

LA HABANA EN OBBARA MEYI: LA IMAGEN DE UNA CIUDAD EN LA «POST-APERTURA» RELIGIOSA

→ DAYRON CARRILLO MORELL

UNIVERSITÄT ZÜRICH

RESUMEN / RÉSUMÉ / SUMMARY

En los últimos veinte años la Santería ha incidido sustancialmente en la imagen de La Habana. Con la celebración del 4^o Congreso del Partido Comunista de Cuba, en 1991, sobrevino la eclosión de las religiones afrocubanas auspiciada por la «libertad» religiosa promovida por el cónclave partidista. Los elementos de religiosidad que durante siglos habían permanecido ocultos al interior de esta práctica, se han convertido en agentes activos de la visualidad de La Habana.

Durant les vingt deniers années, la *Santería* a influencé profondément l'image de La Havane. La célébration du 4^e Congrès du Parti Communiste de Cuba en 1991 a provoqué l'éclosion des religions afro-cubaines sous l'auspice de la «liberté» religieuse promue par la réunion du parti. Les éléments de religiosité qui, durant des siècles, avaient été maintenus à l'intérieur de la pratique religieuse, sont devenus des agents actifs de l'apparence de La Havane.

During the last twenty years, *Santería* has had a significant impact on the image of Havana. With the holding of the 4th Congress of the Communist Party of Cuba, in 1991, there has been a boom in Afro-Cuban religion under the banner of religious «freedom» promoted by that event. The religious elements which for centuries had remained hidden inside this practice, have emerged as a leading force in the transformation of the Havana landscape.

«Ocha aréo...»¹

INTRODUCCIÓN

Desde hace dos décadas, la Santería o Regla Ocha-Ifa, una de las religiones de origen africano más arraigadas en Cuba junto al Palo Monte y las sociedades Abakuá, ha venido emergiendo del ámbito restringido de los sectores populares marginados a las más diversas expresiones de la cultura; de la individualidad contenida al ejercicio socializado.

Las transformaciones político-económicas que sacudieron a la isla, entrada la década de los '90s, han incidido tanto a nivel macro en el ámbito social, como puntualmente en el panorama religioso cubano. El levantamiento por decreto y radical de ciertos prejuicios – si bien no todos ni a veces los más necesarios, y me refiero a aquellos que después de cinco siglos de esclavitud siguen tildando a estas religiones, aún para muchos creyentes, como «cosa de negros» – dio el espaldarazo reinsertivo a una comunidad que había estado construyendo la Revolución desde posiciones desplazadas. Una supuesta «apertura» religiosa,



Iyawo

que allanaba el camino a la declaración *vox populi* de la profesión de fe en una nación declarada por más de treinta años socialista, desencadenó la exteriorización de valores que habían permanecido al interior de la práctica y que desde ese momento comenzaron a tener una incidencia social más directa y sostenida en la cotidianidad del país, y en especial, de la capital.

¿Es posible referirse a una exhibición gradual a escala urbana de la práctica de la Santería en La Habana? ¿Cuáles son los signos que en ella conforman una visualidad comprometida con el ejercicio religioso, y sobre los cuales se construye una percepción distinta de la ciudad? ¿Cómo influyen tales signos en su recepción visual?

Inmediatamente después de estos cuestionamientos, que impulsan a pensar en algunas transformaciones que el culto ha impuesto a la imagen de La Habana, surge la otra interrogante: ¿por qué *Obbara meyi* y una post-apertura con matices de suposición?

Según el oráculo de Ifá, el sexto *oddun* (signo), *Obbara*, simboliza el engaño, la inseguridad y las transformaciones internas. *Meyi* o *melli* (lo dual, lo repetido, los gemelos) reafirma las características del signo, a la vez que indica la reversibilidad, el equilibrio/desequilibrio y la inversión que expresan los *oddun*(es) dobles, de la serie de 256 del sistema adivinatorio. Uno de los *patakies* que cuenta la historia de *Obbara* reza:

Olofi invitó a una fiesta a todos los orishas. Obbara, se hallaba pobrísimo, por lo que no se atrevió a asistir. Cuando todos los orishas estuvieron reunidos, éste les regaló calabazas. Despreciando todos unos regalos tan insignificantes, resolvieron por escarnio llevarlas a Obbara, quien lejos de despreciarlas, dijo:

«¡Yo sí como calabazas!» -pero al abrir una la encontró repleta de oro. Pasado algún tiempo, Olofi volvió a citar a los orishas, y cuando estaba en sus comienzos, vieron llegar a un hombre vestido todo de blanco, cabalgando en un caballo de idéntico color.

*¿Quién es? ¡Parece un príncipe!
Era Obbara, que venía a darle las gracias a Olofi.²*

La moraleja de este *patakí* nos enseña que nada es lo que parece ser, y que la verdadera riqueza de las cosas se halla en su interior. Siguiendo el mensaje de la parábola, La Habana, como la calabaza de *Obbara*, cobija una riqueza que ha transcurrido irrelevante para unos y apercebida para los ojos de muchos. La riqueza de una ciudad marcada por el

culto a sus dioses negros, que convive con ellos; y cuyos «síntomas» visuales la convierten, otrora letrada, en una ciudad que respira y exhala religiosidad. Al interior de esta Habana –siendo consecuentes con el regalo de Olofi– vale la pena mirarla sin tirarla al camino.

LA PRESENCIA AFRICANA EN CUBA

Cuando en 1902 Don Fernando Ortiz realizó sus investigaciones iniciales acerca del comportamiento de los «negros de nación» en La Habana, quedó abierto un camino para la antropología latinoamericana y caribeña donde se definían –con exactitud entonces, hoy de alguna manera superados– los rasgos esenciales de las culturas del Mediterráneo Americano, al aceptarse definitivamente la presencia africana en sus tierras como un hecho irrefutable. Con la publicación del *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Fernando Ortiz da a conocer por vez primera el vocablo *transculturación* en el campo de los estudios etno-antropológicos y sociológicos. Considerado un neologismo para 1940, la voz *transculturación* vino a redefinir el término *aculturación*, que en zonas conflictivas como el Nuevo Mundo, y específicamente en su territorio insular, parecía insuficiente para explicar los entrecruzamientos que dieron origen a lo que hoy llamamos, entre otras, cultura cubana. Por esa brecha arribarían luego innumerables trabajos sobre el esclavo africano y su aporte en el Nuevo Mundo, que posibilitarían el completamiento del mapa identitario de «lo cubano».

Del amplio repertorio que abarca valores éticos, costumbres, ritmos musicales y cuanto dimana del África Subsahariana Occidental, la Santería se perfila entre los temas más socorridos; quizás por el hecho de que en ella confluyen simultáneamente una serie de manifestaciones de la cultura que la convierten en un sistema autosuficiente, por así nombrarlo. Es esta autosuficiencia, unida a la capacidad de adaptación con la que ha sobrevivido y llega a nuestros días, la que impone una constante reinterpretación que bajo el cristal de la ciencia desentraña nuevos cambios sobre los cuales es justo y necesario derramar luz.

Si observamos que decenas de miles de individuos de diversas regiones, fundamentalmente bantúes, yorubas y congos fueron rapiñados de su entorno por la presión colonizadora y forzados a re-articular su pasado bajo creencias y costumbres ajenas impuestas, entenderemos cómo el rescate de una memoria común se volvió entonces la única posibilidad

de paliar las vicisitudes de la disgregación comunitaria y la reagrupación –sin más apelativo que el de «negro»– con individuos de origen semejante, pero provenientes de etnias distintas. En principio, el rescate del recuerdo sirvió como arma de resistencia, no sólo con el amo ibérico, sino también con el coterráneo de lengua y dioses casi compartidos. Desde el pasado el negro intentó explicarse un presente en ese nuevo mundo al que fue arrojado y olvidado.

Los mismos mecanismos de deslegitimación racial y cultural que tras siglos de esclavitud en la isla terminaron por degenerar gran parte de la cosmología africana, engendraron a su vez nuevos valores ideo-estéticos, que instauraron las bases de las religiones afro-cubanas. Estas relaciones simbióticas, que explicadas desde la teoría ortociana de la *transculturación*, aparecen plagadas de aprehensiones o rechazos y coartan la adaptabilidad de las nuevas formas culturales, son responsables del dinamismo para el reajuste sistemático de diversos parámetros visuales en la liturgia.

LUGARES DE LA SANTERÍA

Una de las más notables mutaciones que ha sufrido la Santería respecto a sus orígenes ha sido el espacio destinado para que vivan y sean adorados los orishas. El altar sigue estando en el interior de la vivienda del consagrado. Allí se rinde tributo de manera individual a la deidad que gobierna la casa. Por su parte, la familia de santo detenta el rol fundamental como órgano propiciador de rituales colectivos, que ocurren en fechas señaladas o bajo circunstancias específicas. Los ahijados y parientes santorales se reúnen para celebrar el aniversario de iniciación de una *iyalocha* o *babalocha*, según sea el caso; para las honras fúnebres (*ituto*) de alguna cabeza de santo; o para asistir a alguna ceremonia que reclama la presencia de la familia en pleno. A diferencia de África, no existen ni altares ni templos para el culto comunal en la ciudad o en sus alrededores, que excedan la primacía del hogar como recinto por excelencia para la idolatría.

Sin embargo, ciertos niveles de retracción, que distinguen a las prácticas culturales sometidas a criterios peyorativos e irreconocimiento, se tornan incompatibles con la voluntad determinativa que las rige. La importancia de los espacios abiertos se ve reforzada por la necesidad compensatoria de un punto de escape de las fuerzas espirituales que al interior se producen. Así, el santero vive

al borde de lo que Lázara Menéndez define como «límite fractal», a través del cual circulan, a modo de ósmosis, los elementos simbólicos de dicha espiritualidad.

En la ciudad y el barrio, la policromía callejera hace que la calle se haya convertido en un tipo de límite fractal, indefinido, irregular, permeable, en el que fluyen líneas de fuerza capaces de generar los más variados puntos de fuga y disímiles emociones y sensaciones. La dicotomía calle-casa, público-privado se difumina.

La frontera creada entre la calle y la casa se desestabiliza, la primera deja de ser el espacio abierto y la segunda el coto cerrado y refugio de la familia [...] La casa-templo del santero sale a la calle cuando este tiene que dejar ofrendas en la puerta de la casa, en las cuatro esquinas, en el árbol más fuerte y enhiesto o en el río, por sólo mencionar algunos lugares. Para culminar el festejo llamado Tambor, es necesario lanzar agua hacia el exterior de la casa. Si la vivienda no tiene patio o no se dispone de una azotea para tender la ropa, en los balcones o terrazas se tiende la ropa y allí se muestra todo el repertorio de vestuario que usa la persona durante el periodo de iyawó, desde las prendas interiores hasta las sábanas y toallas. Las posibles disputas que se generan en torno a una ceremonia religiosa por lo general se ventilan en la calle, mas no debe sobrentenderse que el conflicto se dirima con un escándalo, aunque no es improbable.

(Menéndez, en Aurelio Alonso América latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el dialogo, 2008: 239)

Del cúmulo de religiones en las que la comunicación con los dioses transita por diversas formas de contemplación-revelación, las afrocubanas se distinguen por un alto sentido de inmediatez. Rendir *moforibale*³ a los dioses del panteón yoruba, además de dedicarles un pensamiento o una plegaria, es también establecer un canal donde lo objetual, junto a lo verbal, posee un alto nivel de relevancia. La comunicación del creyente –iniciado o *aleyo*⁴– deriva un interflujo de energías espirituales que en su mayoría se erigen sobre un fundamento material. Para la mayoría de los santeros, la máxima: «para que los santos te salven, hay que darles algo a cambio, hay que mantenerlos contentos, hay que pagarles el derecho por ayudarte con un problema determinado» funciona como un necesidad litúrgica y no como un acto de voluntad, que en cualquier caso no siempre antecede a los favores del orisha; aunque otros no descartan la improvisación cuando aseguran que

«los santos se hacen a lo que uno los acostumbre»⁵ Los famosos «tratados» que, para el caso que nos ocupa, continúan siendo una suerte de negociación de la cual queda un testigo objetual como constancia (Menéndez, 2002: 270), convidan a los dioses a interceder por sus protegidos, y a cambio son retribuidos con frutas, flores, animales, entre otros ofrecimientos. Ello es el resultado de que en la Santería no hay una, sino muchas verdades reveladas, con zonas en las que se fija un contacto directo, más o menos sistemático entre las deidades y devotos. Toda vez que no existe una entidad suprafamiliar que rija la práctica (Menéndez, en Bulletin SSA, 1996: 57). Por tal motivo, el espectro derivado de los actos de fe resulta sumamente diverso.

Los nexos incorruptibles con el Continente Negro, donde el hombre aún subsiste y convive en una interacción regular con la naturaleza, fueron determinantes para que en los sistemas religiosos afrocubanos las yerbas y en general los frutos de la Madre Tierra se consideren el elemento primigenio portador de *aché*⁶. Este aspecto significa en última instancia la conservación de un estado armónico de la espiritualidad del sujeto – iniciado o no– con su entorno.

A miles de kilómetros de sus orígenes, el monte y el uso de las plantas preservan aún sobrada relevancia en la Regla Ocha-Ifa. Es en el monte donde evolucionan las deidades del panteón yoruba, así como los espíritus y entes que acompañan y asisten al religioso. Luego donde quiera que exista un árbol sagrado, habitará también un orisha, a cuya asistencia acudirán siempre el santero con un *ebbó*⁷ o un *adimú* (ofrenda). Según esto, los indicios visuales que delatan el culto en una comunidad, van más allá de los interiores de las casas rituales y cobran un protagonismo especial en los espacios públicos de la urbe.

LA HABANA EN OBBARA MEYI

La vieja ciudad, antaño llamada de intramuros es ciudad en sombras, hecha para la explotación de las sombras –sombra, ella misma, cuando se la piensa en contraste con todo lo que fue germinando, creciendo, hacia el Oeste, desde comienzos de este siglo, en que la superposición de estilos, la innovación de estilos, buenos y malos, más malos que buenos, fueron creando a La Habana ese «estilo sin estilo» que a la larga, por proceso

de simbiosis, de amalgama, se erige en un barroquismo peculiar que hace las veces de estilo, inscribiéndose en la historia de los comportamientos urbanísticos. Porque, poco a poco, de lo abigarrado, de lo entremezclado, de lo encajado entre realidades distintas, han ido surgiendo las constantes de un empaque general que distingue La Habana de otras ciudades del continente.

(Carpentier, 1998)

Alejo Carpentier es una de las pocas voces que, desde la tradición clásica, ha abordado La Habana como punto de referencia en su literatura. A través del estudio tentativamente minucioso de las formas constructivas de ese «estilo sin estilo» que la distingue, aflora el pre-texto reivindicativo del paisaje urbanístico del Nuevo Mundo. *La ciudad de las columnas* (1970) constituye una obra crucial para la definición de la tipología arquitectónica habanera y también –a partir de ella–, uno de los pocos acercamientos descriptivos a la imagen de la ciudad.

Hombre de viejas pasiones con la arquitectura, Carpentier retoma en este ensayo la cuestión de la esencia latinoamericana y del criollismo. La refutación a las incomprendimientos de Alejandro de Humboldt que inicia el texto, remeda –acaso a modo de continuación– aquel argumento lezamiano emprendido por los años cincuenta contra la tesis de otro alemán. Y para quienes hayan leído *Del fenómeno de la transculturación en Cuba*, les será irresistible encontrar un cierto biso orticiano en el texto de Alejo; quien a tanto recorrer soportales y calzadas termina por tropezar con aquellas estampas costumbristas de la antigua Habana colonial, de «[...] negras ocurrencias y comadres presu- midas [...]» (Ibídem).

Paradójicamente, a pesar de su interés por el universo afro en el Caribe, Carpentier nunca se pronunció a favor de un espacio cualificado por las creencias y las religiones de ascendencia africana. Aunque la negritud se afinca en su novelística como un tópico prolífero: *Ecué Yamba O* y *El reino de este mundo*, el tema de la representación de sus espacios fuera de la ficción mantuvo poco ocupada la empresa carpenteriana.

El vacío literario es contundente y hasta imperdonable. Abundan las ausencias sobre el accionar del negro en la visualidad. Salvo las escasas excepciones de quienes se han adentrado en el tema⁸, la información que al respecto arrojan las investigaciones resulta todavía insuficiente. A pesar de la importancia que revierte para la conciencia de los creyentes, afectos y para la cultura en general, poco se dice sobre la preponderancia que en la actualidad desempeña la Santería como regulador de la imagen de la socie-

dad habanera. Esto acusa en parte a un silenciamiento de las voces afro-descendientes y a la distorsión con que se ha asumido la expresión vital de la capital de Cuba.

Uno de los impactos más fuertes que en las sociedades contemporáneas han logrado la globalización y el multiculturalismo, ha sido la estandarización de lo que podría definirse como «códigos visuales emergentes». En este sentido industrias como la del turismo se colocan a la cabeza de mecanismos promotores del discurso normativo basado en reductos artístico-culturales: hitos arquitectónicos historicistas, nodos perimétricos o manifestaciones del patrimonio intangible cuidadosamente preservados por la gestión oficial. No obstante, el resto de los elementos que completan la frase, surgidos de lo popular, local y autóctono, parecen estar diluidos –cuando no desarticulados– en el imperativo homogeneizador de la postmodernidad.

La tendencia condensadora y «facilitadora» de distintivos en las grandes urbes también ha tenido su impacto en La Habana. De ahí que, casi siempre, la propuesta de su imagen se transmita sólo mediante baluartes del patrimonio arquitectónico.

Un intento conciliatorio que repela modelos de estandarización tiene que renunciar radicalmente a los conceptos tradicionales de la estética, la Historia del Arte y los dogmas impuestos por la enseñanza artística que en cuestiones de macro-visualidad siguen insistiendo en un prospecto basado en las formas canónicas de representación. Semejantes conceptos resultan inoperantes para el fomento de una visualidad democratizada e incluyente.

Durante casi un siglo en La Habana han existido determinados nodos que históricamente se han ido conformando como puntos neurálgicos para la Santería. Lugares que por su localización geográfica centralizada, así como por otras características afines a la práctica, han funcionado como una suerte de reservorio de sedimentos visuales vinculados a ella. Ya sea por la presencia de un árbol y/o por el costo simbólico de un enclave, el urbanismo y su percepción visual han sido severamente matizados por el fenómeno de la negritud.

En un corto recorrido desde el centro hacia las afueras del paisaje habanero, tres de estos sitios saltan inmediatamente a la vista. El primero, el Parque de la Fraternidad Americana, está presidido por una majestuosa ceiba, trasplantada allí con motivo de la inauguración del parque el 24 de febrero de 1928 para conmemorar la hermandad de las naciones del continente.

Cuentan los viejos santeros –y algunos no tan viejos que ofrecieron su testimonio– que debajo de las raíces del árbol

se encuentra uno de los trabajos de brujería más grandes que se han hecho en la historia de la nación. Según esto, el entonces Presidente de la República, Gerardo Machado, dejó enterrado un *nfunbe* que le asegurara la reelección a un segundo período de mandato. Se dice que convocó a notables mayomberos, quienes habían aprendido de sus antecesores africanos en el barracón. La brujería fue camuflada con el esparcimiento de la tierra traída de 21 países de América para abonar la ceiba y sellar así uno de los acuerdos tomados en la Conferencia Panamericana de 1928, celebrada en La Habana.

Entorno al nombre y a la significación de la ceiba como árbol sagrado, existe una variedad de criterios en la literatura y entre los mismos santeros. Se dice que los africanos otorgaron esta denominación a la ceiba por su semejanza con el árbol africano, y que su nombre real es Arabbá: donde habitan todos los orishas y *eguns* (espíritus ancestrales)⁹.

Sea cual fuere lo sucedido, para el santero habanero la ceiba del Parque de la Fraternidad significa ante todo un estandarte religioso; so pena de que muchos no reconozcan en ella al símbolo que rememora el nacimiento de la República. El buen estado de salud de la *choricea* octogenaria emplazada en pleno corazón de la ciudad, que se yergue flagrante y resistente al embate de los huracanes, ha convertido a dicho parque en un templo mítico.

Bajando por la Calzada de Monte rumbo a lo que antaño fuera la barriada más importante de ciudad *extra muros*, topamos con la Plaza de los Cuatro Caminos, la eterna meca del comercio capitalino. Es allí donde el santero se ha servido –y aún se sirve– del arsenal que le demanda su liturgia: flores, hierbas, frutas, animales. Los ajetreos de mercadería se prestigian además con la cercanía al barrio de Atarés, asentamiento histórico de la comunidad afro-descendiente.

El tercero es la Necrópolis de Colón, ubicada en el oeste. Su importancia como enclave litúrgico destaca por ser la casa de espíritus y orishas. «*Ikú lobi ocha*», «la muerte (el muerto) parió al santo», dice un viejo refrán santero; de ahí que el cementerio simbolice en grado superlativo la concomitancia entre ambas entidades. De esta relación indisoluble es exponente la triada Oyá, Obba y Yewá. Estas diosas cumplen de *ikú* la encomienda de recibir a los difuntos en el camposanto, y en él rigen con su ejército de *eguns*.

Desde la puerta misma del cementerio puede ser encontrada una surtida gama de *ebbó(s)* y *adimú(s)* vinculados a los avatares entre la vida y la muerte; no solamente flores sobre la loza de quienes descansan *ad eternum*. Allí van a parar dos clases de «obras» (ofrendas): las que despren-



DAYRON CARRILLO MORELL

Yerbero

den al individuo de energías fatales y tragedias como el deceso, los accidentes, las enfermedades graves, etc. y las reverencias a las deidades que rigen la muerte y a los espíritus de los difuntos, familiares o no.

A estos focos cardinales se suman otros, que por el perfil sincrético de los sistemas religiosos afrocubanos adquieren connotación para la ocha. Y es que para el santero cubano –no exclusivamente capitalino– se han desdibujado las fronteras entre el panteón católico y los orishas. Los siglos de ocultamiento de una práctica con otra terminaron por promover una asimilación tácita entre los dioses de los blancos y los de los negros; como constancia de que los más inusitados productos culturales se fraguan bajo los más complejos dinamismos transculturatorios.

Es común que en La Habana se le lleve flores a Oshún a la iglesia de la Caridad del Cobre de la barriada del centro, o que al otro lado del puerto se festeje a ritmo de tambor el día de la Virgen de Regla, en masiva peregrinación junto a cristianos comulgados. Por lo tanto en la capital como en la mayoría del país, el santuario católico funge circunstancialmente de templo público para la adoración de los *orishas*, supliendo la carencia de aquellos que sí existen en las comunidades yorubas al norte del Golfo de Guinea o en los llamados *terreiros de candomblé* de Salvador de Bahía. Esto lo convierte en destino de obligada visita para el recién consagrado, en depósito de ofrendas y, lo principal, en el umbral para la consagración en la ocha.

Por este camino de la enumeración se llegaría a una lista extensa de sitios históricamente involucrados con la Santería. Lo cual indica que tanto los adeptos como sus ritos siempre han existido en la ciudad. Pero el incremento en los niveles de ostentación de la práctica es un asunto que atañe a los últimos veinte años, resultado de un singular reconocimiento político y una consiguiente aceptación social en aumento.

POLITICA Y RELIGIOSIDAD

Amén de las artes y la literatura, que ya habían puesto en evidencia la huella profunda dejada por el continente africano, no es hasta la década de los noventa que la persistencia de «lo negro» en Cuba fue entendida y atendida finalmente como un fenómeno legítimo de la cultura nacional. La celebración del 4º Congreso del Partido Comunista de Cuba, en 1991, dio un giro de ciento ochenta grados al panorama político-social en el país. La caída del Bloque

Socialista del Este, impuso superar barreras ideológicas con la población que profesaba creencias religiosas, como estrategia de reafirmación de la identidad nacional. Tales posturas de respaldo oficial trajeron, aparejadas al cambio de mentalidad acerca de la religión, una explosión de los cultos afro y una consecuente exacerbación de su presencia en los espacios públicos.

Muchos considerarían pretencioso intuir la no censura de los rituales a la intemperie con una extraña vinculación de la cúpula del Estado con la liturgia. Probablemente en el caso de Cuba, donde la política impone su omnipresencia, cabría no descartar algún tipo de relación entre ambas, por remota que parezca. De cualquier forma cabe la interrogante de si la inclusión del religioso en la militancia política supondría automáticamente la autorización de la práctica en espacios que designan la propiedad colectiva, ya que por igualdad cívica también hacen uso de ellos quienes no profesan ni ésta ni otra forma de creencia. Bajo esta óptica, una realidad tan exhibicionista como la que vive la Santería propende a ser tildada de proselitista; especialmente en un sistema que controla los medios de difusión ideológica y para el que la propaganda religiosa continúa siendo un tabú.



Ofrenda al pie de una ceiba

Tampoco existen reglamentaciones que limiten o siquiera regulen la práctica, cuando su acción rebasa las fronteras de lo privado. No se multa ni se requiere por dañar el ornato público a quienes depositan una ofrenda en «el medio de la calle». La «brujería no es basura, es brujería», respondía un trabajador de comunales cuando se le preguntaba por qué no recogía un gallo atado con una tira roja al pie de una ceiba, cerca de una parada de autobús. Carteles como: «Por favor, no echar brujería. Hay niños. Firma: la Dirección», colgado de la cerca de una escuela primaria y colindante con una de las palmas más socorridas por los creyentes de la zona, apela abiertamente a la ética religiosa antes que a los hábitos sanitarios. La prevención gira en torno a los efectos de la magia sobre el niño y no al peligro de contagio de enfermedades por insalubridad. En ambos casos llama la atención no sólo el reconocimiento de un acontecer cotidiano, que va *crescendo* hasta tocar zonas donde afloran cuestionamientos éticos, sino además por la advertencia de su alcance esotérico.

Por otra parte el asunto de la higiene se torna una problemática cada vez más delicada dentro de las prácticas santeras, toda vez que éstas se van alejando paulatinamente de ciertos preceptos de equilibrio ambiental y «armonía con el entorno» como base de su cosmogonía.

Con la escasez de papel a raíz del Período Especial y la aparición de la bolsa de *nylon* –conocida comúnmente como «javita»–, el santero debió romper con uno de los postulados que dicta la creencia: la armonía entre la naturaleza y el hombre. La utilización del actual semi-extinto papel estraza o «papel cartucho» ha pasado a engrosar la lista de viejas prácticas en desuso, que han sido suplantadas por alternativas novedosas, pero no menos nocivas. Si tanto el «cartucho» como la bolsa plástica dañan el ornato público, ha de anotarse que el primero conserva en última instancia un carácter biodegradable, que lo hace caro a una filosofía ecologista de respeto a la naturaleza. Hoy incluso el envuelto en otros tipos de papeles son una rareza; ya que por cuenta de la crisis, la tirada de periódicos también redujo su volumen considerablemente. Esto obligó a renunciar a su uso para asuntos religiosos, ante la necesidad emergente de cubrir con él otras funciones más allá del prodigio de la información.

Sin dudas el tema de las ofrendas mantiene ocupada diariamente a gran parte de la población habanera: a quienes las colocan, a quienes las limpian y a quienes las evitan. Juntos, estos forman el conjunto inseparable, calificador del urbanismo metropolitano en los últimos años. Su disseminación responde a un criterio de selección que delata un no ajuste a enclaves específicos. La concepción unitaria naturaleza-hombre y el polifacetismo de los dioses, se revela idónea para la interacción en cualquier ámbito

asociado al orisha. Así como una ofrenda invocaría a Oggún en una línea de ferrocarril o en una manigua (monte no frondoso); otra estaría dedicada a Elegguá en el cruce de dos calles en pleno barrio centro habanero. Mientras una mano de plátanos atada con una tira roja al pie de una palma, en la reja de una escuela, sería claro indicio de un trámite con Shangó.

El espectro es amplio y escapa muchas veces a una tipologización. El repertorio de objetos/formas es prácticamente inconmensurable, como incontables son la manera y los motivos por los que cada individuo interactúa con las deidades. La Habana se ha constituido un espacio transgresor por excelencia para la Santería. Si la comparásemos con algunas zonas del interior del país, donde un apego a la tradición y la poca urbanización conducen a una práctica menos expuesta, notaríamos que es en ella donde en los últimos años han ocurrido la mayoría de las readecuaciones que coadyuvan semejante variedad. Obviamente por su condición de capital y su sensibilidad a los procesos socioculturales más intensos y complejos, fue en ella donde llegados los '90s estalló el desfile de transeúntes vestidos de blanco, de puestos de venta de artículos religiosos, del yerbero festinado que vendía plantas fuera de su escondite en un cuartico de solar. Actantes de una historia que desde el cimarronaje se habían movido siempre por los resquicios de una Habana aparentemente laica, comenzaban a asomar sus cabezas, sus brazos y sus dioses.

Pero estar dispersos no siempre significa ser invisibles. Con la expansión fronteriza la vieja villa fue reduciendo cada vez más las áreas verdes, para dejar oasis en medio de la masa arquitectónica. La metropolización ha producido la concentración de las trazas de religiosidad y las ha ido potenciando como uno de sus demarcadores visuales.

A consecuencia de los procesos de cambio socio-religioso en los últimos veinte años, La Habana representa hoy más que almendrones¹⁰, Malecón y arquitectura ecléctica. Es un culto cotidiano a los orishas fuera de las casas-templos, Santería fuera de los foros de discusión académica. Es el hálito de religiosidad que se apodera de añejos escenarios patrimoniales, va socavando sus muros y la preña de símbolos que sedimentan y generan otros macro símbolos semantizadores de su imagen, su percepción y el modo en que es entendida como producto visual y cultural.

A pesar del cemento y la pavimentación, La Habana –como todo lo genuino oculto tras las apariencias, y con permiso de Carpentier– es una selva sagrada, entre columnas y soportales. *Obbara meyi*: ¡ábrase la calabaza!

NOTAS

- ¹ Expresión que da pie a que el Santo hable y se desarrolle. «Ocha areó»: «adelante/que avance la ocha»
- ² Anónimo.
- ³ Tributo y pleitesía. Es toda acción en la que se agradece al santo o se le reverencia.
- ⁴ Persona no practicante ni creyente. También puede referirse a persona practicante no consagrada.
- ⁵ Rosaura González, omó Oshún, 22 años de ocha. Comunicación personal. La Habana, 2005
- ⁶ La voz *aché* significa gracia y virtud. Es el don que tiene la persona, iniciada o no en asuntos religiosos. El *aché* puede venir de la bendición del orisha, de la mano de santeros y *babalawos*, de los padres y del propio individuo. En un sentido extenso, es el valor divino del entorno del creyente, que resulta también del consecuente equilibrio armónico entre sus fuerzas y el individuo.
- ⁷ Nombre que reciben las rogaciones en la Santería. Pueden ser de tipo animal o vegetal. Con ellas el creyente limpia su cuerpo para purificar sus energías, y las deposita en sitios que simbolicen al orisha al que se encomienda.
- ⁸ Con *Rodar el coco* (2002), Lázara Menéndez se reafirma como una de las pocas investigadoras que sistemáticamente ha abordado el fenómeno de la visualidad en el campo de la Santería.
- ⁹ *El Monte* (1954) de Lydia Cabrera dedica todo un capítulo al árbol sagrado cubano y explica las confusiones al respecto en su conversación con santeros y paleros (Cabrera: 144-188, 1996). Aquí es nombrada indistintamente como Iroko y Arabbá. Más recientemente, en *Los Orishas en Cuba*, Nathalia Bolívar la nombra solamente Iroko, una deidad autónoma. Sin embargo, en Botánica Iroko (*Chlorophora excelsa*) es una especie de caoba africana, adorada a lo largo de la franja subsahariana.
- ¹⁰ Nombre que se les da en Cuba a los autos fabricados en Estados Unidos durante los `50s y los `60s.

BIBLIOGRAFÍA

- BOLÍVAR, NATALIA**
1990. *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.
- CABRERA, LYDIA**
1954. *El monte*. La Habana: Ediciones C.R.
- CARPENTIER, ALEJO**
1998. *La ciudad de las columnas*. La Habana: Instituto cubano del libro.
- ECHANOVE, CARLOS A.**
1998. «La Santería cubana», Menéndez Lázara (éd.) *Selección de Lecturas de Estudios Afrocubanos Tomo II*. La Habana: Universidad de La Habana, pp. 229-251. [tomado de: *Revista Bimestre Cubano de la Sociedad Económica de Amigos del País. Volumen 62*, enero-junio de 1957].

FARRIS THOMPSON, ROBERT

1975. «Icons of the mind. Yoruba herbalism arts in Atlantic perspective». *African Arts*. New York, pp. 52-59.

FERAUDY, HERIBERTO

2006. *Yoruba. Un acercamiento a nuestras raíces*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

GONZÁLEZ-WIPPLER, MIGENE

2006. *Leyendas de la Santería. Patakí*. Woodbury, Minnesota: Llewellyn Español.

MARCONDES DE MOURA, CARLOS E.

2004. *Culto aos Orixás. Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Pallas.

MENÉNDEZ, LÁZARA

2002. *Rodar el coco*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

ORTIZ, FERNANDO

1990. Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba, en: Menéndez Lázara. *Estudios Afrocubanos, Selección de lecturas. Tomo I*. La Habana: Universidad de la Habana, pp. 237-244.

ROIG, EMILIO

1964. *La Habana. Apuntes históricos. Tomo II*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.