

El ritual del santo mudo y el poder de los antepasados: A propósito de Contraamaestre, Santiago de Cuba

Dr. José Alberto Galván Tudela.
Centro de Estudios Africanos
Universidad de La Laguna (España)

Resumen: “Tengo 121 comisiones. Tú vas a ser el palo mayor, pero dejo un poquito para cada uno”. Así se expresaba un palero del oriente cubano en el lecho de muerte, acaecida el 15 de junio de 1981. Se dirigía a sus dos hijos varones y a su hija, iniciada en el espiritismo y que ya ejercía de santera, como ahijada de san Lázaro o Babalú-Ayé al igual que su padre. Pero ella desconocía en detalle los rituales de vudú rito Kongo que su padre practicaba. Reacia a aceptarlo, será una vecina de la familia, de origen haitiano, quien la introducirá en la forma de hacerlo. El padre, dicen, que de repente desaparecía de casa y se pasaba semanas en el Sao (monte) llevando a cabo sus rituales en solitario. Ella lo comenzará a practicar ayudada no solo por la pichona de haitiana, cuyo padre también lo practicaba, sino por otros familiares, en su mayoría hombres casados, que la acompañarán para efectuar su ofrenda. La presente comunicación pretende analizar los procesos de transmisión simbólica y reproducción social en una familia afrocubana, en ocasión de la muerte del padre, en términos de empoderamiento de las mujeres, y en un contexto fundamental, la construcción simbólica de la identidad de linaje en el oriente cubano. **Palabras claves:** Vudú rito Kongo, transmisión simbólica, empoderamiento femenino, identidad de linaje, Contraamaestre, Cuba.

Abstract: On his deathbed, a palero – a follower of the Palo Monte, a religion strongly present in the eastern part of Cuba – transmitted his spiritual legacy to his children. Although he had two sons, his message was directed primarily to his daughter, who was already involved in spiritism and practising as a santera (having – just as her father had – Saint Lazarus as her ‘patron, ’or guiding spirit):”I have got 121 commissions. You are going to be the Palo Mayor (literally “the main tree”), but I leave a bit for everyone.” But she had no intimate knowledge of the Palo-rituals that her father practiced, as he took refuge to the secrecy of the wilderness to perform these rites, sometimes for weeks at a time. A female neighbour of the family, of Haïtian descent (as many Cubans of Eastern Cuba are), and male members of her own family, introduced her to the inner workings of Palo Monte and prepared her installment as its officiant. This paper will analyse the process of social and symbolic reproduction in an Afrocuban family, and – in our specific case - of female empowerment in the context of the symbolic construction of lineage identity in Oriente, the eastern part of Cuba. **Keywords:** Voodoo Kongo ritual, symbolic transmission, women’s empowerment, lineage identity, Contraamaestre, Cuba.

Sobre el empoderamiento ritual

Voy a considerar este proceso como un fenómeno de empoderamiento. Como es sabido el empoderamiento es un concepto utilizado en contextos de la ayuda al desarrollo económico y social para hacer referencia a la necesidad de que las personas, objeto de la acción de desarrollo, se fortalezcan en su capacidad de controlar su propia vida, de cuestionar los patrones de poder existentes, de ser capaz de y de sentirse con mayor control de las situaciones (Batliwala 1997). Este concepto hace referencia específica a las mujeres, fomentando la autoconfianza, la actitud crítica, el poder para tener autoridad para tomar decisiones y realizar cambios y resolver problemas, y la capacidad de organizarse con otras

personas para alcanzar una meta común. Voy a referirme a lo que podríamos denominar empoderamiento ritual, que supone el traspaso de poderes para realizar rituales que en principio son percibidos normativamente como propios de los hombres. Aunque el empoderamiento se opone, son el elemento inverso a, las relaciones verticales de poder vertido desde arriba y aparece como una ruptura con la subordinación de género y un desafío o movilización, lo ampliaremos también a los casos de formas de resistencia, y de protesta mediante la reducción de los componentes negativos que se perciben de aquellos. En este sentido, aunque el ritual va a ser encomendado por el padre en su lecho de muerte, la hija queda realzada y pasa a ser mediadora familiar entre los vivos y los muertos, entre los antepasados y las nuevas generaciones, readaptando algunos aspectos del ritual, tales como el animal que se ofrenda, apoyándose en otras personas tanto en la preparación como en la realización del mismo, no cumplimentándolo anualmente o intentando efectuar nuevos tipos de ofrendas que le liberen de esa carga. Lo importante es que esa hija pasa a ser el palo mayor de la familia. En ese sentido, el empoderamiento lo entiendo no como un proceso lineal sino circular, en el que ambos polos de la donación, padre e hija, aparecen como activos, y en la idea de que el empoderamiento es diferente para cada individuo o grupo, según su vida, contexto e historia personal, y según la localización de la subordinación personal, familiar, o comunitaria... Son múltiples, por tanto, las relaciones de poder existentes, pero también los tipos y procesos de autonomía que persiguen los diferentes actores rituales.

El presente trabajo se centra en el proceso de transmisión y de reproducción social de un ritual considerado como propio de hombres a una mujer que no había recibido de pariente, padre/madre o tío/a ningún otro cometido espiritual. Por el contrario, como veremos, se trata de una corriente que se interpreta que nace con ella y/o que se apodera de ella involuntariamente, llegando a través de un proceso de años a ser controlada.

Su padre la había encomendado no sólo que siguiera realizando sus rituales, sino que la consideraba el palo mayor de la familia, debiendo incorporar otros rituales que él practicaba. Esta expresión, el palo mayor, en Cuba indica no sólo el palo más grande o el más importante de la casa, sino también y sobre todo la estructura que soporta aquella y sobre la que descansa. Según los informantes, fueron horas terribles las de la agonía de Onésimo, pues se resistía a la muerte, jadeando, haciendo ademán de levantarse, musitando palabras, indicando que aún no había llegado su hora. Aunque a cada uno de sus hijos le dejaba alguna de sus comisiones, a su hija le entregaba el poder de todo, la continuidad de una actividad simbólica, que resultará decisiva en la construcción identitaria del linaje familiar. Sin embargo, el proceso de transmisión de poderes y de sucesión en el cargo, como veremos, fue trágico. En gran medida ello era contrario a la voluntad de su hija, pues todo lo referente al mundo del vudú rito Kongo estaba rodeado de miedo, incluso de pavor, especialmente para los que acostumbraban a realizar sus rituales al interior de la casa o en el patio, en el área doméstica, en público, y no en la naturaleza, a altas horas de la noche y en solitario. Los paleros cubanos no acostumbran a enseñar todas sus creencias (Barnet, 1991). Ello se agrava, si cabe, pues la ofrenda debía hacerse a un perro cimarrón, jíbaro, con carne cruda de perro vagabundo, cogido en la calle y, como cuentan las informantes, “una no se atreve fácilmente a hacer eso, por la consideración que se tiene para los animales”, que no son objeto de consumo humano, y “que uno se apiada de ellos”. Asimismo, téngase en cuenta que nadie sabía en detalle lo que hacía su padre en el Sao (monte), cuando desaparecía. Este comportamiento se asocia entre los cubanos con lo haitiano que, jornalero de la caña y del café, de habla créole, vagabundea de campo en campo, durmiendo al sereno, bajo los árboles, y a menudo en soledad.

Debemos considerar que los dos hijos varones del palero no estaban interesados en las creencias de su padre (especialmente uno de ellos, miembro del Partido Comunista de Cuba), y que la hija era ahijada del mismo santo que él, San Lázaro/Babalú-Ayé, que tiene como referente evangélico al pobre de la parábola, que mendiga a la puerta del rico, vestido con harapos apoyado en su bastón y el perro (doméstico), que le acompaña y lame sus llagas. Esta filiación religiosa es posiblemente lo que, por una parte, lleva al padre a practicar el rito Kongo del vudú y, por otra, a transmitir a su hija el culto a este animal, el perro. El rito Kongo corresponde a los loas de origen bantú, que son menos populares, son considerados como más violentos, y se los reconoce por el sacrificio canino que les gusta recibir; así como por su exuberancia. De hecho, algunos loas Kongos pertenecen igualmente al rito Petro, que son especialmente vengativos, se utilizan en las prácticas mágicas y se les llama “amargos” por oposición a los loas Rada, percibidos como “dulces” (Hurbon, 1998:70-72). En el Palo monte es el perro de prenda el que se hace presente en los estados de trance, pues es “el portador del muerto, que se apodera de su boca y ejecuta con sus manos. La fuerza del muerto actúa con todo su potencial sobre el perro que se supone debe recibir el espíritu hasta que pueda neutralizar la fuerza y el poder seductor de otros hombres” (Barnet, 1991).

Como indicamos, el encargo transmitido tendrá su cumplimiento en el Bembé de Lajas (Contramaestre) donde se hace la entrega de los “compromisos” en un complejo ritual integrado, en el que “se hacen presentes”, de un modo secuencial, diversos santos (Elegguá, Changó, Babalú-Ayé, Oggún, y Oyansa) así como espíritus de la naturaleza, que residen o vienen a recibir su comida en árboles. El Bembé dura tres días (viernes, sábado y domingo), debiendo resaltarse que la secuencia ritual tiene en cuenta tanto las doce de la mañana como las doce de la noche para realizar su inicio y desarrollo, especialmente en los casos de Elegguá, Changó y Oyansa (Galván, 2008). De hecho, la entrega del poder se concreta en un ritual denominado del santo mudo, que hacía su padre, que es acompañado por otro, que denominan la comida o mesa de muerto, donde el espíritu del padre se hará presente, y estará entre ellos durante todo el Bembé. Como veremos, el ritual de la mesa de muerto a diferencia del realizado al santo mudo, vinculado al mundo del vudú rito Congo, se parece a lo que podemos denominar ‘espiritismo de cadena’, donde los movimientos de las manos y el canto se realizan en el mismo lugar sin que el corro de médiums gire ni taconeé sobre el suelo, como en el ‘espiritismo de cordón’.

El ritual del santo mudo se hace la noche anterior al Bembé, a las 12 de la noche y, desde el amanecer al primero que se despierta es al espíritu del padre a través de la mesa de muerto, que ha sido preparada desde la tarde anterior, con un objetivo, que el padre esté presente, protegiendo el Bembé, y contento porque su espíritu va a comer de todo lo que le gustaba en vida. Es, pues, en ocasión de este contexto ritual de la santería, donde no están ausentes algunas características del vudú cubano, cuando el espíritu del antepasado, el padre de la santera, se hará presente, levantándose la mesa tras el ritual a Elegguá y Oggún.

En Lajas las celebraciones de las fiestas de Changó (Santa Bárbara) se celebraban desde la noche del 3 al 4 de diciembre, y las de Babalú-Ayé (San Lázaro) desde la noche del día 16 al 17 de diciembre. Ambas comidas de santo se trasladaron al primer fin de semana del mes de enero, para compatibilizarlas con las de oficiantes que asistían. No obstante, desde hace unos pocos años se tiende a celebrarlo durante el verano, para favorecer la presencia de familiares en el extranjero.

La zona estudiada a la que nos referimos es considerada por muchos autores cubanos como propia del denominado espiritismo cruzado, o espiritismo compatibilizado con elementos de la santería, lo cual debe ampliarse a otros sistemas religiosos como el palo monte, y el vudú que es recibido a través de los haitianos. En la bibliografía citamos, sin pretender ser exhaustivos, bastantes trabajos sobre el Palo monte, el espiritismo y sus variantes en Cuba y escasas publicaciones sobre el vudú, entre las que destaca sobre todas el libro de los investigadores de La Casa del Caribe, Joel James, José Millet y Alexis Alarcón (1992), y el artículo de Millet & Alarcón (1990).

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

Entre otras cosas se dice lo siguiente: "En la zona de Palma Soriano se practica un tipo de espiritismo cruzado en el que se realiza un `ritual de despojo o santiguación´ igual que el de los cordoneros. Además se hace un cordón empleando cantos que utilizan hoy los cordoneros. Estos aspectos rituales se efectúan de una manera muy rudimentaria en comparación a la forma actual de los cordoneros".

"Los cordoneros llevan a efecto un ritual especial llamado `misa espiritual´. Se celebra a la muerte de algún individuo, y en él, tras `rogaciones e invocaciones´, los familiares del difunto tienen la posibilidad de hablar con él. Como se comprenderá esto constituye un fuerte atractivo del espiritismo, y no solamente en `la misa espiritual´ sino en cualquier otro momento. Es frecuente en el transcurso de una `sesión´ escuchar la conversación entre un padre muerto y un hijo a través de un médium".

Por último, este autor al hablar de las zonas de expansión dice que la zona 1 se encuentra situada del siguiente modo:

"Partiendo del poblado de Pílon se forma un área larga y estrecha que pasa por puntos de referencias como Cieneguilla, Las Mercedes, Pinar Quemado, Oro de Guisa, Las Bocas, Cruce de Baños, Ramón de Guaninao y llega a Palma Soriano. Aquí se inicia ya la disgregación del cordón, prevaleciendo, junto a manifestaciones espíritas poco desarrolladas, como son las `casas de santiguación´, creencias religiosas de distintos orígenes, pero permeadas por el espiritismo, las cuales no llegan a regularizarse en prácticas rituales definidas. Aparecen también expresiones de curanderismo muy impregnadas por ideas espíritas. Se encuentran centros que, además de tener el cordón como ritual, celebran cultos en los que hay un marcado carácter afroide, predominando los elementos religiosos de ascendencia bantú (instrumentos musicales, vocabulario, ritos) los que se prolongan, después de esta área larga y estrecha, por la Sierra Maestra, pero se alejan cada vez más de los patrones de los cordoneros. Además aparecen rasgos culturales aportados por la inmigración francesa procedente de Haití en el siglo pasado, y aún más claro, las oleadas de la haitiana del presente. Esta zona de influencia de las inmigraciones francesas y haitianas ha sido un freno para la dispersión del espiritismo de cordón..."

El segundo ritual, la misa o mesa de muerto, por tanto, está estrechamente ligada al espiritismo cruzado.

Una transferencia posesiva y violenta

Aunque la hija de Onésimo ejercía de santera, cuando murió su padre, este le comunicó que ella debía seguir su gracia, incorporando en su trabajo espiritual lo que él practicaba. Se trataba, entre otros, de un ritual nocturno en un “palo” cercano a la vivienda familiar. En Cuba todo lo relativo al vudú rito Congo o Palo Monte se suele considerar como un ritual fuerte, un tanto diferente a los relacionados con la santería, y de gran connotación masculina.

La transferencia de poderes ocurrió de un modo violento, súbito y a través de la posesión. Según una nieta del difunto:

“Mi madre estaba en la casa vieja ‘pilando una carne’ y oyó una voz que le dijo ‘come’. Y salió despavorida, como si estuviera poseída. No escuchaba las llamadas de nadie, que salían tras ella corriendo. Se subió a un palo alto y no quería bajar. Creyeron que ‘se encontraba demente’ y fueron a internarla en Jagua, el hospital de los locos. Su cuñada y hermana política la vio y dijo que ‘aquello no era cosa de médicos’, y ella se hizo responsable, llevándosela a su casa ‘para reafirmarla’. Fela, la haitiana, le preparó un tronco de palo, ahuecado, con un santo, que cuando baja no puede haber ni niño ni perro delante. Es un santo francés, al que llaman ‘lua-mondon’. Eso fue allá por 1985-1986, es decir, cuatro años después de haber muerto el abuelo”.

Ella afirma que lo de su abuelo le fue llegando poco a poco a su madre, de tal modo que después de 1986 se comienza a hacer la fiesta al santo mudo, Y que la mesa de muerto, se inicio allá por el año 2001.

Según la santera de Lajas, su dedicación a los santos no provino de sus padres. Según ella, su padre los abandonó desde chiquitos y su madre se dedicaba a rituales espiritistas, en los que también la santera no creía. La madre le decía que sería castigada por ello. Aunque desde los nueve años, según confiesa la santera, se dedicó a estas cosas, fue a los 16 años de edad, cuando ‘estaba comiendo de tarde’, y al mirar hacia el dormitorio, tras la cortina, ve un hombre colgando de la puerta vestido de blanco, sin cabeza. Su hermano había muerto, durante la revolución cubana, ya que un familiar lo había asesinado cortándole la cabeza, en un intento de robo. La santera quedó ida de mente, y al realizar los últimos rezos del novenario del difunto, el espíritu de su hermano bajó y le dijo a su madre, que ella ‘debía seguir trabajando esa cadena’. La madre la llevó a diferentes médicos sin cura, hasta que el doctor Chiliano que tenía su altar en Palma le dijo que fuera a los ‘centros espirituales’ en los que debería comenzar a trabajar, pues tenía una ‘media unidad o corriente de santo’. La metieron al cordón, limpiándola progresivamente y desarrollando lo que ella traía. Allí la santiguaron, la despojaron, le enseñaban los cantos...aprendiendo los rezos, ‘controlando sus santos sin que estos la revolcaran’...Ella era soltera. Poco a poco, iba a misa y los espíritus la cogían, entraba en trance e iba saliendo del mismo sin daño.

Este relato nos habla del acceso de la santera al mundo del espiritismo y del palo/vudú. Por un proceso involuntario, imaginar la muerte brutal acaecida a un hermano, que termina en un estado aparente de demencia, se plantea controlarlo a través de una iniciación al espiritismo y a la santería. Tener una unidad o media corriente de santo no es concebido como un supuesto estado patológico, sino como un poder o cadena, como una virtud valiosa, que hay que

controlar y utilizar al servicio de los demás. Estos acontecimientos fueron decisivos en la formación espiritual de esta santera. Veamos en detalle, primeramente, el ritual del santo mudo. Si el acceso al mundo del espiritismo y de los santos desencadenó un estado de casi demencia, el acceso al palo/vudú se encuentra aún en proceso de ser controlado.

Del patio de la casa al sao: el ritual del santo mudo

La relación con el monte en las creencias afrocubanas es tensa y ambivalente. En un sistema cruzado de palo como el que caracteriza al Bembé de Lajas, se entremezclan elementos de varias reglas: Osha, Palo y Vudú. Por ello, las celebraciones se efectúan en espacios domésticos, aunque alguno de los rituales tiene lugar en el monte. En este sentido, el pie del algarrobo constituye metafóricamente una de las bases, que tiene enorme importancia para que la realización de la fiesta del Bembé tenga un desarrollo normal. Ella con los consejos de la pichona de haitiana, más arriba indicada, intenta cumplir con todos los ritos que hacía su padre, pero su desconocimiento, al no haber visto realizarlos, le obliga a buscar asesoramiento en personas y vecinos de su entorno. En cierto modo, cumplir con la promesa era cumplir con los espíritus, con su antepasado y con aquellos a quienes su padre daba culto. De no hacerlo, ellos se sentirían ofendidos y podrían obstaculizar el Bembé. De hecho, en la fiesta del 2003, la santera dijo haber sentido los efectos del santo mudo, por no haberle realizado la ofrenda, aunque un vecino le preparó al pie del árbol para que viniera a él. Ella no quiere ofrecerle un perro, como hacía su padre, y pretende próximamente entregarle un puerco y pedirle rescindir el compromiso. Lo importante, como hemos visto, es que de este modo el espacio festivo pasa del doméstico al no-doméstico, al Sao, y la base del santo mudo ubicada en el exterior reforzará la actividad que se realizará en el espacio interior festivo por excelencia, el patio.

La santera va a las doce de la noche el día antes del Bembé al monte, tras haber establecido la base de Eléggua para que no haya peleas desde la entrada del patio al hoyo y de este al cañambú bajo la enramada y el altar. Según cuentan los informantes, van cuatro personas y le hacen la ofrenda al santo mudo en un árbol, de un curiel, animal parecido a una rata. Es sacrificado y se le asa medio crudo dándole la comida al espíritu del árbol. Le ofrecen la comida y se van aprisa. Hay que salir corriendo. Se trata, de un santo cimarrón, que anda por el Sao, como si estuviera evadido. En ocasiones, dicen, durante esta ofrenda tienen lugar sucesos extraños, tales como apariciones en forma de negritos bajitos que aconsejan o castigan en temas relacionados con el dinero, ya sea jugar a un número o por emplear el que se recoge en la fiesta para otros menesteres personales. Como dicen las santeras, ese dinero es para los santos, y no se puede emplear en otra cosa que no sea en ellos. Incluso, se cree que es por esto por lo que algunos santeros/as han perdido toda la fuerza, pues los santos los han abandonado.

En enero del 2001 presencié este ritual, que denominan del santo mudo. A las nueve menos cuarto de la noche se está preparando la comida para el santo mudo, que habita un algarrobo, a cinco minutos a pie de la casa de la santera. La comida la ofrecen en jícaras o jigüeras de güiras, cortadas expresamente en 6 mitades, donde se vierte la sangre de un pequeño pollo blanco (1), y se colocan las plumas (2) y la carne abierta por el pecho, sin vísceras, y cortada en cuatro trozos, media frita en un poco de aceite (3), el café (4), el agua de azúcar negra (5) y la vianda de plátano burro, (6) y de ñame, yuca y boniato, medio cocidos, en caldero aparte de la carne. Otros años se ofreció, como indiqué, carne de curiel. Reitero, el padre de la santera, Onésimo, le ofrecía carne de perro. Poco antes de partir, la pichona de haitiana dice: Esto está a punto, *ni rayando más pacá ni más pallá*. A las doce menos cinco de la noche, cinco familiares y vecinos, presididos por la santera, que lleva puesto el sombrero que usaba su

padre, cada uno con un recipiente en su mano, cruzan la estancia y salen por la puerta delantera de la casa. Caminan en silencio por la vereda que desciende y luego sube al Sao. Van hasta el algarrobo, colocándole la ofrenda en un hoyo hecho al atardecer al pié de la mata. Una vela encendida es colocada al fondo del mismo. Rezan de pié en silencio, y la santera de rodillas apoyada en el machete de su padre, clavado en la tierra. Antes de iniciar el regreso, al levantarse apoyándose en el machete de su padre difunto, a la santera parece entrarle un escalofrío o corriente, produciendo fuertes sonidos guturales. Uno de los acompañantes la coge en brazos, y a continuación expulsa de sí con los dos brazos, en dirección al algarrobo, la corriente que se ha apoderado de ella. Todo esto sucede en breves instantes. Inmediatamente, regresan las cinco personas por el mismo orden, marchando en hilera, en silencio, por el mismo camino. Al llegar a la casa, la atraviesan y salen por la puerta de la cocina, marchando a través del patio hasta la casa de santo. La santera ofrece ron y licor de guásima de una botella tomada del altar a todos los/a que la han acompañado, comentándose las impresiones recibidas. Ese santo, dicen los participantes, es un santo puerco, maloliente, y está asociado a un perro. Todos coinciden en haberlo sentido presente, que el llegó primero. Ese fuerte olor que tenía, un olor malo, malo. Yo sentí el olor al entrar al Sao, dice uno, y yo lo sentí a la salida, en la mata que está allí en la curva (donde hay una guásima y una sigüaraya) es donde yo lo sentí, afirma otro. Cuando le eché la mano para que virara P., es cuando yo lo sentí. El día que le dé por llegar allí cabrón, de verdad, verás... El lo está recibiendo ahora. Encienden un puro y le ponen ron en un vaso delante de la foto de Onésimo, mientras una de las actrices rituales imita el habla del viejo. El nieto que ha acompañado a su madre, la santera, le canta en bajo al abuelo, y le coloca el tabaco encendido sobre el vaso de ron diciéndole: Ahí tiene lo suyo. Minutos después regresan a la casa-vivienda en fila sin mirar atrás, en silencio y en el mismo orden de salida.

Como los rituales a otros santos (Oyansa, Babalú-Ayé y Changó) el ritual al santo mudo se celebra, por tanto, al romper la noche para el nuevo día. Se va al Sao, fuera de la casa, a un pequeño bosquecillo donde destaca la corpulencia del algarrobo. Se va en silencio y en fila, para evitar les oiga el espíritu, un perro cimarrón/jíbaro, que les puede atacar. Solo se rompe el silencio en la casa de santo, situada en zona doméstica, en el patio de la casa, donde se encuentra la foto del padre de la santera, Onésimo. De la casa de santo a la vivienda regresarán también en silencio. Al perro se le siente que ha llegado antes de alcanzar ellos el algarrobo, otros lo huelen en la curva del camino al regreso, al lado de otros dos árboles, una guásima y una ciguaraya, matas consideradas por los informantes, tan poderosas como la ceiba. Tienen pavor, pues puede venir cabrón y cargar sobre ellos. Afirman, ¡ya debe estar comiendo! La santera representa a su padre, ya que ha ido con su machete y tocada con su sombrero. Su nieto ofrece a la foto de su abuelo, ron y tabaco para que fume, ya que todo se ha cumplido como el quería.

El ritual es percibido como peligroso. La ofrenda se adapta a la disponibilidad y a los deseos de la santera, no a los de su padre. No obstante, ella lo que quiere es su protección de la que nunca ha dudado, como condición para reproducir el ritual, y sobre todo para garantizar que el Bembé se lleve a buen término. Por todo ello, se le hará la comida de muerto, donde el podrá venir, comer y beber, participar de la fiesta, asistir a los hijos que tienen problemas y darles consejos morales, pero sobre todo constatar la unión de la familia, que ahora queda expresada en su hija, la santera de Lajas.

Tras colocar las diferentes bases en los límites de los espacios rituales y de algunos árboles que parecen plantados intencionalmente al interior de los mismos, quedarán cerrados todos los caminos, definiendo simbólicamente los espacios públicos y privados del proceso ritual del

Bembé. La santera podrá trabajar con tranquilidad. El Bembé ha quedado blindado con sendos rituales al colocar el cañambú, palo del poder, y la fogata de Elegguá, cuatro caminos (Galván, 2008). Cumplido el compromiso con sus antepasados (ritual del santo mudo) se procede a bendecir la mesa del muerto, que preside la vivienda de la santera. Cuando se haya realizado todo esto y se haya prendido en el traje del santo, junto con algún peso en papel, el permiso oficial para realizar la fiesta, entonces el Bembé podrá comenzar.

La mesa de muerto

Al interior de la casa, en el salón principal, bajo una ventana, se coloca la mesa de muerto. Es el espacio ritual donde está el padre de la santera, representado en un cuadro que contiene una foto de su rostro. Tan pronto la santera ha obtenido reproducciones de su madre y de sus hermanos ya fallecidos, las ha colocado también a ambos lados de la foto principal, que se considera la de su padre. Una reproducción del mismo está presente también en la casa de santo, ubicada en el patio, durante todo el año. Antes de comenzar el Bembé se le hace una comida de muerto, especial para él, a partir de alimentos que le gustaban en vida. Esta comida, dicen, se le hace para que proteja la fiesta, y que su hija pueda realizarla sin que haya pelea ni problema alguno. Preparan tres tipos de frijoles (negro, guandul y caballero), tamales y pollo acompañado de malanga, boniato y yuca. El pollo es de color gris jabado. Además se le ofrece agua de azúcar, café, tabaco y ron, y dulces. El pollo, tras desplumar el cuello parcialmente, es sacrificado cortándole la yugular y dejando caer su sangre sobre un plato. El cuerpo es depositado en el suelo y en torno a él se tira agua con azúcar, en cruz, en cuatro puntos cardinales, y junto con el café son colocados en sendos vasos. El pollo será cocinado sobre tres piedras en el exterior de la casa, utilizando madera de piñón y de guásima para hacer el fuego. El plato con sangre será colocado debajo de la mesa, al fondo, pegado a la pared. Esa sangre, dicen, se le pone ahí porque lo primero que busca el espíritu es la sangre y tomársela, pues esa es dedicada para él. Durante el trabajo de campo, antes de comenzar la ofrenda, un perro entró en la casa y se tomó parte de la sangre. Ante este hecho la santera haitiana que ayudaba en la organización del ritual, comentó que no importaba. El perro está asociado a Babalú-Ayé, santo del homenajeado y de su hija.

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

Según los informantes, el espíritu de X está en el altar y como nosotros comemos en vida, el come en espíritu. Se le hace esta comida para que abra los caminos, para que su hija, la santera, no tenga problemas y haga bien su fiesta. El está igual que nosotros contento, comiendo, bebiendo...

Aparte de la carne de pollo, los tamales, los frijoles y la vianda, se le ofrece turrón de ajonjolí, coco hecho tiritas, maní, coco molido, dulce de leche, café y un tabaco, ron y otro tabaco. Según los informantes, a él le gustaba mucho el café y fumar. Primeramente se reza y

llama al muerto su hija, receptora de sus poderes. A continuación, cada uno de sus familiares, sobre una taza de agua, realizan bendiciones a partir de cruces con una hoja de mejorana.

Cerca de la mesa, tras la puerta de acceso a la vivienda, se encuentra un tronco de palo hueco con algunos objetos, que utilizaba el padre de la santera. La pichona de haitiano afirma que es un palo que si ella no lo atiende, ese palo la vuelve loca a ella. Ese palo lo llaman lua-mondon. Es una creencia haitiano-francesa. Ese palo era de Onésimo, y al morir él, ella lo atiende. Se le pone miel, un huevo, se le echa humo de tabaco y se cierra. Dentro de él hay un plato con un negrito, un huevo y una cachimba. A ese negrito le dicen el lua-mondon.

La santera omitió en el 2003 la realización del ritual a su padre y posiblemente sólo lo efectuará a partir de ahora cada dos años.

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

“Voy a levantar un santo, Voy a levantar un ser”.
 Asimismo: “Ya ¡eh!, a ¡eh!, a ¡eh!, a ¡eh!, a ¡eh!,...”
 Se repite una y otra vez, bajo la entonación de un nieto:
 “Voy a levantar un santo, voy a levantar un ser”.

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

A continuación la hermana de su viuda en trance entona varias veces, dentro de casa, ante la mesa de muerto situada en la sala:

“A las cinco de la mañana,
 Babilonia desmontó,
 Desmontamos a un ser querido,
 en un campo terrenal...”

Se comienza a sentir la presencia de Onésimo, que habla a través de la santera, hija suya, tocada con pañuelo rojo sobre su frente y cabeza. Ella coge las manos de la hermana de su madrastra, también presente en la ceremonia, y la corriente circula entre ellas, diciendo en voz de Onésimo: ¡Estamos unidos! ¡Qué unión más linda veo, mis hijos! ¡Así quisiera verlos todos los días! ¡Hace años que no veía esa alegría, todos...! ¡Salud a todos! ¡Son mis hijos, coño! A continuación comienza, a dar consejos morales uno a uno: ¡A Nico, qué le pasa! A sus hijos, a su yerno, que está teniendo problemas de salud...Repiten canciones o “transmisiones” del mismo Onésimo, y expresiones utilizadas por él. Todos están emocionados, lloran juntos, agarrados padre e hijas, entre hermanos... Cantan. ¡Esto es una gracia inmensa para bien general! El coro de toda la familia se dirige a Onésimo, mientras la nieta entona repetidamente:

“Tú que fuiste un buen padre,
 Tú que fuiste un buen hijo,

ruega a Dios poderoso,
la luz radiante te alumbrará”.

Los asistentes lloran de emoción. La corriente circula por toda la cadena, formada por la cuñada, las hijas, los nietos del difunto. La santera repite:

“¡Corre caballito, corre caballito, tráelo en tu caballo!”

Se oye decir: ¡Fuerza! ¡Tú tienes que ayudarme! El nieto dice en alto: ¡Pidan, y que lo ayuden! ¡Pidan, pidan a su padre! La santera atiende a su tía, mientras canta la transmisión:

“En aquella inmensa luz
Allí te están alumbrando,
Y en el campo de la misión,
Luis Felipe laborando”.

La hermana de su esposa entra de nuevo en trance. La santera y su hijo se entrelazan, al igual que su esposo con sus dos hijas. La hermana de la esposa sostiene por los brazos, espalda contra espalda, zarandeándolo a un familiar.

Todos se cogen de las manos en alto, juntándolas todas en el centro. Comienza la despedida, y se oye decir a Onésimo: ¡Dios los acompañe! ¡Adiós, adiós, mis hijos! La santera vuelve en sí y expulsa la corriente, ayudada por su hijo, en dirección a la mesa de muerto. Así lo hacen también los que han cogido muerto, expresión utilizada en Cuba para indicar la posesión, con especial referencia a un antepasado. El antepasado termina diciendo: ¡Adiós, mis hijos! ¡Paz para todos! ¡Me retiro!

Este ritual es, sin duda, emocionante, sobrecogedor. Esta característica del ritual es recordada siempre por los familiares, pues habiendo tenido entre ellos al espíritu de un padre, que saben nunca los abandona, constatan la unión, la cohesión social del linaje, entre los que quedan en Oriente, los que están en La Habana o en otra ciudad de Cuba, y los que están más allá, en el extranjero. Es, por tanto, un ritual identitario del linaje, donde si la presencia del espíritu se siente, las palabras del antepasado llenas de consejos morales individualizados y colectivos dotan al mismo de una resonancia corporal y un poder decisivos (Tambiah 1968, 1979).

Conclusiones

El proceso de empoderamiento ritual de la santera de Lajas tiene unas características que debemos resaltar. Aparentemente, estamos ante una simple entrega del poder entre un hombre y una mujer, entre un padre a punto de morir y una hija en vida. El hecho de que ella represente a su padre continuamente, tanto en los rituales del monte como en los de santería en el patio de la casa; utilizando los instrumentos que él empleaba, concretamente el machete, el sombrero e incluso algunas transmisiones, puede hacer pensar que no existe tal empoderamiento sino una estrategia para prolongar, en espíritu, el poder del padre después de morir. No obstante, en este trabajo hemos también resaltado que tal proceso de empoderamiento es interactivo, en el sentido de que si bien es el padre quién ofrece el poder, y quien la ayuda encabalgándola reiteradamente, la receptora también interacciona cambiando, en cierta medida recreando, algunas condiciones de la misma entrega, tales como no ir sola al Sao, dilatar temporalmente el culto a los palos e incluso postergarlo hasta su cese

definitivo y, sobre todo, no ofrecer carne de perro. Todo ello es sin duda una respuesta, que se vio favorecida ante una actividad que ejercía el muerto en solitario, en cierta medida a escondidas.

El proceso de empoderamiento ha sido descrito en términos de transferencia violenta, en la que estará presente un incipiente estado de demencia, la posesión y el trance. La santera ya estaba dotada de una 'media unidad o corriente de santo', y había aprendido a 'controlar sus santos sin que estos la revolcaran'. Entraba en trance e iba saliendo del mismo sin daño. Tener esta capacidad no es concebido como un supuesto estado patológico, sino como un poder o cadena, una virtud valiosa, que se puede controlar y utilizar al servicio de los demás.

Al llevar a cabo estos rituales, la santera los hizo públicos, colectivizando el conocimiento privado de su padre, y haciendo partícipes del mismo a toda la familia, sirviéndose de ellos para construir una identidad de linaje, como queda expresada en el ritual de la comida de muerto. Como afirman sus descendientes, si él en vida les ayudaba, también ahora lo hará en espíritu, fortaleciendo la unidad de todos, protegiendo la fiesta del Bembé, evitando que haya peleas. En un contexto social más amplio en el que abunda la escasez, en el que la familia puede descomponerse a causa de la migración y la dispersión de sus miembros. En este sentido, el complejo ritual del Bembé es la ocasión de hacerse presentes los espíritus de los antepasados y de los santos, pero también de fortalecer la unidad de los miembros a través de su representación.

Este proceso de empoderamiento se lleva a cabo en un contexto de interferencias entre rituales propios del catolicismo, de la santería, el palo monte, el vudú y el espiritismo. Los elementos de estas religiones parecen sincretizarse y cruzarse, de tal modo que son los espacios (público/patio y privado/sala de la casa) lo que los/as actores/rices rituales durante estos días estructuran, reestructuran y dan sentido, a través de complejos procesos de significación. En cierto modo, en la casa domina el mundo espírita y eventualmente el de palo, asociado a un antepasado de la casa. Fuera, en el espacio público, se celebra la comida de los santos, y la ritualización de "los palos fuertes" de la casa, tales como la guásima. En cierta medida la existencia de dos espacios (casa/patio, privado/público, espiritismo/santería y palo, identidad de linaje/identidad étnica, de afrocubano), bastante definidos pero con fronteras liminales ambiguas, favorece esa percepción de compatibilidad. Más aún, la existencia de ciertas homologías estructurales hace pensar que algunos elementos de un sistema religioso se incorporan al otro. Por ello, la semejanza estructural entre las almas del espiritismo y los ancestros del palo favorece y, en cierto modo, hace posible a los/as actores/rices rituales pasar de un sistema al otro sin ningún problema. Todo ello indica que la incompatibilidad de los sistemas religiosos está más en la cabeza de los investigadores que en la de los/as actores/rices rituales pues, en último término, es la utilidad práctico-simbólica lo que no les impide pasar de uno a otro (Bloch, 1989; Galván 2008).

Bibliografía

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

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

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

Batliwala, Sr.1997, "El significado del empoderamiento de las mujeres: Nuevos conceptos desde la acción". En M. León (Ed) *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fé de Bogotá, T/M Editores, pp.187-211.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- James, J. 2000, « La Regla Conga Cubana ». *Rev. El Caribe*, 32:16-21.
- James, J. 2006, *La Brujería Cubana: El Palo monte*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- James, J., Millet, J., Alarcón, A. 1992, *El Vodú en Cuba*. Santo Domingo, Ediciones CEDDEE/Casa del Caribe, Santiago de Cuba.
- Lachatañeré, R. 1992, *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Lago Vieito, A.1996, “El Espiritismo de Cordón en el Bayamo Colonial”. *Revista Del Caribe* 25:16-18.
- Lambek, M. 1980, “Spirits and Spouses: Possession as a system of communication among the Malagasy-speakers of Mayotte”. *American Anthropologist* 7:318-331.
- Matory, J. L. 1992, “Rival empires: Islam and the religions of spirit possession among the Òyó-Yorubá”. *American Anthropologist* 21 (3):495-515.
- Matory, J. L. 1994, *Sex and the empire that is no more*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Millet, J. 2009, *El Espiritismo y sus variantes en Cuba*. Coro (Venezuela), 2ª Edición (1989, 1ª ed.).
- Millet, J. & J. Alarcón 1990, “Aspectos del ritual voduísta en Cuba”. *Revista Del Caribe* 7:58-65.
- Meneses, R. 1994, “La Regla de Palo monte o conga”. *Revista Del Caribe* 24:103-112.
- Sánchez Lussón, J. 1996, “Los Cordoneros de Orilé: Presencia histórica y alcance cultural en Manzanillo”. *Revista Del Caribe* 25:20-22.
- Tambiah, S. 1968, “The magical power of words”. *Man* 3:175-208.
- Tambiah, S. 1979, “A performative approach to ritual”. In *Proceedings of the British Academy* 65:113-169.
- Verger, P.1986, “Transe de possession religieuse chez les Yorouba et les Fon du Nigéria et de la République du Bénin et chez leurs descendants au Nouveau Monde”. Dans VV.AA. *Transe, Chamanisme, Possession*. Nice, Editions Serre/CNRS, pp.235-243.