz de dialogar consigo misma, después de terminada la creación del mundo y de todos sus pobladores, menos el hombre.

-¿Me quedó bien?, pregunta entonces Olodumare, el Supremo Hacedor (que aparentemente funciona como la Primera Persona).

-Sí, hiciste algo bien hecho, contestan las otras dos.

-¿Falta algo más por hacer?

-Hay grandes y hermosos animales y muchas plantas, pero no se ve el amo de todo lo creado...

Inmediatamente se celebra un concejo “trinitario”. Y puestas de acuerdo las tres personas divinas, toman un poco de barro y forman a su imagen y semejanza una criatura llamada Omó Obá Allé, a la cual Olodumare dota de inteligencia, Olorún de destreza y fortaleza físicas y Olofi de belleza. Entonces el que es “tres y uno a la vez” -así literalmente reza el patakí- le dice al primer hombre: “Ocupa la tierra. Desde hoy serás dueño y señor de todo lo que en ella existe. Como la nuestra, tu vida será eterna: nunca morirás. Y todos los demás seres de la creación tendrán que rendirte pleitesía.” Y así sucedió...

Este ciclo de leyendas es muy rico en variedades y en él se mezclan los empeños cosmogónicos y antropogónicos con las interpretaciones de carácter sexual. Por ejemplo, en un patakí se considera al universo como una güira integrada por dos jícaras: en la de arriba reside Obatalá, macho; en la de abajo Oduduwa, hembra; entre ambos vagan los egungún, los muertos. Sin embargo, como ya vimos, en Cuba muchas veces se considera a Oduduwa como un oricha macho. La importancia del principio femenino en la creación del mundo se evidencia en el hecho de que la tradición suele mencionar al respecto a Oduduwa, a la par de Obatalá. Un patakí sostiene que Obatalá, ya en camino para realizar la tarea creadora que Olodumare le había encomendado, sintió una gran sed y como sólo había vino de palma, tomó en demasía hasta emborracharse y caer en un hondo sopor. Oduduwa fue a buscarlo por orden de Olodumare y, al verlo ebrio, procedió a realizar la tarea que le correspondía, creando la tierra sólida, el hombre y el lugar sagrado de los Yorubas y de la santería cubana: Ilé-Ifé.

d) Mitos axiogónicos:

Los valores fundamentales de la ética religiosa, el Bien y el Mal, desempeñan sin lugar a dudas un papel clave en la mitología lucumí. También en este caso contamos con versiones sumamente sincréticas, donde la influencia judeo-

cristiana es muy fuerte y con otras, más “ortodoxas”, más apegadas a los orígenes africanos. Pertenece al primer tipo aquella que se refiere a la rebelión del primer hombre (Omó Obá Allé) contra Dios. Orgulloso de su poderío, Omó comenzó a pensar: “Olodumare gobierna el Cielo, pero aquí en la Tierra el Dios soy yo.” Cuando el Ser Supremo escuchó estas palabras preguntó:

-¿Quien habla así en el mundo?

A lo que Omó respondió:

-Averígualo tú.

-¿Quien es ese insolente?, volvió a indagar Dios.

-Bueno, soy yo. Y... ¿qué pasa?

Entonces Dios llamó a la centella (Oyá Kariempembe) y ésta descargó toda su furia sobre la tierra, con desastrosas consecuencias. Se encendieron los bosques. Hierbas, árboles, animales: todo se quemó. El hombre, al que Olodumare había otorgado, como vimos, la inmortalidad, sufrió graves quemaduras pero no pereció. Enfurecido y siempre rebelde se escondió en la profundidad de la tierra. Y allí vive todavía con el nombre de Olosi, que aun hoy a veces sale a pelear contra el Ser Supremo, buscando hombres que le sigan en su maléfica actividad. Según este patakí Olodumare se compadeció con el tiempo de la desolada situación de la tierra y, tras otro concejo “trinitario”, la revivificó y repobló. Al llegar a la re-creación del hombre, el “Uno-Trino” decidió hacer otro igual en todo al primero, excepto que ahora sería mortal. “Que tenga cuerpo como el anterior –proclamó Olodumare– pero ahora tú, Olofi, habitarás en su alma: el cuerpo un día perecerá pero tu espíritu vivirá eternamente. Se llamará Sekume y tendrá una mujer nombrada Mbonwe.” Sekume y Mbonwe tuvieron tres hijos, de los cuales descende todo el género humano.

La otra variedad de la leyenda constituye una de las piezas más hermosas de la mitología universal. Mercedes Crós Sandoval la ha recogido en su obra *La Religión Afrocubana*.³ Según ella, al principio el hombre vivía en un paraíso terrenal. Es cierto que existía la muerte. Pero ésta llegaba sin dolor. Las enfermedades y las desgracias eran desconocidas. El hombre envejecía dulcemente. Después de una larga vida, la ancianidad no producía impedimentos físicos sino un profundo deseo de inmovilidad y silencio. Al fin se cerraban los ojos y una dulcísima negrura se apoderaba de todo. En ese edén todo era de todos y, por tanto, no hacía falta ni existía el gobierno. El cielo y la tierra estaban unidos. El mar dormía en calma, sin huracanes que lo enfureciesen. No había brujas, ni plantas venenosas, ni animales ponzoñosos, ni miseria, ni dolor. El ratón era

3. Crós Sandoval (1975), pp. 113-116.

amigo del gato y los escorpiones producían gotas de miel. Era idéntica a la de la paloma el alma de la hiena. Y la fealdad no llegó sino más tarde cuando advino el tiempo de los sufrimientos.

Un mal día la tierra se rebeló contra el cielo (o lo que es lo mismo: el hombre se rebeló contra Dios). “Yo soy la base de todo. Sin mi soporte el cielo se desplomaría. Todo sale de mí y a mí vuelve. El cielo debería hacerme *mofo-ribale*.” Así gritaba la tierra en su arrogancia. Hasta que Olorún decidió castigar esa soberbia haciendo que el cielo se alejara, severo, amenazante, en el espacio. Lo que sobrevino fue una tremenda catástrofe. Una densa tiniebla lo invadió todo. El luto de la noche trajo la tristeza, el miedo, la angustia. Y al día siguiente la palabra se había tornado absurda, ininteligible, incapaz de expresar los nuevos sentimientos del hombre.

Como si todo esto fuera poco, Olodumare derramó sobre la tierra un fuego blanco y una ardiente ventolera, que todo lo achicharraban. El agua, fundamento de la vida, se ausentó de la tierra. Los árboles, los animales y los seres humanos morían en masa. La felicidad se había ocultado en los oscuros pliegues de la memoria. El sol implacable secaba cuanto veía. Todo se tornaba polvo inerte. Los hombres que sobrevivieron a estas plagas eran ya puros esqueletos. Sólo un árbol quedaba en pie, fuerte y lozano: Iroko, la ceiba siempre reverente de la divinidad, cuyas raíces se hundían en las entrañas de la tierra y cuyas ramas se extendían hasta lo más profundo de las intimidades del cielo. Iroko sufría al contemplar la crisis de la gran armonía universal y trató en la medida de sus fuerzas de prestar ayuda.⁴ Hacia ella huyeron los muertos a encontrar refugio y los vivos a protegerse -sedientos, reseco- de los rayos del sol. Iroko les confiaba el secreto que residía en sus raíces y así los hombres conocieron la enormidad de su ofensa, se humillaron ante Olorún y se purificaron a los pies de su protectora. Entonces se consuma el primer sacrificio y se buscan mensajeros para hacerlo llegar al dios implacable. El tomeguín, el pitirre y el cernícalo fracasan, uno tras otro, en ese intento. Entonces Ara-Kolé, el Aura Tiñosa, devoradora de cadáveres, se presta para realizar la empresa y volando incansable y serenamente durante días y noches sin cuento llegó por fin al otro lado del infinito. Una vez cruzada esa orilla voló todavía más lejos, depositando las ofrendas y suplicando clemencia ante los poderes supremos: “Cielo -dijo-: los hijos de la tierra te piden perdón. Saben que son tus esclavos. Desde lo más hondo de sus corazones imploran misericordia. Sálvalos, Señor.”

Según la libreta de santero de donde la doctora Cros Sandoval obtuvo este

4. Según fragmentos de este mito que hemos encontrado en otras libretas, el intercesor es Obatalá.

maravilloso mito, el cielo -después de oír esto- volvió sus ojos hacia la tierra, contemplándola en la desnudez de su muerte. Y al ver que lo reverenciaban fervorosamente, aceptó las ofrendas y otorgó su perdón. Entonces las aguas se precipitaron desde el abismo en enormes cascadas sobre los polvos sedientos: un verdadero diluvio que estuvo a punto de ahogar a Ara-Kole en su viaje de regreso. Cuando parecía que un nuevo desastre castigaba a la tierra, las aguas se recogieron en un gran lago. De ese modo Iroko salvó a las criaturas terrestres. La tierra bebió, calmó su sed, comenzó a engendrar de nuevo, a cubrir su amarilla desnudez con un verdor novísimo. Todo se renovó. Pero el ser humano ya nunca volvió a conocer la felicidad de su era paradisíaca. El cielo (léase Olodumare), se cansó de las ingratitudes del mundo que había creado y no le prestó, desde ese momento, mucha atención, afecto ni cuidado, sumiéndose en hondísima indiferencia ante las cosas del hombre. Y bien se sabe -termina por decir la libreta- cómo ha sido la vida desde aquel entonces...

Este mito es riquísimo en sugerencias. Lo fundamental en él es, desde luego, la explicación del origen del mal en el mundo y sus consecuencias para la condición humana. Pero a ese costado se agregan otros que aparecen en diversos sistemas mitológicos y religiosos. Ya hemos apuntado la referencia a la Santísima Trinidad. Además, encontramos alusiones a la rebelión del mundo contra Dios, al disfrute y luego la pérdida del paraíso terrenal, al diluvio universal, a la compasión última del Creador por su criatura, a la descendencia de toda la especie humana a partir de los tres hijos de un ser originario (el Noé del Antiguo Testamento, por ejemplo), a la confusión de las lenguas en una suerte de Torre de Babel, etc. Algunos de estos elementos pueden haberse tomado en forma más o menos pura del cristianismo, pero hay otros que poseen una raíz obviamente africana. Una muestra muy clara de esta última es la repetidísima historia de la Gran Sequía, del fuego devorador que convierte al mundo en un desierto (realidad geofísica frecuentísima en el África de ayer y de hoy). Además la presencia del tomeguín, el pitirre, el cernícalo, etc. indica la influencia criolla. La mitología lucumí se renueva sin cesar, como puede comprobarse comparando algunas de las versiones que circulan en la santería del exilio norteamericano con las de Cuba y con sus fuentes originarias del continente africano.

e) Mitos sobre el valor de lo religioso:

Los patakies más numerosos son aquellos que, de una forma u otra, se refieren a la importancia decisiva de lo religioso en la vida de los individuos y de la comunidad. Estado y religión están íntimamente vinculados. Y en los momentos críticos, por ejemplo en caso de conflicto bélico, la segunda es el fundamento para la preservación del primero. Según un mito, los lucumíes fueron a la guerra

con los congos. Idebe fue llamado para dirigirla. Lo primero que hizo fue trasladarse a la casa de Orula y pedirle consejo y éste le mandó que antes de pelear hiciera *ebó* con tres tambores y tres botellas de *otí* (aguardiente) y luego se pusiera a la cabeza del ejército lucumí tocando los tambores. Así lo hizo. Los congos, a quienes gustaba mucho el baile, al oír la música en seguida comenzaron a danzar. Idebe los invitó a tomar aguardiente, los emborrachó, los cansó y los congos fueron vencidos. (Entre paréntesis, esa lucha entre lucumíes y congos es un reflejo en el corpus mitológico de la competencia que siempre ha existido y existe en Cuba y en el exilio entre la Regla de Ocha y la de Palo Monte o Mayombe.) Abundan extraordinariamente los patakíes que se refieren al castigo que reciben los impíos, las personas que ignoran la voz de los orichas y se niegan a hacer *ebó* cuando se les manda. Pudiéramos citar literalmente centenares de ellos. Bastará con un par: Olofi quiso celebrar una fiesta. Para hacerlo necesitaba muchos pescados. Orula había advertido a los peces que hicieran *ebó* para protegerse. Los peces chicos no obedecieron. Sólo el pez más grande lo hizo con un tablero que se le pegó en la cabeza. Cando Olofi puso el jamo para atrapar los peces, todos los chicos cayeron dentro, mientras que el mayor no pudo entrar porque el tablero que llevaba adherido era demasiado grande. Y de ese modo se salvó. En otro mito, tal vez el más dramático de la serie, un babalao alzó la bandera roja de Changó casi a la misma altura de la bandera del Rey. Cuando éste, encolerizado, le preguntó por qué lo había hecho, el babalao contestó: “Dios me manda a adivinar.” “Pues adivina”, dijo el Rey. Y el babalao sentenció: “En lo material el reino marcha bien, pero hay un gran vacío espiritual. Hay una gran sombra que oprime el alma de todo el reino... O se le da paso a la espiritualidad o el castigo vendrá, implacable.” La cólera enrojeció el rostro de Su Majestad, pues nunca nadie se había atrevido a hablarle de ese modo: “¿Castigarme a Mí? Yo soy quien porta la corona aquí. Llévense a este hombre y ejecútenlo mañana.” El Rey tenía una hija muy consentida, al extremo que andaba sola a todas horas del día y de la noche. Pasó por la prisión, vio al babalao preso envuelto en su gran capa roja, y le dijo: “¿Que capa tan bonita! ¿Me la das?” “Aquí la tienes -dijo el babalao-. Tómala. A mi me ejecutan por la mañana.” La muchacha se llevó la magnífica prenda. Y con ella puesta salió de la prisión. Los guardias, confundidos, creyendo que era el babalao que se escapaba, la mataron. Al levantarse el Rey empezó a buscar a su hija queridísima, que no aparecía por todo el palacio. “¿Dónde está mi niña linda?” Al enterarse de lo sucedido se desplomó, abrumado por el dolor. El pueblo, entonces demandó justicia. El Rey, con el alma destrozada, sacó al babalao de la cárcel. Admitiendo su error, reconoció “la realidad de la adivinación”. Y autorizó a que se alzase la bandera de Changó a la misma altura que la bandera del reino.

f) Mitos de enseñanza ética:

Otros mitos axiogónicos más específicos condenan los vicios, errores y pecados del hombre ofreciendo modelos ejemplares de conducta humana. El sistema ético que de esta mitología se desprende es tan vigoroso, elevado y comprensivo como el de las religiones occidentales. Específicamente se reprueban los que pudieran considerarse como “pecados capitales” de la religión lucumí, es decir: la soberbia, la avaricia, la envidia, la ira, la mentira, la pereza, la indiscreción, etc. Tómese el caso de la envidia, por ejemplo. El camaleón odiaba al perro porque mientras éste tenía muchos colores distintos él estaba condenado a lucir uno solo. Un día fue a hacerse *registro* con Orula a quien le dijo: “¿Por qué no he de ser yo multicolor como es el perro? Odio a ese animal. Dame una cosa para que tan sólo con mirarla pueda yo ejercer dominio absoluto sobre él.” El oricha comprendió que el camaleón se consumía de envidia y por eso lo condenó a no tener color propio y distinto sino a tomar el del árbol en que se trepara.

En un bello patakí titulado “El Algodón y los Pájaros”, sobre el mismo pecado capital, se relata lo siguiente: Los pájaros se reunieron para acabar con Oú, el Algodón.

-¿Por qué ha de ser blanco como la masa de coco? ¿Por qué ha de ser de Oú la capa de Obatalá, el oricha que creó a los hombres por orden de Olodumare? Volaron los pájaros hasta la Luna, en medio de la noche. Y la Luna les dijo:

-Yo mandaré mucha agua y mucho frío y acabaré con él.

Y fueron a donde estaba el Sol, en medio del día. Y el Sol les dijo:

-Yo mandaré mucha candela y con mis rayos lo quemaré. Después encontraron al Viento, que sopla desde los cuatro puntos de la tierra. Y el Viento les dijo:

-Yo soplaré con fuerza y le tumbaré las hojas y los retoños que son sus hijitos.

Por fin buscaron a la Lombriz, que vive en los túneles del suelo. Y la Lombriz les dijo:

-Yo entraré en la tierra y le barrenaré sus raíces. Y morirá.

Los pájaros regresaron muy contentos, aleteando y chillando:

-Y nosotros nos comeremos las hojas y los hijos. ¡Ese será el final del Algodón!

Y empezaron unos tiempos muy malos para el pobre Oú. Primero, el Diluvio: agua y más agua helada que todo lo pudría. Luego la Sequía: fuego y más fuego, que todo lo quemaba. Y luego el Ventarrón: ráfagas tras ráfagas que todo lo arrancaba. Y luego, la Lombriz: mordida tras mordida que todo lo gastaba.

Moribundo casi, el Algodón imploró el favor de Obatalá. Y Obatalá le dijo:

-Ve con Orula y haz lo que él te diga.

Oú fue con Orula y le contó sus penas:

-La Luna me mata de frío. El Sol me sofoca. El Viento me destruye los hijos. La Lombriz se come mis raíces. Estoy a punto de morir. ¿Con qué se hará luego la capa de Obatalá, blanca como leche de coco?

Y Orula respondió:

-Haz *ebó*. Haz sacrificio con dos palomas rojas como el fuego y dos palomas blancas como la nieve. Yo te bendigo: “¡Lototi achú to!”

Y entonces Obatalá intervino:

-Desde hoy el pájaro que venga a comerse los hijos de Oú, quedará ciego.

Y así sucedió: vinieron los pájaros, metieron su pico en el Algodón y perdieron ahí mismo la vista. Alzaron sus voces al cielo:

-¡Ay, ay que todo está negro! ¡El día se ha vuelto noche!

Y Orula les contestó:

-¡Castigo divino! Eso les pasa por roñosos, por tenerle tirria a lo Perfecto...

Los pájaros volaron hacia el bosque. El algodón sigue brillando en la capa de Obatalá.

En un mito, de tono casi bíblico, pues recuerda el caso de José en el Génesis judaico, Adima -el más pequeño de tres hermanos- era odiado por los otros dos, Achamá y Arumá, con gangrenosa pasión fraticida porque era más inteligente que ellos y todo lo que hacía le salía bien. Un día iban los tres por un camino. Los dos mayores para deshacerse del más chico lo echaron en un pozo que habían encontrado. Achamá dijo: “Ahora no lo veremos más.” Pero poco después vino Yemayá, la Virgen de Regla, a sacar agua del pozo, tiró un cubo y sacó a Adima que se había agarrado de la soga. “¿Cómo fuiste a parar ahí?, preguntó Yemayá. “Fueron mis dos hermanos, pero yo los perdono”, contestó el muchacho. Y salió corriendo hasta dar con Achamá y Arumá. Estos le preguntaron: “¿Quién te sacó?” Y Adima les dijo: “Una señora muy prieta.” Entonces el mayor le dijo al segundo: “Ahora lo matamos, lo picamos, lo enterramos en un hoyo y luego lo tapamos. A ver quien lo va a salvar ahora.” Así lo hicieron. Pero vino Ochún, la Virgen de la Caridad, y se puso a buscar al pequeño, encontró donde lo habían enterrado, escarbó, sacó sus restos y los pegó pedazo por pedazo. El resucitado Adima, contestando la pregunta de Ochún, dijo: “Fueron mis hermanos, pero yo los perdono.” En ese momento llegó Obatalá, quien enterado del asunto dijo: “Eso es demasiado.” Y ordenó el castigo de los envidiosos fraticidas expulsándolos al bosque para que se los comieran las fieras.

Los reyes, acostumbrados a mandar, constituyen excelentes ejemplos para combatir la soberbia. Según un patakí: “Había un rey tan orgulloso que no hablaba con nadie del pueblo ni siquiera permitía que el pueblo se mezclara con sus sirvientes. Tenía una hija que siempre estaba enferma, siendo inútiles los

esfuerzos de los curanderos de la corte para aliviarla. El Rey mandó a buscar a Orula, pero el oricha le mandó a decir que fuera a verlo él. El Rey, encolerizado, se negó. ‘Yo soy el Rey. ¿Qué se habrá creído ese Orula?’ Pero la niña empeoraba y, por fin, el Rey decidió ir. Al entrar en la casa de Orula tropezó en la puerta, la corona se le cayó y fue rodando por una cuesta. El pueblo la cogió y la escondió. El Rey para recuperar el símbolo de su autoridad tuvo que ir preguntando humildemente de puerta en puerta. Cuando encontró la corona echó de ver que el orgullo de nada le había servido. Y la princesa entonces se curó.”

En otro relato se habla de los tres hijos de Ifá que estaban en competencia con Orula. Un buen día comenzaron a gritar en la plaza: “Nosotros podemos hacer lo mismo que hace Orula. Somos tan sabios como él.” Echú, que estaba ahí, le contó lo sucedido a Orula, quien hizo *ebó* con una cabeza de chivo, tres clavos y un martillo, que puso al pie de un árbol. Los tres hijos de Ifá, caminando por el bosque, llegaron frente al árbol. Y comenzaron a jactarse de sus poderes. “Yo soy capaz de cortarme la cabeza y volvérmela luego a poner sobre los hombros”, dijo uno. “Y yo también”, dijo otro. “Y yo lo mismo”, agregó el tercero. El primero, yendo del dicho al hecho, se arrancó su cabeza y la tiró para arriba. Lo mismo hicieron los otros dos. Lo que ellos no sabían era que Echú, antes de ellos llegar, se había subido al árbol. Y cuando los hijos de Ifá lanzaban al aire sus cabezas, Echú las cogía y las colocaba en lo más alto del palo. Y así los tres jactanciosos las perdieron para siempre.

Un mito, muy conocido como cuento también en Europa y en América, condena la avaricia: “Cierta perro salió un día al matadero y se robó una gandinga. Cuando se la llevaba, al cruzar un río vio su reflejo en las aguas. Como le pareció la presa mucho más grande que la que llevaba en la boca, soltó la buena para coger la falsa, quedándose sin nada por avaricioso.” Según otro patakí, Icó era un hombre que padecía del vicio de la codicia. Un día, en tiempos de una gran hambruna, estaba sentado en una enorme pila de maíz que le pertenecía cuando se le acercó un ratón para pedirle unos granitos. Icó se los negó. Y lo mismo hizo con otros animales que solicitaron su ayuda. Hasta que llegó Echú, quien como castigo, echó a Icó de su pila, regó los granos por el suelo y llamó a los otros animales para que se repartieran el maíz.

La ira es considerada como otro pecado capital por esta mitología. Así, por ejemplo, indignado Olofi por el violento trato que muchas gentes daban a sus hijos, se apoderó de todos los niños, se los llevó para el cielo y cerró las llaves de agua en la tierra para que los iracundos no tuvieran qué beber. De acuerdo con otro patakí Orula tenía un puesto de viandas en la plaza. La gente le compraba pero no le pagaba. Un día, molesto, el oricha fue a cobrarle a todo el mundo armado de un machete. Su exagerada reacción provocó un escándalo enorme en

el pueblo. Y, contra lo que esperaba, tampoco pudo cobrar. Más tarde, consultando con su Angel de la Guardia, hizo *ebó* y marchó tranquilo a la plaza. Viendo que había mucha escasez de algunas mercancías, se las consiguió y, como sólo él las tenía, sus deudores comenzaron a pagarle lo que le debían para luego surtirse de lo que necesitaban. Todo en santa paz y armonía, porque más vale maña que fuerza.

También se combate por los mismos medios la mentira, el hurto, el adulterio. Vamos a ofrecer una muestra de cada caso. Por ser muy mentiroso se castiga en un patakí al hijo del rey, condenándolo a la pobreza y al desprecio. En otro se ataca conjuntamente el robo y la calumnia: el hurón se roba una gallina y ladinamente coloca las plumas en el patio del gato, tratando de comprometerlo a pesar de hacerse pasar por su íntimo amigo, pero al fin la verdad sale a relucir y el hurón, puesto al descubierto, tiene que huir al bosque. El tercero dice así: "Esto sucedió en el tiempo en que no se enterraban los cadáveres. Los muertos se amortajaban y eran depositados al pie de la ceiba. Sucedió que Mofá tenía su señora y ésta decía que lo quería mucho, que él era todo para ella en la vida. Pero no era cierto: ella tenía otro hombre y por él hasta a su hijo descuidaba. Cuando esa mujer se encontraba con su amante siempre le decía:

Qué aburrida estoy de Mofá, daría cualquier cosa por salir de él!"

A lo que el hombre contestó:

-¿Quieres deshacerte de tu marido? Pues nada más fácil. Tú sabes lo que se hace aquí con los cadáveres. Bueno, pues tú te haces la muerta esta noche. Entonces te amarrarán y te pondrán junto a la ceiba. Yo iré por la madrugada y te llevaré para mi casa.

Así lo hizo la mujer. Se fingió muerta. La amarraron y la pusieron en la ceiba, de donde el hombre se la llevó para su casa. Pasó el tiempo. Mofá lloraba la pérdida de su esposa. El amante de ésta tenía un puesto en la plaza, pero como le hacía falta plata se buscó otro trabajo y puso en su lugar a la mujer. Un día Mofá mandó a su hijo a comprar quimbombó en el mercado. Y ¡cuál no sería su asombro al ver que era su madre viva quien le despachaba! El muchacho la llamó:

-¡Mamá! ¡Mamá!

Pero ella, impasible, le contestó a su hijo:

-Yo no soy tu madre. Déjame en paz. Vete por ahí.

Al regresar a la casa el joven le contó lo sucedido a su padre, pero éste no lo creyó. Varias veces después el muchacho volvió a la plaza y al regresar a la casa insistía con su padre:

-Ella está viva. Es mi mamá...

Por fin Mofá fue al mercado, reconoció a su esposa, la agarró para llevársela

y cuando ella hizo resistencia, gritando y pateando, la gente acudió a ver lo que pasaba. Mofá les explicó:

-Es mi mujer que me ha dejado por otro hombre...

Y la gente, muy indignada, sentenció:

-La adúltera merece un gran castigo.

Mofá lo pensó por unos instantes y al fin dijo:

-Sí, hay que castigarla. Pero ella es muy traicionera. Vamos a abrir un hoyo bien hondo y en él la enterraremos viva. De ese modo pagará su crimen.

El pueblo aceptó la sugerencia. Y la llevaron a cabo. Porque en ese pueblo no se acostumbraba a que una mujer traicionase a su marido.

g) Mitos explicatorios del mundo natural:

Este corpus constituye, por lo menos en parte, lo que pudiera llamarse la "ciencia" lucumí, o lo que la sustituye en su ausencia. Estas leyendas pretenden ofrecer "explicaciones" de algunos de los fenómenos naturales que más impresionaban a los descendientes de los yorubas en Cuba. Examinemos unos pocos.

- 1- Causa de la sucesión de los días y de las noches: Agallú (El Sol) y Naná Burukú (La Luna) siempre andaban peleando. Olodumare les preguntó: "¿Por qué disputáis siempre, si sois hermanos?" Ellos aportaron sus razones. El Sol dijo: "La Luna me enfría." La Luna dijo: "El Sol me quema." Olodumare decidió dividir las horas del día en dos grupos. Doce horas le otorgó al Sol y otras doce a la Luna, para que anduviesen separados y no peleasen más.
- 2- ¿Por qué envejecen los hombres?: Olorún no quería que sus criaturas muriesen y a propósito mandó al mundo recién creado un mensajero con un paquete de pieles flamantes para reemplazar las pieles gastadas. Cansado el mensajero de cargar con el bulto, se tendió en el campo y se quedó dormido. El majá se le acercó, abrió el paquete, curioseó el contenido y se robó las pieles que distribuyó entre los suyos. Por eso, mientras los hombres se arrugan y por fin se mueren, el majá desecha su piel cuando ésta envejece y se reviste de otra nueva, repleta de juventud y de vida.
- 3- Origen de la menstruación: Había un cazador dedicado a capturar palomas para que Olofin se tomara su sangre. Después de hacerlo, Dios le entregaba la masa de las aves al cazador para llevarla a su casa. El hecho de que las palomas llegaran siempre sin una gota de sangre provocó la curiosidad de la esposa del cazador, al extremo que un día decidió seguir a su marido para averiguar lo que pasaba. Olofin se presentó entonces y le dijo: "¡Así que abandonas tu casa para meterte en lo que no te importa! Pues como te interesa tanto la sangre verás manar la tuya todos los meses."

- 4- ¿Por qué son tan limpias las aguas del mar?: Mientras muchas otras aguas permanecen sucias, las del mar son limpias porque éste, en el momento debido, hizo el *ebó* que le ordenaron los orichas.
- 5- ¿Por qué el cangrejo no tiene cabeza? Hubo una época en que tanto los seres humanos como los animales carecían de cabeza. El Cangrejo fue a ver a Olofin y le pidió cabeza para todo el mundo. Olofin contestó: "Lo veremos. Te dejaré saber." Cuando vino el aviso, el Cangrejo expresó que iría a avisarle a todo el mundo. Olofin le dijo que no lo hiciera: "Todo el mundo está enterado", insistió. Pero el Cangrejo, que por algo camina para atrás, se empeñó en comunicar a los demás animales la buena nueva, se alejó muchísimo del lugar del reparto y cuando llegó por fin a él, se encontró con que todas las cabezas estaban repartidas y, por desobediente, se había quedado sin la suya.
- 6- ¿Por qué las gallinas guineas están todas "pintadas"? La razón es muy sencilla: las guineas se refugiaron en casa de Obatalá porque el gato las estaba persiguiendo; Obatalá en ese momento estaba lavándose la cara y con el jabón las salpicó, dándole ese aspecto jaspeado que las caracteriza.
- 7- ¿Por qué pica la gallina echada?: La gallina ponía sus huevos todos los días, convencida de que a los tres viernes sacaría sus pollos. Pero los demás animales gustaban mucho de los huevos y se los robaban con demasiada frecuencia. La gallina no podía defenderlos porque tenía la vista muy mala. Un día fue a ver a Orula y le explicó su problema. Orula le ordenó: "Haz *ebó*." La gallina obedeció, recobró la vista y, desde entonces, al que se atreve a acercarse a sus huevos, le clava el pico sin remedio.
- 8- ¿Por qué es el gallo el rey de las "mujeres"? Hay muchas variantes de este patakí. Según una muy citada en las libretas, el gallo (Akukó) deseaba tener varias mujeres y por eso se dirigió a la tierra, donde éstas abundaban. En ese momento asolaba al planeta una tremenda sequía. Por el camino Akukó se encontró con Echú, quien le preguntó a dónde iba. El gallo que sabía como se las gastaba Echú, le informó al revés: "Voy a una tierra donde llueve mucho, para parar tanta agua como allá está cayendo." Y se fue. "¿Parar el agua? Aquí quien maneja el agua soy yo. Ahora va a diluviar en la tierra a donde va el gallo?" Abrió la llave del agua y sobre la tierra reseca comenzó a caer una lluvia vivificante. Por haberle ganado a Echú, el gallo obtuvo lo que pedía: se convirtió en el rey de las "mujeres", es decir, de un número infinito de gallinas.

h) Mitos explicatorios de la realidad social:

Por vía mitológica explican también los lucumíes algunas de sus usos,

costumbres e instituciones sociales y los cambios que éstos han sufrido con el transcurso de los tiempos. Citemos algunas muestras:

- 1- ¿Cómo cesaron los sacrificios humanos?: Cierta día cayó Orula en un pozo que había en el monte. Pasaron tres hombres y se negaron a salvarlo. Pasaron tres mujeres y lo sacaron. Orula, agradecido, les concedió lo que cada una pedía. E hizo más: cuando una de sus propias hijas fue escogida para el sacrificio que todos los años se verificaba, el oricha hizo que se cambiara la costumbre. Y desde entonces cesó la matanzas de mujeres como sacrificio para los dioses.
- 2- ¿Cuál es el origen del matrimonio?: “Hubo un tiempo en que las mujeres y los hombres vivían separados y cada cual en su tierra. Cuando los hombres necesitaban hacer uso de las mujeres, iban a buscarlas y después de utilizarlas cada cual volvía a su respectivo lugar. En eso los hombres declararon la guerra a las mujeres y antes de entrar en campaña fueron a casa de Orula, quien les dijo que tenían que hacer *ebó*. Pero ellos replicaron que no valía la pena hacer *ebó* por tan poca cosa, pues bastaban dos bofetadas para derrotar a las mujeres. Estas, sin embargo, obedecieron a Orula e hicieron *ebó*. Cuando los hombres llegaron a las murallas del pueblo de las mujeres era de noche y empezó a llover de tal manera que todos los instrumentos de guerra que los hombres llevaban se les mojaron y, además, los guerreros comenzaron a sentir un frío intensísimo, hasta el punto de tener que pedir auxilio a gritos a las mujeres. Estas salieron a socorrerlos. En cada casa de mujer se quedó un hombre. Al otro día Olofin declaró que cada hombre se convertía en esposo de la mujer que lo había alojado. Y de ahí proviene el matrimonio entre los seres humanos.”
- 3- ¿Cómo surgieron los operarios?: Los muchachos que trabajaban con los viejos en las construcciones se creyeron aptos para construir casas por su cuenta. Con el fin de ganar clientes empezaron a hacerlas más baratas. Tuvieron mucho éxito hasta que llegó la estación de las lluvias, pues con las aguas todo se venía al suelo. Por fin, viejos y jóvenes fueron llamados a comparecer ante Olofin y éste ordenó que cada grupo hiciera una casa. El resultado fue que mientras la de los viejos se mantuvo en pie, la de los muchachos se derrumbó en seguida. Olofin quiso saber por qué y los viejos le informaron que los muchachos torpemente ponían todas las tejas boca arriba en vez de hacerlo una boca arriba y otra boca abajo. Desde entonces los viejos son los únicos autorizados para construir y los muchachos tienen que servirles de operarios.
- 4- Varios mitos se refieren al tiempo en que los caracoles servían como dinero. Así, por ejemplo, en el patakí de Obá éste lo vende todo para poder hacer el

ebó que Orula le había recomendado y, después de varios incidentes, descubre bajo un palo del monte una enorme cantidad de caracoles, es decir, de dinero contante y sonante.

- 5- Sobre el origen de la autopsia: Había una vez un monstruo que no dejaba dormir a nadie, ni al mismo Olofin. Este ofreció un premio a quien lo matara. Muchos cazadores lo intentaron sin éxito alguno, hasta que un carbonero logró acertarle con dos de sus flechas y el monstruo murió. Varios individuos trataron de atribuirse la hazaña. Pero Olofin ordenó que se abriese el cuerpo del monstruo y se sacasen las flechas. Como éstas eran iguales a las del carbonero, éste recibió en premio la mano de la hija del oricha. Y así fue como comenzaron las autopsias.

i) Otros mitos y leyendas:

En las libretas de los santeros aparecen otros relatos que poco o nada tienen que ver con la religión. Se trata de leyendas, consejas y fábulas que por lo regular no pasan de ser más que expresiones de la llamada “sabiduría popular”: advertencias o admoniciones y buenos consejos. Un patakí muy popular narra las dificultades con que se enfrentó un individuo por haber aceptado guardarle a otro un saco, sin averiguar previamente cuál era su verdadero contenido. Otro appatakí destaca la relatividad del testimonio humano. Y un tercero se refiere a lo endeble y quebradiza que es la amistad entre los hombres. El carácter conservador de estas leyendas se comprueba por la frecuencia con que apuntan al castigo ineluctable que reciben cuantos rompen con las costumbres y tradiciones del grupo. Y su dejo a veces reflexivo, se hace ver en varias narraciones que aluden a la inevitabilidad de la muerte. Muchas de estas historietas han pasado al folklore y circulan en numerosas variantes por todo lo largo de la isla de Cuba.

Conviene advertir que el sistema ético lucumí que se desprende de este vasto corpus mitológico dista mucho de ser coherente. Es cierto que exalta virtudes y condena vicios, pero también hace a sus dioses demasiado humanos, dotándolos de características muy poco “divinas”. El Dios Supremo, Olodumare, es a la vez omnisciente, todopoderoso, alejado, cansado, perezoso y muy cobarde, pues - como vimos - le tiene un miedo enorme... a los ratones. Changó, dios del trueno y del fuego, prohíbe por una parte a sus hijos mentir, robar y matar, pero en los patakíes aparece frecuentemente como culpable de esos y otros pecados. Ogún, el oricha de la guerra y los metales, sin cuyo cuchillo no es posible hacer sacrificio a los demás dioses, cometió incesto con su madre Yembo. Es cierto que ese crimen recibió el castigo de Obatalá, pero la imperfección ética de Ogún nunca fue plenamente reparada. Ochún, la Afrodita lucumí, bailadora de danzas

voluptuosas, tuvo amores ilícitos con Changó y con Ogún. En algunos patakíes se llega a presentarla como una prostituta. Esas contradicciones entre el código ético y la conducta de los dioses y los héroes, muy explicable dados los avatares del proceso transculturativo cubano, puede encontrarse, empero, en otras mitologías y cuerpos de leyendas. ¿Quién reúne a la vez más virtudes y más vicios que el más ilustre antecesor histórico de Jesucristo, Su Majestad el Rey David?

Los patakíes están estrechamente vinculados con algunos de los ritos más importantes de la religión lucumí, particularmente con la iniciación y la adivinación. Cada una de las letras u *odus* del Dilogún (u oráculo de los caracoles) está ligada a determinados patakíes que se le dicen al consultante cuando esa letra sale en el registro. Por ejemplo, el mito de Mofá y su mujer, que relatamos más arriba, se le lee al cliente cuando sale el *odu* que corresponde al número 7, llamado *Odi*. En una de las ceremonias del *asiento* o *Kariocha* llamado *Itá*, el *oriaté* -director del "registro" en que se consulta sobre el destino del iniciado- cuenta los patakíes correspondientes y mientras más sepa "más se luce ese día".⁵ Los demás santeros presentes también pueden hacer comentarios y contar algunos de los mitos. Es interesante observar el carácter liminal que tienen estos dos ritos. La iniciación trata de proyectar el presente hacia el futuro, abriéndole al iyawó la puerta hacia una nueva vida (la religiosa) después de haber dispuesto de la vida vieja (la profana). La adivinación trata de traer el futuro al presente, de conectar lo que ha de ser con lo que es. Ambas operaciones tratan de garantizar que la secuencia temporal sea adecuada. Y para ello tienen que contar con el pasado, sobre todo con el pasado mítico, donde residen los dioses, fuente de la sabiduría y del *aché*. De ese modo lo que ha de ser y lo que es quedan justificados por lo que ha sido.

(En este acápite no nos hemos referido a los innumerables patakíes que relatan la vida de los orichas, porque ellos constituyen la base del estudio de los dioses, que ya hicimos en el acápite anterior.)

Sacerdocio y Ritual.

La Regla de Ocha posee un intrincado sistema ritual que incluye jerarquías sacerdotales, lugares sagrados, invocaciones privadas, celebraciones públicas, actividades mágicas y ritos de pasaje o transición, fundamentalmente de iniciación y funerarios. Es importante insistir, para evitar confusiones, en la flexibilidad que caracteriza el comportamiento litúrgico en la Regla de Ocha (y en las

5. Cabrera (1980), p. 102.

otras religiones afrocubanas), pues si bien es cierto que existe un cuerpo común de prácticas (Asientos o *Kari Ochas*, “tambores”, “registros” con el caracol o Dilogún, etc.) que coinciden siempre en lo esencial, también lo es que dichas prácticas varían en sus detalles de *ilé a ilé*, de santero a santero. Como nos explica una informante: cada casa de santos posee sus tradiciones, sus costumbres, que son transmitidas por los padrinos a sus ahijados y éstos a su vez las traspasarán a otros. Las Reglas afrocubanas se caracterizan por su labilidad, su variabilidad y su descentralización, ya que no existen en ellas organismos institucionales dedicados a velar por la ortodoxia, un concepto más occidental que africano.

Entre las personas que participan en el culto a los *orichas* es menester distinguir diversos tipos de miembros. Una primera categoría está compuesta por los individuos que se acercan al santero para resolver alguna dificultad por medio de recursos mágicos o para consultar a los oráculos sobre su porvenir. Muchos desconocen las creencias religiosas y rara vez acuden a rituales públicos. Este grupo es muy numeroso y algunos de sus integrantes, con el andar del tiempo, llegan a convertirse en verdaderos fieles. Conforman un segundo estrato aquellos creyentes que conocen la religión, consultan los oráculos, participan en los rituales públicos, cuidan de su cabeza y de proteger a su espíritu guardián o *eledá*, pero nunca se inician en el sacerdocio lucumí ya que ningún Oricha “los reclama”. Algunos pueden incluso recibir los collares de Santo, como forma de protección, pero sin llegar a alcanzar el rango sacerdotal. La tercera categoría la constituyen los sacerdotes o ministros, iniciados en el culto de algún Oricha mediante el rito del Asiento o Kari-Ocha. En Cuba se conoce a los sacerdotes con el nombre popular de *santero* o *santera*.

La organización sacerdotal lucumí reconoce tres niveles jerárquicos: el *iyawó* o *iyabó*; los *babalochas* e *iyalochas*; y el *babalao*. El *iyawó* es el recién iniciado en Ocha, el novicio o novicia que “ha hecho Santo” y que aún no ha cumplido el período de aprendizaje o *iyaboraje*, que dura un año. Durante el *iyaboraje*, el padrino o madrina deberá instruir a su ahijado en los misterios de la religión y en el ejercicio del culto. También le enseñará su poquito de “lengua” para que el neófito pueda dirigirse a los Orichas “en su idioma”. El *iyawó* deberá vestir de blanco durante su año de *iyaboraje* y vivirá bajo la tutela de sus padrinos, a quienes obedecerá y respetará en todo. Más adelante, cuando tratemos del Asiento, describiremos en mayor detalle la conducta requerida durante el año que sucede a la iniciación.

Una vez concluida la etapa de noviciado, el santero o santera está facultado para ejercer el sacerdocio. No todos, sin embargo, se dedican activamente a ejercer labores ministeriales, ya que los *orichas*, en el momento del *Itá* (las predicciones) que forma parte de la iniciación, pueden determinar que su nuevo

hijo debe prestarles un culto estrictamente privado. Los sacerdotes, como veremos más adelante, adquieren además otros títulos tales como *Oriaté*, definido por Lydia Cabrera como “el Babá que se sienta en la estera para echar el dilogún, y a dirigir los rezos y cantos en las ceremonias de Ocha”.¹ La *Oyubona* (u *Oyubbón*, si es hombre) es un apelativo temporal que se aplica a la “segunda madrina” del asiento o iniciación. Es la ayudante principal de la madrina o padrino y tiene la misión de ocuparse de todas las necesidades del iniciando, así como de vigilarlo y acompañarlo durante el proceso iniciatorio. Solamente santeros de comprobada sabiduría y seriedad deben ser considerados para fungir de *Oriaté* o de *Oyubona*. Actualmente sólo los hombres actúan de *Oriaté*s, aunque nos dice una de nuestras informantes que en épocas pretéritas existieron *Oriaté*s de sexo femenino.

Las funciones principales de los sacerdotes (*babalochas*) y sacerdotisas (*iyalochas*) lucumíes son: 1) rendir culto a las divinidades recibidas en la iniciación y, principalmente, a su *eledá*, entidad tutelar a veces conocida metafóricamente como el “ángel de la guarda”; 2) dirigir los ritos que se efectúen en su casa-templo o *ilé*; 3) servir de curanderos o consejeros en lo que se refiere a problemas de salud y dificultades en las relaciones personales y 4) adivinar por medio de los oráculos del coco y del caracol. Más adelante describiremos las formas en las que los iniciados “cuidan” de sus *orichas* mediante ofrendas y ritos cotidianos. También estudiaremos las liturgias formales que involucran a un grupo de sacerdotes y, algunas veces, al público en general. A la adivinación dedicamos todo el acápite siguiente.

Conviene examinar aquí el papel de curandero que ejerce el santero entre los fieles. Como es de suponer, durante los siglos anteriores y los primeros años del presente, ésta constituía una función de gran relieve. La falta de acceso a la medicina ortodoxa, así como la desconfianza que ella provocaba, servían para acentuar la reputación del santero como curandero. Además, para los creyentes afrocubanos las enfermedades del cuerpo y del espíritu son frecuentemente provocadas por encantamientos mágicos o por la acción de entes espirituales a los que hay que desarmar. Y para ello es menester emplear el conocimiento y poder adquiridos a través de la iniciación y de la práctica. Basta repasar la segunda parte de *El Monte* de Lydia Cabrera o su *Medicina Popular de Cuba* para comprobar la enorme cantidad de hierbas, bejucos, hojas y otras sustancias empleados por los santeros en el tratamiento de dolencias específicas. Hoy en día no es usual que alguien dependa exclusivamente del santero o curandero cuando se presenta un problema de salud. Los remedios populares y los mágicos son

1. Cabrera (1970), p. 273.

empleados más como complementos de la medicina ortodoxa que como sustitutos de ella. Sí permanece la costumbre de acudir al *babalocha* o la *iyalocha* en solicitud de protecciones o “resguardos” contra influencias negativas y de solución a dificultades amorosas o económicas. En el exilio, la profusión de *botánicas* o almacenes repletos de hierbas, perfumes, piedras, aceites (además de soperas, imágenes de santos, libros de oraciones, libretas de santeros, etc.) así lo atestiguan.

La máxima autoridad dentro del clero lucumí la constituye el *babalao*, el supremo adivino, hijo de Orula. El *babalao* pronuncia sus vaticinios por medio de una suerte de cadena o “rosario” llamado *okpelé*, *okuele* o *ekuele*, hecho de eslabones de metal interrumpidos a tramos por ocho “glorias” o trozos de carapacho de jicotea, de carey, de coco o alguna semilla grande. También, aunque con menos frecuencia, emplea los “*ikis*” o semillas negras de palma, recibidos en el momento de la consagración. Cada juego de “*ikis*” consta de 18 semillas, de las cuales se utilizan 16 para la adivinación. Para ser *babalao* es menester recibir una “mano completa” de Ifá, que consiste en dos juegos de 18 “*ikis*”, es decir un total de 36. Estas semillas se guardan en una sopera junto al “fundamento” del *babalao*. El hombre que ha recibido “media mano de Ifá”, o sea un juego de “*ikis*” solamente, se denomina *omofá*, y aún no tiene las prerrogativas adivinatorias del máximo sacerdote.

El acápite siguiente está dedicado al estudio detallado de los ritos adivinatorios lucumíes y por eso aquí solamente los mencionamos de pasada. Durante el *registro* (o “consulta”) el *babalao* marca con el dedo las “letras” o signos del oráculo que han salido en una especie de bandeja de madera (el tablero de Ifá) a la cual se espolvorea un polvo denominado *yefá*, que fortalece y proporciona *aché*. Se hace de ñame, malanga blanca, jutía, cascarón de coco, harina, pescado y otras sustancias. Según Lydia Cabrera se le conoce como *iyé* cuando no está consagrado, *yefá* cuando sí lo está y *afoché* cuando se le emplea en algún “trabajo” u operación mágica.² La mujer que se ocupa de asistir al *babalao* es la *apesteví* y debe ser hija de Ochún, en recuerdo de los amores de esta diosa con Orula. Los *babalaos* generalmente visten de blanco y, cuando ofician, usan un gorro de copa del mismo color, semejante al de los cocineros. Nunca caen en estado de trance o son poseídos por divinidad alguna.

Son funciones específicas del *babalao*: 1) rendir culto a Ifá cada cinco o cada nueve días, según las costumbres de la casa o *ilé* al que se pertenezca;³ 2)

2. Nota de campo del archivo de Lydia Cabrera.

3. Correspondencia inédita de un *babalao* a Lydia Cabrera. Agradecemos a la investigadora el acceso a estos valiosos e interesantísimos documentos.

interpretar las cuatro últimas “letras” del *Dilogún* u oráculo de los caracoles; 3) adivinar utilizando el *ekuele* o el tablero de Ifá 4) dar la última palabra en aquellos casos en que los vaticinios sean difíciles de interpretar, ya que, como decía el viejo Gabino Sandoval: “Babalao es el que, en último término, profundiza, dilucida y determina”; 4) efectuar las rogaciones “más decisivas”, sobre todo en las ocasiones serias y delicadas; 5) aclarar, en conjunción con otros babalaos, quién es el oricha tutelar de algún fiel; 6) preparar y entregar los “guerreros”; 7) determinar, junto a otros babalaos, la “letra” o vaticinio que regirá durante el año que comienza; 8) sacrificar los animales en las iniciaciones y otras ocasiones litúrgicas;⁴ 9) presidir en las ceremonias iniciatorias conocidas como *Abo-Facá* (la mano de Orula) que reciben los hombres y el *Ico-Fá* o “Cofá de Orula” que reciben las mujeres. Según González Wippler el “Cofá de Orula” dura tres días, en los cuales el iniciado es presentado formalmente al *oricha*, quien recibe numerosos sacrificios y ofrendas. El realizar ceremonias se conoce popularmente como *plantar*.⁵ El siguiente cuadro sinóptico resume las diversas jerarquías del clero lucumí.

Jerarquía Sacerdotal en la Regla de Ocha

- <i>Iyawó</i>	Sexo M/F	Persona iniciada en Regla de Ocha durante el año siguiente a su iniciación.
- <i>Babalocha</i> <i>Oloricha</i>	Sexo M	Sacerdote de la Regla de Ocha que posee todos los privilegios de la iniciación.
- <i>Oriaté</i> :		Babalocha que dirige los rezos y cantos en las ceremonias de Ocha. No se requiere un proceso iniciatorio especial para obtener este título, sino que es un reconocimiento a su profunda sabiduría en materia religiosa. Realiza el Itá y sacrifica los animales cuando el babalao no ejecuta esta función.

- Dependiendo de su tradición, algunas casas de Santo emplean babalaos para sacrificar y en otras lo hace el oriaté. Asimismo, los “guerreros” hoy en día son entregados por los santeros o por los babalaos. Estas divisiones de funciones son frecuente motivo de disputas entre los dos grupos.

- González Wippler (1989), pp. 100-101.

	- <i>Oyubbón:</i>	Babalocha que asiste en el Asiento.
- <i>Iyalocha</i>	Sexo F	Sacerdotisa de la Regla de Ocha que posee todos los privilegios de la iniciación.
	- <i>Abilola:</i>	santera vieja, importante.
	- <i>Iyaré:</i>	la <i>iyalocha</i> de mayor edad
	- <i>Oyubona:</i>	ayudante de la madrina del Asiento.
	- <i>Apesteví:</i>	la mujer del babalao, mujer que cuida de los objetos del babalao. Debe ser hija de Ochún.
- <i>Babalao</i>	Sexo M.	El supremo adivino, sacerdote de Ifá, representante de Orula en la tierra.
	- <i>Omofá:</i>	Hijo de Orula que está parcialmente iniciado (tiene "media mano de Ifá"). Paso previo a ser <i>babalao</i> . No debe adivinar.
	- <i>Awó:</i>	el <i>babalao</i> que ha sido iniciado en el culto de otro Oricha antes de recibir a Ifá (o sea que ha sido "asentado"). Puede entrar al cuarto sagrado o <i>igbodu</i> en las ceremonias herméticas. Según algunas fuentes es el mayor de los <i>babalaos</i> .
	- <i>Olúo:</i>	Según algunos, el <i>babalao</i> de mayor jerarquía. Título que se da a un <i>babalao</i> de gran jerarquía.
	- <i>Adofín:</i>	El próximo en rango al <i>Olúo</i> y lo sustituye en su ausencia.
	- <i>Aró:</i>	Tercero en rango al <i>Olúo</i> . Puede sustituirlo en su ausencia.

- *Asaré Pawó*: El “mensajero”. Encargado de llamar a la asamblea y preparar el sitio de culto.

- *Asawó*: Diputado y ayudante del *Asaré Pawó*.⁶

Tradicionalmente, los templos de Ocha son las mismas casas o *ilés* de los sacerdotes o santeros. Aquellos que pueden, dedican una habitación a guardar y dar culto a sus santos. Pero el concepto de *ilé* tiene en la santería un sentido mucho más amplio y profundo. Como explica Joseph Murphy: “La unidad fundamental de la Regla de Ocha es el *ilé*, concepto complejo que significa a la vez casa, comunidad y familia. Cada *ilé* es una familia espiritual cuyos miembros están relacionados entre sí por medio de la iniciación y no por la sangre. Iniciarse significa entrar a la vida de un *ilé* y el iniciar a otra persona equivale a convertirse en padre o madre del espíritu que anima al iniciado. De ese modo el *ilé* es una compleja comunidad de madres y padres, de hermanas y hermanos organizados alrededor de un estricto sistema de antigüedad basado en la iniciación.”⁷ Cada *ilé* es independiente de todos los otros y no reconoce otra jerarquía más allá del santero o santera que le sirve de centro.

A través de la ceremonia del Asiento o Kari-Ocha, el padrino o la madrina traspasan la fuerza vital de sus Orichas a las piedras u *otanes* del iniciado. Para el creyente en Ocha, el santo se arraiga o se “fija” en las piedras sagradas y allí reside. Los *otanes* se guardan, como vimos al describir a los *orichas*, en soperas de loza o porcelana, cazuelas o tinajas de barro y, algunos como Changó, en bateas de madera. Según Lydia Cabrera, “antaño en todo tipo de vivienda se colocaban directamente en el suelo, o como hemos visto en pueblos de Matanzas, en una plataforma de ladrillos”.⁸ Posteriormente, las soperas se guardaban en “canastilleros” o armarios de madera que podían abrirse y cerrarse con facilidad. En la actualidad se colocan en armarios, estantes y hasta *closets*, continuando el proceso de aculturación característico de estas religiones.⁹

6. Según un babalao que escribe a Lydia Cabrera, el olúo, el adofín, el aró, el asaré pawó y el asawó constituyen lo que él llama “la logia de Ifá”. (Archivo personal de L.C.).

7. Murphy, “Lydia Cabrera y la Regla de Ocha en los Estados Unidos”, en Castellanos e Inclán (1987), p. 247.

8. Cabrera (1980), p. 11.

9. Cuando la madrina de la iniciación lleva a la casa de su ahijado las soperas de éste, se colocan inicialmente en el suelo, sobre estereras de rafia. Posteriormente son alzadas y colocadas en los estantes o armarios.

Próximas a las soperas se colocan una maraca y unas campanillas plateadas o de cobre (*agogó*), para llamar y saludar a los *orichas*. A veces hallamos también litografías e imágenes de santos católicos y, muy frecuentemente, muñecas y muñecos que representan a alguno de los Santos. Delante del armario o canastillero el suelo se cubre con una estera de paja, encima de la cual se ponen las ofrendas a los dioses. Para espantar las malas influencias se elaboran *irukes* o “rabos de vaca, de buey o de caballo, con los mangos adornados con caracoles y cuentas de los colores simbólicos de los dioses”.¹⁰ En el cuarto de santos o *igbodu* se guardan también las sustancias usadas en los cultos, así como los ingredientes que se utilizan en su preparación: granos de maíz tostado, algodón, jutía ahumada, velas, agua de colonia, agua bendita, coco, pescado ahumado, cascarilla de huevo, manteca de corajo, *ekrú* de frijol de carita, *ekó* o pasta de maíz, manteca de cacao, miel de abejas, etc. También se encuentra un pilón o mortero que se usa en la preparación de esas sustancias. En el mismo *igbodu*, o en algún otro lugar de la casa, reside la “bóveda espiritual” del santero, que describiremos en el acápite dedicado a las misas espirituales dentro del capítulo siguiente. Próximo a la puerta principal de la casa deberá colocarse el pequeño armario que contiene a Elegua y los guerreros.

Los sacerdotes están en la obligación de rendir culto diario a sus *orichas* y a sus muertos. Por las mañanas, antes de comenzar las actividades cotidianas, saludan a sus Santos. No existe un ritual específico para ello. Algunos le *mo-yuban* (saludan) en lucumí, otros se postran delante del canastillero, otros los llaman con la maraca o el *agogó* (la campanilla) y les rezan en español. Antes de salir de la casa, es conveniente purificarse o “despojarse” con el agua del vaso o copa mayor de la “bóveda espiritual” mientras se reza un Padre Nuestro. Esta copa se halla dedicada al “Santísimo” (Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo). Una o dos veces al día, el santero elevará el pensamiento a su “ángel de la guarda”, a su *oricha* tutelar, y lo saludará. Algunos arrojan todas las mañanas agua a la calle para conservar la casa libre de malas influencias. Una vez por semana, y esto es muy importante, los fieles rociarán a su Elegua con aguardiente, le soplarán humo de tabaco y le prenderán una vela. Una vez por mes lo embadurnarán con manteca de corajo.

También semanalmente, los santeros encienden una vela a su “ángel de la guarda” y cambian las aguas contenidas en las siete copas de la “bóveda espiritual”; ofrendan flores y velas a los muertos y saludan, de modo especial,

10. Cabrera (1980), p. 12.

a los espíritus de los familiares fallecidos.¹¹ Casi todas las semanas, sin que exista plazo fijo, les ofrecerán alguna fruta a los *orichas*. “Si veo un racimo de plátanos bonito, lo compro y se lo llevo a Changó, lo mismo si veo naranjas para Ochún, peras para Obatalá o melón de agua para Yemayá”, nos dice una informante. Si se presenta cualquier dificultad y el sacerdote desca obtener una respuesta sencilla y rápida de los Santos, “tirará los cocos” para recibir su consejo.

Aproximadamente una vez por mes (cada semana, si ofrece consultas) el santero se hará a sí mismo un “registro” completo de caracoles. El oráculo determinará si es menester efectuar algún *ebbó* u ofrecimiento adicional o si debe acudir a algún santero mayor o al *babalao* para un rito particular, como una “rogación de cabeza”, que describimos al estudiar los rituales de iniciación. Una vez al año se celebran también la fiesta del *oricha* de cabecera y el aniversario de Santo del cofrade. En esas ocasiones se prepara un “trono” en el *igbodú* o cuarto de Santos y allí se sitúa la sopera del *oricha* homenajeado. Delante se le colocan las ofrendas de frutas, flores y los dulces favoritos del dios (pueden ser tortas de merengue, arroz con leche, capuchinos, sopas borrachas, dulce de leche). Todos, aun los *aleynos* no iniciados, son bienvenidos a la celebración. Si las posibilidades económicas lo permiten, estas son ocasiones propicias para ofrecer un toque de güiro o de tambor.

Como podemos observar, el verdadero creyente en la Regla de Ocha es un servidor de sus dioses y les debe un culto constante. La mayor parte de los ritos que acabamos de describir son de carácter estrictamente religioso, es decir, su objetivo es honrar y agasajar a los *orichas*. El santero, además, realiza una serie de operaciones mágicas —los llamados “trabajos”— cuyo propósito es, generalmente, prevenir una desgracia, purificar el ambiente u obtener algún bien deseado. Como forma de “despojar” a una persona de las malas influencias, por ejemplo, se pasarán por el cuerpo hierbas y aves. Para proteger contra el mal se preparan amuletos o “resguardos”. Los iniciados, y muchos que no lo son, baldean la casa con agua, hielo y perfumes. También son corrientes los filtros amorosos. Como dicen los creyentes, la Santería es eficaz: “resuelve”. La religión, sin embargo, no fue establecida — y así lo afirman repetidamente sus miembros— para realizar conjuros maléficos. El “daño”, si ocurre, es un efecto secundario que a veces acompaña la realización de algún bien que se persigue.

11. Como el agua de la bóveda espiritual no está contaminada (como la que en una “misa espiritual” recoge las malas influencias) puede, simplemente, verterse en un lavabo o fregadero de la casa.

¿Cómo se llega a ser santero, ministro de la Regla de Ocha? Algunos lo logran de forma muy natural: sus abuelos y sus padres son creyentes que les transmitieron la fe y les hicieron “registros”, donde muchos de ellos fueron “reclamados” por los *Orichas*, o sea, recibieron “la orden” de iniciarse. Otros son conversos: la santería no era practicada por sus familiares ni por sus allegados, pero alguna circunstancia lo hizo llegar a ella. En estos casos, lo más usual es que la persona haya concurrido inicialmente al santero en busca de solución a algún problema. Muchas veces no pasa de ahí. Emplea los recursos mágicos sin tener mayor interés en adentrarse en la religión yoruba. En ocasiones, sin embargo, el sujeto comienza a participar cada vez más activamente (como *aleyo* o profano) en las actividades religiosas que tienen lugar en algún *ilé*. Consulta el *Dilogún*, asiste a tambores y misas espirituales y posiblemente posee un resguardo que lo protege del mal. (Estos resguardos se entregan cuando uno de los oráculos así lo determina. Generalmente son pequeños envoltorios que contienen sustancias específicas, supuestamente capaces de operar contra las influencias nefastas. La persona debe llevar este amuleto consigo en todas las ocasiones).

La primera ceremonia iniciatoria de la Regla de Ocha es la imposición de los collares o *elekes*. Como sabemos, cada *Oricha* posee un collar o collares que le pertenecen y lo representan. En ocasiones, el *Dilogún* u otro oráculo dictamina que un individuo debe recibir los collares de las cinco deidades principales: Elegua, Obatalá, Changó, Ochún y Yemayá. Ellos confieren a los fieles la protección y la ayuda de dichos santos. Posteriormente se pueden recibir los collares de otros *orichas*, según sea necesario. González Wippler nos dice que “los collares más populares, después de los primeros cinco, son los de Oyá, Babalú Ayé, Agayú y Ogún”.¹² Generalmente, el santero o santera que encabeza un *ilé* activo posee una buena provisión de collares que han sido previamente lavados con *omiero* o agua lustral y que han recibido, en sacrificio, la sangre de algún animal. Generalmente, las madrinas y padrinos aprovechan la ocasión de algún asiento o *Kari-Ocha* para preparar de este modo una buena cantidad de collares que, una vez consagrados, se guardan para ser entregados posteriormente a un adepto.

La persona que va a recibir los collares debe abstenerse de sostener relaciones sexuales durante las 24 horas anteriores al inicio de la ceremonia que deberá efectuarse una vez se haya puesto el sol. Asimismo, debe llevar una muda completa de ropa nueva de color blanco y un sombrero o pañuelo a la casa de su madrina o padrino, donde se realizará la ceremonia. Para comenzar, el sujeto se

12. González Wippler (1989), p. 165. Traducción nuestra.

despoja de sus ropas cotidianas y recibe un baño con el *omiero*. Posteriormente, ya vestido con su nueva indumentaria, se le hace una *rogación de cabeza*. El propósito de esta ceremonia es despejar la mente del sujeto, tranquilizarlo o “limpiarlo” de las malas influencias. Cualquier ritual importante comienza con una “rogación de cabeza” la noche anterior. Esta ceremonia se inicia colocando en un plato blanco cascarilla, manteca de cacao, coco rayado, agua, algodón y dos velas. Se pide permiso a los muertos y a los santos. El plato se coloca delante de los pies, las rodillas, las manos, los hombros, la frente y la nuca del creyente. El sacerdote lo unge primero con agua y luego con manteca de cacao. Posteriormente le hace unas marcas con cascarilla en la frente, las mejillas, las rodillas, las manos y los pies. Se tira el coco delante del iniciando para consultar la voluntad de los *orichas*. Luego se tira por detrás para preguntar a los espíritus de los muertos. Si los augurios son positivos, se colocan los ingredientes (mezclados en forma de pasta) en los pies, las rodillas, las manos, los hombros, la frente y la nuca del creyente. El sobrante se pone en la cabeza, que se cubre con un gorrito blanco (si se trata de un hombre) o con un pañuelo blanco (si es una mujer). Allí permanecerán por un tiempo para que le transmitan su *aché*.¹³

Una vez concluida la rogación, se procede a entregar los collares, que no deberán ser usados cuando la persona se bañe o sostenga relaciones sexuales. Si es una mujer, deberá quitárselos mientras le dure el período menstrual. Los collares nunca deben ser entregados dos veces, y por ello es tan importante no perderlos. A la muerte de la persona se les debe “dar el camino” que ordenen los *orichas* por medio del Dilogún (casi siempre se entierran las cuentas sueltas con su dueño). La persona que recibe los collares no pertenece aún al clero de *Ocha*, pero sí adquiere la responsabilidad de respetar la religión y los *orichas*.

Hay ocasiones en que un *oricha* reclama a un hombre o una mujer como su *omó*, su hijo o hija, y determina que debe ser iniciado en su culto. El dios puede expresar su deseo de diversas maneras. Una señal inequívoca, por ejemplo, es la posesión del *omó*, ya que el estado de trance confirma que una deidad particular reclama “su cabeza”. Otro modo eficaz de expresión divina es por medio del Dilogún o los caracoles, y del *ekuele* o de los *ikis* del babalao.

La ceremonia formal y clásica de iniciación, conocida como *Asiento*, *Kari Ocha*, o simplemente *hacerse Santo*, dura siete días, aunque los ritos más so-

13. Existen muchas recetas para las rogaciones de cabeza, dependiendo de los problemas del adepto y lo indicado por el santo o por el espíritu de algún difunto. Aquí describimos lo que una informante llama una “rogación básica”.

lemnes tienen lugar durante los tres primeros. Se halla repleta de símbolos liminales. El término *liminal* (del latín *limen*, umbral) ha sido usado por Arnold Van Gennep y Victor Turner en sus estudios acerca de *ritos de pasaje o transición*, es decir aquellos —tan frecuentes— que señalan un cambio de estado o posición dentro de un grupo social. Siguiendo a estos investigadores, podemos distinguir tres etapas en dichos ritos: a) una fase pre-liminal de *separación*, en la que el individuo o el grupo es simbólicamente desprendido de un estado previo en la estructura social; b) un período de *transición*, que es uno de ambigüedad, en el que los sujetos comparten pocos o ninguno de los atributos asociados a los estados anteriores y futuros; c) una etapa post-liminal de *incorporación*, en la que concluye el tránsito y el neófito en adelante participa de los atributos de su nueva condición.

Las características de los períodos y las personas liminales son ambiguas y se expresan en una multiplicidad de símbolos —muerte, gestación, nacimiento, desnudez o vestuario uniformado, pobreza, silencio, sumisión, humildad, blancura, homogeneidad, anonimato, obediencia absoluta, ausencia de rango, despreocupación por la apariencia personal, pequeñez e infantilismo, pasividad y muchos otros— que afirman su indeterminación. Turner lo expresa así: “... Esta condición y estas personas eluden o se escapan de la trama de clasificaciones que normalmente localizan a los estados y posiciones en el espacio cultural. Las entidades liminales *no están ni aquí ni allá*; se encuentran entre las posiciones asignadas por la ley, las costumbres, las convenciones y el ceremonial. Por esta razón, sus atributos ambiguos e indeterminados son expresados en una rica variedad de símbolos en las muchas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales”.¹⁴

Pocos días antes de la ceremonia formal de iniciación se realiza una “misa espiritual de coronación” en la casa donde va a tener lugar el acto iniciatorio. Este rito se describe detalladamente en el próximo capítulo. El día anterior al comienzo del *Asiento* o *Kari-Ocha* se halla marcado por numerosos símbolos pre-liminales y liminales. Esa noche la *oyugbona* (o sea, la asistente de la madrina o padrino, frecuentemente conocida como “segunda madrina”) y otros sacerdotes conducen al iniciando a un río próximo para ser purificado. La simbología en este momento alude primordialmente a la separación. Después de saludar a Ochún, la “dueña de los ríos”, se le arrancan las ropas al *omó* y se le baña con jabón y un estropajo. La ropa usada, el jabón y el estropajo se abandonan a

14. Turner (1969), p. 95. Traducción y subrayado nuestros.

la corriente, ya que se consideran contaminadas e impuras. Antiguamente, la madrina o el padrino iniciaban el primero de dos cuestionarios rituales:¹⁵

Oyugbona: ¿A qué has venido?

Iniciando: A buscar Santo.

Oyugbona: ¿Qué Santo?

Iniciando: A Yemayá (o cualquiera que sea el nombre del *oricha* que se “asienta”).

Hoy en día, esta fase preparatoria no incluye un cuestionario ritual. Una vez que el neófito ha sido debidamente purificado, la *oyugbona* le ordena que tome una piedra del fondo del río (“el secreto del río”). El *omó* la recoge y la entrega a la *oyugbona*, quien la coloca en un recipiente. Todos, por fin, regresan a la casa o *ilé* que será la sede del ritual. Dependiendo de la tradición que se siga en una casa o *ilé*, la piedra del río se guardará bien con los atributos de Elegua, con los de Ochún, o con los del *oricha* tutelar.

Al día siguiente, el día del *Asiento* o *Kari-Ocha* propiamente dicho, tras varios preparativos y ofrecimientos a los espíritus de los muertos, el neófito, ahora conocido como *iyawó* o *iyabó* (literalmente: mujer recién casada, esposa, según Crowther), recibe el *collar de mazo*, el grueso y elaborado collar principal. Esta ceremonia (conocida con el nombre de “prendición”) produce profundas transformaciones psicológicas en el *iyawó*, ya que éste comienza a experimentar los efectos de ser un sujeto en proceso de transición: inseguridad, temor, confusión son algunos de los sentimientos que reportan los santeros cuando se refieren a esta parte del ritual. Uno de los informantes de Lydia Cabrera expresa muy claramente este sentimiento de liminalidad: “Desde que a uno lo prenden...yo no sé qué pasa, *pero no se es la misma persona*. Y lo que a ratos se siente ahí esperando contra la pared...¡uno sólo lo sabe!”.¹⁶ La palabra *iyawó* expresa, en términos sexuales, el papel “femenino” o “pasivo” de los neófitos —hombres o mujeres— con respecto a las divinidades que los poseen. Por eso mismo, alguien poseído por alguna divinidad es considerado metafóricamente como un “*caballo*” y se afirma que la deidad “monta a su caballo”. Desde ese momento, el neófito debe permanecer en silencio y hablará solamente para responder a los

15. Utilizamos aquí las preguntas rituales transcritas por Lydia Cabrera (1980), pp. 141 y 158-159. Los ritos iniciatorios lucumíes, especialmente los que transcurren en el cuarto de Santos o *igbodu* son secretos y exclusivos de los iniciados, con la excepción del Día del Medio. Una versión similar de estas preguntas aparece en Oba Ecún (1985).

16. Cabrera (1980 a), p. 147.

“mayores” que le dirijan la palabra. El silencio, la sumisión y una dependencia total de las autoridades religiosas, todos símbolos de transición, son las cualidades que en este momento se recalcan. El iniciando deberá dormir por siete días en una estera colocada en el piso y comerá, con cuchara solamente, de un humilde plato de esmalte, mientras permanece sentado en el suelo. Durante los próximos días estará bajo el cuidado y la supervisión constantes de la *Oyugbona*, quien se ocupará de atender al novicio e incluso lo bañará. Cuando éste necesite utilizar el servicio sanitario, la *Oyugbona* lo acompañará hasta la puerta. El iniciando ha sido convertido simbólicamente en un “niño”, ha perdido temporalmente su *status* como miembro de la sociedad con todos sus atributos.

Tras preparar el *omiero*, el agua lustral que ha sido fortificada con el *aché* o la fuerza de hierbas y plantas, todo se halla dispuesto para el *Kari-Ocha*, la imposición de las piedras sagradas en la cabeza del *iyawó*. La *Oyugbona* cubre al *iyawó* con una sabana blanca, le ordena que cierre los ojos y lo conduce a la puerta del *igbodú* o *cuarto de santos*, donde esperan la madrina o padrino y los otros asistentes. El *iyawó* toca a la puerta del *igbodú* y llama al padrino por su nombre. El cuestionario, una vez más, es en español:¹⁷

Padrino: ¿Quién es?

Iyawó: (proporciona su nombre)

Padrino: ¿Qué desea?

Iyawó: Santo

Padrino: ¿Qué Santo?

Iyawó: Elegua

Padrino: ¿Qué Santo?

Iyawó: Obatalá

Padrino: ¿Qué Santo?

El interrogatorio continúa hasta que todos los *Orichas* han sido nombrados. “El último que nombra es a su *Oricha* tutelar y la puerta se abre”.¹⁸

17. Empleamos aquí el cuestionario transcrito por Lydia Cabrera (1980) pp. 158-159. Otra versión, con algunas diferencias aparece en el libro de Cecilio Pérez (Oba Ecún) titulado *Oricha: Metodología de la Religión Yoruba* (1985), pp. 34, 60-61 y *passim*.
18. Cabrera (1980), p. 159. Las preguntas rituales, por supuesto, no son privativas de la Regla de Ocha. Por el contrario, son muy comunes en numerosos ritos iniciatorios. Los masones las poseen. En la Iglesia Católica ocurren tanto en la ceremonia del bautismo como en la que acompaña a la admisión dentro de una orden religiosa. Las Reglas Congas y la Sociedad Secreta Abakuá también emplean cuestionarios similares en sus rituales de iniciación.

Ya en el interior del *igbodu*, los sacerdotes lavan la cabeza del *iyawó*, lo despojan de la ropa que lleva, lo bañan con el *omiero* y, en señal de humildad, lo visten con una burda indumentaria confeccionada con tela de saco. Los santeros y santeras, en orden de edad, le cortan el pelo, que no debe caer al suelo, sino que debe recogerse y guardarse para ser usado en el futuro *Ituto* (ceremonia fúnebre) del iniciado. El *Oriaté* procede entonces a afeitar la cabeza del *iyawó* y a dibujar en ella varios círculos concéntricos, empleando pintura roja, blanca, azul y amarilla. A los hijos de Ochún no siempre se les afeita la cabeza, ya que la diosa, durante la ceremonia, puede manifestar su deseo de que el *iyawó* conserve su cabellera. Con varias sustancias (cáscara de ñame, jutía ahumada, cabeza de jicotea y de paloma trituradas, hierbas, harina de maíz, etc.) se forma una pasta (el *aché* de Santo) que se coloca en medio de la cabeza. Varios santeros extienden telas de color blanco, rojo, azul y amarillo por encima de la cabeza del *iyawó* y las cruzan, en forma de palio. Por fin el padrino, con la asistencia del *Oriaté*, sostiene los "Santos", las piedras sagradas, encima de la cabeza del *iyawó*, comenzando con sus propios *otanes* y seguido por los del iniciado.

Como es de rigor, inicialmente se presenta el Elegua del padrino y se termina con la piedra del *Oricha* tutelar. Este es el verdadero Asiento o "coronación" y, una vez efectuado, el *iyawó* frecuentemente cae en trance, posesionado por su deidad. Después de la "coronación" se procede a la matanza de animales, y los *orichas* reciben la sangre de las víctimas sacrificadas en su honor. La carne de algunas de éstas se guarda y se cocina para ser compartida en el banquete comunitario del día siguiente. Como explica Lydia Cabrera: "La sangre del sacrificio infunde nuevas fuerzas al recién nacido en Ocha, aumenta sus energías y defensas naturales. Mediante el sacrificio se comulga y se estrecha la unión con los Orichas, y los mismos beneficios alcanzan los que asisten en el *Igbodu* a la matanza impregnándose de la esencia sagrada y poderosa de la sangre que es, así nos lo definía el Omogún Maká, 'vida de la vida' ".¹⁹

La segunda jornada, conocida como el *Día del Medio*, es de celebración pública. El *iyawó*, que ha dormido en una estera colocada en el suelo junto a las piedras sagradas, viste un traje especial para ingerir el desayuno y el almuerzo que le lleva la Oyugbona. Después del mediodía, lo visten con las elaboradas prendas ceremoniales, le colocan sus collares (el más llamativo de todos es el grueso "collar de mazo"), le encajan una corona o *adé* en la cabeza pintada, y lo sientan en un *trono* colocado próximo a las soperas que contienen sus *otanes* y los de su padrino o madrina. Las puertas de la casa-templo o *ilé* permanecen

19. Cabrera (1980), p. 166.

abiertas y todas las personas, aún las no iniciadas, son bienvenidas a compartir en las festividades y a saludar al nuevo miembro de la familia *Ocha*.

Se inicia la fiesta con un toque de güiro o tambor en el *Igbodu* donde se hallan los *otanes* y el *iyawó*. No es raro que éste caiga en trance, posesionado por su *oricha*. Posteriormente, mientras el recién iniciado permanece en el recinto sagrado, los tamboreros se trasladan a la sala o, preferiblemente, al patio de la casa para proseguir allí la celebración con todos los asistentes. La estructura de esta ceremonia es similar a la que describiremos dentro de un momento, al referirnos al “tambor de Santo”: los presentes cantan y bailan en honor de los *orichas* y, muy frecuentemente, algunos de los participantes son “montados” por las deidades (caen en estado de trance). El *iyawó*, como dijimos, no participa en la festividad general. Por el contrario, debe permanecer en el *igbodu*, sentado en su trono (también conocido como pilón o *apotí*), y allí recibirá a los invitados que se acercan a saludarlo y rendirle homenaje.²⁰ Al caer la tarde, cesa la música y todos participan en un banquete comunitario. Estos alimentos se consideran muy beneficiosos para el que los ingiere, ya que se les percibe como cargados de fuerza espiritual o *aché*. El *Día del Medio* es un día dedicado a la celebración de *communitas*, simbolizada por el canto comunitario, el baile comunitario, la comida comunitaria y la comunicación comunitaria con las deidades por medio del estado de trance.

El tercer día se halla dedicado al *Itá*, en el cual el *Oriaté* le revela al *iyawó* los secretos de su nueva vida por medio del *Dilogún* o sortilegio de los caracoles. Se le narran hechos acaecidos en el pasado. Se le hacen augurios sobre el futuro. Se le aconseja como actuar con prudencia o cautela en todo momento, se le instruye acerca de si deberá ejercer el sacerdocio o, simplemente, honrar en privado a los Santos, se le dice cuáles son los *orichas* que deberá recibir más adelante, se le asigna su nombre religioso y, finalmente, se le revelarán los tabúes que deberá observar y, entre ellos, los alimentos que, desde ese momento, habrá de evitar. Los símbolos liminales que acompañan el *Itá* están primordialmente asociados con las metáforas de re-nacimiento e infantilismo. La ceremonia comienza con el *ñangareo* o *ñangalé*, el único rito dedicado especialmente a Olodumare, quien recibe alabanzas, peticiones y una ofrenda, también llamada *ñangareo*: una mezcla de harina de maíz, leche y miel. Antes de iniciar las predicciones, se identifica a algún santero experto en el arte de escribir rápidamente y se le pide que transcriba las palabras del oráculo en una libreta (*la libreta*

20. Mientras un iniciado no sea “presentado al tambor”, no podrá bailar y participar en los tambores o bembés.

de *Itá*) que el *iyawó* deberá conservar y consultar durante toda su vida. En este momento, la vida del novicio se percibe, metafóricamente, como un “libro en blanco” y se considera al *iyawó* como un bebé que apenas comienza a vivir y que en adelante deberá seguir los dictados de los *Orichas*. Este concepto se refuerza con las palabras iniciales de la libreta de *Itá*, que rezan: “*Itá* del niño (o la niña).....” seguidas por el nombre secular del *iyawó*. Como el novicio ha renacido a través del *Kari-Ocha*, ahora recibe además un nuevo nombre que expresa su recién adquirida identidad religiosa.

El *Itá* es el último de los principales ritos del Asiento. El *iyawó*, sin embargo, debe permanecer en la casa de su padrino o madrina por tres días más, durmiendo en el suelo ante las soperas. Al séptimo día, repleto de complejos símbolos liminales, se le conoce como el “día de la Plaza y de la Iglesia”. El *iyawó*, vestido de blanco y con la cabeza cubierta, es conducido por la *Oyugbona* y otros santeros al mercado. En Cuba, se le llevaba a la tradicional *Plaza del Mercado*, un enorme edificio repleto de puestos de frutas, de vegetales y de carne. Allí compraba la gente del pueblo sus alimentos cotidianos antes de la invención de congeladores y supermercados. En Miami, el *iyawó* es trasladado a un almacén de comestibles cubanos, cuyo dueño casi siempre es un iniciado en la Regla de Ocha y comprende lo que está a punto de acontecer. La *Oyugbona* bendice el mercado con coco y deposita pequeñas ofrendas de comida a Elegua en sus cuatro esquinas. Después de comprar las frutas y los ingredientes necesarios para preparar los dulces que se ofrecerán más tarde a los *orichas*, el *iyawó* debe robar un pequeño regalo para Elegua. Antes de regresar a la casa de la madrina o padrino, todos se dirigen a una iglesia católica, se arrodillan delante del Santísimo Sacramento y encienden una vela por el *iyawó*. Una vez en el *ilé*, se cubren las soperas abiertas con los alimentos y frutas obtenidos en la plaza. Por la tarde, después de una visita a la casa de la *Oyugbona*, el novicio, junto con sus dioses en sus soperas, es trasladado a su propio hogar. Las soperas descansan en el piso, sobre la tradicional estera de paja. Allí permanecerán por una semana o tres meses, según la costumbre del *ilé* del padrino, hasta que se levanten del suelo y se coloquen en el estante o canastillero.

Los fieles afirman que se acude al mercado porque Oyá, la dueña de la muerte, habita allí y de esta forma se asegura la protección de la *oricha*. El significado de la visita es, sin embargo, mucho más complejo. El mercado es el *locus* tradicional de la actividad secular, particularmente en el caso de las mujeres. Y no debemos olvidar que el novicio, independientemente de su sexo, es un *iyawó*, una “esposa”. El ir a la plaza, por tanto, simboliza la transición del *iyawó* del espacio sagrado del *ilé* al profano de su propia residencia. La acción ritual de robar también posee interesantes connotaciones. En primer lugar, el

robo es una forma de conducta opuesta a la que, en principio, caracteriza a la vida cotidiana; es una transgresión, y la transgresión (o inversión) de normas o valores es una señal de la anti-estructura, de la liminalidad. El *iyawó*, como hemos observado, se convierte en un ser anti-estructural, liminal, y así será considerado por todo un año. Aún más, este evento es una forma de enseñanza sagrada. Una de nuestras informantes nos refiere que, después de robar en la plaza del mercado, su madrina le golpeó la mano y le dijo: “Hoy has robado; desde ahora nunca más volverás a robar”. El episodio claramente refuerza la percepción del *iyawó* como un niño pequeño, que necesita recibir regaños e instrucciones para una conducta apropiada....una vez más, un símbolo liminal.

Después de “hacerse Santo”, el *iyawó* pasa un año completo bajo la estricta supervisión de sus padrinos y, durante ese período de *iyaboraje*, también encontramos un gran número de símbolos asociados a la liminalidad. Deben vestir de blanco y, durante los tres primeros meses, deberán cubrirse la cabeza cuando se encuentren en público. A pesar de poseer un nombre religioso y un nombre secular, para dirigirse a ellos se emplea solamente el apelativo “*iyawó*”, recalcando, de ese modo, su anonimato. No deben estrechar las manos de nadie —los seres liminales son frecuentemente considerados peligrosos e intocables— y deberán comer de un humilde plato de esmalte y emplear solamente una cuchara, nunca un tenedor y un cuchillo. Si se encuentran con un “mayor” en la religión, deberán postrarse ante él o ante ella y si comparten una comida con otros santeros, no podrán sentarse a la mesa, sino en el suelo. Si se trata de una mujer, no podrá usar cosméticos ni mirarse en el espejo. Se recalca la necesidad de una continencia sexual: en el pasado, una novicia o novicio debía abstenerse de las relaciones sexuales por todo el año del *iyaboraje*. Hoy, al menos en algunos *ilés*, no se exige una castidad absoluta, pero se insiste en que el *iyawó* no sea promiscuo y se reserve exclusivamente para su pareja habitual.

En el curso de este año, el novicio recibe instrucción sagrada; se le enseña cómo *moyubar* (saludar a los dioses en su idioma) y se le indica qué debe hacer para honrarlos, se le inicia en los secretos de la adivinación con el coco y los caracoles y se le instruye en la lengua yoruba o lucumí. A los tres meses del Asiento, el novicio deberá realizar el llamado *ebó de los tres meses*, en el cual se presentan ofrendas a los dioses. Exactamente un año después de realizado el *Kari-Ocha*, tiene lugar el *ebó del año* en la casa de los padrinos del recién iniciado. Esta ceremonia marca la conclusión del período de transición del noviciado y aquél se convierte en un miembro más de la congregación religiosa. Si el *Itá* del *iyawó* determinó que éste debe convertirse en un sacerdote activo con su propio *ilé*, tendrá que recurrir a otro paso iniciatorio —el *pinaldo*— que describiremos más adelante.

Hasta aquí hemos examinado los símbolos de liminalidad que acompañan a todo el evento iniciatorio. Concentrémonos ahora en tres aspectos del uso lingüístico: las funciones del lucumí y el español, el papel del silencio y la organización estructural de los cuestionarios rituales. Pronto veremos que muchas de las formas en las que se organiza el discurso están determinadas, o por lo menos influenciadas, por la liminalidad de la situación y del sujeto en proceso de transición.

Los creyentes en *Ocha* afirman que sus dioses prefieren que se les hable en yoruba, en lucumí o *anagó*, su lenguaje nativo. Durante el Asiento, los sacerdotes y sacerdotisas emplean el lucumí en cánticos y oraciones, así como en la preparación de los objetos sagrados. En este contexto ritual, se reserva el español para comunicarse con el novicio, que supuestamente aún no conoce el lucumí. Por esta razón, los cuestionarios rituales, las predicciones del *Itá* y las anotaciones en la *libreta de Itá* son en español. En nuestra experiencia, sin embargo, muchas de las personas que se inician poseen un cierto conocimiento de la lengua ritual, a través de su participación en las ceremonias públicas. De todos modos, lo que importa aquí no es si el catecúmeno posee o no alguna proficiencia en lucumí, sino el hecho de que, para los propósitos de la iniciación, *se le percibe como ignorante del idioma sagrado*, cuyo conocimiento es uno de los atributos de los iniciados. El uso del lenguaje cotidiano (en este caso, el castellano) establece una línea de demarcación entre los iniciados y los no-iniciados en la comunidad religiosa y señala que el *iyawó* aún no posee un puesto establecido en la organización. Ya hemos mencionado que a los novicios se les enseña el lucumí como parte de las actividades propias del año de *iyaboraje*. El acceso al código ritual se convierte, así, en una de las formas de alcanzar un *status* definido dentro de la institución religiosa.

La regla de silencio, que prevalece durante casi todo el *Kari-Ocha*, le prohíbe al neófito hablar sin permiso. Esta prohibición se halla directamente relacionada con la fase liminal del rito que, en nuestro caso, coincide con el cierre de la ceremonia del río y, particularmente, con la *Prendición* o imposición del collar de mazo. Como explica Lydia Cabrera: "Desde ese momento no deberá pronunciar una sola palabra. Si habla, la voz imperiosa de alguna Iyalocha lo manda a callar"²¹ En el Asiento, la norma de silencio está relacionada también con las ideas de muerte y renacimiento. Como hemos señalado, mediante el proceso de iniciación un individuo pone fin a su vida anterior y la muerte es esencialmente una experiencia silente y confinada. Al mismo tiempo, sin embargo, renace a

21. Cabrera (1980), p. 146.

una nueva existencia en la forma de un “niño”. Y los niños recién nacidos no saben hablar. Más tarde, cuando crecen y adquieren proficiencia lingüística, deberán dirigirse a sus mayores con humildad y respeto. Como mencionamos anteriormente, el infantilismo, la pequeñez, la marginalidad y la falta de *status* son propiedades frecuentes de la liminalidad. La regla del silencio en estos eventos está directamente relacionada con la liminalidad del sujeto en proceso de tránsito.

Los cuestionarios rituales frecuentemente forman parte de los ritos iniciatorios hallados en diversos grupos sociales. Las preguntas rituales, por su parte, se asemejan y también se distinguen de otras formas de interrogación. En primer lugar, los participantes no buscan adquirir ninguna información desconocida. Por ejemplo, cuando el *iyawó* llama a la puerta del *igbodu* y el padrino responde con la pregunta “¿Quién es”, éste sabe perfectamente que se trata del neófito. Segundo, en el caso de las preguntas rituales es legítimo que alguien indique sutilmente al interrogado la respuesta correcta, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en los cuestionarios de los exámenes (en este último tipo de preguntas, quien interroga no se halla en busca de un conocimiento nuevo, sino que desea verificar si su interlocutor posee una información que él comparte). Además, una respuesta incorrecta en el contexto ritual invalida el evento, impide la realización del propósito ceremonial, cosa que no ocurre con los exámenes. Finalmente, el paralelismo característico de los eventos rituales —en este caso la frecuente repetición de la misma pregunta en exactamente la misma manera— no es frecuente en situaciones no ritualizadas. Por otro lado, toda pregunta —inclusiva la ritual— es una solicitud. Algunas solicitan información desconocida, otras una confirmación de conocimiento compartido. Las rituales no tienen ninguno de estos propósitos. Su fin principal es propiciar la *expresión pública de una intención*. El neófito debe manifestar claramente y sin duda alguna su voluntad de ser iniciado. Y esta revelación pública e inequívoca, debe hacerse mediante una fórmula prescrita y predecible. Esta fórmula, además, no es en lucumí, sino en castellano, para que no quepan dudas de que el iniciando es consciente de la responsabilidad que adquiere mediante su ingreso en la religión.

Ahora bien, ¿por que estos ritos escogen la forma específica de un cuestionario para elicitar la intención del neófito? Después de todo, es perfectamente concebible que el mismo efecto se lograra indicándole al sujeto que recite algo como: “Yo, Fulano de Tal, declaro aquí ante testigos que deseo ingresar en la Regla de Ocha y recibir los siguientes *Orichas*.....etc. “. Esta opción, sin embargo, no es compatible con el campo simbólico de la situación. Recordemos, en primer lugar, que paralelamente opera una norma de silencio. Al hacer una pregunta que requiere una respuesta, el padrino tácitamente suspende la prohibi-

ción. Las preguntas, sin duda, resultan estrategias muy eficaces para autorizar la comunicación verbal en casos como éstos, en los que se obliga a algún participante a guardar silencio. Ahora bien, el permiso para hablar también podría ser otorgado de otro modo: por ejemplo, diciéndole abiertamente al catecúmeno que exprese su deseo de ser recibido como miembro del grupo. Esta alternativa resulta igualmente inapropiada si tenemos en cuenta que el novicio es considerado como un niño pequeño, con una proficiencia lingüística limitada y que debe humillarse ante sus superiores. Un cuestionario, con sus interrogaciones formuladas en el lenguaje cotidiano y las respuestas expresadas de modo breve, simple y predecible resulta mucho más en consonancia con las características liminales de la situación y del sujeto.

Finalmente, un breve comentario acerca de las preguntas y respuestas a la puerta del *igbodu*. El escenario de la interacción es aquí verdaderamente, casi literalmente, liminal. Los iniciados, excepto la *Oyugbona*, que dirige al neófito, se hallan en el interior del cuarto de Santos. El *iyawó* se encuentra fuera, separado de los otros por una puerta cerrada. Las preguntas se originan desde dentro, en el recinto sagrado; las respuestas provienen de afuera, del espacio profano. El evento comunicativo es, en efecto, la “llave” que abre la puerta del *igbodu* y permite que el *iyawó* atraviese el *limen*, el umbral que da acceso a un nuevo estado sagrado. El lenguaje, aquí, no solamente expresa, sino que actúa. La lengua, sin duda, se constituye en un poderoso instrumento de transformación ritual.

Como hemos podido observar, el proceso iniciatorio en Regla de Ocha es gradual, por pasos, y cada paso confiere prerogativas e impone obligaciones. Por ejemplo, después de su Kari-Ocha o iniciación, casi todos los santeros van recibiendo aquellos Santos que no fueron originalmente asentados y que el *Itá* determina que deben ser recibidos. Además, para que un iniciado pueda sacrificar animales de cuatro patas y establecer un *ilé* propio, independiente —aunque siempre íntimamente ligado al de su madrina o padrino— es menester recibir el *pinaldo* (también conocido como *obe*) que es el cuchillo de Ogún.

En la noche que precede a la ceremonia, se efectúa una rogación de cabeza al iniciando. Al día siguiente “comerán” (recibirán sacrificio) los *orichas* que éste recibió en el Asiento, así como Ogún, Elegua y el *oricha* tutelar o “ángel de la guarda” de la madrina o padrino. En seguida se procede a triturar las veintinueve hierbas del Osaín para preparar el *omiero* o agua lustral. El cuchillo se lava con el omiero y dos tipos de jabones (blanco y amarillo). Si la *Oyugbona* que ofició en el Asiento ha recibido el *pinaldo*, es ella quien debe proceder a lavar el cuchillo. El *Oriaté*, quien supervisa y dirige el rito, entona los cantos en honor de los dioses, comenzando, como siempre, con Elegua. Cada vez que se entone un

canto nuevo, se cambian el agua del omiero y las hierbas. Cuando se comience a cantar en honor del *oricha* de cabecera del iniciando, se enjuaga el cuchillo con agua fresca. Por fin se le rocía con agua y aguardiente y luego se embadurna la hoja con manteca de corajo, cacao, miel y cascarilla. Posteriormente se da coco a los Santos y se inicia la matanza, en la que se sacrificarán animales de cuatro patas, además de aves. Los cuchillos se colocan delante de los recipientes que contienen los *otanes* sagrados. El *Oriaté* comienza el sacrificio empleando su propio *pinaldo*, pero en el transcurso de la matanza toma en sus manos el cuchillo recién lavado y continúa con él. El sujeto de la ceremonia coloca su mano sobre la de él, recibiendo de ese modo la capacidad de ofrendar animales a los dioses. El iniciando deberá, además, degollar a las víctimas, siempre bajo las instrucciones del *Oriaté*. El sacrificio termina con el *fifeto*, ceremonia que tiene como objeto refrescar el ambiente cargado por el calor de la sangre.

Concluida la matanza, se lavan los cuchillos con el omiero, se untan de miel y cascarilla, se envuelven en algodón y se colocan, en fuentes de loza, delante de los Santos. Más tarde tendrá lugar el banquete comunitario. Sólo se sientan a la mesa aquellos que han recibido el *pinaldo*. Según una de nuestras fuentes: "Esta mesa se pone bien bonita: con ramos de flores, copas para agua y vino, servilletas y mantel blanco nuevo. Dos o tres personas que no tengan cuchillo son las encargadas de servir la mesa y los cuchilleros tienen que tener Santo hecho. La comida de la mesa para un cuchillo es: pan, ensalada, carne de res asada, carne de puerco asada, pargo asado, arroz blanco, frijoles negros, vino blanco, rojo y rosado, cerveza, sidra y postres. Todo eso es lo que se debe poner en la mesa de un Pinaldo, para que quede bonito y fresco y para que las Olochas no hablen de la miseria que había en ese cuchillo".²² Finalmente, se "refrescan" los *obes* y a los siete días el recién iniciado ofrecerá una ofrenda o "plaza" de frutas frescas a los Santos para "refrescarlos" una vez más del calor y la fuerza de la sangre que han recibido.

Los ritos que conducen a la iniciación de un *babalao* son muy secretos y sobre ellos se sabe muy poco. Algunos en Miami opinan que solamente los consagrados en Cuba o en Africa son verdaderos hijos de Ifá, puesto que sólo allí encontramos un fundamento de Olofin que muchos consideran esencial para la

22. Cecilio Pérez (Oba Ecún) (1985), p. 356. Aquí hemos hallado la descripción más detallada de esta ceremonia. Ver también Sánchez (1978), pp. 97 y 98.

consagración.²³ Por esta razón muchos babalaos cubanos que viven fuera de la Isla han acudido a Nigeria occidental para iniciarse. Ese es el caso de C.C., un excelente informante de Lydia Cabrera, quien le narra en una interesantísima correspondencia su proceso de iniciación. La escritora cubana ha tenido la amabilidad de permitirnos consultar estos papeles de su archivo y la ceremonia que aquí describimos está basada en la experiencia de este cubano negro que se hizo *babalao* no en Cuba, sino en las praderas de Nigeria occidental.

El primer día está consagrado a reunir la “plaza” u ofrendas que se presentarán a los dioses: chivos, cerdos, un armadillo, gallinas, palomas, babosas, ñames, cocos y nueces de cola. A la mañana siguiente se visita una iglesia católica y, si es posible, se oye misa. Por la tarde comienzan los ritos purificatorios con una rogación de cabeza en la que se emplean el líquido de babosas estrujadas y otras sustancias. También se “limpia” al catecúmeno con una rogación de palomas blancas. El *olúo* consulta con el *ekuele* a todos los Santos. El último, en esta oportunidad, es Elegua, quien confirmará, de una vez por todas, si el sujeto debe ser iniciado en Ifá. Las ayudantes o *apesteví* llevan al monte los restos de la rogación, para que allí Elegua los consuma. También se abandonan en la manigua los remanentes del pollo que se le sacrifica a los *ikis* o semillas de palma que, junto con el *otán*, constituyen el fundamento de Ifá.

El tercer día se encuentra al catecúmeno en la morada de un sacerdote de Orula, aislado, sin hablar con nadie, sin comer durante todo el día. A las doce de la noche vienen a buscarlo tres *babalaos* y lo conducen al monte (el informante explica que la iniciación en Nigeria es al aire libre, mientras que en Cuba tiene lugar en el interior de una casa). En este momento, de pura liminalidad, se trata de confundir y desorientar al neófito: se le lleva por sitios recónditos, se le hace torcer hacia la derecha y hacia la izquierda, le hacen dar vueltas en redondo. De pronto, cuando menos lo espera y “sin saber de dónde”, lo “prenden”; es decir, lo agarran, le vendan los ojos, lo introducen dentro de un saco y le dan varias vueltas. Según explica C.C., el neófito se halla “en estado consciente, (pero) parece que está en el otro mundo”. Por fin lo conducen al borde

23. Un viejo *babalao* cubano, por su parte, afirma: “No hay fuera de Cuba más que dos Olofin: Uno traído en valija diplomática por C.O. en 1969. Con él se han consagrado 42 *babalaos*. Otro traído vía España por M.C.N., que reside en Nueva York y donde el 7 de noviembre de 1975 se consagró el primer *babalao* de Nueva York. Existen sólo 24 Olofin. Los cuatro primeros heredados y el resto consagrados por el Obba de Cuba de Ifá, el que más sabe, Miguel Febles Padrón, que reside en El Cerro, La Habana”. Nos ha sido imposible averiguar en qué consiste “Olofin”.

del *igbodu* (que en el yoruba de Nigeria quiere decir “bosquecillo dedicado a Ifá”, según Crowther) y solicita entrada.²⁴ Los iniciados niegan repetidamente el acceso, hasta que uno de los oficiantes que conduce al neófito explica al portero que se trata de un profano que desea iniciarse en los misterios de Ifá. Entonces se da la orden y todos penetran en el *igbodu*.

Como es corriente en los ritos de iniciación, el neófito es sometido a una serie de ordalías o pruebas de valor. Primero se le derrama en el cuerpo el aceite caliente de una lámpara nueva; luego lo pinchan con agujas; finalmente, aún vendado, escarba en el suelo y desentierra los *ikis* o fundamento de Orula, que han sido escondidos en la tierra. Entonces tiene lugar el siguiente cuestionario, que se repite varias veces:

Oficiante: ¿Qué estas sacando?

Neófito: Ifá

Oficiante: ¡Cállate la boca!

Observemos que esta etapa de preguntas rituales es muy similar a la que ocurre en el Asiento o Kari-Ocha y que, una vez más, el silencio es una de las normas de la ocasión. Los *ikis* se depositan en dos jícara cubiertas de rafia o *mariwó*. En ese momento el catecúmeno presta un “juramento muy sagrado y solemne” con la mano izquierda puesta en un objeto embadurnado de manteca de corajo. Una vez prestado el juramento se le quitan el saco y la venda que le cubría los ojos. Entonces puede observar que el juramento ha sido tomado al pie de un enorme *Osun* (gallito) casi del tamaño de un hombre. En Nigeria, el *Osun* es prenda de *babalaos*. Después viene la prueba del fuego: el neófito debe saltar por encima de leña encendida sin quemarse.

A este período de intensa actividad le sigue uno de descanso: las *apesteví* (que por ser mujeres no pueden entrar en el *igbodu*) le sirven un succulento fricasé de pollo que, tras el largo ayuno, sabe a gloria. Ya algo repuesto, vuelve a entrar en el *igbodu* y, frente al altar de Oyá, le afeitan la cabeza. Luego, también junto a Oyá, le acercan el fundamento de Ifá a la frente, mientras se entonan cánticos a todos los dioses y a los dieciséis *odus mayores* de Ifá. Cuando sale el sol se interrumpen los ritos, que continuarán ese mismo día después del ocaso. Según explica el *babalao* que describe estas ceremonias, los ritos se hacen de noche

24. La iniciación de Ifá, en Nigeria, se realiza en una pequeña arboleda o bosquecillo que se denomina *igbodú*. Esta arboleda se halla cercada y adornada con rafia o *mariwó*. En Cuba, como vimos, se da el nombre de *igbodu* al recinto sagrado o cuarto de Santos. El *mariwó*, indica C.C., es tan sagrado que muchos lo consideran “un brujo efectivo”. Protege al *igbodu* de tal manera, que ningún intruso se atreve a entrar en uno de ellos sin estar iniciado.

porque el sol es dañino, mientras que los demás astros, la luna y las estrellas, son fuentes beneficiosas de luz divina.

Al caer la tarde, después de adornar al neófito con las pinturas rituales, comienza en el *igbodu* el sacrificio de animales de cuatro patas. Se vierte la sangre de un cerdo pequeño sobre su cabeza, de modo que le corra por todo el cuerpo. Luego lo bañan con el agua lustral y se deja que lo seque el aire. La información que poseemos de la ceremonia siguiente es algo confusa y, curiosamente, nos recuerda al baile del “Mamarón”, ejecutado hasta hoy por los negros del norte del Cauca en Colombia.²⁵ El neófito comienza a correr hacia donde se encuentran los *babalaos*. Uno de ellos tiene en sus manos un pequeño látigo, hecho de una rama o “cuje” del *igbodu*, y con él le golpea el cuerpo, mientras los otros le colocan en la frente las *obí kolá* (nueces de kola). El último ceremonial que transcurre en la arboleda sagrada consiste en pintar en la frente del iniciado, con arcilla blanca, el escudo o sello del *igbodu* en el que ha sido iniciado. El neófito, que durante todo el proceso iniciatorio ha vestido una sábana blanca por toda indumentaria, luce también sus collares y una hilera de cuentas alrededor de la cabeza, que sostienen una pluma de loro roja en el centro de la frente.

Al salir del *igbodu*, el recién iniciado hijo de Ifá es conducido en procesión hasta la casa donde va a residir por siete días, mientras se entonan los cánticos reglamentarios. La gente del pueblo posee la costumbre de entregar pequeñas ofrendas de dinero al neófito y cree que esta práctica atrae la buena suerte. Para poder traspasar el umbral de la morada, el novicio deberá bailar y saltar sobre tizones encendidos. A los tres días tiene lugar el *Itá*, en cuyo transcurso se le revelan los misterios de su vida pasada y futura y se le explican los *tabúes* (muchos de ellos alimentarios) que deberá observar por el resto de su vida. Al séptimo día, se introduce al novicio en un hueco en la tierra, a modo de sepultura, y allí se le derrama por encima la sangre de un puerco y de un chivo. Luego se le baña cuidadosamente con el agua lustral y se le entregan los *güiros* con el fundamento de Ifá, así como el tablero de Orula y el *yefá* o polvo sagrado. El informante de Lydia Cabrera hace referencia en varias ocasiones a su “padrino” y su “madrina”, pero no explica el papel de éstos en la ceremonia. Sólo indica que es la madrina quien, al final, “levanta el Ifá” para entregarlo al ahijado. Además señala que, por ser mujer, no puede entrar en el *igbodu*. La madrina tampoco está presente en el *Itá*, aunque sí las *apèstevi*.

El nuevo *babalao* deberá rendir culto a Ifá —sentarse en la estera, recitar

25. Ver Atencio y Castellanos (1982), pp. 99-104.

alabanzas y pedirle por la salud propia, de familiares y amigos— cada nueve o cada cinco días, dependiendo de la tradición que exista en su grupo. Si el *babalao* da consulta a los fieles, está obligado a “abrir el día” (o sea, a efectuar una serie de rituales diarios) bañándose con jabón de castilla. Luego se *moyuba* a los Santos, se les rinde culto a los *egún* — los muertos— y se implora la protección de todos los mayores. Finalmente, se auto-registra con el *ekuele*.²⁶ El sacerdote de Ifá deberá, además, “darle de comer” a su dios de cabecera (ofrecerle sacrificios) por lo menos una vez al año. Para recibir la protección de Ogún, dueño del cuchillo, el *babalao* podrá someterse a una ceremonia semejante a la del *pinaldo*, que en el caso de los sacerdotes de Orula se denomina *wanaldo*. Poco se sabe de este ritual. Así dice Julio Sánchez: “Toda persona consagrada en Ifá tiene la capacidad para poder llevar a cabo una matanza siempre y cuando esté autorizado para ello por su padrino. Sin embargo, es a través del *Wanaldo* o sea, el coger cuchillo de *babalawo* que éste adquiere en propiedad la facultad de poder hacer una ceremonia de matanza de animales. Por esta ceremonia en la cual se le entrega el cuchillo al *babalawo*, dicen nuestros informantes, adquiere éste más firmeza desde el punto de vista ritual. Ahora, además de Ifá, tiene la radiación y la protección de Ogún”.²⁷

Uno de los ritos más solemnes que efectúan los *babalaos* es el conocido como la ceremonia “de apertura de año”, en la que un grupo de sumos sacerdotes determinan los augurios que regirán durante el año que comienza. El ritual dura tres días: el 30 de diciembre se reúne un consejo de *babalaos* y ofrece a los dioses, y particularmente a Orula, un sacrificio de animales. La jornada siguiente (el *Día del Medio*) permanecen las ofrendas expuestas frente a los dioses. El primero de enero tiene lugar el *Itá*. Con los *ikis* se decide cuál es el *odu* principal, que rige los destinos del nuevo año, y dos secundarios, que aclaran los designios del principal; se definen cuáles son los *orichas* que “gobiernan” o protegen la región; se conoce cuál debe ser el diseño de la bandera de Santo, que varía anualmente dependiendo de cuáles sean los *orichas* “gobernantes”; se formulan predicciones generales y se ofrecen consejos al pueblo y, finalmente, se prescriben las prácticas a seguir y las ofrendas apropiadas (*ebbó*) para alegrar, honrar y aplacar a los dioses. Por ejemplo, así reza literalmente la misiva enviada por un *babalao* cubano a sus ahijados en el año 1977. Las predicciones rigen para el área de Miami:

26. Ver Sánchez (1978), pp. 129-131.

27. Sánchez (1978), p. 99.

Querido ahijado:

Tenemos el honor de comunicar a Vd, el resultado de la apertura de el año 1977, en la Florida, con la concurrencia de mas de 20 Babalaos.

Antes se ofrendaron a nuestros Dioses derechos de 4 patas, plumas y demas, rogando por los integrantes de nuestra religion, para salud suerte y tranquilidad;

Ante Ifá.

Orbe- ordi; Osorbo;

Marcó Ochosi; Ona; -Cuero; Castigo, guerra invisible, traicion, problemas con las leyes; Marca castigo al desobediente, al profano, al impostor y al que se aparte de la etica de nuestra religion;-

Marca, enfermedad del Pecho, de los Pulmones y de los Riñones. Castiga el aborto de exprofeso; En este ordun habla Ochún preferentemente; Debe darle de comer a su cabeza.

Orula Niré: Orula defiende y recomienda como ampararse y cuidarse para evitar la parte mala de la letra, siempre que haya freno en la desobediencia. 2 ñames a Orula.

Gobierna: Yemayá, le acompaña Orgun;-

Bandera: Tela Azul cielo, con ribetes en Blanco y un Ancla en el centro de la misma tela blanca.-

Coborí Elerdá; Rogacion de cabeza con Obi omí tuto (Cocos y agua fresca);

Dar 2 Gallinas a Ochún en el Rio, Miel de abejas.

Baldear a la casa con hojas de Malpasifico o cualquier hierba de Yemayá;

Bañarse con 3 hierbas; (de) Ochún, Yemayá y Orgun.

Erbó: 1 Gallo; 2 Palomas; 1 Trampa; Pescado y jutia ahumados; Manteca de

Corojos, Maiz Tozrado; La medida de su cuerpo; Tierra de sus Zapatos, de la puerta de su casa, del trabajo, o negocio, Aguardiente de cañas; 1 pedazo de Carne cruda;

Opolopoguó; derechos lo pone el padrino;

Y para dar cuenta a nuestro ahijado, queda de vd, atentamente y s,s,s,

(Siguen las firmas de dos babalaos y los nombres de todos los asistentes)

Ese mismo año se reunieron los *babalaos* en La Habana y determinaron que, en 1977, gobernaban a Cuba Obatalá y Yemayá. La bandera anual debería ser blanca.

Ocasionalmente, bien porque sea la víspera de la festividad de un dios, porque se cumpla un aniversario de iniciación o porque las predicciones iniciatorias así lo hayan ordenado, los fieles halagan y festejan a un *Oricha* ofreciendo un “tambor” en su honor.²⁸ Si los medios económicos u otras circunstancias impiden que se empleen tambores “de fundamento” (*batás* sacramentados) es posible también brindar un toque de güiros, más accesibles al bolsillo de los adeptos y más fáciles de conseguir, puesto que son “judíos” (profanos) y, por tanto, no requieren pasar por todo el complejo ritual de fundamentación de los tambores *batá*. Aunque hemos asistido a “güiros” y “tambores” en numerosas ocasiones, aquí basaremos la descripción de la ceremonia en un “tambor” ofrecido al oricha Ogún recientemente en Miami. Se emplearon tambores de fundamento, cuyos elementos esenciales fueron traídos de Cuba por sus dueños. Hace unos quince años, no era posible hallar un tambor juramentado en los Estados Unidos. En estos momentos, algunos santeros calculan que existen unos catorce juegos de *batá* en este país, y por lo menos cinco de ellos se encuentran en Miami.

Tradicionalmente, los toques de tambor se realizan en las casas de los mismos santeros. En ocasiones, sin embargo, la falta de espacio o los reglamentos de un barrio o comunidad obligan a los fieles a trasladar la ceremonia a otro local. El rito que aquí describimos tuvo lugar en un amplio y refrigerado salón alquilado, en el corazón del vecindario conocido como La Pequeña Habana. Contra una de las paredes del recinto, adornada con paneles de madera que evocaban persianas coloniales, se había erigido el “trono” o altar del *oricha*

28. Estas fiestas son las que antiguamente se conocían con el nombre de bembé o güemilere. Hoy se prefiere denominarlas, simplemente y en español, tambor.

Ogún. Como se trataba de uno de los guerreros —deidades rústicas— el “trono” carecía de las telas y bordados que frecuentemente adornan los altares lucumfés. Ramas de laurel, cortadas en un patio local, manojos de cañas y tres enormes abanicos de paja servían de telón de fondo. De las ramas pendían pequeñas botellas de licor (ron, ginebra); güiros llenos de las sustancias de rigor tales como jutía, maíz tostado y manteca de corajo; sombreritos de paja o yarey semejantes a los empleados por los campesinos de Cuba. Es evidente que el fondo del altar aludía a la manigua cubana y la combinación de hojas y cañas recordaba de inmediato “La Jungla” de Wifredo Lam.

En el suelo, encima de las tradicionales esteras de rafia, se habían colocado los “fundamentos” de los *orichas* guerreros: en el centro, rodeado por una falda de paja o *mariwó* y coronado con un collar de mazo de cuentas verdes y negras, el caldero de Ogún, dueño de la fiesta; a la derecha, los atributos de Ochosi, el cazador; a la izquierda Osun, el gallito, vigilaba a los presentes y acompañaba a los guerreros; debajo y hacia el centro Elegua, en un güiro lleno de caramelos. A la extrema derecha y hacia detrás, un machete y un sombrero de paja. A los lados, dos enormes canastos contenían las frutas que se ofrendaban a los dioses: piñas, papayas, manzanas, plátanos, melones. También se les brindaban dulces caseros: turrones de coco y dulce de leche, así como un pequeño plato de caramelos. En el extremo delantero izquierdo una cesta más pequeña, bendecida con pedazos de jutía ahumada, maíz y manteca de corajo y cubierta con un paño morado, recibía las ofrendas de dinero que los fieles entregaban al Santo. En el extremo delantero derecho una maraca, un juego de cencerros y una campana de plata eran utilizados por los fieles para invocar al *Oricha*.

En la ceremonia de *tambor* se distinguen cuatro fases o momentos: el *oro de batá*, toque sin cantos dirigido exclusivamente a los *orichas*; la recepción o saludos de los fieles a los dioses y de los adeptos entre sí, que inicia la parte pública del acto; el baile de los fieles y, cuando ocurre, el descenso de los dioses mediante la posesión de algunos de los asistentes y, finalmente, el cierre o conclusión del rito. Antes de comenzar la ceremonia los tamboreros preparan a los *batá* para la fiesta: atezan sus parches; le colocan al *iyá*, al borde de los cueros, dos bandas de *ichaurós* (cascabeles y campanillas) que complementan el toque seco del tambor y los visten con telas blancas bordadas en hilos de colores. El bordado del tambor principal o *iyá* representa a un gallo y debajo reza: “Ifé ru Aña” (tambor de Ifé).

Aproximadamente a las doce del día, los tres tamboreros u *olubatás*, sentados delante del trono, amarran el *iyá*, el *iótele* y el *okónkolo* a sus muslos y comienzan a tocar exclusivamente para los dioses. Los invitados aún no han llegado y sólo asistimos, además de los intérpretes y de nosotros, la persona que

ofrecía el tambor y dos allegados. En el *oro de batá* no se canta. Solamente habla el tambor. Los dos primeros toques están dedicados a Elegua y el último a Oddúa. El penúltimo invoca a la deidad a quien se ofrece la fiesta. Como nos explica un *olubatá*: “Este tambor es de Ogún y Ogún convida a los demás santos. Por eso se les toca a los otros antes que a él, porque son los invitados; eso sí, el último es Oddúa, que es el mayor”. (Un estudio detallado de los aspectos musicales de esta ceremonia aparece en el acápite dedicado a la música sacra afrocubana en el capítulo 4 del volumen IV). Al concluir el *oro de batá*, los tamboreros depositan los tambores sobre unas sillas y los cubren con toallas blancas. En el patio del recinto los aguarda un succulento almuerzo ofrecido por quien brinda la fiesta. Los *olubatás*, se nos explica, son muy dignos de respeto (como los *babalaos*) y por ello se sientan solos a la mesa y nadie puede tocar lo que comen. No se les debe servir en platos de cartón o plásticos, sino en vajilla de loza.

A eso de las dos de la tarde comienzan a llegar los invitados al festejo. Antes que nada saludan al *Oricha* homenajeado postrándose delante del trono, sacudiendo la maraca o las campanas e invocando (en español) las gracias del dios. Los *olubatás*, esta vez a un lado del trono, tocan los tambores y el *akpuón* o gallo entona, en su característico timbre impostado y fañoso, los cánticos rituales. Los asistentes responden, en forma coral, al canto del *akpuón*. En esta etapa de la “recepción” aún no se baila. Los fieles se saludan mutuamente: aquellos iniciados más recientemente (considerados más jóvenes en el Santo, independientemente de su edad biológica) se postran —hacen *moforibale*— ante los mayores, boca abajo si el *Oricha* tutelar de quien saluda es de sexo masculino, girando en el piso de izquierda a derecha si es de sexo femenino. La persona a quien se saluda, de pie, toca con los dedos los hombros de aquel que rinde el homenaje. Este, inmediatamente se incorpora, con su hombro derecho roza el izquierdo del *mayor* y luego con su izquierdo le roza el derecho. Todos los presentes deben también saludar al *batá*, que es considerado como un Santo. Cada fiel, cuando los tambores entonan un toque dedicado a su *oricha* tutelar, se postra delante del juego de *batás*, hace una ofrenda de dinero que deposita en una pequeña cesta colocada delante del *olubatá* mayor y luego, incorporándose, besa primero el *iyá* y posteriormente el *itótele* y el *okónkolo*.

Durante la tercera fase, dedicada al canto y al baile en honor de las deidades, es posible que “bajen” algunos de los Santos (o sea, que ocurra la posesión ceremonial), en cuyo caso se les rinde pleitesía, se les alimenta con sus platos preferidos y se les viste con la indumentaria simbólica del dios: una falda de *mariwó* para Ogún o una falda amarilla para Ochún, por ejemplo. Los dioses hablan entonces en yoruba, su lengua nativa. (Un estudio más detallado del trance y la posesión aparece en el capítulo II de este volumen).

No todos los iniciados tienen derecho a bailar cuando se tocan los tambores de fundamento. Solamente aquellos que previamente han sido “presentados al tambor” pueden hacerlo. Es por ello que, en ocasiones, durante el güemilere se aprovecha para efectuar la presentación de uno o más adeptos. En la fiesta en homenaje a Ogún se presentó ante los tambores un hijo de Changó, que había sido iniciado diez años atrás pero que nunca había sido presentado al *batá*. Por ese día, la persona que va a ser presentada retorna a la condición liminal de *iyawó*: se le viste de blanco y se le cubre la cabeza, se le mantiene aislado en una habitación, acompañado de la *oyugbona* u otros santeros mayores, pero sin participar en el festejo oficial; se le considera “castigado” “en penitencia” y así se refirieron a él, medio en broma, algunos asistentes y, finalmente, no se le llama por su nombre de pila, sino por el genérico y homogeneizador de *iyawó*. Cuando el baile se halla en su momento culminante, el *oriaté* u oficiante se dirige a la habitación donde se encuentra el sujeto de la presentación para informarle que se va a iniciar la ceremonia. Este, acompañado de su madrina y algunos miembros de su familia, adornado con sus collares de mazo terciados al cuerpo y portando un gallo, un coco y un racimo de plátanos, encabeza la procesión que lo conduce al recinto donde se celebra la fiesta. Allí se postra ante los tambores, los besa y algunos de los presentes lo acompañan en el baile. Poco rato después es devuelto, en procesión, a la habitación donde ha pasado el día. Ya no volverá a bailar durante esa jornada, pero en adelante podrá participar en cualquier rito en el cual se empleen tambores sagrados.

A las seis de la tarde concluye el toque. Se coloca un recipiente con agua próximo a los tambores y luego uno de los santeros mayores, preferiblemente la madrina de quien ofrece la fiesta, la derrama fuera del recinto. Se entona un último cántico a Elegua y callan los *batá*. Los presentes participan más tarde en un banquete ofrecido por la anfitriona. Se han cumplido los dos propósitos fundamentales del rito: agasajar a los dioses y reafirmar los vínculos de solidaridad, de familia, de *communitas* entre los cofrades.

Un día llega, al fin, la partida definitiva. Cuando muere un santero se practican los ritos finales, y el primero de ellos es el *Ituto*. Su propósito es ayudar en su tránsito al espíritu y determinar el destino de los *otanes* o fundamentos del difunto. Pueden asistir solamente las personas iniciadas y el oficiante es un *Oriaté*. Como explica Oba Ecún (Cecilio Pérez): “Ituto quiere decir desprendimiento, refrescar y elevar, y es lo último que se le hace al Santero en esta Tierra. Se hace el Ituto para que el espíritu del Santero muerto o del iguaro que muere se vaya de esta Tierra sin ningún arrastre, se pueda elevar y llegue donde se halla Olodumare. De lo contrario, si no se hace el Ituto, ese espíritu no descansará nunca y estará expuesto a que cualquier mayurbero lo coja para meterlo dentro

de una cazuela de brujo con lo que seguiría materializado en cosas de la Tierra. Al hacer el Ituto, se le desprende de lo único que le hicieron en la Tierra y que no se puede llevar con él, a saber, el Santo; porque todo esto es material. Cuando el Santero muere, el cuerpo muere pero el espíritu no, ni el Santo que le hicieron en la tierra, por eso se hace el Ituto. Cuando se le está haciendo el oro al Santo durante la ceremonia del Ituto, se le dice que su hijo esta Ocuó (muerto) para que el Santo vea que su misión en la Tierra ya acabó y que todo lo demás es de los espíritus y de Dios”.²⁹

Este rito, tan rico en sugerencias, es sumamente complejo. Se comienza por colocar en el suelo todos los recipientes que guardan los *otanes* sagrados del difunto. *Osun*, el gallito, también se acuesta allí, por primera y única vez. Se extienden en el piso un género blanco y un retazo de tela negra. Encima se coloca una jícara grande y en su interior se echan: nueve hojas de álamo (9 es el número de Oyá, la diosa de la muerte), un pedazo de jabón prieto y uno de jabón blanco, el peine, la tijera, la navaja y el pelo que le quitaron en el momento de la iniciación, una pequeña cantidad de las pinturas que se emplean para pintar la cabeza en el Asiento, carbón machacado y cenizas.³⁰ Utilizando un algodón impregnado de carbón en polvo, uno de los sacerdotes “borra” simbólicamente los trazos que se hicieron en la cabeza del difunto al “hacerse Santo”. Una vez terminada esta operación, se introduce el algodón en la jícara y ésta se “sazona” con pimienta de guinea, manteca de corajo, coco, aguardiente, pescado y jutía ahumados, agua bendita y otras sustancias. Delante de los paños se sitúan cuatro platos que contienen maíz tostado, quimbombó, un estropajo de sogá (que alude al lavatorio en el río que precede al *Kari-Ocha*) y guano bendito, respectivamente.

El *Oriaté*, como es de rigor, comenzará a interrogar a los *orichas* mediante el coco y más tarde emplea el *Dilogún*. Se separan en una bolsa las piedras u *otanes* de aquellos *orichas* que manifiesten una voluntad de “marcharse” con su hijo. Luego se rompen las soperas que las contenían golpeándolas con el Oke, la piedra grande que “vive” en el recipiente de Obatalá. Algunos de sus pedazos se colocan en la jícara, así como las cuentas desencartadas de los collares del muerto. Luego los presentes —menos aquellos que sean familiares de sangre o de Santo— procederán a “romper con el muerto”. Se “despojan” el maíz tostado

29. Pérez (Oba Ecún) (1985), p. 359. “Mayurbero” llama él al “mayombero” o practicante de la magia conga. Véase el próximo capítulo.

30. Algunas fuentes indican que el cabello no se echa a la jícara, sino que se coloca en el ataúd, al lado de la cabeza del difunto. Ver González Wippler (1989), p. 261.

y el estropajo y ripian o “rompen” en pequeños trocitos el quimbombó y el guano bendito. El Oriaté “limpia” a todos los concurrentes con un pollo negro, que posteriormente será sacrificado y colocado en la jícara. Nueve santeros rodean los paños con sendas fuentes de loza blanca en las manos. Cuando el Oriaté entona el cántico del “rompimiento” las dejan caer con fuerza para que se partan en trozos. La simbología alude constantemente a la separación, a la necesidad de que el fallecido *rompa* definitivamente con el mundo de los vivos. Los *orichas* “bajan” y se posesionan de sus “caballos”, pero esta vez no hablan ni bailan, sino gritan, lloran y golpean las paredes. “El Santo no viene a hablar sino a llorar al difunto”.³¹

El cadáver ya ha sido lavado con *omiero*, amortajado con las ropas ceremoniales que lució el día de su iniciación y colocado en el féretro. En el pecho se le colocan los atributos de los *orichas* que han decidido “irse” con él. El Oriaté envuelve la jícara en las telas sobre las que reposa y coloca esta ofrenda debajo del ataúd. Se entonan entonces los *oros* o cantos en honor del fallecido y de los *orichas*, comenzando con Elegua y finalizando con el dios tutelar. Los restos de las soperas son abandonados en el río ese mismo día. Antes de efectuarse el entierro, se deposita en la fosa el bulto conformado por la jícara, de modo que quede debajo del sitio donde reposará para siempre la cabeza del difunto. Las otras soperas, con sus fundamentos dentro, serán entregadas a las personas designadas por los oráculos, quienes tendrán que asesorarse con un *Oriaté* avezado, que sepa cómo “quitarle las lágrimas”.

Así concluye el *Ituto* propiamente dicho, mas no el ritual funerario. A los nueve días se ofrece al muerto una misa en una iglesia católica, a la cual deben asistir todos sus parientes de Santo. Al año de fallecido el santero se efectúa el “levantamiento del plato”, la última de las ceremonias funerarias lucumíes. Ese día también se va a misa y, luego, se le sacrificará a los *orichas* y al *eggún*, al muerto. Los familiares de Santo del difunto comparten un banquete, cuyo menú incluye un suculento ajiaco, servido en una mesa bien adornada. En otra mesita cubierta con un mantel blanco se coloca, vacío, el plato que utilizaba el finado para comer. Debajo de la mesa reposa una vasija con la sangre y la cabeza del animal sacrificado. Al concluir la cena y los rezos, varios santeros toman el pequeño mantel por sus cuatro puntas, de modo que el plato del difunto no resbale. Lo llevan al patio, a la calle o a una esquina y allí lo dejan caer con fuerza, para que el plato se parta. Los pedazos, más tarde, son llevados al cementerio. El rompimiento del plato simboliza la separación definitiva del difunto con el

31. Pérez (Oba-Ecún) (1985), p. 360. En Miami las principales funerarias hispanas dan facilidades para la celebración del *ituto*.

mundo material: sus utensilios de uso cotidiano ya no rinden servicio, hasta su plato ha cesado de existir. El muerto descansa en paz. La liturgia lucumí rige minuciosamente la vida del creyente, desde su Kari-Ocha hasta su ituto.

Ritos adivinatorios

El hombre es el animal con preocupación sobre el futuro. Su empeño por conocer el porvenir lo acompaña desde los orígenes de la especie. Y para lograrlo ha inventado innumerables métodos de predicción, incluyendo la profecía, la hipótesis científica y los sistemas adivinatorios. El término griego *mántica* y el latino *divinatio* han adquirido, con el tiempo, valor genérico para designar la previsión del futuro mediante el conocimiento de la voluntad divina manifestada por signos. En el curso de la historia los pueblos han usado una enorme variedad de medios para anunciar lo que va a suceder, tales como los movimientos involuntarios del cuerpo humano (por ejemplo, el estornudo), los rasgos de la palma de las manos, la configuración de las entrañas de animales, el vuelo de las aves, las hojas de té, las cartas o barajas, las conjunciones de los astros, las combinaciones numéricas de los dados y otros objetos echados a la suerte, los sueños, los presentimientos, la comunicación mediúmnica con los muertos y los dioses, etc.¹

La religión yoruba y su vástago lucumí no podían ser ajenos a esta poderosa corriente cultural. Y entre sus ritos mejor conocidos se encuentran varios métodos de adivinación, que desempeñan, como acabamos de ver, un papel de primer orden en la práctica devocional de sus fieles. En Cuba estos sistemas son: 1) el Coco, Obi o Biagué; 2) los Caracoles o Dilogún; 3) el Opele, Okuele o Ekuele; y 4) el Tablero de Ifá. Todos son sortilegios, es decir, permiten adivinar por medio de suertes. Pero también pueden ser llamados oráculos, pues por ellos siempre *hablan* (es decir, expresan su voluntad) los muertos o los dioses.

Conviene insistir en el carácter religioso de estos ritos. En ellos, el sacerdote tiene como función servir de intermediario entre las fuerzas sobrenaturales y el consultante. Por una parte, el adivino descifra e interpreta el mensaje de las divinidades tal como éste se expresa en la caída de los cocos, los caracoles y

1. Sobre este apasionante tema cf. Frazer (1966), Vol. X, pp. 230 y ss. Parece que la bendición que recibe el que estornuda de parte de las personas que lo circundan (en español, por ejemplo: "¡Jesús te ampare!") tenía originariamente el propósito de contrarrestar los influjos maléficos que pudieran acompañar a este acto involuntario.

demás instrumentos adivinatorios. Por otra, transmite a los orichas las preguntas y preocupaciones de los fieles para que ayuden a resolverlas. La acción sacerdotal dista mucho de ser aquí meramente pasiva o mecánica. Al *interpretar* los signos, la capacidad, la experiencia, la intuición y el poder o *aché* que posea el santero pueden resultar decisivos para la efectividad del *registro* o “consulta”.

1) *El Coco, Obi o Biagué:*

Este es el sistema oracular más sencillo de la Regla de Ocha. En él sólo se formulan preguntas que puedan responderse con un *sí* o un *no* y los orichas pueden contestar en forma afirmativa, negativa o dubitativa. También puede predecir la buena o la mala fortuna. Este oráculo consiste en cuatro pedazos de coco seco que el sacerdote ha obtenido rompiendo el fruto con un objeto duro. De cada uno de esos trozos se arrancan con las uñas tantos pedacitos como sea el número simbólico del oricha que va a consultarse (por ejemplo, seis si éste es Changó, siete si es Ogún, etc.) Inmediatamente se *moyuba*, es decir, se entonan rezos en honor de Olodumare, los santos y los muertos, y además se pide permiso para adivinar a los dioses y a Biagué, el primer ser humano que, según la tradición, utilizó este sortilegio. Después de pasar los pedazos de coco por la cabeza, los hombros, el pecho, las manos, las rodillas y los pies del consultante, se tiran sobre el suelo los cuatro a la vez. Cada trozo puede caer hacia arriba, exponiendo la cóncava pulpa blanca, o hacia abajo, enseñando la convexa cáscara oscura. Las cinco combinaciones posibles, llamadas *letras*, son las siguientes:

- a) Cuando los cuatro pedazos caen con la pulpa blanca hacia arriba la letra se llama *Alafia*. Por ella hablan Obatalá, Changó y Orula. Y por su medio estos santos responden con un *sí* a la pregunta que se les haya hecho.
- b) Cuando tres pedazos muestran lo blanco y uno la cáscara oscura la letra se llama *Otawe* u *Otagüe*. Por ella hablan Changó, Ochún y Yemayá, quienes contestan: “quizás” a la pregunta que se les haga, por lo que es preciso repetir la tirada para precisar.
- c) Cuando dos pedazos muestran lo blanco y dos el lado oscuro la letra es *Eyife*, la mejor o “más alta” del oráculo. Elegua, Ogún, Ochosi y Ochún contestan con un enfático *sí*. Y toda repetición es innecesaria.
- d) Cuando un pedazo muestra lo blanco y tres el lado oscuro la letra se llama *Ocana-Sorde*. Changó, Babalú-Ayé y los *ikúes* (los espíritus de los muertos) responden con una negativa y anuncian dificultades. Se vuelve entonces a tirar el coco para preguntar qué debe hacerse en esa eventualidad.
- e) Cuando los cuatro pedazos caen mostrando la cáscara oscura la letra es *Oyekún*. Aquí Changó, Oyá, Naná Burukú, Agayú y los *ikúes* responden negativamente y anuncian desgracia y muerte. Inmediatamente el santero

enciende una vela y se toca el pecho mientras dice :¡*Olufina!* Cuando sale Oyekún hay que volver a tirar los cocos para determinar si es un oricha o un espíritu quien habla y para recibir luz sobre lo que debe hacerse para *matar la letra*, o sea, para contrarrestar el peligro inminente por medio de sacrificios, etc.

A más de contestar preguntas, el coco ofrece predicciones y consejos preestablecidos, que modernamente se recogen en las *libretas* o libros sagrados de los santeros. De una de ellas hemos extractado los que aparecen ligados a la letra Otawe, por donde hablan, según se recordará Changó, Yemayá y Ochún: “Changó dice que él es tu padre pero que tú te has olvidado de que eres su hijo... Esta es la causa de tus dificultades, de que tú no alimentas a tu padre... Ochún dice que sufres problemas del estómago y los ovarios, debes ver a un médico... Si ahora no estás embarazada, pronto lo vas a estar... Yemayá dice que vas a recibir la visita de un pariente que vive en otro país... Ella quiere que lleves un melón de agua a la orilla del mar y se lo ofrezcas...”

Aunque el oráculo del coco es una práctica lucumí, también lo emplean los congos en sus ritos. Por ejemplo, cuando un mayombero (sacerdote congo) desea saber si su *nganga* (o caldero sagrado) está satisfecha con el sacrificio que se le ofrece, apela a esta forma de adivinación. En una ocasión observada por nosotros en una ceremonia de *palomonte* o *mayombe*, Oyekún apareció varias veces seguidas. El mayombero, para *matar la letra*, trazó un símbolo en el suelo, colocó sobre él un poco de *fula* o pólvora y la encendió con su tabaco. Los cocos se metieron en una jícara con agua. Poco después, ya “refrescados”, se tiraron de nuevo dos veces. Para alivio de todos, el coco respondió primero con *Alafia* y luego con *Eyife*. Eso significaba que la *nganga* había dado, por fin, su anuencia y el ritual podía proceder tal como se había planeado.

2) Los Caracoles o Dilogún:

Este es el método adivinatorio más popular de la Regla de Ocha, porque pueden usarlo todos los iniciados. En él se usan unos caracoles pequeños llamados cauris, a los que se les ha arrancado el lomito opuesto a la boca natural, para facilitar que, al tirarlos, sólo puedan caer en dos posiciones: con la boca natural hacia arriba o hacia abajo. Una “mano” de caracoles consta de 21 o 18, según los casos, pero siempre se tiran nada más que 16. Los otros, que quedan separados y vigilantes, se llaman *adeles*. Para adivinar, después de ciertas ceremonias que veremos en seguida, el santero toma los 16 caracoles entre sus dos manos, los sopla para comunicarles su *aché*, los frota y los deja caer sobre una estera. Inmediatamente cuenta el número de ellos que hayan caído con la abertura natural hacia arriba y el número de los que cayeron “boca abajo”. Las

posibilidades matemáticas de combinación en cada tirada son 17. O todos los caruris caen con la boca natural hacia abajo o el número de los que caen “boca arriba” oscila de 1 a 16. Así se forman las “figuras”, “letras” u *odus* del Dilogún, cada uno de los cuales tiene un nombre específico. Su ortografía varía ligeramente de informante a informante. Nosotros vamos a usar la que emplea Lydia Cabrera en *Koeko Iyawó: Aprende Novicia*:²

- 1- *Okana*: un sólo caracol boca arriba. Por esa letra hablan Ogún, Elegua, Olofin e Ikú.
- 2- *Eyioko*: dos caracoles boca arriba. Por esa letra hablan los Ibeyi, Ochosi, Elegua, Obatalá, Chángó y Ogún.
- 3- *Ogunda*: tres caracoles boca arriba. Por esa letra hablan Ogún, Ochosi, Obatalá y Olofin.
- 4- *Eyorosun*: cuatro caracoles boca arriba. Por esa letra hablan Olokún, Changó, Ochosi, Orúnmila y los Ibeyes.
- 5- *Oche*: cinco caracoles boca arriba. Por esa letra hablan Elegua, Orula, Ochún y Olofin.
- 6- *Obara*: seis caracoles boca arriba. Por esa letra hablan Elegua, Changó y Ochún.
- 7- *Odi*: siete caracoles boca arriba. Por esa letra hablan Elegua, Ogún, Ochún y Yemayá.
- 8- *Eyeúnle*: ocho caracoles boca arriba. Por esa letra hablan todos los orichas, especialmente Obatalá.
- 9- *Osa*: nueve caracoles boca arriba. Por esa letra hablan Ogún, Ochún, Oba, Oyá, Agayú y Obatalá.
- 10- *Ofún*: diez caracoles boca arriba. Por esa letra hablan Obatalá, Ochún y Oyá.
- 11- *Ojuani*: once caracoles boca arriba. Por esa letra hablan Elegua, Naná Burukú, Babalú Ayé, Osaín y Oba.
- 12- *Eyilá*: doce caracoles boca arriba. Por esa letra hablan Changó, Yewá y Oyá.

Estas son las doce letras o los doce *odus* que están autorizados a leer los babalochas o iyalochas. Los otros cuatro sólo pueden ser interpretados por babalaos, quienes -ya se sabe- representan en la tierra al gran Orula u Orúnmila, el dios de la adivinación. Cuando salen, el santero debe recomendar a su cliente

2. Cabrera (1980), pp. 48 y ss. Véanse también: Cros Sandoval (1975), pp. 83 y ss.; Rogers (1973), p. 10; González Wippler (1989), p. 130. Los nombres africanos en Bascom (1980), p. 29.

que consulte a un babalao.³ Las últimas cuatro letras son las siguientes:

- 13- *Metala*: trece caracoles boca arriba.
- 14- *Merinla*: catorce caracoles boca arriba.
- 15- *Manula*: quince caracoles boca arriba.
- 16- *Meridilogún*: dieciséis caracoles boca arriba.

Cuando todos los cauris caen boca abajo, los santeros dicen: "Se me fue el caracol de la mano". Esa combinación es nefasta, pues quiere decir que los dioses se han negado a hablar. Y es preciso establecer cómo eludir la desgracia que semejante eventualidad anuncia: tal vez mediante sacrificios, oraciones, etc. En Africa el nombre de esta decimoséptima figura es *opira*.⁴

A cada uno de esos *odus* pertenece un cierto número de "historias" o *patakies* (por lo general sobre la vida de los dioses), así como diagnósticos, consejos, refranes con moralejas y los tipos de *ebó* u otras ceremonias que sea preciso realizar para resolver el problema que se presente. Antiguamente, cuando la religión tenía una base oral, todos estos materiales se conservaban exclusivamente en la memoria del santero. Hoy se copian en *libretas* que se examinan cuando es necesario. De ellos se sirve el santero para predecir, aconsejar o resolver las cuestiones vitales que le presente el consultante, de acuerdo con la voluntad de los orichas.

Debemos hacer hincapié en el carácter profundamente religioso de la adivinación afrocubana. No es éste un acto mecánico, un simple juego de probabilidades matemáticas. Por estos sistemas se establece comunicación indirecta pero efectiva con los dioses. De ahí que todo *registro* o consulta adivinatoria por medio de caracoles comience con aspersiones para "refrescar" el recinto sagrado, acompañadas y seguidas de la *moyuba*: invocaciones a Dios (Olodumare,

- 3. De acuerdo con un mito de origen yoruba el uso del Dilogún como sistema adivinatorio se debe a Ochún, quien lo aprendió de Orúnmila y luego se lo enseñó a los hombres. Cuando Orula estaba ausente, Ochún "echaba los caracoles" a sus clientes, hasta que fue descubierta por su marido y arrojada de su vivienda. Como la diosa de los ríos no había tenido tiempo para aprender todos los *odus*, eso explica por qué los babalochas e iyalochas solo pueden interpretar los primeros doce. Por eso, como generalmente se dice: "Hasta eyilá nada más habla el Dilogún." Cf. Bascom (1980), p. 18. Como ya vimos más arriba, hay otra versión del mito que atribuye esta historia a Yemayá. En el momento en que Orula la descubrió "registrando" acababa de salir eyilá (el 12) y Orúnmila dijo a su mujer: "Hasta esa letra registras, de ahí en adelante, del trece al dieciseis, el registro me corresponde a mí". Véase Sánchez (1978), p. 62.
- 4. Bascom (1980), p. 7.

Olorún, Olofi), a los primeros discípulos de la Regla, al pasado, el presente y el futuro, a los babalaos y a los santeros, en general, y a los muertos, es decir, a los egunes que están “al pie de Dios”, incluyendo los antepasados de la propia familia. A todos humildemente se les pide benevolencia y permiso para ejercer el rito, sin que haya interferencia de espíritus perturbadores. Todo esto se hace mientras los caracoles se frotan entre las dos manos o con una mano sobre la estera. La última invocación es a Elegua a quien se le presenta el cliente y se le pide que todo salga bien. En seguida se toca con los caracoles la cabeza, los hombros, la mitad del pecho, las rodillas y los pies del consultante, pronunciando ciertas fórmulas. Y, por fin, se sueltan los cauris sobre la estera y se cuentan los que han caído boca arriba, lo que determina el *odu* por el que están hablando los dioses.⁵

Originalmente, en Africa sólo había las 16 letras que mencionamos arriba: cada una con sus refranes y patakies propios. Pero en Cuba el proceso se ha complicado, con el propósito de equiparar en lo posible el rito con el de Ifá. Se tiran dos manos seguidas y con las dos letras que salen se forma un nuevo *odu*. Por ejemplo, si en la primera mano sale *okana* (1) y en la segunda sale *obara* (6), el signo será *okana-obara*. Las posibilidades ahora son $16 \times 16 = 256$ letras u odus. Algunos santeros prefieren “leerle” aquí el signo al cliente, es decir, informarle en seguida de los refranes, patakies, etc. pertenecientes a esa letra que a su juicio mejor se relacionan con el problema planteado en la consulta. Otros prefieren dictaminar primero si la letra viene “por buen camino” (*iré*) o “por mal camino” (*osobo*).

Para realizar esta operación es preciso saber que los 16 odus originales se dividen en *menores* y *mayores*. Los primeros son el cinco, el seis, el siete, el nueve y el once (*oche, obara, odi, osa y ojuani*). Los otros son mayores. Además, el santero dispone de varios instrumentos auxiliares, colectivamente conocidos con el nombre de *igbo*, dos de los cuales se emplearán en cada tirada. Son: un caracol más grande, distinto a los cauris (*ayé*); una piedrecita oscura (*otá*); una semilla de guacalote (*ewe ayo*); una cabeza de muñeca de loza (*orí* o *aworán*); un trocito de cascarilla de huevo (*efún*), y un huesecillo o vértebra de un animal (*egún*). Dos de estos “aguantes” se entregan al cliente para que sostenga uno en cada mano.

Para determinar cómo viene la letra, se tiran los caracoles. Si sale un *odu*

5. Un interesante elemento de sincretismo: lo primero que hace el cliente, al empezar el rito adivinatorio, es persignarse con el dinero que cobra el santero. Esta contribución tiene carácter ritual. No faltan ocasiones en que, por una razón u otra, el santero decide devolverle su dinero al consultante, una vez terminada la ceremonia.

mayor el santero pedirá al consultante que abra la mano izquierda. Si en ella está la cascarilla la respuesta es siempre sí y en este caso quiere decir que la letra viene con *iré*, o sea, por buen camino. Si está la piedra oscura es no: la letra viene con *osobo*, o por mal camino. Los otros “aguantes” podrán significar sí o no, según lo determine previamente el santero. Puede ocurrir que en la primera mano salga un odu menor. Entonces se repite la tirada. Si sale entonces un odu mayor se pide la mano derecha. Si sale otro menor pueden ocurrir tres cosas: a) que el segundo sea numéricamente más alto que el primero (por ejemplo, primero salió 5 y luego 7) en cuyo caso se pide la mano derecha; b) que el segundo tiro sea numéricamente más bajo que el primero (por ejemplo, primero salió 7 y luego 5) en cuyo caso se pide la mano izquierda; c) que se repita el signo (lo que se llama *meyi*) y en este caso se pide también la izquierda.⁶ De todos modos cuando el cliente abre la mano queda determinado si viene *iré* u *osobo*, o sea, si hay bendición o no.

Iré, la bendición, puede venir a su vez por muchas vías. Tan pronto sale, el santero preguntará de qué tipo de *iré* se trata: si es *arikú* o inmortalidad, que es el máximo bien posible; o si es suerte de dinero u otra cosa; o si viene por parte de un hermano o un hijo, u otro familiar; o por mano de hombre o de mujer; o por la propia cabeza; etc. Para determinarlo se repite la operación antes descrita, es decir, se tiran los caracoles y se pide la mano izquierda o derecha de acuerdo a los odus que salgan. El *igbo* que aparezca en la mano abierta dirá si la respuesta a la pregunta es sí o no. Así se va precisando qué tipo de *iré* es el que ha venido.

Cuando en vez de *iré* sale *osobo*, también hay que preguntar con sucesivas tiradas de caracoles por qué camino viene. ¿Será muerte? ¿Será enfermedad? ¿Será contrariedad? Etc. Si es muerte (*ikú*) se elimina la cascarilla (que siempre es positiva) y se sustituye por otro aguante. Una vez determinada la clase de *osobo*, se indaga si hay *lariche* o sea, si hay forma de “limpiar” lo negativo. Y cuando la respuesta es positiva se averigua qué tipo de *lariche* quiere el santo o el muerto, que puede ser desde una sencilla ofrenda de coco, agua y unas velas (*adimó*) o un baño con ciertas hierbas, una rogación de cabeza, un sacrificio o hasta la orden de recibir un santo. Cuando la respuesta es consistentemente negativa hay que seguir preguntando hasta encontrar una salida, pues como nos ha dicho una informante: “En Ocha todo tiene solución si hay fe en Dios y en los santos.”

Para cerrar la consulta, el cliente toca la estera en que se han tirado los caracoles, se besa las manos y recibe del santero una constancia escrita de todo lo que ha ocurrido en el registro: especialmente (y en forma muy detallada) de los *eboses*, ofrendas o sacrificios que han sido ordenados.

6. Obviamente los *meyi* son: *ocana-ocana*, *cyioko-cyioko*, *eyorosun-eyorosun*, etc.

Cada oricha tiene sus caracoles. Regularmente es el caracol de Elegua el que se usa en los registros, por ser este santo el mensajero de Olofi y el que abre todos los caminos. Según dice Julio Sánchez: "Como en esta religión el caracol simboliza la boca a través de la cual habla la deidad respectiva, la adivinación con el caracol de Elegua indica que... (éste) es también intérprete de las soluciones ofrecidas por Olofi..."⁷ Los de las demás deidades tienen su uso limitado a circunstancias poco frecuentes en la vida del creyente, que pueden ser, por ejemplo, su *itá* de asiento, ciertas ceremonias funerarias o *itutos*, o cuando así se ordene expresamente en un registro.

3- El Tablero de Ifá:

Los sistemas adivinatorios reservados exclusivamente para los babalaos son en Cuba *El Tablero de Ifá* y el *Ekuele*. Algunos autores sostienen que en realidad se trata de un sólo sistema propiamente hablando, el de Ifá, que se ejerce utilizando dos instrumentos distintos: las nueces de palma (*ikís*) y la cadena de adivinación (*ekuele*).⁸ Lo cierto es que ambos comparten el mismo corpus de odus (con los mismos refranes, vaticinios, consejos y patakís asociados a cada figura), ambos hacen uso de la misma tabla de madera (casi siempre redonda), el *Opón Ifá*, para registrar los signos que salen y, por fin, ambos expresan la sabiduría de Orula, el dios que conoce el destino de cada ser humano y es, a la vez, personificación de la esperanza.

El fundamento teológico del sistema de Ifá reside precisamente en las peculiaridades de la creencia yoruba y lucumí en el *iwá* o destino de cada persona, lo que a su vez depende de la creencia en la reencarnación y en las relaciones del individuo con su *orí*, su *eledá* y, desde luego, su *oricha titular*. Sobre estos importantes conceptos hay diferencias de opiniones entre nuestros informantes. La que nos parece más común sostiene que cada ser humano posee su *orí*, la esencia de su ser, de su conciencia o de su personalidad, cuyo símbolo es su cabeza; tiene también su *eledá* que representa el poder o la gracia actuantes de Dios en la cabeza de cada hombre; y "pertenece", por último, a un oricha determinado. Mientras el oricha es una deidad que puede ser compartida por muchos hombres distintos, cada persona tiene su *orí* exclusivo, que sólo a él pertenece. El problema terminológico se complica porque en el habla popular de los practicantes de la santería, el término *ángel de la guarda* puede aplicarse a cualquiera de estas tres entidades.

7. Sánchez, (1978), p. 44.

8. Véase, por ejemplo, Bascom (1969), p. 3.

Antes de nacer, el *orí* de cada individuo recibe de Olofi el *iwá* o destino que le toca en su regreso a la tierra. Este retorno está condicionado por la conducta que ha observado en su vida anterior. Si ha sido buena, después pasar un tiempo en el paraíso, vuelve a reencarnar, con el objeto de mejorar. Si ha sido mala, recibe todo género de castigos, hasta que regresa en un ser de inferior categoría, que bien puede ser un animal. Algunos creen que los definitivamente malvados no pueden reencarnar jamás, convirtiéndose en insalvables almas en pena. Todo espíritu que vuelve al mundo, pues, ha escogido ante Dios su destino antes de nacer. El único oricha presente en este acto es Orula, de quien se dice que es *eleripin*, o sea, testigo de la selección del destino de cada persona.⁹

La adivinación -la palabra de Orula- es el medio por el cual el hombre conoce su destino y el modo de propiciarlo. Función clave de los sistemas adivinatorios es determinar qué alma ancestral ha reencarnado en el recién nacido y qué tabúes o *euós* debe éste observar. El destino no puede cambiarse pero, diferenciándose del fatalismo de raíz helénica, la doctrina lucumí sostiene que sí puede ser afectado negativa o positivamente por la conducta del individuo y por las influencias del medio. Una santera cultísima nos citaba al respecto la famosa frase de José Ortega y Gasset según la cual el hombre es él y su circunstancia. Esa "circunstancia" -insistía nuestra amiga- (hogar, amistades, enemigos, ambiente nacional, social e histórico) influye sobre el proyecto de vida individual que se recibe al nacer y que tantos seres humanos deforman o frustran. Los *registros* no son otra cosa que una comunicación con la divinidad a través de Orula para aclarar nuestra misión en este mundo y para ayudarnos a cumplirla plenamente. Por eso forman parte esencialísima de la liturgia lucumí. Y por eso ésta rige todos los detalles de la vida de los fieles. Ocha es una *regla*, todo un canon coherente y orgánico que gobierna la existencia íntegra, cotidiana, de sus practicantes.

Popularmente se conoce en Cuba como *Tablero de Ifá* al sistema que usa para adivinar 16 nueces o semillas negras de palma, conocidas con el nombre de *ikis* o *ikines*. El babalao las frota entre sus manos y trata de sujetar tantas de ellas como pueda en su mano derecha. Si las apresa todas, la tirada es inválida y hay que repetirla hasta que en la mano izquierda queden sólo una o dos semillas. Cuando queda una, el babalao hace dos rayitas en el Tablero (*Opón Ifá*), previamente cubierto de un polvo blanco, hecho de ñame y otras sustancias que -como ya

9. Sobre la reencarnación entre los yorubas nigerianos Cf. Bascom (1969), pp. 114-119. Según este autor, los yorubas creen que los suicidas nunca alcanzan el cielo y, por haber renunciado a la tierra, tampoco pueden reencarnar, convirtiéndose en malos espíritus que cuelgan de los árboles como murciélagos. (Ibidem, id., p. 115), Véase también Idowu (1975), pp. 177 y 187.

vimos- se llama *yefá*. Cuando quedan dos, el babalao hace una sola rayita.¹⁰ Se hacen cuatro tiradas consecutivas y de acuerdo con las veces que salga el uno o el dos y la secuencia en que hayan salido se obtendrá una de las 16 combinaciones matemáticas posibles, cada una de las cuales tiene nombre propio.

En el cuadro que sigue, representamos a cada rayita por medio de un 1. Cuando salen dos nueces ponemos 1. Cuando sale una, ponemos 11. Entonces obtendremos los 16 figuras, letras o *odus* que se ven a continuación:

Número	Nombre del odu	Combinación
8	OGBE	1-1-1-1
2	OYEKU	11-11-11-11
15	IWORO	11-1-1-11
7	ODI	1-11-11-1
6	OBARA	1-11-11-11
1	OKANRAN	11-11-11-1
4	IROSUN	1-1-11-11
11	OWONRIN	11-11-1-1
3	OGUNDA	1-1-1-11
9	OSA	11-1-1-1
16	OTURA	1-11-1-1
13	IRETE	1-1-11-1
14	IKA	11-1-11-11
12	OTRUPON	11-11-1-11
5	OCHE	1-11-1-11
10	OFUN	11-1-11-1

O sea, que en *ogbe* quedan en la mano izquierda del babalao dos ikines en las cuatro tiradas consecutivas. En *oyeku* queda un solo ikin las cuatro veces. En *iworo*, uno, dos, dos, uno, en ese orden o secuencia. En *odi*, dos, uno, uno, dos, en ese orden o secuencia. Etc. Una vez que con cuatro tiradas se obtiene un *odu*, se repite la operación: se asen los ikis cuatro veces más, con lo que se obtendrá

10. Ningún informante cubano ha podido explicar esa inversión en las marcas: dos rayitas cuando sale un ikin, una sola cuando salen dos. Bascom tampoco pudo encontrar una explicación en Africa. Cf. Bascom (1969), p. 40.

un segundo *odu*. La combinación de los dos *odus* proporcionará la figura definitiva. Por ejemplo: si en las cuatro primeras tiradas sale *ogbe* y en las cuatro siguientes se da *oyeku*, la figura que debe “leer” el babalao en esta ocasión es *ogbe-oyeku*. Al igual que en el Dilogán hay aquí $16 \times 16 = 256$ combinaciones, letras o figuras distintas, cada una con sus versos o refranes, sus consejos y patakíes propios, que el babalao debe interpretar para resolver el problema del cliente. También como en los caracoles el ritual es precedido por la *moyuba*: una serie de oraciones e invocaciones, para asegurar el permiso de los santos y los muertos.

4- El Ekuele:

El Tablero de Ifá es considerado el más alto de los sistemas adivinatorios de la Regla de Ocha, pero se usa con escasa frecuencia, sólo en ocasiones especiales. Mucho más corriente es el uso del *ekuele*, *okuele* u *okpelé* que como vamos a ver, funciona con más rapidez en la determinación de la figura, letra u *odu*. El *ekuele* es una cadena de tres a cuatro pies de largo. A intervalos, unidos por la cadena, se encuentran ocho conchas, u ocho semillas de mango, u ocho medallones u ocho trozos de güira, de coco prieto o de carapacho de jicotea, de modo que cada uno de ellos puede caer “boca arriba” o “boca abajo”, o sea, con la parte convexa o concava hacia arriba o hacia abajo.¹¹

El babalao toma la cadena por el medio, así que de cada lado de su mano colgarán cuatro conchas o semillas, en dos ramas paralelas. Al tirar la cadena sobre la estera, el adivino trata de que las dos ramas caigan también paralelas. Si las semillas no caen unas al lado de las otras, se estira la cadena por los dos extremos hasta que esto suceda, procurando no virar las conchas o semillas. El babalao cuenta las conchas que han caído boca arriba o boca abajo en la rama izquierda del *ekuele*. Si sale la parte cóncava marca un uno (1) en un papel o en una libreta. Si sale la parte convexa marca un cero, en vez de los dos unos (11) que se usan en el Tablero. Así obtiene una letra u *odu*, según el mismo sistema usado con los ikis. Luego hace la cuenta del lado derecho. Y determina la otra letra. La combinación de ambas le dará la figura para esa tirada: por ejemplo, si todas las conchas o semillas han caído con la parte cóncava hacia arriba (1-1-1-1) en la parte izquierda y todas con la parte convexa hacia arriba (0-0-0-0) en el

11. En Nigeria el *ekuele* u *opele* se fabrica con la semilla del mango silvestre. (“Wild mango”), un árbol que según la tradición yoruba nació sobre la tumba de Ogunda. Así se lo informa Carlos Collazo a Lydia Cabrera en una carta que ésta gentilmente ha puesto a nuestra disposición.

lado derecho, la figura para esa tirada será *ogbe-oyekun*; si en la parte izquierda la combinación de cóncavas y convexas es 0-1-1-0 y en el lado derecho la combinación es 1-0-0-1, la figura para esa tirada será *iworo-odi*, etc. Los nombres de los odus son los mismos en el Tablero de Ifá y en el ekuele. Y su número es, otra vez, $16 \times 16 = 256$ combinaciones o letras posibles. Una vez en posesión de la figura, el babalao utiliza para adivinar los versos, consejos y patakíes que a esa figuran pertenecen.

Lo mismo que en el Dilogún, tanto en el Tablero de Ifá como en el Ekuele, hay que determinar si la "letra" viene con *iré*, o buena suerte, o con *osobo*, o mala suerte. Para eso se entrega una piedrecita oscura (*otá*) y un caracol (*ibo*) al consultante, quien después de frotarlas entre sus manos se queda al azar con una de ellas en la mano derecha y la otra en la izquierda.¹² Luego se tiran dos veces los ikis o el ekuele, una para cada mano, escogiéndose aquella que obtenga el odu mayor. (La letra mayor es la primera -*ogbe*-, y la más pequeña es la última de la lista, o sea, *ofun*.) Si el cliente tiene en la mano escogida el otá, la letra viene con *iré* (buena suerte), si tiene el caracol vendrá con *osobo* o mala suerte.

Las posibilidades o vías por donde puede venirle el *iré* a un consultante son:

<i>Arikú</i>	Por medio de los muertos.
<i>Otonowa</i>	Por medio del cielo.
<i>Elese Ocha</i>	Por medio de los orichas.
<i>Aye</i>	Por medio de la prosperidad material.
<i>Loguó</i>	Por su propia mano o iniciativa.
<i>Eledda</i>	Por su inteligencia.
<i>Ori Yoko</i>	Por "hacerse santo" o iniciarse.
<i>Ocuni</i>	Por parte de un hombre.
<i>Obini</i>	Por parte de una mujer.
<i>Dedewantolokun</i>	Por vía del mar.
<i>Elese Egún</i>	Por parte de un muerto.
<i>Elese Orúnmila</i>	Por vía de Orúnmila.
<i>Elese Olodumare</i>	Por medio de Dios.
<i>Owo</i>	Por un dinero inesperado.
<i>Elese arubo</i>	Por mano de un anciano.
<i>Elese abure</i>	Por mano de un hermano.

12. El babalao también puede usar trozos de carapacho de jicotea, semillas de varios colores, huesos, etc. en vez del *ibo* o el *otá*.

Las posibilidades o vías por donde puede venirle *osobo* o mala suerte al consultante son:

<i>Ikú</i>	La muerte.
<i>Ofo</i>	Sufrimientos, pérdidas, trastornos.
<i>Eyó</i>	Problemas con la justicia.
<i>Areyé</i>	Discusión, odio o envidia.
<i>Ogo</i>	Brujería.
<i>Ona</i>	Castigo.
<i>Fitivo</i>	Muerte repentina.

El próximo paso consiste en determinar cuál es el oricha que puede proteger al consultante, ya asegurando los beneficios, ya amortiguando las influencias maléficas. Y en seguida se procede a averiguar cuál es el ritual que la persona debe emplear para obtener los buenos oficios del oricha correspondiente.¹³

Conviene recordar que la adivinación desempeña un papel central en la santería, pues de ella depende la celebración de la mayor parte de las ceremonias en que se ven envueltos los fieles. La adivinación determina la recepción de los collares, de los guerreros o de algún santo. Y también el *ebó* u ofrenda que se le hace a los dioses. Es central en el *itá* de cada iniciado, donde se determina cuál es su destino y cuál es su oricha guardián. Y también en el *pinaldo*, donde se le entrega al santero el cuchillo del sacrificio. La adivinación determina si se ofrecerán flores, o frutos, o vegetales, o dulces, o velas a los santos o si, en cambio, hay que sacrificar “plumas” o un animal de cuatro patas. O si habrá que acudir a los baños lustrales o asistir a una misa católica o espiritual. Toda la vida cotidiana del creyente depende de los sistemas adivinatorios: de ahí que cada individuo deba registrarse con regularidad, por ejemplo, cada dos o tres meses si las cosas marchan bien, con más frecuencia cuando surjan problemas. Para el practicante de Ocha, sin religión no hay vida. Y en este culto, la voz de Orula es la voz de Dios.

13. Un buen resumen de los sistemas adivinatorios en Sánchez (1978), Capítulo III, pp. 41 y ss. Véanse también Cros Sandoval (1975), Capítulo VIII, pp. 75 y ss.; González Wippler (1989), pp. 96-99, 121-127 y *passim*; Rogers (1973), *passim*.