El decir-hacer en una ceremonia de Olokun

Saying-doing in an Olokun ceremony

Luis Carlos Castro-Ramírez
olofidf@gmail.com
Universidad de los Andes, Colombia

Castro-Ramírez, L. C. (2018). El decir-hacer en una ceremonia de Olokun. *Oralidad-es*, 4, 1-13.
<https://revistaoralidad-es.com/index.php/ro-es/article/view/100/72>

Fecha de recepción: 20 de enero de 2017 / Fecha de aprobación: 14 de junio de 2017

Resumen

En los sistemas religiosos de inspiración afro, como el espiritismo cruzao, la santería, el palo monte y el vodou, entre otros, la oralidad ocupa un lugar relevante. Esto se puede apreciar en diferentes niveles, como la enseñanza de las tradiciones, las prácticas rituales y el quehacer religioso, aspectos que se encuentran íntimamente vinculados. Los mitos, las plegarias y los cantos que aparecen en la escena ritual vehiculizan las posibilidades de transformar la realidad fenoménica de los participantes. De aquí se desprende la idea de un decir-hacer, lo cual indica que la palabra no solo es nominativa o enunciativa; la palabra es acción. Sin ella los objetos, las imágenes y las plantas utilizados con fines terapéuticos serían tan solo objetos desprovistos de poder. Así, a partir del trabajo etnográfico y narrativo basado en el trabajo de campo realizado en Cuba en 2013 durante una ceremonia de entrega de Olokun, se discutirá el lugar de la palabra dentro de la santería.

Palabras clave

Decir-hacer; oralidad; patakís; religiones de inspiración afro; santería cubana

Abstract

In Afro-inspired religious systems such as Espiritismo Cruzao, Santería, Palo Monte and Vodou, among others, orality plays a central role. This can be observed at different closely linked levels such as the teaching of traditions, ritual practices, and religious work the myths, prayers, and hymns that appear on the ritual scene support the possibilities of transforming the phenomenal reality of the participants. This gives rise to an idea of a saying-doing, which indicates that the word is not only nominative but also expository; the word is action. Without it, the objects, images and plants used for therapeutic ends would be simple objects devoid of power. Thus, drawing from the ethnographic and narrative work based on the fieldwork carried out in Cuba in 2013 during an Olokun ceremony, I will discuss the role played by the word in Santería

Key words:

Afro-inspired religions; Cuban Santería; orality; patakís; saying-doing

Introducción

[...] *Ofún Meyi*, por lo tanto este signo ya le está diciendo dónde nació la maldición, todo lo que se le va a hablar es un consejo. Dice que para su nacimiento hubo personas que lo maldijeron [...]

(F. Bonilla, *babalawo cubano*, comunicación personal 29 de junio de 2013)

Religion in African societies is written not on paper but in people's hearts, minds, oral history, rituals and religious personages like the priests, rainmakers, officiating elders and even kings. Everybody is a religious carrier.

(Mbiti, 1999 [1969], p. 3)

En los sistemas religiosos de inspiración afro, como el espiritismo cruzao, la santería, el palo monte y el vodou, entre otros, la oralidad ocupa un lugar de marcada relevancia. Esto se puede apreciar en diferentes niveles: la enseñanza de las tradiciones, los *patakís* (relatos míticos), las prácticas rituales y el quehacer religioso, aspectos que se encuentran íntimamente vinculados dentro de estos sistemas de referencia (Fernández y Paravisini-Gebert, 2003; James, 2006; Matibag, 1996; Quiñones, 2005; Rojas-Primus, 2009). A pesar de la sistematización escrita de los textos con contenidos sagrados —y secretos— que pasan de padrinos a ahijados, de esa “oralidad escrita” como refiere Argeliers León (1971), y de la cada vez más frecuente exposición de tales conocimientos en lugares de Internet (Guanche 2008), la palabra hablada tiene cardinal importancia dentro de estos sistemas de referencia.

En lo que sigue, se mostrarán a partir del trabajo etnográfico y narrativo algunos aspectos que confluyen en el lugar que tiene la palabra hablada dentro de la santería. Esto se hará por medio de una ocasión social de carácter religioso, producida en el contexto de una ceremonia

de entrega de Olokun, la cual sucedió a finales de junio de 2013, en la ciudad de La Habana (Cuba). Aquí, aparecerá con fuerza el decir-hacer ritual, esto es, la palabra que al mismo tiempo que enuncia, hace. La palabra proferida en la escena ritualística no es un simple enunciado del mundo, ni un acto simbólico que dirige la voz hacia un mundo trascendente, y que en tanto no tangible —“imaginario”— deviene en poder no real. Aquí, la palabra hablada es acción transformadora del mundo fenoménico que habitamos, la cual repercute y va más allá la escena ritual, que en últimas es extensión de la cotidianidad, y que se manifiesta de manera plena al interferir en la vida de las personas que se encuentran adscriptas a uno u otro sistema de referencia (ver Castro, 2017, 2010, 2008).

El domingo veintinueve de junio, hacia las diez de la mañana llegué en compañía de algunas santeras y un *babalawo* (padre de los secretos) al municipio de Playa en La Habana. Aquel día, la ceremonia de entrega de Olokun Aggana-Erí era para mí. Lo primero que hicieron las santeras fue buscar las *otanes* (piedras) que se necesitaban para darle nacimiento a esta divinidad, quien es uno de los *orichas* mayores. Los orichas son entidades divinizadas asociadas a las fuerzas de la naturaleza, las cuales rigen la vida de las personas y son quienes fungen de intermediarias entre los seres humanos y Olodumare, deidad suprema del panteón yoruba (Barnet, 2001; Bolívar, 1990). Según algunos de estos *patakís* que se han transmitido oralmente entre religiosos, Olokun vive en el fondo del océano, allí Obatalá le mantiene encadenada/o para que no destruya el mundo. Sumamente misterioso y con gran poder, Olokun no va a la cabeza de ninguno de sus *hijos* y, en la ceremonia de *kariocha*, a quienes resulten hijos suyos se les corona Yemayá (ver Bolívar, 1990; Cabrera, 2006 [1954]; Ferrer y Acosta, 2015; Matibag, 1996).

Después de Olofi, Olorun, Olodumare y Oddúa vendría Olokun, es decir, es la quinta deidad, está por encima de todos los santos que se coronan. El significado de la palabra Olokun es dueño de las profundidades, Olokun reina en la extensión profunda del océano. No se dice ni él, ni ella, porque tiene dos manos de caracoles; en Olokun habitan dos espiritualidades, de día trabaja una y de noche la otra, Agga y Akaro, la vida y la muerte. Olokun igual se convierte en hombre que en mujer, pez, sirena, cresta de una ola, en lo que quiera. Olokun no se sabe exactamente qué es, porque se dice que no se sabe exactamente qué hay en el fondo del mar (G. Saurí, comunicación personal 9 de julio de 2013).

Nueve otanes se recogieron, las cuales fueron puestas al lado de otras dos piedras destinadas una de ellas para la *tinajita del secreto* y otra para

ser colocada con una jícara que contenía diferentes menestras. Tras la recolección de las piedras, se me ordenó ubicarme a la orilla del mar y allí con las palmas extendidas hacia arriba, Gladys, quien a partir de ese momento se convertiría en mi madrina, empezó a proferir una *moyuba* (plegaria), a sus ancestros y a los míos; en esta rogativa y en las que siguieron se mencionaba los nombres de algunos religiosos presentes y ausentes, los cuales eran relevantes para ella dentro de ese linaje espiritual en el que se crea una familia extensa, ausente muchas veces del vínculo consanguíneo (Castro, 2016).

Implorando bendiciones de Yemayá-Olokun por el nacimiento de ese día, la religiosa echó agua sobre mi cabeza y otras partes del cuerpo, mientras pedía a los seres trascendentes manos frescas para posarlas sobre la cabeza de quien a partir de ese día sería su ahijado, y para que, de

Fuente: Tomada de Castro-Ramírez, L. C. (2013). *En búsqueda del fundamento. La Habana, Cuba.*

este modo, lo que allí sucediera, trajera beneficios a mi vida. Esto duró unos cuantos minutos, tras lo cual tuve que dirigirme al lugar en que se encontraba mi padrino Lázaro, babalawo cubano, esposo de la madrina Gladys, quienes son las cabezas principales de la casa religiosa Ilé Ibú. Allí, el religioso sujetaba una paloma, mientras Barbarita, la otra santera, hija de Gladys, sostenía dos frascos que contenían cada uno miel y manteca de corajo. Adentro del mar, sostuve la jícara que contenía las menestras y una de las piedras; agachado, aguantaba la jícara, de modo que esta hiciera leve contacto con el agua, sin que se hundiera del todo. De nuevo vinieron las plegarias, hechas esta vez por el babalawo en lengua yoruba. Cuando finalizó, la cabeza de la paloma fue arrancada, y la sangre que manaba fue cubriendo la piedra que yo debía ir girando, mientras pedía salud y desenvolvimiento para mí, mis familiares, padrinos y religiosos presentes. Inmediatamente, se vertió la miel y la manteca de corajo sobre la piedra. Entonces hundi las manos en el agua para que la piedra quedase totalmente limpia.

De nuevo, me dirigí hacia la madrina junto con la otra *iyalocha* (madre de santo) que nos acompañaba, ahora iban a preguntar si esas nueve otanes que se habían seleccionado *comían* con mi *lerí* (cabeza). Es decir, si energéticamente compaginaban conmigo y eran piedras que el oricha aceptaba para darle nacimiento ese día al nuevo Olokun. Para tener conocimiento de la respuesta se utilizaron las *vistas* de coco que se habían empleado también ese día, en los dos procedimientos anteriores descritos, las respuestas fueron positivas para cada una de las actividades.

Al cabo de un par de horas arribamos otra vez a la casa, pero antes recogimos los animales faltantes para la ceremonia: dos pollones, dos palomas, un pato y una guinea. Una vez en Ilé Ibú, la madrina procedió a realizar mi *rogación de cabeza*. Descalzo, con los pies en la estera y en frente de los orichas, ella tomó los dos platos que estaban en el suelo; uno de estos platos contenía los in-

sumos de la rogación, mientras que el otro tenía una jícara con agua y con los trozos de coco que servirían de vistas. De manera reiterada, oí las *moyubas* a los ancestros suyos y míos. En el acto, preguntó a Obatalá y a Ochún si los elementos dispuestos para la rogación eran adecuados, la respuesta fue positiva. Luego, ella levantó los dos platos y los condujo hacia mi frente y fue realizando la petición a cada uno de sus orichas, para que tuvieran conocimiento de la ceremonia de Olokun que se realizaría ese día, y de este modo, nos dieran su bendición. En términos generales y de acuerdo con cada divinidad se le pedía de una manera particular, por ejemplo:

Oyá, usted que es la señora de los vientos, aquí está su hija Arimaosun, dándole conocimiento mi madre de su hijo, omó Elegguá, quien este día va recibir Olokun, para que usted me dé siempre manos frescas para su *lerí*, para que tenga salud y desenvolvimiento, así como para cada uno de nosotros en la casa, y para que usted quien es dueña de los vientos se lleve Ikú (muerte), Arún (enfermedad), aleje todas las cosas negativas y le traiga *iré* (equilibrio). (G. Saurí, comunicación personal 29 de junio de 2013)

Fuente: Tomada de Castro-Ramírez, L. C. (2013). *Herramientas de Olokun*. La Habana, Cuba.

Al punto, puso el emplasto de la rogación sobre mi cabeza y la cubrió con un gorro blanco. Lo último de esta parte fue ponerme de pie y tirarme sobre una estera boca abajo, con los brazos extendidos pegados a mi cuerpo y con la palma de las manos hacia arriba, para que ella hiciera los pases con sus manos sobre mi espalda, en señal de que ella me levantaba en la vida y asumía una responsabilidad conmigo. Prontamente, me puse de pie e hicimos el saludo final que consiste en un abrazo, en el que se encuentran primero los hombros izquierdos y luego los hombros derechos.

Era casi la una de la tarde cuando llegó el *obba* acompañado de otro religioso. Tras un rápido saludo de presentación, ellos entraron junto con la madrina y otras tres santeras al cuarto, en el que se encontraban mis guerreros y los objetos que correspondían al Olokun que iba a nacer. De igual manera, allí se encontraban esos mismos *orichas* de la madrina, los cuales eran necesarios para el nacimiento. Especialmente, el Olokun de la religiosa, por cuanto este sería el encargado de *parir*, de darle vida a ese otro recipiente y su contenido. Y por esta vía, se crearía un vínculo con lo trascendente, al mismo tiempo que un vínculo terrenal en el que yo pasaba a formar parte de esa familia religiosa, que se consolidaba en la relación madrina-ahijado.

Lo que se recibe forja vínculos que abarcan casi la totalidad de la experiencia humana. Cuando se pasa por una consagración y se recibe un *oricha* como Olokun Aggana-Erí, por ejemplo, la materialidad que da nacimiento a este artefacto incluye elementos de la naturaleza como piedras, caracoles, sangre animal, elementos vegetales e insumos materiales creados por el ser humano como soperas, imágenes y objetos alusivos a esta divinidad (figura antropomórfica, balanza, serpiente, sol, caballito de mar, etc.). Cada uno de estos objetos posee una biografía y se reúnen en el interior del artefacto creado, del cual tan solo vemos su forma externa.

Tras el ritual, todo su contenido interior producirá la espiritualidad del *oricha*, en este caso la de Olokun, y quedará reservado para los iniciados.

Adicionalmente, a partir de la iniciación, surgen vínculos sociales como los que existen entre madrina-padrino y ahijado-ahijada, que dan origen a una familia religiosa, la cual crea una cadena parental, dentro de una larga tradición religiosa concretada en el artefacto que se recibe. Una cadena de memoria que se pierde en el tiempo, pero que se recupera en el origen mítico de las divinidades y en su encuentro con los seres humanos (ver Castro, 2017, 2016).

Entretanto, yo debía esperar afuera el llamado a cruzar la puerta. La restricción se fundamentaba en mi condición de no religioso, de no poseedor del *secreto* que se me iba a entregar. Así, debía permanecer por fuera del recinto en el que se iban a realizar algunas ritualidades, y quizás la más importante de ellas era determinar el *odu* (*signo, letra*) con el que vendría la divinidad. Para tal fin, el signo sería definido a través del *diloggún*, el cual es uno de los sistemas de adivinación-interpretación empleados dentro de la santería. Derivado de un sistema oracular nigeriano, el *diloggún* utiliza 16 *cauris* (caracoles), cuyas tiradas producen *odus*; cada letra es contenedora de una serie de narrativas y prescripciones, todo un corpus literario que sirve para determinar situaciones personales de quienes se consultan, y/o explicitar un escenario místico-social para las personas que pasan por determinadas consagraciones dentro de este sistema de referencia (Castro, 2010, 2008; Lele, 2003). Usualmente, esta explicación de los signos es lo que se denomina *itá*, es lo que la divinidad tiene para decirle a la persona consagrada. En este sentido es que algunos religiosos afirman que estos caracoles sagrados son la “casa del alma de los *orichas*”, al mismo tiempo que se convierten en la “boca de los *orichas*”.

Detrás de la puerta tan solo alcanzaba a escuchar algunas rogativas, en las que cada tanto se mencionaba mi nombre, así como una serie de cantos rituales. Después de algo más de una hora fui conminado a pasar. Sentado en un pequeño banco en compañía de los religiosos que estaban, se cerró nuevamente la puerta; era hora del itá. Lo primero que vino por parte del obba fue la felicitación por haber recibido aquella consagración, tras lo cual procedió una explicación de qué era Olokun, parte de cuya disquisición he referido arriba. Posterior a ella, se me señaló que el signo con el que había venido dicha deidad era Ofún-Meyi.

Ofún dentro de las dieciséis letras que posee el diloggún corresponde al número diez. Este signo —como todos los otros— posee refranes e historias que cobran sentido en la interpretación que ofrece cada religioso o religiosa, dichas interpretaciones están mediadas indefectiblemente por el texto sagrado que acompaña a cada odu. Pero, en la medida que exista un conocimiento de la persona que se *registra* o de a quien como en este caso se le realiza un itá, entonces, lo que se le refiere va a ir, en la medida de lo posible, articulado a la condición de vida de la persona que atraviesa el rito de paso.

Usted está recibiendo Olokun y le vino con el número diez, que es Ofún ahora de día y va a ser ahora cuando esta deidad esté descansando Ofún de noche, por lo tanto, Ofún Meyi. Es decir, este signo ya le está diciendo “dónde nació la maldición”, todo esto que se le va a hablar es un consejo, dice que para su nacimiento hubo personas que lo maldijeron. Dice Olokun, y esto es casi que una cosa categórica, que en su tiempo de nacimiento había alguien que no quería que usted naciera, por lo tanto, usted viene con un arrastre de familiares que después pudieron tener un cariño sobre usted, pero que primero no quisieron su nacimiento [...] Pero con este arrastre usted no va a vivir la vida entera, siempre y cuando usted sea religioso, no le estoy diciendo que tiene que ser religioso. Este es el

signo donde se lanzó la primera maldición, en donde las personas no deben maldecir, porque su maldición les llega y puede alcanzar a alguien. Es un signo donde nacieron los fenómenos y todo lo escondido, los fenómenos hablan de todo lo desconocido, cuando vaya a tener hijos debe tener un estricto seguimiento de la madre, para que no vaya a venir algún tipo de proceso, de malformación. Entonces, hay que velar porque su señora haga todas las planificaciones que el médico le mande [...] Ya está diciendo Olokun que hay que ir al médico año tras año para hacerse chequeos, para que no vaya a sufrir, porque aquí nacen tumores, nacen situaciones que se pueden esconder, enfermedades un poco extrañas. No te estoy diciendo que vas a morir de tal cosa, Olokun te está previniendo de que debes hacer las cosas a tiempo.

Es un signo donde realmente no se debe ser curioso, la curiosidad es algunas veces letal, ya sé que trabajas en algo que tienes que serlo, hay cosas en las que uno se mezcla, se sumerge y queda dentro de la curiosidad. Voy a hacerte un patakí, ya sé que estás estudiando distintas religiones, y te voy a hacer el patakí por ser tú. Era un señor que se llamaba Ofún o Megua, de cualquiera de las dos formas se puede decir, pero él era muy misterioso, nadie sabía cómo vivía. Entonces, todo mundo quería saber de qué vivía, cómo vivía, aunque él no tenía amistades casi con nadie. Pero, hubo una persona que le dijo a la hija, una niña de menos de cinco años —por eso aquí es muy delicado andar con niños de menos de cinco años, sacándolos a pasear, ya hablaremos de eso— “mira, tú vas a ir a la casa de ese señor y luego me lo cuentas todo”. Entonces, con ese objetivo llegaron a la casa de Megua, él abrió la puerta y antes de que él pudiera decir cualquier cosa, le dijo la madre, “mira cuidame aquí a la niña” y se fue. Él recibió a la niña y pensó, “vendrá a buscarla después”. La casa era de diez cuartos, cinco de un lado, cinco del otro y al final quedaba la sala. Megua llevó a la niña para el final, le dijo, “quédate aquí, yo voy a estar

trabajando, estoy en mis labores, no seas curiosa”. Cuando él se fue a hacer sus cosas, la niña levantó la primera cortina, cada cuarto tenía una, Megua criaba fenómenos, cuando ella los vio, la niña se asustó y se murió. Así, cuando él se dio cuenta, le quitó la vida al fenómeno y se la dio a la niña, luego cuando regresó la mamá, lo que le entregó fue casi un fenómeno, y la mamá maldijo a Megua. Así, nació la maldición. Ahora bien, dentro de tu mismo perfil de trabajo, lo que te está diciendo es que te tienes que preparar, porque a veces te puedes encontrar situaciones para las que no lo estés. Así que ahora mismo, Megua te está diciendo prepara tu cuerpo, prepara tu organismo, prepara tu psiquis. (F. Bonilla, babalawo cubano, comunicación personal 29 de junio de 2013).

La conversación se extendió cerca de una hora en la que emergieron otra serie de advertencias, que aunque eran presentadas como consejos, formulaban una suerte de prescripción sobre el manejo de asuntos que tenían que ver con lo laboral, lo afectivo y la salud. De este modo, los itá se convierten en una posibilidad de pensar cuáles son los alcances de la religión en la transformación de la subjetividad de la persona y de su identidad. Lo que se señala en el transcurso de ceremonias iniciáticas y de los registros sin lugar a dudas supone cambios para la persona que cruza por estos espacios rituales. El decir-hacer que emerge en las diferentes ocasiones sociales de este tipo siempre trasciende la escena del rito y alcanzan ineludiblemente la vida cotidiana.

Los cambios se expresan en la supresión e implementación de nuevas ritualidades que pretenden mantener el equilibrio de la persona. Por supuesto, esto cambia de una a otra y debe reformularse contextualmente, el cómo se afronta la re-revelación de lo que se dice depende de la persona, pero también resulta del escenario cultural en el cual se encuentra inscrito el sujeto. Como ya se habrá advertido, los ejercicios interpretativos resultan complejos, a pesar de la experticia que pueda tener la religiosa o el religioso. Y esto,

en tanto que se parte de un escenario mítico, el odu que aparece, los patakís y proverbios que los acompañan crean una historia de vida pasada-presente-futura. En este caso, Ofún no es simplemente un signo o letra, Ofún encarna el tiempo vivido por este cuando anduvo por la tierra.

Fuente: Tomada de Castro-Ramírez, L. C. 2013). Una comida para Olokun. La Habana, Cuba.

Entonces, la aparición del signo supone, para quien le es interpretado, el hecho de que él o ella han vivido, están viviendo o vivirán situaciones de una índole semejante. Simultaneidad espacio-temporal que trastoca los órdenes clasificatorios con los que comúnmente nos movemos en el mundo fenoménico que habitamos.

En este punto algunas preguntas podrían surgir, entre ellas: ¿el signo que acompaña a la persona durante el itá determina el ser y estar de la persona en el mundo? ¿Se encuentra la persona signada por lo que se le dice? ¿Cuál vida es la que vive la persona que pasa por estos rituales de paso, la suya o la de otro que hasta ese momento desconocía? Lo único que habría de acotar frente a tales cuestionamientos es que, usualmente, quien atraviesa rituales iniciáticos como el que he referido, va a transformar aspectos de su cotidianidad, de su relacionamiento con el mundo; que dichos cambios suponen un reacomodamiento de su ser persona. De tal modo, “la personeidad no se encuentra prehecha o confeccionada de manera acabada (Espíritu Santo, 2013; Goldman, 2007), el ser persona [...] en general dentro de estos sistemas religiosos, se re-hace permanentemente y se abre a la multiplicidad” (Castro, 2017, p. 140).

Cuando terminó el itá, aún quedaban algunas ritualidades por resolver y que tenían igual importancia. Situadas algunas de las divinidades en el centro del cuarto, a estas debía dárseles de *comer*, es decir, era la apertura del espacio sacrificial que resulta fundamental durante cualquier consagración. Así, los pollones, las palomas, el pato y la gallina de guinea fueron traídos por partes para darles de comer a los orichas; la sangre como fluido vital fortalecía a Los Guerreros de la madrina y a los míos, así como al Olokun de ella. En el caso del Olokun que yo recibía, el sacrificio le ofrecía la posibilidad de vida, de nacimiento y creación de un vínculo con la espiritualidad. Aún húmedos por la sangre recibida, los orichas fueron recubiertos con las plumas de los distintos animales, mientras que las aves fueron colocadas en un canasto que tenía una tela azul. Posterior al sacrificio, el canasto fue puesto al frente de las divinidades, las santeras que acompañaban la ceremonia fueron trayendo los veintiún platos

Fuente: Castro-Ramírez, L. C. (2017). *Atención para Olokun*. Bogotá, Colombia.

que habían sido preparados desde el día anterior, estos fueron distribuidos siguiendo un orden: menestras, viandas, frutas, algunas comidas, los trozos de carbón, el pan, los huevos y finalmente el pescado.

Lo que siguió fue el paso de cada uno de los religiosos por los diferentes platos. En medio de los cantos, las personas giraban en sentido contrario al de las manecillas del reloj, tomaban un poco de esto o aquello, limpiaban su cuerpo, mientras iban pidiendo salud y desenvolvimiento por ellos y el resto de personas, lo arrojaban al canasto y pasaban al siguiente plato. La penúltima persona en pasar fue la madrina Arimaosun y el último fui yo. A diferencia del resto, debí permanecer de pie frente al canasto, mientras la iyalocho me iba alcanzando los diferentes platos, de los cuales yo tomaba un poco y hacía la misma gestualidad de quienes me habían precedido, pero adicionalmente, debía vaciar todo el contenido de los recipientes. El último plato que me alcanzaron fue el del pescado. Antes de ser arrojado, la madrina abrió la boca de este y lo colocamos en el canasto apuntando hacia mí: esto era para que Olofi tuviera conocimiento de la ceremonia.

De inmediato, la santera cubana y yo tomamos la tela en la que se habían puesto todos los alimentos y de manera conjunta le hicimos dos nudos. Seguidamente, formamos un círculo alrededor de la canasta en la cual habíamos vertido el contenido de los veintiún platos, todos sostuvimos la cesta con la mano izquierda mientras girábamos en sentido reverso de las manecillas del reloj, al instante, cambiamos y lo hicimos con la mano derecha y comenzamos a girar de forma inversa. Por último, todos aguantamos el canasto y nos dirigimos hacia la salida de la casa, para dejarlo en el suelo allí. Yo era el último quien debía soltarlo. Por el momento, el ritual había concluido, lo que daría el cierre era dejar los pollones en la manigua y el resto del contenido había que llevarlo a la playa, para depositarlo en el mar y darle conocimiento a Olokun de que la ceremonia se había desarrollado a cabalidad y de

que pedíamos prosperidad para todos.

Finalmente, Olokun *reposaría* los siguientes siete días en casa de Gladys, tras lo cual me sería entregado y en los cuales se me explicaría qué atenciones realizar y cómo realizarlas una vez que regresara a Colombia. Asimismo, sería el momento en que la religiosa cubana —quien ahora era mi madrina y con quien tejíamos un vínculo diaspórico— emplearía para aclararme algunos asuntos filosófico-rituales alrededor de la divinidad recibida. que pedíamos prosperidad para todos.

In-Conclusiones

De vuelta al decir-hacer, habría que reiterar unos cuantos aspectos que quizás no resulten evidentes del todo, referidos al lugar de la palabra, de la palabra que es hablada, de aquella palabra cuyo poder deviene precisamente del acto de ser pronunciada. Usualmente, se ha señalado la imposición de lo escrito sobre lo oral como un modo de avasallamiento cultural (Vivas, 2009) o de “avasallamiento lingüístico” como refiere Lienhard (1990, p. 144). Si bien, estas discusiones son atractivas y necesarias para entender los violentos procesos de colonización en América, en los cuales, los idiomas de los africanos y de los indígenas americanos —y, por esta vía, sus culturas se “desvanecieron”—, tales afirmaciones resultan parcialmente ciertas.

Más allá de la desigualdad en las relaciones sociales coloniales, estas no supusieron relaciones unidireccionales en las que un sistema eliminó cualquier vestigio del otro. De hecho, en el caso de los sistemas religiosos de inspiración afro, todos los grupos culturales se influyeron mutuamente; lo que se aceptó del otro, por lo menos en el caso de los africanos en cuanto a sus sistemas de creencias, fue aquello que se suponía encerraba poder. En este sentido, más que de un avasallamiento —y espero se entienda que esta

afirmación no niega la realidad histórica de la esclavitud, ni las pérdidas que trajo consigo para los pueblos de África— hablaría de que en medio de esas condiciones de posibilidad se logró producir en la diáspora una dinámica de contrapoder por medio del sincretismo y de la plasticidad inherente a estos sistemas religiosos, en la que tomaron y re-crearon elementos del opresor, dando paso a unas nuevas síntesis que marcarían las experiencias de ese momento en adelante. El relacionamiento entre africanos y europeos siempre estuvo sellado por una tensa contradicción, por parte de estos últimos: de fascinación y temor. Lo religioso, la creencia en la capacidad de decir-hacer de los africanos en condición de esclavitud, signó el derrotero del paisaje colonial (ver Bastide, 1969; Matibag, 1996) (Cabrera, 2006 [1954]; Ceballos, 2002; Maya, 2005; Ramírez, 2001).

De tal modo, la re-creación de los elementos espirituales africanos en el nuevo contexto, su remezcla con los elementos espirituales españoles e indígenas, así como la inevitable dinámica de castellanización de los idiomas africanos, en este caso del yoruba —como producto de la diáspora religiosa—, han sido argumentos esgrimidos por académicos y/o religiosos adscriptos a la corriente religiosa del ifá tradicionalista o nigeriano para demeritar o socavar la validez de los procedimientos rituales realizados dentro del complejo religioso santería-ifá (ocha-ifá) en Cuba. Así entendida, la santería es vista como un sistema de referencia del mundo deformado por el proceso colonizador. En esta concepción religiosa, se reivindica un retorno a las formas rituales “tradicionales”, lo que por supuesto pasa por vía del lenguaje, por cuanto se considera que el poder que reside en la palabra —vital para estos sistemas religiosos— resulta de su “correcta” pronunciación.

Sin embargo, más allá de la castellanización, pareciera que la fuerza de la palabra hablada dentro de la santería pasa por un elemento intangible, uno que somete e inunda a la palabra oral. Este

componente etéreo es el *aché*, la energía cósmica vital que impregna todas las formas existentes en el universo (ver Barnet, 2001; Fernández y Porras, 2011). Esta energía vital y primordial que anima es en la que, en últimas, la palabra adquiere poder; residente en cada persona, en tanto que forma parte del universo, se vería potenciada vía el ritual y con cada proceso iniciático o consagrador. Finalmente, el *aché* expelido a través de la boca de la religiosa o del religioso, llámese santera, santero o babalawo, al momento de hablar, es el que ofrece la posibilidad de que ese decir-hacer, valga la redundancia, haga y transforme el mundo fenoménico que habitamos, y al hacerlo, aleja a la palabra de un mero acto enunciativo, otorgándole la capacidad creadora. Es por esta vía, que se concretaría ritualmente el nacimiento de Olokun —o cualquier otra divinidad— amarrada/o a un odu engendrado a través de la boca de los caracoles: esta letra re-velada en el itá signará el destino de ese Olokun y por extensión de la persona. Así pues, este decir-hacer al que me he referido, deviene en una cadena de memoria diaspórica, la cual traza conexiones espirituales y sociales más allá de las fronteras geográficas...

Referencias

- Barnet, M. (2001). *Afro-Cuban Religions*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- Bastide, R. (1969). *Las Américas negras*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Bolívar, N. (1990). *Los Orichas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.
- Borja, J. H. (1998). *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel.

- Cabrera, L. (2006 [1954]). *El monte*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Castro Ramírez, L. C. (2017). Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo cruzao en Cali (Colombia). *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 49 (1), 133-142. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000009>
- Castro Ramírez, L. C. (2016). Reglas de palo, reglas de muerto: reconfiguración de la familia y lo familiar en la práctica palera caleña. *Revista Brasileira do Caribe*, 17 (33), 115-134.
- Castro Ramírez, L. C. (2010). *Narrativas sobre el Cuerpo en el Trance y la Posesión. Una Mirada desde la Santería Cubana y el Espiritismo en Bogotá*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes.
- Castro Ramírez, L. C. (2008). Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la regla de ocha y el espiritismo bogotano. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 6, 133-151. <https://doi.org/10.7440/antipoda6.2008.07>
- Ceballos Gómez, D. L. (2002). 'Quyen tal haze que tal pague'. *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- De Souza Hernández, A. (2007). *Ifá. Santa Palabra. Concepto ético sobre la muerte*. La Habana: Ediciones Unión.
- Espíritu Santo, D. (2013). Observaciones sobre la relación entre 'la cosmo-lógica' y la construcción de la persona en el espiritismo cubano. *Ateliers d'Anthropologie*, 38, 1-23. <https://doi.org/10.4000/ateliers.9368>
- Fernández Olmos, M. y L. Paravisini-Gebert. (2003). *Creole Religions of the Caribbean. An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*. New York: University Press.
- Fernández, M. y V. Porras. (2011). *El ashé está en Cuba*. La Habana: Editorial José Martí.
- Ferrer Castro, A. y M. Acosta Alegre. (2015). *Fermina Gómez y la casa olvidada de Olokun*. La Habana: Ediciones Cubanas Artex.
- Guanche, J. (2008). Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet. En A. Alonso (comp.). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 277-292). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Recuperado el 29 de junio de 2019 de <http://www.centroafrobogota.com/attachments/article/7/Guanche-religionesafroenAmericaLatina.pdf>
- Goldman, M. (2007). How to learn in afro-brazilian spirit possession religion. Ontology and multiplicity in candomblé. En R. Sarró y D. Berliner (eds.). *Learning Religion. Anthropological Approaches*, (pp. 103-120). Berghahn Books: Oxford.
- James Figarola, J. (2006). *La brujería cubana: el palo monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Lele, Ó. (2003). *The Diloggún: the Orishas, Proverbs, Sacrifices, and Prohibitions of Cuban Santería*. Rochester, Vermont: Destiny Books.
- León, A. (1971). Un caso de tradición oral escrita. *Islas. Revista de la Universidad de las Villas*, 39-40. mayo-diciembre, Recuperado el 29 de junio de 2019 de <http://libroesoterico.com/biblioteca/Santeria/un%20caso%20de%20tradicion%20oral%20escrita.pdf>

- Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas.
- Matibag, E. (1996). *Afro-Cuban Religious Experience*. Cultural Reflections in Narrative. Gainesville: University Press of Florida.
- Maya, A. (2005). *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Imprenta Nacional / Ministerio de Cultura.
- Mbiti, J. (1999 [1969]). *African Religions and Philosophy*. Portsmouth: Heinemann Educational Publishers.
- Rojas-Primus, C. (2009). *Lengua ritual y sincretismo. Dinámicas de hibridez en el discurso mágico-religioso del Palo Monte*. Saarbrücken: VDM, Verlag.
- Quiñones, T. (2005). Oralidad y teología en la santería cubana. En *Oralidad para el rescate de la tradición oral de América Latina y el Caribe*, (vol. 13. pp. 14-17). La Habana: Editorial Unesco. Recuperado el 29 de junio de 2019 de <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002266/226694m.pdf#namedest=148572>
- Vivas Hurtado, S. (2009). Vasallos de la escritura alfabética. Riesgo y posibilidad de la literatura aborígen. *Estudios de Literatura Colombiana*, 25, 15-3