

ESPACIOS DE SOCIALIZACION: FAMILIA Y RELACIONES DE PODER

Autor: Ileana Hodge Limonta*
La Habana, 2010.

Resumen

Investigaciones realizadas recientemente en Cuba y Brasil han demostrado que en las casas-templo de la Santería y en los terreiros de Candomblé, así como puede ocurrir en otras partes del continente americano donde fueron conservadas las matrices religiosas africanas, persisten valores éticos fundamentados en el respeto a los agentes religiosos y a la naturaleza, así como se incentiva la obediencia a los más viejos y a los preceptos religiosos. Pero, sobre todo, se trata de mantener un estricto perfil de jerarquización entre los que han celebrado determinadas ceremonias de consagración, que refuerza el compromiso de dependencia y confraternización que se debe mantener entre los miembros de cada casa-templo o terreiro, por ser locales sagrados donde se regenera el concepto de familia religiosa, al tiempo que se socializan conocimientos culturales, religiosos, éticos y estéticos. Son precisamente sobre esos lugares destinados a rendir culto a lo sagrado y a preservar las tradiciones africanas, tanto en Cuba como en Brasil, donde centraremos nuestra atención como espacios de socialización.

*Dra. en Historia Social por la Universidad Federal de Bahía, Brasil. Investigadora del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), Cuba. Especialista en las expresiones religiosas de origen africano y el espiritismo.

Introducción

La conciencia religiosa de los iniciados en las religiones de ascendencia africana en América Latina se fundamenta en una visión del mundo que incluye los avatares de la vida de los africanos en la diáspora y el respeto a las órdenes de las cosas dentro del mundo material. Materialidad que no se aparta de la dimensión espiritual de los individuos que vinculan sus aspiraciones y sueños a las dimensiones de tiempo y del espacio demarcados físicamente. Por tanto, diseñar un estudio en presente sobre los iniciados en la religiosidad de ascendencia africana, implica estudiar las condiciones materiales de vida de estos sujetos y perfilar historias de vida en correspondencia con la Historia Social de sus países. Una historia de vida a través de la cual, los aspectos sociales que se aborden reflejen las dificultades y las necesidades materiales de esos sujetos y las vías de adaptación ante los cambios sociales; y los religiosos, entretrejan los lazos que unan su estructura organizativa a la familia religiosa, en función del mundo de los orichas y de una filosofía de vida comunitaria, porque esa relación influye hasta en la actualidad en el orden socio-cultural de esas comunidades o grupos religiosos.

La Santería y el Candomblé como partes de las religiones de ascendencia africana en América Latina, integran el campo religioso de Cuba y de Brasil respectivamente, pero a partir de posiciones independientes respecto a las verticalmente institucionalizadas de corte cristiano. Son manifestaciones que proporcionan colorido, vida y alegría diferentes de las religiosidades católicas, protestantes e incluso de las nuevas modalidades religiosas que comenzaron a surgir desde la segunda mitad de siglo XX. Y cuando hablamos de color, alegría y vida no intentamos folclorizar sus actividades religiosas, por el contrario, distinguimos la fuerza con que la Santería y el Candomblé han sustentado y recreado la creencia en los orichas y como éstas se han incorporado a la cotidianidad de cada iniciado, como son vividas en cada actividad ritual, y ultrapasan los espacios sagrados para adquirir caracteres sociales y formas culturales de manifestación, dentro de las identidades nacionales de Cuba y de Brasil, ofreciendo una perspectiva de inclusión, entendimiento, orden y racionalidad idiosincrática, que se desprenden de la

interpretación que hacen los consagrados tanto de la mitología de los orichas como del cuerpo literario de Ifá¹.

Investigaciones realizadas recientemente en Cuba y Brasil han demostrado que en las casas-templo de la Santería y en los terreiros de Candomblé, así como puede ocurrir en otras partes del continente americano donde fueron conservadas las matrices religiosas africanas, persisten valores éticos fundamentados en el respeto a los agentes religiosos y a la naturaleza, así como se incentiva la obediencia a los más viejos y a los preceptos religiosos. Pero, sobre todo, se trata de mantener un estricto perfil de jerarquización entre los que han celebrado determinadas ceremonias de consagración, que refuerza el compromiso de dependencia y confraternización que se debe mantener entre los miembros de cada casa-templo o terreiro, por ser locales sagrados donde se regenera el concepto de familia religiosa, al tiempo que se socializan conocimientos culturales, religiosos, éticos y estéticos. Son precisamente sobre esos lugares destinados a rendir culto a lo sagrado y a preservar las tradiciones africanas, tanto en Cuba como en Brasil, donde centraremos nuestra atención como espacios de socialización.

Etnología de las casas-templo de Santería y de los terreiros de Candomblés

Aproximación a los terreiros en Bahía

La voluntad de conservación y transmisión de los trazos culturales y religiosos de los africanos que pasaron a formar parte de la población americana, una vez introducidos como mano de obra esclava, marcó pautas en el *status* de vida de los afro-descendientes ante las exigencias de convivencia citadina de la élite blanca en el poder, transformándoles la dialéctica de la vida africana e imponiéndoles una racionalidad occidental a través de sus costumbres religiosas, nunca antes vivida por ellos. En estas nuevas condiciones históricas y sociales que les tocaba vivir, tuvieron que rehacer sus vidas, a partir de la herencia del legado ancestral dejado allende los mares.

Por ejemplo, en Brasil, el desplazamiento de los candomblés para las áreas periféricas de las ciudades benefició las casa donde se cultuaban las deidades

¹ El cuerpo literario de Ifá son todas las normas e doctrinas que se desprenden de la lectura de los oráculos como sistema de adivinación que relata la vida mítica de los orichas, dando consejos o indicando soluciones para resolver problemas.

africanas. La medida, que tenía como objetivo el “saneamiento” de la ciudad, procuraba expulsar a los negros de los centros urbanos, aislándolos y apartándolos de los patrones y las “buenas costumbres cristianas”, para evitar, en el centro de la ciudad, bullas y agrupamientos de vendedores, pregoneros, artesanos, entre otros oficios desempeñados por negros africanos y sus descendientes. Con ello impedían se produjese algún *“inmoral y bárbaro espectáculo”*, como clasificara un periodista bahiano un sacrificio a *Yemanjá*, ocurrido en el Dique de Tororó, ubicado en la ciudad del Salvador, en 1904. A partir de las medidas “higiénico-sanitarias” tomadas por las autoridades republicanas una vez abolida la esclavitud en 1886, cuando se discutía en los círculos intelectuales el concepto de ciudadanía, los negros fueron tácitamente expulsados de los centros urbanos y obligados a construir sus viviendas en las zonas periféricas de las ciudades y con ello sus casas religiosas se convirtieron en amplios terreiros ubicados cerca de las reservas forestales.

Espacios muy bien utilizados por estos sujetos por dos razones fundamentalmente: desde el punto de vista cultural, por el significado religioso africano del uso de la floresta/naturaleza para las diferentes ceremonias religiosas; y desde el punto de vista social, porque el monte les servía de refugio ante las persecuciones policiales por las prácticas religiosas que ejercían, que eran calificadas de hechicería, salvajismo, charlatanería, brujería y fetichismo, entre otros calificativos.

El responsable por los tambores de un terreiro tradicional de Salvador, un Ogã de Alabê de 48 años de edad, en entrevista que nos concedió en esa ciudad, nos contaba sobre su infancia en el amplio bosque que aun formaba parte de las propiedades del terreiro al que pertenece, antes de que llegara la especulación inmobiliaria para la década de 1970 y fuera cercenada parte de la propiedad para la construcción de viviendas.

En la vasta y antigua área verde que conformaba el terreiro de Candomblé donde él nació y desarrolló su infancia y primera juventud entre las décadas de 1960 y 1970, donde los hijos biológicos de las hijas de santo del terreiro acostumbraban a jugar y a representar el candomblé de los adultos, escondidos dentro de la floresta, como juegos de niños, aprendió lo que hoy ejerce con magistral sabiduría, a conducir los rituales religiosos mediante el toque de tambor y los cantigas a los diferentes orichas.

Esos niños que allí se reunían para entretenerse fuera del alcance de los adultos, dejando a sus madres cumplir con sus obligaciones religiosas, sin tener

consciencia de lo que verdaderamente hacían, imitando a los adultos con sus juegos de representaciones, se conectaban con su futuro inmediato, comenzaban a identificarse culturalmente con los elementos de la religión en contacto con la naturaleza. Nuestro entrevistado, aprendió a tocar los ritmos religiosos a los diferentes orichas en un tambor improvisado, construido por él, así como los cantos a los respectivos orichas, imitando los que escuchaba en días de ceremonias a los viejos Ogãs de Alabê del terreiro. Mientras que, introducidos dentro del monte, se entretenía en reproducir aquello que oían o veían en el transcurso de las ceremonias, desde sus lugares de infantes. Es así como en sus reflexiones nos dijo:

Sí, en juegos, pero nosotros estábamos aprendiendo allí a hacer candomblé, y viendo las cosas y aprendiendo de los más viejos cuando hacían las obligaciones. El candomblé de día, cuando llegaban de la misa, en las noches cuando hacían el xiré [*fiesta*], algunas cosas nosotros oíamos, se veía poco, pero se oía más, porque eran cantos y esas cosas. Fue así mi infancia, básicamente eso [...] creo que lo más esencial lo aprendí de pequeño... (Entrevista concedida a la autora, Salvador, Brasil. Agosto 2007)

Lo importante aquí es resaltar la distribución del espacio físico de los terreiros construidos en Salvador, procurando una aproximación funcional a las culturas africanas, donde los juegos infantiles también formaron parte de la vida comunitaria y del aprendizaje religioso, independientemente de que todas las religiones procuren reproducir en los niños sus doctrinas en un proceso de socialización de las creencias, que tiene como objetivo la preservación y reproducción del propio grupo o institución religiosa.

En la África anterior a la esclavitud, todas las actividades sociales que se realizaban eran comunitarias y cada comunidad tenía un oricha regente o un ancestro que velaba por sus habitantes, que también formaba parte de la comunidad, como sus miembros. Existía además, un jefe consultor y un consejo de ancianos encargado por la preservación de las costumbres y las tradiciones, que podía ser al mismo tiempo la máxima autoridad civil y religiosa. Ya en el período post-colonial esta situación se vio alterada debido a la asimilación de las costumbres de la vida occidental imposta por los colonialistas europeos en las grandes ciudades o centros urbanos del continente africano.

Según la mitología yoruba, Olodumaré hizo el mundo con ayuda de los orichas y todos ellos tuvieron su función en la formación del planeta tierra. Siendo así: mares, ríos, bosques, floras, faunas, etc., se encuentran repartidos entre los orichas, porque

según los relatos mitológicos, ellos participaron de su formación y después de la creación, la naturaleza continuó bajo sus cuidados y protección. Por eso Changó es el dueño del rayo; Ochún del agua dulce y Yemayá de la salada, Olokún de las profundidades marinas, Obatalá de las cabezas, Ikú representa la muerte y Oyá abre las puertas del cementerio, entre otros ejemplos más que se pudieran mencionar que hablan sobre las potencialidades de los orichas². En el África, a depender de la localización de ciertas comunidades se veneraban orichas específicos. Esas fuerzas representadas por los orichas reflejan también los diversos elementos que componen el mundo mineral, vegetal y animal³.

Construir casas de candomblés en lugares próximos a la espesura del monte, aunque por imposición de la élite en el poder era una forma de revivir las costumbres africanas. Más que simples casas de personas humildes que asociaban sus modos de vidas a las costumbres africanas, se fueron creando poco a poco centros comunitarios que se dedicaban a cultual orichas africanos, a hacer ceremonias de sanación y de iniciación en el culto a los orichas, donde los asistentes podían pasar varios días de ceremoniales. Para dichas actividades serian utilizados elementos que se debían recolectar en el monte. Una vez terminados los rituales, las hierbas y demás componentes utilizados, eran depositados nuevamente en la floresta.

Los terreiros que se fueron construyendo en las adyacencias de la ciudad de Salvador, Bahía tuvieron entre sus características principales, un barracón destinado a las celebraciones festivas, donde se podían aglutinar amplio número de personas y otras construcciones pequeñas contiguas dedicadas a los diferentes orichas. En cada casita y en correspondencia con cada oricha, se depositaban los atributos religiosos (pejis) de las personas iniciadas en ese terreiro, que además, pasaban a ser considerados hijos de la casa. Estructura constructiva que se mantiene.

Los terreiros cuentan aun hoy, también con una casa grande, residencia de la mãe ou pai-de-santo y su familia consanguínea, que también integran la comunidad religiosa. En días de actividades religiosas, las casas de los orichas, además de depósitos de ofrendas sirven para albergar a los iniciados que asisten a los rituales. La

² Sobre la mitología de los dioses yorubas se puede consultar: PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. Companhia das Letras, São Paulo, 2000; GLEASON, Judith. **Oya. Um louvor à Deusa Africana**. Editora Bertrand Brasil, 1992; LÉPINE, Claude. "Análise formal do panteão nagô". In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de (org.). **Culto aos Orixás**. 2004; entre otros.

³ Ver de KASANDA, Albert. Las religiones africanas. In: HOUTART, François (org.). **Religiones: sus conceptos fundamentales**. México: Siglo Veintiuno Editores, 1998, pp. 134-173.

vasta extensión de terreno con que cuenta el terreiro a veces está cubierto de árboles y casi siempre hay plantada una Ceiba (Pé de Iroko), árbol considerado sagrado, tiene dentro de la propiedad o en las adyacencias un paso de río o arroyo, donde generalmente se realizan actividades religiosas exclusivas para los iniciados, como ocurre en Cuba.

Ese tipo de construcción no es exclusiva de los terreiros tradicionales o los más antiguos de la ciudad, lo que no significa que todos los locales donde funcione un candomblé, cuenten con tamaño espacio para la realización de los cultos y la preservación de los objetos religiosos. Los hay que funcionan en el perímetro urbano restringidos a los espacios habitacionales que comporta una simple casa de vivienda. Los hay en las afuera de la ciudad que gozan de espacios más que suficientes para desplegar sus actividades.

Dos razones, principalmente, atentan contra la dimensión espacial: el crecimiento urbano y el factor económico. A veces lo económico se une a lo racional. Lourdes Siqueira (1998)⁴ describió diferentes tipos de distribuciones espaciales dentro de los candomblés de Bahía, donde los espacios son aprovechados según las condiciones de vida de los pais y mães-de-santo, y afirmó que “la estructura espacial no influye en el valor del terreno [*porque*] hay una dinámica propia que no depende de las condiciones materiales” (1998, p.94). La autora se refiere al valor y conservación de las tradiciones. En ese punto las estructuras religiosas cubanas y brasileñas se asemejan.

Gilmar Santiago, actualmente parlamentario en la ciudad de Salvador, Bahía, en su antigua condición de Secretario de Gobierno, cuando la Secretaria Municipal de Reparación proyectó el *Mapeamento de Terreiros en Salvador* (2008), tratando de valorizar y fortalecer el patrimonio cultural afro-brasileño y dar a conocer la exacta dimensión de los candomblés en la ciudad, al valorizar el aporte socio-cultural y caracterizar la disposición espacial de los mismos, manifestó:

Los terreiros están tradicionalmente localizados en barrios populares con predominio de población negra, a ejemplo del Engenho Velho da Federação, Mata Escura, Liberdade, Cabula, Subúrbio Ferroviário, São Cristóvão, Itapuã, entre otros. Algunos de esos terreiros se constituyen de una mezcla de celebración de cultos, vivienda y espacio socio-educativo, en los cuales son desarrolladas actividades en beneficio de la población que vive en su entorno.

⁴ SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô, Agô Lonan: mitos, ritos e organização de Terreiros de Candomblé na Bahia*. 1ª. ed. Belo Horizonte - MG: Mazza Edições, 1998.

Resulta interesante la reflexión de este parlamentario porque, según se referencia en el libro *Participação social no Nordeste*, organizado por Leonardo Avritzer⁵, Salvador tiene un gran número de asociaciones per cápita, mayor inclusive que muchos Estados y ciudades de todo el Brasil. Una parte de ella salió del Movimiento de Asociaciones de Barrios que creció a partir de la década de 1970, mientras otras se concentran en los terreiros. Avritzer afirma:

Los terreiros generalmente llenan y cumplen funciones comunitarias importantes – ambientes comunes de encuentro de redes de auto-ayuda, interacciones con políticos y miembros de las sociedades políticas, entre otros. No todos los terreiros son registrados como asociaciones, siendo posible que los números sean aún mayores que los indicados por la estadística principal [500 asociaciones registradas] (2007, p.202)

Tanto la reflexión del parlamentario como la constatación de este investigador resaltan la función social que desempeñan los terreiros, no solo al interior del grupo religioso, sino también para la comunidad donde se encuentra enclavado. Dos mães-de-santo entrevistadas en los barrios periféricos de Mussurunga y Cajazeriras, apuntaron en sus conversaciones la intención de convertir sus terreiros en sedes comunitarias, para ofrecer cursos de capacitación para jóvenes de baja renta residentes en su zona de residencia. Acciones que ya estaban efectuando cuando realizamos las entrevistas, la intencionalidad referidas por ellas, atendía a la oficialidad burocrática del registro oficial al estilo de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) y no a las acciones que ya realizaban.

De cierta forma ya habíamos apuntado las causas de la variabilidad del espacio que afecta las proporciones espaciales de los candomblés. Insistimos que se debió, en parte, a los procesos de modernización industrial y de movilidad social que proporcionó el crecimiento poblacional de los centros urbanos, sobre todo a partir de la década de 1960 y al desarrollo desigual en las diferentes regiones en que está dividido Brasil. Movilidad que llevó, por consiguiente, a una degradación, aun mayor, en las condiciones de vida de aquellos emigrantes que se establecieron en las zonas periféricas de las grandes ciudades, procurando oportunidades de trabajo.

Al respecto, Vagner Gonçalves Silva (1995)⁶ se refirió al proceso de movilidad social de personas del Nordeste para Río de Janeiro y São Paulo, en busca de

⁵ AVRITZER, Leonardo (org.). **Participação social no Nordeste**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

⁶ SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

oportunidades de empleo, lo que también proporcionó la entrada masiva de los candomblés nordestinos en el sudeste del Brasil. Una emigración anterior se había producido durante el período de Varga, en 1930, por el mismo motivo: búsqueda de empleo y mejoras en las condiciones de vida.

En esta ocasión, produjo un crecimiento consecuente al de los emigrados del número de terreiros nordestinos en los cordones poblacionales que conformaron las favelas cariocas y paulistas, aumentando luchas inter-religiosas por espacio social y clientelismo en zonas periféricas de las diferentes ciudades donde se establecieron entre los diferentes tipos de candomblés nordestinos y entre ellos y la Umbanda (Silva, 1995).

Algunas de esas personas que habían sido iniciadas anteriormente en sus antiguas zonas de residencias, llevaron consigo su condición de pai o mãe-de-santo, constituyeron sus propias casas-de-santo con ayuda de sus mayores de religión que viajaron hasta las residencias de sus hijos de religión, una vez fijos sus domicilios, para oficializar los nuevos terreiros. Algunos emigrantes se destacaron como agentes religiosos, otros crearon sucursales de sus casas matrices, al estilo del Ilê Aiye Opô Afonja, proporcionando un crecimiento desigual de esos espacios religiosos, no solo en el Sudeste, sino también en el Nordeste.

Sin embargo, como afirma Siqueira (1998) no es la estructura espacial la que determina la dinámica propia de funcionamiento de los terreiros, la esencia de esas agrupaciones no se encuentra en el espacio físico sino en el hecho religioso como parte del *continuum* de las tradiciones africanas, que requiere de los conocimientos formulados en los preceptos que estipula los servicios de la familia religiosa, asúmase como la interacción entre el grupo religioso y la comunidad donde está enclavado el espacio sagrado. Porque esos servicios comunitarios muy importantes para los dirigentes religiosos, más allá del tamaño del lugar donde se brinden, siempre que sean brindados tanto como servicios de ayuda religiosa como socio-educativos, según destacó el parlamentario Santiago (2008).

El caso de Cuba

En Cuba el sistema de represión religiosa que continuó después de la colonia que trató de silenciar y/o apagar las “ruidosas” fiestas y demás actividades desempeñadas por los iniciados en las religiones de origen africana en La Habana y

Matanzas, principalmente, no las apartó obligatoriamente de los centros urbanos para las periferias. Las casas-templo que nacieron en los barrios periféricos, que no fueron pocas, hablan sobre las condiciones económicas de sus iniciados y dueños de las mismas.

En la medida que la modernización se instalaba en la Isla, la ciudad de La Habana se iba expandiendo por el litoral noroeste. Fueron construidos palacetes modernos en nuevos barrios residenciales con nombres tan sugestivos como, Vedado, cuyo significado de la palabra encerraba el estado prohibitivo para las personas de baja renta y negros, que entraban solamente en la condición de empleados.

Significó, por tanto, que las elites que nacieron con la República cubana decidieron instalarse en otras partes de la ciudad y los caserones coloniales, edificados en la zona conocida como La Habana Vieja, que antiguamente fueron habitados por los representantes de la metrópoli, en la medida en que fueron siendo abandonados pasaron a constituir pequeños espacios habitacionales donde convivían familias humildes. Este mismo proceso de re-aprovechamiento del espacio habitacional urbano se produjo en la ciudad de Salvador, Bahía, en la zona que ocupa el área del Pelourinho, antiguo centro comercial colonial, pero a diferencia de Cuba ocurrió ya bien entrado el siglo XX, sobre todo a partir de la época de la especulación inmobiliaria, en los años de 1970.

Algunos de nuevos pobladores de la parte antigua de la Ciudad de La Habana, eran trabajadores de la zona, laboraban en dependencias comerciales como bares, café, cantinas, prostíbulos, otros como trabajadores portuarios, domésticas, tabaqueros, vendedores por cuenta propia, entre otros empleos que propiciaba baja renta. Eran aquellas personas que una entrevistada cubana clasificara como *hombres de callos en las manos*, para significar la condición de personas humildes y trabajadoras en los iniciados en las religiones afrocubanas, aún cuando no todos ostentasen la misma condición de pobreza ni incorporación laboral.

Muchas de esas personas, en su mayoría negras, ya habían realizado alguna ceremonia de iniciación en las religiones de ascendencia africana y la falta de espacio habitacional los obligaba a colocar en sus aposentos sus objetos religiosos. Espacio que era compartido con el resto de la familia con la cual convivía. Este fenómeno se vio acompañado por un proceso de movilidad o reacomodo social que comenzó a gestionarse con mayor fuerzas con el surgimiento de la República neocolonial con

picos de crecimientos en los años de 1930, elevando la curva después de 1959 con el Triunfo de la Revolución.

Como en Brasil, la movilidad social presumió movilidad religiosa, lo que contribuyó proporcionalmente para la conservación y transmisión de la mística religiosa, con el objetivo de preservar cierta fidelidad en ritos, canticas, ceremonias, entre otros elementos rituales, de forma tal que aun hoy las ceremonias que se realizan en casas-templo cubanas pueden ser reconocidas e identificadas por nigerianos e benineses que visitan la Isla y asisten a rituales de la santería. No obstante, como afirma Judith Gleason, “en la manera cubana de adoración a los orichas hay una admirable conservación y engañosas adaptaciones” (Gleason, 2006). Por tanto, tanto la santería como el candomblé tienen sus propias re-significaciones.

No significa, como ya anunciamos, que solamente en la parte antigua de La Habana existiesen locales para cultual a los orichas, ni que todas las casas-templo situadas en esa zona tuviesen sus espacios tan reducidos. Lo importante a destacar, como en el caso de Brasil, son los espacios para conservar las tradiciones africanas en Cuba. Generalmente los espacios que ocuparon los objetos religiosos fueron compartidos con la convivencia familiar, porque eran, antes de todo, lugares comunitarios que cumplían la doble función: de servir de abrigo a la familia consanguínea y a los orichas. A veces los toques de tambor en grandes fiestas religiosas eran ejecutados en los patios interiores de los caserones coloniales y las danzas y los cantos compartidos con los vecinos que convivían en el conjunto familiar, otras veces algunas ceremonias se realizaban a puertas cerradas bajo la mayor discreción, pero siempre se tenían cierta complicidad con los vecinos del barrio. Otra de las funciones importantes que se realizaban a puertas cerradas eran las consultas religiosas como sistema de ayuda espiritual a aquellos que lo necesitaban y acudían en busca de un santero o un Babalawo, pero siempre la casa de un iniciado estaba abierta para brindar servicio a la comunidad.

Una iyaloricha cubana de 55 años que trabaja en la sede de la “Asociación Religiosa Yoruba de Cuba”, detallaba sus recuerdos de infancia entre 1957 e 1960, en un barrio popular de La Habana:

Quando era chiquita, frente a mi casa vivía Evaristo González, un Babalawo de prestigio en La Habana, Ilete Guanguan. Yo pensaba que Evaristo era médico, porque iban a visitarlo mucha gente y cuando salía porque lo iban a buscar, iba vestido de traje blanco, corbata y zapatos de dos tonos. Me estoy recordando de él como si fuera ahora... Yo vivía en un apartamento que estaba en alto y tenía

balcón, como vivía en un barrio con las características que te dije⁷, a los niños no lo dejaban bajar a la calle. Después de la Revolución la situación cambió...

Entonces, para saber lo que pasaba en la calle yo me pasaba el tiempo en el balcón de mi casa. Desde allí yo veía a Evaristo salir con tres o cuatro hombres en su carro, todos de traje y una maleta pequeña, pero como era una época en la cual los niños no podían preguntar, no podían estar indagando, y yo pensaba que él era médico, estas entendiendo?!

[...]

Cuando ellos tenían actividades religiosas en la casa, siempre convidaban a los niños del barrio. Nunca vi ninguna parafernalia de fiesta de niños, solo sé que los niños del barrio íbamos para aquella casa para comer de las chucherías: cake, arroz con leche, merenguito, harina con dulce, boniatillo, refrescos, caramelos... Eso era solo para los niños, que no nos juntábamos con el otro personal que llegaba para la segunda parte.

Terminada esa actividad infantil, todos nos íbamos y llegaban los adultos. Me entiendes?! Pero tú no veías lo que pasaba allá dentro, ni veías a las personas con sayas largas, ni pañuelos en la cabeza, ni fumando tabaco. Ya con el tiempo uno comienza a relacionarse y a preguntar, fue ahí que supe lo que ocurría allá dentro y quienes eran esas personas que entraban a la casa de Evaristo, porque los muchachos de la casa me dijeron: "mi abuelo y mi papá son Babalawos" y los oficios de ambos no coincidían con mi apreciación de médico. Pero todo lo que ocurría en esa casa era con mucho respeto y una solemnidad increíble. Ellos entraban, cerraban la puerta y lo que sucedía allá dentro solo ellos lo sabían. Después salían y todo normal.... (Entrevista concedida a la autora, La Habana, Cuba. Febrero 2007)

Era extraordinario el nivel de perspicacia de esos líderes religiosos para no llamar la atención sobre algunas de sus actividades religiosas, sobre todo cuando eran realizadas para personas de una posición social diferente, porque según la entrevistada a casa de Evaristo entraban individuos que ella reconocía en las crónicas sociales como políticos, artistas, entre otros. Tal vez debido al estado de represión policial a que durante la primera mitad de siglo XX fueran sometidas las actividades religiosas de las expresiones de ascendencia africana calificadas como cosas de negros, oscurantismo, brujería y fetichería, entre otros calificativos inapropiados o a los prejuicios sociales, culturales y raciales de la época, o a todas las suposiciones juntas, lo cual influían negativa y desfavorablemente en el accionar de estos grupos religioso. Presupuesto que habla positivamente respecto a la ética religiosa y a la dignidad social que imponía la presencia física de un Babalawo. Porque ser Babalawo en Cuba en la época a que se refirió nuestra entrevistada significó toda una ética y un respeto, imposibles de superar en los tiempos actuales.

⁷ La entrevistada se refiere al barrio La Victoria, situado en el actual municipio Centro Habana, antigua zona de tolerancia, llena de bares, prostíbulos y casa de juegos. La población que vivía dentro de la zona y en los alrededores era generalmente pobre, mestiza y negra. En ese barrio también vivieron artistas de la radio y la televisión nacional.

Del relato de la entrevistada se merecen destacar varios aspectos. El primero, nos remonta a la estructura espacial y a la dinámica de funcionamiento interno del grupo religioso en los espacios limitados que ofrece una casa-templo, aún cuando el recinto domiciliar en si mismo sea espacioso. El segundo, nos reporta al origen obrero de esas personas, cuando la entrevistada refiere que los oficios de Evaristo y su hijo no coincidían con su apreciación de médicos que ella tenía. El tercero, nos conduce al punto del sigilo religioso y el cuarto apunta hacia una complicidad participativa de los vecinos del barrio, en cuanto al funcionamiento implícito de esos espacios religiosos como lugares socialización, no solo de conocimientos estrictamente religiosos, sino como lugares de consultas espirituales y de participación festiva, según las costumbres africanas.

Reflexionando sobre la etnología de las casas-templo de La Habana podemos afirmar que la distribución de los objetos rituales, así como el espacio dedicado a la realización del culto religioso puede circunscribirse a un cuarto dentro de la casa. Como regla general, los atributos de los orichas se colocan en un armarito con puertas de cristal, que se llama canastillero. Allí se colocan: el oricha regente y otros recibidos, a veces alguna imagen católica u otros adornos que acompañan la bóveda espiritual. Como el espacio que ocupan generalmente es público, los adornos constituyen parte de la estética del lugar y las personas que visitan la casa-templo, si tienen compromiso religioso, deben siempre saludar el fundamento religioso a su llegada, aunque la visita sea profana. Si el lugar es privado en relación a los otros cómodos de la casa, entonces se convierte en el terreno de todas conversaciones confidenciales. Es por eso que las casas-templo son espacios de convivencia familiar, espacios de referencias religiosas y de socialización de valores y aportes culturales africanos traspasados generacionalmente, principalmente mediante la oralidad. A diferencia de Brasil, la labor socio-educativa es netamente religiosa.

Los espacios de socialización y las relaciones de poder

Las casas-templo y los terreiros como espacios de socialización son lugares donde se configura y fortalece el universo simbólico y las relaciones con lo sagrado. Espacios simbólicos que aproximan ambas expresiones y entrelazan las actuales comunidades o familias religiosas a la antigua y supuesta sociedad yoruba imaginada por éstos representantes. Por eso, para entender el proceso que ocurrió dentro de

éstos espacios constitutivos de identidades religiosas, se necesita tener en cuenta diferentes aspectos: antropológico, porque sus objetos rituales y la estructura de su familia religiosa son el reflejo de ese espacio sagrado; psicológico, porque el grupo religioso sirve como mecanismo de integración familiar con potencialidades para compartir sentimientos y experiencias en ese contacto con lo sagrado; e filosófico, porque el iniciado se siente apto para comprender la macro-cosmogonía que le servirá como compás en la vida, siendo su punto de partida las diferentes ceremonias de iniciación a que será sometido, por la filosofía de vida que deberán adoptar a partir de ese proceso trascendental para sus vidas que constituye la iniciación. Proceso que les dará una visión nueva del mundo y, consecuentemente, del orden, sentido y sucesión de los eventos y acontecimientos de la vida, junto a una filosofía de espíritu comunitaria.

Como aseguró Lourdes Siqueira (1998) refiriéndose a los terreiros de Salvador, lo cual constituye una sentencia aplicable para cualquier espacio donde se vivencia lo sagrado en las expresiones de ascendencia africana fuera del Brasil,

El Terreiro es el espacio social, mítico, simbólico, donde la naturaleza y los seres humanos se unen para vivir una realidad diferente de aquella que lo cotidiano o la sociedad les presenta como real, en la cual las personas que lo constituyen creen. Es el espacio donde el mito y el rito hacen parte de la propia vida de las personas que participan. (p.173)

Fue a partir de esos espacios que se alimentaron y se encaminaron las continuidades de las viejas tradiciones religiosas africanas, conducidas por la sabiduría de los más viejos, iniciados en los secretos religiosos, que con férrea disciplina fueron pasando poco a poco y selectivamente a los nuevos iniciados. Conocimiento que les aseguraba poder, como aseguró un Babalawo cubano de 65 años de edad⁸, reportándose a su época de infancia cuando acompañaba a su abuela en las visitas que realizara a las casas de los hijos de santo.

[...] bajo la supervisión de las viejas santeras cubanas se cumplía la cadena de obediencia y ayuda entre los ahijados, cosa difícilmente de encontrar en la actualidad. Recuerdo que si alguien necesitaba hacerse santo y estaba sin recursos, la futura madre de santo mandaba a esa ahijada a colocar en su casa una alcancía junto al fundamento del oricha que ella tenía asentado. Cada vez que esa ahijada reunía unos centavos, iba hasta la casa de la madrina y lo depositaba allí. Todo el dinero que conseguía la necesitada debía depositarlo en la alcancía, quedando bajo la vigilancia del oricha en el cuarto de santo de la

⁸ Conversación sostenida con la autora, el 2 de mayo de 2009. Salvador, Bahía.

madrina. Así podía transcurrir seis meses, un año o dos, el tiempo que fuera necesario. Cuando la madre de santo tenía varios ahijados para realizar ceremonia de iniciación, incluía a la necesitada entre los candidatos. Con el dinero reunido, esa persona podía cubrir algunos gastos personales necesarios para su proceso, otros salían de la colectividad. Sus futuros hermanos de religión, que ya eran iniciados, también cooperaban bajo la orientación de la madre de santo. Así, todos aprendían a compartir durante el tiempo de reclusión sin distinción en su condición de *iyawo*, y la agraciada que había sido consagrada con la ayuda de sus hermanos de religión, y en especial, de la máxima jerarquía, quedaba en eterna deuda de gratitud con su madre de santo, y a partir de ahí comenzaba el respeto, primero hacia su madrina que había mostrado poder de mando sobre sus hijos, y luego con sus hermanos. (Entrevista concedida a la autora, Salvador, Brasil. Mayo 2009)

El hecho de que estas expresiones se configuraran en familias de santo respondiendo a una estructura que tenía como rol central un padre o madre de santo y a veces como asesor a un Babalawo o un Oba, especialistas en los secretos de la adivinación, ha permitido que entre sus miembros se establezcan relaciones más o menos cordiales dentro del espacio sagrado que constituyen las casa-templo y los terreiros, permitiéndoles compartir en ese espacio conocimientos y habilidades que pueden fortalecer o resquebrajar las relaciones grupales internas. Son esos momentos en los que se pueden ocasionar disidencias intragrupalas, dando paso a la creación de nuevas casas o ramas, como se conocen en Cuba a los troncos fundacionales, separadas por diferencias doctrinales o culturales sin grandes trascendencias. A veces, incluso, las discrepancias pueden ser originadas por cuestiones de liderazgo.

Este principio de liderazgo que rige las relaciones de poder está muy relacionado con el principio *señorial*, que como *status quo* denota distinción, notabilidad, nobleza, preclaridad y vastos conocimientos rituales, mitológicos y de adivinación. Desde una óptica cualitativa, en Brasil, específicamente en Bahía, este principio adquirió un acento predominantemente femenino, si partimos, primero, de la historia del surgimiento de las principales casas matrices: Barroquinha, Engenho Velho da Federação, Gantois e Ilê Aiyê Opô Afonjá fundada por mujeres, y por consiguiente, sucedidas por mujeres; y segundo, por los poderes plenipotenciarios religiosos adquiridos por ellas en las direcciones y ejecuciones de toda la ritualística. Poder concedido por dos grandes Babalawos conocidos en la historia de los candomblés de Bahía: Bamboxé y Martiniano de Bonfim, el primero africano y el segundo descendiente de esclavos consagrado en Lagos, Nigeria para fines del siglo XIX y principios del XX. Se puede adicionar también, el papel de articuladoras políticas que desempeñaron las mujeres en las luchas de resistencia cultural que se sucedieron en Bahía en diferentes épocas,

representando los Candomblés como manifestaciones religiosas africanas.

En Cuba, independientemente de los grandes nombres de mujeres que acompañan la historia de la Regla Ocha, comenzando por Ma Monserrate, Fermina Gómez, Josefina González, entre otras, el poder, en el estricto sentido cualitativo se centra en el poder de conocimiento de la adivinación dominado por hombre que ostentan rangos de Babalawos, Obas e Italeros, lo que no significa que no existan o hayan existido mujeres Obas, Ma Monserrate y Fermina Gómez, son ejemplo de ellas. En la actualidad un potencial femenino que está surgiendo y que en un futuro puede correlacionar fuerzas con el masculino en cuanto a conocimientos en el arte de la adivinación, pueden ser lyaonifá, que comienzan a ganar en números de iniciaciones y distribución espacial por la Isla. Por ahora solo podemos conjeturar sobre sus potencialidades y enmarcar las diferencias del poder masculino y femenino de esta forma.

Concluyendo, música, danzas, cantos y ofrendas componen el conjunto de ceremonias religiosas que se realizan en los espacios sagrados donde actúan las jerarquías religiosas y se aplican los conocimientos religiosos acumulados, no solo mediante el proceso iniciático y posterior a las consagraciones por las que transitan consagrados, sino también por las experiencias adquiridas y acumuladas en años de prácticas rituales. Características de convergencias entre las religiosidades de ascendencia africana cubana y brasileña. En tal sentido, María Lourdes Siqueira (1998) afirmó que las celebraciones dentro del candomblé son de carácter colectivo porque se realizan en estrecha comunicación con los miembros de la comunidad religiosa o familia de santo, quienes ocupan y desempeñan funciones específicas dentro de la ritualística. Aún cuando esta afirmación tiene como foco los candomblés de Bahía, la reflexión puede generalizarse para las actividades religiosas que se realizan dentro de la Santería, en las casas-templo cubanas.

Combinar cada actividad ritual, en el caso de Cuba, significa planear los detalles de lo que será realizado, proyectar, coordinar cada momento de la ritualística, previendo su dinámica de ejecución de acuerdo con los niveles de jerarquización de los participantes, fiscalizando los objetos religiosos que se precisan en cada momento y corroborando la presencia de todas las personas envueltas en las actividades internas, porque de ellas depende el nivel de organización y desempeño de todo el ceremonial, tanto el privado como el público.

Por otro lado, la clave para el éxito de los agentes religiosos, líderes y dirigentes de las actividades rituales lo constituye el arte de adquirir y dominar los secretos de aquellos actos litúrgicos de donde se adquieren de los “mayores en la religión” que luego serán aplicados, no solo en la práctica religiosa, sino también en el cotidiano de vida. Lo que significa que cada actividad cultural, litúrgica o ritualística, se ampara de la colaboración de la comunidad de la cual forma parte. Es ella la que le da al grupo religioso alcance y del reconocimiento, sobre todo en Brasil, donde los terreiros poco a poco se están convirtiendo en centros de asistencia social comunitaria para la población necesitada de las zonas periféricas.

Otro aspecto a destacar en esta parte final, se relaciona con el sistema de representaciones religiosas creado tanto por la Santería y por el Candomblé como productores de símbolos culturales, creados y recreados por los iniciados para legitimar su *status quo*, donde música, danza, bebida y ropas, consideradas sagradas, han trascendido los marcos de los espacios religiosos para formar parte del conjunto armónico de la cultura nacional en las sociedades cubana y brasileña.

BIBLIOGRAFÍA

ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal. Elementos para una comprensión de las representaciones mítico-mágicas en la Regla Ocha. **Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos**. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. La Habana, 2008, pp. 604-619. CD-ROM.

ARGUELLES MEDEROS, Anibal; HODGE, Ileana. **Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo**. La Habana: Editorial Academia, 1991.

ARGUELLES MEDEROS, Aníbal; PERERA, Ana Célia. Los valores de la Regla Ocha. **Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos**. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. La Habana, 2008. 1 CD-ROM.

AVRITZER, Leonardo (org.). **Participação social no Nordeste**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

AYOH'OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade Mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos**. 2005.

BERKENBROCK, Volney. J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes/Centro de Investigação e Divulgação, 1999.

BRANDÃO, Sylvana (org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária UFPE / CEHILA, 2002.

CAPONE, Stefania, **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capas Livraria / Pallas, 2004.

CORRÊA, Roberto Lobato; **ROSENDAHL**, Zeny (org.). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: Editora EdUEJR, 2001.

GLEASON, Judith. **Oya. Um louvor à Deusa Africana**. Editora Bertrand Brasil, 1992.

HODGE LIMONTA, Ileana. Cultura de resistencia y resistencia de una identidad cultural. La santería cubana y el candomblé braileño (1950-2000). Tese (Doutorado em Historia Social) Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas (FFCH), UFBA, Salvador, 2009.

KASANDA, Albert. Las religiones africanas. In: **HOUTART**, François (org.). **Religiones: sus conceptos fundamentales**. México: Siglo Veintiuno Editores, 1998, pp. 134-173.

LÉPINE, Claude. “Análise formal do panteão nagô”. In: **MOURA**, Carlos Eugenio Marcondes de (org.). **Culto aos Orixás**. 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Agô, Agô Lonan: mitos, ritos e organização de Terreiros de Candomblé na Bahia. 1ª. ed. Belo Horizonte - MG: Mazza Edições, 1998.