



IBORÚ, IBOYA, IBOCHICHÉ: LOS RITUALES EN LA SANTERÍA, ACTOS SIMBÓLICOS Y PERFORMANCE

Iború, Iboya, Ibochiché: the rituals of Santeria, symbolic acts and performance

Juan Saldivar¹. judoka_25@hotmail.com

Recibido: 1 de diciembre de 2009 **Aprobado:** 3 de septiembre de 2010

Resumen: Las variadas religiones que se localizan en diversos espacios de Latinoamérica consideradas de origen *animista*, entre ellas la santería, son producto del arduo proceso colonial, de los herméticos sistemas evangelizadores que impulsaron a las múltiples diásporas a re-construir su bagaje cultural, en otras palabras, su imaginario religioso, por ende, encontramos una fusión de ritos y rituales específicos como los descritos a lo largo de este artículo. Siguiendo a Fernando Ortiz (1921; 1946; 2001) y Gonzalo Aguirre (1992) el proceso de transculturación o aculturación en América ha sido producto del contacto entre tres cosmovisiones distintas: el *indio*, el *negro* y el *español*, quienes en su afán de mantener el imaginario local optaron por múltiples mecanismos, el sincretismo uno de ellos.

En la actualidad, dichas expresiones socio-religiosas son parte de la representación del pueblo *latino*, en adelante, son los escenarios considerados productores de una realidad americana, *estigmatizada*, y re-fusionada con diversas ideas transnacionales que emergen de múltiples culturas construyendo sociedades híbridas, realidades que se fraguan entre el pasado y el presente, entre lo local y lo global.

Palabras clave: Religión - Santería - Rituales - Performance - Cuba/Catemaco

Abstract: The various religions that are located in different areas of Latin America are considered to be of animistic origin, including Santeria; they are products of arduous colonial process, of the hermetic evangelizing systems that led to the multiple dispersions in order to re-build their cultural background, in other words, its religious imagery. Therefore, we can find a fusion of rites and specific rituals like the ones described throughout this article. According to Fernando Ortiz (1921, 1946, 2001) and Gonzalo Aguirre (1992) the process of transculturation or acculturation in America has been the result of contact between three different worldviews: the indigenous, the black and the Spanish, who in their

¹Estudiante de la maestría en Antropología Social en la Pontificia Universidad Católica del Perú, sociólogo de formación por la Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

desire to maintain the local imaginary, chose for multiple mechanisms, the syncretism of one of them.

In the present, these socio-religious expressions are part of the representation of Latin American people. From now on, they are the scenarios considered producers of American reality, stigmatized, and re-fused with various transnational ideas from multiple cultures building hybrid societies, and realities that are forged between the past and the present, between the local and global.

Keywords: Religion – Santería – Rituals – Performance – Cuba/Catemaco

*El agradecimiento es la memoria del corazón
Odú de Ifá, Ojuani Meyi*

I. INTRODUCCIÓN

En el presente artículo² se abordan aspectos rituales que aluden al proceso de construcción de la identidad del Caribe como producto de la fusión entre culturas, en adelante, dichas performances se hacen visibles a través de discursos, imágenes y paisajes en torno a los santos, la santería y los santeros en general.

El análisis se centra en discernir múltiples formas de expresión a veces diferentes, ajenas a la realidad donde se establecen, identidades colectivas que son apropiadas a través de procesos rituales y cotidianos translocales. Por lo tanto, el abordar conceptos de la teoría de la performance y el interaccionismo simbólico, serán de gran ayuda en la exploración de lo *étic* y lo *émic*, como categorías que se vinculan para el análisis antropológico.

La estructura del artículo está dividida en cuatro apartados: el primero, titulado “La

² El presente artículo es producto de una monografía presentada para el curso de Teoría Antropológica, de la maestría en Antropología Social de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Dicho trabajo pretende describir y analizar algunos rituales practicados en la religión conocida como *santería*, abordados a través del interaccionismo simbólico y la performance, retomando algunos argumentos de Turner, Schechner, Goffman y Mead, quienes emplean conceptos como el drama social, la conducta restaurada, la fachada y los actos simbólicos en general. El título Iború, Iboya, Ibochiché, hace referencia a la bendición que da el babalawo al ahijado en lengua Yoruba.

presencia africana en América: el pasado en el presente de las principales diásporas y la santería como producto colonial”, tiene como objetivo hacer un recorrido de forma breve por los principales asentamientos de las culturas africanas en América y mencionar aspectos que aluden a la desterritorialización de cubanos con objetivos de establecerse en otros espacios para comercializar la santería como religión translocal; el segundo, titulado “Ritos y rituales como actos sociales y performances”, describe algunos de los principales rituales practicados en la santería y cómo estos son apropiados por diversos grupos con objetivos de solucionar sus problemas cotidianos; el tercero, titulado “Estigmas, actos y performances”, hace referencia a los puntos de partida en la práctica colectiva de la santería, rescata algunos procesos simbólicos que enfrentan hombres y mujeres como comunitas/civitas en torno a dichas ideas, del mismo modo, analiza y describe el *ritual* social como parte de la construcción de imaginarios sobrenaturales; el cuarto, titulado “Rito, lenguaje y self”, describe y analiza las conductas simbólicas, lenguajes y movimientos que emergen de las prácticas religiosas, construyendo realidades y escenarios que exaltan de discursos entorno a los santos y la santería. Finalmente, se encuentra un apartado a manera de reflexión final y anexos que consisten en un glosario de términos y un mapa.

Cabe mencionar que las citas etnográficas que refuerzan el artículo son producto del trabajo de campo realizado en Catemaco, pueblo ubicado al sur del estado de Veracruz, México, a escasos kilómetros del Golfo de México.

La presencia africana en América: el pasado en el presente de las principales diásporas y la santería como producto colonial.

La santería, regla de Ocha, religión Yoruba o religión Lucumí es una religión sincrética de origen africano³ (Aboy, 2008; Ortiz, 1921, 1946, 2001 y Verger, 1976) estructurada⁴ por un panteón de divinidades conocidas como Orishas (Izquierdo, 2002 y

³ Algunos babalawos, santeros e intelectuales cubanos aseguran que es de procedencia nigeriana, en mi opinión, el origen de esta religión es muy antiguo por lo que no se puede asegurar con exactitud una región de origen, tomando en cuenta los grupos de africanos que llegaron en tiempos coloniales como los Hausa, Igbo, Ashanti, entre otros. El reino Yoruba era una extensa zona que iniciaba desde el río Volta hasta Camerún, entonces se podría decir que perteneció tanto a Nigeria como a Dahomey y Camerún.

⁴ Los Yoruba creen en una entidad superior llamada *Olorun*, le sigue *Olofi* y *Olodumare* (esta jerarquía se

Menéndez, 2008) tales como *Shangó*,⁵ *Obatalá*,⁶ *Ogún*,⁷ *Yemayá*,⁸ *Oshún*,⁹ *Babalú Ayé*,¹⁰ *Elegguá*,¹¹ entre otros.¹²

Entre 1820 y 1840 los principales tratantes de esclavos (portugueses, holandeses y franceses) capturaron grandes grupos de estos procedentes de diversas partes de África en el conocido negocio o *trafico negrero*, a su vez, estos fueron vendidos a los españoles, quienes los trajeron a América, principalmente a Cuba,¹³ Brasil,¹⁴ Trinidad, Haití,¹⁵ República Dominicana y Puerto Rico,¹⁶ para explotarlos en el principal negocio de la Colonia: el cultivo de la caña de azúcar. Dentro de estos grupos se encontraban diferentes etnias, los Yoruba fueron los más capturados, razón por la cual su panteón religioso predominó en Cuba, pero también llegaron algunos del Congo, Angola, Guinea y otras partes de África,¹⁷ razón por la cual existen otras religiones en el Caribe como el *vodú*, que exclusivamente se practica en Haití, el *palo mayombe* o palo monte, del Congo, que también se practica en Cuba, el *shangó cult* de Trinidad, la *yoruba religion* que fuertemente se practica en Estados Unidos, la regla kimbisha, la biyumba, entre otras. En Brasil, el equivalente a la santería es

sincretiza en el pastoral católico con la santísima trinidad: Dios padre, Dios hijo y Dios espíritu santo, para ellos es la fuente del *ashé*, la energía espiritual de la que se compone el universo, todo lo vivo y todas las cosas materiales.

⁵ Orisha mayor, dios del trueno, del rayo, del fuego, de la guerra, del baile, la música y la belleza viril. Representa el mayor número de virtudes e imperfecciones humanas: es trabajador, valiente, buen amigo, adivino y curandero, pero también es mentiroso, mujeriego, jugador. Es el padre de los Ibeyis. Sus amantes son innumerables, aunque sus mujeres son: Oshún, Oyá, Obba y Yurú.

⁶ Orisha mayor, creador de la tierra y escultor del ser humano. Es la deidad pura por excelencia, dueño de todo lo blanco, de la cabeza, los pensamientos y los sueños. Hijo de Olofi y Olordumare. Fue mandado a la tierra para que hiciera el bien y gobernara el planeta.

⁷ Orisha mayor, hermano de Shangó y Elegguá, (violento y astuto). Es el Dios de los minerales, las montañas y las herramientas. Patrón de los mecánicos, ingenieros, herreros, soldados y químicos. Simboliza el guerrero, comedor de carne, brusco, bárbaro y bestial.

⁸ Orisha mayor, madre de todos los Orishas, diosa del mar.

⁹ Orisha mayor, dueña del amor, de la feminidad y del río. Es el símbolo de la coquetería, la gracia y la sexualidad femenina. Es mujer de Shangó e íntima amiga de Elegguá, siempre acompaña a Yemayá. Vive en el río y ayuda a las mujeres que están a punto de parir, se representa como una mulata bella, simpática, buena bailadora y eternamente alegre.

¹⁰ Orisha muy polémico, algunos creen que es producto de la mezcla de diversas creencias africanas, es un santo muy poderoso, se sincretiza con San Lázaro, lo acompañan los perros que le regaló Ogún.

¹¹ Orisha mayor que según los patakies (leyendas) tiene las llaves del destino, abre o cierra las puertas a la desgracia o a la felicidad, es hijo de Obatalá y Yemú, es el primero del grupo de los cuatro guerreros (Elegguá, Ogún, Ochosi y Osun). Es el hijo predilecto de Olofi (Cristo).

¹² Ver para mayor detalle: Barnet, 1955; 1977, Feraudy, 2002, Cabrera, 1954; Jhan, 1963.

¹³ Ver por ejemplo: Lachatañeré, 1992; Cabrera, 1954; Bolívar, 1990, etc.

¹⁴ Ver, Bastide, 1957; 1958 y Marzal, 1988.

¹⁵ Ver, Metraux, 1953 y Peltron, 1975.

¹⁶ Ver, Llorens, 2008.

¹⁷ Ver para profundizar en el tema: Ortiz, 1940; 1942; 1951.

el *macumba* o *candomblé* de Nigeria, mismo que se practica en la Guayana y el resto de las Antillas Holandesas, así como otras que se desprenden de estas prácticas religiosas, como la *umbanda* que se practica en algunas zonas de Argentina y Uruguay (Frigerio, 1999) así como en los asentamientos garífunas que se establecieron en centroamérica, principalmente en Belice, Honduras y Costa Rica.

En adelante, el resultado del arduo proceso de transculturación no solamente se hace visible en el aspecto religiosos, sino también en lo que concierne a otros aspectos de la cultura Latinoamericana donde se ve reflejada la africanía como herencia en áreas como la gastronomía, el arte, la música, el lenguaje, entre otros acervos culturales, por ejemplo los instrumentos y ritmos africanos se mezclaron con los indígenas e hispánicos para formar manifestaciones musicales sincréticas, lo cual se puede apreciar en los sones cubanos, la bomba puertorriqueña, el merengue dominicano, la samba brasilera, la chilena, la cumbia colombiana, el festejo de cajón peruano,¹⁸ el uso de instrumentos como la marimba¹⁹ y la jarana en Costa Rica y México (específicamente en Veracruz), los tambores (batá), entre otros ritmos que incorporan algunos elementos africanos, inspirados en las múltiples creencias ancestrales y materializados en sus letras rituales, mismas que reflejan las experiencias vividas en tiempos de marginación colonial.

Dicho acervo cultural del pasado ha sido rescatado en el presente,²⁰ construyendo parte de la identidad nacional de la mayoría de países del Caribe, centroamérica y sudamérica, parafraseando a Fernando Ortiz, la transculturación es como el *ajiaco*,²¹ ya que es resultado de la fusión progresiva de múltiples ingredientes, el *afro* uno de ellos, y

¹⁸ Ver para mayor detalle, Feldman, 2009.

¹⁹ Según Fernando Ortiz (1951) de origen Bozal, conocida en tiempos de la Colonia como *marimbula*, instrumento construido a base de cráneo de animales y en algunos casos de humanos, cajón de resonancia que incluía cuerdas sonoras con múltiples significados religiosos. La marimba de hoy es resultado del encuentro de las culturas indígenas de Mesoamérica y la población traída de África, construyendo un sincretismo rítmico a partir del uso de elementos naturales locales (maderas, etc.) para la fabricación de dichos instrumentos.

²⁰ A partir de la década de 1920 aparece una serie de autores caribeños y sudamericanos que recogen en sus obras literarias las experiencias, el lenguaje y los símbolos de las poblaciones de ancestros africanos, mismos que fueron considerados como *negristas*, entre ellos se encontraban personalidades como Nicolás Guillén, Wilfredo Lam, Fernando Ortiz, Lidia Cabrera, Rómulo Lachatañeré, Manuel de Cabral, Aimé Césaire, Franz Fanon, Paulo de Carvalho-Neto, Julia de Burgos, Nicomedes Santa Cruz, Derek Walcott y Gonzalo Aguirre Beltrán, por mencionar algunos.

²¹ Guiso afrocubano, Ortiz lo utiliza como metáfora para describir el proceso de transculturación en Cuba.

reflejado en las diversas religiones sincréticas como la santería.

En lo que concierne a la santería actual, como religión sincrética, cabe mencionar que dicha religión ha tenido un auge notorio a partir de 1959, después del triunfo de la revolución cubana,²² cuando se originó una migración²³ considerable de cubanos, entre ellos algunos devotos de la religión, quienes se desplazaron a diversos puntos del continente, específicamente a ciudades geográficamente cercanas como Miami en los Estados Unidos (Fernández, 2008); Yucatán, Veracruz y el Distrito Federal en México (Argyriadis, 2005; Juárez, 2007 y Saldivar 2010); San José en Costa Rica, etc., movilidad ha seguido manifestándose hasta la actualidad.

Para el caso de los Estados Unidos la migración se ha dado a través de etapas, considerando la de 1959 como el punto de partida, pero después vinieron otras numéricamente significativas como la que sucedió a principios de la década de los ochenta a través del puerto del Mariel, cuando más de 120,000 personas (Perera, 2008) se establecieron en Florida (Fernández, 2008) considerándose a este suceso como la *internacionalización* de la santería debido a que entre ese grupo de personas se encontraban santeros y babalawos quienes iniciaron con la teatralización del folklore afrocubano (Argyriadis, 2005), como menciona Perera “uno de los cambios más significativos, desencadenado por esa oleada migratoria, fue la rápida expansión de las religiones de origen africano, especialmente de la santería o Regla de Ocha, entre otras razones por su alta presencia entre los “marielitos” y su popularidad entre los cubanos” (2003, p.5).

Otras diásporas se establecieron en Nueva York, Los Ángeles y en menor escala en Albuquerque (Burke, 2002), en esta última se caracterizan por no establecerse en comunidades²⁴ ni relacionarse con los migrantes de otras etapas, sino por relacionarse entre algunos cuantos grupos de *transmigrantes* quienes construyen campos sociales

²² Es relevante mencionar que a principios de los 60's el régimen castrista prohibió la práctica de la santería en la isla.

²³ La migración del 59 ha sido una de las más cuantitativas, pero cabe señalar que antes de ésta ya habían ocurrido otras migraciones de cubanos a los Estados Unidos y México, específicamente; después vienen las del Mariel y otros movimientos políticos en 1980.

²⁴ En comparación con los pueblos, barrios, sectores o agrupamientos de cubanos característicos de otras ciudades estadounidenses.

transnacionales (Levitt y Glick-Schiller, 2004 y Juárez, 2007) que unen a su país de origen y el lugar en el que se establecen.

En lo que respecta al establecimiento en México, específicamente en los estados de Yucatán, Veracruz (Saldivar, 2009, 2010) y el Distrito Federal (Juárez, 2007) dicha religión ha tenido un auge importante a partir de 1959 con los inmigrantes cubanos que entraron al país con objetivos de posicionarse en la industria musical y cinematográfica, resaltándose las conocidas rumberas, mujeres de cuerpos esculturales y coloridas vestimentas que bailaban ritmos caribeños que hacían alusión a los santos del panteón religioso Yoruba o de la santería propiamente, compartiendo escenarios con otros artistas mexicanos quienes se interesaron en conocer las religiones afrocubanas e iniciarse en éstas, originándose con ello el turismo de índole religioso, de personas interesados por vivenciar otras realidades, aunque lamentablemente decayó en varias ocasiones.

Fue a inicios de los 90's cuando se re-abrió el turismo en Cuba y se convirtió en fuente principal de entrada de divisas a la economía de la isla, "en la actualidad un número creciente de visitantes europeos, norte y latinoamericanos visitan Cuba con el propósito de descubrir la "cultura afrocubana" y hasta de iniciarse en la santería y en Ifá" (Argyriadis, 2005, p.97). Del mismo modo cobraron auge las empresas turísticas como Brujo Tour, Ocha Tour, entre otras, que ofertaban paquetes turísticos a la isla promoviendo las religiones afrocubanas como atractivos principales, con lo que la religión creció en adeptos mexicanos de *padrinos* cubanos, provocando la conformación de casas templo en México.

Respecto al caso venezolano es interesante resaltar que se ha establecido a través de etapas migratorias, una de las más importantes ha sido la de 1980 cuando un grupo considerable de cubanos se amotinaron en las embajadas de Venezuela y Perú en La Habana, más tarde la santería cobró auge en dicho país sudamericano, mezclándose con otras prácticas como los cultos de María Lionza (Antolínez, 1939; Ferrándiz, 1999 y Pollak-Eltz, 1992) y el espiritismo kardeciano (Kardek, 1980), ubicando a dicho país en el tercer puesto detrás de los Estados Unidos y España respecto a usuarios y simpatizantes, como menciona Jesús Guanche:

“En Venezuela las prácticas religiosas más populares de reconocida matriz africana, procedentes de Cuba como la santería, el sacerdocio de Ifá, el palo monte, determinadas expresiones del espiritismo y las sociedades masculinas abakuá, no son un fenómeno nuevo. Sus protagonistas las reconocen como parte de un proceso migratorio a todo lo largo del pasado siglo XX, sobre todo en su segunda mitad, cuando el territorio venezolano se convirtió en uno de los principales espacios receptores de emigrados cubanos” (2010, p.117)

En Colombia, el establecimiento de la santería (Castro, 2008) en un tanto se debe al aspecto musical, pues similar al resto del continente americano,²⁵ países como Venezuela, Perú, Ecuador y parte de centro y norte de América la diáspora cubana se ha establecido con objetivos de la industria musical y a partir de los 90’s ha adquirido mayor fuerza, aunado a los movimientos específicamente religiosos y turísticos, los cuales han sido de gran ayuda en la difusión de dichas ideologías afrocaribeñas, siguiendo a Zier (1987), la mayor diáspora cubana se ha establecida en el sur colombiano en ciudades como Cali, donde la santería ha tenido un arraigo notable además de que se han mezclado con otras prácticas como el espiritismo, el curanderismo y la religiosidad popular similar a otros contextos globales.

En lo que respecta al Perú es relevante mencionar que la santería se estableció a través de dos etapas migratorias, la primera se ubica en 1980 (Saldivar, 2009) durante el amotinamiento de cubanos en las embajadas de Venezuela y Perú en La Habana, cuando llegaron al Perú aproximadamente 1,800 cubanos, esta etapa se caracteriza por el reacomodo de la diáspora cubana en Perú, específicamente establecida en la ciudad de Lima, siendo el punto de partida de la santería, aunque la práctica no trascendió como sucedió en otros países debido a la poca difusión e interés de los propios cubanos migrantes, además de que la mayoría de estos no estaban *iniciados* en la religión, salvo algunas santeras, santeros y un babalawo que según los pobladores de Villa el Salvador²⁶ reconocen como religiosos.

²⁵ Para el caso de Chile, ver. Pinto, 2005.

²⁶ Distrito de Lima donde se establecieron por primera vez, también conocido como barrio de los cubanos.

El auge de la santería en Lima se da durante la segunda etapa, la cual comprende de 1990 a la fecha, cuando las dinámicas religiosas se han hecho presentes a través de la difusión de prácticas novedosas y de las *oleadas* de salseros cubanos interpretes de ritmos caribeños que hacen alusión a deidades de la santería, además de otros cubanos que se introdujeron al país con objetivos médicos estableciéndose algunos en Lima y practicando la religión de forma *independiente*, es decir, sin casa templo; otros llegaron a través de cartas de invitación que les hicieron amigos y familiares migrantes de la primera etapa. Es a partir del año 2000 cuando el fenómeno *santería* da un giro a través de la migración exclusiva de babalawos y santeros cubanos requeridos por otros que ya se encontraban en el país y que pretendían consolidar la santería a través de la formación de casas templo como la de *Ilé Ifá Omí*, ubicada en el distrito de Lince, y la recién formada en Surco. De igual forma, a partir del mismo año religiosos de diferentes nacionalidades se han establecido en la ciudad para la práctica exclusiva de la santería, entre estos resaltan colombianos y estadounidenses además de los pocos santeros y babalawos peruanos que también trabajan de forma independiente, es decir, que sólo realizan rituales menores como entrega de guerreros, mano de Orula, adivinación con caracoles y tablero de Ifá, oparaldos, ebbó y otras performances, quienes también han formado sus propias familias religiosas con un número reducido de *ahijados* que en algunas ocasiones se reúnen para festejar ciertas tradiciones.

II. RITOS Y RITUALES COMO ACTOS SOCIALES Y PERFORMANCE

Antes de analizar la estructura ritual de la santería, es pertinente definir conceptos clave como el de *religión*, del cual Clifford Geertz, en su estudio sobre la interpretación de las culturas, dice que “como sistema de símbolos la religión es una estructura cultural, un complejo de símbolos que sirve como una fuente de información intersubjetiva y externa, como un modelo de la realidad y como un modelo para la acción” (1997, p.36). Las *creencias* religiosas africanas como la brujería, la curandería, entre otras, son parte de las tradiciones locales, según Max Gluckman, “el hecho fundamental es que el africano ha

nacido en una sociedad que cree en la brujería y por esa razón la estructura misma de su pensamiento, desde la infancia, se compone de ideas mágicas y místicas” (1970, p.31).

Por su parte, los ritos y rituales, son procedimientos con reglas específicas que traducen, repiten, recuerdan o activan alguna acción, en este caso relacionada con los dioses. Según Joseph Campbell, el ritual es “la repetición de algo que te recuerda tu memoria primigenia ancestral como individuo, como sociedad, pero en función de algo superior como los dioses” (2003, p.17), pero estos no se remiten solamente a lo sagrado, sino también hay rituales de nacimiento como el bautismo, de muerte como velar un cuerpo, de matrimonio, que es vestirse de blanco y presenciar la ceremonia religiosa, entre otros. Respecto al ritual de índole religioso, Víctor Turner menciona que éste “adapta y periódicamente readapta al individuo a las condiciones fundamentales y valores axiomáticos de la vida social humana” (1989, p.34).

Para el caso de religiones animistas como la santería se hacen evidentes aspectos relacionados con la magia, la cual no sólo funge como medio que regula las acciones, sino también “se basa en la experiencia específica de estados emotivos en los que el hombre no observa a la naturaleza si no a sí mismo y en los que no es la razón si no el juego de emociones sobre el organismo humano que devela la verdad” (Malinowski, 1993, p.70).

La santería desde el interior de sus prácticas, resalta una serie de ritos y rituales denominados de origen, entre los más comunes se encuentran los rituales de *iniciación*²⁷ como ritos de pasaje (Van Gennep, 1981), estos por su parte varían y se encuentran en dependencia de las situaciones de las personas y de los religiosos a los cuales recurren, si estos son santeros entregan *collares*²⁸ como primer acto, si son babalawos los que elaboran el ritual entregan los *guerreros* y *mano de Orula*,²⁹ estos actos también varían por ramas (políticas) religiosas, algunos entregan las cosas por separado; el caso del ritual de *Olókun* (Ferrer y Acosta, 2007) y su representación si es entregado por babalawos, es un recipiente

²⁷ Considerándolo como la entrega de collares o guerreros, pero según algunos babalawos y santeros de la provincia de Matanzas, Cuba, mencionan que la iniciación es cuando se corona o se hace santo.

²⁸ Ver González, 1976.

²⁹ Kofa de Orula en el caso de las mujeres y Abo-faca en el caso de los varones.

que contiene nueve piedras y se caracteriza por ser seco, si es entregado por santeros se llama *Mayelewe* y lleva las nueve piedras y agua; en muchos casos, sigue la coronación de santo o *Yoko Osha*, en dependencia del santo tutelar, de *cabecera* o ángel de la guardia de cada persona, dicha performance puede durar de tres a siete días y se necesita una serie de elementos, como animales de cuatro y dos patas: carneros, gallos, palomas, gansos, patos, etc., y hierbas con las que se preparan los *omieros*.³⁰ En Cuba “un coco vale diez pesos, un gallo 150 pesos y un grupo de tamboreros se contrata por 300 pesos” (Argyriadis, 2005, p.32).

Cabe señalar que los rituales de iniciación son los más representativos, pero también existen otros como los conocidos *oparaldos*, según algunos santeros y babalawos estos sirven para *quitar los muertos de encima*. De igual forma, se trabajan *poderes*, *incheses* o *enseres*, fetiches que funcionan como resguardos personales, también se recurre a los conocidos *ebbó*, ofrendas que se le hacen a Orishas determinados para pedir el equilibrio personal (salud, economía, amor, tranquilidad, etc.) y en estos se hace el sacrificio de animales y plantas (De Souza, 2003 y Carrascosa, 2008), de acuerdo al *ewe*³¹ de la deidad también se les ofrece *oñí*, *otí* y *epó*, es decir, miel, aguardiente y manteca de corajo. Algunos babalawos sugieren a las personas *dar de comer a la tierra*, ritual que se elabora a través de sacrificios de animales, plantas y toda clase de granos, una especie de circulación de bienes, dar para recibir.

El punto de partida en las iniciaciones de santería se da a través de la primera consulta, es decir, del acercamiento entre el neófito y el religioso, ya sea santero o babalawo, y se consulta el oráculo del diloggún o tablero de Ifá en dependencia de quien sea el que consulta, entonces, los sistemas oraculares son de gran importancia en todos los procesos rituales, ya que son concebidos como medios por donde hablan los santos, es la comunicación entre los Oshas y los humanos. En la santería e Ifá, existen tres sistemas oraculares en orden jerárquico, el primero es el del tablero de Ifá, de uso exclusivo de los

³⁰ Líquido producto de la mezcla de varias plantas, sangre de los sacrificios y otros elementos, se utiliza como baños de limpieza.

³¹ Terminología que se refiere a las plantas predilectas de cada santo, por ejemplo, el *ewe* de Oshún, de Shangó, de Obatalá, etc.

babalawos, que se rige por los *Odú*,³² metáforas o códigos que aluden a los conocidos *caminos* de los Orishas, representados por las historias o *patakies*, por ejemplo, Otura Aira: *ni el rey es más que yo*, Okana Sorde: *lo que se sabe no se pregunta*, entre otros. Cabe mencionar que el cuerpo literario de Ifá está basado en la tradición oral y está compuesto por 256 Odú, capítulos o categorías que se dividen en 16 Odú mayores llamados *Mellis* y 240 menores llamados *Omoluos*, estos constituyen una guía para interpretar el pasado, presente y futuro.

El oráculo del diloggún o *caracoles* (Díaz, 1965), como popularmente se les conoce, es manejado por santeros, contiene 13 Odú, por ejemplo Eyeunle (8): *la cabeza lleva al cuerpo*, Irozo Marunla (4-15): *lo que se quiere de verdad nunca se abandonará*, entre otros, y se considera un medio certero, no tan completo como el tablero y la cadeneta de Ifá, pero de igual forma muy seguro.

En tercer lugar, se encuentra el oráculo del *coco*, el cual no contiene metáforas pues se basa sólo en preguntas con respuestas concretas: sí y no, mismas que se dan a través de la caída de los cuatro pedazos de coco, por ejemplo:

Alafia: Cuatro blancos hacia arriba-----	0000
<u>(Sí rotundo)</u>	
Itagua: Tres blancos y uno negro hacia arriba-----	000X
<u>(Situación polémica, se vuelven a tirar)</u>	
Elleife: Dos blancos y dos negros hacia arriba-----	00XX
<u>(Sí muy seguro, por el equilibrio)</u>	
Okana: Tres negros y un blanco hacia arriba-----	0XXX
<u>(No rotundo)</u>	
Oyekun: Cuatro negros hacia arriba-----	XXXX
<u>(No rotundo y se dice que cuando sale esta letra algún muerto desea algo)</u>	

De acuerdo al resultado de la consulta, el santero o babalawo hace recomendaciones a la persona, en algunos casos, éstas tienen que realizar rituales de iniciación, por ejemplo,

³² Ver para mayor detalle, Aboy, 2008 y De Souza, 1998.

tomar los *collares*³³ protectores de cuentas de culto (*élekes*) que son hechos por una madrina que se le asigna, también llamada *yubbona*, quien debe estar iniciada en la santería, tener conocimiento en los sistemas adivinatorios, en el idioma Yoruba y altos valores morales, ya que tiene la obligación de ayudar y orientar al *ahijado* en la religión y en la vida cotidiana.

Hay inicialmente cinco collares, uno por cada *Orisha*, y los primeros son: *Obatalá*, *Elegguá*, *Oshún*, *Yemayá* y *Shangó*, se preparan con hilo de algodón y deben ponerse siete días en un *omiero*,³⁴ cuando están listos se lavan en un río y se le hace una ofrenda a *Oshún*, que consiste en un sacrificio de un pollo y un poco de miel. Después el santero hace nuevamente un *omiero*, un *sacrificio* de animales (*ebbó*) y una ofrenda de frutas y velas. Se vuelven a poner los collares en el *omiero* y siete días después se entregan al aspirante en un ritual que dura varias horas, en algunas ocasiones se hace un *guemilere*³⁵ a los santos y así finaliza la imposición de collares.

Otro de los procesos de iniciación son la entrega de *guerreros*, o *hechura de Elegguá*, es un paso más avanzado dentro de la religión, ya que el iniciado antes tuvo que haber recibido los collares. Esta ceremonia es más complicada, ya que consiste en hacer *rogación de cabeza*,³⁶ un baño con *omiero* y el sacrificio de animales a las deidades impuestas que son los *guerreros* y los muertos (*Eggun*). La ceremonia es dirigida por un *babalawo* auxiliado por otro y por una madrina, ésta última se encarga de las atenciones durante el ritual.

“El significado simbólico de la adquisición de los collares y de *Elegguá* es análogo a las tácticas militares de ataque y defensa, mientras los collares proporcionan protección,

³³ Los collares simbolizan el primer paso que da una persona para ser santero, pero también pueden tomarse por otros motivos como enfermedad, economía, etc. Estos sirven de protección, siempre y cuando se lleven puestos. Implican una serie de compromisos como no tener relaciones sexuales ni bañarse con ellos. Si pretende realizar alguna de estas actividades tiene que quitárselos y después volvérselos a poner.

³⁴ Líquido empleado por santeros y *babalawos* durante las ceremonias de iniciación. Regularmente se hace de 101 plantas, palos, sangre de los sacrificios, aguardiente, miel y otros elementos.

³⁵ Ceremonia profana de la santería, también considerada fiesta donde participan los *Orishas*, una especie de contacto entre los hombres y los dioses.

³⁶ Es una ceremonia que se la hace al aleyo con coco rallado, cacao, algodón, agua, cascarilla y otros elementos, se le coloca en la cabeza, hombros, pies, manos y articulaciones, sirve como ofrenda al ángel de la guarda. Véase Velásquez, 2006.

Elegguá y los otros guerreros hacen posible atacar y vencer a los enemigos con facilidad” (González, 1976, p.43), como narra Josefina, santera mexicana iniciada en Guanabacoa, Cuba, “cuando me inicié en la santería primero hice un *ebbó*, o sea la entrega de mis collares, después del *ebbó* tome mis guerreros, cuando yo tomé mis guerreros me sentí mejor, más protegida, todo lo tuve que hacer a Cuba”.

Los rituales como procesos liminales (Turner, 1974; 1986; 1989) arrancan al neófito de sus posiciones estructurales, de sus valores, normas y hábitos anteriores de pensamiento, sentimiento y acción, la liminalidad ritualística es una reflexión de su *sí mismo* de las cosas que lo rodean, materiales e inmateriales, problemas, dificultades y creencias, entonces:

“La comunicación de los objetos sagrados y otras formas de instrucción esotéricas involucran tres procesos, la reducción de la cultura a componentes reconocidos, la recombinación en formas y configuraciones fantásticas y monstruosas y, la recombinación con relación al nuevo estado y estatus que adquirirá el neófito” (Turner, 1989, p.56).

Otro de los rituales, siguiendo el orden jerárquico, es el conocido como *mano de Orula*, cabe mencionar que es el primer paso para el culto masculino de Ifá, es decir, para aquellos hombres que tienen camino en el sacerdocio, y lo que reciben se le conoce como Abo-Faca, para el caso de las mujeres, quienes no pueden ser sacerdotisas sino sólo santeras, pero si pueden tomar lo que se conoce como Ko-Fa y convertirse en apetebí de Orula, es decir, en ayudantes del babalawo, pero no pueden ser parte de algunas ceremonias de Ifá ni tener conocimiento de lo que se hace dentro del cuarto de ceremonias en consagraciones de Ifá, sólo se remiten a apoyar al babalawo en cuestiones logísticas y rituales menores. Dado que la mano de Orula para el caso de los hombres marca el primer paso dentro del sacerdocio masculino de Ifá, el objetivo de este ritual es precisamente adentrar y preparar al futuro babalawo en los secretos de la adivinación, estos son regidos por Orula, Orisha considerado de gran poder que representa la palabra, la vida y la muerte y todas las cosas futuras. El ifaismo entonces es un sistema en el cual “se aprecian formas *del ser y el saber*, presenta códigos y valores intrínsecos cargados de dialéctica y

contradicciones, donde lo místico y lo real, lo espiritual y lo material se interrelacionan permanentemente (Feraudy, 2005, p.49), el ritual ceremonial de entrega consiste en los sacrificios de animales para Elegguá, quien es el primero que *come*, luego se le da a los Eggún y finalmente a Orula, acompañado de *oñí, otí y epó* (miel, aguardiente y manteca de corajo), plantas, frutas y otras ofrendas.

Por su parte, el ritual de *Olókun* es una ceremonia de tres días, donde el aún neófito es llevado al mar y junto al babalawo o santero, en dependencia de quien esté elaborando el ritual se hace un sacrificio de animales que funge como la primera ofrenda que se le hace al mar; acto seguido, se tiran los cocos para saber si la deidad está conforme, de ser así, el neófito escoge las nueve piedras y agua del mar y se retiran a la casa templo. Durante el segundo día se elabora una serie de rituales secretos entre los babalawos que consisten en pedir permiso a Elegguá y a los Eggún para seguir adelante con la entrega de *Olókun*, por su parte, el santero consulta el diloggún y pone al tanto al neófito a partir de las recomendaciones que le hace la deidad para el futuro. Finalmente, se elabora la ceremonia en la cual la madrina hace entrega del santo al neófito y se agradece haciendo una vasta ofrenda de frutas, carnes, miel y toda clase de granos en una canastilla tapada que se lleva al mar.

En algunos casos, las personas ya están preparadas para coronar santo o *hacer santo*, el objetivo de este ritual es que el *novicio* adquiera al santo que lo va a regir, comúnmente en la santería se le llama *papá y mamá*, el acto consiste en condicionar la mente del novicio para que actúe como receptor y transmisor para los santos, particularmente para el *Orisha* que actúa como su ángel guardián, es por esto que se le hace un ritual llamado *rogación de cabeza*, donde el novicio se somete a una purificación que incluye un ungimiento de cabeza con una *pasta de coco molida, manteca de cacao, cascarón de huevo pulverizado*, entre otros ingredientes, la pasta se le deja en la cabeza hasta el siguiente día cuando se baña con omiero y entra al cuarto del santo por un promedio de siete días, donde se realiza una serie de rituales en los que participan babalawos, santeros y santeras, además de la madrina del novicio, quien tiene la función de atenderlo durante el ritual de coronación.

La estructura ritual de esta ceremonia consiste en el *asiento* del santo, es decir, cuando el Orisha que rige el *ori*³⁷ del novicio baja y se pone en contacto con él mediante una larga reflexión, durante este encuentro liminal se elabora la ceremonia del *pelado*, en la cual se le rapa la cabeza y se le tatúan símbolos que aluden al santo en posesión, acto seguido, se elabora el *Osun-lerí* y al siguiente día o *día del medio* se prepara una fiesta religiosa a la cual pueden asistir amigos y familiares del iniciado, siendo ese el único día en el que puede convivir con otras personas que no sean religiosos, aunque tiene que evitar cualquier contacto físico mismo que sólo puede tener con la madrina, tendrá que estar sentado en el trono y vestirse con el traje de gala de acuerdo al santo que esté coronando. Para el tercer día o *día de itá* se recurre a los oráculos para saber el destino del iniciado, las prohibiciones de actos y alimentos que éste debe tener presente durante el resto de su vida.

Para finalizar los rituales de *Yoko Osha* viene el *ebbó meta* o de los tres meses, en el cual se hace entrega del santo recibido concluyendo con esto los rituales de coronación, como narra Josefina, la santera: “el 8 de noviembre del 2004 yo hice mi *santo*, hace tres años, y a los tres meses que hice mi *santo* tuve que regresar hacer el *ebbó* de los tres meses y exactamente al año estaba haciendo *cuchillo*, que es terminar de ser santero porque si no haces *cuchillo* no puedes curar y no eres santero.”

La estructura ritual en la santería se conecta con la madurez de los neófitos, ya que consiste en acondicionar la mente a través de imágenes representativas y formas de vida, “en general son los ritos de iniciación, ya sea a la madurez social o a la afiliación al culto, los que mejor demuestran la transición, pues tienen fases marginales liminales bien marcadas y prolongadas” (Turner, 1989, p.63).

Siguiendo a Goffman, (1980) el comportamiento de los iniciados respecto a recibir una deidad, en este caso un Orisha, se debe al conocimiento y los recuerdos acumulados en una vida que ha transcurrido visitando congregaciones de culto o casas de santo. Mientras el acto sucede, dicha persona toma un *rol* o papel, *una fachada ritual* que le corresponde y que tendrá que jugar con el resto de personas que comparten el ritual, a la vez, el supuesto

³⁷ Significa cabeza, se supone que el santo baja a la cabeza del novicio, también conocido como posicionamiento.

neófito o persona poseída por el santo podrá proporcionar un retrato correcto del Dios que lo ha poseído (proceso de asentación), de esta forma se encontrará en relación social correcta, respecto al momento de la ceremonia y de los otros que actúan similar a él, de tal modo el poseído cumple con sus obligaciones rituales y la estructuración contextual del su *rol* permite a los *otros* participantes creer que son poseídos por espíritus no seleccionados.

Schechner (1973; 1977; 2000) coincide con Goffman respecto a los roles sociales que juegan algunas personas, concibiéndolos como *conducta restaurada* y se refiere a cómo los actores se ponen en contacto con dichas cintas de conducta, las recuperan, las recuerdan o hasta las inventan y luego vuelven a realizar las conductas según las cintas, ya sea porque son absorbidos por ellas, como es el caso del trance, o porque existen paralelos a ellas, la restauración se lleva a cabo en la transmisión de la conducta, por lo tanto, la conducta restaurada es simbólica y reflexiva, no es una conducta vacía sino llena de significaciones que se difunden a través del lenguaje y los actos simbólicos.

Algunas personas consideran a algunos actos como los rituales o ceremonias religiosas, como mecanismos básicos de defensa contra las malas energías. Según Mead (2005) el acto se divide en cuatro fases fundamentales e interrelacionadas: el impulso, la percepción, la manipulación y la consumación, de tal forma que algunas personas tienden a seguir estas fases cuando participan en algún ritual religioso en busca de alternativas para solucionar sus problemas cotidianos, por lo tanto, esto correspondería a lo que Mead define como el impulso, el *estimulo sensorial inmediato*.

En otras palabras y desde la performance, la cual alude a la apariencia y los modos como el proceso de selección de la fachada que esta persona ha adaptado, Goffman menciona que “cuando un actor adopta un rol social establecido, descubre, por lo general que ya se le ha asignado una fachada particular” (1980, p.33), ya que según el autor, las fachadas son las otras caras que seleccionamos para aparentar aquello que queremos demostrar ante los otros, dichas facetas son seleccionadas no creadas, la fachada social por ejemplo se divide en tres: medio, apariencia y modales.

Según Mead, la percepción también es fundamental dentro del acto, ya que el individuo hace una construcción interior de las cosas sagradas para atribuirle reconocimiento que se identifica al momento que se presentan. Según la performance, la percepción es “como una forma de contacto y comunión, el control sobre lo que se percibe es control sobre el contacto que se hace y la limitación y regulación de lo que se muestra es una limitación y regulación del contacto” (Goffman, 1980, p.47), esto se ve reflejado cuando una persona *estigmatizada* presiente algún acontecimiento sobrenatural y acude con santeros o brujos para contrarrestar cierta percepción, como narra una informante de Catemaco Veracruz, México:

“Yo cuando siento que me voy a enfermar o que me hicieron caras en el mercado, luego luego voy a que me hagan una limpia, no falta que me vayan a hacer un trabajo, con eso que aquí nada más te enfermas y ya sabes que es porque te hicieron algo con los brujos, pero yo voy con doña José y luego luego me hace la limpia”

La tercera fase corresponde a la manipulación, según Mead (2005), es la acción que el individuo emprende después de haber manifestado y percibido alguna situación, y no del todo satisfecho atribuye poder a ciertos elementos como hierbas, fetiches, entre otros que les recomiendan los esoteristas. En la brujería tradicional mexicana se acostumbran ciertos fetiches como el conocido *sacamal*, amuleto en forma de saquito que contiene algunas hierbas y piedras *curadas* por el brujo a través de algún ritual específico, sirve de protección según el tiempo que indique el guía. Por lo tanto, es posible manipular la impresión que el observador usa como sustituto de la realidad, es la necesidad de confiar en las representaciones de las cosas y, a la vez, éstas crean la posibilidad de lo que Goffman llama *tergiversación*, en otras palabras, es utilizar ciertos mecanismos como los elementos esotéricos, entre otros, para atribuirles poder y facilitar la vida social, aunque no se tenga la certeza o se desconfié de estos.

La cuarta fase es la consumación del acto, la cual se define como la que lleva a cabo la acción que satisface el impulso original, es cuando los individuos terminan por construir en su imaginario una idea de lo religioso referente a lo sobrenatural, es en esta última fase

donde se termina por creer que existe una posibilidad de solución a los problemas cotidianos, y la función del ritual es convencer al individuo atribuyéndole significados a distintos elementos, de tal forma que se va creando una *tradición* esotérica y, por consiguiente, una *fama* como la que gozan algunas religiones y pueblos específicos, denominados *lugares sagrados* (estigmatizados).

III. ESTIGMAS, ACTOS Y PERFORMANCE

El estigma, como proceso social, es concebido como el punto de partida en las iniciaciones de la santería. Según el trabajo de campo realizado en Catemaco, Veracruz, la mayoría de los informantes se relacionó con diversas creencias religiosas por motivos de salud, amor, dinero, tranquilidad y, en algunos casos, por espiritualidad.

Según Goffman (1957) el concepto *estigma*, se refiere a aquellas personas *marcadas* socialmente por los *otros*, ya sea por alguna discapacidad o problema social como la locura, el robo, etc., en general todas aquellas personas que de algún modo se sienten señaladas, *estigmatizadas* por el mundo de la vida *normal*. En este caso se considera a los practicantes y creyentes de lo sobrenatural, babalawos, santeros, brujos y usuarios. Por su parte, los primeros juegan el rol de *terapeutas* sociales, mediadores entre las personas, los dioses y los problemas que los acontecen, como narra Josefina, la santera, “hace aproximadamente tres años que me convertí en santera, y pues hace tres años me he dedicado a trabajar con la gente... yo tuve un accidente en el cual me quedé invalida por tres años...y gracias a la santería fue que encontré esta paz, esta tranquilidad, esta salud que estaba perdiendo”.

El proceso de estigmatización se debe principalmente a la pérdida de la personalidad en el *mundo normal* (Goffman, 1957), la manera en la cual las personas se sienten alejadas de la realidad por ciertos acontecimientos que los han marcado en su cotidianidad, por lo que buscan solucionar a través de diversos métodos, la santería uno de ellos. Por otro lado, el mismo autor menciona que las *fachadas* son *máscaras* que las personas optan para representarse fuera de sí mismos, por lo tanto, el iniciarse en la santería indica el despojarse

de una etapa de estigmatización social y, a la vez, encontrarle solución a sus problemas, entonces, la representación de las personas está vinculada a la actuación, la manera de esconder su personalidad y salir de su *sí mismo*, para adoptar otra identidad y vivir dentro de ella, es la pérdida y selección del yo por el otro que se quiere ser (aparentar) ante los demás, en función de las ideas sobrenaturales.

Los esoteristas o líderes religiosos aprovechan las coyunturas socioreligiosas (civitas) para darle otro significado a estas prácticas, conocido como *charlatanerismo*, esto también alude a una forma de expresión que está fuertemente vinculada con ideas sobrenaturales bien planeadas por dichas reglas religiosas, de tal manera, que condicionan la mentalidad de las personas, provocando ideas dominantes, mismas que se reflejan en actos sociales, ya que “cuando el individuo no deposita confianza en sus actos ni le interesan mayormente las creencias de su público podemos llamarle *cínico*, reservando el término *sincero* para individuos que creen en la impresión que fomenta su actuación” (Turner, 1980, pp.69 y 70).

Un ejemplo pueden ser los brujos o curanderos ambulantes, ubicados en calles, avenidas o mercados, actuantes que se desenvuelven profesionalmente en el engaño y la estafa para obtener placeres no profesionales de sus *fachadas*, como asume Martín Tenaxpi, brujo originario de Catemaco, Veracruz: “pos (sic) yo estaba tan jodido que mejor me metí de brujo, sino no hubiera podido darle de comer a mis hijos y comprarme esta trocona (sic)”.

De igual forma, el *engaño* o *charlatanerismo* es cuando se termina por creer el *rol* que se ha seleccionado, al paso del tiempo y de las diversas actuaciones con su fachada, acuñen términos, posiciones, modales y movimientos corpóreos de su nueva imagen y *sí mismo*, dichas representaciones y selección de la fachada es “nuestro si mismo más verdadero, el yo que quisiéramos ser, al fin nuestra concepción de rol llega a ser una segunda naturaleza y parte integrante de nuestra personalidad, ya que venimos al mundo como individuos, logramos un carácter y llegamos a ser personas” (Goffman,1980, p.86).

Un ejemplo de la *falsa identidad* se ve reflejado en las reglas que establecen ciertas prácticas como el no poder curarse entre ellos mismos y tener que recurrir a otros que conciben la misma *realidad* para obtener ayuda, como comenta José Sánchez, practicante de palo monte: “hemos tenido el gusto de que han venido los brujos (locales) a curarse con nosotros y van dos brujos que dizque los mejores de aquí”, entonces “los shamanes que saben que agregan fraude creen, sin embargo, en sus poderes, y especialmente en los de otros shamanes: los consultan cuando ellos o sus hijos enferman” (Goffman, 1980, p.93).

IV. RITO, LENGUAJE Y SELF

Los ritos como reglas específicas relacionadas en este caso a ideas sobrenaturales se encuentran vinculadas fuertemente con el lenguaje, como las oraciones, melodías y cánticos mágicos que fungen como métodos de comunicación entre los dioses y el colectivo, estos se desarrollan en los estados mentales autoconscientes (Mead, 2005) como los *gestos*, mecanismo básico del acto social en particular y del proceso social en general, el *gesto* vocal especialmente el lenguaje, es importante en el desarrollo de los *gestos* significantes.

Los símbolos significantes son un tipo de *gesto* exclusivo de los humanos, de tal forma que un *gesto* se convierte en un símbolo signifiante cuando surge de un individuo para otro como respuesta que provocará en aquellos a quienes se dirige y, producto de ello, surge lo que el autor denomina como *self* refiriéndose a la capacidad de considerarse a uno mismo tanto objeto como sujeto, un ejemplo de ello es la comunicación, el lenguaje a través de la acción, en otras palabras, el desarrollo y la actividad social, las relaciones sociales, ya que no puede existir un *self* sin la existencia de experiencias sociales.

En el caso de los rituales de la santería, los creyentes, practicantes o guías religiosos, actúan a través del *self* al momento de interiorizar ciertas ideas y representarlas a través de *conductas restauradas*, actuaciones que se materializan en la *performación* del cuerpo, en las danzas, trances, toques de tambor, oraciones etc., ya que desarrollan, *adecúan* o moldean el cuerpo como respuesta de dichas interiorizaciones y reflexiones, mismas que se

adquieren a través de experiencias y procesos sociales.

Un ejemplo del *self* se puede apreciar en un ritual específico de la santería conocido como *ebbó*, mismo que sirve para agradecer al santo por el favor que se le pide, según comenta el *palero* José Sánchez:

“Pues para los trabajos se prepara un *omiero*, se le prepara el círculo donde va a estar parado el paciente, la firma del santo, y ahí se para el paciente, la firma se hace con... bueno en *palo* se llama *bemba* y en santería se llama *cascarilla*, allí se para el paciente, se rosea de ciertos productos y luego la presentación de los animales se le sacrifican y se le ponen unas gotas al paciente en la cabeza y los pies. El ritual ya lleva otras cosas de los cuales se les hace a los santos y se le pregunta al santo que obviamente es su comida-sacrificio, se le dice, por ejemplo - *Papá Elegguá*, aquí está tu hija fulana de tal que viene a ofrecerte una comidita para que le ayudes, necesita de tu ayuda ¿le vas a ayudar? ¿Aceptas entonces su comidita?... no pues que sí, después ya empiezas con el sacrificio, después que termina le preguntas - *Papá Elegguá* ¿estás conforme con lo que se te dio? ¿Necesitas algo más?... no, pues que sí, - ¡ah! quieres tu tabaco, tu aguardiente y tu miel, sí, ya que se termine, - ¿te hace falta algo más *Papá Elegguá*? ¿Se puede retirar ya tu hija con tu bendición?... no pues que sí, se retira la persona y ya terminan así los rituales más o menos del *ebbó*.”

Dicho ritual, muestra cómo los actores generan significados, los reconocen y a la vez, estos dan sentido a la acción social, el hecho de mantener una comunicación con entidades sobrenaturales a través de diversos métodos como lectura de cartas, cocos, caracoles, chamalongos, tablero de Ifá, entre otros, los cuales son *reglas* establecidas e interiorizadas que producen símbolos y significados metafóricos que condicionan la mente a través de la reflexividad y las experiencias sociales.

Por último, el creer en ciertas ideas sobrenaturales, respetar reglas y construir socialmente otras realidades hace evidente los procesos de selección de las fachadas

sociales con objetivos de ser parte de una elite o grupo con ideas afines. El hecho de hacer ofrendas, sacrificios, aprender diversas oraciones y bailes ofrecidos a ciertas deidades explica la manera en la cual además de condicionar la mente o el *self* se representa el *sí mismo* a través de la conducta restaurada, jugando múltiples *roles* como formas de identidad, producto de interacciones con los *otros* que forman parte del mismo escenario místico, construyendo así situaciones sociales diversas que emergen de un mismo objetivo y que representan la cotidianidad colectiva en torno a las ideas religiosas que se establecen como realidad.³⁸

V. A MANERA DE REFLEXIÓN

Después de analizar brevemente algunos de los principales rituales de la santería a través de las posturas del interaccionismo simbólico y la performance queda claro que dichos actos sociales, como los antes descritos, son producto de múltiples procesos histórico-sociales, entre los cultos de origen y las transformaciones, adaptaciones y múltiples movimientos que se han dado en el continente a través de las migraciones en tiempo de la Colonia en el Caribe, específicamente en Cuba donde se originó la santería.

Entonces las diversas apropiaciones simbólicas como performances son el resultado de ideas que se construyen socialmente como realidad, en torno a imágenes y paisajes visuales que se adecuan en los procesos de identidad colectiva sobrenatural, formas de expresión y roles que restablecen el estatus y adquieren otros significados, representados siempre por ideas que aluden a lo diferente como práctica social y cultural en el ecúmene global performativo que influye en los otros para la construcción no solo de ideologías, sino también de redes colectivas conocidas como familias religiosas, que interactúan entre sí en un ambiente representado a través de guiones, dramatizados y seleccionados.

³⁸ Ver, Berger, Peter L. y Thomas Luckmann, 1997

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, S. (2008). The South American Defense Council Initiative. *Análisis, 1*. Consejo Uruguayo para las Relaciones Internacionales (CURI).
- Bernal-Meza, R. (2005). *América Latina en el mundo. El pensamiento latinoamericano y la teoría de las relaciones internacionales*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.
- Aguirre, Gonzalo. (1992) *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial, México*, Fondo de Cultura Económica.
- Aboy, Nelson. (2008) *25 siglos de historia de la santería cubana, orígenes, transculturación e identidad cultural*, Paris, Exa Editores, S.L.
- Antolínez, Gilberto. (1944) “El hombre de Yaracuy frente a su paisaje y su folk-lore”, en *Revista Nacional de Cultura*. Vol. 46, Caracas, pp. 126-134.
- Argyriadis, Kali. (2005) “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería”, en *Desacatos*. Revista de Antropología, No. 017, México, pp. 85-106.
- ----- (2005) “El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación del mercantilismo”, en *Desacatos*. Revista de Antropología, No. 018, México, pp. 29-52.
- Barnet, Miguel. (1995) *Cultos afrocubanos: la Regla de Ocha, La Regla de Palo Monte*, La Habana, Ediciones Unión.
- ----- (1977) *Biografía de un cimarrón*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, S.A.
- Burke, Nancy. (2002) Pre-paid phone cards, “cosas” and photos of the saints: Transnational santería practices in Sothwest city, Universidad de Nuevo Mexico, Albuquerque, Nuevo Mexico, Latin American and Iberian Institute, pp. 1-46.
- Bastide, Roger. (1958) *Le candomble de Bahía*, Paris, Editorial: Plon.
- ----- (1957) *Bresil, terre des contrastes*, Paris, Editorial: Harmalton.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann. (1997) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Bolívar, Natalia. (1990) *Los Orishas en Cuba*, La Habana, Ediciones Unidas.
- Cabrera, Lydia. (1954) *El monte*, La Habana, Editorial SI-MAR.

- Campbell, Joseph. (2005) “El héroe de las mil caras y las máscaras de Dios”, en *Revista Mitos y Leyendas*, Vol. IV, No 4, México, pp. 56-60.
- Castro, Luis. (2008) “Tecnologías terapéuticas: sistema de interpretación en la Regla de Ocha y el espiritismo bogotano”, en *Antípoda*. Revista de Antropología y Arqueología, No. 006, Bogotá, pp. 133-151.
- Carrascosa, Cruz. (2008) “Algunos relatos sobre santería, magia y etnomedicina en Cuba”, en *Culturales Populares*. Revista Electrónica. No. 06, pp. 1-6. Consultada el 8 de agosto del 2010. <http://www.culturaspopulares.org/textos6/articulos/carrascosa.pdf>
- De Souza, Adrián. (2003) *El sacrificio en el culto de los Orichas*, La Habana, Ediciones Ifatumó.
- ----- (1998) *Echú-Eleggua. Equilibrio dinámico de la existencia*, La Habana, Ediciones Unión.
- Díaz, Teodoro. (1965) *Como se lee y se tira el coco*, inédita.
- Feraudy, Heriberto. (2002). *La Venus lukumí: Oshún la diosa de Oshogbo*, Jalisco, Centro Cultural Afrocubano de Occidente, A.C.
- ----- (2005) *De la africanía en Cuba al ifaísmo*, La Habana, editorial de Ciencias Sociales.
- Feldman, Heidi. (2009) *Ritmos negros del Perú: reconstruyendo la herencia musical africana*, Lima, Editorial: PUCP.
- Frigerio, Alejandro. (1999) “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”, en *Alteridades*. Revista de Antropología. Año 9, # 18, Distrito Federal, pp. 5-17.
- Feijóo, Samuel. (2007) *Mitología cubana*, La Habana, Editorial letras cubanas.
- Fernández, Jesús. (2008) “Ocha, santería, lukumí o Yoruba. Los retos de una religión afrocubana en el sur de Florida”. [Tesis de Doctorado en Antropología Social], Granada, Universidad de Granada.
- Ferrer, Armando y Acosta, Mayda. (2007) *Fermina Gómez y la casa olvidada de Olókun*, Colombia, Editorial José Martí.
- Ferrándiz, Francisco. (2009) “El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos”, en *Alteridades*. Revista de Antropología. Año/vol. 9, número 018, Distrito Federal, pp. 39-55.
- Guanche, Jesús. (2010) “Cuba en Venezuela: Orichas en la red”, en *Temas*. Revista cultural. No. 61, La Habana, pp. 117-125.

- Gluckman, Max. (1944) “La lógica de la ciencia y la brujería africanas” en Gluckman, Max et al. 1970, *Ciencia y brujería*, Barcelona, Anagrama.
- Goffman, Erving. (1980) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- ----- (1957) “Alienation from interaction”, en *Human relations*, X, pag, 47-60.
- González, Migene. (1976) *Santería: magia africana en Latinoamérica*, México, Editorial: Diana.
- Geertz, Clifford. (1997) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Izquierdo, Inés. (2002) “Los Orishas en calypso”, en *Comunicación. Revista Cultural*, año/vol. 12, Cartago, pp. 1-5.
- Jahn, Janheinz. (1963) *Las culturas neoafricanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Juárez, Nahayeilli. (2007) “Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México”. [Tesis de Doctorado en Antropología Social], Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Kardek, Alain. (1980) *El libro de los médiums: guía de los médiums y de las evocaciones*, México, Editores Mexicanos Unidos.
- Llorens, Idalia. (2008) *Raíces de la santería*, Minnesota, Editorial Llewellyn.
- Levitt, Peggy y Glick-Schiller, Nina. (2004) “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”, en *Migración y desarrollo*. Red Internacional de Migración y Desarrollo, No. 003, Zacatecas, pp. 60-91.
- Lachatañeré, Rómulo. (1992) *El sistema religioso de los afrocubanos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Menéndez, Lázara. (2008) “Kinkamaché to gbogbo Oricha. Folé owó, folé ayé, folé aché” en *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el dialogo*. Aurelio Alonso (Compilador), CLACSO, Buenos Aires, pp. 229-256.
- Marzal, Manuel. (1988) *El sincretismo iberoamericano*, Lima, Editorial: PUCP.
- Metraux, A. (1953) *Medicine et Vaudou en Haïti*, Paris, Gallimard.
- Malinowski, Bronislaw. (1993) *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Ortiz, Fernando. (2001) *Hampa Afrocubano: Los negros brujos*, La Habana, Editorial de

Ciencias Sociales.

- ----- (1921) Los cabildos Afrocubanos, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- ----- (1940) Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- ----- (1942) Martí y las razas, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- ----- (1946) El engaño de las razas, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- ----- (1951) Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Peltron, R. (1975) Los secretos del Vudú, Paris, Bruguera.
- Pinto, Olivia. (2005) “Cuando los dioses hablan “entre en orun y el ayé (entre el cielo y la tierra)”. La consulta oracular del caracol en la santería cubana o regla de Osha; sus contenidos simbólico-rituales y su importancia en los procesos de adaptación y fortalecimiento identitario de los cubanos inmigrantes en Santiago de Chile. Santería cubana en Chile” [Tesis de Licenciatura en Antropología Social], Valdivia, Universidad Austral de Chile.
- Perera, Ana. (2008) “Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba”, en *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el dialogo*. Aurelio Alonso (Compilador), CLACSO, Buenos Aires, pp. 163-199.
- Pollak-Eltz, Angelina. (1992) “La religiosidad popular en Venezuela”, en *Sociedad y Religión*, Revista. No. 9, Caracas, pp. 19-32.
- Ritzer, George. (2005) Teoría Sociológica clásica, México, McGraw Hill/Interamericana de España.
- Saldivar, Juan. (2010) Nuevas formas de adoración y culto: La construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz, México, Madrid, Editorial Visión Libros.
- ----- (2009) “Orishas, demonios y santos: un acercamiento al sincretismo de la santería, caso Catemaco, Veracruz” en *Gazeta de antropología*, Núm. 25, Granada, pp. 1-21.
- ----- (2010) “Shangó el gran varón. Representaciones y prácticas de la masculinidad en la santería tradicional” en Hernández, Óscar; García, Arcadio y Koryna Contreras Ocegueda (Coordinadores). *Masculinidades en el México contemporáneo*. Ciudad Victoria.
- Schechner, Richard. (2000) Teoría de la performance & practicas interculturales, Buenos Aires, Secretaria de Extensión Universitaria.

- ----- (1977) Essays in performance theory. New York: Drama Books Specialists.
- ----- (1973) Environmental Theatre, New York: Hawthorn Books.
- Turner, Victor. (1989) El proceso ritual, Madrid, Taurus.
- ----- (1974) Dramas, fields, and metaphors. Ithaca, N.Y: Cornell University press.
- ----- (1986) The anthropology of performance. New York: performing Arts Journal Press.
- Velásquez, Catalina. (2006) Santería cubana, México, Editores Mexicanos Unidos, S.A.
- Verger, Pierre. (1976) Trade relations between the bight of Benin and Bahia from the 17th to 19th Century. Ibadan: Ibadan Univ Press.
- Zier, Ursula. (1987) Die gewalt der magie. Krankheit und heilung in der Kolumbianischen Volksmedizin.: Dietrich Reimer Verlag.

ANEXOS

A) Glosario

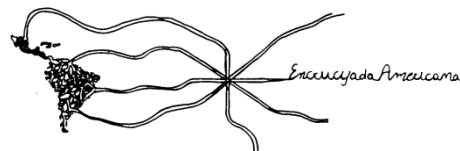
Addimú: Ofrendas de comida sencilla que se le brindan a los Orishas (un poquito de cada cosa).

Babalawo: Concepto de origen Yoruba que significa sacerdote mayor de Ifá, padre de religión, quien adivina a través de este método. En Cuba también se les llama Babalaos.

Cuchillo: Ceremonia ritual de la santería que consiste en consagrar a los santeros para que puedan hacer sacrificios de animales.

Diloggún: Sistema de adivinación a través de caracoles: el santero “tira” dieciséis caracoles, pero está autorizado a leer sólo doce. Del trece en adelante los puede leer un Babalawo. Las letras del Diloggún son: Ocana, Eyoko, Oggundá, Irosun, Oché, Obbara, Oddi, Eyonle o Yeunle, Osá, Ofún, Ojuaní, Eyinlá. Los que lee el Babalawo son: Metanlá, Merinlá, Marunlá y Meddiloggún.

Ebbó: Concepto de origen Yoruba, que simboliza una ceremonia-ritual de sacrificio de animales concebido como purificación. Los ebbó son para refrescar, enamorar y cumplimentar a los Orishas en cuestiones más sencillas, desde un baño con hierbas, flores,



Revista Encrucijada Americana. Año 3. N° 2. Primavera-Verano 2009-2010.

Universidad Alberto Hurtado

Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Cienfuegos 46 "A", 2° Piso, Santiago, Chile. Teléfono (56-2) 889 7476.

Email: america@uahurtado.cl