

## CAPÍTULO II

# LAS REGLAS CONGAS

*Nsukururú Sambia ampungo,  
Nsukururú Sambia ntoto.  
(Dios en el cielo y Dios  
en la tierra.)*

*FRASE RITUAL CONGA.*

*El misticismo africano es una  
forma apasionante, compleja y  
bella de misticismo: una fuente  
en que las almas pueden  
calmar su sed y beber el cielo.*

*ROGER BASTIDE*



Los negros conocidos en Cuba como *congos* proceden, ya lo vimos en el primer tomo de esta obra, de una extensa zona del Africa occidental que comprende desde el sur del Camerún hasta la parte meridional de Angola e incluye el área de Mozambique, en la costa sureste del continente africano. Entre los pueblos que hallamos en esta región se destaca el *kongo o bakongo* propiamente dicho, cuyo idioma —*el kikongo*— sirvió de base, como examinaremos en un próximo capítulo, a la lengua conga cubana y cuyo sistema de creencias y prácticas religiosas influyó de modo decisivo en la conformación de las Reglas Congas de la Isla. Lo que parece haber sucedido es que —como explica Robert F. Thompson (1981)— una mezcla de la cultura kongo y las con ella relacionadas se combinó en el Nuevo Mundo con los elementos comunes y más importantes de la cultura general bantú, prestándole incluso su propio nombre. Recuérdese que en Cuba se llama Congo a todo lo bantú.<sup>1</sup>

Al llegar a Cuba, los negros congos se encontraron en ciudades, campos y barracones con otros de diversa etnia, religión y lenguaje. Así, por ejemplo, convivieron con numerosos lucumíes (yorubas) que, entre otras cosas, poseían un sistema religioso diferente. La religión conga, desde temprano, se vio influida por la Regla de Ocha y por prácticas católicas. El proceso de sincretismo es comprensible: las religiones lucumí y conga, lejos de ser contradictorias, son perfectamente complementarias. La Regla de Ocha hace énfasis en el culto a las deidades u Orichas y, aunque emplea la magia, el resultado de la misma está supeditado a la voluntad incontrolable de los dioses. Las Reglas Congas carecen

1. Thompson (1981), p. 148. Aquí utilizamos el término Kongo para referirnos a la cultura original africana y el vocablo Congo cuando tratamos de lo bantú en Cuba. Los grupos congos llevados a Cuba son numerosísimos: Angunga (Congos Reales), Angola, Bakongo, Benguela, Biyumba, Kasambo, Kimbisa, Kinfuiti, Loango, Mayombe, Mbaka, Mandongo, Muluanda, Mundembu, Musabela, Nbanda, Ngola, Oriyumba, Quisama, Songo, etc. Véase el volumen I de esta obra, pp. 40-41.

de un panteón complejo de divinidades, mas poseen un amplio y multifacético sistema de magia que, según sus creencias, es extremadamente eficaz y procede directamente de Nsambi, de Dios. El congo adopta como suyos los Orichas lucumíes y les otorga nombres congos y españoles. Los fieles lucumíes, por su parte; aunque teóricamente deban mantenerse separados de las prácticas congas, frecuentemente acuden a ellas en caso de gran necesidad y no es extraño que un sacerdote congo se inicie más tarde en Ocha.

El lector observará que cuando nos referimos a la Regla de Ocha lo hacemos en singular, ya que existe una sola. Al hablar de la religión conga, sin embargo, nos veremos obligados a utilizar el plural, ya que existen diversas ramas, tales como la Regla de Palo Monte, la Regla Kimbisa, la Biyumba, la Musunde (o Musundí) y la Brillumba (o Vrillumba).<sup>2</sup> En este capítulo examinaremos las características generales de las Reglas Congas: sus dioses, su sistema mágico, su sacerdocio y su ritual. Asimismo dedicamos un acápite especial a la Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje, organización extremadamente sincretica que merece un estudio aparte.

### *Los dioses congos.*

Al igual que los lucumíes, creen los congos en un Dios Supremo, omnipotente y onnisciente pero que no recibe culto especial. Su nombre *kongo*, en Africa, es Nzambi Mpungu. En Cuba es conocido como Nsambi, Nsambi Mpungu, Sambi o Sambia. Karl Laman, en su clásica obra *The Kongo*, opina que el concepto de Nsambi entre los congos africanos probablemente ha sido influido por la predicación de los misioneros cristianos, particularmente los católicos, quienes acudieron al Africa aún antes de establecerse la trata de esclavos. En el siglo XV los portugueses exploraron la costa occidental de Africa, estableciendo misiones en la Costa de Oro y en la desembocadura del río Congo. En 1491, un año antes de que Colón descubriese a América, el rey Kongo Nzinga a Knuwu se convirtió a la religión católica y fue bautizado con el nombre de Juan I. Su hijo, Nzinga Mbemba, adoptó el nombre cristiano de Alfonso. A la capital del reino, Mbanza Kongo, se le dio el nombre de San Salvador.<sup>3</sup> A

2. Es común en Cuba usar el marbete de Palo Monte Mayombe para referirse a todas las reglas congas en su conjunto, cuando en verdad ésta no es sino una de ellas.
3. Balandier (1968), pp. 42-63. También Deschamps (1962), 101-111. La capital del antiguo reino del Kongo era conocida como Mbanza Kongo y por ello cuando los esclavos de origen bantú llegaron a territorio cubano denominaron su capital, La Habana, Mbansa Bana. Ver Cabrera (1984 b), p. 82.

pesar de que estos esfuerzos misioneros no fueron muy exitosos a largo plazo, algunos residuos cristianos permanecieron vigentes en ciertos grupos nativos. Ello explica, por ejemplo, que la desintegración del reino BaKongo en 1702 coincidiese con la aparición de un movimiento religioso nativista bajo la advocación de San Antonio. Luego, en el siglo XIX, religiosos católicos y protestantes renovaron sus esfuerzos por predicar el evangelio en la región. Es decir, que el primer contacto de la religión conga con la cristiana ocurre no en el Nuevo Mundo, sino en el continente africano. Los esclavos congos que venían a Cuba estaban ya “tocados” de cristianismo.

Nsambi es primero y ante todo el Creador. De su mano proviene todo lo que existe o existirá. Como dice un informante de Lydia Cabrera: “Es obra de Sambi desde lo más chiquito a lo más grande; lo más duro, lo más blando, y lo que no se agarra, el aire, el fuego, el pensamiento. Cuanto hay aquí en la tierra, mares, ríos, montañas, árboles, hierbas, animales, bichos, y allá arriba en el cielo, el sol, las nubes, la luna, las estrellas. Todo eso y lo que no se ve y lo que no se sabe, lo hizo Sambi”.<sup>4</sup>

A diferencia de Olodumare, que confió la conformación del cuerpo humano a Obatalá, la primera pareja —hombre y mujer— procede directamente de las manos de Sambi, quien además los enseñó a reproducirse, a alimentarse y a practicar la magia, tanto la buena como la mala. “Sambia preparó la *menga* —la sangre— que corre por las venas y mueve los cuerpos, les da vida, y por *nkutu* —por la oreja— les sopló la inteligencia para comprender”.<sup>5</sup>

La tradición conga considera al hombre como un ser doble, compuesto de una entidad interna y otra externa.<sup>6</sup> El cuerpo externo, a su vez, consiste de la “concha” o “envoltorio” (*vuvudi*) que se pudre después de la muerte y de una fuerza invisible que puede ser destruida por la magia de los brujos, de los *bandoki*. El hombre interior, que es el ser humano propiamente dicho, consta de *nsala* y *mooyo*. *Nsala*, el alma o principio vital, frecuentemente asociado al aliento y a la sombra, se encuentra presente en todo el cuerpo, excepto en las uñas y en los cabellos. *Mooyo* (vientre), por su lado, es la parte del hombre que requiere alimentarse para subsistir. Como explica Laman, la vida radica principalmente en el corazón, aunque se halla en todo el cuerpo. Pero el *nsala* (alma) y la sombra pueden morar en cualquier sitio: en una casa, en un caldero o en un güiro, en el monte o en los ríos. Esos lugares son favoritos de los muertos

4. Cabrera (1979), p. 124.

5. Cabrera (1979), p. 124.

6. Laman (1962), p. 1.

para guardar sus almas, ya que cuando alguien fallece el nsala desaparece primero y sólo la "concha" permanece.

En Cuba estas tradiciones se sincretizan con el catolicismo y el espiritismo (sobre todo con este último) hasta producir una concepción original y propia de la naturaleza humana en sus relaciones con el universo y con Dios. Para las reglas de Palo Monte Mayombe, los hombres (o *bantus*) son "seres compuestos". Poseen una vida material o biológica integrada por el cuerpo (*nitú-bantu*) y por la "sombra no inteligente" (*nkawama-bantu*), la que proyecta el cuerpo al recibir la luz.<sup>7</sup> Tienen, además, una vida espiritual cuyo centro es *nfuiri*, o espíritu vivificante, al que se integran tres elementos fundamentales: una "sombra inteligente" (*nkawama-ntu*), una inteligencia (*ntu*) y el don de la palabra y de la personalidad (*ndinga*). Cuando el hombre muere, su *nitú-bantu* se corrompe rápidamente, pero su espíritu sufre una transformación: deviene un *nfuiri-ntoto*, constituido por el *nfuiri* original y el *nkawama-ntu*, el *ntu* y el *ndinga*. Cuando este espíritu difunto es el de un antepasado, entonces se llama *kinyula-nfuiri-ntoto*.

El *nkawama-ntu* o "sombra inteligente" (a veces llamado también "cuerpo astral") es una fuerza o fluido espiritual que envuelve al cuerpo y tiene la capacidad de desplazarse y salir del individuo, como sucede, por ejemplo, durante los sueños. En cierto modo, esta fuerza es el lazo que une los elementos espirituales y materiales del ser humano o *bantu*. Aun al desplazarse mantiene contacto con el cuerpo mediante un cordón conocido con el nombre de *cordón de plata*. Este concepto de "sombra inteligente" o *nkawama-ntu* parece proceder directamente del *periespíritu* de Allan Kardec quien lo define en *El Libro de los Espíritus* como una substancia vaporosa que rodea al espíritu, del mismo modo que "el germen del fruto está rodeado del periespermo".<sup>8</sup> Por su parte, el *ntu* dota al hombre de su inteligencia, de su racionalidad, de su capacidad volitiva. Y muy unida a esa fuerza, aunque diferenciándose claramente de ella, está el *ndinga*, ese don de la palabra que el hombre comparte con los espíritus difuntos y con los

7. Esta sombra no-inteligente es, a veces, llamada "sombra tonta". Su función es oscura, pero se considera que está muy unida al buen funcionamiento del cuerpo. Si alguien "domina" (mediante una acción mágica) la sombra o *nkawama-bantu* de un individuo, puede causarle grandes daños, inclusive la muerte.
8. Kardec (1988), p. 53. Véanse también las especulaciones de Kardec sobre la naturaleza del alma, el espíritu y el cuerpo humano en la misma obra, pp. 63-67, que sugieren otros paralelismos. Sobre las relaciones entre el espiritismo y las reglas afrocubanas, véase el último acápite de este capítulo.

dioses. La muerte no priva al espíritu de su inteligencia o de su voluntad gracias a su *ntu* ; ni de su don de la palabra, gracias a su *ndinga*; ni de su capacidad de desplazarse de un estrato de la realidad a otro, gracias a la acción del *nkawamantu* que lo envuelve. El *nfuiri-ntoto*, el espíritu difunto, conserva todas las potencias que poseía en vida: sabe, piensa, siente, quiere, habla y puede subir y bajar por todos los niveles o “planos” de la existencia.

En realidad, los *nganguleros* o *paleros* (es decir, los iniciados en las reglas congas) creen que el hombre comparte no sólo con los muertos, sino también con los *mpungus* o “santos” (equivalentes a los orichas lucumfés) todas estas fuerzas espirituales de que hemos venido hablando. La diferencia es sólo de grado. Un *nfuiri-ntoto* tiene más fuerza que un *bantu* , es decir: un muerto es más potente que un hombre vivo. Y un *mpungu* supera siempre en poderío a un espíritu difunto. Pero entre todos existe un fuerte lazo de correspondencia. Como explica Calleja Leal: “A partir de esta idea, los nganguleros establecen unas relaciones de reciprocidad con los bantu y los mpungu, y entre los bantu y los *nfuiri-ntoto*, provocando el crecimiento de las fuerzas de los mismos (mediante oraciones y sacrificios); sin embargo, a cambio de ello, los *mpungu* y los *nfuiri-ntoto* acrecientan las fuerzas de los bantu desde sus propias fuerzas, y además ofrecen su protección benéfica. De este modo puede hablarse de un crecimiento mutuo.”<sup>9</sup> Desde luego, por encima de todos los espíritus se cierne, supremo en fuerza y en grandeza, pero apartado y distante, el Espíritu Máximo: Nsambi o Sambia, es decir, Dios.

Nsambi vive en el cielo y cuando truena se dice que está hablando. Al igual que Olodumare, es un dios ocioso, un dios “jubilado”, aunque desde su morada rige absolutamente todo lo que existe. Así lo explica Lydia Cabrera: “Otro rasgo común con el Creador lucumí, Insambi, después de realizada su obra inconmensurable, ‘se retiró del mundo’. Tampoco quiso que sus criaturas lo importunasen y ‘se fue lejísimos, a lo último del cielo, donde nadie pudiera encontrarlo’. Donde no llegan los aviones. Así quedaron cortadas todas las comunicaciones entre cielo y tierra, y establecida la distancia infinita que ahora los separa y que antes no existía a juzgar por muchos relatos. Distante, desprendido de su creación como Olodumare, sólo aparentemente ajeno a ella, Insambi no ha cesado de regirlo todo y continúa ordenando lo más insignificante, ‘el aire no se atreve a mover una hoja, ni vuela una mosca, ni pasa nada aquí o en las

9. Calleja Leal (1989), p. 829. Esta obra ofrece un estudio completísimo de las doctrinas congas sobre la naturaleza del espíritu humano. Véase Cap. VIII, pp. 803-837 de la tesis de grado.

kimbambas, sin que él no lo disponga'. Es incomprensible, inaccesible e invisible, 'pues nadie lo ha visto desde que se jubiló'; él sí lo ve todo, y como dice el refrán congo, 'percibe una hormiga en la noche' y no nos quita el ojo de encima. Sabe todos nuestros secretos".<sup>10</sup>

Como acabamos de señalar, ni en Africa ni en Cuba es el Dios supremo de los congos objeto de culto especial. Tampoco se le sacrifica: Nsambi "no come". Pero sí se le invoca con respeto, se le saluda y se solicita su protección. En realidad, el alejamiento de Nsambi dista mucho de ser absoluto. Las reglas congas de Cuba ven a su Dios como garantía final del orden y la vida en la naturaleza. Y están convencidas de que si éstos se vieran amenazados por las fuerzas maléficas, Nsambia intervendría para garantizar el equilibrio. El Dios congo permite la lucha entre el bien y el mal en el universo, pero no el predominio definitivo del segundo sobre el primero. Nsambia es, pues, el Salvador, la Divina Providencia, el "último recurso de emergencia" al que puede apelarse en caso inminente de desastre.

La vida cotidiana del *ngangulero* (practicante de las reglas congas) se debate constantemente entre las fuerzas del bien y del mal, de la vida y de la muerte. Para entenderse con ellas recurre a los *mpungos* y a los espíritus, es decir: al sistema religioso creado por Nsambi cuando se retiró del mundo. Pero a veces sucede que el sistema parece fallar: resulta incapaz de resolver ciertas contradicciones. Entonces se recurre a Nsambia. Como muy bien dice Guillermo Calleja Leal en su excelente tesis de grado sobre Palo Monte: "El que los nganguleros recurran con frecuencia a invocar el nombre de Nsambia, a pesar de su lejanía, quizás responda a una forma de tenerle preparado para intervenir en las fallas o carencias del sistema religioso... Conviene señalar que para los nganguleros, la función de Nsambia como Destino es importantísima, ya que toda enfermedad, toda desgracia o todo cataclismo natural (por ejemplo, los ciclones, tan frecuentes en Cuba), que no pueden ser explicados o atribuidos a los "mpungu", la hechicería o la brujería, son considerados como procedentes de Dios, ya que para el ngangulero todo lo que Nsambia envía es natural."<sup>11</sup>

Del Dios congo se dice: "Nsambi arriba, Nsambi abajo, Nsambi a los cuatro costados." Movidos por el sincretismo cristiano, los practicantes de las reglas congas tienden a interpretar esa enseñanza como una indicación de la Trinidad Divina. Y así "Nsambi arriba" es Nsambi-nsulu o el Dios del cielo. "Nsambi abajo" es Nsambi-ntoto o el Dios de la tierra. Y "Nsambi a los cuatro costados"

10. Cabrera (1979), p. 125.

11. Calleja Leal (1989), pp. 849-850.



corresponde a Nsambi-nsaso o el Dios del Universo, es decir, el Dios que está en todas partes. Tres manifestaciones de un solo Dios verdadero.

Nsambi es el dueño de la vida y la muerte. Los congos, en la Isla, creen que los hombres mueren como castigo a la desobediencia, y en la región africana del Congo hallamos distintas versiones del mito que explica el origen de la muerte: La primera pareja, creada directamente por Nsambi, engendró un hijo que al poco tiempo murió. Nsambi les dijo que hiciesen un ataúd y les prohibió que volviesen a mirarlo. La mujer, impulsada por la pena, desobedeció el mandato y abrió el ataúd. ¡Cuál no sería su sorpresa al observar que el niño había vuelto a la vida y estaba en el proceso de mudar su piel! Poco después el niño volvió a morir y Nsambi descendió de los cielos para reprochar a la madre. “Desde ahora están condenados a morir. De haberme hecho caso, no habrían muerto, sino que hubieran cambiado de piel como la serpiente”.<sup>12</sup> Este mito subraya la importancia de respetar los tabúes divinos. Un informante de Lydia Cabrera hace el siguiente comentario acerca de la importancia de una buena muerte: “...Los viejos siempre le pedían (a Sambí) una buena muerte. Igual que se la piden los blancos, para el caso es lo mismo, Dios es Dios como quiera que se llame, Sambíampunga o Santo Cristo...Pero eso depende del proceder de uno, el no quedarse muerto con la boca torcida y los ojos revirados y abiertos, como los Mayomberos judíos, y luego mal enterrado, que es lo peor”.<sup>13</sup> Este negro criollo reproduce con exactitud el concepto de la muerte de sus antepasados africanos. La que es producto de una brujería (*ndoki*) es lenta y angustiada, y sorprende al individuo con los ojos abiertos. La muerte natural, por el contrario, es apacible y serena. La persona, acostada boca arriba y con los ojos cerrados, simplemente deja de respirar. A esta se la llama “muerte de Nsambi”.

Nsambi, finalmente, cumple la función de juez. Tanto en la tierra como después de la muerte “...castiga a los malvados, reprueba la traición, la mentira, las faltas que se cometen con los mayores, y nos lleva la cuenta, como Olo-dumare, de nuestras buenas y malas acciones”.<sup>14</sup> En la cultura Kongo se considera al mundo dividido en dos mitades: la tierra de los vivos (*Ntoto*) y la tierra de los muertos (*Mpemba*), separadas por el mar (*Kalunga*). En *Mpemba* la vida continúa, aunque de un modo diferente. Los buenos —es decir, los compasivos, los cumplidores de la ley, aquellos que han auxiliado a los miembros de su familia y particularmente a los huérfanos— son recibidos en la puerta por sus familiares y coterráneos con muestras de regocijo y grandes festejos. A los

12. Laman (1962), pp. 14 y 57.

13. Cabrera (1979), pp. 124-125.

14. Cabrera (1979), p. 125.

malos, a aquellos que han sido egoístas y que han violado las prescripciones, no los aguarda nadie y hallan el umbral desierto. En el otro mundo el malvado sigue siendo igual, ya que no existe arrepentimiento posible, y esos espíritus maléficos regresan a la tierra para causar sufrimientos. Los justos, por su parte, también visitan sus antiguas moradas, y lo hacen sobre todo para proteger a sus seres queridos.<sup>15</sup>

Como podemos observar, sería incorrecto afirmar que las Reglas Congas carecen de principios éticos. Según veremos un poco más adelante, en ellas se distinguen las operaciones mágicas que procuran un bien (Mayombe cristiano) de las encargadas de realizar un mal (Mayombe judío). Lo que parece haber ocurrido es que, como explica Laman, los congos en Africa — por lo menos a principios de este siglo — no poseían un sentido moral absoluto, sino relativo y localista. El deber primordial de un congo es hacia su casa y hacia su pueblo. Los de afuera son considerados “extranjeros” y engañarlos y robarles está permitido, siempre que la víctima no se encuentre en el poblado y la acción resulte en beneficio propio o común. El atacar a un vecino, sin embargo, es reprobable y se castiga severamente, tanto aquí como en el otro mundo. Esa ética carece de dimensión universal, pero es muy estricta dentro de los límites del propio grupo y refleja exactamente la organización social de los BaKongo, caracterizada por la fragmentación: cada villa se considera independiente de los poblados circundantes y casi nada permanece de la unidad del antiguo reino Kongo. El tajo de la trata, traumático para todos los esclavos, resultaba especialmente violento en el caso de los congos, cuya tradición de culto a los antepasados y de apego a su grupo local se veía bruscamente interrumpida. Pero, de todos modos, muchos elementos de la ancestral tabla de valores fueron preservados al otro lado del océano.

Es innegable que la práctica, sin duda “ortodoxa” y bastante frecuente de la magia negativa (que condona y auspicia muy deleznable sentimientos de despecho, venganza y odio) contradice ese concepto de una “ética conga” que acabamos de exponer. No hay religión inmune a la paradoja doctrinal y práctica. Por lo demás, el proceso transculturativo que viene operándose desde hace siglos, primero en Africa y luego en Cuba, ha servido para ir creando entre los fieles una imagen cada vez menos aceptable del “mayombe judío”, hasta convertirlo a menudo en una práctica vergonzante. Se le usa, pero con intensos pruritos de conciencia. Muchos paleros dan salida a estas contradictorias emociones en formas muy variadas, a veces en los estados de trance, como ocurrió en el caso de un informante de Lydía Cabrera, al que vamos a referirnos

15. Laman (1962), pp. 14-24.

en el acápite dedicado a los ritos típicos de esta agrupación religiosa.

No parecen poseer originalmente las Reglas Congas un panteón coherente de divinidades secundarias al estilo de los Orichas lucumíes, por la sencilla razón de que tampoco formaba parte del sistema religioso BaKongo. Aquí hallamos más bien una jerarquía de espíritus que comprenden desde Dios (Nzambi Mpungu) en un extremo hasta el ser humano en el otro. Como ha explicado MacGaffey, la jerarquía de seres espirituales que media entre el Gran Nsambi y el hombre se compone de entes que poseen un significado cada vez menos general y más particular. Y el mismo autor afirma que el catálogo de espíritus, lejos de ser estático, varía dependiendo de las condiciones políticas y económicas del grupo.<sup>16</sup> En Cuba se ha mantenido, con ciertas modificaciones, esta jerarquía de entidades espirituales. “Después de Nsambi, —dice Lydia Cabrera— los adeptos de la Regla Conga veneran las almas de los antepasados, de los muertos y los espíritus de la naturaleza que moran en los árboles y ríos y con los que pactan en los montes y los ríos.”<sup>17</sup> El espíritu del agua se llama Nkita-Kunamasa. El del río o la laguna: Mburi. El que habita dentro del majá y se desliza por el fondo de las aguas: Nkisi Mboma. El de la manigua: Dinganga. El de la montaña: Kindindi. El de un antepasado: Kinyula Nfui-ntoto. El espíritu protector: Ndundu. Y el fantasma o espectro: Musanga.<sup>18</sup> Igualmente se ha conservado en la Isla la categoría de los *Basimbi* (*Simbi* o *Yimbi* en Cuba), seres humanos que han muerto dos veces y se convierten en espíritus de agua y espíritus de tierra.<sup>19</sup> Y tanto en Cuba como en Africa un *nkuyu* es un espíritu maléfico que no permanece en *Mpemba*, el mundo de los muertos, sino que mora en la tierra donde comete toda clase de fechorías, una suerte de “Elegua congo” —describe un informante de Lydia Cabrera— que “camina chiquito en la manigua y llora como un niño”<sup>20</sup>

A pesar de esta sorprendente fidelidad a la tradición religiosa *bakongo*, no debemos olvidar lo que arriba expusimos: en Cuba, los esclavos de origen bantú vivieron en íntima convivencia con los de otras etnias, particularmente con los yorubas o lucumíes, y este contacto, sumado a la extrema labilidad de las entidades espirituales congas, promovió importantes modificaciones en la conformación de las Reglas cubanas de origen bantú. En ellas, por ejemplo, se

16. MacGaffey(1980), p. 306.

17. Cabrera (1979), p. 125.

18. Calleja Leal (1989), p. 240.

19. Laman (1962), p. 33. También, Cabrera (1984 a), pp. 69 y 70.

20. Cabrera (1984 b), p. 69. Sobre los *bankuyu* africanos ver Laman (1962), p. 16.

conserva el apelativo *kikongo* de *Mpungu* — lo más grande, lo supremo— para designar a ciertos espíritus superiores que sincretizan a los Orichas lucumíes con algunas figuras del santoral católico. Como resultado de este proceso, casi todos los *Mpungu* o *Mpungos* poseen denominaciones congas y españolas, así como equivalentes lucumíes y católicos. De este modo lo podemos apreciar en el siguiente cuadro sinóptico:

---

EL KIMPUGULU O “SANTORAL” CONGO

---

Nombres congo-españoles	Equivalente Lucumí	Equivalente Católico
Nsasi, Siete Rayos	Changó	Santa Bárbara
Tata Kañeñe, Pungun Fútila, Tata Fumbe, Para Llaga	Babalú Ayé	San Lázaro
Kariempembe, Mariwanga, Centella	Oyá	La Virgen de la Candelaria
Mama Kengue, Tiembla-Tierra	Obatalá	La Virgen de las Mercedes
Baluandé, Ma Kalunga, Madre de Agua	Yemayá	Virgen de Regla
Chola Wengue, Chola Nwengue, Mama Chola, Siete Ríos	Ochún	La Virgen del Cobre
Sarabanda	Ogún	San Pedro
Nkuyo Watariamba	Ochosi	San Norberto
Nsambia Munalembe, Tonde, Cuatro Vientos	Ifá, Orula	San Francisco de Asís
Nkuyu Nfinda, Lucero Mundo	Elegua	Niño Jesús de Atocha y de Praga, San Antonio de Padua

Por lo general, cada *mpungo* presenta características o atributos muy parecidos a los del oricha que le corresponde. Mama Kengue o Tiembla Tierra (como Obatalá), la figura más poderosa e influyente de todo el santoral, tanto de lucumíes como de congos, es andrógino. Su color es el blanco (para Tiembla Tierra blanco y rojo, aunque con predominio del blanco) y se le representa ya en plena ancianidad. Nsasi o Siete Rayos (al igual que Changó) es el trueno y el relámpago. Su color es el rojo de la sangre y se le representa como un joven fuerte, viril, arrogante, violento, aficionado al baile y a la caza. Chola Wengue, Mama Chola o Siete Ríos (lo mismo que Ochún) es la dueña de las aguas dulces y de la miel de abejas y patrona del amor: la Afrodita del panteón afrocubano. Su color es el amarillo y se le representa como una mulata bellísima, coqueta, afectuosa y sandunguera. Ta Kañeñe, Pungun Fútila o Para Llaga (como Babalú Ayé) es el dios de las enfermedades y las epidemias. Su color es el morado y su imagen es la de un viejo semidesnudo, que mueve con muletas un cuerpo cubierto de llagas. Mía Kalunga, Baluandé o Madre de Agua (lo mismo que Yemayá) domina los océanos, el mar y la lluvia. Su color es el azul y se le representa como una mujer negra fuerte y robusta. Nkuyu Nfinda o Lucero Mundo (como Elegua) es el guardián de los caminos, las encrucijadas y los umbrales. Sus colores son el negro y el rojo y su representación varía: a veces es un niño travieso, a veces un viejo encorvado, con la cabeza cubierta por un sombrero de “guajiro” cubano... Y así sucesivamente con los demás *mpungos* identificados con los orichas.<sup>21</sup>

En Cuba, algunos espíritus de antepasados (llamados Kinyula Nfui-ntoto), tras un largo proceso acaban por ser incorporados al kimpúngulu y reciben el culto de sus descendientes como *mpungos* “particulares” del *nso-nganga* o templo al que el espíritu perteneció en vida. Por mucho tiempo después de muerto, un *ngangulero* que se haya destacado por su sabiduría y sus virtudes puede seguir siendo recordado en las ceremonias, hasta que al fin llega a convertirse en una figura legendaria. Así, de *Nfui-ntoto* pasa a la categoría de *Kinyula Nfui-ntoto*, a espíritu de un antepasado glorioso, alrededor del cual se teje todo un mito y al que se rinden ritos, tales como sacrificios de animales, etc., hasta convertirse en “*mpungo* criollo”. Calleja Leal, en su tesis, cita algunos ejemplos: Ta Gabriel Sotolongo, del municipio de Cárdenas; Ta Ricardo O’Farrill Brazo Fuerte, del ingenio Los Caños en Ceiba Mocha, Matanzas; Ma Josefina Rojas, “La China”, del central La Luisa, también en Matanzas, etc.<sup>22</sup>

21. Calleja Leal (1989), Cap. III, pp. 237 y ss.

22. Calleja Leal (1989), pp. 333-335.

Finalmente, es necesario señalar que en este proceso de síntesis hay equiparación pero no una completa identificación. Los mpungos no son objeto de culto particular, como los orichas lucumíes. Se les respeta, se les nombra, ayudan a los fieles, pero su papel es relativamente secundario en las Reglas Congas donde lo fundamental es el culto a los muertos.

### *La magia conga.*

El concepto religioso central de los BaKongo y de sus descendientes cubanos es el culto a los espíritus de los muertos y el control místico de estas fuerzas sobrenaturales mediante la confección de objetos mágicos o “prendas”. Antes de adentrarnos en su estudio, es necesario aclarar algunas diferencias terminológicas entre la religión de los BaKongo y las Reglas Congas cubanas. En Africa se denomina *nkisi* (*minkisi*, en plural) a la medicina sagrada y a los espíritus que causan o curan “daños” y enfermedades, así como a las estatuillas y otros objetos rituales cargados de fuerzas místicas que protegen de los unos y alivian de las otras. Este concepto equivale corrientemente en Cuba al de *nganga*, que trataremos en detalle más adelante.<sup>1</sup> Para los BaKongo el *nganga* es el sacerdote o experto en la confección y el manejo de los *minkisi*. En Cuba estas personas son conocidas como paleros, mayomberos o, más respetuosamente, Padre Nganga, Tata Nganga o Taita Nganga. Hay quien les llama también Taita Nkisi o Taita Nkise, pero en realidad este nombre debe aplicarse sólo a un ngangulero subordinado al taita-nganga, que todavía no ha iniciado a nadie. Sólo cuando lo haga podrá establecer un templo independiente, subiendo a la categoría superior. Entre los congos, la mujer puede ejercer el sacerdocio igual que el hombre, recibiendo entonces el nombre de mama-nganga, a quien se subordinan sus respectivos mama-nkises. “Hoy en día -dice al respecto Calleja Leal- generalmente un año después de que el ngangulero haya alcanzado el status de taita-nkise o mama-nkise, deberá pasar un nuevo ritual de iniciación o *rayamiento* por el que se convertirá en taita-nganga o mama-nganga; no pudiendo hasta entonces *rayar* (iniciar) a ningún futuro ngangulero ni establecer su propio nso-nganga.”<sup>2</sup> El uso de los términos taita (padre) y/mama alude al hecho

1. En Cuba frecuentemente se da el nombre de nkisi a un espíritu bueno y de nganga al objeto que es “asiento” del espíritu. A veces, sin embargo, se utilizan ambos términos sin ninguna distinción e incluso, en ocasiones, se emplea el término nganga para designar al sacerdote, al igual que en Africa. En la Isla se observa una enorme variabilidad terminológica. Ver Cabrera (1979), pp. 126-127.
2. Calleja Leal (1989), p. 77.

de que la iniciación se considera como un re-nacimiento. Los taita-ngangas y mama-ngangas son los padres espirituales del iniciado, pues le han dado vida como ngangulero.

En el idioma KiKongo se llama *bilongo* al conjunto de yerbas, medicinas y otras sustancias (semillas, frutas, huesos, pieles de animales, piedras, etc.) que se incluyen en la composición de un *nkisi*, mientras que en Cuba dicho término denota un maleficio. El sistema BaKongo de *minkisi* es asimismo mucho más complejo que su contrapartida criolla y se encuentra además mucho más íntimamente ligado a la curación de enfermedades específicas. Por ejemplo, en Africa cada enfermedad está ligada a un *nkisi* individual que previene de ella o efectúa su curación. Así, Nkisi Mpodí cura los dolores del cuerpo, Nkisi Mayiza sana las heridas y alivia los dolores en los ojos y Nkisi Zunga cura los pólipos nasales.<sup>3</sup> Entre los fieles cubanos, sobre todo en época reciente, el aspecto curativo de la magia conga coexiste paralelamente con la medicina moderna pero, generalmente, no la sustituye. Durante la época esclavista, sin embargo, la magia y medicina congas cobraban importancia y prestigio como instrumentos que permitían a los esclavos manipular, hasta cierto punto, el medio hostil en que les tocaba vivir. En Cuba esta distinción se recuerda, aunque mucho menos elaborada, en los nombres propios de las ngangas, tan cargados de significación simbólica: Lucero-Mundo, Fortuna-Mundo, Camposanto-Medianoche, Acaba-Mundo, Centella-Monte Oscuro, Luna Nueva, Ceiba Ngunda....

Así como los lucumíes tienen su *ilé*, los congos por su parte usan el vocablo *nso-nganga* para referirse a la habitación que el taita-nganga o la mama-nganga dedican en sus casas a las ceremonias de Palo Monte Mayombe. *Nso-nganga* es, por eso, templo, residencia del recipiente mágico o *nganga*, “casa de los muertos” o “casa de los espíritus”. Pero, en realidad significa mucho más: en sentido amplio alude no sólo al lugar donde se reúne la cofradía, sino a la cofradía misma, a la comunidad de fieles o *nganguleros*. Las similitudes a este respecto con la Regla de Ocha son notables, probablemente porque en ambos casos se sigue la misma tradición. Como explica Calleja Leal: “Los nganguleros de cada *nso-nganga* se organizan tal como si formaran una gran *tribu*, siguiendo una estructura social análoga a la que tenían los antiguos cabildos.”<sup>4</sup>

Aunque estas comunidades se integran alrededor de una autoridad máxima (el sacerdote o la sacerdotisa, el taita-nganga o la mama-nganga), que interpreta a su leal saber y entender la tradición religiosa conga, en ellas priva la democracia y los problemas prácticos se resuelven mediante la discusión y la decisión

3. Laman (1962), pp. 77-78. También Laman (1953), pp. 59 y 61.

4. Calleja Leal (1989), p. 60.

colectivas. En cada *nso-nganga* hay un “mayordomo” o una “madrina” para servir de acólitos en las ceremonias y para ocupar el puesto del taita-nganga o la mama-nganga en caso de ausencia. También ocupa lugar importante en la comunidad el *criado-prenda*: el ngangulero que tiene la misión fundamental de ser “poseído” o “montado” por los espíritus, nfumbes o perro-ngangas. Los nganguleros de status religioso más bajo son los *guatokos* (a veces llamados muy martianamente “pinos nuevos”) que han recibido solo el primer rayamiento. Cuando reciban un segundo rayamiento se convertirán en *nweyos*. Son también considerados miembros del *nso-nganga* los *ahijados espirituales*, fieles que no han sido iniciados o rayados, aunque sí han sido “presentados a la nganga”. Los creyentes que visitan ocasionalmente el *nso-nganga* (pero no han sido “presentados”) se llaman *adeptos* y se denominan *clientes* quienes acuden con el único propósito de buscar solución a un problema personal.

La forma más corriente de adquirir control sobre el mundo sobrenatural consiste, como hemos mencionado, en la confección de un receptáculo mágico donde residan las fuerzas superiores. En la cultura BaKongo esto se logra fundamentalmente de dos maneras: mediante la confección de estatuillas a las que se “incorpora” un espíritu cautivo y mediante la confección de bolsas o envoltorios mágico-medicinales, que pueden ser trasladados de un lugar a otro. Tanto las tallas como los paquetes se comprenden dentro del concepto general de *minkisi* puesto que “un nkisi es un espíritu ancestral que ha tomado forma en una escultura o en algún otro objeto, con o sin bolsa medicinal, de modo que a través de su presencia y poder ayuda a su dueño si éste ha aprendido a utilizar al nkisi, se ha dedicado al espíritu y observa los ritos prescritos por su nganga”.<sup>5</sup> Los ingredientes que conforman los *minkisi* pueden, como hemos dicho, guardarse en bolsas (*nkutu* en KiKongo) y también en güiros, calderos o canastos, aunque los sacos o bultos claramente predominan.

Por su parte, la “prenda” conga cubana (también llamada *nganga*, *nkisi* o fundamento) ha evolucionado bastante a partir del siglo XIX. Originalmente, se tallaban estatuillas “cargadas” con sustancias mágico-medicinales, a la usanza africana. Pero a medida que pasaron los años, las imágenes se hicieron cada vez menos frecuentes. Asimismo, nos lo confirman los más antiguos informantes de Lydia Cabrera, nuestros congos comenzaron a construir sus prendas en sacos o envoltorios que conservaron, con pocas modificaciones, sus designaciones Ki-Kongas. Estos bultos, que se mantenían colgados del techo, son conocidos como *macutos* (de *nkútu*, saco; en KiKongo también se les dice *makuta* a los pequeños

5. Laman (1962), p. 67. Traducción nuestra.



paquetes que contienen un resguardo o protección) *boumbas* o *bumbas* (en KiKongo *bumba*, en singular y *mabumba*, en plural). En la actualidad casi todas las prendas o *ngangas* se construyen en un caldero de hierro de tres patas y los *macutos* son poco corrientes. “El espíritu metido en pañuelo se llama Boumba. Esa fue la primera *nganga*. Luego los criollos pasaron la *nganga* a caldero y cazuela”.<sup>6</sup> Y añade Lydia Cabrera: “Aceptemos la cronología de estos viejos informantes, todos acordes en este punto, y que convivieron con la gente de nación: la *boumba*, el *macuto*, *sácu-sácu*, el *envoltorio*, el *saco*, —y el *jolongo* —en una palabra, —“también la *nganga* en *güiro grande* y *chico* era cosa de los antiguos’ - precede, según ellos, a la *kimbisa* y a *vriillumba*, más liviana, ‘obra de criollos, que es *nganga* dentro de cazuela o de caldero’. ‘Los criollos simplificaron el negocio de la Prenda. Subir y bajar el *macuto*, y manejarlo, era una empresa muy complicada y de mucha responsabilidad”.<sup>7</sup> En la actualidad, pues, una prenda *conga*, de *Mayombe*, *Kimbisa*, *Biyumba*, *Musunde* o *Vriillumba* se fabrica en caldero y resulta curioso observar que sus tres soportes de rigor recuerdan una de varias leyendas BaKongo sobre el origen de los *minkisi*: “Se cree que Ne Kongo, un héroe de la cultura (*BaKongo*), vino desde el cielo portando la primera medicina (*nkisi*), que preparó en una vasija hecha de barro colocada encima de *tres piedras* o *lomitas de comején*”.<sup>8</sup> (Todavía, en algunos casos, el recipiente sagrado es una tinaja o cazuela gruesa de barro, construída -como el caldero- de una sola pieza.)

Para describir cómo se prepara una *nganga*, secreto celosamente guardado y difícilísimo de obtener, dependemos en buena parte de Lydia Cabrera, quien supo ganarse la confianza de viejos paleros que le confiaron el método.<sup>9</sup> También fue la *Nganga* de Baró, el viejo amigo de Cabrera, la única que ha sido fotografiada en Cuba. Recientemente, los doctores Charles Wetli y Rafael Martínez han publicado varias interesantísimas fotografías de *Ngangas* miamenses.<sup>10</sup> El mismo Baró nos explica: “De Angola nos viene a los criollos la picardía de apoderarnos de un difunto para que sea nuestro socio”. Y he ahí la piedra angular de todo el edificio mágico-religioso de los congos: el pacto de un hombre con un muerto, de modo que éste cumpla con presteza y diligencia las

6. Informante de Lydia Cabrera. Cf. Cabrera (1984), p. 124.

7. Cabrera (1984), p. 129.

8. Thompson y Cornet (1981) p. 34. Traducción y énfasis nuestros.

9. La tantas veces citada tesis de grado de Calleja Leal constituye otra importante fuente sobre este asunto.

10. Wetli y Martínez (1981), pp. 506-514. También Wetli y Martínez (1983), pp. 629-634b.

órdenes de aquél, desde la nganga en que ha sido introducido. Como hemos mencionado anteriormente, tanto en Cuba como en Africa se distingue la magia positiva (*nkisi*) de la negativa (*ndoki*). Ya vimos que en la Isla, la primera se conoce también como “mayombe cristiano” y la segunda como “mayombe judío”. La diferencia fundamental entre ambas reside en que *nkisi* sirve para curar, aliviar, dar vida y se ejerce teniendo en cuenta el bien común, mientras que *ndoki* (frecuentemente conocida entre los mismos fieles como “brujería”) tiene la facultad de matar, hacer daños y su propósito es egoísta o individualista, ya que considera solamente los deseos del hechicero y de su cliente. Los BaKongo, señala Wyatt MacGaffey, distinguen fines públicos y privados, así como efectos positivos y destructivos, es decir, poderes de vida o muerte.<sup>11</sup> Y esta distinción es la base de la separación entre *nganga cristiana* (también conocida como *nganga Nsambi* y *nganga nkisi*) y *nganga judía* (*nganga ndoki*), aunque ambas requieran el apoderarse del espíritu de un muerto. “Y para que un hombre pueda ser lo que se llama un brujo de verdad, malo o bueno, Nganga Inzambi o Nganga Ndoki, y hacer las cosas que hacen los brujos, tiene que ir al monte y al cementerio: tiene que ser dueño de una nganga, de un muerto”.<sup>12</sup>

Ese muerto que el palero introduce en su prenda recibe el nombre de *perro-nganga*, *nfumbe*, *fumbi* o *muana-ndoki*. En las ceremonias, este espíritu montará al ngangulero que hace de medium o criado-nganga, provocándole un estado de trance o de posesión mediúmnica. A veces el perro-nganga o fumbi es renuente a hablar y hay que lanzarle puyas, insultarlo, amenazarlo o castigarlo para que lo haga. Se considera, por lo general, que el método más adecuado en estas circunstancias consiste en golpear al criado-prenda con la planta silvestre conocida en Cuba como “escoba amarga”. Al ser montado por un perro-nganga el criado prenda suele cantar mambos rituales.

El taita-nganga es el verdadero dueño del perro-nganga o fumbi. Este recibe las Ordenes de su “amo” y debe realizar fielmente las tareas que éste le encargue, por difíciles que sean. En un mambo muy conocido, un perro-nganga expresa así su sumisión:

Amo me manda la fin de mundo.

Amo me manda, yo voy.

Si ndoki vuela,  
vuela con ndoki.

Si él entra nfinda,  
yo entra nfinda.

11. MacGaffey (1980), p. 303.

12. Cabrera (1983), p. 118.

L'amo me manda,  
yo bucé ndiambo.

(El amo me manda al fin del mundo. El amo me manda y yo voy. Si el espíritu malvado (Ndoki) vuela, yo vuelo con él. Si el entra en el monte, yo entro con él. El amo me manda y yo busco el "daño", es decir, el hechizo maléfico o "ndiambo").<sup>13</sup>

Para atrapar el alma de un finado es menester conseguir, en primer lugar, algunos de sus restos, ya que el espíritu busca siempre su materia y se afina en ella.<sup>14</sup> Para establecer la relación basta con obtener algún huesito pequeño que simbolice la totalidad del cuerpo, aunque es preferible una representación ósea mayor: apreciadísimo es el cráneo, la *kiyumba*, donde se asienta la inteligencia del difunto. Y si la suerte y el tiempo permiten que en él permanezcan remanentes del cerebro, la fuerza de la nganga será mayor. De ser posible se obtendrán también huesos de las manos, de los pies, costillas y tibias, "canillas para que corran".<sup>15</sup> Se envuelve la osamenta en un trapo negro y, una vez en casa, comenzará el proceso de pactar con el espíritu. Dependiendo de la finalidad de la Prenda, si va a ser cristiana o judía, se escogerá el cadáver. Para una nganga judía "fuerte" se obtendrán los restos de alguien que haya sido muy perverso en vida, ya que, como vimos, no se cambia después de la muerte. Los dementes y los chinos son considerados muy eficaces. Antes de proseguir es necesario preguntarle al muerto si está dispuesto a permanecer y cumplir las órdenes que se le impartan. El espíritu contesta mediante la *fula*, la pólvora. Se colocan en una tabla siete montoncitos de pólvora y se encienden: si estallan a la vez esto indica que el finado acepta el trato. Se dibuja con tiza (*mpemba*) el cosmograma de los congos, un trazo en forma de cruz que, como examinaremos más en detalle en el capítulo dedicado a las lenguas afrocubanas, simboliza los cuatro puntos cardinales y los cuatro momentos del sol. Se colocan dentro del caldero los huesos del difunto y un papel con su nombre y apellido, así como tierra de su fosa. Después se introducen otros ingredientes que hacen de la nganga un microcosmos donde se aúnan todas las fuerzas de la naturaleza, una "naturaleza resumida" nos dice un palero informante. "Una Prenda es como el mundo entero en chiquito y con el que usted domina; para eso el ngangulero mete en su caldero a todos los

13. Cf. Calleja Leal (1989), pp. 112-113.

14. Algunos paleros establecen una distinción entre "Prendas materiales", que contienen huesos de difuntos y "Prendas espirituales", que se elaboran con otras sustancias y no incluyen restos humanos.

15. Cabrera (1983), p. 122.

espíritus: allí tiene al cementerio, al monte, al río, al mar, al rayo, al remolino, al sol, la luna y a los luceros. Una concentración de fuerzas”.<sup>16</sup>

Este proceso místico que se sigue para preparar o “fundamentar” una nganga debe realizarse en un lugar adecuado. Lo ideal es hacerlo en medio del monte, a la sombra de uno de los árboles sagrados: una ceiba, una palma, un laurel, una siguaraya. Pero, dadas las condiciones de la predominante vida urbana de hoy, la ceremonia por lo general tiene lugar en la casa del taita-nganga. Este debe, sin embargo, haberse puesto en contacto previo con el monte o nfinda para apoderarse de las indispensables fuerzas de la naturaleza que residen en los palos, en los bejucos, en los diversos tipos de tierras (de bibijagüero, de río, de avispero, etc.), así como en los animales (pájaros, culebras, murciélagos, jutías, etc.) En la actualidad, sobre todo en las ciudades norteamericanas donde funcionan estas reglas, los paleros obtienen los materiales que necesitan en las tiendas llamadas “botánicas”, provocando la indignación de los nganguleros ortodoxos.

Conviene insistir aquí en el carácter del pacto establecido entre el palero y el espíritu encerrado en el recipiente mágico. Como vimos, el perro-nganga debe estar completamente subordinado a la voluntad de su “amo”, el taita-nganga o la mama-nganga. Por eso el espíritu que al “fundamentar” la nganga se introduce en ella debe poseer ciertas características especiales. El destacado palero cubano -hoy establecido en Madrid- Ricardo O’Farrill le explica a Guillermo Calleja Leal a este respecto, utilizando varios términos del espiritismo kardeciano: “Un nfunbe es, por definición un espíritu ‘oscuro’, un ‘ser karmático’ que no ha evolucionado espiritualmente, en definitiva, un espíritu difunto que está apegado a los planos materiales. Esta clase de difuntos carecen de luz, no se han elevado a los planos superiores donde están los espíritus purificados. Los nganguleros somos espiritistas y llamamos *karma* al apego que tienen los difuntos y los propios individuos a las cosas de este mundo y no a las cosas espirituales y trascendentes. Cuanto mayor sea el apego a lo mundano, el espíritu será más *karmático*, materializado y oscuro (términos sinónimos). Un hombre borracho, asesino, ladrón, drogadicto, avaro, jugador o soberbio, seguirá como difunto con esas mismas inclinaciones, buscará emborracharse, matar, robar, drogarse, acaparar dinero, jugar o actuar con soberbia. Este espíritu ‘oscuro’ es un nfunbe, y dándosele lo que solicita, es capaz de cometer cualquier clase de maldad o fechoría a cambio de ello.”<sup>17</sup> O sea, que debe procurarse -para hacer pacto con él- un espíritu inteligente, pero malvado, dispuesto a ejecutar, sin escrúpulo alguno, cualquier orden que reciba de su “amo”. Por eso tiene razón Calleja Leal

16. Cabrera (1983), p. 131.

17. Calleja Leal (1989), pp. 418-419.

cuando expone: “A pesar de que los nganguleros siempre hablan de ‘pacto’, conviene señalar que más que un ‘pacto’ se trata de una ‘venta’, ya que el espíritu difunto, el nfunbe, se ‘vende’ al taita-nganga o a la mama-nganga a cambio de ‘algo’, convirtiéndose en esclavo de su amo o de su ama.”<sup>18</sup>

Es un informante de Lydia Cabrera quien, una vez más, nos obsequia la más detallada descripción de la confección de una nganga: “Echo adentro (de un caldero de tres patas nuevo) polvo de yeso, esperma de vela, un poco de ceniza y cabo de tabaco. A un lado pongo un pedazo de caña brava llena de agua de mar, arena y azogue, y se tapona con cera, para que la Prenda esté siempre viva como el azogue y sea ligera y se mueva como el mar, que no reposa, y pueda el fumbi (el muerto) brincar la mar e ir lejos. Un perrito macho y negro para que olfatee, siga rastro, entero y bien reseco, se asienta sobre estos polvos en medio de la cazuela. Junto al perro, una piedra de rayo o centella, que beberá sangre antes de ponerse. Se encaja en la cabeza del perro la quijada del muerto, y alrededor los huesos de las manos y de los pies, las dos choquezuelas y costillas. Los sesos, que ya están hechos una pasta dura y negra, a un lado de la cabeza del perro y de la quijada. La quijada de abajo... la de arriba no sirve. ¡No trabaja! Se les derrama encima la tierra de un bibijagüero. Los trocitos de los palos se ponen alrededor: ceiba, cuaba, ayúa, tengue, cocuyo, garayúa, laurel, zaza, jocuma, amansa-guapo, guamá, guachinango, macagua, pino de la tierra, dagame, moruro, jagüey, palma, doncella, yaya, yagrumo, y los bejucos batalla, jimagua, cocúmpeba, legaña de aura, nfinda, etc. y las yerbas krúbbana (sensitiva), canutillo, grama, barba de indio, escoba india, etc. Y sobre los palos, puñados de comején. Después que está formado este fundamento, se echa ají, pimienta y ajo, jengibre, cebolla blanca, canela, un gajo de ruda, de piñón y anamú, todo alrededor. La obra se remata con cabeza de querequeté y carpintero, aura, murciélago, zunzun, arriero; y bichos, jubo, manca-perro, camaleón, cienpiés, etc. Y para que la nganga sea cristiana, buena, un chorro de agua bendita que se coge en la iglesia o del Sábado de Gloria, que se coge en el monte; o se deja mixta. Neutra. Judía y cristiana, según se necesite. Cuando hace bien será cristiana, cuando tumba, será judía. Ya está montada la nganga. Entonces la vuelvo a llevar al camposanto --a Nfinda Kalunga—, para que pase tres viernes allí enterrada en el cementerio; y luego a Nfinda anabutu, al monte a pasar otros tres viernes, que son veintiún días, debajo de una ceiba o de un jagüey. Cuando se levanta la Prenda... me la

18. Calleja Leal (1989), p. 421. Esta peculiar relación entre el palero y su perro-nganga explica el lenguaje que aquel emplea con frecuencia para dirigirse al fumbi. Para iniciarlo a trabajar se emplean puyas hirientes cuando no insultos abiertos, plagados de insolencias. A eso se le llama “arrear la nganga” o “calentar” al espíritu.

llevo reculando un buen tramo; no se da la espalda al palo. Y de allí a la casa, y en seguidita a alimentarla; se le da su sangre de gallo. Y jengibre, canela, maní, ajo, aguardiente con pimienta, nuez moscada, vino seco y agua de Florida.”<sup>19</sup> Generalmente, al borde del caldero se le amarra una tela negra y la nganga se adorna con plumas negras y cuentas ensartadas. La nganga criolla, bien podemos observar, es un producto eminentemente sincrético que aúna la tradición BaKongo de los *minkisi* con prácticas y objetos que provienen del polo eurocubano, tales como el agua bendita y el popularísimo perfume Agua de Florida de Murray. Y los nombres de algunas de las plantas empleadas en la Prenda (amansa-guapo, bejuco batalla, jimagua, etc.) son metáforas de su función mágica.

En las Reglas Congas, al igual que en Regla de Ocha, como ya hemos visto, los templos son las casas de los sacerdotes. Y la Nganga, tanto por razones religiosas como higiénicas —una Prenda no huele precisamente a rosas— debe mantenerse, siempre que sea posible, en una habitación separada del resto de la casa. Si el palero pertenece además a la Regla de Ocha, la cazuela no debe guardarse en el cuarto de los Orichas, ya que “santo y muerto son separados”. Es frecuente y deseable el mantener la Nganga en un cobertizo en el patio o traspatio, ya que las religiones congas son “montunas”, gustan del monte y del aire libre. En definitiva el monte o *nfinda* es el verdadero templo ancestral. Del monte salen los palos que dan nombre a la Regla. “Nosotros los negros vamos al Monte como si fuésemos a una iglesia, porque está llena de Santos y de difuntos, a pedirles lo que nos hace falta para nuestra salud y para nuestros negocios”.<sup>20</sup>

El recinto donde se guarda la prenda es muy sencillo y se ornamenta en forma rudimentaria. No hallamos aquí los altares e imágenes que proliferan en los abigarrados “cuartos de Santos” de la Regla de Ocha, aunque en uno hemos visto un crucifijo colocado en el suelo, contra la pared. La cazuela reposa en el piso, algunos palos, ramas y escasos objetos rodean la Nganga: un taburete, que sirve tanto de asiento como de improvisado tambor; un espejo; velas; un güiro para la *chamba* o bebida sagrada.

Si el sacerdote precisa mantener la Prenda en su propia habitación, deberá dibujar con tiza una línea en el piso. Mediante el trazo se establecen los límites

19. Cabrera (1983), pp. 123-124.

20. Informante de Lydia Cabrera, Cabrera (1983), p. 15. También, como sabemos, entre los lucumíes la naturaleza abierta, el monte, es el templo más auténtico, lo que no puede extrañar dado el carácter agrario de las culturas africanas que vinieron a Cuba.

entre el espacio sagrado y el espacio profano y el sacerdote podrá entonces realizar todas las actividades cotidianas sin temor a violar ninguna de las prohibiciones de la Nganga. Un practicante, por ejemplo, no deberá mantener relaciones sexuales en presencia de la Prenda y una mujer que se halle menstruando deberá abstenerse de acercarse a ella. La raya de tiza actúa como una pared simbólica más acá de la cual no funcionan esos tabúes.

Un informante de Lydia Cabrera, J. S. Baró, nos explica la organización sacerdotal de un templo o Casa Nganga (*Nso Nganga*): “La Casa Nganga, que se llama también la Casa Mundo, viene a ser como una tribu: está el Jefe o el Rey con sus vasallos. está la mujer del Rey, del Primer Padre, el Mfumo, que es como una Reina. A ese Padre Nganga Principal, se le dice Amo. Viene después en mando su Mayordomo o sus dos Mayordomos, y la Madrina de la Nganga - Fundamento- la *Ngudi Nganga*, y la Madrina de Gajo, la *Tikantika* o *Nkento Tikatika Nkisi*. Luego hay los *Nkombos* o *Ngombes*, *Mbua*, los criados o perros de la Nganga que monta el Fumbi (el muerto)...y los *Moana*....Los Muana o Moana...no tienen que aprender. Se les presenta a la Nganga, se les da a tomar Kimbisa con siete granos de pimienta, se les hace cruzar tres veces por encima de la Nganga y para que el Fumbi (el espíritu del Muerto) los conozca, se les corta un mechón de pelo que se echa dentro de la Prenda, de la cazuela o del caldero mágico”.<sup>21</sup>

En la actualidad, dadas las complicaciones de la vida moderna, la jerarquía sacerdotal tiende a simplificarse. En un *Nso Nganga* que hemos visitado no hemos encontrado, por ejemplo, una Madrina. Los rituales, en esta casa, son dirigidos por un Padre Nganga, que oficia descalzo y con el torso desnudo, vestido de pantalón blanco, con los bajos levantados hasta media pierna y un pañuelo atado a la cintura o a la cabeza. Lo asisten uno o dos mayordomos. El *ngombe* o perro-nganga, el medium, es considerado como “dueño” de la Nganga, pero “no tiene cuchillo”, no posee autorización para sacrificar.

21. Cabrera (1979), p. 130. La Kimbisa, también denominada chamba, es una bebida compuesta de aguardiente, pimienta, pólvora, nuez moscada, clavo, ají, ajo, canela y otras sustancias que el mayombero utiliza para rociar la Prenda y fortalecerla. Generalmente, el sacerdote se llena la boca de este “tónico” y lo escupe en forma tal que se convierte en una lluvia finísima que cae sobre la Nganga o sobre algunos de los fieles. Los *moana* (literalmente, niños) son aquellos que asisten a los ritos regularmente, y han sido “presentados” formalmente a la Prenda, aunque no han sido iniciados (“rayados”) en la Regla. Frecuentemente, sin embargo, estos *moana* acaban por iniciarse. La Madrina, usualmente, es la mujer del Padre Nganga.

La magia conga, por lo menos la “cristiana” o positiva, no puede ser interpretada como una realidad aparte de la visión religiosa de estas Reglas. “En las sociedades de tipo localista, la magia representa el aspecto instrumental de la creencia religiosa: los mismos mitos —las historias que explican los orígenes de un pueblo o una causa última— sirven para validar tanto la magia como la religión.”<sup>22</sup> Y si bien es importante la construcción adecuada del objeto mágico, también lo es la práctica ritual, esa combinación única de palabras y acciones que garantiza una actuación eficaz.

## Los Ritos Congos

Además de la ceremonia de preparación de la *Nganga*, que acabamos de describir, los rituales más importantes de las Reglas Congas son los relacionados con la iniciación, con los sacrificios y con los funerales de los *nganguleros* fallecidos. Hay también ritos adivinatorios.

Los adeptos a las Reglas Congas llaman a sus ritos de iniciación “rayarse” (por las incisiones que se hacen en la piel del neófito) o “jurar *Nganga*”. Y un neófito o *moana* puede “jurar” *Nganga* cristiana o *Nganga* judía, es decir, dedicarse a “trabajar” el bien o el mal. Estas ceremonias, como todas las que marcan un tránsito, están repletas de símbolos liminales semejantes a los del Kari-Ocha o Asiento lucumí, que ya examinamos en el capítulo anterior. Como toda persona que pasa por un proceso iniciático, el neófito simbólicamente muere y resucita a una nueva vida: “el que se raya muere, se va a *Kunanfinda*, está en el mundo de los muertos y con los muertos (vive) mientras dura su juramentación. Ese hombre que juró *Nganga*, o esa mujer, cerró un pacto con los muertos.”<sup>1</sup>

Podemos distinguir tres etapas o momentos en la liturgia de iniciación o rayamiento propiamente dicho:

### 1. Purificación o “limpieza” del iniciando: la separación.

En esta fase pre-liminal se prepara al *moana* para el tránsito que se halla próximo a ocurrir y todos los símbolos apuntan a una separación de su vida anterior. En la morada del Padre *Nganga*, que hace funciones de Padrino, a las doce del día, hora que marca la transición entre la mañana y la tarde, en siete días sucesivos, se baña al iniciando con agua hervida a la que se incorporan plantas

22. EOR, vol. 9, p. 90.

1. Cabrera (1979), p. 160. Para la descripción del proceso de iniciación dependemos fundamentalmente de Cabrera (1979), pp. 160-166.



como el rompezaragüey y el palo guara. Estos aseos tienen el propósito de “limpiar” al neófito y eliminar todas las impurezas de su vida anterior que ahora acaba para siempre. Como ocurre con el *omiero* lucumí, el neófito debe además beber tres sorbos del agua lustral para así “limpiarse por dentro”. Se deja secar el cuerpo al aire libre, sin el empleo de trapos o toallas, como corresponde a una religión “silvestre”, a un “hijo del Monte”. En algunos *Nso Nganga* se vendan los ojos del neófito en el momento del baño. Esta ceguera temporal simboliza asimismo que sus ojos se cierran a una vida anterior y que comienza un proceso de total supeditación a los mayores, sus guías. Para completar la etapa purificadora, se pasa por el cuerpo del *moana* un pollo negro que luego se abandona en algún cementerio. El iniciando debe dormir siete noches seguidas en casa del Padrino, en el suelo, junto a la *Nganga*.

## 2. El juramento: la transición.

Al cabo de los siete días, se reúnen el Padre Nganga, la Madrina, el Mayordomo y el *moana* que se ha dado un último baño y se encuentra limpio y preparado para la solemnidad del juramento. Antiguamente, éste tenía lugar en el monte, preferiblemente a la sombra de un árbol sagrado. Hoy se hace casi siempre en el *nso-nganga*, después de “despojar” este recinto de las “malas influencias” con sahumeros de tabaco, soplos de aguardiente y aspersiones de una mezcla de agua bendita, agua de lluvia y perfume o colonia. El suelo se lava con agua fresca de varias procedencias, a la que se agregan perfumes, colonias, aguardiente, vino seco, miel de abejas, etc. Luego “se hace la manigua”, o sea, se adornan las paredes con yerbas y ramas de árboles y se cubre el suelo con tierra. El propósito no es estético, sino religioso: atraer al espacio artificial del templo urbano las fuerzas todas de la naturaleza. En el centro del *nso-nganga* se deja un espacio libre, el *cobayende*, delimitado por un círculo hecho con tiza, donde pintan las “firmas” o símbolos de los mpungus, de los espíritus y de los nganguleros que participan en el acto. Además, se trazan firmas en las paredes del cuarto sagrado, en el suelo, frente a la Nganga (situada dentro de otro círculo en una esquina) y en la puerta, cerca de la cual se colocan dos palanganas repletas de aguas purificadoras, con las que se despojan todos los que penetran en el templo.<sup>2</sup>

El Tata Nganga quema pólvora para “dar salida” al rito y determinar si éste va por buen camino.<sup>3</sup> El neófito, con el torso desnudo, se arrodilla delante de la

2. Cf. Calleja Leal (1989), pp. 513-518.

3. Una descripción detallada de las “firmas” de las Reglas Congas aparece en el capítulo IV de este volumen, dedicado a las lenguas afrocubanas.

Nganga. Sobre su cabeza se coloca una gorra negra atravesada por una cruz roja, el cosmograma de los congos. El sacerdote pinta, con tiza, siete cruces en el cuerpo del neófito: en la frente, en los omóplatos, en el pecho, en los brazos y en los pies.<sup>4</sup> Y, con una navaja, corta a poca profundidad las cruces marcadas en la piel (este acto es el que se conoce con el nombre de “rayar”) mientras canta:

Mbele Nganga vamo cóta  
Mbele Nganga ndale que cóta  
Vamo ya ete Mbele Nganga  
Manito vamo a cotá<sup>5</sup>

(O sea: “Machete de la Nganga, vamos a cortar; machete de la Nganga, dale que corta; vamos ya, este machete es de la Nganga: hermanito, vamos a cortar.”) La sangre derramada por el neófito es ofrecida a la Prenda mientras la Madrina y el Mayordomo entonan el siguiente mambo o canto sagrado:

Sambia arriba Sambia abajo  
Licencia Sambi Awere sorinda  
Sorinda awere licencia Sambia  
Tata Legua dio licencia  
pa jurá nkisa, pa jurá mpembe  
juran kisi malongo. Sambi me dio licencia.<sup>6</sup>

(O sea: “Dios arriba, Dios abajo, con licencia de Dios, en el día de hoy; en el día de hoy con licencia de Dios el Padre Elegua dio permiso para jurar ante el espíritu, para jurar ante la vela; para jurar ante el espíritu que vive en la Nganga, Dios me dio permiso.”)<sup>7</sup>

El Padre Nganga invoca entonces el favor de los Mpungos y de los espíritus de sus antepasados (padres, padrinos, ancestros africanos) mientras sostiene la Nganga encima de la cabeza del iniciando. Luego, para hacer énfasis en la repetida metáfora de la muerte, acuestan a éste entre cuatro velas mientras continúa el canto:

4. Los lugares donde se trazan las cruces puede variar; algunos “rayan” asimismo en la coronilla de la cabeza y en la nuca.
5. Cabrera (1979), p. 161. Otros cantan “Mbele gán gán cóta que cóta”. Cf. Cabrera (1979), p. 164.
6. Cabrera (1979), p. 164. En este mambo se dice que Dios (Sambi) ha dado permiso (licencia) para jurar muerto (nkisa, mpembe). El canto es fundamental en los ritos de las Reglas Congas. Como nos ha dicho una de las fieles: “el canto lo es todo”. Sobre la música sacra de los congos véase el capítulo IV del último tomo.
7. Cf. Calleja Leal (1989), p. 533.

E Nganga ya pa ti Moana con Insambi

Hueso cambia, no hay agravio.<sup>8</sup>

Se ofrece un gallo a la Prenda, que recibe la sangre. El corazón es dividido en cuatro pedazos que se reparten entre el Padrino, la Madrina, el Mayordomo y el neófito que de esta manera es simbólicamente vinculado a la comunidad de iniciados: “Los cuatro, Padrino, Mayordomo, Madrina y yo, somos uno...cuatro pedacitos de corazón, pero un solo corazón”.<sup>9</sup> Sigue un banquete del que participan todos los asistentes y para finalizar, se corta un trozo de la ropa del neófito, que se entierra en el cementerio, donde permanecerá de siete a veintiún días, mientras el iniciando sigue encerrado en el nso-nganga.

### 3. Presentación a la Nganga: la incorporación.

Una vez recuperado el fragmento de vestido que había sido enterrado en el cementerio, el novicio se presenta a la *Nganga*. Ese día se invoca al muerto particular o “propio”, quien toma posesión del nuevo juramentado. El espíritu permanecerá largo tiempo, hasta que el Mayordomo crea conveniente hacerlo retirar. El pacto queda sellado. Puede entonces procederse a “darle vista”, clarividencia, al nuevo Mayombero, quien adquirirá facultades para predecir el porvenir mirando en un espejo o en un vaso de agua. Puede además el Padrino preparar una *Nganga* para su ahijado, pero ello no necesariamente ocurre de inmediato. Uno de nuestros informantes de Miami, por ejemplo, ha sido rayado hace cuatro años. Pero como no quiere “muerto americano”, está esperando a su padre, que pronto viene a visitarlo de Cuba, y ha prometido traerle, siguiendo las instrucciones del espíritu tutelar, la *kiyumba* y la canilla necesarias para fundamentar su futura Prenda. Esta va a ser una legítima *Nganga* cubana, con muerto traído de Cuba en maleta y por avión... Este informante, por cierto, establece una clara distinción entre su propio “muerto”, el espíritu ancestral con quien se comunica constantemente y con quien sostiene una relación de afecto y obediencia semejante a la de los fieles lucumíes con sus Orichas, y su “fumbi”, “fumbe” o “perro-nganga”, el difunto que próximamente residirá en su *Nganga* y allí permanecerá a su disposición y servicio.

Bajo el concepto popular de “comida”, los adeptos a las Reglas Congas incluyen los sacrificios que se ofrecen a los espíritus de las *Ngangas*, así como el ofrecimiento de alimentos a espíritus ancestrales. Estos ritos recuerdan en

8. Cabrera (1979), p. 161. Como explica un informante de Lydia Cabrera este canto indica “que ya yo soy de la *Nganga*, que cambié de vida; soy un hombre nuevo, un espíritu más”. Cabrera, *ibid.*, id. Cf. Calleja Leal (1989), pp. 538-539.

9. Cabrera (1979), p. 162.

esencia las ofrendas presentadas por los creyentes en la Regla de Ocha a sus *Orichas* y a las sombras de los difuntos, aunque en la religión lucumí estos actos se realizan con mayor frecuencia y no se convierten en ceremonias formales.

Las comidas funerarias en honor de los espíritus ancestrales del palero, particularmente de su espíritu tutelar y del alma de su Padrino fallecido son, en cambio, ritos muy solemnes en los que participan todos los asistentes regulares al *Nso Nganga*.<sup>10</sup> Primero se cocinan los alimentos de rigor, harina de maíz, frijoles negros, arroz, y se colocan todos juntos en un caldero o cazuela. Se cubre la pared de la habitación o cobertizo donde permanece la *Nganga* con un trozo de tela negra donde se ha pintado, con tiza o cascarilla, la cruz o cosmograma congo. Frente a la Prenda, entre cuatro velas encendidas, se colocan los recipientes que contienen la comida. Se invoca al espíritu y un parpadeo de las velas indica el momento en que éste viene a “comer”. Los fieles, sentados en el suelo, participan también del banquete místico. Este se convierte de ese modo en una suerte de ágape anagógico que reafirma el vínculo simbólico entre los participantes. Los restos deben ser llevados a un cementerio o, de no ser esto posible, al monte o a algún lugar descampado.

Asimismo, para que una *Nganga* “trabaje” eficazmente es necesario mantenerla “bien alimentada”. Ocasionalmente, si el espíritu lo amerita y “se lo ha ganado”, se le ofrendará un chivo, cuya sangre no se vierte directamente en la *Nganga*, sino en un orificio en la tierra. Con mucha más frecuencia, cada vez que sea preciso y casi siempre dentro de la realización de algún conjuro, se sacrificará un gallo a la *Nganga* para que la *menga*, la sangre, fortalezca a la Prenda. Nosotros hemos asistido dos veces a sacrificios en honor de una *Nganga* donde supuestamente “reside” el espíritu de un antiguo esclavo congo denominado Francisco. En una de esas ocasiones, el motivo del ofrecimiento fue la “limpieza” o purificación de una mujer que experimentaba dificultades y por ello ofrecía un gallo a Francisco. El *nso*, la casa del dueño de esta *Nganga*, es ejemplo típico del sincretismo que caracteriza a las religiones afrocubanas:<sup>11</sup> en ella, una habitación está reservada para los Santos u *Orichas*, puesto que este palero es también hijo iniciado de Elegua; en otra, de mayores dimensiones, se levanta un altar con un “retrato” de Francisco y dos veces al mes se celebran allí *misas espirituales*; finalmente, en el patio se encuentra un cobertizo de aluminio donde se guarda la *Nganga*. En la misma morada, por tanto, es posible presenciar

10, Cabrera (1979), 176-177

11. Este informante, santero y palero a la vez, falleció pocos meses antes de escribir estas líneas. Deseamos expresar aquí nuestro agradecimiento a él y a todos los demás que amablemente nos han recibido en sus casas y contestado nuestras preguntas.

ceremonias lucumfés, congas y las llamadas misas espirituales, que describiremos más adelante. En este caso, el dueño de la Prenda es el *ngombe* o medium a través del cual se manifiesta el espíritu.

Esta ceremonia de "limpieza" se realiza en horas de la tarde. Los fieles se congregan en el patio de la casa, alrededor del cobertizo o choza donde reside la *Nganga*. Los principales participantes son: el Padre *Nganga* o *Mfumo Nganga*, que preside; dos auxiliares o *mayordomos* que asisten en el ritual y cuidan de que el espíritu no haga daño a su medium; el *ngombe*, a través del cual se manifiesta el espíritu y, finalmente, la donante del sacrificio, que en este caso es, al mismo tiempo, beneficiaria y sujeto de una purificación. Un público numeroso de iniciados y no iniciados asiste también a la liturgia. En general, los oficiantes, descalzos y con el torso desnudo, permanecen dentro del cobertizo mientras que el público se sienta a su alrededor, al aire libre. La parafernalia que se emplea en el rito es escasa y rústica: rodeando a la *Nganga*, que reposa en una hondonada en el piso de cemento de la choza, hallamos dos machetes, un cuchillo para el sacrificio, tres velas, un vaso de agua y muchas ramas de árboles recién cortadas. Observamos también un atado de palos y de plumas que un informante denomina "la cabeza", sin querer elaborar más sobre él; una jícara para aguardiente, una pequeña tabla sobre la que el donante deberá permanecer de pie; un taburete que sirve de asiento para el medium o *ngombe* y de instrumento de percusión y cuatro pedazos de coco para la adivinación.<sup>12</sup> Además se consumen o emplean otras sustancias en la preparación de los objetos rituales: la *chamba*, que como hemos visto es una mezcla de aguardiente, pólvora, ají y otras sustancias para rociar a la *Nganga*; aguardiente, bebida tradicional de los espíritus, una vez que éstos se posesionan de sus mediums; tabacos que fuman sacerdotes y espíritus y cuyo humo es asimismo purificador; agua y hielo para "refrescar" los pedazos de coco y alejar las malas influencias; manteca de corajo, esparcida en los machetes y en el cuchillo del sacrificio; cascarilla o tiza para dibujar las "firmas" rituales y *fula* o pólvora para "matar" una mala letra (o predicción) del coco. En esta categoría debemos de considerar además al gallo que se ofrece a la *Nganga* pues su sangre realizará la tarea fundamental de "alimentar" al espíritu.

Esta ceremonia, como la de iniciación, también puede ser dividida en tres etapas o momentos: 1) preparación de la *Nganga* y los objetos rituales; 2) sacrificio de la víctima y purificación del donante y 3) manifestación de un espíritu o espíritus mediante la posesión de los mediums.

12. El coco, que como vimos es el medio más primitivo de adivinación en la Regla de Ocha, también es empleado en las ceremonias congas para determinar si el rito procede por buen camino.

### 1. Preparación de la Nganga y de los objetos rituales.

Antes de comenzar el sacrificio, la Nganga debe ser alistada para recibir las ofrendas. El Padre Nganga o uno de los mayordomos saludan a la Prenda y, tras tomar un poco de chamba en la boca, rocían con ella el caldero. Después encienden tabacos y soplan bocanadas de humo en su derredor. Se frota los machetes y el cuchillo con la manteca de corajo y se trazan en los mismos las firmas o gráficos de rigor. Los tres oficiantes también se dibujan los antebrazos con cascarilla. Durante estos preparativos el público y los otros participantes no tienen que estar presentes y el ministro habla informalmente con sus ayudantes o con cualquier otra persona que se halle en el lugar.

Una vez listos los instrumentos rituales, se llama a los asistentes para que se congreguen alrededor del cobertizo y el Padre Nganga procede a consultar el oráculo del coco. Si éste responde con una mala "letra" como *oyekún* —o sea, si los cuatro pedazos caen con la pulpa blanca hacia abajo en anticipación de desgracia— es señal de que la Prenda está disgustada o que, como nos dijo un informante, "hay un muerto que no ha comido y está bravo". Cuando ello ocurre, se "refrescan" los pedazos de coco en agua y hielo y es menester "matar" la letra dibujando un trazo en el piso y colocando sobre él montoncitos de pólvora que son disparados con la punta de un tabaco encendido. Cuando los espíritus se encuentran apaciguados y responden con una buena "letra" como *Alafia* o *Eyife*, la ceremonia puede proseguir. Durante este proceso se entonan varios cantos o *mambos*, tales como:

Si la luna va a salir  
si el lucero va a alumbrar  
si el gallo va a cantar  
Palo Monte ná má.

o este otro, bastante breve y en el que se solicita poder:

Yo soy chirriquitico como un gusano  
Deja que crezca de tu tamaño

### 2. Sacrificio a la Nganga y purificación del donante.

La etapa central de la ceremonia está a punto de comenzar. Uno de los oficiantes toma un pedazo de tiza o cascarilla y dibuja una cruz en la frente de todos los presentes. La donante es conducida al cobertizo y se la hace parar delante de la Prenda, descalza, sobre una pequeña tabla en la que se ha dibujado la cruz que simboliza el cosmograma de los congos. El Padre Nganga se arrodilla y, dirigiéndose a la Nganga en voz muy baja, saluda a los Mpungos y espíritus. Sólo pudimos transcribir las siguientes líneas de la invocación:

Y que va con su moana, caramba  
y que va con Kalunga, caramba  
y que va con Sarandoke, caramba...<sup>13</sup>

Se coloca el gallo en el suelo, entre el sujeto de la purificación y la Prenda, mientras el sacerdote entona el cántico *Elise Baluandé*, que luego es coreado por los dos mayordomos :

Elise Baluandé  
Elise Baluandé  
Con con dubé  
Con con dubé  
Ay Kulia gangulé  
Ay Kulia gangulé  
Elise mío<sup>14</sup>

13. En otras ocasiones hemos oído, en este mismo contexto, “carajo” en vez de “caramba”. No es raro que un palero o mayombero utilice malas palabras para dirigirse a su Nganga, que la “arree”, para así estimularla a trabajar a su favor. Así insultaba Calazán, viejo informante de Lydia Cabrera, a una de sus Prendas que no quería “trabajar”: “Hijo de tal, tienes que hacer lo que yo te mande. ¡Tú no puedes más que yo, c.! ¿Cómo? ¿No te gusta el trapo negro, cundango? pues por eso te tapo con un trapo más negro que el cuero de la puta de la madre que te mal parió y que nunca supo quién era tu padre. Y ahora en vez de malafo, cabrón, te doy alcohol, y en vez de fula te doy candela para que te quemes, condenado cochino...” Cabrera (1979), p. 187. Este empleo del insulto a fuerzas sobrenaturales es una de las diferencias más marcadas entre la Regla de Ocha, donde no ocurre, y las Reglas Congas.
14. Ortiz (1965), p. 316 ofrece otra versión del mismo cántico, que él denomina *Erise Balandé* y clasifica como kimbisa (perteneciente a la Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje):

Erisi Balandé Ede  
Con go du güe  
Con go du güe  
Ay Kinia ngangulé  
Ay Kinia ngangulé  
Erisa mio.

Estas variaciones en los textos de cantos y oraciones son frecuentes en las religiones afrocubanas, ya que aquellos han sido transmitidos por tradición oral por personas que frecuentemente no poseían competencia comunicativa en las lenguas ancestrales.

Se restriega el gallo por el cuerpo de la donante mientras se canta:

Padre Nganga: Foforifó, foforifó  
sangre va a correr  
Auxiliares: Foforifó, foforifó  
sangre va a correr

Uno de los mayordomos sostiene el gallo. El oficiante de cabecera arranca las plumas del cuello del ave mientras se canta el siguiente *mambo*:

Padre Nganga: Debajo del laurel  
Yo tengo mi confianza  
Auxiliares: Debajo del laurel  
Yo tengo mi confianza  
Padre Nganga: Ay, en Siete Rayos  
Auxiliares: Yo tengo mi confianza  
Padre Nganga: En el negro Francisco  
Auxiliares: Yo tengo mi confianza

Luego de haber quitado todas las plumas del cuello del animal; el oficiante toma el cuchillo, solicita el permiso de Elegua para el sacrificio (“con licencia de Elegua”) y anuncia una vez más:

Padre Nganga: Foforifó, foforifó  
Auxiliares: sangre va a correr

Se repite el verso una y otra vez mientras el sacerdote comienza a cortar el pescuezo del gallo con el cuchillo. Una vez que brota la sangre, se transforma la invocación:

Padre Nganga: Foforifó, foforifó  
Auxiliares: Sangre ya corrió

En el momento en que se separa la cabeza del cuerpo del animal, el oficiante canta:

Ya ureó, ya ureó  
ya mi nganga ya ureó  
(Ya comió, ya comió  
ya mi nganga ya comió)

El Padre Nganga sostiene la cabeza del gallo en sus manos para que la donante la bese, coloca el cuchillo ensangrentado en el pecho, la espalda y los tobillos de ésta y le esparce por la cabeza y el cuello algunas de las plumas del



animal sacrificado. En tanto, los oficiantes y el público entonan varios mambos, tales como:

Por aquí pasó  
Por aquí cruzó  
Santo Cristo Buen Viaje  
Y nadie lo vio.<sup>15</sup>

Se coloca el gallo decapitado en el suelo, delante de la Nganga, y el ministro recita:

Padre Nganga:      Kokorikó, kokorikó  
                                 gallo va a cantar  
Auxiliares:         Kokorikó, kokorikó  
                                 gallo va a cantar

El sacerdote aprieta con fuerza el cuerpo del animal hasta que un sonido extraño, semejante a una tos, es emitido por el gallo muerto. Los dos mayordomos, el ngombe y la donante repiten la acción. El verso se transforma entonces de la siguiente manera:

Padre Nganga:      Kokorikó, kokorikó  
                                 gallo ya cantó  
Auxiliares:         Kokorikó, kokorikó  
                                 gallo ya cantó

El oficiante arranca la lengua y parte las patas y las alas de la víctima. La donante adorna el caldero con las plumas del gallo y sale del cobertizo dando nueve pasos hacia atrás, sin dar la espalda a la Prenda. El gallo muerto es colocado en una bolsa de papel, se le derrama miel de abejas por encima y se le dice a la donante que debe dejarlo en un lote yermo, junto con un “derecho” de un dólar con cinco centavos. Unicamente el sacerdote puede ahora tocar el ave, ya que ésta se halla contaminada con las fuerzas malignas que afligían a la donante y que han sido transferidas ritualmente al animal sacrificado.

Antes de proseguir con la descripción de la tercera etapa de la ceremonia, es conveniente reflexionar acerca del papel que desempeñan las víctimas en estos sacrificios. Por mucho tiempo los antropólogos han debatido la cuestión de la identificación simbólica de la víctima. Ya a principios de siglo, Robertson Smith postuló la “teoría de la comunión” según la cual la víctima se identifica simbólicamente con la deidad. El comer los restos del sacrificio es, entonces, una

15. Este mambo parece ser Kimbisa.

comuni3n, una participaci3n en la esencia de la divinidad. Por otra parte, Leach (1972) se refiere a la teor3a de Hubert y Mauss, quienes consideran que el prop3sito del sacrificio es sacralizar y purificar al donante y, por consiguiente, hacen 3nfasis en la identificaci3n entre donante y v3ctima. Sin embargo, como apunta el mismo Leach: "Estas teor3as no son necesariamente incompatibles. Si el sacrificio es un "regalo" del hombre al dios, tambi3n constituye una expiaci3n por la cual hombre y dios se unen por un momento y, en ese momento de coalescencia, no es de gran importancia si el v3nculo mismo, o sea, la v3ctima del sacrificio, se considera identificado con la deidad o con el donante o con ambos a la vez. En el lenguaje del an3lisis estructural, la v3ctima 'media' la oposici3n entre deidad y donante."<sup>16</sup>

En otras palabras, seg3n Leach, la caracter3stica m3s importante de un sacrificio es que constituye un veh3culo de comunicaci3n entre hombres y dioses. Como todo s3mbolo ritual, la v3ctima es un signo polis3mico que alude a m3s de un nivel de significado cultural. En las Reglas afrocubanas (tanto la lucum3 como las congas) es posible observar esta polisemia del s3mbolo sacrificial en dos ocasiones diferentes, por lo menos. En ciertos "rituales de aflicci3n", tales como el que hemos venido describiendo, se hace 3nfasis en la identificaci3n simb3lica entre donante y v3ctima.<sup>17</sup> As3, se embadurna al sujeto de la purificaci3n con la sangre y las plumas de la v3ctima; solamente el donante puede pagar la cuota o "derecho" por el sacrificio; despu3s de la ceremonia el animal se considera contaminado mientras que el donante se percibe como purificado y la carne de la v3ctima no es apta para el consumo humano, aunque se permite que su sangre caiga sobre la Prenda para "alimentar" al fumbi o esp3ritu que r3siede en ella. El gallo es el veh3culo utilizado por el esp3ritu para efectuar la transferencia ritual de impurezas. La v3ctima, por consiguiente, desempe1a en primer lugar y sobre todo el papel de gozne o eslab3n entre el ser humano y las fuerzas sobrenaturales.

Por otra parte, los sacrificios ofrecidos en ocasi3n de ciertos "rituales de crisis vital", tales como la matanza o *che-b3* del Asiento o iniciaci3n lucum3, recalcan la identificaci3n entre deidad y v3ctima, aunque la naturaleza polis3mica del s3mbolo propiciatorio nunca se pierde. As3, como vimos, todo animal de cuatro

16. Leach (1972), p. 127.

17. Turner (1967) distingue dos clases principales de rituales: Los "ritos de aflicci3n" son aquellos que tienen el prop3sito fundamental de corregir alguna desgracia; los "ritos de crisis vital" son los que marcan un momento importante en el desarrollo f3sico o social de una persona, tales como el nacimiento, la pubertad o la muerte.

patas que va a ser sacrificado es cubierto con una tela del color emblemático del Oricha a quien va a ser ofrendado. Además, la carne de estos animales será cocinada y servirá de alimento a quienes asistan a las festividades del “Día del Medio”. No deja de estar presente, sin embargo, la identificación simbólica entre víctima y donante: los neófitos deben tocar con su frente la del animal y frotar el cuerpo de éste contra el suyo para lograr así una suerte de transferencia de fuerzas vitales entre ambas entidades.

Para resumir, el sacrificio, en las religiones afrocubanas, tiene un doble propósito: 1) “alimentar” y honrar a deidades y espíritus; y 2) comunicar la bendición y la fuerza de los seres sobrenaturales a los donantes, quienes quedan “limpios y fuertes”. De acuerdo con el propósito específico del rito se hace énfasis en uno u otro aspecto pero, primordialmente, el sacrificio es un medio de comunicación, una forma de transacción entre seres humanos y entes sobrenaturales a través de una víctima propiciatoria que actúa como mediadora.

El empleo del lenguaje también refleja el carácter comunicativo de los sacrificios en los cultos afrocubanos. Nótese, por ejemplo, que cada fase de la ceremonia va acompañada de fórmulas verbales que anuncian o explican la acción: “sangre va a correr”, “mi Nganga ya ureó”... Estas fórmulas tienen un doble propósito. Primero, informan explícitamente a las entidades sobrenaturales acerca de la naturaleza del ofrecimiento. Esto ocurre no sólo en el caso de sacrificios, sino en el de cualquier ofrenda o pago que se efectúe a *orichas* o espíritus, que deben ir acompañados de una descripción precisa y detallada del regalo. Cabrera, por ejemplo, nos describe el modo en que un mayombero se dirigía al monte antes de recoger hierbas y plantas: “...Aquí le pongo, Papá, su vela, su malafo, su nsunga, su simbo: mire bien su simbo... Ya yo le pagué lo que le debo. Papá, mírelo bien que yo ya pagué y pué recoger...”<sup>18</sup> Al mismo tiempo, las fórmulas verbales que acompañan el sacrificio tienen el propósito de instruir al auditorio acerca de las diferentes etapas del ritual, estableciendo una unidad de propósito y de participación colectiva en el evento religioso. La palabra y el rito se tornan así inseparables.

### 3. *Manifestación de los seres espirituales mediante la posesión y el estado de trance.*

En el contexto de la liturgia que venimos describiendo, el sacrificio es seguido de una fase de comunicación directa con los entes espirituales mediante

18. Cabrera (1984), p. 114.

el logro de un estado de posesión. La *Encyclopedia of Religion* editada por Mircea Eliade define la posesión de la siguiente manera: "cualquier estado alterado o poco usual de conciencia, aliado a una conducta que los miembros del grupo consideran regida por la influencia de un espíritu foráneo, un demonio o una deidad. El poseso actúa como si otra personalidad —un alma o espíritu— hubiese entrado en su cuerpo y lo controlara. Usualmente ocurren cambios dramáticos en su fisionomía, su voz y sus gestos".<sup>19</sup> El estado de conciencia más frecuentemente asociado con la posesión es el trance. Siguiendo la clasificación de I.M. Lewis que distingue entre posesión central y posesión periférica, la experiencia de posesión en las religiones afrocubanas es central, ya que en ellas se busca con diligencia y se valora muy positivamente, sirviendo de base al andamiaje moral, social y religioso del grupo. En Palo Monte Mayombe la posesión mística "se manifiesta como una participación vivida de la naturaleza transformada en cosmos. El cuerpo del ngangulero medium o criado-prenda está considerado como un templo, el 'templo de la Nfinda', al que acuden todas las fuerzas de la misma."<sup>20</sup> Y no se olvide que en este tipo de religión, como bien dice Mircea Eliade "la naturaleza no es simplemente 'natural': es al mismo tiempo Sobre-Naturaleza, es decir, manifestación de fuerzas sagradas y ámbito en que se cifran realidades trascendentes."<sup>21</sup>

En las Reglas Congas es posible distinguir tres etapas en este proceso: a) provocación del estado de posesión; b) manifestación del espíritu o espíritus y c) la despedida .

#### A) *Inducción del estado de posesión.*

Después que el sujeto de la ceremonia purificadora abandona el recinto donde reposa la Nganga, los oficiantes y el medium o mediums se agarran de las manos y comienzan a cantar y a bailar. Se entonan algunos de los *mambos* antes empleados y algunos nuevos. Por ejemplo, el siguiente *mambo* se canta si el medium es un hombre:

Palo kimbisa  
Palo siguaraya  
Yo tengo una negra  
Que tiene siete sayas

Cuando el medium es una mujer, las dos últimas líneas se modifican así:

...Yo tengo un negro  
Que tiene siete rayas

19. EOR, vol. 14, p. 12.

20. Calleja Leal (1989), p. 480.

21. Eliade (1975), pp. 15-16.

Frecuentemente, uno de los ministros o un miembro del público acompaña los mambos con un tambor o, en su ausencia, marcando el ritmo sobre un taburete de cuero.

Es interesante observar que la variabilidad de este *mambo* reafirma la identidad sexual del medium en esta etapa que precede al trance. La posesión ceremonial exhibe también la triple estructura señalada inicialmente por Van Gennep y desarrollada posteriormente por Victor Turner. En esta fase pre-liminal del ritual, el medium es aún quien es, hombre o mujer. Una vez que ocurra la posesión, por el contrario, su identidad y todas sus características personales cesarán para dar paso a las del *fumbi* o espíritu. El poseso es entonces un ser liminal, ni de aquí ni de allá, intocable y sagrado.

La duración de esta etapa del ritual depende del tiempo que tarde en producirse la manifestación del espíritu. Cuando alguno de los mediums comienza a dar muestras inequívocas de posesión —mirada en blanco, movimientos rítmicos del cuerpo interrumpidos por saltos convulsivos, palidez extrema, a veces sudoración— los cantos y el baile se hacen cada vez más acelerados y frenéticos, hasta que la resistencia del medium es vencida y éste se rinde al espíritu en un espasmo final. Entonces se saluda respetuosamente al *fumbi*: “Kindiambo, papá”, “Kindiambo, mamá” y el medium es conducido a una silla o taburete donde se le ofrece aguardiente y un tabaco que invariablemente acepta con gusto.

En la Regla de Ocha la provocación del estado de trance es muy similar. En una “fiesta de santo”, por ejemplo, mientras los Orichas son honrados con un oru o canto, alguno de los fieles puede experimentar señales de que su santo ha decidido “montarlo”, posesionarse de él o de ella.<sup>22</sup> En este caso los músicos continúan tocando, una y otra vez, en honor del *Oricha*, y los fieles rodean al medium para impedir que se retire de la habitación. Para precipitar el descenso de algunos orichas como Ochún se toca un agogó o campanilla de cobre en el oído del “caballo” hasta que él o ella caen rendidos bajo la influencia de la diosa. Una vez que se logra el trance, el medium es vestido en la manera representativa del oricha y se le presentan los dones favoritos de la deidad. Por ejemplo, en el caso de una manifestación de Ochún observada por nosotros, se ató un enorme paño dorado a la cintura del hombre que estaba “prestando su materia” a la diosa y se

22. Los miembros de las religiones afrocubanas pueden ser poseídos tanto por orichas o mpungus como por espíritus. Algunos mayomberos después de ser “rayados” o iniciados en una Regla conga, también son “asentados” en Regla de Ocha y pueden, por lo tanto, ser poseídos por los orichas. El proceso nunca debe ser el inverso, o sea, una persona no debe ser “asentada” primero y “rayada” después. Algunos santeros, por tanto, además de ser los “caballos” de sus dioses, al mismo tiempo “pasan muerto”, son mediums espirituales.

le presentó un plato lleno de miel de abejas con yemas de huevo que la recién manifestada *Oricha* procedió a lamer con grandes muestras de placer.

El comportamiento del poseoso, por cierto, se halla perfectamente regulado por las expectativas del grupo social: cada entidad sobrenatural posee una "biografía" individual, una *persona* con características propias, y estos rasgos son observados estrictamente en el estado de trance: un espíritu congo deberá, por ejemplo, hablar en bozal y en términos poco elegantes; una manifestación de *Changó* irá acompañada de muestras inequívocas de virilidad, mientras que una de *Ochún* hará énfasis en su femineidad y coquetería, nunca viceversa. La posesión, lejos de ser una expresión extraña y aberrante, constituye aquí una conducta perfectamente predecible, comprensible y deseable.

### B) El estado de posesión.

En los cultos congos, una vez que se ha saludado al *fumbi* recién manifestado, éste comienza a llamar a todos y cada uno de los presentes para una sesión privada de adivinación o "consulta". La consulta generalmente consta de los siguientes pasos: saludo y reconocimiento mutuos de espíritu y fiel; revelación de algún hecho desconocido en la vida del consultante para establecer credibilidad en la autenticidad del trance; consejos por parte del *fumbi* acerca de situaciones o dificultades específicas por las que atraviesa el creyente; y, finalmente, bendición o purificación. Para efectuar esta última etapa del ritual, el medium invierte la posición de su tabaco, de modo que el extremo encendido queda en el interior de la boca, coloca las manos sobre la cabeza del consultante mientras le sopla humo alrededor de la cabeza y el cuerpo. A veces también se rocía a la persona con una combinación de agua y hierbas.

Hay ocasiones en las que el *fumbi* desea la compañía de más espíritus. Entonces se interrumpe la sesión de consulta y se retorna a la etapa de provocación del estado de trance. Ahora, sin embargo, el poseoso toma a los otros mediums de la mano, les da vueltas y los sacude violentamente. Si el procedimiento tiene éxito y los *fumbis* aparecen, se repite el proceso de saludos y ofrecimientos. En todo momento el oficiante de *cabecera* se halla presente y vigilante para prevenir cualquier daño físico al medium, en caso de que ocurra una forma violenta de trance. En estas ocasiones inmediatamente "calma al espíritu", colocando las manos sobre la frente del sujeto, soplandole la cara y diciendo "egó, egó, control, control".

En la Regla de Ocha, cuando un *Oricha* "monta" a uno de sus fieles, se supone que aquel reconozca y saludé a todos aquellos que han sido iniciados en su culto. Esta capacidad de reconocer a un hijo que puede hallarse de incógnito es una de las señales más inequívocas de que la posesión es auténtica. El *Oricha*, entonces,

baila y se mueve en su forma característica. El medium ha cesado de existir y ha sido reemplazado por una divinidad encarnada. Así comienza la fase liminal de la posesión.

C) *El exorcismo o despedida del fumbi.*

Mediante el exorcismo la entidad sobrenatural abandona el cuerpo de su medium, quien recupera su identidad y se reincorpora a su mundo cotidiano. Concluidos los consejos y las bendiciones individuales, el *fumbi* procede a purificar a todos los presentes rociándolos —a veces empapándolos— con agua y hierbas. El espíritu anuncia entonces que está listo para partir. Los oficiantes, una vez más, unen sus manos a las del poseo y entonan los mambos de despedida:

Palo mayimbe  
Lo llevan pá la loma  
Palo Kimbisa  
Lo llevan pá la loma...

En ocasiones, sin embargo, el *fumbi* no desea marcharse y toma algún tiempo y muchos cánticos lograr que abandone el cuerpo de su medium. El momento de la separación es nuevamente acompañado de un espasmo violento y, en ocasiones, de un grito. Si la posesión ha sido auténtica, el medium no debe recordar nada de lo que ha ocurrido en el curso del trance.

Los estados de posesión, con características similares a las de los cultos afrocaribenos, forman parte de numerosas agrupaciones religiosas en diversas partes del globo: “La antropóloga Erika Bourguignon encontró que en una muestra de 488 sociedades, el 74 por ciento cree en la posesión de espíritus. La incidencia más alta la hallamos en las culturas del Pacífico y la más baja en las culturas indígenas de Norte y Sur América. La creencia en la posesión se encuentra diseminada entre las gentes de Eurasia, África y la región circunmediterránea y entre los descendientes de los africanos en la América”.<sup>23</sup> En la mayor parte de los casos, el trance se induce por medios fisiológicos, psicológicos y farmacológicos. “Las técnicas más comunes emplean el bombardeo sensorial (un aumento de los estímulos externos), la privación sensorial (disminución de los estímulos externos) o la alternancia entre los dos. Las técnicas de bombardeo incluyen cantos, himnos, ruido de tambores, aplausos, bailes monótonos, inhalación de incienso y otros humos, así como relampagueo repetitivo de luz y oscuridad. Las técnicas de privación incluyen restricciones ideacionales y perceptuales tales como vendar los ojos y el aislamiento. También se emplean

23. EOR, vol. 14, p. 12. Traducción nuestra.

el ayuno y otras limitaciones en la dieta, la hipoventilación o la hiperventilación, o sea, la disminución o el aumento volitivos del ritmo respiratorio (tal como sucede en los conjuros, por ejemplo) y la ingestión de drogas (tabaco, cannabis y varias sustancias psicodélicas). Algunos factores psicosociales —excitación de grupo, expectativas hipertrofiadas, teatralidad, disfraces y máscaras, una atmósfera permisiva y la presencia de fuertes modelos de conducta— también facilitan el trance”.<sup>24</sup> En las Reglas afrocubanas la posesión se logra, fundamentalmente, mediante el bombardeo de los sentidos (cánticos, bailes, toques de campana, güiros o tambores cada vez más intensos) y mediante factores psicosociales tales como la atmósfera de la celebración y la excitación y expectativas del grupo.

El trance y la posesión frecuentemente han sido considerados fenómenos psicológicos anormales con características de histeria. Sin duda, la manifestación del espíritu tiene importancia simbólica para el medium y, en cierta forma, refleja su pasado y su presente y sirve para expresar, a veces, profundos sentimientos de culpa. Por ejemplo, durante el curso de una ceremonia conga observada por nosotros vimos a una mujer posesionada con “un espíritu que trabaja con Changó”, y el *fumbi* descaba que esta hija de Obatalá supiera que él estaba muy disgustado porque había salido de Cuba sin traer sus *otanes*, sus piedras sagradas. Se nos informó que cada vez que esta mujer experimentaba el estado de trance manifestaba la misma preocupación. En casi todos estos casos los sentimientos de culpa se expresan en forma de un mensaje que el espíritu tiene para su medium. Lydia Cabrera nos cuenta que en una ocasión Changó “montó” a su “caballo” Bangoché (José de Calazán Herrera, un informante de Cabrera) y reveló a todos los presentes que éste era, secretamente, mayombero judío. El *Oricha* le pidió a Cabrera que le dijese a Bangoché que “lo tenía muy cansado con sus sinvergüencerías y que lo iba a poner a comer tierra antes de mandarlo para Ilé Yansa, el cementerio”.<sup>25</sup> El mensaje debe venir a través de una tercera persona porque el medium no recuerda lo ocurrido durante un trance verdadero.

Al mismo tiempo es importante insistir en que aquí el trance y la posesión son construcciones *sociales* que forman parte inmanente del sistema religioso. Es verdad que para todo creyente afrocubano el trance constituye un modo de comunicación con fuerzas sobrenaturales caracterizado por cambios de personalidad que el mundo occidental interpreta como formas erráticas y neuróticas de conducta. Pero, mientras en nuestra sociedad el comportamiento neurótico o

24. EOR, vol. 14, pp. 13-14.

25. Cabrera (1984), p. 33. También ver pp. 50-51.



psicótico se halla al margen de la realidad social, en los cultos afrocubanos la posesión forma parte inherente de ella. Luc de Heusch (1962) en su artículo acerca de los cultos de posesión dice: “Los etnógrafos Metraux, Bastide, Herskovits y otros se alejan de las interpretaciones psiquiátricas e insisten en las características sociológicas del fenómeno: la crisis estática nunca es anárquica, siempre está regulada como un rol teatral, y se halla integrada en un culto organizado que posee sus sacerdotes, su panteón y sus reglas”.<sup>26</sup>

Como Verger (1969) creemos que es importante insistir en el papel fundamental que juegan las convenciones sociales en el proceso de trance religioso. En la Regla de Ocha, por ejemplo, un omó posesionado con Changó o cualquier otro *Oricha* no exhibirá formas anárquicas de conducta. Desde nuestra perspectiva cultural podemos caracterizar de extraña su actuación, pero un examen detallado revela que ella no es ni errática ni casual. Por el contrario, la conducta de un poseso se halla estrictamente regulada por un sistema de reglas sociales basadas en las características tradicionalmente asociadas a los *Orichas*: un hijo de Changó, por ejemplo, se convertirá en alguien viril, fogoso, violento; una *omó-Ochún*, por su parte, se mostrará femenina y coqueta (aunque se trate de un hombre) y nunca viceversa. Es más, si alguien manifestase durante el trance modos de conducta no asociados a la pre-establecida y ritual, los asistentes llegarían a la conclusión de que, o bien el trance ha sido fingido, o la persona tiene trastornos psicológicos y debe ir a un psiquiatra o consejero.

Hemos hecho énfasis en que la posesión y el trance juegan un papel importante en la organización cultural del creyente en los cultos afrocubanos. Y esta función está basada primordialmente en la noción de comunicación. Raymond Firth (1959) (1967) distingue entre posesión espiritual (*spirit possession*) y mediación espiritual (*spirit mediumship*). La posesión espiritual es para él un término general que se refiere a formas de conducta que son interpretadas por otros miembros de la sociedad como evidencia de que un espíritu controla su actuación. La mediación espiritual es una clase especial de posesión en la que se percibe al individuo como intermediario entre los seres sobrenaturales y la humanidad. Esta última es la forma característica de la posesión en las Reglas afrocubanas y, como apunta Firth: “El acento se halla aquí en la comunicación; las acciones y las palabras del medium deben ser traducibles, lo que las diferencia de la mera posesión espiritual o de la locura”.<sup>27</sup> Para el creyente en las religiones afrocubanas, la mediación espiritual posee la función de reducir las tensiones

26. Heusch (1962), pp. 129-130. Traducción nuestra.

27. Firth (1959), p. 141.

individuales y sociales, al contribuir a la solución de crisis personales y de grupo. Las sesiones de consulta que otorgan los mediums poseos se convierten casi siempre en sesiones cuasi-terapéuticas de aconsejamiento con respecto a conflictos individuales, familiares o comunitarios. La efectividad de estas sesiones reside en creer que los que verdaderamente prestan su ayuda y recomendación son, efectivamente, entes sobrenaturales: *Orichas* o *mpungus* y espíritus. En las reglas congas se cree que el criado-prenda o medium puede ser poseído no sólo por un mpungu, un nfuiri-ntoto (espíritu) o un kinyula-nfuiri-ntoto (espíritu de un antepasado), sino también por cualquier fuerza de la naturaleza... “En el Palo Monte Mayombe las posesiones de fuerzas de animales (como por ejemplo: el perro, la serpiente, el aura tiñosa o el cuervo) y de fuerzas de árboles sagrados (por ejemplo: la ceiba o la palma real) son muy corrientes; sobre todo en las prácticas rituales desarrolladas en el monte.”<sup>28</sup>

Ya hemos discutido algunas de las formas de conducta que sirven para crear y sostener este tipo de realidad subjetiva: gestos y movimientos coreográficos del poseo, cambio de indumentaria, consumo de alimentos o sustancias (aguardiente, tabaco, miel de abejas) asociados a un dios o espíritu, revelación pública de algún hecho oculto, etc. No hemos estudiado aún las formas en que se emplea el lenguaje para expresar y modelar la realidad del trance de posesión. En primer lugar, en casi todos los casos de trance religioso observados por nosotros, las entidades sobrenaturales han supuestamente sido *Orichas* o espíritus de hombres y mujeres ancianos, a menudo antiguos esclavos. Una de las maneras de señalar el cambio de personalidad es mediante una modificación del tono normal de la voz del medium y mediante un desplazamiento del español al *bozal*, código lingüístico que estudiamos en detalle en el capítulo 4. En la Regla de Ocha frecuentemente se introduce la comunicación en yoruba o lucumí (el idioma “nativo” de los *Orichas*) tanto por parte del medium como de los otros sacerdotes presentes. En los cultos congos, donde la lengua autóctona se emplea muchísimo menos, rara vez se revierte a una interacción enteramente en congo, pero sí se introducen palabras congas en medio del diálogo en español o bozal. Ejemplos de ello son las formas de saludo (*kindiambo*) y de control (*egó*) que describimos anteriormente. En una ocasión escuchamos a un oficiante preguntar a una persona en estado de trance que se había cortado un pie accidentalmente: “¿De quién es la *menga* esa?”. La pregunta era en español, pero *menga* es la palabra

28. Calleja Leal (1989), p. 486. Entre los espíritus que pueden poseer a un medium los hay de procedencia y épocas muy alejadas: espíritus árabes, gitanos, congos, indios, egipcios, gallegos, etc. (Ibidem, id.).

conga para sangre y su uso sirvió para reafirmar el hecho de que el interlocutor, en su presente estado, era un ser sobrenatural. A veces estos rasgos lingüísticos erigen una barrera comunicativa entre espíritus y fieles. En estos casos uno de los asistentes que se halle familiarizado con las formas de expresión del fumbi actúa de intérprete. El intérprete, por su parte, debe limitarse a transmitir el mensaje del fumbi, sin añadir nada personal a la interacción. En una sesión en la que uno de los autores de este libro servía de intérprete, tratamos de ilustrar o aclarar el recado del fumbi mediante un ejemplo. El medium inmediatamente nos puso en nuestro lugar diciéndonos: “¿Quién está haciendo la consulta, tú o yo?”.

Otro medio lingüístico para hacer resaltar la presencia de lo sobrenatural en una sesión de trance es mediante una modificación en el uso de las formas de tratamiento. Muy a menudo un poseoso se dirige a alguien a quien llama “tú” con “usted” y viceversa. Este cambio afecta asimismo a las personas que se dirigen al medium. Varias veces nos dimos cuenta de que nosotros mismos nos dirigíamos al individuo poseoso, al fumbi, con un “tú” y regresábamos al “usted” una vez que el medium volvía a su estado normal.

Uno de los ritos de tránsito más complejos de las reglas congas es el funeral, que en verdad consiste en toda una serie de ceremonias distribuidas en el lapso de varios días. Uno de los principios fundamentales de Palo Monte y demás cultos bantúes es la estrecha comunidad entre los vivos y los espíritus de sus antepasados desaparecidos. Al separarse del cuerpo, el espíritu se traslada al “más allá”, donde continúa, junto con los que se fueron, la existencia que llevaba en la tierra. Y desde donde se mantiene en contacto con los supervivientes del más acá. Sólo aquellos que cometen graves pecados -los asesinos, los drogadictos, los hechiceros de magia maléfica- están condenados a vagar sin reposo, en la más horrenda soledad, a veces por un tiempo, a veces para siempre. El propósito básico de las ceremonias fúnebres consiste en asegurarle al fallecido una transición dichosa al otro mundo, facilitando así la futura relación mística con él, ya convertido en espíritu protector.

Los ritos funerarios se desarrollan en diez ceremonias consecutivas. La primera es la *purificación del cadáver*. Este es bañado con agua lustral (producto de la cocción de varias hojas y yerbas, a la que se agregan colonias y perfumes). Luego es frotado con aguardiente y vino seco. Y por fin es “soplado” con humo de tabaco. Sigue el rito de *vestir al muerto*, casi siempre con ropa blanca, que simboliza el estado de pureza a que se aspira. E inmediatamente viene el *lloro*, en el que los familiares y hermanos de religión muestran su aflicción, en medio del canto de mambos funerarios y de danzas rituales, con que se invocan los mpungos, particularmente aquellos como Ta Kañengue, Mariwanga-Centella y

Ma Kalunga, que tienen que ver con el cementerio y con las tumbas. No es extraño que algunos de los presentes caigan en trance y luego “despojen” el cadáver con yerbas y ramas.

Se procede entonces a *quitar la mano al muerto*. El propósito de este rito es disponer de los objetos rituales que pertenecían al difunto: su “bóveda espiritual”, sus collares protectores, sus “resguardos” o amuletos y, sobre todo, su nganga. Los collares y los resguardos son destruidos, salvo escasas excepciones. Lo mismo se hace con las copas y vasos de la “bóveda”, aunque los demás objetos de la misma, sobre todo aquellos relacionados con el catolicismo (estampas, crucifijos, rosarios, etc.) se reparten por lo general entre los parientes y amigos del muerto. Con la nganga hay que proceder a determinar su “camino”, consultándola, si su amo no ha dejado instrucciones sobre lo que debe hacerse con ella. A veces la nganga decide quedarse con alguien. A veces pide que la entierren por un tiempo para luego pasar a otra persona. Y, por fin, en ocasiones -por haber cumplido su misión en la tierra- exige que se le despidan definitivamente. El rito de *despedida de la nganga* consiste en llevarla al lugar que ella ha designado y en hacerle allí un último sacrificio y un pago final de sus “derechos”. Con eso se ha “quitado la mano al muerto” y éste queda libre de sus responsabilidades religiosas en este mundo y aligerado para su viaje al otro. Lo que se simboliza rompiendo contra el piso un coco que se ha pasado por encima del cadáver.

Ahora toca llevar los restos mortales del ngangulero al *kambo muna-nfinda*, es decir, al cementerio, para ser enterrado. Pero antes de salir de la casa mortuoria se produce el rito conocido con el curioso nombre de *bailar al muerto*. Con el ataúd sobre los hombros, los portadores dan pasos hacia adelante y hacia atrás y luego de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, que algunos asimilan al movimiento de un barco: el del último viaje. Como el muerto está todavía desconcertado, en el camino del cementerio se le va orientando, haciéndole pasar de ser posible por los lugares que frecuentaba mientras vivía. El *viaje al cementerio* adquiere así un sentido ceremonial muy particular: con él se ayuda al fumbi a despedirse, mientras paso a paso se va separando de las cosas de esta vida.

Una vez obtenida la licencia por parte de los mpungos para entrar en el cementerio, comienza el *enterramiento*. La fosa es purificada con agua bendita, arguardiente y humo de tabaco. Se baja entonces el ataúd, sobre el que se depositan flores y a veces ramas de árboles, mientras se cantan mambos y se formulan rezos, casi siempre en español, dando gracias a los mpungos y a los espíritus ancestrales. Ya fuera del cementerio, los que han asistido al entierro se despojan o purifican y, de regreso a la casa mortuoria, participan de una *comida*

*ritual o banquete fúnebre* en honor de los antepasados difuntos.

A los nueve días del entierro, por encargo de los hermanos en religión, se celebra en una iglesia católica una *misa de difuntos*, preferiblemente cantada, para ayudar al espíritu del muerto a desprenderse de las últimas impurezas que pudiesen quedarle adheridas. Al mismo tiempo el acto sirve para establecer buenas relaciones con el alma del desaparecido, cuya protección mucho se aprecia. Posteriormente tiene lugar una misa espiritual, donde el ido informará si necesita algo (por ejemplo: que se pague alguna deuda material o moral que ha dejado atrás.) Sus hermanos tratarán de complacerlo, ayudando así a facilitarle la paz en su nuevo estado. Como puede apreciarse, los nexos sincréticos con el espiritismo y con el catolicismo acompañan a los creyentes en Palo Monte aun después de haber dejado de existir.

Nunca se insistirá bastante sobre el carácter primordial que el culto a los espíritus tiene en las reglas congas. “Los congos eran los negros que tenían más apego y que cuidaban más de sus muertos, y por eso nuestra religión se basa principalmente en el Muerto”, le afirmaba a Lydia Cabrera su informante el palero José Santos.<sup>29</sup> Y el etnólogo Guillermo Calleja Leal en su medular estudio sobre Palo Monte explica: “Los espíritus difuntos continúan siendo miembros muy importantes y activos en sus familias respectivas y en los nso-ngangas a los que estaban adscritos cuando vivían. Siempre se les recuerda y se les menciona tal y como si estuviesen vivos y muy próximos y se busca su influencia benéfica en:

-El inicio de todos los rituales religiosos...

-Al tener que tomar una decisión importante en la vida, como por ejemplo la elección de unos estudios, el cambio de residencia, la elección de un hombre o de una mujer con fines matrimoniales...

-En los momentos más importantes: como por ejemplo, el día del nacimiento de un hijo, el día de la boda... el día de la muerte de un familiar o de un allegado...

Los nganguleros consideran esencial el que se conserve el recuerdo de los difuntos para obtener su protección benéfica y evitar su ira. Para ellos, el olvido es extremadamente doloroso y deberá ser evitado a toda costa.”<sup>30</sup>

Para recordar a sus muertos los congos celebran varias ceremonias: ofrendas, sacrificios y misas espirituales. Las ofrendas pueden ser frutas, ron, aguardiente, café, tabaco o comidas populares del país: frijoles negros, arroz, harina de maíz, etc. a veces se ofrece toda una comida fúnebre como la que describe Lydia Cabrera en *Reglas de Congos*, donde se coloca frente a la nganga, entre cuatro

29. Cabrera (1979), p. 125.

30. Calleja Leal (1989), pp. 556.

velas, la cazuela de la que se sirven con la mano todos los asistentes.<sup>31</sup> “En cuanto a los sacrificios, no son tan frecuentes ni tan costosos como los que se tributan a los orichas. Sólo una vez al año se les ofrenda obligatoriamente a Ngangas y Nkisos un gallo, cuyos huesos se entierran en que se parta uno solo (la carne se la come el Taita); y un chivo, pero los huesos de éste no se entierran y la sangre jamás se vierte en la Nganga porque traería desgracia, enfermedad y muerte... El chivo no se sacrifica en la habitación en que está la Nganga. En la ciudad se degüella en el patio de la casa y en el campo fuera del bohío. Para ofrendarle la sangre al fumbi se abre un agujero en la tierra, se enciende una *muinda* (o vela) y el espíritu sale del habitáculo y va a beberla allí.”<sup>32</sup> Todos estos ritos van acompañados de rezos y mambos como éste:

Coro: Menga va a correr en Dió.

Gallo: ¡Cómo corre!

Coro: Menga va a correr en Dió.

Gallo: De bote en bote como tintorera, ¡palo!

Coro: Menga va a correr en Dió.

Gallo: Ya la nganga ta uriando, ¡palo!

Coro: Menga va a correr en Dió.

Gallo: Bendición lo yijo-nganga siempre tenga, ¡palo!

Coro: Menga va a correr en Dió.

Gallo: Mi Zarabanda ta uriando, ¡palo!

Coro: Menga va a correr en Dió.

Gallo: ¡Cómo corre!

Etc.

Como siempre, todo está saturado de elementos sincréticos. El mambo dice que la sangre va a correr en Dios, o sea, que el sacrificio se ofrece a una nganga “cristiana”. Y con esa sangre, que la prenda está recibiendo (“uriando”), se bendice a los nganguleros presentes, como hace el sacerdote en la misa con los fieles. Además el español y el bózal se mezclan constantemente en la letra del canto religioso. Aun cuando el rito parece más africano, no puede ocultar su mulatez, o si se quiere, su criolledad, lo que en definitiva es lo mismo.

Como ya indicamos, las reglas congas poseen un complejo sistema oracular, en parte procedente de sus propias raíces culturales y, en parte, producto de la aculturación con la Regla de Ocha. La práctica de la adivinación recibe el nombre popular de *registro* o *consulta*, lo mismo que en la santería. Sin embargo,

31. Cabrera (1979), pp. 176-177.

32. Ibidem, id. p. 153. Un estudio detallado de los sacrificios de animales en Palo Monte Mayombe puede encontrarse en la tesis de grado de Calleja Leal (1989), pp. 573 y ss.

mientras en el registro lucumí el sacerdote se limita a *interpretar* los signos ofrecidos por los materiales adivinatorios (cocos, caracoles, etc.), en las reglas congas se usan *además* varios métodos de *transmisión de mensajes* obtenidos por el ngangulero a través de la comunicación directa de los espíritus.

La más común de las actividades oraculares del segundo tipo (las de transmisión) se efectúa por medio de la posesión mediúmnica. A través del ngangulero, un espíritu se manifiesta para revelar secretos, ofrecer consejos o predecir el futuro. También pueden ocurrir formas mediúmnicas sin trance, como ocurre con la clarividencia, que es la *capacidad* de ciertas mentes para percibir lo oculto, ya por medio de la “percepción” visual, de la auditiva, o de la mental; ya gracias a “presentimientos”. Debe distinguirse también entre la *posesión* (cuando un espíritu se adueña del medium) y el estado de *trance místico*, cuando el espíritu del ngangulero “abandona su cuerpo”, establece contacto con otros espíritus y, al regresar al mundo, trae los mensajes que ha recibido. Por fin, deben incluirse en esta categoría las experiencias oníricas: los mensajes que los espíritus pueden enviar utilizando los sueños de los nganguleros.

Los sistemas adivinatorios *interpretativos* de los congos cubanos son cuatro: dos adoptados -con modificaciones- de la Regla de Ocha (los cocos o *ndungui* y los “caracoles” o *chamalongos*); y dos propios (el método de la pólvora o *fula* y el del espejo o *mensu*.) En realidad, los chamalongos y los ndunguis son dos variantes del Biagué lucumí. Los chamalongos no son caracoles sino cuatro conchas marinas que se lanzan al aire y, como los cuatro trozos de coco, *responden* a las preguntas previamente formuladas, según caigan hacia arriba o hacia abajo en cinco combinaciones posibles: todas hacia arriba, todas hacia abajo, tres hacia arriba y una hacia abajo, tres hacia abajo y una hacia arriba, dos hacia arriba y dos hacia abajo. Al igual que en el Biagué cada combinación es una *letra* y una respuesta a la indagación. Como ya nos referimos al oráculo lucumí más arriba no hay por qué entrar en detalles aquí. Nótese, sin embargo, una importante diferencia: los cocos lucumíes preguntan a los orichas, los chamalongos y ndunguis congos se dirigen a los espíritus que habitan en las ngangas. La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje emplea el método de los *nkobos* o *cauris*, una adaptación bastante fiel del *Dilogún* lucumí.

En su obra *Reglas de Congo*, Lydia Cabrera resume muy bien el sistema oracular de la pólvora o *fula*. “El brujo no puede trabajar sin pólvora. Todas las reglas de congo la emplean para llamar, para preguntar... El gangulero se agacha ante la nganga, chifla tres veces, la rocía tres veces con aguardiente, ají picante, pimienta de Guinea, jengibre y tierra. Le echa humo de tabaco y él se pasa el tabaco encendido alrededor de la cabeza, luego por la espalda y entre las piernas. Hace un trazo en el suelo junto a la nganga y sobre éste coloca montoncitos de

pólvora: siete o catorce, doce o veintiuno, lo que acostumbre. La nganga contesta cuando el ngangulero la prende con su tabaco. Si el trabajo es perfecto barre con todas las pilitas y el humo va hacia la cazuela o el caldero. Si hay alguna dificultad se averigua con pólvora.”<sup>33</sup> El número de pilitas que prendan dará distinta respuesta a las varias preguntas que se formulen. En el próximo capítulo, dedicado al estudio de las lenguas afrocubanas, explicaremos en detalle la relación que existe entre el sistema de escritura simbólica de los congos (las llamadas “firmas”) y su sistema adivinatorio.

El popular oráculo conocido con el nombre de vititi mensu utiliza como instrumento el mpaka nganga o cuerno ritual, o para ser más exactos, el extremo ancho del mismo, donde se coloca el “espejo mágico”. Según Calleja Leal: “Este vititi mensu actúa tal y como si fuera un catalejo mágico o un ojo mágico capaz de observarlo todo, tanto del mundo de los seres vivos como del mundo de los espíritus.”<sup>34</sup> Para adivinar con este instrumento, el ngangulero toma el mpaka con la mano derecha y lo sostiene sobre la nganga con el espejo o viviti-mensu hacia abajo. Con la mano izquierda sostiene la vela de la nganga entre ésta y el mpaka de modo que su humo forme sobre el espejito una lámina de hollín. Ahí se formarán distintas imágenes que el adivino interpreta. Mientras se realizan estas operaciones se cantan mambos, muchas veces en bozal.

Todo rito es un intento de superar el abismo que media entre el hombre y la divinidad. Y ya sea en aquellos ritos asociados con la adivinación, como los oráculos que examinamos en el primer capítulo de este volumen; ya en la inducción del estado de trance, que acabamos de estudiar, este objetivo se coloca en un primer plano. La adivinación oracular tiene como propósito establecer una vía de comunicación con lo sobrenatural en la que los Orichas y los espíritus responden *indirectamente*, mediante un lenguaje figurativo convencional. Gracias a la posesión, el ser humano tiene la oportunidad de realizar su anhelo más íntimo: establecer un vínculo directo con las fuerzas espirituales. En definitiva ambas formas rituales reafirman la estrecha convivencia que existe entre dioses, espíritus y mortales en las religiones afrocubanas. Aparte de ilustrar también lo accesibles que resultan sus divinidades para aquellos hijos que las respetan y las aman.

33. Cabrera (1979), pp. 145-146.

34. Calleja Leal (1989), p. 615.



## Mitología conga: los kutuguanos

Al igual que en la Regla de Ocha, en las sectas congas se encuentran narraciones tradicionales transmitidas por vía oral que se refieren a ese mundo primigenio de donde salió todo lo existente. El equivalente congo del *pataki* recibe el nombre de *kutugungo*. No muestra Palo Monte la enorme riqueza mitológica que caracteriza a la religión lucumí, pero el número de los *kutuguanos* es suficiente para integrar todo un canon que se esfuerza por explicar el origen del cosmos, el origen del hombre y de los mpungos, el origen de la muerte y del mal, así como las relaciones de Dios (Nsambia) con todos esos procesos iniciales y, más tarde, con la humanidad viviente. En los *kutuguanos* los elementos teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos suelen aparecer muy mezclados.

Al principio -afirma uno de estos mitos congos- Nsambia vivía solo en el cielo. Pero un día decidió crear la tierra. Y para comunicar estas dos esferas creó el gran árbol sagrado: *nkunia-ungundu*, la ceiba. Por ella el Dios bajaba a los jardines terrestres. Por ella regresaba a su empírea residencia. Luego Nsambia creó a los *bantu*, es decir, a los seres humanos, a quienes permitía visitar al cielo usando la escala divina de la ceiba. “Este es el palo sacrosanto; cuídenlo siempre”, le dijo a los hombres el Ser Supremo. Por aquel entonces no había mal en el mundo: ni enfermedades, ni dolores, ni trabajo, ni muerte. La felicidad parecía ser perfecta. Pero el hombre -por algo es hombre- acabó por aburrirse. Para hacerle frente a ese malestar Nsambia le enseñó a cantar y a bailar en fiestas en que El mismo participaba. Y le entregó el instrumento necesario para hacer música: el tambor, *ngoma*.

Pronto se produjo una disputa entre los hombres y las mujeres sobre la calidad y el tamaño de los tambores. “Hay que hacerlos más grandes, más poderosos”, decían ellas. Los hombres los modificaban, pero sin obtener la aprobación del otro sexo. “Hagan uno con la madera de la ceiba”, pidieron. Y los hombres talaron el árbol sagrado y fabricaron un tambor gigantesco, que al sonar estremecía la tierra con tanta fuerza que ésta se arrugaba para formar montañas. Cuando Nsambia se dio cuenta de la sacrilega tala de Ungundu ordenó al aura tiñosa que le trajera el tambor. Al hacerlo sonar en lo alto produjo los truenos.

La desaparición de Ungundu tuvo una terrible consecuencia: los hombres no tenían ya modo de subir al cielo. Y Nsambia decidió no bajar más a la tierra. Su alejamiento fue definitivo. Su separación, total. Y su maldición, eterna: por desobediente, la humanidad perdería para siempre todos sus privilegios. Bajaron a la tierra las calamidades: el frío paralizador, el calor sofocante, la obligación de ganarse el pan con el sudor de la frente, los conflictos entre los seres vivientes, el dolor, las enfermedades, la muerte. O sea, que desde entonces, al separarse

Nsambia del hombre, el mal predomina en el mundo.

Según otra versión de este mito, Nsambia creó una pareja de cada clase de animal y, por fin, a un hombre y a una mujer, y se los llevó a vivir con El al cielo o *muna-nsulu*, donde gozaban de perfecta felicidad, pues el mal no existía por aquel entonces en el universo. En cierta ocasión, Nsambia -que acostumbraba a bajar frecuentemente a la tierra (o *muna-ntoto*) en busca de alimentos para todos- se encontró a orillas de un río caudaloso unos ñames estupendos. Se los llevó al cielo y les advirtió a todas sus criaturas: "En el cielo hay muchísima comida. Pueden comer de todo, menos de estos ñames que reservo para mí." Y como estaba muy cansado, se acostó a dormir.

Ni los animales ni la primera pareja humana pudieron resistir la tentación. Vino el buey y se comió un ñame. Vino la vaca y se comió otro. Luego el perro y la perra, el chivo y la chiva, el gallo y la gallina, y tras ellos cada uno de los demás animales hicieron lo mismo. Por fin, no quedaba más que un ñame hermosísimo, tentador. Se acercó el hombre al caldero: "¡Qué sabroso debe estar! Pero es de El, no debo cogerlo." Entonces la mujer dijo: "Si Nsambia quiere ñames, que baje otra vez a buscarlos a la tierra. Vamos a probarlo." Y golosamente se comieron la "vianda" prohibida.

Nsambia se despertó con mucha hambre. Fue a buscar sus ñames. Y al darse cuenta de lo sucedido se encolerizó. Convocó a todas sus criaturas y les dijo: "Han desobedecido a su Dios. Ahora mismo abandonan el cielo. ¡A vivir todos en la tierra con el dolor, el trabajo, las enfermedades, la muerte! Yo me separo de ustedes. Me voy muy, muy lejos... Adiós." Y a la tierra tuvieron todos que venir con su carga de males. Desde entonces Nsambia es un Dios ocioso, jubilado, separado, lo mismo que el Olodumare de los lucumfés. Y para contar con él hay que dirigirse a sus intermediarios: los *mpungos* y los espíritus de los muertos.

Hasta donde estos kutugungos que se refieren a los orígenes han recibido la influencia de la mitología cristiana resulta muy difícil de determinar. De todos modos es evidente que la separación entre el hombre y su Creador se debe fundamentalmente a la desobediencia. Y ésta fue incitada particularmente por la mujer. En una de estas narraciones sagradas una mujer recibió, para alimentarse, una calabaza podrida. Indignada, imprecó a Nsambia. En realidad éste le había dado una calabaza sana, pero otra mujer, envidiosa de ella, se la había cambiado. De todos modos, por este incidente se originó en el cielo toda una rebelión de las mujeres contra un Dios al que consideraban injusto, lo que culminó en su expulsión del Paraíso. El mal inicial no es aquí la desobediencia, sino la envidia. A veces el distanciamiento entre el más acá y el más allá se debe a un motivo muy baladí. Un kutugungo asegura que este hecho trascendental se produjo porque

una negra malgeniosa que barría la entrada de su casa persiguió a escobazo limpio a un par de nubecillas juguetonas que le estaban haciendo cosquillas. Al huir aterrorizadas, las nubes se llevaron con ellas el cielo, que hasta entonces había estado muy cerca de la tierra.

Según otra narración, al principio, cuando alguien moría se colocaba su cadáver bajo la sombra de una ceiba: siete días después resucitaba rejuvenecido. Pero sucedió que a Motambo su esposa Kínsela lo engañaba. Para burlarse de su marido, se fingió muerta, fue colocada bajo la ceiba y allá se puso a vivir con su amante. Un día el cuervo le contó a Motambo lo que estaba pasando y éste, enfurecido, tomó su machete, se dirigió al árbol sagrado. “Ahora van a saber lo que es morir de verdad”, les gritó a los dos amantes, los mató a machetazos y en seguida los enterró. Desde ese momento los muertos siempre se entierran y no pueden volver al mundo bajo la sombra vivificante de la ceiba.

En el sistema mitológico congo, como se ve, la mujer es siempre la culpable de la aparición de la muerte definitiva del ser humano. Un mito asegura que, en los orígenes, la muerte no era temida pues a ella seguía siempre la resurrección y el rejuvenecimiento. Una vez, una mujer murió muy contenta, segura del eterno retorno. Pero su nuera, que la odiaba, se fue al cementerio y golpeando con un azadón sobre la tumba impidió que su suegra saliese de ella, gritando: “El que muere no debe volver jamás.” Por culpa de esa mujer malvada desapareció la inmortalidad del hombre: nadie puede resucitar rejuvenecido como sucedía antes.

Otro kutuguango relata cómo la Muerte (una vieja vestida de negro) se le escapó a Nsambia y éste salió a buscarla con los dos perros que cuidan la entrada del cielo. A punto de ser apresada, la Muerte tocó en una casa:

-Tun, tun.

-¿Quién es?

-Soy yo, la Muerte. No temas, no vengo a llevarte. Me persiguen. Déjame esconderme en tu casa y te regalaré esta cadena de oro que le quité a Mama Chola.

-¡Ay, que cadena tan bella! Dámela acá.

La mujer se puso la cadena y mirándose al espejo le dijo a la Muerte:

-Trato aceptado.

Y la escondió en la cocina. Al poco rato se apareció Nsambia con sus perros.

-Tun, tun.

-¿Quién es?

-Soy yo, Nsambia.

-¡Nsambia! Dichosos los ojos que te ven ¿Qué haces por aquí?

-Ando buscando a la Muerte, que se me escapó del cielo. ¿No la has visto?

-No, señor. Si la veo, enseguidita te lo aviso.

Después de buscarla por todas partes, Nsambia -que tenía muchas cosas que hacer- decidió volver sin ella al cielo. Y así, por culpa de esa mujer vanidosa sigue la Muerte haciendo de las suyas sobre la tierra. ¡La mujer, siempre la mujer! Una intensa misoginia permea la mitología conga.

Hay, sin embargo, una versión sobre el problema de la muerte en la que se atribuye la responsabilidad de su presencia a otros seres. Lydia Cabrera en su cuento *¿Por qué no se resucita?* se hace eco de este kutuguango. Cuando los seres humanos comenzaron a morir, aterrados enviaron a Nsambia una súplica con su mensajero Buá, el perro. “No queremos perecer”, le decían. Pero el Ser Supremo contestó, inexorable: “Se nació para morir.” Ante la insistencia de Buá, Nsambia hizo una concesión: “Regresa y diles a los hombres que de todos modos tienen que morir, pero que me pidan una gracia que les haga la muerte más aceptable. Me traes la respuesta mañana al primer rayo de sol. Si llegas un segundo más tarde no les doy absolutamente nada...”

Después de pensarlo mucho, el hombre encuentra una solución a su grave problema: “Está bien, moriremos. Pero déjanos resucitar.” Y envían ese mensaje con Buá al Señor de los Señores. Sucedió, sin embargo, que Buá tenía un enemigo: el Alacrán, la envidia, que se moría de roña porque no lo habían hecho mensajero. Aliado con el gusano, que necesitaba muertos para vivir, elaboraron una treta: colocaron a lo largo del camino varios huesos de buey. Buá parte con la rapidez de la centella. Se siente tentado por los primeros huesos que encuentra en el camino, pero ansioso de cumplir con su misión, sigue corriendo a toda velocidad. Los gallos lo estimulan con sus cantos mientras atraviesa las constelaciones. Los huesos siguen apareciendo. La tentación vence. Buá se detiene a roer. La lechuza le grita: “¡Déjalo! ¡Sigue!” Todo es inútil. Buá roe un hueso y luego otro y otro. Al reanudar, por fin, su carrera era demasiado tarde. Había salido el sol cuando llegó, jadeante, ante los pies de Nsambi. “¡Resucítalos, Señor!” Pero Dios no lo quiso, inflexible. Y quien se muere en la tierra, se muere para siempre. Sin resurrección. Sin rejuvenecimiento. Por la envidia del Alacrán. Por la avaricia del Gusano. Por la desobediencia del Perro.

El proceso mitogónico continúa en Cuba, sincretizándose con las tradiciones cristianas, como puede observarse en un kutuguango que recoge Lydia Cabrera en *El Monte*. Una mujer dio a luz una hija sarnosa. “No quiero hija con tanta ñaña”, dijo. Y la echó en un basurero al pie de una guásima. Mayimbe, el Aura Tiñosa, compadecida, envolvió a la criatura en algodones y la depositó bajo una ceiba. De ahí la tomó un tie-tie, un tomeguín, quien con la ayuda del árbol sagrado la condujo hasta el cielo y se la entregó a la Virgen María. Esta le dio a

la niña un baño de yerbas medicinales y le limpió así la piel de granos. Para premiar al tomeguín por su buena acción, la Virgen le ordenó al Gavilán (rey de las aves) que lo protegiera siempre contra los demás pájaros del monte.

La niña creció al lado de la Madre de Dios, sana y bonita. Abajo, su mala madre tuvo otra hija que nació sin sarna. Ya crecida, siempre era maltratada por su mala madre, quien un día la mandó al campo a pilar arroz. Era tanto que la muchacha se cansaba. Pero su hermana, que desde el cielo vio lo que estaba pasando, bajó por una cadena a ayudarla y con un pilón de oro despachó la tarea en un santiamén. Y todavía hizo más: viendo lo difícil que iba a ser el cargar con tanto arroz, se lo llevó hasta la casa, que estaba bastante del conuco.

La mala madre le aumentó entonces a su hija la tarea. “Si ayer rindió por dos, que hoy rinda por cuatro”, dictaminó. Pero con la ayuda de su hermana celeste, la de abajo siempre cumplía la cuota. Y como ahora sobraba arroz, la madre lo vendía en el mercado y con el dinero daba grandes fiestas, donde lucía sus mejores prendas. Sin embargo, no dejaba de picarle la curiosidad. ¿Cómo una muchacha tan frágil podía realizar trabajo tan extraordinario? Decidió espiarla. Le ordenó: “Mañana pírame otro tanto.” Y con su marido se escondió cerca del conuco para ver lo que pasaba.

No tardaron en ver a su primera hija, que bajaba por la cadena, y se dedicaba a acariciar a su hermana: la peinaba, la ataviaba con un vestido azul celeste, mientras le decía: “Mi madre me tiró a un basurero. Nuestra madre es perversa. Gracias al Aura Tiñosa y al Tomeguín estoy en el cielo con mi madrina la Virgen Santísima. Ella me dió el pilón y la mano de oro.” Así se enteró el padre de lo que su mujer había hecho con su primera hija. La mujer trató de apoderarse de los riquísimos instrumentos de trabajo con que su primera hija pilaba el arroz. Pero ésta última, sujetando a su hermana, rápidamente subió con ella -y con el pilón y la mano de oro- por la cadena hasta perderse en el espacio. El marido mató a la mujer malvada. Y las hermanas fueron felices en el cielo junto a Mama Kengue, la Virgen de las Mercedes.<sup>1</sup>

Mucho más criollo todavía -y mucho más transculturado- es el *kutuguango* que recoge Guillermo Calleja Leal en su tesis de grado sobre Palo Monte, demostrando que la formación de mitos continuó en Cuba, con los nuevos materiales que la situación histórica del negro cubano suministraba:

“Fue en el ingenio San Ignacio, allá en Matanzas. Había una conga muy hermosa llamada Teresita, aunque su nombre congo era Oduká, de la tierra vrillumba. Era la hija de un jefe hechicero, de un *nfumo* llamado Tsento. Ya de niña se sabía que había nacido hechicera pues jugaba con las serpientes y con los

1. Cabrera (1983), pp. 159-162.

alacranes. Un día, mientras jugaba junto a un río, llegaron unos negreros y la metieron en un barco. Así la pobre niña fue separada de su padre y de su tierra y fue llevada a Cuba, siendo luego vendida en Matanzas al dueño del ingenio San Ignacio. El amo resultó ser un hombre muy bueno y la crió en su propia casa, junto a sus hijas. La niña creció y se hizo una mujer muy hermosa. Todo el mundo la quería. Y se convirtió en cocinera y planchadora.

“El amo pensaba darle carta de libertad, pero murió. Y el hijo de este buen hombre que era un tremendísimo sinvergüenza, se convirtió en el nuevo amo. Continuamente asediaba a Oduká, la hija de Tsento, jefe vrillumba. Cansada de que la persiguiera su amo, un día hizo un hechizo con un sapo, invocó a Nkuyu-Nfinda (Lucero Mundo o Elegua) y logró escapar del ingenio sin ser vista de nadie. Luego, anduvo varios días por la manigua convertida en negra cimarrona. Su amo se enfureció y contrató a una partida de rancheadores, que inmediatamente partieron en su búsqueda con unos terribles perros.

“Tras andar buscando y buscando, los rancheadores encontraron a Oduká escondida detrás de una ceiba. Oduká hizo frente a los primeros perros con un machete y según iban viniendo los partía en dos, machetazo va y machetazo viene; y cuando ya le estaban faltando las fuerzas, la brava Oduká decidió subir a la ceiba. Según iba subiendo, las espinas de madre ceiba le destrozaron el vestido y sus pies sangraban; pero a pesar del dolor y de la sangre que corría por el tronco de este árbol tan sagrado, seguía subiendo para lograr su libertad.

“Una vez arriba, los perros supervivientes ladraban rabiosos, incapaces de morderla; y los rancheadores discutían si subir a la ceiba para capturarla viva o batirla a tiros y entregarla muerta al amo, el dueño de San Ignacio. Pero Oduká, la hija de Tsento, jefe vrillumba africano, invocó a la madre ceiba y pidió protección: ‘Sikirimato monu mboba, guandi Ungundu. Mundele kuenda kiaro, mbari munu malala. Munu kuenda kakuisa nsulu Ntoto-Güini, ntantando mutamba Tsento.’ (O sea: ‘Escucha, madre ceiba. Los rancheadores blancos desean mi muerte. Llévame volando al Africa, junto a mi padre el jefe Tsento.’)

“Y así fue... La madre ceiba escuchó la plegaria de Oduká y un viento huracanado se formó sobre este árbol tan sagrado, misterioso y poderoso. Los rancheadores huyeron espantados cuando vieron tal prodigio, y sus perros, tan fieros y terribles, se escondieron con el rabo entre las patas y las orejas muy gachas. Oduká fue arrebatada por aquel viento y llevada a su tierra natal... Cuando el anciano Tsento, el gran taita-nfumo (sacerdote hechicero) y mutamba (jefe) vrillumba vio a su querida hija, no daba crédito a sus ojos:

“-Pero... y tú ¿qué carajo haces por aquí, hija mía?

“-Pues ya lo ves, padre mío. Madre ceiba me trajo aquí a mi tierra y a tu

lado, para no tener que sufrir más injusticias y vejaciones, y para ser libre para siempre.”<sup>2</sup>

De ese modo se articulan la magia, la religión y la protesta social en la tradición mitogónica de los congos de Cuba. La imaginación creadora del pueblo continúa funcionando al otro lado del Atlántico. Sobre todo cuando hace falta darle salida de algún modo al ansia, nunca apagada, de justicia y de libertad.

### *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje.*

Todas las agrupaciones religiosas afrocubanas, ya lo sabemos, son producto de un intrincado proceso de sincretismo, de transculturación. Unas, como la Regla de Ocha y la Sociedad Secreta Abakuá, han continuado rezando y cantando en lengua africana. Otras, como la Regla de Palo Monte Mayombe, introducen el castellano en sus ritos, aunque tanto creencias como prácticas sigan siendo de base fundamentalmente africana. Es decir, hay grados de sincretismo y las Reglas se sitúan en distintos puntos del continuo cultural cubano. Próxima al polo afrocubano, pero extraordinariamente permeada por múltiples elementos provenientes del extremo eurocubano, la Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje es quizás el ejemplo más dramático de la interpenetración de todos esos factores de variado origen que caracteriza a la cultura popular cubana. Fundada a fines del siglo diecinueve por Andrés Petit, la Regla Kimbisa posee, sin duda, la estructura básica de las Reglas Congas pero contiene cuantiosos ingredientes de fuentes tan diversas como las religiones católica y yoruba, el espiritismo y hasta la masonería. Para su comprensión dependemos, una vez más, de Lydia Cabrera, quien ha realizado el único estudio que se ha publicado acerca de esta sociedad.

Andrés Facundo Cristo de los Dólores Petit, mulato claro, alto, delgado y de finos modales, es símbolo viviente de nuestra amalgama criolla. Nacido en Guánabacoa en la primera mitad del siglo pasado fue, al mismo tiempo, Terciario Franciscano, *Isué* de la Sociedad Secreta Abakuá, Padre Nganga y babalocha de la Regla lucumí. Vivió en el Convento de los Franciscanos y muchos recuerdan que recogía limosnas para los frailes. Sabía su poco de latín y múltiples leyendas rodean su vida: “Iba Andrés una vez por una calle solitaria, a eso de las doce del día y observó a un caballero de bomba y levita cruzada que andaba delante de él.

2. Calleja Leal (1989), pp. 781-783. En esta tesis de grado de Calleja Leal se encuentra el estudio más detallado y profundo que conocemos sobre los kutugungos de los congos cubanos. Ver *ibidem*, id., pp. 780-793 y 859-868.

A poco, por la acera de enfrente aparecieron dos morenos facinerosos. Aquellos tipos continuaron caminando y Petit cruzó la calle, los detuvo y les dijo que ellos querían matar al hombre de la levita cruzada para robarle la cartera y las prendas -No lo maten, les dijo Petit. Qúitenle lo que lleve, pero no le quiten la vida. Y tal poder tenía Petit en su bastón que se acercó al caballero, lo tocó en el hombro y lo dejó paralizado. Los ladrones le llevaron cómodamente la cartera, la leontina, el reloj, el alfiler de corbata y el anillo, todo lo que tenía encima, y escaparon, sin dejarle, tampoco, un rasguño. Petit volvió a tocarlo con su bastón, y el señor siguió caminando sin darse cuenta de nada. Así Petit le salvó la vida “.<sup>1</sup> Andrés Petit fue el primero en aceptar a hombres blancos dentro de la Sociedad Secreta Abakuá — en su Potencia Bakokó Efor, en el año 1863— unos dicen que por dinero, otros que por fortalecer el ñañiguismo. “Sin él, aseguran, la sociedad Abakuá hubiese desaparecido. Ya no habría ñañigos. No hubiesen podido resistir la prolongada persecución de que fueron objeto por parte de las autoridades españolas y más tarde, a comienzos de siglo, por las cubanas.”<sup>2</sup>

Petit murió en Guanabacoa, probablemente en 1889, y el misterio rodea el paradero de sus restos. Se dice que fueron trasladados por un adepto ñañigo blanco del cementerio de Guanabacoa al de Espada, en La Habana, para así impedir que fuesen desenterrados por mayomberos ansiosos de apoderarse de tan preciosa kiyumba. Lo cierto es que nadie sabe a ciencia cierta dónde se encuentra enterrado Andrés Petit, si es que sigue enterrado... Su Regla Kimbisa, también conocida como Quien Vence, es “congo, lucumí, espiritista y católico. ¡Lo reúne todo!...Petit hizo un ajiaco, un revoltillo, cogió de todo: trabajó con Palo, con Ocha, con Santo; metió el espiritismo, la brujería, la iglesia, cuanto encontró, para vencer.”<sup>3</sup> Y he ahí el secreto de la eficacia Kimbisa, que reúne lo más poderoso de cada creencia para, de este modo, “vencer”.

Como Petit fundó la Regla Kimbisa para traer el bien sobre la tierra, la Nganga Kimbisa será siempre “cristiana”. No hay Nganga “judía” en esta religión. Como en Palo Monte, se establece un pacto con un muerto y éste deberá cumplir las órdenes de aquel. El templo Kimbisa se constituye, como de costumbre, en una de las habitaciones de la casa del adepto. Pero no hallamos aquí la carencia de adorno típica del Nso congo. Así lo describe Lydia Cabrera: “En estos (templos) Kimbisas del Santo Cristo hallamos, como en los Ilé-Orichas, imágenes de bulto de Vírgenes y Santos, Crucifijos y estampas. Es decir, un altar

1. Cabrera (1970 b), p. 34.

2. Cabrera (1970 b), p. 36.

3. Cabrera (1977), p. 3.



con una imagen de San Luis (San Luis Beltrán, patrono de la Regla) y en medio un Cristo crucificado, litografías de Nuestra Señora de las Mercedes, de San Pedro, de San Antonio, y muchas ramas de albahaca, planta muy apreciada por los Kimbisa, 'que trabajan mucho con ella'. Oculto debajo del altar, en una tinaja, está el Fundamento (Nganga) principal, que sólo pueden manipular los Padres Maestros. En una esquina de la habitación, en una rinconera, está Sarabanda —Ogún, Ochosi y Elegua reunidos—, una de las grandes fuerzas del templo, su guardián, en caldero de hierro. En otra, Changó, su matari o piedra dentro de una batea de madera gruesa, tapada y cubierta con un género rojo. En vez de colocar la batea sobre un pilón, como se acostumbra en los Ilé-Orichas, reposa sobre una banquetta. Frente a Changó, en otro ángulo de la habitación, se tiene a los "Santos". En una tinaja en el suelo a Yemayá. Dentro de una sopera a Ochún. En una repisa en alto, casi al lado del altar, a Obatalá, y frente a Sarabanda, en la otra esquina, en un plato grande o fuente de loza, a San Lázaro".<sup>4</sup> Es decir, que lejos de mantenerse muertos y orichas separados, como es de rigor en las otras Reglas, aquí se aúnan todas las fuerzas espirituales —yorubas, europeas y bantúes— en un mismo recinto.

La organización del sacerdocio es muy similar a la descrita en el acápite anterior, aunque los títulos de los cargos resulten aquí más retóricos y despidan un leve olor a masonería. El templo está a cargo de un Padre Maestro, que corresponde al Padre Nganga en Palo Monte. Lo asisten, en lugar de mayordomos, un Primer Capacitado y un Segundo Capacitado o Apóstol Luz del Día, que sustituye al Primero en caso de ausencia y lo sucede en el cargo a su muerte. Los Segundos Capacitados poseen una serie de Auxiliares o "Apóstoles del Camino" que tienen la función de llevar los "trabajos" a los sitios que indique el Padre Maestro. Los Siervos, por su parte, son individuos de confianza que ayudan en las labores del templo. Las mujeres también reciben cargos de importancia: las Madres cuidan de la disciplina y del ornato y mantenimiento del local, auxiliadas por las Capacitadas y las Siervas. Cada uno de estos cargos se obtienen por medio de ceremonias de iniciación específicas. La Regla Kimbisa, a diferencia de las otras Reglas afrocubanas, posee un Jefe Supremo que gobierna la institución. El primero, por supuesto, fue Andrés Petit. A éste lo sucedió su ahijado Andrés Valdés, alias Andrés Kimbisa. A la muerte de Valdés lo siguió Timoteo Morán y a éste José Torres. Como puede observarse, esta *institucionalización* de la Regla es de corte claramente europeizante y se aparta del tradicional localismo dispersivo de las religiones afrocubanas. De origen europeo es también la Constitución escrita que gobierna la Regla y establece reglas y

4. Cabrera (1977), p. 10.

funciones. Estos, por ejemplo, son deberes del Primer Capacitado:

1. Atender y cuidar, aún más que al Padre Maestro, al Fundamento.
2. Preparar el templo para celebrar un rito.
3. No abandonar el templo, hallarse presente cuando se efectúa alguna ceremonia a algún rito aunque sea de menor importancia.
4. Asegurarse de que todo el que penetre en el templo, se despoje.
5. Concurrir a rituales que se celebren en otros templos, y en ocasión de una fiesta oficial auxiliará en ellos si el Padre Maestro lo desea y le pide su concurso. (Art. 25, inciso 2 y 3 de los Estatutos)
6. No se presentará en ninguna fiesta oficial de la Institución sin revestir el hábito ordenado (un manto blanco).
7. Elegirá a los Siervos; atenderá a los que van a despojarse.
8. Ordenará cortesmente al Segundo Capacitado, Apóstol Luz del Día, o a otro hermano de menor categoría, lo que estime necesario hacer en el rito que se esté practicando. <sup>5</sup>

Asimismo, los Segundos Capacitados o Apóstoles Luz del Día:

1. Tienen la obligación de auxiliar al Primer Capacitado en la preparación del templo cuando va a celebrarse un rito.
2. Estarán a las órdenes del Primer Capacitado cuando éste oficia, para asistirlo.
3. Auxiliará al Primer Capacitado cuando asiste y oficia en cualquier templo de la Institución si éste se lo pidiese, o a otro Primer capacitado que solicite su ayuda.
4. Encenderá la pólvora en los trazos que se dibujan en el suelo para preguntar o "dar salida", y borrarlos para que no se perjudiquen si se pisan.
5. Estar atentos a las llamadas a la puerta
6. Igual que los Primeros Capacitados, no se presentará en ninguna fiesta sin el hábito ordenado.

Los Segundos Capacitados sustituyen al Primer Capacitado en todas sus funciones (Art. 24, Inciso 1) y cuando esto sucede gozan de las mismas prerrogativas que éstos."<sup>6</sup> Lejos estamos ya de la flexible organización que caracteriza a las otras Reglas afrocubanas.

El kimbisá rinde homenaje a Nsambi, Dios, y a los Santos o Mpungos que, como vimos, poseen nombres congos y españoles. Algunos (aunque no todos) los Santos venerados en la Regla Kimbisá, corresponden a los Orichas lucumíes.

5. Cabrera (1977), pp. 10-11.

6. Cabrera (1977), p. 11.

A diferencia de lo que ocurre en la Regla de Palo Monte, aquí los fieles no solamente experimentan la posesión de espíritus, sino también “reciben la inspiración” de Santos tales como San Antonio, San Luis Beltrán, San Miguel Arcángel y San Benito de Palermo. El trance es provocado por medio de cantos y bailes o puede ocurrir espontáneamente. Cuando se manifiestan los Orichas, los bailes resultan más agitados que sus correspondientes en Regla de Ocha.<sup>7</sup>

Entre los ritos más señalados se encuentran la Iniciación o Kimbansa de Iniciación; los Jubileos o Aniversarios de Padres; la fiesta de San Luis Beltrán, guía espiritual de la agrupación; la celebración del Santo Cristo del Buen Viaje (5 de septiembre); la despedida del Año Viejo y recibimiento del nuevo, fecha en que se da de comer a los muertos a las doce de la noche y las ofrendas, sacrificios y purificaciones que tienen como fin obtener algún beneficio material.

La estructura general de los ritos, como tendremos ocasión de apreciar, es semejante a la de los descritos en el acápite anterior. Pero inmediatamente nos saltan a la vista y al oído diferencias formales, particularmente en el manejo del lenguaje. Todo kimbisa recibirá una primera iniciación que le abre las puertas de la Institución. Su ascenso a los diversos cargos irá acompañado de “Pasos” que resultan ser iniciaciones subsiguientes. Antes de admitirse a un postulante, es menester investigar cuidadosamente su conducta pasada y presente y, como bien señala Lydia Cabrera: “Los ‘requisitos’ de entrada, los juramentos, ponen de manifiesto al ñañigo, al Abakuá —faramán Ekue— que alentaba en Pcuti”.<sup>8</sup> Es esencial, además, consultar la voluntad de San Luis Beltrán por medio de los caracoles, ya que es el Santo quien acepta al neófito en la Institución. En el rito de iniciación distinguimos, una vez más, las tres etapas usuales en este tipo de ceremonia:

### *1. Limpieza o Purificación (Separación de la vida anterior).*

Se inicia el rito apartando del cuerpo del iniciando la ropa y las joyas que le confieren individualidad y status en su vida anterior. Si se trata de una mujer, se le quitan los zapatos, las medias, así como cadenas, aretes, anillos y cualquier gancho o alfiler que lleve encima. A los hombres se les despoja de la camisa y se les deja descalzos, con el torso desnudo y los bajos de los pantalones arremangados. El Padre Maestro o su Primer Capacitado procede entonces a santiguar al neófito con una rama de albahaca mojada en agua bendita y un

7. Cabrera (1977), p. 14.

8. Cabrera (1977), p. 17

crucifijo mientras se recita la oración de San Luis Beltrán : “Criatura de Dios, yo te curo, ensalmo y bendigo en nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Tres Personas y una creencia verdadera, y de la Virgen María Nuestra Señora, concebida sin mancha de pecado original, Virgen antes del parto y después del parto, y en el de la gloriosa Santa Gertrudis, tu querida y regalada esposa; las Once Mil Vírgenes, el Señor San José, San Roque y San Sebastián y en el de todos los Santos y Santas de tu gloriosa Corte Celestial, gloriosísimo Nacimiento, Santísima Pasión, Gloriosísima Resurrección y Ascensión. Por tan altos misterios que creo y venero suplico a tu Divina Majestad, poniendo por intercesora a tu Santísima Madre, abogada nuestra, que libres y sanes de enfermedad a esta afligida criatura del mal de ojos, dolor, accidentes, calentura o cualquier otro daño, herida o enfermedad. Amén. Jesús. Y no mirando la indigna persona que refiere tan sacrosantos misterios, con fe te suplico para tu mayor honra y devoción de los presentes, te sirvas, con tu misericordia y bondad, sanar esta herida, llaga, dolor, humor, enfermedad y no te permita tu Divina Majestad le sobrevenga accidente, corrupción, ni daño, dándole salud para que con ella te sirva y cumpla tu santísima voluntad. Amén. Jesús. Yo te juro y ensalmo, Jesucristo. Nuestro Señor Redentor te bendiga y haga en todo su divina voluntad. Amén. Jesús. *Consumatum est. Consumatum est.* Amén.”<sup>9</sup> El tono y estilo de esta oración, característicos de un anacrónico catolicismo popular donde se pide protección contra el mal de ojos y hasta se invoca en latín, acompañan todo el ritual kimbisa.

Como es usual en estos casos, se venda los ojos del iniciando quien pierde así su sentido de orientación y queda a la merced de las puyas y bromas de los presentes. El Padre Maestro, la Madre y el Segundo Capacitado guían al neófito hasta la entrada de la habitación-templo y tocan a la puerta. El momento del tránsito, el atravesar el umbral, se logra mediante la ejecución de un período de preguntas rituales que cumple los mismos propósitos que en la Regla lucumí: expresión inequívoca de intención por parte del iniciando; manifestación simbólica de sumisión a los superiores que aquí, incluso, hablan por el neófito en más de una ocasión; forma de lograr acceso al cuarto de los iniciados y, por consiguiente, a un nuevo estado religioso. Uno de los Padres Maestros, quien funge de “Recibidor”, responde así al toque de la puerta:

—¿Quién viene a interrumpir nuestro trabajo?

El Padre Maestro (que hace de) Conductor, se apresura a responder:

—Un profano que anda errante y desea pertenecer a nuestra Institución.

—¿Cómo ha podido, decidme, Padre Maestro, llegar hasta aquí ese profano?

9. Cabrera (1977), p. 21.

—Porque es de buenas costumbres, es libre y ha venido por su propia voluntad.

—Si es así, preguntadle si cree en un Ser Supremo.

—Cree.

—Si es así, entradlo Padre Maestro. Veremos si es digno de la gracia que solicita, pero que antes lave sus manos. El agua se usa en las prácticas simbólicas para lavar las manchas del alma. Que lave las suyas para que se despoje de las malas influencias que puede traer”.<sup>10</sup>

Mientras los oficiantes del templo entonan el cántico congo “Erise Baluandé” (ver el acápite anterior) se hace entrar al neófito en el templo y se le lleva al altar donde reposa la Nganga o Fundamento, completándose así la primera etapa del ritual.

## 2. La juramentación: el tránsito.

En 1943, Lydía Cabrera transcribió de una de sus informantes —Mamá Luisa Cuatro Vientos Nganga Fiota— las palabras que se pronuncian a continuación y que reproducimos en su totalidad ya que su estilo resulta de importancia para nuestro análisis posterior. El oficiante principal continúa:

—Profano ¿qué véis? el hombre (si es un hombre el que se inicia) o la mujer (si es una mujer) está rodeado de vicios y pasiones. Busca en vano la ventura por todas partes, desea conocer las causas, y ofuscados sus sentidos sólo encuentra oscuridad, tinieblas, discordias y desgracias porque el mundo está lleno de malvados. La Institución “Quien Vence” adora al Santo Cristo del Buen Viaje y también tiene sus imperfecciones como todas las humanas, pero busca con anhelo encontrar los seres que estén dispuestos a no pensar en la maldad. Di, Profano, ¿qué le debes a Dios? Le debemos la existencia, el ser, el alma, esa alma que es su divino soplo, que vuelve a unirse al todo del que salió. ¿Qué nos debemos a nosotros mismos? Nos debemos el honor, la verdad, el estudio, la instrucción para mejorar y seguir el sendero de la vida para encontrar la verdad.

—Decidme, cuando la verdad y la razón desaparecen, ¿qué nos queda, que nos distinga de los demás animales? El recuerdo de las obras buenas que realizamos al paso por esta vida.

—¿Qué le debemos a nuestros semejantes? Les debemos mucho, muchísimo, porque sin ellos no somos nada. El Egoísmo, la perversidad son males que tenemos que desterrar y someternos al Ser Supremo, Justo Juez de vivos y muertos, para que con su influencia podamos vencer a nuestros enemigos visibles e invisibles.

10. Cabrera (1977), pp. 17-18.

—Decidme: ¿Deseáis pertenecer a esta Institución?

—Decidme: ¿Estáis dispuesto a sellar con vuestra sangre el juramento que vais a prestar ante los que serán vuestros hermanos? ¿Estáis dispuesto a prestar catorce juramentos que sellaréis con vuestra sangre?"<sup>11</sup>

Acto seguido se procede a juramentar al iniciando:

— ¿Jura por la existencia de un Dios?

— ¿Jura ser libre y religioso?

— ¿Jura amar y haber amado a sus padres?

— ¿Jura ser humano y caritativo con sus semejantes?

— ¿Jura aceptar y obedecer las Leyes y fundamentos que rigen en el interior de esta Institución que desconoce y va a conocer?

— ¿Jura cumplir las obligaciones y sacrificios que esta Institución impone a sus siervos para su particular bienandanza?

— ¿Jura categóricamente bajo palabra y ante el Crucifijo que tiene en su mano que no ha sido inducido por ningún malvado, y se ha ofrecido libre y espontáneamente a entrar en su seno?

— ¿Jura abrigar el deseo de saber con el fin de ser útil a sus semejantes y fiel a la Institución?

— ¿Jura perdonar a su enemigo?

— ¿Jura no blasfemar ni maldecir?

— ¿Jura no traicionar esta Sagrada iniciación?

— ¿Jura atender a sus hermanos aún a costa de sacrificios, en una desgracia, en caso de prisión, enfermedad o muerte?

— ¿Jura no desviarse jamás de estos principios poderosos que dan sabiduría espiritual?

— Estos catorce juramentos que habéis prestado ante el Cristo Crucificado y la Pieza Poderosa que tenéis delante, si con fe lo habéis hecho, transfigúrense vuestros pasos en honor a la Divina Majestad. Si de mala fe, que seais maldito y que el peso de la más dura penalidad destruya el más precioso sentido, y expiad así vuestra asquerosa culpa.<sup>12</sup>

Una frase de la última imprecación hace resaltar el profundo sincretismo de esta Regla: los juramentos se realizan ante "el Cristo Crucificado y la Pieza Poderosa que tenéis delante", es decir, la Nganga. La contribución del catolicismo a la Regla no es ya periférico—algunos Santos, agua bendita, asistir a la Iglesia— sino central. Observemos, por ejemplo, los catorce juramentos, que sin

11. Cabrera (1977), p. 18.

12. Cabrera (1977), pp. 18-19.

duda representan todo un código de conducta moral. Dejemos de lado el precepto que obliga a honrar a los mayores, principio básico de las religiones tanto cristianas como africanas. El iniciando kimbisa se compromete a amar y servir al prójimo; a no tomar el nombre de Dios en vano; a no usar sus conocimientos para malos fines e, incluso, a practicar el mandamiento fundamental del cristianismo: perdonar a los enemigos. Aquí no se trata ya de un barniz superficial que adorna una realidad profundamente africana. Por el contrario, nos encontramos ante una visión de la realidad que incorpora valores fundamentales que proceden de mundos y experiencias totalmente diferentes.

Una vez finalizados los juramentos, se procede a cortar unos mechones de cabello de la cabeza del novicio, se envuelven y amarran (*nkanga*) en una paja de maíz y luego se colocan en la Nganga. A esta parte del ritual se la conoce como “coger cabeza”. Por fin, el Padre Maestro ordena:

—Preparad la palangana para recibir la sangre. Y dice a los iniciandos:

—Así sellaréis con sangre vuestros juramentos. ¿Estáis arrepentidos? Si lo estáis podéis marcharos, si queréis, estáis a tiempo.

Con el filo de una navaja se hacen siete cruces en la piel, si el neófito es un hombre; nueve si se trata de una mujer. El Padre Maestro reza:

—Según San Pedro y San Pablo sellaron su fe con su sangre, sella en primer grado con la tuya en el nombre de la Santísima Trinidad para que penetres con fuerza en el Tronco, árbol del Paraíso, desde hoy amuleto sagrado de tu Guía. Poderoso Angel de mi Guía, aclaradme, guiad mis pasos por el torbellino inmenso del mundo. Dadme un momento tan solo de prodigio espiritual para hacer con vuestra influencia, de este siervo que está postrado, un devoto más, un esclavo que en unión de su Padre acepta llamaros, llenos de fe para glorificar vuestro Santo Nombre. Amén. La llama que habéis sentido significa el amor que debe arder eternamente en vuestros corazones, amando, respetando y obedeciendo al que desde este momento es vuestro Padre Espiritual, llamado a defenderos en el piélagos de la vida. Decidme, ¿os causa alguna inquietud el juramento que habéis prestado y sellado con vuestra sangre? Pues si estáis conforme preparaos a recibir la luz...”<sup>13</sup> Esta parte del ritual (muy extensa ya que los participantes cantan y bailan mambos durante toda la noche) está colmada de símbolos liminales: el neófito permanece con los ojos vendados y de rodillas, en señal de humillación; el cuarto se deja a oscuras, lo que aumenta su sentido de desorientación y se le despoja de parte de su persona (los cabellos y la sangre). En la primera iniciación se ofrece el sacrificio de un gallo y al momento de la muerte del ave se entona:

13. Cabrera (1977), pp. 19-20.

Menga va a correr ¡Cómo corre!  
Menga va a correr...<sup>14</sup>

### 3. *El banquete comunitario: la incorporación.*

Tras muchas horas de cántico y bailes, ya de mañana, se descubren los ojos del recién iniciado y se le da de beber un poco de chamba que se torna así en una suerte de bebida sacramental. Luego beben el Padre, los Capacitados y todos los demás presentes, unidos ahora en una comunión por la sangre. Más tarde se comparte un suculento almuerzo preparado por algunas de las mujeres del templo. El novicio— ahora miembro reconocido de la Institución— se sienta en puesto de honor, junto al Padre y los mayores en jerarquía. Los otros asistentes comparten una mesa distinta. Después de reposar un poco el almuerzo, se canta y se baila para alegrar a Santos y espíritus, quienes “bajan” (se posesionan de los fieles) para aconsejar de forma directa al nuevo miembro de la familia. Ahora se le indica la conducta que deberá seguir en adelante y los alimentos que será menester evitar.<sup>15</sup> El novicio ha cambiado de vida, ha dejado de ser quien es y por ello recibe un nuevo nombre, tan sincrético como la Regla a la que acaba de ingresar: algunos de los informantes kimbisados de Lydia Cabrera poseían nombres secretos tales como Santa Teresa de Jesús a la Puerta del Cementerio, San Juan de la Cruz Vence Guerra Vence Batalla y Santo Tomás Ver y Creer.

Hemos querido detenernos en una descripción detallada de al menos uno de los ritos de la Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje, para poder ilustrar la diversidad de facetas que presenta el proceso de transculturación en Cuba. La Regla de Ocha, como vimos, adopta como suyos elementos católicos tales como las equivalencias de los Santos, el asistir a la iglesia después de la iniciación, el uso del agua bendita, la inclusión de la lengua española en algunos momentos del rito de iniciación y adapta sus prácticas a las necesidades de la vida moderna: los Asientos duran menos tiempo; la visita a la plaza del mercado, tras la iniciación, ha sido modificada puesto que en algunos sitios, como en Miami, ese tipo de centro comercial no existe. La base fundamental de sus prácticas (incluyendo el uso lingüístico), sus creencias y su código de conducta siguen siendo de corte africano.

Hoy en día, al menos en el exilio, hallamos por los menos dos tendencias contradictorias entre algunos santeros. Unos tratan de institucionalizar la religión (al crear un templo al estilo cristiano) y, a la vez, de occidentalizarla y, hasta cierto punto, de “refinarla”. Conocemos a unos santeros, por ejemplo, que hace

14. Cabrera (1977), p. 23.

15. Cabrera (1977), pp. 23-24.



poco ofrecieron “un Violín” (un toque de violín) en honor de Ochún, en vez de emplear los tradicionales tambores o güiros. Otra persona nos informa que en vez de ofrendarle la sangre de un pollo al Oricha, le presenta flores y perfumes. La segunda tendencia es diametralmente opuesta y puede considerarse una suerte de fundamentalismo ortodoxo: esta religión -se afirma- es puramente africana y es un deber rechazar toda injerencia foránea en ella. Babalú-Ayé no es San Lázaro, sino Babalú Ayé. La religión tiende a ser puramente yoruba y no lucumí. Incluso algunos llegan a afirmar que ningún blanco tiene el derecho a pertenecer a ella. Lo irónico de esta última posición es que, lejos de representar un regreso a la tradición africana, constituye una intromisión de valores puramente occidentales ya que, como hemos visto, una característica fundamental de las religiones africanas es su labilidad, su adaptabilidad. La ortodoxia es completamente foránea a la tradición religiosa africana. Estos dos puntos de vista, por supuesto, son minoritarios y, mientras tanto, la mayor parte de los fieles continúa practicando sus ritos “a la antigua”, con mayores o menores variantes.

La Regla de Palo Monte, por su parte, adopta Orichas y Santos Católicos, pero no los convierte en parte esencial de su culto. A pesar de que el castellano y el bozal con frecuencia sustituyen a la lengua autóctona en mambos y ritos adivinatorios, el pacto con el espíritu de los muertos y la confección y manejo de *minkisi* siguen siendo básicamente bantúes. Los mayomberos prescinden de trivialidades y adornos, incluso en el manejo del lenguaje que no intenta hacerse elegante.

Muy distinta es la Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje. Ya vimos que los Juramentos obligan a una conducta permeada de valores cristianos. Los nombres de los miembros reúnen el santoral católico y los poderes africanos. El terciario Petit prescribe un “hábito” para los fieles. Un Reglamento preciso, con artículos e incisos, rige la Institución, que es gobernada por un poder central con derecho a sucesión. En el templo hallamos imágenes de bulto y soperas de Santo, además de la Nganga. El neófito jura ante un Crucifijo. Se rezan Padres Nuestros y Ave Marías. Y el uso del lenguaje es complejísimo. En ocasiones se entonan mambos y oraciones (por ejemplo, el Elise Baluandé) en lengua conga. A veces se mezclan voces congas en textos fundamentalmente castellanos, con resultados realmente surrealistas, como en esta oración a la Ceiba: “Nkisi Nkisi Nkisi Santísimo Sacramento del altar, Padre, Hijo, Espíritu Santo, tres personas distintas y una sola esencia verdadera. Virgen María y Doña María que cubre a Sambia. Ba Ceiba: con licencia de Sambí y Tatandi y guandi de mi bisi, con

16. Cabrera (1977), pp. 31-32.

permiso Madre Ceiba, en este instante to ye mbobo (hablo) con toda mi nchila (corazón), para llamar a tu Divina influencia y te presentes ante mí como ejemplo admirable de tu ternura material, ¡oh hijo!, la flor de todo, forma de todas las cosas, alma, espíritu, armonía de todas las cosas. Consérvanos, protégenos, condúcenos, líbranos de todos los espíritus malos que nos asedian continuamente sin que lo sepamos”.<sup>16</sup>

En otros momentos, rezos e imprecaciones son, simplemente, en español, en un español cargado de peculiares adornos y giros retóricos. El empleo frecuente del vosotros, nada cubano, despide un tufillo a formas de púlpito típicas del clero español y el léxico se carga de voces y frases poco comunes en el lenguaje cotidiano, tales como: “bienandanza”, “por doquiera”, “el torbellino inmenso del mundo”, “el piélagos de la vida”... A la víctima del sacrificio no sólo se le canta “menga va a correr”, sino que, además, se le dice así: “Inocente animal que vas a derramar tu sangre para que la ofrezcamos a ..... Yo en nombre de Dios Todopoderoso, te despojo de tu mala influencia, te ensalmo y te bendigo en nombre de la Santísima Trinidad, Padre y Espíritu Santo e Hijo; tres personas y una esencia verdadera..”<sup>17</sup>

La persona misma de Andrés Petit es una entidad liminal: tenía de negro, pero no era negro; tenía de blanco, pero no era blanco; era católico y terciario pero esto no le bastaba; era babalocha y abakuá pero esto no le bastaba; era palero pero sin la rusticidad que caracterizaba a las demás Reglas Congas. Su Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje fue un intento de integración de las diversas facetas que integraban al hombre Andrés Facundo Cristo de los Dolores Petit. Y obedeció también al deseo de “refinar” o, “blanquear” las poderosas fuerzas congas. Evidentemente, su intento halló eco en el corazón de miles de cubanos que se iniciaron en la Institución fundada por Petit, atraídos, entre otras cosas, por lo que consideran “la elevación espiritual de su Regla”.<sup>18</sup>

### *El Espiritismo, las Reglas Afrocubanas y la Misa Espiritual.*

La noción de que el alma sobrevive al organismo físico y puede manifestarse después de la muerte es muy antigua en Cuba. Pero el espiritismo, como conjunto articulado de doctrinas y prácticas basadas en la comunicación mediúmnica entre vivos y muertos sólo aparece en la isla en la segunda mitad del siglo XIX y no alcanza verdadera difusión hasta bien entrado el siglo XX.

17. Cabrera (1977), p. 38.

18. Informante a Lydia Cabrera, con respecto a la Regla Kimbisa. Cabrera (1977), p. 20.

El movimiento espiritista contemporáneo comienza en 1848 con los experimentos de la famosa familia Fox en Nueva York. Luego se extiende por Europa, con dos centros capitales de influencia que apenas se reconocen el uno al otro: el primero en Inglaterra, el otro en Francia. Este último se vio pronto dominado por la poderosa personalidad de Hipólito León Denizard Rivail, más conocido por Allan Kardec (1804-1869).<sup>1</sup> Partiendo del positivismo comtiano, Kardec trató de encontrar una explicación científica para fenómenos tales como el sonambulismo, la telepatía y el “magnetismo animal”, mesmerismo o hipnotismo. Y por esas vías se puso en contacto con el espiritismo, que adoptó con pasión, deviniendo uno de sus propagandistas más renombrados.

En *El Libro de los Espíritus*, publicado en 1857, se resume lo esencial de la doctrina kardecista. Dios ha creado, junto al mundo material, el mundo de los espíritus, que en verdad es el más importante, porque mientras lo espiritual es eterno, lo corporal es contingente y perecedero. Los espíritus encarnan temporalmente en cuerpos humanos. La muerte los coloca de nuevo en estado de libertad, volviendo al mundo de donde procedían, para tomar de nuevo existencia material, algún tiempo después. Mientras tanto se encuentran en estado de espíritus errantes. Kardec creía, pues, en la metempsícosis o transmigración de las almas, que les servía a éstas como poderoso instrumento de purificación e iluminación racional progresiva. De ahí el lema, tan repetido en los medios espiritistas de “¡Luz y progreso!”

“Los espíritus pertenecen a diferentes clases —explica Kardec— y no son iguales en poder, inteligencia, ciencia y moralidad. Los del primer orden son espíritus superiores, que se distinguen de los demás por su perfección, conocimientos, proximidad a Dios, pureza de sentimientos y amor al bien... Las otras clases se alejan más y más de semejante perfección, estando los de los grados inferiores inclinados a la mayor parte de nuestras pasiones, el odio, la envidia, los celos, el orgullo, etc., y se complacen en el mal... El espíritu encarnado está bajo la influencia de la materia y el hombre que logra vencerla por medio de la elevación y purificación de su alma, se aproxima a los espíritus buenos, a los cuales se unirá algún día. El que se deja dominar por las malas pasiones y cifra toda su ventura en la satisfacción de los apetitos groseros, se aproxima a los espíritus impuros dando el predominio a la naturaleza animal”.<sup>2</sup>

1. Rivail adoptó su seudónimo bajo la inspiración de uno de sus “guías espirituales”, quien le reveló que ese era su nombre en una encarnación anterior. En dicha encarnación supuestamente había sido un druida de la antigua Galia. (EOR, vol. 8, p. 260).
2. Kardec (1988), pp. 116-17.

Los espíritus pueden manifestarse en formas muy diversas, ya espontáneamente, ya al evocarlos por vía mediúmnica. Cada ser humano posee uno o más espíritus que se unen a él para protegerlo. Son los “ángeles guardianes”, los “hermanos o guías espirituales”, que ayudan a sus hijos con sus consejos, los consuelan en sus aflicciones y los sostienen en las pruebas de la vida.<sup>3</sup> Para Kardec el espiritismo, cuando se le practica de acuerdo con sus normas, es a la vez una religión y una ciencia, alejada de toda superchería, engaño o superficialidad. Constituye lo que él llama “la tercera revelación de la ley de Dios”, que sigue a la del Antiguo Testamento personificada en Moisés y a la del Nuevo que trajo Jesucristo.

Además de este tipo de espiritismo, al que pudiera llamarse *ilustrado*, se desarrollaron por lo menos otros tres. Uno, que pudiera denominarse *experimental*, dedicado al estudio objetivo y sistemático de los fenómenos parapsicológicos. Otro de mera diversión o de espectáculo, a base de mesas giratorias, tablitas escritoras, sustancias fosforescentes, etc. Y, por fin, uno de carácter *popular*, que, en algunos casos, funciona por medio de “sesiones” donde se busca el contacto con seres queridos desaparecidos y los asistentes reciben, a través del medium, consejos o predicciones sobre problemas personales y hasta colectivos; y, en otras instancias, consiste en consultas individuales que un cliente le hace a un medium para fines similares. Todas estas formas de espiritismo, sobre todo el popular —aunque este último casi siempre estuviese más o menos teñido de kardecismo— lograron arraigo en Cuba. La vía de entrada puede haber sido la norteamericana o la francesa. Pero no debe olvidarse que el espiritismo se extendió también en la segunda mitad del siglo XIX por España, donde varios escritores católicos publicaron libros condenando virulentamente estas prácticas, a partir de la década de 1870-80.<sup>4</sup>

Como hemos visto anteriormente, para todos los fieles de las reglas afrocubanas, el contacto con los antepasados desaparecidos es de fundamental importancia. En el caso de las Reglas Congas, la comunicación con las almas de los muertos y el dominio mágico sobre las mismas constituye el eje central de la

3. Kardec (1988), pp. 140-145.

4. En 1872 se editó en Valencia un volumen titulado, *El espiritismo en el mundo moderno*, una colección de artículos aparecidos en *La Civiltà Cattolica*, órgano del Vaticano. Dos años después se publicó *La fe católica y el espiritismo*, refutación del libro *Roma y el Evangelio*. La campaña del catolicismo oficial contra el movimiento espiritualista continuó con gran vigor en las décadas siguientes, como lo prueba la amplia literatura sobre el tema. (Véase la bibliografía del artículo titulado *Espiritismo* en la *Enciclopedia Espasa*, Vol. 22, pp. 262-264).

práctica religiosa. En la Regla de Ocha el fundamento religioso es el culto a los orichas, pero los creyentes deben contar antes con la asistencia de los finados. Como se dice en Santería: “El muerto parió al santo”. O sea, que antes de rendir pleitesía a los dioses es necesario contar con la ayuda de los *eggún*, de los mayores difuntos. Todo santero tiene en su casa un pequeño altar (la “bóveda espiritual”) donde rinde homenaje y presenta ofrendas (café, tabacos, etc.) a sus muertos.<sup>5</sup>

Era inevitable que todas las corrientes espiritualistas, tan extendidas en el país, acabaran por encontrarse, influyéndose mutuamente. Aunque —como bien dice Migene González-Wippler— “todo santero es espiritista, pero no todo espiritista es santero”,<sup>6</sup> resulta muy interesante notar el gran número de espíritus afrocubanos (especialmente congos) que aparecen en las sesiones de practicantes espiritistas no afiliados a regla alguna. Por otra parte, tanto en la santería lucumí como en Palo Monte o Mayombe, el producto más importante de este encuentro aculturativo ha sido la llamada *misa espiritual*, que no es una “sesión” espiritista, sino un rito extremadamente sincrético, con elementos tomados del espiritismo, del catolicismo y de las reglas afrocubanas. Esta ceremonia tiene como propósito fundamental la invocación de los espíritus benéficos, así como la exclusión o exorcismo de los maléficos o “perturbadores”. Tanto los fieles de Ocha como los de Palo (sobre todo los que participan del llamado Palo o Mayombe “cristiano”) incluyen “misas espirituales” como parte regular de su liturgia. En realidad, esta ceremonia nunca se celebra en Cuba sino como parte integral de algún rito afrocubano. Los profanos o no iniciados (como nosotros) son admitidos a ella, pero en ese caso, deben participar en todos sus aspectos, es decir, no pueden permanecer como meros espectadores pasivos.

Nosotros hemos asistido a misas espirituales en dos localidades diferentes. Primero, en la casa de uno de nuestros informantes que era santero y palero a la vez, donde siempre se manifestaba el espíritu de Francisco, ya mencionado en un acápite anterior. Luego, en la residencia de una iniciada en la Santería, unos días antes del Kari-Ocha de su hijo. En ella los “seres” que “bajaron” eran también de origen afrocubano. Esta era una “misa de coronación”, que tiene como objetivo fundamental determinar quiénes son los “guías espirituales” del catecúmeno, ahuyentar las malas influencias que puedan pesar sobre él y aconsejarlo acerca de su vida presente y futura, muy particularmente, acerca del

5. Muchos no colocan las ofrendas en las inmediaciones de la “bóveda”, sino en algún otro lugar de la casa, frecuentemente en un baño.

6. González-Wippler (1989), p. 275.

importante paso de entrar en la religión. En otras ocasiones estas ceremonias tienen el propósito de expulsar espíritus maléficos que se han apoderado de una persona. Esas son las llamadas “misas de recogimiento”, verdaderos exorcismos donde abundan símbolos congos tales como el tantas veces mencionado cosmograma (el círculo con la cruz) que se dibuja con yeso o cascarrilla en el piso. Decidimos colocar este acápite al final del capítulo II porque la comprensión del tema demanda conocimiento previo de las relaciones que con sus muertos tienen tanto los lucumíes como los congos. La descripción detallada de la misa espiritual que se encontrará a continuación se basa en nuestras observaciones de una de estas ceremonias, celebrada como parte de un rito iniciatorio lucumí. Pero eso no quiere decir en modo alguno que los congos no hagan también uso frecuente de ellas.

En la habitación donde se va a llevar a cabo la sesión encontramos la “bóveda espiritual”, una suerte de altar erigido a los espíritus. En una pequeña mesa cubierta con un mantel blanco hallamos: siete copas llenas de agua (seis del mismo tamaño y una mayor); un búcaro con crisantemos blancos; un crucifijo; una botella pequeña de agua de colonia “1800” de Crusellas; un frasco con agua bendita, una botella de aguardiente, varios tabacos sellados aún en su papel celofán, dos jicaritas de güiro para el aguardiente, un plato lleno de pétalos de flores blancas y dos velones que se encienden al comenzar la ceremonia. En el suelo, delante de la “bóveda”, hay una palangana de esmalte de mediano tamaño, llena de agua con afile. Los participantes se sientan en un semicírculo delante de la “bóveda” y la interacción entre ellos es informal. Las dos mediums se sitúan a cada lado de la “bóveda”. En el centro del círculo hay una silla debajo de la cual se ha colocado un vaso con agua. Allí se sienta el neófito, a quien ya comienza a llamársele “iyawó”. Sólo se mencionan su nombre y sus apellidos en las oraciones con que se invocan sus espíritus tutelares. Para una mejor comprensión, hemos dividido la ceremonia en diversas etapas o momentos, pero éstos se suceden sin interrupción.

### *1. Invocación de los seres espirituales.*

Una de las madrinas del catecúmeno inicia la sesión indicando que los presentes deben persignarse. Comienza entonces un breve período de oraciones tomadas del *Nuevo Devocionario Espiritista*, libro anónimo, traducido del francés, que recoge oraciones “de Allan Kardec y otros”. Después de cada oración se reza un Padre Nuestro, un Ave María y un Gloria. Esta, por ejemplo, es la primera oración: “Rogamos al Señor Todopoderoso, que nos envíe buenos espíritus para asistimos, aleje a los que pudieran inducirnos en el error, y que nos dé la luz necesaria para distinguir la verdad de la impostura. Separad también

a los espíritus malévolos, encarnados o desencarnados, que podrían intentar poner la discordia entre nosotros y desviarnos de la caridad y el amor al prójimo. Si alguno pretendiera introducirse aquí, haced que no encuentre acceso en ninguno de nosotros. Espíritus buenos que os dignáis venir aquí a instruirnos, hacednos dóciles a vuestros consejos y desviad de nosotros el egoísmo, el orgullo, la envidia y los celos, inspiradnos indulgencia y benevolencia para nuestros semejantes presentes y ausentes, amigos y enemigos; haced, en fin, que en los sentimientos de caridad, humildad y abnegación de que nos sentimos animados, reconozcamos vuestra saludable influencia. A los médiums a quienes encarguéis de transmitirnos vuestras enseñanzas, dadles la conciencia de la santidad del mandato que les ha sido confiado y de la gravedad del acto que van a cumplir, con el fin de que tengan el fervor y el recogimiento necesarios. Si en esta reunión se encontrasen personas que fuesen atraídas por otro sentimiento que no sea el del bien, abridles los ojos a la luz y que Dios les perdone si vienen con malas intenciones. Rogamos muy particularmente al espíritu de (aquí se dan los nombres y apellidos del neófito o de la persona que es objeto de la ceremonia) nuestro guía espiritual, que nos asista y vele por nosotros.”<sup>7</sup>

Luego los asistentes rezan por los mediums, para que no se llenen de orgullo por su don y actúen con falta de caridad hacia los otros médiums. Después de unas cinco oraciones, seguidas todas de Padre Nuestro, Ave María y Gloria, se concluye la etapa inicial con otra en verso, la llamada “Plegaria del Náufrago”:<sup>8</sup>

Torna tu vista, Dios mío,  
hacia esta infeliz criatura  
no me des mi sepultura  
entre las olas del mar.

Dame la fuerza y valor  
para salvar el abismo,  
dame gracia, por lo mismo,  
que es tan grande tu bondad.

Si yo, cual frágil barquilla,  
por mi soberbia halagado,  
el mar humano he cruzado,  
tan sólo tras el placer;

7. *Nuevo Devocionario Espiritista*, pp. 35-36.

8. *Ibidem*, id, pp. 106-107.

déjame, Señor, que vuelva  
a pisar el continente,  
haciendo voto ferviente  
de ser cristiano con fe.

Si yo con mi torpe falta  
me he mecido entre la bruma  
desafiando la espuma  
que levanta el temporal,

te ofrezco que en adelante  
no tendré el atrevimiento  
de ensordecer el lamento  
de aquel que sufre en el mal.

Y si siguiendo mi rumbo,  
he tenido hasta el descaro  
de burlarme de aquel faro  
que puerto me designó;

yo te prometo, Dios mío,  
no burlarme de esa luz  
que brilla sobre la cruz  
por el hijo de tu amor.

¡Oh! Tú, Padre de mi alma,  
que escuchas al afligido,  
y me ves arrepentido  
de lo que mi vida fue.

Sálvame, Dios mío, sálvame  
y dame, antes que dé cuenta,  
para que yo me arrepienta  
el tiempo preciso. Amén.

## 2. El "despojo".

Antes de iniciar la comunicación con las entidades espirituales es menester "limpiarse" o purificarse de las malas influencias que los participantes puedan haber traído consigo. Cada uno de los presentes, en orden inverso al recorrido de



las manecillas del reloj, se levanta de su asiento, se coloca de pie frente a la “bóveda espiritual”, introduce ambas manos en el agua azulada que contiene la palangana de esmalte y se pasa por la frente; la nuca y los brazos las manos mojadas, haciendo con ellas bruscos movimientos hacia fuera (como si se estuviese quitando algo de encima). Luego toca la “bóveda” con la punta de los dedos y regresa a su sitio. El catecúmeno es el último en “despojarse”.

### 3. *Comunicación con las entidades espirituales.*

Los participantes permanecen en silencio y ocasionalmente se refrescan la frente y la nuca con agua de colonia “1800” de Crusellas. Las mediums (en esta ocasión todas son mujeres) comienzan a transmitir los mensajes de los espíritus, pero aún no ocurre el trance: la comunicación es indirecta.<sup>9</sup> Típicamente, la medium se dirige a uno de los presentes en los siguientes términos: “Con permiso de la mesa, la sombra de mi espíritu me dice que...” y prosigue con el mensaje. En esta ocasión, la mayoría de los recados se dirigieron al joven catecúmeno, a quien se le dio a conocer la identidad de uno de sus “guías espirituales” (un indio con plumas en la cabeza, que debe recibir ofrendas de casabe con miel de abejas), se le aconsejó acerca de su situación sentimental y acerca de su futuro en la santería. La madrina del Asiento observó la presencia de un “espíritu perturbador”, que deseaba apoderarse del iniciando para sus propios propósitos malévolos. Varios de los presentes encendieron tabacos. De pronto, una de las mediums comenzó a respirar profunda y ruidosamente, con una suerte de bufido y, a los pocos minutos, cayó en estado de trance. El espíritu era el de una negra conga (María Siete Sayas), muy risueña, que hablaba en lengua bozal.<sup>10</sup>

Para alejar la influencia del mal espíritu que se había revelado con anterioridad, la posesa decidió “despojar” o purificar la casa. Virtió un poco de aguardiente en una pequeña jícara, tomó un poco en la boca y con él roció un manojo de hierbas que se hallaba en el suelo.<sup>11</sup> Además lo envolvió con bocanadas del

9. González-Wippler (1989), p. 277 explica que existen diversas clases de mediums en el espiritismo (y lo mismo sucede en la santería). Hay mediunidades videntes, que pueden ver los espíritus; mediunidades clarividentes, que pueden predecir el porvenir; mediunidades auditivas, que pueden escuchar a los espíritus que les hablan en los oídos, mediunidades de comunicación, que pueden resultar poseídos por los espíritus; mediunidades de arrastre, que atraen espíritus malignos para exorcizarlos y mediunidades de transporte, que supuestamente pueden trasladar sus conciencias a otros lugares. Hay mediums que poseen una sola facultad, otros más de una.

10. Los lectores hallarán un estudio detallado del habla bozal cubana, código criollizado que hoy en día se emplea exclusivamente en contextos rituales, en el capítulo 4 de este volumen.

11. Esta acción es típica de las ceremonias congas.

humo de su tabaco. Pidió a la dueña de la casa que la acompañase y procedió a purificar la residencia. De regreso a la habitación donde se celebraba la misa, dio un salto en el aire, soltó el puro violentamente y “montó” el espíritu maligno que traía de exorcisar en medio de bruscas contorsiones. Varios de los presentes la sujetaron para que no se hiciese daño y la sentaron en el suelo. Otra de las mediums tomó el crucifijo y se lo colocó en la frente diciendo: “¡Control! ¡Control!”. Comenzó entonces a conminar a la fuerza sobrenatural en nombre de Jesucristo, para que se arrepintiese y abandonase sus malos propósitos. La poseesa cambió de inmediato su forma de hablar. Ahora lo hacía en un español refinado, pues el “espíritu perturbador” era el de una mujer cuarentona y educada. Con abundantes lágrimas que corrían por sus mejillas declaró que no quería hacerle daño al iniciando. Y se retiró. Permaneció entonces el “ser” denominado María Siete Sayas. Los presentes le hicieron recomendaciones acerca de su “caballo”, del medium que “prestaba su materia” para que se hiciese posible una manifestación directa. Cuando la poseesa comenzó a dar muestras de querer salir del trance, la otra medium la tomó de las manos y tiró de ellas varias veces hacia abajo, hasta que la mujer recuperó su conciencia normal.

Anteriormente, en este capítulo, hemos hecho referencia a las condiciones que contribuyen a provocar el estado de trance. En el caso de las misas espirituales el bombardeo sensorial es mínimo y posiblemente los elementos más influyentes sean la hiperventilación y la atmósfera del grupo. Aunque pueden manifestarse espíritus diversos, algunos de los cuales nunca antes han hecho su aparición, cada uno de los mediums tiene un espíritu tutelar, su muerto, que lo “monta” regularmente y que posee características personales propias claramente reconocibles: nombres, gustos (por ejemplo, el espíritu de una “negra fina” llamada María Josefa, de quien hablaremos a continuación, no bebe aguardiente sino anís), modos particulares de hablar basados casi siempre en el lenguaje bozal criollo. González-Wippler explica que estos “guías espirituales” tradicionalmente han sido los de “Madamas” (mujeres de las Antillas Menores), indios, gitanas, piratas y congos.<sup>12</sup> En las sesiones observadas por nosotros los espíritus tutelares han sido siempre los de viejos negros congos, que se comunican en bozal y emplean algunas palabras congas en el diálogo. Según la misma autora, recientemente los orichas lucumíes se manifiestan también dentro de algunas misas espirituales. Esto nunca ha ocurrido en nuestra presencia y nuestros informantes recalcan la separación entre dioses y espíritus. Ambos son necesarios y reciben culto, pero los contextos rituales de dichas entidades son

12. González-Wippler (1989), p. 280.

distintos y no deben mezclarse. Según se nos ha dicho: “Santo es santo y muerto es muerto”.

Después de efectuarse el “retiro” del espíritu de María Siete Sayas, la segunda medium comenzó a emitir los bufidos típicos del inicio del trance. En poco tiempo hizo su aparición el “espíritu de María Josefa”, negra conga “finia” (fina) que se reserva las palabras fuertes y gusta de licores menos plebeyos que el aguardiente. En un bozal con características gramaticales perfectamente definidas y estables habló en voz alta por espacio de media hora, dirigiéndose sobre todo al joven iniciando.<sup>13</sup> Los presentes intervenían, entablándose un diálogo muy franco e informal entre ambas partes. Al espíritu siempre se le trataba con el “usted” de respeto y distancia (incluso por aquellos habituados a usar el “tú” con la medium). El ambiente era jovial y se intercruzaron algunas bromas. Cada vez que el espíritu emitía una revelación acertada, alguno de los presentes respondía: “¡Luz!” y a veces “¡Luz y progreso, buen ser!”. El “ser” dio consejos a una de las madrinas de la iniciación acerca de una casa a la que recientemente se había trasladado, e hizo lo mismo con la primera medium, a quien “despojó” con hierbas rociadas de aguardiente, agua bendita (“agua de Papá Dios”) y humo de tabaco. Por fin anunció que iba a retirarse y se despidió de los presentes. La medium poco a poco y sin grandes conmociones regresó a su estado de conciencia normal. Entonces la madrina que había iniciado la reunión leyó otra oración y los presentes, de pie, giraron sobre sí mismos haciendo un ademán de despedida con la mano. La comunicación entre creyentes y espíritus concluyó con la señal de la cruz.

#### 4. La Coronación.

En la ocasión que describimos, la misa espiritual se celebra, como hemos dicho, en el contexto de una iniciación en Regla de Ocha y constituye la primera ceremonia del proceso iniciatorio. El catecúmeno permanece sentado en la silla colocada delante de la “bóveda espiritual”, en el centro del círculo conformado por los presentes. La madrina y los demás participantes toman una sábana blanca y la extienden por encima de la cabeza del *iyawó*. La madrina sostiene sobre la cabeza del neófito un puñado de pétalos de flores blancas. Mientras se canta un himno, en español, alusivo a la coronación, cada persona comienza a enrollar la sábana hacia el centro. De ese modo, eventualmente se conforma una suerte de sombrero o corona que, una vez impuesto, la madrina inmediatamente procede

13. Un análisis de las características lingüísticas de esta informante aparece en el acápite dedicado al bozal en el capítulo cuatro de esta obra.

a retirar de la cabeza del iniciando. Para finalizar, cada uno de los presentes toma una de las copas llenas de agua de la “bóveda espiritual” y arroja el líquido hacia afuera de la casa, al aire libre. Después se obsequia a los asistentes con comida o algún dulce.

La misa espiritual, que ahora forma parte esencial de los cultos afrocubanos, se incorporó a ellos en Cuba en época no muy remota. Los negros de nación, por supuesto, la desconocían. En una libreta que probablemente data de los años cuarenta, la de Nicolás Angarica, hallamos una referencia a ella. Se recomienda a los fieles que se les ofrezca misas a los difuntos “ya sea espiritual o la que Ud. más desee, porque aunque la mayoría de los africanos no hayan conocido esta religión espírita, los pocos que la conocieron la respetaban”.<sup>14</sup> El proceso por el que se funde el espiritismo con las religiones de origen africano es relativamente sencillo. El culto a los muertos siempre constituyó parte esencial de las creencias afrocubanas. El espiritismo, por su parte, se diseminó velozmente en diversas capas de la sociedad cubana y ejerció poderosa influencia en las creencias populares. El encuentro y la fusión tenían que ocurrir. La misa espiritual resulta particularmente interesante para nosotros porque resume en su estructura los diversos elementos que componen el continuo cultural cubano. De origen europeo, la celebran creyentes en orichas y ngangas. En ella hay crucifijos, aguardiente y tabacos. Se habla en español y en bozal. Se rezan Padre Nuestros, se cantan himnos a los “seres”, todo ello en una ceremonia que precede a la recepción de la diosa Ochún. Al *aché* de las religiones lucumí y congas se añade el de la Iglesia Católica y el de las fuerzas ocultas del espiritismo. Eso es Cuba o, por lo menos, parte de Cuba. En el momento que escribimos estas líneas se ha estrenado en Miami una obra de teatro, en inglés, del autor cubano Luis Santeiro, en la que el auditorio (una combinación de norteamericanos y cubanos miamenses que gustan tanto de los *hamburgers* como de los pasteles de guayaba) ríe a carcajadas al ver que un personaje se purifica con agua de colonia “1800” de Crusellas, empleando los gestos estereotipados del “despojo” tradicional. Probablemente algunos de los asistentes han participado en misas espirituales y para ellos los gestos son totalmente comprensibles. Otros, seguramente, jamás han recurrido a un “despojo”, a una “limpieza”, pero pueden, sin embargo, interpretar, con mayor o menor precisión, la conducta del actor ya que ella alude a creencias profundamente arraigadas en el sentir popular criollo del país. La misa espiritual de congos y lucumíes es, sin duda alguna, el más transculturado de los ritos de la religión afrocubana.

14. Angarica (sin fecha), p. 123.