

**N**o es posible abordar con intención sistematizadora uno o dos sistemas mágico-religiosos fuera del contexto mayor en que existen y se encuentran relacionados entre sí. Como se sabe, en Cuba están presentes cuatro cultos sincréticos que arrancan desde los días del sistema de plantaciones en nuestra tierra, aun cuando algunos puedan tener antecedentes protoplantacionistas y otros aparecer en el proceso mismo de extinción de la esclavitud que era el elemento sostenedor de la plantación.

Sin sujeción a prioridad alguna, pudiéramos enumerarlos e, incluso, situar cierto número de los elementos gravitacionales que los corporifican con mayor fuerza.

El conocido como santería o regla de ocha, de marcada ascendencia yoruba, pudiera definirse como el sistema en que se le rinde culto a los dioses, que se denominan orichas, y que integran un panteón un tanto parecido al de la antigüedad grecolatina, con una cantidad fija de divinidades que, para unos, sólo llega a 17 y, para otros, alcanza la cifra de 21.

Los orichas son uno y varios, tal como sucede, por ejemplo, en las

advocaciones de los santos del cristianismo católico, lo que comporta el concepto de caminos —para referirse a las distintas formas de ser y de actuar de los orichas—, que constituye, de hecho, una de las formulaciones categoriales más ricas entre las inherentes a los sistemas mágico-religiosos que conocemos. La santería es, por otra parte, muy fértil en ritos y ceremoniales, tanto de iniciación como de los distintos grados de consagración y muerte, y en la celebración de las fiestas litúrgicas que a cada oricha corresponden.

Es, por otra parte, el sistema mágico-religioso con más definida jerarquía —digámosle así— eclesiástica: con un código normativo mejor elaborado; un más complejo sistema de adivinación por parte de creyentes especializados para ello, los santeros mayores iniciados en el culto a Orula; y, sobre todo, con una inequívoca y excluyente relación entre el oricha y aquella persona iniciada bajo sus auspicios.

La *regla conga*, también conocida como *regla de palo monte*, con toda probabilidad tiene su origen en la zona norte de Angola, fronteriza con

Zaire y, al mismo tiempo, costera con el Atlántico; todo parece indicar, por lo menos hasta el momento, que resulta de la unión —casi seguramente fraguada desde las barrigas de los buques negreros— de tres formas culturales africanas diferentes: el culto al fuego y a los fetiches de metal propio del gremio de los herreros —sólo integrado por varones y con prohibición de transmisión de secretos—, difundidos con alguna amplitud entre los quicongos occidentales; los ritos de curación de los quimbandeiros, con una clara tendencia de mayor vinculación a los misterios de la selva; y la preeminencia de los hechiceros o nganguleiros de las aldeas en las zonas interiores de la gran cuenca del Congo, los cuales llegan a constituirse en árbitros de importantísima función en la vida social.

Todo esto, que se mezcla por el tráfico de esclavos y la convivencia en el barracón, dará lugar en el Caribe a un producto nuevo, sin que, en su caso, sea condición indispensable para ello —subrayo este aspecto— la confrontación con el cristianismo.

El centro litúrgico que sostiene a la regla conga será el depósito que, entre los cubanos, se denomina *nganga*, y que, junto con muchos objetos naturales distintos, contiene partes de un esqueleto humano y piedras, sin los cuales carecería de fuerza.

Es necesario llamar la atención sobre un cambio semántico operado por la simbiosis de creencias a que antes nos referíamos. En la zona africana del Congo, el término *nganga* denomina a las fuerzas de la naturaleza y ngangulero al hombre capaz de conjurarlas; en nuestra isla, el término se referirá al depósito en que estas fuerzas se reúnen para poder actuar y ngangulero, o tata



*nganga*, al individuo capaz de trabajar con ese depósito.

La regla conga forma familias religiosas menos sólidas que la santería, aunque con ritos iniciáticos que suelen ser más esotéricos y traumáticos. Posee también ejercicios adivinatorios, pero de menos complejidad que los de ocha.

Aparte de estos dos grandes órdenes, en Cuba existe el vudú, en relación con el cual puedo darles garantías de que sus prácticas entre nosotros conforman una variante particular bastante bien diferenciada, tanto de la haitiana como de la dominicana.

Entre los elementos distintivos más sobresalientes podemos señalar los siguientes:

1. El orden jerárquico establecido entre las divinidades a las que se rinde culto (o sea, a los luases o santos vudú) es diferente en relación con el existente en Haití y en la República Dominicana.

2. Las expresiones antropomórficas son asimismo diferentes, e incluso, se aprecian nuevas creaciones en este sentido.

3. Son notables las variaciones que se aprecian en el panteón vudú de Cuba, tanto en el sentido

de la pérdida de divinidades muy importantes en Haití, como en la incorporación de otras no registradas en los dos países mencionados.

4. La relación que se establece entre las subreglas del vudú —petró y radá— es cualitativamente diferente en Cuba con respecto a las otras variantes del mismo sistema mágico-religioso.

5. Los centros de culto o casatemplos vuduistas son distintos, así como lo es el núcleo principal de los ceremoniales.

6. Las fechas de celebración litúrgica difieren.

7. El nexo que se establece en el interior de las cofradías vuduistas entre iniciados y no iniciados es en Cuba más expedito y exento de complejidades que en Haití y República Dominicana.

El otro sistema mágico-religioso notable que nos queda sería el espiritismo de cordón, que originariamente sólo existió en la parte oriental de Cuba, pero que ya hoy se ha extendido hacia el Occidente y del que, debido a intercambios migratorios, también pueden registrarse manifestaciones desde hace algún tiempo en otras Antillas, e, incluso, en la región de Veracruz, México.

La finalidad del espiritismo de cordón es conciliar a los vivos con los muertos, con un objetivo u otro, pero sin mediación alguna. Para ello, el esfuerzo que conduce a la posesión o trance se realiza en forma colectiva y, generalmente, con las manos entrelazadas.

He propuesto en más de una ocasión que el espiritismo de cordón surge precisamente en Cuba, y no en otro lugar, por la concurrencia de factores tan diferenciados como:

1. La mecánica de los ritos funerarios congos iniciales, en los cuales se invocaba al recién fallecido de manera colectiva, y en forma circular, para que se manifestase a fin de conocer si dejaba asuntos sin resolver en la tierra. También, se invocaba a los familiares fallecidos del recién finado con el objetivo de que ayudaran al primero en sus pasos iniciales en el otro mundo.

2. La función de mediador del muerto, también presente dentro del sistema ngangulero cubano.

3. El acercamiento entre creencias de los altares de cruz, que van siendo

cada vez más populares y más liberales —más cargados, por tanto, de capacidad sincretizadora— en la medida en que la contradicción entre el independentismo cubano y la metrópoli se agudiza y enconca, con lo cual los feligreses cubanos católicos se alejan del clero español y, por ende, de sus templos y liturgias.

4. La situación social originada durante los años iniciales de la guerra de 1868-1878 en las prefecturas mambisas, donde la población civil insurreccionada pero desarmada —integrada por antiguos propietarios de esclavos y sus ex-esclavos domésticos que, no obstante la abolición decretada por la República en armas, se mantenían a su servicio— era asesinada a mansalva por las ofensivas españolas, en particular, aquella tristemente conocida como "creciente Valmaseda".

El espanto originado por las masacres que se repetían con rápida frecuencia, así como la lejanía de las tropas cubanas, que no podían evitarlas por encontrarse en zonas priorizadas de combate, originaban con toda razón una conciencia de inseguridad y peligro; verdaderos brotes de histeria colectiva que se resolvían en la celebración del cordón, donde los blancos se daban la mano bajo la guía de sus antiguos siervos congos, para invocar a los espíritus próximos o lejanos, y saber, a través de ellos, sobre la suerte de los familiares o amigos que estaban en combate o refugiados en otras honduras del monte, o sobre la muerte que, a ellos mismos, les podía estar reservada en breve.

Ahora bien, todo lo que hemos dicho es cierto y existe en la realidad actual, pero no en la forma y con la certidumbre que lo hemos expresado. Ninguno de estos sistemas mágico-religiosos puede ser encontrado ya en su forma pura, es decir, aislado en sí mismo. Hay que acercarse a

ellos con la preocupación de buscar líneas tendenciales que, ciertamente, difieren en grados de inclinación, pero que no por ello dejan de existir como causa de cruzamiento y mezcla.

Del análisis de los comportamientos históricos humanos y de las mismas sociedades actuales, se desprende la certidumbre de la vigencia de un principio que quizá fuese procedente denominar como una suerte de debilidad congénita de las formas o movimientos terminales de los procesos en desarrollo. El carácter congénito —que utilizo por no tener ningún término mejor— reside en la condición de terminal y es independiente de la naturaleza y las circunstancias hacia las cuales los procesos en cuestión puedan tener condiciones de un tipo o de otro.

Todo esto se relaciona con algo que desde hace años me viene dando vueltas en la cabeza y es la pertinencia—o, aun más, la factualidad—del concepto de límite para todo lo que tiene que ver con las relaciones entre los hombres, es decir, para las ciencias de la sociedad y la historia, tanto como para las del espíritu.

Tocante a los sistemas mágico-religiosos caribeños, este sentido de límite está referido, hasta donde alcanzo a ver, a la llegada de las formulaciones culturales y cosmogónicas a un punto como de saturación, que no puede ser superado por la lógica interna que ha regido hasta ese instante el desenvolvimiento mismo del sistema sin que éste se desdibuje en sus motivaciones ontológicas más profundas. Sería un momento en que los aspectos fenoménicos y los contenidos esenciales entran en contradicción por alcanzar una privativa relación entre la conciencia del creyente y la estructuración de los presupuestos teóricos de las creencias que actúan sobre esa conciencia.



Los sistemas mágico-religiosos son altamente flexibles y creativos, en consonancia con los requerimientos de ágil adaptabilidad que, sociológicamente, les imponen los sectores sociales que les dieron nacimiento, o que los han sostenido y los sostienen.

Llegados al límite, según lo vimos, los sistemas mágico-religiosos, o se enclaustran en una conceptualística y en un ceremonial dogmático, con lo cual se enajenarían de su razón de ser en relación con sus portadores humanos, o se mantienen dentro de alguna apertura y dentro de alguna capacidad de engendramiento que los pudiese conducir, previo el agotamiento de los elementos formativos que les son específicos, a intercambiarse ideas, formas y mecanismos de gestión.

Esta es la dinámica de los movimientos sincréticos recurrentes, los que no tienen nada que ver ya con las iniciales colisiones de los embriones traídos de África y el cristianismo, sino que resultan, o se resuelven, en un examen recíproco que siempre da resultados por ensayo y error, básicamente empíricos y espontáneos.

Estos movimientos sincréticos, que se dan en forma de ondas concéntricas que se sustancian o se anulan, están regidos, a su vez, por principios emanados, tanto de potencialidades inmanentes desprendidas de los propios sistemas, como de los diferentes marcos sociales en que todo lo planteado existe y se pronuncia; todo ello constituye, por otra parte, la peculiaridad formal e histórica —incluso, si se quisiese, de orden cósmico— de los sistemas mágico-religiosos en este preciso momento, con algún acercamiento de validez para toda la subregión continental.

Llegados a este punto, quisiera llamar la atención sobre un aspecto: si nos encontramos en condiciones de

afirmar que estamos en plena fase de intercambio entre los cultos sincréticos; si podemos situar aproximadamente distintas fechas para el inicio en forma de estos intercambios en consonancia con el complejo de comunicación establecido entre unos y otros cultos; si existe algún grado de certeza sobre las inclinaciones tendenciales hoy vigentes en esos intercambios, no podemos afirmar lo mismo en lo que a las causas sociales y motivacionales exteriores se refiere. Procuremos acercarnos desde otra dirección: ¿cuál es el peso específico de los mecanismos adivinatorios dentro de los sistemas mágico-religiosos?

Esta pregunta ha angustiado, y angustia, a muchos especialistas e investigadores. Los estudios descriptivos existen, tanto en numerosas aproximaciones generales al tema, como en monografías escritas en las últimas décadas con mayor o menor fortuna. Falta, no obstante, la categorización de la adivinación dentro del esquema conceptual más abarcador de los sistemas mágico-religiosos, y la propia categorización de los conceptos internos que puedan estar contenidos dentro de cada mecanismo; y falta, además, la articulación teórica entre una conceptualística y la otra.

Ninguna de las religiones, vivas o históricas, ha dejado de incluir ritos adivinatorios, sólo que no todos los ritos son idénticos ni todos articulan lo mismo con el cuerpo de verdades esenciales que preside cada formulación trascendente de creencias. Entre la revelación del Espíritu Santo en las diferentes modalidades del cristianismo —aun cuando sólo sea la iluminación del creyente en comunión con Dios, según los postulados teóricos de la Reforma—; los caracoles o el tablero de Ifá en la regla de ocha; los cocos o la mpaca nmenso en la regla de palo monte; el fuego o las



barajas entre los vuduistas; o el interrogatorio a los difuntos en el espiritismo, las diferencias son muchas pero todas se concilian en algo: saber aquello que se desconoce, o aquello que se sabe y se quiere verificar.

Hay preguntas que parecen imponerse: ¿qué distancia media en cada caso entre el ejercicio adivinatorio y la obtención de la respuesta que se desea saber?; ¿cuál es la amplitud de la respuesta que de cada ceremonia se desprende?; ¿cómo se articulan los ritos adivinatorios con las deidades o fuerzas tenidas como supremas?; ¿cómo se articulan en relación con los creyentes y estas entidades?; ¿qué diferencias existen cuando las adivinaciones se proyectan hacia el pasado, hacia el presente o hacia el futuro?; ¿qué papel pueden desempeñar los diferentes ritos adivinatorios con otros ejercicios culturales pragmáticos?

Sobre todas estas inquietudes podemos encontrar más de una respuesta con solicitud de validez. Sin embargo, hay algo que se me presenta como de primera importancia: la

adivinación desempeña una función de superior magnitud en el alcance de los sistemas mágico-religiosos como recurso de salvaguarda y de defensa personal del creyente o practicante. Considero que ésta es la función principal de semejantes indagaciones dentro de la práctica mágico-religiosa y se presenta como común a todos los ritos con alguna claridad.

La adivinación cierra, o por lo menos limita, gracias a la certeza de lo que se había guardado ansiosamente o por corroboración de lo que se temía, la angustia derivada del sufrimiento y del miedo. Para el creyente, si lo que se espera se obtiene, el temor cesa; si se adivina lo que se teme, el temor también finaliza porque ocupan su lugar los ejercicios encaminados a la compensación o a la resignación.

Hay una cierta proclividad a que la adivinación se pronuncie siempre en favor del individuo, aun cuando el anuncio sea el más fatal o el más trágico. La adivinación reproduce en pequeño todo el alcance de reafirmación personal del creyente y este cometido se cumple, aun cuando lo que se pronostique sea la misma muerte.

Es indiscutible que la imaginación forma parte de la naturaleza humana; más aún, la imaginación es, junto con la historia y la cultura, característica distintiva entre el hombre y el resto de los seres vivos. ¿Hasta dónde el hombre es un animal constructor de cultura porque, a su vez, es un animal con capacidad de imaginar?

La imaginación establece variantes en el tipo de apropiación de la realidad exterior por el individuo, lo cual equivale a decir, en buena medida, que establece tipos de realidades circundantes y formas de vinculación entre el individuo y ella. No cabe duda de que algunas de esas formas de

vinculación y algunos de esos tipos de realidades han sido, y son, originados por los sistemas mágico-religiosos.

Es necesario admitir que éste es uno de los aspectos más controvertidos y de más difícil penetración en el ya algo prolongado diálogo científico que los cultos sincréticos han originado entre creyentes y no creyentes. Digamos, como un primer intento de aproximación a ciertas complejidades, que se puede simplemente imaginar, pero que se puede

también creer en lo que se imagina, y ambas cosas son, estrictamente hablando, perfectamente normales. Se puede, incluso, creer en lo que se imagina de manera sostenida, a lo largo de la existencia y, más aún, de vidas sucesivas, sin que esto implique forzosamente desviación alguna de las facultades mentales.

El extremo, llamémosle simplemente fuera de lo común, estriba en que se sustituya, por un acto consciente o no, la realidad registrada



sensorialmente por la realidad imaginada.

No voy a negar que hay una gran presencia en los sistemas mágico-religiosos de esta peculiaridad de la sujeción imaginativa; pero debo afirmar a renglón seguido que el estudio de campo sistemáticamente llevado a cabo durante quince años, en nuestro caso, indica con prudente persuasión que esa sustitución un tanto mística de lo real por lo imaginado, tiende a ser crecientemente menor. En su lugar se levanta —o al menos vemos que se va levantando— una suerte de presencia paralela entre la realidad factual y otras realidades, no menos factuales por intangibles, a la cual dimos en llamar en su momento *realidad aspirada*.

Esta realidad aspirada, que es una en congo, otra en yoruba, otra en vudú y otra en cordón, es asumible como un idea de lo perfecto, si bien varía en grados y en matices de una familia religiosa a otra; posee denominadores comunes y, en su conjunto, comporta una eticidad sin desmedro de los atributos que, en cada caso, se conceden a las entidades aceptadas como divinas o en plano de tales.

Así pues, creo que puedo suscribir la afirmación de que la realidad aspirada, presente en los sistemas mágico-religiosos, no sustituye a la realidad factual, sino que surge dentro de ella, y dentro de ella enfatiza la actitud e, incluso, la lucha por una situación mejor; situación ésta que casi siempre se concibe en términos sociales y que lleva implícito, como se dijo, en uno u otro sentido, un criterio de perfección.

Estamos hablando de realidades, sustitutivas o concurrentes, en términos de apreciaciones proyectivas y nunca en términos de práctica ritualista. Así pues, se anuncia, y ese anuncio es muchas veces recurrente

en cualquier estudio de los sistemas mágico-religiosos, un enfrentamiento entre el "reglaje" conceptual mayor y los mecanismos concretos de solución ceremoniales.

De este modo, suele suceder que estas consideraciones sobre las realidades obliguen o conduzcan a consideraciones equivalentes sobre el sentido del tiempo. Así situados, no será difícil apreciar que las aprehensiones de tiempo no son las mismas para un creyente en el transcurso de un ritual o ceremonial determinado, tal como se hubo de ver, que en el transcurso de su vida cotidiana, aun cuando en ésta estén presentes también articulaciones orgánicas con la supraterritorialidad.

Ahora bien, las distintas maneras de asumir el tiempo se entrelazan con las diferentes naturalezas de realidades —o de circunstancias vitales si se prefiere— de que hablábamos antes. Digamos, situados dentro de estas perspectivas, que el tiempo casi siempre se resuelve en beneficio del presente, no porque el pasado y el futuro se desconozcan del todo, sino porque se supeditan al primero, dentro del concierto de las fuerzas convocadas, que, en el momento de reunirse y de obrar se despersonalizan de toda referencia histórica propia, incluso aquélla distinguida por una hagiografía rica en poesía, y se presenta en su más simple y, al mismo tiempo, más profunda alternativa metafísica. Y esto es así ineludiblemente en todo trabajo bienhechor o maléfico, en un conjuro o exorcismo que con él se procure llevar a vías de hecho.

Dentro de la imaginación que solicita credibilidad irrestricta hacia ella y que origina la dimensión de la realidad aspirada, la trasmutación —cualquiera que ella sea— que se procura por los procedimientos mágicos es efectiva con independencia

de lo que pueda suceder más adelante en el tiempo de la realidad exterior factual. Una vez que se hace el trabajo ceremonial, y los elementos mágicos fraguan o cristalizan, el cambio buscado está conseguido sin necesidad de verificación ulterior.

El tiempo y la realidad no factual no delimitan la comunión con el mundo tenido como superior, dado fuera de él mismo, y que reduce el pasado y el futuro —en aras de una concurrencia y un pronunciamiento fantástico e irreversible de fuerzas suprahumanas— al instante en que se ruega a los orichas, se llama a los luases, se invoca a los muertos o se despierta a los genios que dormitan en las ngangas.

En ese momento la realidad convencionalmente tenida como normal coincide con la realidad que hemos denominado aspirada y esta coincidencia conduce, a su vez, a que la realidad factual, habitual, resulte sustituida por una realidad representada, dentro de la cual nada de lo que se ve, se toca o se gusta, tiene propiedad alguna en su específica materialidad, sino sola y simplemente, en lo que constituye como representación. Claro que no es una representación caótica o caprichosa, sino bien ajustada a un código preestablecido, frecuentemente crítico y altamente complejo de descifrar.

En la realidad representada sólo existen elementos significantes incorpóreos, signos y señales sin categoría física alguna, entidades esenciales independientemente de los receptáculos concretos —que por concretos son fortuitos y transitorios—, los cuales, para un entendimiento, diríase que vulgar o no iniciado, se presentan como contenedores.

La realidad representada es una estricta realidad de presente por estar

únicamente poblada por contingencias espirituales. Pasa a ser, entonces, la antípoda de la realidad factual, su exacto opuesto en términos de significado, y es —por tanto, como resultado— el opuesto de la realidad aspirada que originalmente creó.

Un vaso no es un vaso, una vela no es una vela, un chivo degollado no es un chivo degollado, una hoguera no es una hoguera, un árbol no es un árbol, el suelo no es el suelo, el viento no es el viento, el río no es el río, el hombre no es el hombre, la vida no es la vida, la muerte no es la muerte. Son expresiones de un mundo subjetivo único y totalizador que no es igual para todos los sistemas mágicos religiosos, aun cuando siempre se sujeten al mismo principio de sustentación de realidades, como tampoco son las mismas las modalidades de trance o posesión que constituyen el lenguaje más pertinente para la comunicación dentro de la realidad representada.

En todos los casos, dentro de los cultos sincréticos, el creyente se encuentra sujeto a un triángulo de dependencia en todo lo que atañe a su vida religiosa, con vértices referidos a la sujeción hacia las instancias tenidas como superiores; hacia los compromisos con los padrinos, guías ceremoniales y jefes o cabezas de familias religiosas; o, por último, hacia los otros iniciados bajo los mismos auspicios patronales que él, lo cual no quiere decir en absoluto que aquellas personas son iniciadas en la misma ceremonia que él, o al mismo tiempo que él, sino que, por una razón o por otra, tuvieron un tronco de referencia religiosa común.

Con las entidades trascendentes, las modalidades de dependencia suelen ser el cariño, el temor, el respeto o la reciprocidad. Hacia los jefes espirituales existe siempre una

actitud de acatamiento que se diferencia apenas en los criterios de compromiso con que los ahijados se sujetan a los padrinos —generalizando bajo esta denominación de estirpe santera a todas las demás jerarquías existentes en los otros sistemas—, en la frecuencia y los matices principales con que los padrinos son visitados por sus ahijados y, sobre todo, en las distintas conductas que los creyentes de una regla o de otra siguen ante las alternativas en que sus superiores resultan muertos.

La dependencia entre practicantes de una misma filiación es variable aunque, de manera general, sensiblemente más débil que en los dos casos anteriores; no obstante, se tiende a reconocer siempre un cierto nivel de deuda filial en una estable y efectiva actitud de ayuda mutua.

Veamos algunas situaciones concretas:

1. Dependencia hacia las entidades superiores. En ocha prevalece el sentimiento de amor; el creyente siente cariño, y hasta devoción, por el oricha que lo seleccionó y en cuyo culto él fue iniciado. Cifrará entonces su contenido de vida en el justo y cabal cariño que equivale al sentimiento por el padre o la madre.

2. En la variante cubana del vudú impera el temor hacia los dioses. Los luases dañan cuando jinetean sobre sus cabalgaduras, perturban durante un largo periodo de tiempo, pueden provocar incluso la muerte, de súbito o por consunción. El practicante procurará equilibrar la acción de un lúá con otro y evitará incumplir, a toda costa, los compromisos establecidos previamente con ellos.

3. En la regla conga, la relación con las potencialidades proviene de la naturaleza que se corporiza en la nganga, como prenda por excelencia. El individuo rayado en palo



discute, convence, negocia. El ha creado —y ésta es la peculiaridad esencial del palero— ese centro de fuerza excepcional con ayuda de aliados decisivos, empezando por el muerto y el matarí. Pero, una vez creado, el caldero tiene vida propia y posee tanta fuerza, para el bien o para el mal, como el propio creador. Entonces, uno y otro se exigen, se vigilan, se hacen trampas; esperan sacarse mutuamente ventajas. Es el resultado de un trato entre iguales que no puede deshacerse porque hay otros tratos semejantes, vecinos a ellos, que son frecuentemente sus enemigos a muerte.

4. En el espiritismo de cordón se procura conciliar respetuosamente las deudas o daños que los difuntos hayan podido no dejar resueltas en su tránsito por la tierra, con el anhelo de los vivos —parientes suyos o no— de obtener algún grado de tranquilidad y seguridad, tanto espiritual como material.

La relación de los iniciados con los jefes religiosos congos o vuduistas

suele ser mucho más cerrada que la de los santeros o las "cabezas de cordón", en quienes prevalece una comunión familiar, sosegada y amable. Algo parecido puede decirse en relación con los afiliados de iguales jerarquías de esos propios órdenes.

Todo ello tiene mucho que ver con los caracteres de las que denominamos fuerzas o entidades de los distintos sistemas mágico-religiosos. Sí, en ocha, los orichas preexisten a la colectividad de creyentes, en una comunidad divina caracterizada por una rica y magnetizada mitología, los luases de la variante vuduista cubana arrastran trashumantes su amargura de desarraigados, en consonancia con los inmigrantes que los trajeron a nuestras tierras dentro de una coyuntura preñada de convulsiones e injusticias, que tiñó de colores muy propios nuestra historia nacional.

Sí, en la regla conga, las emanaciones cósmicas se abrazan a los palos del monte para expresarse con la autoridad propia de toda su posición panteísta, en el espiritismo de cordón esperan el reclamo de ayuda de los vivos, deudos o no, para ser ayudados a su vez en la búsqueda de un descanso definitivo que el dios de los cristianos, asumido en toda su adustez, y en toda su crueldad, les niega con pertinaz frecuencia.

Ahora creo que puedo proponer lo que supongo constituye el principio rector por excelencia de los cuatro sistemas mágico-religiosos sobre

los cuales hemos pasado la vista; las especificidades distintivas de cada sistema de creencias—derivadas inicialmente casi siempre del intercambio entre las formulaciones africanas y el cristianismo— residen en las relaciones que se establezcan entre las divinidades y los muertos, en virtud de los pesos específicos que a unas o a otros se les atribuyan.

Tanto muertos como divinidades están presentes en el ámbito místico que nos es más cercano; pero se relacionan de manera distinta en cada orden mágico-religioso existente y, con ellos, actúan por caminos diversos trazados sobre los vivos.

Así, en santería y vudú, los muertos perturban la libre acción de los orichas y luases, pero, mientras en el tríptico Olofi-Obbatalá-Oluddumare, que define los contornos del Olorum, no hay espacio para nuevas divinidades y los muertos están obligados a ser reverenciados para siempre secundariamente y, como con desgano, después de los dioses, en el último—presidido por Grambúa-Ogún-Criminé—, por el camino de los diablos, por el sendero que los hombres malos trazan en la maraña de los destinos humanos, un muerto que, en su momento, fue un vivo con excepcionales cualidades puede aspirar a encontrarse con Erzillí.

En palo monte y en cordón, los muertos concurren, son indispensables, pero concurren de distintas maneras; en el primero, constituyen el

punto de apoyo donde se juntan las fuerzas de todo lo que existe, el factor catalizador que abre a la vida, la vida, la vida encerrada, la vida hasta ese momento muerta, de los más diversos objetos materiales; en el segundo, el muerto es la razón de ser del orden religioso, el muerto se mantiene con todos los caracteres de su vida, sus miedos, sus odios, sus deseos, sus pasiones, los hechos múltiples de su biografía; los ritos y las ceremonias procuran el establecimiento de la comunicación entre ellos y los vivos; comunicación que puede ser en un mismo acto religiosa, múltiple y variable.

Retomando las consideraciones establecidas al inicio de estas páginas, podríamos volver a preguntarnos: ¿se deificará de manera consciente a los difuntos? Según apuntan ya algunos Ogunes, ¿preferirán los dioses comportarse como muertos? De ser así, ¿qué los mueve a ello?, ¿acaso parecerse a los vivos para aproximarse más a la vida? ¿Se encontrará un espacio místico para todos los sistemas en que los muertos y las divinidades se entiendan entre sí en términos de igualdad? Son preguntas que quedan abiertas a la curiosidad y a la preocupación de ustedes y de nosotros.

*Joel James es investigador y director de la Casa del Caribe de Santiago de Cuba.*