

Ìpàdé

Por olóòrìsà Òséfúnmi ti Bàáyin Milton Acosta
Uruguay

Agradecimientos

A quienes tuvieron la paciencia de leer el manuscrito y hacer comentarios que a la postre pudieron mejorar la exposición del texto o aún la información del mismo. En el primer sentido deseo destacar las sucesivas lecturas de Makinde t'Ògún, cuyo sentido de ordenamiento resultó invaluable. Le debo la organización sistemática de una bibliografía profusa y heterogénea, así como su permanente empuje para que me decidiera a transmitir lo aprendido a través de tres décadas de investigación. Tampoco sería posible que esta contribución desconociera las bondades de una benevolente crítica, puntual y exhaustiva del Ogan de Ajunsú Beto de Gu (Roberto Almeida). Su afinado ojo de cazador-guerrero fue capaz de señalar dónde había que batir más fuerte y donde era menester dejar que el olfato del lector debía trabajar solo, sin ayudas para encontrar un sentido. A ambos guerreros, mis agradecimientos. Debo a un tercero - también hijo de Ògún- Altair Bento de Oliveira, comentarios acerca de Orí hechos en setiembre de 2001 mientras conversábamos en su casa de Nova Iguaçu en una amigable rueda de perfumado café que terminaron de redondear en mi conciencia dicho concepto. Su claridad, saber y apoyo doctrinario han sido pues de inestimable valor. Gracias, mis amigos: mo dúpé gbogbo yin.

Dedicatoria

Todo lo que he podido aprender respecto a las religiones afrobrasileñas así como mi amor incondicional por los orisha; mi capacidad de entrega a ellos como legado de servicio - modo de vida; mi posición de actor/espectador y mi necesidad de unir las diversidades para poder comprender, son nada más que un sencillo y reverente tributo a mi finada iyalorisha Yèyèbò, Marlene T. de Souza. Seguramente sin su mano leve y generosa, sin su certera visión de las realidades últimas y su don de gentes excepcional, mi vida hubiese tomado otros carriles. A su feliz memoria y a su ashé plantado en mi cabeza y en mi totalidad debo el privilegio de poder describir y transmitir lo que me ha enseñado con la consigna de seguir investigando para que “las fuentes no puedan nunca secarse”. Mo jùbá rẹ̀ ìyá mi.

A bàbá Marcos de Haedo, omo Òsàgiyán. Calidez, sabiduría, discreción, generosidad. Uno de los máximos exponentes de la variante afrobrasileña denominada “batuque”. Mo jùbá rẹ̀ ègbónmi.

A Ogbebara - Adilson de Oxalá- bàbálawo Ifaleke. Su libro “Igbadu, a cabaça da existência” es una muestra de amor y sabiduría. Su gentileza, generosidad y muestras de amistad mucho me honran. Mo jùbá rè ègbónmi.

A dona Inácia Martins Carneiro, mãe Iná, mametu t'inkisi Kizaze. Su generosa hospitalidad en la roça guaibana demuestra con creces que todo está en todo. Que su mukuiú nos ampare hoy y siempre.

A Cleo Martins, Oyá Koromilonan, agbeni ti Sàngó del Ilé Axê opo Afonja (Salvador, Bahia) . Escritora de afilada pluma, maestra generosa y humilde, siempre respondiendo mis preguntas con insólita rapidez y amabilidad. Mo jùbá rè ègbón mi binrin.

A iyá Peggie ti Yemoja Abíké - iyánifá Fáwunmi Odùgbèmi Epega- mujer sabia y dedicada que no vacila en perfeccionar su saber, mo jùbá rè ore mi binrin.

A Hilda, omọ Obalúwàiyé, compañera excepcional que a lo largo de treinta y tres años me tuvo infinita paciencia y formó a los tres maravillosos hijos que tenemos. Que tu Señor siempre grite fuerte (Olúké) en medio de su misterio. Mo dúpé ayan mi fé.

A Mope, iyá sòrun del egbé, cuya fidelidad a Sàngó y memoria permiten recomponer esta comunidad para que pueda dar testimonio de su función de conservación y expansión del àse cuando le sea exigido ya sea en Òrun como en Àiyé. Mo jùbá rè omọ mi binrin, adúpé o.

A los miembros del Egbé ti Sàngó Bàáyin viejos y nuevos, mayores y jóvenes. Ellos son el futuro, la continuidad, la esperanza. Que puedan crecer y prosperar con la mente y los ojos siempre abiertos y el corazón pleno de amor. Ki Sàngó àti gbogbo awon òrìsà gbè e wa.

A todos los líderes religiosos e iniciados de todas las variantes afroamericanas que buscan en el culto a los orisha, vodun y bakisi las respuestas que les faltan y los erigen como centro de su vida, mis respetos. En la diversidad también está la unidad, y todo en el todo. Mo dúpé àti ki Olóòrun gbè é wa lài lài.

Acerca de los mitos- Presentación del trabajo-

Una de las características más sobresalientes de las religiones afrobrasileñas es su formulación en mitos que circulan ampliamente entre el “**pueblo de santo**” con variantes más o menos importantes de acuerdo a la tradición de una casa o una nación, pero que de todas formas nos permite emparentarnos no sólo a la tradición africana sino a todas las variantes americanas de dicha tradición. Así, aunque un mito sea narrado de diferente manera en una casa u otra, podemos sin duda inferir un tronco o raíz común. Esto trae aparejado un razonamiento: si nuestras tradiciones se basan en mitos y no en un canon estructurado, como el de las grandes religiones conocidas, ¿cuál es entonces el valor de éstas?

Primeramente debemos recordar que todas estas grandes religiones que hoy conocemos con sus textos escritos, se originaron en tradiciones que se transmitían oralmente, como las nuestras; y sólo con el transcurso del tiempo estas tradiciones contadas – y cantadas por aedas y bardos, augures y mistos¹ – de generación en generación fueron consignadas por escrito, dándoseles el rango de “escritura” muchas veces hasta considerada “revelación”. En ese sentido, todas las grandes religiones se basan en mitos que las preceden y que se han ido adaptando en su formulación e interpretación a lo largo de siglos. Nuestros mitos de creación insertos en lo que se ha dado en llamar el **Oráculo de Ifá** han sido también repetidos durante siglos, aún conociéndose la escritura, y hasta es posible pensar que han sufrido en este proceso diversas adaptaciones e interpolaciones, aunque de un modo general conserven un sentido que sólo es asequible a través de los diversos procesos iniciáticos de acuerdo a las diferentes modalidades. Ahora bien, ¿qué es un mito? Primeramente debemos despojarnos del preconcepto acerca de este término, y recordar que fue el ascenso del cristianismo como religión universal el quemarcó a esta palabra con un dejo de infamia o superstición de los que carecía en el mundo grecorromano. Un mito es una historia cuyos protagonistas son dioses, héroes u hombres, o inclusive plantas y animales, que actuaron en otros tiempos, generalmente en la aurora de la creación. El mito es un ejemplo a ser *repetido* y *asimilado*, pero no por una repetición mecánica desprovista de sentido, sino mediante un **rito** cuya función es abolir tiempo y espacio y colocarnos en el mismo tiempo y espacio en el que esta acción ejemplar *está aconteciendo*, esto es, en la eternidad. No otra cosa que una serie de mitos ritualizados es una **roda de orisha** en la que todos los devotos *gesticulan* las tareas

¹ "Mistos" es un vocablo de origen griego del que deriva "misterios" (mystós) tal vez junto con los cultos místéricos -de iniciación- importados de Tracia o de Asia Menor. Los mistos recitaban a los candidatos la doctrina secreta que les permitiría reconocerse, confraternizar y ayudarse mutuamente por estar inscritos en un mismo "mysterios". Nota del Autor.

divinas, trayendo a este tiempo y lugar esas fuerzas creadoras que realizan, aquí y ahora, sus actos creadores. Vale entonces aquí explicar para quienes no conocen el término lo que significa el concepto “orisha” (òrìsà en yorubá): **un orisha es “una fuerza de la naturaleza que determinados individuos, desde la aurora de los tiempos quizá, han sabido calmar, aplacar y obtener de ella beneficios, poseyendo para ello medios mágicos. Aunque inicialmente la parte libre de este poder fuese negociada, sólo el o los aspectos controlables son pasibles de ser asentados -fijados- en santuarios para permitir ser tratados en forma ritual. Posiblemente en su origen estas alianzas entre las fuerzas naturales y los seres humanos eran un asunto particular, de beneficio exclusivo de la familia o comunidad a la que pertenecía este negociador”** ², lo que originó la creación del oficio de sacerdote. Creemos que esta definición cuya autora es la olóOyá norteamericana Judith Gleason es la más acertada, justa y transparente a la que hemos podido acceder. Es pues, en este sentido, lo que justifica un ritual, pues actualiza el “aquel tiempo inaugural” y lo prolonga en nosotros. Cuando cantamos y danzamos para **Ògún**, por ejemplo, y desbrozamos con nuestros machetes invisibles el aire, abriendo senderos, no somos más nosotros, sino el propio orisha creando caminos a ser transitados. Y así sucesivamente en cada momento del ritual. Por eso debemos sentirnos humildemente orgullosos de ser depositarios de una tradición riquísima explicada en mitos cuyo valor cada día se recupera y actualiza mediante los rituales de cada modalidad. Creer en nuestros mitos no nos disminuye, sino que nos permite analizar cada enseñanza dejada por ellos con los ojos de este siglo a pesar de su intemporalidad, y sentirnos además parte importante de un universo siempre en expansión cuyo centro es el hombre, criatura de Olóòrun. Pocas doctrinas dan ese puesto al hombre como centro, como heredero de un dios de misericordia y amor infinitos que nos puso en este tiempo y lugar para seguir creando en nosotros la expansión de su conciencia. Saber que venimos a este plano con cabezas modeladas por Sus manos y custodiadas por Sus propias proyecciones en el mundo natural es un privilegio del que no todos los seres humanos tienen conciencia. Recibir Su energía y acumularla permitiendo su circulación a todo nivel es una tarea que nos ennoblece como especie y como individuos únicos en este mundo tan deshumanizado. Valoricemos cada mito como una dádiva de conocimiento y transmitámoslo como un modelo a seguir para poder lograr nuestro crecimiento y el de los demás. Y concentrémonos en cada roda para que ese momento único nos invada en el convencimiento de formar contemporaneidad con él, evitando el tan común despliegue de irreverencia que puede observarse en quienes no conocen el verdadero sentido del ritual.

² Citas en negrita del Autor, Nota de la Editora.

Pese a una abundante bibliografía, la religión afrobrasileña denominada como “candomblé”³ y sus variantes regionales, el “xangó pernambucano”, el “batuque riograndense” o el “tambor de mina marañense” es todavía mal conocida inclusive dentro del territorio donde se forjó. Qué decir del estudio sistemático de esta modalidad religiosa en los países a los que se exportó durante el principio de la segunda mitad del Siglo XX, y resaltamos “exportó” (desde Brasil) porque *nunca* formó parte de las creencias de los esclavos rioplatenses y su descendencia. Montevideo, ciudad portuaria menor con relación a Buenos Aires, conoció este fenómeno un poco a través de la obra novelística de Jorge Amado y otro poco por la introducción de esta religión en el imaginario popular desplegado en la celebración de Iemanjá los días 2 de febrero cuando el sacerdote Félix Spinelli de Obaluwaiyé y su comitiva descendían a la Playa Ramirez o Ramírez? a efectuar sus ofrendas vestidos de modo diferente al común uniforme blanco de umbandistas y batuqueros. El libro de Moro y Ramirez “**La Macumba y otros cultos afrobrasileños en Montevideo**” que fue el pionero en sacar a la luz el tema de otras religiosidades en estas tierras, proyecta en la figura de este sacerdote casi la mayor parte de su labor de investigación. Luego aparece en los noventa, otro sacerdote de candomblé, éste de nacionalidad brasileña y que adquiere súbita notoriedad, Wander de Oshalá; pero no instala en el país una casa con todos los requisitos legales dentro de la cosmovisión de esta religión, una “**roça**”. Año y medio después de esta incursión, una sacerdotisa de umbanda de larga trayectoria, Sirlhey Gauna de Muga, se dirige a Guaíba (Río Grande del Sur) a iniciarse en la modalidad conocida como candomblé de Angola bajo la dirección de quien es su **mametu**, la excelentísima nengua Kizaze (Inácia Martins Carneiro). Otros sacerdotes vernáculos toman también el camino para iniciarse en territorio brasileño, tales como Elizete de Iansã (ciudadana brasileña residente en Uruguay y a la sazón iyalorisha de batuque), Agustín de Iemanjá, sacerdote uruguayo recientemente desaparecido, etcétera. Pero siendo el candomblé una modalidad con muchas aparentes variantes respecto al **batuque** introducido en la década de los sesenta por João Correia Lima (João de Eshubi) culto éste que resulta más difundido y con códigos más transparentes para la mentalidad oriental, carece de un estudio sistemático que permita al ciudadano común entender su cosmovisión, sus símbolos, su fundamento. Y enfrenta, desde el punto de vista interno, la desconfianza y la crítica -velada o no- de los sacerdotes de batuque que ven la amenaza de competencia en la distribución de bienes simbólicos. De modo que se hace necesario de un modo general explicar: primero, que es una variante regional (bahiana en su origen) de la religión nacida en Brasil durante los cuatrocientos años de trata negrera, producto del intercambio cultural entre las distintas etnias arrancadas de sus lugares de origen en África, el

³ Subrayado del Autor. Nota de la Editora.

catolicismo popular lusitano y en alguna medida las creencias autóctonas de Brasil; segundo que no está en un plano superior o inferior respecto a las otras variantes regionales; tercero, que el mito de la “pureza nagó” expresado por el pionero Edmundo Nina Rodrigues y epígonos es falso ya que no existe pureza de ningún tipo o género dentro de las religiones surgidas como una síntesis, pese a que haya casas que defienden su tradición como **ortodoxa** endilgando a los otros el mote de heterodoxos cuando no de improvisadores o aún de inventores de tradiciones o linajes. En síntesis, el candomblé y las demás variantes regionales de culto a orisha, vodun, y bakisi es una religión multisincrética originada en Brasil, de raíces africanas readaptadas a una realidad diferente, producto de relecturas y negociaciones diversas entre los componentes de una sociedad multiétnica que comienza con la llegada de las primeras “**piezas de Indias**” de origen bantú apenas cuarenta y seis años después del descubrimiento colombino (1538), en principio a las colonias españolas del Caribe y luego a las portuguesas del Brasil y se consolida sistemática y doctrinalmente en la primera década del Siglo XX bajo el predominio cultural de los yoruba-descendientes.

Pero antes que los yorubá hubiesen sido transferidos a América, los conceptos generales que hoy se quieren ver como una deuda exclusiva a este contingente, ya tenían forma y voz en la sociedad brasileña a través de iniciados de origen bantú. Innegablemente los yorubá y los ewe fueron quienes dieron un avance a la codificación prestando conceptos propios tales como la noción de **egbé**, el orden de las iniciaciones (barco) la reclusión en templos-convento, la ofrenda de comidas votivas con profusión de aceite de palma (dendé, **epo**), la introducción de los oráculos (**sistema de Ifá** ligado a Orunmilá cuyo sacerdocio es únicamente masculino y el **merindinlogun** con dieciséis conchillas que puede ser manejado también por mujeres). Otro concepto que es necesario destacar es la inconveniencia de rotular “jeje-nagó” como se hacía hasta hace bien poco. No existe este connubio en la práctica: si se es jeje se rinde culto a los **vodun** al modo jeje; si se es nagó se rinde culto a los **orisha** de acuerdo a las tradiciones provenientes de las tribus originarias de Ketu, Oyo, Ibadan, Oshogbo, Abeokuta, Ilobu, Ondo, Ijeshá. Pero puede utilizarse la palabra “nagó” para designar a unos y otros. Esta es una designación de larga data en territorio brasileño y unificaba a todos los esclavos embarcados en la Costa de los Esclavos sin importar si eran ewe o de alguna de las ciudades yoruba. Se entiende por nagó a todo yorubá que rinda culto a los orisha hablándoles y cantándoles en “**anagonu**”, una especie de dialecto arcaico usado profusamente en el sistema religioso y que curiosamente también es empleado cuando servidores de los vodun también cultúan orisha. De necesitar un nombre genérico entonces, basta decir “nagó” o si el elemento fon resulta más fuerte, “nagó-vodun”.

Si se es Angola, se cultúan los **bakisi** de estas tribus y si se es Congo, a sus **bakuru**. Las mezclas, asociaciones, sincretismos, reinterpretaciones, relecturas o “**milongas**” por darle un nombre kimbundu, son de larga data y parte de un proceso que reivindica fuera de toda duda la diversidad y riqueza de concepto, visión del mundo y rituales de esta síntesis prodigiosa realizada en suelo americano de la que el candomblé, como señalamos antes, no es sino una variante regional tan importante y bella como las demás. La prueba a ojos vista es que todas las variantes tienen un mismo panteón, un mismo sistema de creencias y de métodos de iniciación, todas son religiones de trance, y las diferencias estriban en detalles litúrgicos y en modos diferentes de llamar a sus divinidades que, en el amplio panorama del conjunto resultan insignificantes como para discutir cuál de ellas es la más o menos pura. Entendemos que la pureza ritual es la que cada comunidad de culto atesora y transmite como un valor de identidad étnica, pero que a la postre no deja dudas de la existencia de un “**pueblo de santo**” con características comunes.

Para adentrarnos en esta contribución efectuaremos una especie de esquema en el cual el panteón constituye un verdadero sistema de clasificación de diversos aspectos de la realidad proveyendo además la posibilidad de adherir a distintos tipos psicológicos humanos. En todas las variantes encontramos un elenco de divinidades que oscila entre doce y dieciséis y cada una de ellas comporta una multiplicidad de aspectos o formas, lo que podría resumirse diciendo que cada una de estas divinidades es a su vez seriada. Todas poseen un carácter propio y constituyen modelos comportamentales de identificación. Los principios ordenadores confieren al ritual, su orden; y a los grupos de culto, su jerarquía.

- a) Principio de senioridad (combinado con el principio de separación por procedencia y por familia mítica)
- b) Principio de separación por sexo
- c) Principio de polaridad (derecha o izquierda)
- d) Elemento(s) constitutivo(s): Aire, Agua, Fuego, Tierra, Técnica.

Para establecer esta estructura lógica en el sistema clasificatorio fue preciso adoptar una metodología estructuralista que pareció adecuarse a la visión de las divinidades y modelos comportamentales como una clave simbólica en posesión de un número restringido de términos definidos por relaciones diferenciales. Así se presentan, de acuerdo a este razonamiento, cinco categorías correspondientes a cinco poderes primordiales que a su vez se dividen en dos grandes grupos surgiendo uno con la polaridad “neutro” (en el sentido de no-marcado o ambivalente). El nivel de articulación primario resulta entonces de la combinación de las cinco categorías con una bipolaridad básica; siendo las unidades menores constituidas por las formas, aspectos o avatares –por emplear una palabra sánscrita de fácil comprensión general-

de los orisha y a su vez siendo pasibles de reducción en combinaciones de elementos formales. La segunda articulación es el resultante de la combinación de cada una de las primeras con otros dos pares de polaridades complementarias, esto es: joven/viejo y macho/hembra. Entonces, el mecanismo lógico propuesto es la secuencia de tres operaciones: diferenciación por división de un término ambivalente, surgimiento de un nuevo término por la dualidad y finalmente, el término mediador en sí.

El sistema de clasificación remitiéndose a los tipos psicológicos añade un principio de individualización, puesto que define de modo inequívoco y preciso la posición del sujeto humano ya sea en el plano social, ya en el cosmológico, insertándose en una concepción global del mundo. La propia dialéctica del sistema nos permite pues entender cómo el código de creencias, así como los rituales de iniciación, proveen a elementos humanos surgidos de las categorizaciones sociales de la población urbana industrializada con un modo amplio y pautado de obtener y/o reforzar su identidad personal, al tiempo de ofrecer a los estudiosos del tema una explicación coherente sobre la actual expansión de estas cosmovisiones.

“El mundo es la suma de cuatro realidades integradas: el mundo de las divinidades, el mundo de los seres humanos, el mundo de los ancestros y el mundo de la naturaleza. Nosotros podemos vivir sin sentirnos divididos en nuestro interior, estamos pasando continuamente de uno a otro mundo. Ellos se complementan, no se encajan.” Así expresaba su concepto la ilustrísima iyalarisha Marlene de Oshun al enseñar a sus hijos la doctrina africanista. Y de este modo, también, puede explicarse el sincretismo, la transculturación y el pasaje de uno a otro lado del mundo y por ende de la formulación de conceptos de la más variada procedencia o cultura. La superposición complementa, enriquece, añade términos de comprensión **sin substituir**, porque no encaja una opción sobre otra, todas conviven en distintos planos, en distintos mundos.

En su interesantísimo ensayo *Águas do Rei*, Ordep T. Serra establece lo que él llama su “teoría de la milonga” (milonga es un término kimbundu traducible por “mezcla”, “concierto”, “grupo”) y acota: *“Entiendo que el proceso de interacción religiosa desenvuelto en el seno de la población negra fue no sólo marcado por una colaboración armónica, sino también por disputas, tensiones, antagonismos que originaron los recortes étnicos y sus variantes litúrgicas correlatas. (esto es las <<naciones>> o <<ladós>>) Creo además que la constitución de un depósito común de creencias, prácticas rituales, etc. no inhibió, al contrario favoreció, el florecer de formaciones religiosas más o menos diversificadas a partir de esa base. Por fin, presumo que se produjeron cambios históricos significativos y la configuración de ese background*

religioso se alteró de manera profunda en algunos momentos al punto de conformar dos grandes períodos que, acompañando a la mayoría de los estudiosos del asunto, defino así: una etapa inicial en la que la koiné de las senzalas, también desde el punto de vista mítico, era marcada por el predominio bantu; una segunda etapa, que coincide con el mucho más reciente predominio jeje y nagó en el área cultural de Salvador y del Recôncavo. Resumiendo mi tesis, diré que la estructura del rito del candomblé (como hoy se conoce) se erigió en esta última etapa aunque sobre fundamentos en parte ya consolidados en la primera.”⁴

A partir de los estudios de Nina Rodrigues se acuñó popular y doctoralmente la voz “**jeje-nagó**” y con ella se definió una suerte de ideal de pureza ritual. Pureza ritual inexistente dentro de los parámetros de lo general, más real con referencia a un caso particular dado: cada casa o comunidad de culto persigue un desideratum de pureza ritual de acuerdo a su raíz original y obviamente considera este referente como el único modelo válido según la concepción del “otro” como “diferente”, y desde esta perspectiva, carente de legitimidad y/o “fundamento”. Esta insistencia en la pretendida “pureza ritual” y en el modelo de las tres casas de la misma raíz en Salvador (**Ilé iyá Nasso, Ilé Iyamassé (Gantois) e Ilé axé Opo Afonjá**) defendida por los pioneros en el estudio de las religiones afrobrasileñas, especialmente Roger Bastide -aunque en sus últimos años de vida reconoció pública y privadamente su miopía intelectual al respecto- permitió la desafortunada y aún vigente idea de inferioridad de los rituales denominados candomblé de Angola, que ciertamente están inscriptos dentro de lo que genéricamente denominamos candomblé. Sostenemos que sin lugar a dudas, el candomblé de Angola posee la misma legitimidad que el llamado “de Ketu”, modelo seguido por las tres grandes casas fundacionales bahianas y que, inexplicablemente o no, aún entre ellas muestran diferencias de peso, al punto que cada una posee una personalidad propia originada, no en la tradición que es común (el Gantois y el Opo Afonjá son desgajamientos del Ilé Iyá Nassó), sino en las sucesivas jefaturas que fueron imprimiendo modalidades propias a partir de los orisha conductores del ashe así como del carisma de sus iyalorisha. Hoy puede decirse que dentro del concepto de pureza o fidelidad a la tradición, el Ilé Iya Nassó conserva una especie de rigidez seguido de cerca por el Gantois, mientras que la evolución del Opo Afonjá apunta a una tradición más despojada de elementos occidentales, resultado de la sapientísima conducción de mãe Stella Azevedo, **Ode Kayode**, líder convicta del proceso de desincretización a nivel visual y doctrinario. Para entender mejor este proceso y nuestra aseveración, digamos que mãe Stella no está contra las creencias de la iglesia católica, por años sirviendo de amortiguador de los ritos de candomblé, está

⁴ SERRA, Ordep; *Aguas do Rei*; Editora Vozes; Petrópolis, Río de Janeiro , Brasil; 1995. Págs. 31-33

a favor de un candomblé con sus propios valores y sistemas que poseen peso por sí mismos sin necesidad de referentes de otra creencia para ser legítimos dentro y fuera de la sociedad de culto. Y añadimos que de los firmantes de la declaración conocida como “guerra al sincretismo” (que nunca lo fue, sino que el manifiesto sólo defendía el inalienable derecho de decir las cosas por su nombre), hoy sólo ella se mantiene firme, decidida y segura de la validez de la propuesta, relegando las venerables tallas de madera y yeso que eran muestra exterior de una no competencia con la iglesia⁵ a las salas del Museo del Axé. Esto es, son imágenes que han sido expuestas por décadas para no chocar con lo establecido, pero su valor documental es digno de un museo pues el Axé no necesita de ellas para afirmar su legitimidad. Creemos que ha despertado no poca resistencia entre los más ancianos esta posición, pero también que era hora de hacerlo en aras de recuperar esa quimérica obsesión por la pureza ritual. Recordemos que en el proceso de consolidación del candomblé, los componentes provenientes del catolicismo popular han sido un referente, aunque opinamos que no el más importante, ya que el iniciado jamás mezcló en lo profundo, sólo efectuó una síntesis interpretativa y mucho más hacia el exterior que hacia el interior. No olvidemos que Brasil es un país católico (¿?) y que el ascenso social de las clases populares dependía en gran medida de la exposición pública dentro de los parámetros de esa sociedad. Así, mãe Aninha, quizá la más grande iyalorisha de la modalidad ketu de todos los tiempos, era miembro activo de cofradías y sociedades de la iglesia, mientras nadie ignoraba su liderazgo indiscutible dentro de la sociedad del candomblé. ¿Cómo podía darse este connubio? Por la enorme inteligencia y el profundo conocimiento que **Oba Biyii** tenía de la sociedad en la que vivía. No dudamos empero de la sinceridad de mãe Aninha al declararse “católica” así como de su fidelidad a los rituales candomblecistas que practicaba a la luz del día literalmente; pero señalamos que esto prueba sin lugar a dudas nuestra teoría del “continuum religioso” cuyas fronteras pueden ser difusas y no supone un encaje, sino una superposición de valores acorde a una época dada. En esta era de tecnología y comunicación casi instantánea, la posición de mãe Stella -que no prohíbe a los miembros de su egbé la concurrencia a otras denominaciones- representa la valorización a ultranza de la propia opción, que no es meramente una opción de

⁵ "No competencia con la iglesia" significa que ésta durante muchos años en Brasil se quejó de la apropiación de sus símbolos por parte de los esclavos. Cuando notó que sus imágenes eran llamadas de otra forma no reaccionó muy mal creyendo que "para las limitadas mentes de estos pobres paganos ignorantes" era una vulgar asociación. Pero luego constató que esas imágenes eran máscaras de otras cosas que no condecían con los postulados del dogma...El Museo del Axé es un hermoso emprendimiento de iyá Ode Kayode, la iyalorisha del Ilé Axé Opo Afonjá, se llama también "Ohun lai lai" ("Las cosas del tiempo") Allí se exhibe con respeto tallas seculares que pertenecieron a las anteriores iyalashé, trajes rituales de sus orisha, símbolos (paramentos en portugués) atabaques que ya no se usan, collares africanos, muebles predilectos- como los tronos o sillones coloniales que ocupaban en las grandes fiestas públicas-.

creencia sino además de vida integralmente. Esto es: si nos reconocemos como adeptos al candomblé, esta es nuestra religión y nuestro compromiso de vida material y espiritual, resultando redundante adherir a otra confesión que no sea la declarada. Y en este tema también juega un papel preponderante la revalorización de la herencia africana, el “orgullo negro”, que da material para desarrollo posterior. Lo que tampoco significa la imposibilidad del blanco de adherirse al sistema de valores del negro, teniendo en cuenta que en una sociedad multiétnica como la latinoamericana, el orisha –entendido como bien de familia, ancestro común- no tendrá reparos en solicitar su feitura en un adepto cuyo mapa genético bien puede ser, como Ordep Serra sostiene, una “milonga”.

Con la expansión del candomblé fuera de Salvador y del Recôncavo Bahiano hacia los centros urbanos industrializados, Rio de Janeiro y São Paulo primero, luego el resto de esa suerte de “país continente” y después al resto de América y del mundo, los orisha escogen para su servicio gente del más variopinto color de piel -incluyendo nissei o descendientes de japoneses- sin que resulte paradójico para la teoría o para la práctica. O precisamente por serlo, es que resulta eficaz.

Volviendo al candomblé de Angola, que por cierto debe muy mucho a la cultura oriunda del antiguo Imperio del Kongo, es necesario resaltar que su legitimidad es sin ninguna duda pareja a la de cualquier otra legitimidad y tampoco resiste un serio análisis de pureza ritual. La gran raíz de Angola también se origina en Salvador y no podemos dejar de señalar a Maria do Calabetão como la figura matriarcal de más peso dentro de esta modalidad de culto; en efecto, esta nengua (reina, como es el título oficial de una iniciadora de bakisi) preparó a las dos figuras más relevantes de esta nación: Bernardino da Paixão, fundador del **Manso Bundungenque** conocido popularmente como “Bate-folhas” y Ciriaco de Vila Amélia, hermanos y rivales sempiternos. De la casa de seu Bernardino a través de Samba Diamungu/Kilende/Kizaze, Montevideo cuenta con un gajo representado por mametu Kiobanze (Sirlhey Gauna) ya establecido con roça abierta, y otro a desarrollarse, mametu Ki-Kassindé (Mayra Muga) actualmente actuando como mametu ndengue en casa de la primera, hija de sangre y hermana de ashé.

Tuvimos el honor de ser testigos totales de la entrega del **deká** (conjunto de bienes simbólicos que habilitan a cumplir las tres funciones básicas del iniciador: catular⁷, rapar y pintar) a mametu Ki-Kassindé en Guaíba (RGS⁸) por su iniciadora la nengua Kizaze, en febrero de 2001. De esa visita inolvidable al **nso** Angola-Muxicongo “Reino da Justiça” retenemos en nuestra mente y corazón la imposibilidad de hablar de teorías tan peregrinas como la de la tan manida “pureza ritual”. Lo que allí tuvimos el privilegio de presenciar fue que únicamente algunos detalles del complejo ritual de pasaje de Mayra a la máxima dignidad dentro de la sociedad de culto diferían en forma - no en esencia-, de los ritos a los que adherimos y practicamos como miembros de otra modalidad religiosa. Constatamos una vez más un origen común, un depósito común, una creencia común con las lógicas diferencias debidas a las diversas tradiciones tribales señaladas a priori. Este trabajo de campo efectuado durante la culminación del primer paso del proceso iniciático de Ki-Kassindé ha resultado de vital importancia a la hora de consignar por escrito esta nueva contribución. Esperamos ahora asistir al **kituminu makuini moxi mi’nvu** de mametu Kiobanze, nuestra amiga y hermana espiritual en su obligación de veintiún años de feitura.

ORGANIZACION

Siguiendo en un modo bastante fiel el modelo de las sociedades africanas, cada casa de culto es independiente una de otra como si fuese un poblado familiar (egbé, compound) a menos de reconocer lazos de parentesco y aún así éstos no impiden la formación o desarrollo de diferencias sutiles o dramáticas que son impresas por la conducción de los dirigentes. Así no existe en modo alguno un concepto paralelo al del papado romano, al Consejo Mundial de Iglesias o al del antiguo Sanhedrín judío. Pese a que la prensa desconocedora de las realidades afrobrasileñas a la hora de consignar el deceso de doña María Escolástica da Conceição Nazaré (**mãe Meninha do Gantois**) hubo de endilgarle el mote de “papisa del candomblé”. Ni el candomblé bahiano ni las demás variantes regionales tienen una figura que nuclée los diferentes ilé o nso (casas en el sentido general y particularmente templos) en una situación de dirección o supervisión, ni en realidad lo necesita de acuerdo a su propia visión del

⁷ Catular es un neologismo portugués de origen mbundu; cortar al ras. La prerrogativa de ser babá o iyálorisha (padrino o madrina en Cuba) es tener el derecho legítimo de cortar al ras el cabello de iyawo, pasarle la navaja y pintarlo. El deká o ceremonia de pasaje de grado a este alto puesto de responsabilidad es entregar públicamente una bandeja con los instrumentos de su misión: un adjá o campana para llamar, una tijera para cortar el cabello, una navaja para rapar y hacer las incisiones tradicionales, un juego de conchillas para interrogar a las divinidades, obi (kola acuminata linn.) orogbó (garcinia gnetoides linn.) plumas de odide, y los colores de fundamento en polco guardados en calabacitas: pupa (rojo) efun (blanco) wadji o elu (añil) para pintar iyawo. (N. del A.)

⁸ RGS son las siglas de Rio Grande do Sul, el Estado brasileño más meridional que linda con Paraguay, Argentina y Uruguay.

mundo, que va de lo particular a lo general. Claro que aparece de vez en cuando algún personaje que se autotitula “rey do candomblé” y con mucho coraje y poca oportunidad distribuye títulos del tenor de “príncipe do candomblé” a amigos o posibles aliados, pero estos conatos de autobombo son ignorados por la gente seria. Los títulos u **oye** –que los hay en abundancia- son siempre asumidos **dentro** de cada casa de culto y por esto poseen una **importancia relativa** que deja de funcionar sin el correspondiente marco de referencia. En rigor, la iyalorisha de una casa o su correlato babalorisha cuando es varón, sólo es madre o padre en el sentido iniciático de los miembros de su propia comunidad. Para los demás, es simplemente una iniciada o iniciado con una cantidad mínima de tiempo atrás que pasada/o por la toma de posesión de un legado real y simbólico, comanda un grupo de personas cuya importancia se inscribe en proporción al grado de carisma que proyecte. Cuando se habla de un **ogán** por ejemplo, se lo refiere al orisha para el que fue nombrado ogán y para la casa en la que fue escogido, suspenso y confirmado. Y esto vale para el otro cargo de persona no rodante, en este caso femenino, la **ekeji**. Un ogán o una ekeji ejercen su cargo dentro de la casa que les transmitió el oye, pero pueden ser convocados a cumplir funciones específicas en las demás; aún sin detrimento de ser considerados en ocasión de una visita a otra casa como “visita notable”, porque como nos señalara Beto, ogán de Obaluwaiyé, “aunque no poseen casa, pueden servir en todas, porque su servicio es hacia el orisha y no hacia una persona determinada”. Una iyalorisha en otra casa que no sea la suya, recibirá las muestras de respeto que devienen de su posición como “senior” y como dirigente, pero jamás se atreverá a dar una orden a nadie que no pertenezca a su ashé. El mundo del candomblé y de las variantes regionales es un mundo ceremonioso y ceremonial, de reglas rígidas y precisas, cortesanías y barrocas. Se aprende desde temprano a ser parte de una cadena jerárquica donde el que está diez minutos antes que uno es su “senior” y el que está diez minutos detrás su “junior”. Qué decir de los que cumplieron sus siete años que pasan a ser llamados **egbonmi** (hermano mayor) y es de entre esta clase que se proveen los oye o cargos dentro de la casa. Se trata de un mundo con un tiempo propio, donde el conocimiento, pese a la técnica de hoy en día y de los adelantos a todo nivel, sigue en gran parte transmitiéndose de forma oral y acumulativa. Estar en el momento justo, poner atención hasta en el más mínimo detalle, ser humilde en el trato hacia los “seniors” y colaborativo con los “juniors”, tener inventiva dentro de la norma, ser discreto e incansable, despierto para llamar la atención de los cuadros superiores, reverente con la cabeza del grupo y entusiasta proveedor de bienes reales a la vez de receptor constante de bienes simbólicos cumpliendo las obligaciones rituales con puntualidad, son los pasos necesarios y oportunos para ascender dentro de la cadena de mando de las religiones afrobrasileñas. El proceso puede ser lento en términos conceptuales de occidente, pero seguro en los parámetros africanos: “tanto

da água mole sobre a pedra dura, até que fura” (persistencia y entrega, esta es la clave).

De modo que la sacerdotisa suprema o el sacerdote supremo de una casa en la que en mayor o menor porción **todos** son poseedores de sacerdocio, asume la maternidad o paternidad espiritual de los miembros y el cuidado de los orisha, vodun o bakisi que están a su cargo durante el proceso iniciático. Los iniciados a su vez, genéricamente llamados **“hijos de santo”** son hermanos entre sí, existiendo empero distintas categorías:

- Los **“hermanos de ashé”** son iniciados en la misma casa, pero pueden ser de padres diferentes; es este un caso excepcional pues “todo reino es gobernado por un solo rey o reina”.
- Los **“hermanos de santo”** son iniciados por una misma madre o padre;
- Los **“hermanos de barco”** son aquellos que fueron iniciados juntos -los costos de iniciación en materiales y otros ítems suelen ser elevados, por lo que se reúne un grupo para que puedan compartir los gastos. De todas maneras, este sistema es típicamente africano, donde varios candidatos son separados ritualmente para profesar juntos-;
- Los **“hermanos de estera”** son los hermanos de barco que durante la segregación iniciática duermen juntos o contiguos por tratarse de divinidades emparentadas o muy armónicas.

Dentro de este esquema familiar en el que los cultos reproducen y hasta sustituyen en algunos casos los lazos de familia sanguínea, uno de los **eewó** (tabú, prohibición) más importante es el del incesto. En efecto, ésto está teóricamente prohibido entre madres/hijos/hijas; padres/hijas/hijos y hermanos de cualquier categoría, exceptuándose en algunos casos a los hermanos de ashé. Este sistema es lo que se rotula como **“Familia de santo”** y dentro de ella, como vimos previamente, es que se ocupan los cargos y puestos jerárquicos o autoridades, acceso siempre condicionado al tiempo de iniciación, grado de sacerdocio y por supuesto a la capacidad para asumir dichas posiciones. Estos grados pueden clasificarse así:

- Los **abiyan** son aquellos que asisten con regularidad pero aún no pasaron por la separación iniciática. Pueden haber recibido borí y collares con los colores correspondientes a sus divinidades tutelares;
- Los **iyawó** son los iniciados femeninos o masculinos con menos de siete años dentro de la casa;
- Los **egbonmi** son los iyawó con más de siete años dentro del ashé;

- Las **ekeji** son miembros de sexo femenino que no entran en trance y asisten a una divinidad en particular; son iniciadas;
- Los **ogan** son miembros de sexo masculino que no entran en trance y desempeñan funciones litúrgicas para las que obviamente, son iniciados: tamboreros (ogan n'ílu, hunto y xikarangome) ashogun o faenadores rituales, etc.
- La **iyalorisha** o el **babalorisha** de la casa es quien posee la autoridad más absoluta y gobierna asistida/o por su corte de ayudantes directos escogidos entre los egbonmi o mayores en función de su tiempo iniciático:
 - 1- la **iyakekeré** o el **babakekeré**, madre o padre pequeño que secunda a la iyalorisha o al babalorisha;
 - 2- la **iyabasé**, encargada de la cocina donde se preparan los alimentos previstos por el ritual;
 - 3- la **iyá efun** o directora de la casa de Oshala, que desempeña durante las iniciaciones importantes funciones relacionadas con la pintura del iyawó;
 - 4-la **iyá moro o dagan**, responsable de las vasijas del **ipadé** y por lo tanto, "guardiana de los secretos". Se denomina ipadé o padé al ritual privado con el que indefectiblemente comienza cada ciclo ritual. Se trata del ofrecimiento a Eshu de una comida simbólica que será por él distribuida a los poderes más insignes del universo del candomblé junto a los orisha pero no en un mismo continuum espacio-temporal, las **Madres Ancestrales Propietarias de Pájaros de Bello Plumaje** - personificación colectiva del principio generador femenino- y los **Ancestros o Esá** que corresponden a los dignatarios fallecidos que han alcanzado dicho merecimiento.

Una de la explicaciones fundamentales que resulta necesario señalar a priori es que en estas modalidades religiosas, el parentesco biológico es sustituido por el ritual y social, prevaleciendo ante todo el principio de edad, permanencia o antigüedad que permite aprender sin tiempo fijo y acceder a los cargos por vacancia, a medida que los más viejos van desapareciendo o ascendiendo. Si bien antes anotamos parámetros tales como siete años, esto no es una regla fija: en efecto, todo iniciado al pasar su séptima obligación ritual anual es considerado un egbonmi, pero su acceso a cargos de responsabilidad, como también señalamos, es acorde con su capacidad y con la demostración de haber asimilado en ese tiempo el complejo sistema en el que existen códigos y símbolos que en realidad no son accesibles para todos. En el sentimiento de lazos de parentesco ritual y en un sentido más amplio y generoso, es de observar que independientemente de la tribu de origen o nuance ritual, país de procedencia o destino, los hijos de una misma divinidad (y sus correlatos en los demás panteones tribales) se consideran hermanos entre sí. Todos pues son una especie de descendientes de una esencia espiritual que los define, contiene, expresa e

individualiza; y como tales, aún ultrapasando los límites territoriales de su casa de religión o lugar geográfico en el mundo, les está prohibido expresamente el incesto religioso. Ser descendiente de un antepasado común, en este caso una divinidad, les impide relacionarse dentro de otra lectura que no sea la fraterna. Obviamente, este concepto no es compartido unánimemente por los grupos que conforman el pueblo de santo, y conocemos sacerdotes iniciados para un mismo orisha que son marido y mujer, cuestión que ni criticamos ni aprobamos: una vez más constatamos que hay factores de negociación con las divinidades que justifican o permiten excepciones puntuales a las reglas. Está claro que de acuerdo a lo que se nos ha enseñado y a través de nuestra aprehensión del sistema que practicamos, estos casos nos resultan excepcionales por más que entendamos la explicación de “la voluntad del orisha permite una licencia especial”, pero curiosamente y para reforzar nuestra óptica del asunto, estos sacerdotes carecen generalmente de descendencia sanguínea lo que de acuerdo a la ley es coherente, ya que se trata de un incesto ritual en forma y por tanto una hibridación de la esencia espiritual contenida en dos individuos surgidos de ésta. Ahora bien, de esta nueva categoría, el parentesco espiritual con una determinada divinidad, depende de lo que antes hemos mencionado como “tipo psicológico” del ser humano y las relaciones que mantendrá a lo largo de su vida con las demás personas. Se dice que hijos de divinidades cuyas leyendas señalan como antagónicas no pueden mantener relaciones armónicas. Quizá esto traduzca o justifique las diferencias tribales y antagonismos traídos desde África, así como los ajustes no siempre pacíficos de la creación de los grupos de culto en América y aún otras causas cuya simple descripción escapa al estudio que estamos presentando; sin embargo creemos pertinente adelantar un concepto básico que luego desarrollaremos en profundidad y que, a nuestro juicio, provee de claves para captar muchas realidades que se dan en la práctica: el concepto de **orí**.

Entendemos que el orí, la cabeza individual de cada ser humano, con su destino preelegido y todas sus potencialidades, es aún más determinante que el orisha, que definitivamente es su custodio y no su dueño, en el despliegue de un sinnúmero de actitudes respecto a los demás componentes del mundo. De acuerdo a este concepto, las “guerras de orisha” que traducen en un plano mundano ritualizado las luchas tribales por la hegemonía del poder, no serían tales a nivel psicológico en el entendido que diez cabezas de un mismo orisha son tan diferentes una de otra como diez árboles de un bosque; tienen un parentesco; una o varias cualidades en común, pero son cada cual una individualidad absoluta que depende de una carga llamada **odú** y no de un orisha que está determinado por éste hasta en su modo de expresarse. Sin embargo, de acuerdo a toda esta serie de mitemas que forman parte del depósito cultural del pueblo de santo y el énfasis puesto en las relaciones de simpatía/antipatía entre divinidades (originariamente patronos de tribus o poblados rivales, o amigos o

enemigos acérrimos, etc.) en la práctica se cuida de no recoger para iniciar personas cuyos orisha o vodun mantengan rivalidad o enemistad, así como la elección de las personas que cuidarán de los iniciados y novicios, serán hijos de las divinidades que más concuerden con los de éstos. Dicho todo esto, creemos pertinente resaltar que las religiones de origen africano nacidas en Brasil (y presumimos que también las nacidas en otros puntos de América, como Cuba o Haití) nunca tuvieron un sistema petrificado e inmutable de creencias, fueron y son procesos vivos y en transformación constante; lo que no es dicho como una crítica, antes bien como una prueba de su amplitud y permeabilidad, que no sólo les permitió constituirse, consolidarse y expandirse, sino que también las dotó de un sentido de la lógica que nada debe envidiar a las grandes religiones de occidente. Recordamos que un obispo católico bahiano en un sermón a sus feligreses –bastante escasos a la sazón– les decía furibundo que la falta de presencia en las misas se debía a que la grey católica prefiere evadir el compromiso y por lo tanto se volcaba al candomblé. Seguramente el buen obispo desconocía la serie inmensa y **vitalicia** de compromisos que asume un iniciado de algún ilé de candomblé con sus complicadas reglas de ceremoniales privados y públicos, y por sobre todo el enorme ejercicio mental, perseverante y paciente que representa acceder al conocimiento esperando que este llegue al oído sin que su voluntad sea tomada en cuenta para nada. Consideramos pues al candomblé y a todas sus variantes regionales como una religión en toda la acepción de la palabra que no desmerece para nada en confrontación con las que se han asociado secularmente al poder en el occidente judeocristiano.

Claro que esta religión puede ser diferente a la del siglo anterior, donde la sobrevivencia dependía de la negociación con la sociedad dominante y tenía como estigma el haber sido la religión de los esclavos.

Se fue forjando y consolidando primero entre la masa de descendientes de esclavos, pobres y desposeídos. Logró captar simpatías más o menos visibles de miembros de otros estratos interesados por la adquisición de bienes simbólicos, pudo obtener ser vista como objeto de estudio, primero clínico con Nina Rodrigues, luego etnológico y folclórico con Edison Carneiro y Roger Bastide, antropológico con Melville Herskovits y luego objeto de tesis de doctorado de la más variada índole, hasta hoy. Claro que no nos cansaremos de señalar que dada su organización un tanto caótica desde el punto de vista occidental, si no hubiera habido referentes del peso de mãe Aninha Obabiyii, por ejemplo, o tia Massi del Engenho Velho, rivalidades notorias como las de seu Bernardino y Ciríaco, innovaciones espectaculares y heterodoxas como las de Joaozinho da Goméia, figuras venerables como las de Eliseu Martiniano de Bonfim, Eduardo de Ijeshá y Luiz da Muriçoca, mártires como Procópio de Ogunjá – caído en el cumplimiento de sus compromisos rituales durante las persecuciones

policiales del tristemente célebre delegado Pedrito Gordo- iyalorisha carismáticas como Senhora Òsun Muiyiwa, Menininha do Gantois, o **done como mãe Ruinhô**, nunca podía haberse transmitido.

(Hasta aquí la primera consulta, done es en la segunda)

Hostilizado desde la prensa, especialmente desde “O Estado da Bahia”, que azuzaba a la policía ávida de quedar bien con los editores autoerigidos en los defensores de las “buenas costumbres” y de “las tradiciones europeas cristianas”, fue forjándose un movimiento de revalorización cuyo epicentro estaba dividido entre los intelectuales y las sacerdotisas más prestigiosas del momento.

Al **Primer Congreso Afrobrasileño** realizado en **Recife** en **1934** le seguirá el **segundo**, ya en **Salvador (1937)** presidido en su inauguración por el **babalawo** Martiniano de Bonfim. Dentro de la comisión ejecutiva figuraban: mãe Aninha, pai Bernardino, pai Manoel Falefá, tía Maria Bada Olufandeyi, Mãe Maria do Calabetão (a la sazón ya ciega y nonagenaria), el babalawo Felisberto Sowzer (“Benzinho”). Las casas de pai Procópio, el Engenho Velho, el Opo Afonjá, el Gantois y el Bate-folhas recibieron a los congresistas y antropólogos asistentes con sendos almuerzos y visitas guiadas. Pai Joazinho da Goméia exhibió un muestreo de samba y samba de roda para los ilustres visitantes extranjeros en el Club de Regatas Itapagipe. Visitantes de la talla de Donald Pierson (Chicago University), Melville Herskovitz (Northwestern University), Percy Martin (Cambridge); Robert Park, Fernando Ortiz y Maria Archer del International Committee on African Affairs; Ruediger Bilden, profesor alemán miembro de All African Convention. Y entre los locales, Gilberto Freyre, Artur Ramos, Edison Carneiro que recibían adhesiones del resto de Brasil: las del Departamento de Cultura de la Prefeitura de São Paulo en la persona de su director Mario de Andrade y el compositor Camargo Guarnieri; Manoel Diegues de Alagoas; Alfredo Brandão; Renato Mendonça desde Rio junto con Robalinho Cavalcanti y Jacques Raymundo. Expusieron notas João Calasanz, Dante de Leytano, Dário de Bittencourt, estos últimos acerca del **batuque riograndense**. Desde todo Brasil llovían aplausos. El Estado de Bahia expuso, representado por Aydano de Couto Ferraz “Estudios sobre os malés” y por Reginaldo Guimaraes “Mitologia dos Negros Bantos”. Martiniano explicó el fundamento de los doce ministros de Shangó – tema urticante en ese momento, ya que el Opo Afonjá los había entronizado por orden de mãe Aninha- y para sorpresa de muchos, tradujo del inglés un ensayo de Ladipo Solanké acerca del concepto de dios de los yorubá. Mucha gente no sospechaba siquiera que **Ajimuda** hablara inglés con soltura. El director del Instituto Nina Rodrigues, profesor Estácio de Lima, exhibió un pequeño pero notable “Museo afrobrasileño” para que los congresistas visitaran el día del cierre.

Las sesiones del Congreso se realizaron en el Salón de Lectura del Instituto Histórico de Bahia, cedido para la ocasión por Teodoro Sampaio, experto indigenista. El pintor José Guimaraes acompañó a quien quisiera excursionar por las casas de candomblé y tomó dibujos de escenas rituales y domésticas de gran fidelidad. Como no podía ser de otro modo, el Congreso homenajeó la memoria de Nina Rodrigues (ignorado totalmente en Recife) quien pese a todos sus prejuicios **filoarios** y miopías intelectuales fue el detonante del interés por la cultura del negro brasileño, y lo proclamó **“Pionero de los Estudios sobre el Negro Brasileño”**.

Allí se votó por unanimidad una resolución sobre la libertad de las religiones africanas para expresarse, así como el encargo a la Comisión Ejecutiva de crear un organismo que **nuclease** democráticamente a todos los jefes de casas de religión del Estado y la ciudad. Cuatro meses después de cerrados los trabajos, la Comisión Ejecutiva fue invitada por mãe Dionísia, iyalorisha del **Alaketu**, a apreciar las reformas hechas en esta casa motivo por el que no pudo recibir a los congresistas durante el período de trabajo de exposición. Y por fin, el 3 de agosto de 1937 se fundaba la **União das Seitas** (sic) **Afrobrasileiras da Bahia**.

Este congreso indudablemente puede ser visto bajo varias lecturas: fue un hito científico a la vez que un certamen popular de reafirmación de determinadas figuras relevantes del quehacer candomblecista bahiano. El pueblo y sus teóricos compartieron codo a codo las exposiciones, discutieron los mismos temas y pudieron intercambiar teoría y práctica en un clima respetuoso y distendido mostrando facetas que habían sido ignoradas, desconocidas y criticadas con saña por varias generaciones. Pero como corolario es preciso señalar, como bien lo expresara René Ribeiro que “las Asociaciones surgidas a partir de la União no pudieron escapar a la tendencia arraigada dentro de los cuadros del candomblé bahiano de vigilar y controlar la mayor pureza posible en cuanto a la ortodoxia, de modo que dieron pie a un esfuerzo contraaculturativo concentrado que se reflejó, aunque a veces muy pálidamente, en las federaciones similares establecidas a posteriori en el Brasil.” (René Ribeiro en Prefacio a la 2da. Edición in: Ramos, Artur “O negro brasileiro” Recife 1988).

Todas las religiones afrobrasileñas son enmarcadas dentro del concepto “Cultos de Posesión”. En efecto, es el cuerpo de los adeptos que se someten a los ritos iniciáticos dentro de las variantes que hemos consignado lo que se transforma, en determinados momentos pautados por el ritual, en un vehículo de la divinidad para la

que fueron consagrados. La norma general es que sólo la divinidad que gobierna la cabeza es pasible de manifestarse, pero en las variantes rituales a veces son dos o más las entidades que se muestran a través del trance, aunque claro está, jamás simultáneamente. Dentro de lo que podríamos llamar la “ortodoxia nagô” (etnia yorubá) sólo el dueño de la cabeza se muestra en el trance total y consiente en ser sucedido o a menudo anticipado por su ere (**asheré**, del yoruba **asiwére**: “confuso”, “loco”, “extraviado”). En otras modalidades de culto son varias las divinidades que utilizan el vehículo corporal como si éste fuese una especie de maniquí, noción sustentada por la expresión “vestir a ...”. El objetivo fundamental de esta religión en todas sus versiones es claramente propiciar la comunicación entre la humanidad y sus divinidades. Siendo éstas energías de la naturaleza antropomorfizadas, el único modo de permitir que sean vistas por sus devotos es incorporando u ocupando temporalmente el cuerpo de quienes estén preparados para servirles de altares vivientes.

Así, tanto los orisha de los pueblos de habla yorubá, como los vodun de los de habla ewe, los bakisi y bakuru de los pueblos de procedencia bantu y lenguajes mbundu, son divinidades del más variado origen que escogen, a través de diferentes procesos que implican a veces un rigor incomprensible a los ojos occidentales, a los sacerdotes y sacerdotisas que les servirán de montura. En efecto, la palabra aparece como idónea si tomamos en cuenta su correspondiente en yorubá, “**elégùn**”, cuyo significado precisamente es éste: la montura de un jinete divino. El vocablo orisha (**òrìsà**) es aplicado indistintamente por todas las variantes yoruba-hablantes, aunque técnicamente es impropio cuando no refiere específicamente a las divinidades primordiales de la Creación, los vestidos de blanco o **funfun**. Los adeptos de las variantes bantu designan **bakisi** a sus divinidades, plural de **nkisi** o “misterio”, mientras que los de las variantes mina y jeje los llaman **vodun**.

Los orisha son entonces, divinidades secundarias a quienes **Olóòrun (Olódumàre, Olófin, Nzambe, Mawu-Lissa)** encomendó el cuidado de la creación y por sobre todo de su obra maestra, el ser humano. Podemos situarlos en tres niveles de comprensión que actúan simultáneamente:

- a- En un nivel cósmico; donde representan un aspecto de la naturaleza elemental.
- b- En un nivel social, donde gobiernan funciones específicas vinculadas a los antepasados o héroes míticos o ancestrales;
- c- En un nivel psicológico, en forma de parte constituyente de cada ser humano.

Hemos de recordar que todo fenómeno puede tener varias claves de comprensión en las que una no invalida a otra, y que aún pudiendo parecer a priori paradójales o contradictorias al originarse en diferentes paradigmas, se completan. Un orisha es una potencialidad psíquica a la vez que una divinidad, y cada paradigma puede captar al orisha de modo diferente aunque no exclusivo ni excluyente.

Todo ser humano tiene un orisha individual que es, a un tiempo, su padre o madre espiritual y un elemento constitutivo de su propio ser; la manifestación única de determinada cualidad o forma de un orisha general –hemos dicho que cada orisha es el resultante de la combinación aculturativa de varias entidades sobrenaturales de origen diverso entendidas como una “familia”- cada cualidad representando aspectos particulares y funciones específicas del depósito “orisha general”; una especie de individuos particulares de una especificidad abstracta. El orisha individual es un padre, un protector, un antepasado mítico del pueblo yorubá y la personificación de la fuerza o poder (**àse**) a la que el individuo adeuda su existencia. Bajo esta óptica, se considera que cada cual es como su orisha, no solamente en términos de carácter, potencialidad, jerarquía en un determinado orden, sino además en el aspecto físico que se supone poseería de poder verse. Aún así, podemos añadir que el tipo psicológico de la persona no sólo sería marcado por el orisha de frente, o de cabeza, sino también por una especie de cortejo que en términos religiosos se cataloga como “enredo de orisha”, en el que intervienen el segundo y tercer orisha (a menudo algunos más). Y a todo este concepto nos gustaría añadir al modo particular que el orí desea **mostrar en esta vida como camino a través del cual llegar a su destino preescogido**. Tema que veremos más detenidamente al estudiar el orí.

Llamados ritualmente, los orisha consienten en abandonar momentáneamente su mundo de existencia –el **Òrun**- para “montar” el cuerpo de sus iniciados. Esta posesión es absoluta y plenamente asumida y depende de un complejo y minucioso proceso iniciático durante el que se aprende a recibir, orientado por los mayores en el **awo** (secreto, misterio, fundamento) al orisha individual y único con el concurso de determinadas técnicas corporales que facilitan el desdoblamiento de la personalidad. Pues en efecto, el ser humano iniciado, **“feito”, “pronto”**, posee dos personalidades superpuestas: la que deriva de su entorno familiar sanguíneo y del ambiente en que se formó, y la de su antepasado mítico que es su sí mismo a la vez que su esencia sobrenatural y que se desarrolló, fijó y /o recuperó a partir de la iniciación y se manifiesta a través de la posesión.

Las divinidades forman un panteón organizado y se manifiestan de acuerdo a un orden determinado por un conjunto preciso de reglas rituales. El trance es una conducta **autada**; colectiva o individual; una escenificación dramática del mundo

sobrenatural que definitivamente busca mostrar al mundo real el de las divinidades en su propio lenguaje. De este modo, en todas las variedades rituales la posesión de quienes estén preparados constituye un ritual a favor y en beneficio de la comunidad de creyentes, una afirmación para ese mundo particular que conforma cada templo. El culto a las divinidades a través de las ofrendas **restituye** al mundo sobrenatural la materia y la energía vital que de él se obtiene y de las que depende nuestra propia existencia individualizada. Es la ofrenda el intercambio real y simbólico que provee el equilibrio siempre en crisis entre nuestro plano y el más allá, garantizando la continuidad de la vida.

Bajo esta perspectiva, el descenso de las divinidades en sus iniciados no es sino la prueba fehaciente de la consecución de esta armonía precaria, la expresión de haberla alcanzado al menos por esta vez. Las fiestas públicas, la celebración gozosa en que cada panteón es dramatizado para coronar el proceso ritual, esos felices momentos en que el tiempo como dimensión ha sido abolido para restablecer el equilibrio, son **afirmaciones** para el pueblo de santo. Son la muestra de la capacidad de negociación, oficio en el cargo, poder de comunicación con los seres sobrenaturales que cada iyalarisha, mametu o doné – y sus correspondientes masculinos babalorisha, tata o doté- tienen. La casa llena en esas ocasiones muestra su poder de convocatoria; los orisha vestidos con los deslumbrantes trajes rituales hablan de su idoneidad como sacerdote; la abundancia de comida votiva remite al despliegue en animales y mercaderías varias para confeccionarla; el arreglo del barracón, de sus dotes como organizador del escenario sagrado; los invitados de honor a su vez, demuestran públicamente cómo este líder está siendo considerado por sus pares.

Para comprender el desarrollo de una fiesta pública, anotaremos la secuencia lógica que se desarrolla en este orden:

- a- El o los dueños de la fiesta preceden la procesión de las divinidades ya vestidas;
- b- La edad de las divinidades se entiende por el orden secuencial en que son invocados, no sólo a nivel de jerarquía dentro del panteón cultuado en cada casa sino además por el orden establecido por tiempo de iniciación;
- c- La nación a la que las divinidades pertenecen. En realidad, las naciones no se mezclan; así, en las casas cuyo rito es predominantemente yorubá, primero se invoca a las divinidades de Ketu, luego las de Ijesha y después las dahomeyanas o jeje. Generalmente las divinidades de una misma nación danzan juntas (o en caso que compareciesen más de una cualidad del mismo orisha)

d- La familia mítica. Los orisha de una misma familia suelen danzar juntos, por ejemplo en casas de Ijesha danzan Oshossi, Oshun y Logun Ode juntos (padre, madre e hijo)

e- El sexo. Se viste primero a las divinidades masculinas y luego a las femeninas siempre que la homenajeadas no sea una divinidad femenina. Respecto a esta separación, en algunas casas se separa incluso a la asistencia de acuerdo al sexo, ubicándose a los varones a la derecha respecto a la orquesta sagrada. En este aspecto de separación por sexos la nación jeje parece ser la más estricta.

Podemos clasificar a los elementos del panteón de acuerdo a sus relaciones de parentesco mítico de este modo:

1- **Oshalá**, el creador de los hombres y padre de otras divinidades;

2- El grupo dahomeyano (vodun jeje):

2.1- **Naná**, supuesta esposa más vieja de Oshalá y ligada también a la esencia elemental de la creación, también llamada Ná Nlá y Ná Dragetá.

2.2- **Obaluwaiye**, su hijo mayor, rey de la tierra y señor de las enfermedades febriles; es el nombre yorubá de Ajunsun o Azonze.

2.3- **Oshumare**, divinidad del arco iris y la fertilidad, nombre yorubá de Wedò, vodun de la familia de Dan o Dangbe.

2.4- **Iroko**, divinidad habitante del axis mundi representado por un árbol (*ficus doliaria*) no es otro que Loko, vodun de la familia de Sogbòadan en el antiguo Reino de Dahome.

2.5- **Euwá**, la tercera hija de Ná Dragetá, que representa el firmamento y la posibilidad de todas las situaciones entre cielo y tierra según las investigaciones de Cleo Martins.

3. El panteón Ketu

3.1- **Iemanjá**, esposa más joven de Oshalá y señora de las aguas, madre de todos los orisha y aspecto más reciente de Ìyá Nlá :

3.2- **Ogun**, **Oshossi** y **Osónyin** que a pesar de haber tenido parejas se conservan solteros,

3.3- **Shangó**, divinidad del trueno casado con **Obá**, **Oshun** y **Oyá**,

3.4- **Ewá**, divinidad de las fuentes cuya filiación siempre refiere a Oshalá con Naná y pocas veces a Iemanjá.

4- el panteón Ijesha, donde nuevamente aparece Oshun y su hijo **Logun Ode** habido de su unión con **Erinlé** o **Ibualamo**, variedad de Oshossi

5- **Eshu**, divinidad inubicable en toda familia pues su existencia es paralela a la de Oshalá, y sus características, así como su importancia dentro del ritual, son tan especiales que lo dejaremos para el final pese a ser el **primero** a ser invocado siempre.

Así llegamos a una ubicación aproximadamente genealógica que correspondería al modelo consciente del panteón afrobrasileño, para observar las características propias de las diversas cualidades de los orisha y el conjunto de trazos que constituyen su perfil psicológico referidas a su tipo físico (delgado, grueso, esbelto, fuerte, etc.); su comportamiento sexual (casto, aventurero, bisexual, etc.); su carácter (vanidoso, reservado, avaro, chismoso, generoso, etc.) y su polaridad de comportamiento oscilante entre dos polos: agresivo (**gún**) o calmo (**ero**) .

Un **arquetipo** es la forma mediante la cual los instintos se expresan (**Jung**)... no siendo éstos impulsos ciegos o aislados sino ligados profundamente a imágenes de situaciones típicas, y no existe forma de desencadenarlos a menos que las condiciones dadas correspondan a la imagen previa de la condición. Dentro de este razonamiento, podemos afirmar que el orisha consiste en un arquetipo definido y fijado en el curso del proceso iniciático, y que aflora con toda su carga emocional cuando las condiciones están dadas por la oportunidad ritual, que es exactamente cuando se espera que aparezcan. Por esto anteriormente observamos que el trance no es un estado caótico, sino absolutamente pautado por reglas fijas que apelan a traer desde el inconsciente donde fue fijada la “otra” personalidad divina , respondiendo a una especie de estímulos “pavlovianos” de la más diversa índole: sonidos de campanillas rituales o toques de tambor específicos, rezos o encantamientos personales, inclusive órdenes verbales del iniciador. Entonces, respondiendo a este estímulo dentro de la ceremonia, la personalidad creada a partir del retiro novicial es recuperada, afirmada socialmente y festejada; lo que no carece de compensaciones a nivel interno y externo, personal y grupal: la personalidad divina que traigo a la luz es aceptada plenamente y forma parte de este mundo en el que estoy inserto.

De acuerdo a Jung, “...el inconsciente, en la totalidad de todos sus arquetipos, es el depósito de todas las experiencias humanas desde sus más remotos orígenes, y no se trata de un repertorio muerto....sino de **sistemas vivos** de reacciones y aptitudes.” Los contenidos de la Persona se forman con lo que socialmente es esperado

de ella; desde la infancia se desarrolla con la esperanza de adaptación a sus padres, maestros, amistades y demás grupos sociales. Pero en ese proceso de formación, algunos comportamientos, deseos, sentimientos e ideas se definen como claramente indeseables ante la exigencia externa, por lo que son reprimidos y pasarán a formar el sótano personal definido con el nombre de “**Sombra**”. Estos juegos de luz y sombra constituyen la Persona y actúan siempre durante la socialización. Creencias y valores son incorporados a la conducta, mientras los contenidos antagónicos con lo deseable ocupan el trasfondo del escenario. Cuando el orisha se presenta en el campo de la conciencia como un elemento perceptible y exige ser “feito”, presenta todas las características de un complejo autónomo y de posesión. El sistema de creencias de las religiones afrobrasileñas ofrece sin lugar a dudas sentido y significación para este complejo a través de sus mitos, símbolos y rituales. En este sentido preciso el orisha puede estar representando el eje **yo/mí mismo** que pugna por salir a luz, y las instancias rituales ofrecen un medio idóneo donde no sólo está permitido el afloramiento del complejo sino que convenientemente ritualizado, encauzado y controlado, es un hecho natural y socialmente deseable. La posesión permite que la conciencia del iniciado reciba los efectos estructurantes de las características de su divinidad sin caer en los riesgos de una psicosis. Claro está, dentro de los parámetros de una exacta y cuidadosa contención ritual, una orientación sabia y paciente de tipo paternal/maternal ejercida por el iniciador. Mientras se procesa la iniciación, dentro de los límites de la separación casi absoluta de lo cotidiano exigida por el ritual, estos símbolos estructurantes orientan el proceso de individualización, centrando al yo en símbolos unificadores tales como pueden ser la piedra que su divinidad personal ha elegido como virtual residencia. Pero este proceso está obviamente dirigido por el “mí mismo” que es la instancia más poderosa del drama iniciático, y en este caso está incorporado en el orisha que está siendo preparado y que es el encargado de estructurar al iyawó. Empero, como notáramos antes, esto no significa falta de contacto o carencia de imágenes desde otros orisha: los participantes del “enredo de santo” activan sus contenidos durante el proceso iniciático para efectuar el saludable ejercicio consciente-inconsciente, que contribuye sobremanera a definir la individuación. En medio del proceso iniciático dentro del cuarto de reclusión, desde una polifonía de voces hay una que orienta, coordina y dirige: el símbolo estructurante, la expresión personal y universal a la vez de la divinidad, el eje central para el que ese nuevo sacerdote “**nace**”.

ELEMENTOS PARA UNA CLASIFICACION DE LAS DIVINIDADES.-

- 1- Aire, Agua, Tierra, Fuego, Naturaleza/Técnica

- 2- Masculino, Femenino, ambos
- 3- Pasivo o calmo (ero) Activo o dinámico (gùn)
- 4- Viejo, joven
- 5- Colores (blanco, negro, rojo) y combinaciones de color

Desde el punto de vista de la escuela junguiana, tendremos:

- 1- Actitud, o el foco de atención que toda libido puede tomar, exteriorizándose o interiorizándose : extroversión o introversión.
- 2- Modo de aprehensión del mundo o percepción: sensación o intuición;
- 3- Modo como se procesa lo percibido y se lo integra: con el pensamiento o con los sentimientos.

La extroversión tiene como características: impulsividad, actuación previa al pensamiento, confianza, optimismo, mayor atención volcada hacia lo exterior y por ende poca introspección, sociabilidad, expansión, superficialidad intelectual y expresión intensa de las emociones. A su vez, la introversión presenta: hesitación, pensamiento previo a la acción, actitud reservada e indagadora, más atención al mundo interior, rechazo de las exigencias externas, retraimiento social, retención de emociones, discreción. Características típicas de la sensación son: búsqueda de estímulos para los sentidos, comprensión sensorial del ambiente, atención a los placeres, búsqueda de satisfacción o premio, observación e imitación, aceptación de la rutina, conceptos concretos acerca de la vida, pies en tierra. La intuición se caracteriza por una preferente elección de la inspiración sobre la sensación; sujeción de los sentidos a la inspiración, imaginación frondosa, liderazgo e inventiva en general, búsqueda de posibilidades y oportunidades, innovación y poco caso a los modelos sociales. El pensamiento echa mano a la valoración de la lógica, impersonalidad en el juicio; franqueza, dificultad para relacionarse con los demás, cuestionamiento de las opiniones ajenas, aislamiento, frialdad o indiferencia respecto a los sentimientos, organización metódica de la propia vida, crítica intelectual acentuada y a menudo precisa, gusto por la tecnología. A su vez el sentimiento desarrolla una valoración de lo que se siente, facilidad para contactarse con los demás, personalidad en el juicio (implicación) habilidad para disimular estados de ánimo, pacificación y armonización del ambiente personal; valorización de si y de los demás, y canalización a través de movimientos sociales o altruistas. A partir de estas etiquetas podemos definir cada tipo como una especie de cruz donde tenemos una actitud (extrovertida o introvertida) más una función principal y otra auxiliar. Anotamos detalladamente estos conceptos ya que dentro de las religiones afrobrasileñas el concepto es similar: un orisha principal, un orisha ekeji (segundo o “juntó”) y otro auxiliar. Las características que se consideran visibles en cada “hijo de

santo” son pues una receta constituida por un porcentaje elevado del orisha “de frente”, un porcentaje menor del ekeji y un algo del tercero o auxiliar. (Zacharias, op. cit. pp.92 y ss)

Sin embargo, conviene abordar el concepto de orí en este momento para señalar su importancia absoluta dentro de la cosmovisión yorubá y porque es la porción de divinidad en cada ser humano que estructurará al resto y sólo permitirá contenidos por él refrendados y depurados. Orí es la cabeza; o mejor aún, aquello que la cabeza contiene. En un sistema de pensamiento en que **todo es doble** y actúa en dos planos existenciales simultáneamente, orí encarna en un individuo en este mundo (Àiyé) que a su vez goza permanentemente de la luz de la Presencia el Creador. Por paradójico que resulte, el concepto que se transmite es que todo lo que se realiza en el plano de la materia se recibe y guarda en el plano sobrehumano y viceversa. Por esta razón todos los rituales de las religiones afrobrasileñas se remiten con casi exclusividad a la cabeza: la sede de la divinidad en el hombre. Y para este fin, antes de tratar al orisha cuya personalidad va a fijarse ritualmente en la cabeza del novicio, se trata convenientemente a orí para que acepte todo lo que se está haciendo. Acotemos que no todas las diversas modalidades rituales establecen tan puntualmente esta necesidad, es más, dentro de la que es conocida como batuque si bien se realiza el rito de borí (literalmente agradar o alimentar a la cabeza), se lo remite al orisha y no a la cabeza de la persona. Ahora bien, ¿cuál es la finalidad del borí previo a la feitura del orisha? Si lo interpretamos a la luz de la Psicología, lo podremos ver más nítidamente: para que un viaje al territorio de lo inconsciente pueda ser emprendido con total seguridad, alcanzar su culminación y completar el proceso de individualización, es necesario tener un yo estructurado; de otro modo, las luchas entre los diversos contenidos podrían desestructurarlo llevándolo a una escisión que imposibilitaría realizar los mandatos del inconsciente.

Debemos entender a orí como el “yo”, foco de la conciencia; y cuando inicia su viaje – ¡qué precisa resulta la palabra **“barco”** para designar un grupo de iniciados!- debe ser fortalecido y gratificado, pues este viaje es un descenso al depósito donde los símbolos aguardan su interpretación y asunción, del mismo modo que la fiesta del nuevo nombre es la llegada a puerto de un nuevo individuo, muerto y renacido ritualmente que precisa hasta de otro nombre para integrar una nueva sociedad. En la convivencia sucesiva con el grupo y sus costumbres, mitos y símbolos posterior a su “salida” como un ser nuevo y hesitante - como una “gallina de Angola” decorada su piel con las motas de los tres sagrados pigmentos que representan el misterio de la vida, con una pluma de loro roja ondeando sobre su frente simbolizando la alianza de la carne con la sangre, con una protuberancia cónica (el **ósù**) en lo alto de la cabeza que lo emparenta a Èṣù -el primer ser individual-, va reestructurando paulatinamente

sus contenidos definiéndolos como parte de un **yo** con lugar propio y único en el mundo.

Grupo 1- Los orisha extrovertidos:

- a- Ogún = sensación/pensamiento
- b- Oshossi (Ode) = intuición/pensamiento
- c- Logun Ode = intuición/sentimiento
- d- Shangó = pensamiento/sensación
- e- Oyá (Iansá) = intuición/pensamiento
- f- Oshun = sentimiento/sensación
- g- Oshoguián = pensamiento/intuición
- h- Eshu = intuición/pensamiento

Grupo 2 – Los orisha introvertidos:

- a- Osañim = sensación/pensamiento
- b- Obaluaié (Shomponó) = sensación/sentimiento
- c- Oshúmáre = intuición/pensamiento
- d- Naná = sentimiento/intuición
- e- Obá = sentimiento/sensación
- f- Euá= intuición/pensamiento
- g- Iemanjá = sentimiento/intuición
- h- Oshalufom = intuición /sentimiento

Ogún- Agresivo y temperamental, es sumamente expansivo y su tendencia es imponerse a los otros, pudiendo ser extremadamente impulsivo y violento. Es impaciente e intolerante y su pensamiento es jerárquico, de tipo militarista. Luchador incansable de genio difícil, audaz, rápido y arrebatado. Ingenioso y franco, puede ser algo rudo en el trato con los demás. Es una divinidad guerrera como Ares o Marte.

Oshossi-Ode Es el cazador, y por esto mismo, vive atento y cambiándose de lugar constantemente. Impulsivo y en busca de nuevas actividades y amistades. No es amante de la rutina y se presenta fiel a la familia y a sus amigos. Suele ser espontáneo y franco, sumamente curioso pero discreto. Cuando están detrás de algo nuevo, esto es cuando “van de cacería” se aíslan del mundo exterior. Su tipo lo asemeja a Onuris y a Ártemis, divinidades de la caza.

Logun Ode- Este tipo conjuga caracteres de otros dos orisha, Oshossi y Oshun. Por esta característica se lo considera un niño o un adolescente un tanto arrogante e inconstante, a veces un poco entrometido. Sin embargo es siempre amable y gentil, oscilando entre las varias actividades para las que está dotado y entre las

cuales tiene dificultad para escoger. De buen humor y de trato fácil, ameno y agradable, tiene excelentes relaciones sociales, con tendencia al romanticismo y gran flexibilidad. Puede asociarse a Hermafrodito o a Attar, divinidades andróginas de otras culturas.

Shangó- Típico autócrata que gusta mucho de conversar y administrar el poder y la seducción. Presenta terquedad y puede ser temperamental y explosivo como el trueno, su elemento. Vanidoso y obstinado, muchas veces es enérgico en demasía y hiere sin darse cuenta a quienes lo rodean; aún así, no guarda rencores ni es vengativo luego de la tormenta. Le encanta la sociedad, el trato con los demás donde puede convertir a sus oyentes en una pequeña corte de admiradores. Inteligente y curioso, polígamo por naturaleza, jamás siente sensaciones de culpa. Busca su placer en todos los sentidos y sus juicios suelen ser imparciales pues es innato su sentido de equidad. Es un rey-juez como Zeus o Thor.

Oyá o Iansá- Es la gran transgresora de rápidos movimientos, de carácter autoritario y explosivo en una apariencia de mujer libre, voluntariosa y audaz. Se atiene muy poco a las convenciones sociales y rompe con facilidad las tradiciones o los estatutos que pretendan limitarla. Siendo extremadamente sensual, le cuesta ser fiel pues necesita desesperadamente conocer situaciones nuevas. Su comunicación es fácil e inmediata y suele tener una mente brillante. Atrevida y llena de coraje, arremete al sexo opuesto con su brillante personalidad, pero es ella quien abandona: detesta la infidelidad de los demás en cualquier terreno. Por su característica de divinidad femenina del amor sensual tiene aspectos análogos con algunos de Afrodita, con Cibeles e Ishtar.

Oshun- Es la amable Madre de las Aguas Dulces, que puede ser seductora y cariñosa o sentimental y llorona. Por saber lidiar con el mundo de los sentimientos, a menudo puede ocultarlos bajo un manto de disimulo, pudor o discreción. Es sumamente agradable, le gustan las fiestas y acontecimientos sociales siendo excelente anfitriona, muy apasionada en todo lo que hace aunque si no le interesa algo, se muestra superficial y diplomática. Atrayente y vanidosa, gusta de ser objeto de atenciones y regalos que adornen su encanto natural. Pero no debemos engañarnos con la aparente fragilidad que es una de sus armas de seducción: es astuta y sabe a dónde quiere llegar. Como madre es excelente y como hija, exigente. Tiene también muchos rasgos del arquetipo de Afrodita, pero es menos directa en su sensualidad que Oyá. Está próxima a la figura de Demeter cuyos atributos maternos hablan de amor y sacrificio.

Oshoguián- Orisha guerrero y agitado que no desestima ocasión de demostrar su coraje y arrojo ante cualquier desafío. Bastante organizado y lógico, procura ser centro y brillar en los ambientes donde se desenvuelve. Detesta ser criticado, ya sea por su originalidad o por sus impulsividades a menudo erráticas. Es una divinidad resultante de la subdivisión de **Oshalá** – divinidad del cielo- pero mantiene grandes

lazos con aspectos vinculados a la agricultura y las cosechas. En efecto, su nombre, es una función, Oso giyán, el “tritador de ñame” y en algunas comunidades está ligado a Oshossi. Tiene similitud con aspectos de Apolo o Febo, y con Horus del panteón egipcio.

Osanyin- Es la divinidad de la flora y el conocimiento de las hierbas, mago por excelencia y de buen trato con las iyá mi de las que conserva como emblema su pájaro y la calabaza (adó) de los secretos ancestrales. Busca el aislamiento a propósito, tanto de su personalidad como de sus sentimientos. Autocontenido e impersonal en los juicios que emite sobre los otros. Más pasivo que activo; perfeccionista obstinado. Retraído y de pocos amigos, tiene tendencia a buscar lugares calmos e aislados para ejercer su trabajo, que sea cual sea, lo hace a la perfección. Es mucho más técnico que imaginativo y recrea el arquetipo de Asclepios.

Obaluaié- Divinidad ligada a las enfermedades, la salud y la muerte. Varía entre un estado de docilidad y otro de impaciencia, entre la agresividad y la calma. No es de mucha conversación, prefiere la calma del silencio. Puede ser autocompasivo, ya que su tendencia a sufrir en realidad procura que los demás tengan en cuenta su dolor y le acompañen. Puede oscilar también entre una generosidad absoluta en un momento y en seguida volverse vengativo y pasional. Tiene etapas antisociales y pesimistas, etapas de conciliación y altruísmo; etapas de ver todo negro y etapas de ver todo blanco: es un extremista, ligado a la tierra árida que precisa permanente frescos. Tras una apariencia ruda y difícil, se esconde una bella persona que sufre siempre, por causas reales o imaginarias.

Oshúmare- Representa el eterno movimiento que posibilita la contención de la órbita de la tierra en el plano del universo. Es generalmente disimulado y astuto, un estratega prodigioso que arma su juego y lo va descubriendo de a poco cuando su meta está realizándose o su presa ya cayó. Es perseverante, trabajador, social -un tanto dado al chismorreó a veces malsano-, concentrado en sus aspiraciones y despreciando los impedimentos externos. Sin embargo, cuando se siente seguro de haber seducido, es generoso, benefactor y da vida al resto. Representa una divinidad múltiple, ligado al arco iris y a la fecundidad de la tierra, a la sanación y a las tradiciones ancestrales. Conjuga aspectos de Asclepios (como su mítico hermano mayor) y de Iris, la diosa griega del espectro solar, y posibilita el clima del planeta.

Naná- Es la vieja sabia, la calma y la lentitud en todo lo que hace. Jamás la perturba la prisa del mundo exterior, pues sólo considera sus propios tiempos. Generalmente contenida, digna y gentil, no perderá nunca el dominio de sus emociones, cualidad que puede hacerla parecer distante o altiva. Es austera y previsora, guarda en su baúl cosas que algún día podrán llegar a servir: datos, cursos, ropa, dinero, contactos... Acentúa mucho la obediencia a la norma, a la tradición, a lo establecido; especialmente a lo establecido por ella. No es guerrera, pero sí agresiva y puede ser implacable si se juzga irrespetada o desvalorizada. Pese a guardar, no es

vanidosa ni ligada a los bienes materiales: sus “tesoros” son oportunidades, medios, nunca fines en sí mismos, son autoafirmaciones de poder, más para sí que para los demás. Es la divinidad materna ancestral, como Gaia o Amentet, ligadas al mundo de los muertos a la vez que a la creación.

Obá- Es una divinidad guerrera y agresiva, según los mitos despreciada por el marido, lo que ocasiona una constante combatividad para afianzar su autoestima. Trabaja bien con situaciones y objetos, es organizada, limpia, incansable. Su presencia es un poco varonil pese a poseer un don de seducción un tanto triste y desolado pues desestima las ventajas de la cosmética. Siempre se siente incomprendida y mal amada. Es celosa, especialmente de su compañero a quien busca complacer y halagar por todos los medios, aún a través de su sacrificio personal. Con desajustes afectivos, se vuelca al trabajo, que lo desempeñará impecablemente. Puede ser muy cruel y ruda si se imagina o sabe traicionada, como parte del arquetipo Hera que siempre era engañada por Zeus. Su incapacidad de oír puede no sólo ser física, muchas veces es intelectual; sólo se oye a sí misma.

Euá- Divinidad virginal y austera que decepcionada de la vida se retira a morar en los cementerios, es misteriosa, profunda, dominante y guardiana de las normas morales de la sociedad. Desconfiada de los hombres, es retraída y se aísla del contacto social. Es pudorosa, carece de muchos amigos pues no gusta ventilar sus sueños, su pensamiento, su profunda sensibilidad: por ello se ata a los muertos (el pasado, el recuerdo que no protesta ni contesta su afán de posesión) siendo empero una fuente de agua cristalina. En efecto, su máxima obsesión es la pureza (de costumbres, de rituales, de opiniones) y no puede asociársela a otro arquetipo como no sea a Ártemis (y en especial a Ártemis Ortia, la diosa flagelante que exigía de sus adoradores la sumisión, el autocastigo y el silencio) pues los lugares para su veneración son los ocultos y recoletos de las florestas cerradas pobladas de espíritus ancestrales.

Iemanjá- Desprendimiento de la Gran Madre referida en América a las aguas saladas en sustitución casi total de Olóòkun, el océano dueño de las perlas. Es una matrona fuerte, voluntariosa, seria e impetuosa. Puede o no ser agresiva, pero siempre es avasallante. Nunca olvida las ofensas infligidas a su majestad y muy poco puede disimular sus pensamientos o sentimientos: los guarda, pero se le nota. Es buena consejera y de temperamento maternal y protector, careciendo de sensualidad en el sentido Oshun u Oyá, su aspecto será discreto porque gusta de conservar el decoro de una reina. Es agitada interiormente aunque por fuera pareciera ser absolutamente calma; como el mar, imprevisible: va y viene, se aproxima y aleja, engulle y abandona, asume y deja. Es lenta en general y sumamente emotiva y por esto es reservada alejándose de quienes puedan intuir sus conflictos interiores. Pertenece a ese arquetipo de la Gran Madre que ha dado divinidades de la talla de Rea, Cibeles o Isis, posee aspectos de Poseidón o Neptuno, de Anfitrite y de Kuan Yin.

Oshalufom- Es el Viejo Sabio, el Gran Padre y patriarca de los pueblos de habla yorubá. Su tendencia general es la autosuficiencia (y de esto seguramente se trata su posición de androgenia ritual) y el convencimiento de su propio poder. Calmo y obstinado, siempre inspira respeto, devoción y protección. Es introspectivo y voluntarioso, constante y lento, pero puede asumir un súbito ataque de violencia hacia el exterior. Observador, romántico, suave en el habla, terminante en sus juicios – como que lo contiene y sabe todo- obsesivo, es incapaz de olvidar un desaire real o supuesto y por esto le dificulta relacionarse con los demás. No obstante, cuesta mucho dejar de verle como un anciano benévolo y generoso a pesar de ese carácter, que él considera el único sincero y por lo tanto es capaz de poder decir o hacer lo que quiera sin que los demás reaccionen.

Dentro de estos parámetros, podemos añadir que el patriarca venerable es a menudo tan tiránico como puede serlo un Shangó, solo que por ser menos expansivo lo disimula, mientras que Shangó al ser extrovertido se deshace en rayos y piedras para retornar rápido a la calma, cosa que Oshalufom guarda por siglos con perseverante obstinación.

Eshu- Llegamos de este modo al último elemento del panteón –empero señalado como primero en ser invocado, atendido y cultuado- que abre el lado extrovertido de las tipologías de orisha de acuerdo al análisis psicológico de Jung. De acuerdo a los **itòn** o mitologemas del pueblo yorubá transmitidos por el sistema de oráculo conocido por Ifá, es el primer ser individualizado en el plano Òrun. Producto de la interacción de los elementos Aire/Agua/Tierra/Fuego, se presenta como un quinto elemento, el impulso direccionador que posibilita el acto creador por excelencia; el que detenta los tres poderes primordiales (creación, dirección y propósito) simbolizados por los tres colores -blanco, negro y rojo-, de los que es la suma y el controlador. Visto desde afuera como un remedo del demonio judeocristiano (y por ósmosis también a veces desde adentro, por desgracia) es una de las divinidades más importantes del panteón afrobrasileño porque sin su concurso nada podría realizarse, ya que forma parte de todo lo que se considera como una realidad individual. Múltiple en sus aspectos, imprevisible, móvil y movilizante, es una especie de “azar” presente en cada situación y que permite modificar (destrucción, reconstrucción, impulso) las estructuras eternamente. Es una divinidad de movimientos rápidos, envolventes y disgregadores y por esto sus hijos o protegidos son de fácil comunicación social, aún siendo un tanto contraventores de las normas –ya que siendo pre-ancestral está por encima de ellas, aunque se preocupe en hacerlas cumplir a rajatabla- juguetones, satíricos e irreverentes. El poder los tiene sin cuidado, ¿no es él, su Padre Divino, quien encarama o rebaja? Y por ello pueden mostrarse peleadores, astutos, brillantes y sumamente erotizados. Eshu es simbolizado por el pene o la llave, que “abren” los caminos a la vida o a las puertas del éxito; es callejero y amigo de bares donde la gente “mueve” sus pesares o aspiraciones, y en este sentido propicia realizaciones. Como

intrigante, promueve cambios políticos y sociales al mismo tiempo que procesos estables en bien de la cultura o la técnica, o aún revoluciones de reivindicación de las diferencias, pues todas las diferencias le pertenecen. Puede ser o muy intelectualizado o muy simple, pero en ambos casos descuella por su astucia, inventiva, imaginación y ubicuidad. Puede mantener un trato difícil con los demás, como en algunos aspectos o “pasajes” o bien una apertura social descollante por la cantidad, variedad y calidad de amigos, conocidos y simpatizantes.

Es quien posibilita las comunicaciones entre los humanos y las divinidades, los ancestros y el gran colectivo femenino ancestral conocido como **iyá mi** o **iyá mi Òsòóróngá (Mi madre la Propietaria del Pájaro de Grito Estridente)**. Sin su concurso, no habría relaciones entre los sexos (dice Ifá que él ubicó el sexo en su lugar) ni entre las personas, ya que es traductor de la palabra; no habría límites precisos, porque es su guardián; no habría oráculo porque es quien vuelve inteligibles las palabras de los odù; no habría vida pues es la sangre que corre y comunica las diferentes partes del cuerpo y permite su buen funcionamiento; no habría sistemas de gobierno pues es su custodio, ni mercados pues es el intercambiador divino; ni habla, pues representa la oralidad que despierta la energía dormida de las ideas. Es un desglose del arquetipo Hermes, Mercurio, Thot. Y de vital importancia para entender este sistema de creencias, pues en él descansa toda la vasta teología afrobrasileña: desde las prácticas que puedan considerarse como las más aberrantes hasta las más sublimes sólo pueden tener realización cuando Eshu abre los planos, comunica e impulsa.

...Y cuando en medio de su carácter jovial y un tanto irreverente, no desliza al pasar un poco de “acaso” para movilizar.

Considerado entonces el panteón afrobrasileño y las características que a nuestro juicio presentan más relevancia para nuestro estudio, volvemos a clasificar teniendo en cuenta ahora los elementos tradicionales. Aquí encontramos que cada divinidad puede simultáneamente inscribirse en más de un elemento, sin perder características o mejor aún completándolas-

Ogún es Naturaleza/Técnica, dentro de las categorías Tierra/Fuego/Aire;

Oshossi Es Naturaleza/Técnica en las categorías Tierra/Aire;

Logun Ode es Naturaleza/Técnica en las categorías Tierra/Agua;

Shangó es Fuego en las categorías Aire/Tierra

Oya es Fuego /Aire en las categorías Tierra/agua;

Oshun es Agua/Tierra;

Oshaguián es Aire en las categorías Naturaleza/Técnica y Tierra;

Osañim es Naturaleza/Técnica en la categoría Tierra;

Obaluaié es Fuego en la categoría Tierra/Aire;

Oshúmare es Aire/Agua en las categorías Tierra/Fuego

Naná es Tierra/Agua;

Oba es Aire/Fuego en Tierra;

Euá es Aire en Tierra;

Iemanjá es Aire/Agua en Tierra,

Oshalufom es Aire en Tierra.

Finalmente, Eshu es Fuego en Aire, en Tierra, en Agua y en Naturaleza/Técnica; y por supuesto Fuego en Fuego.

De acuerdo al polaridad viejo/joven tendremos:

Viejos:

Oshalá, Naná, Iemanjá, Oshun y Eshu.

Jóvenes:

Ogún, Oshossi, Logun Odé, Shangó, Oya, Oba, Osoñin, Obaluaié, Euá, Oshúmare, Oshaguián y Eshu.

Nótese que Eshu está incluido en ambos grupos. El aspecto joven de Oshalá (Oshaguián) entre los jóvenes mientras que el aspecto viejo (Oshalufom) entre los mayores. Así hay aspectos de Oshun que irán a la clasificación de jóvenes, aspectos de Obaluaié como Omolu que irán dentro de la de viejos.

De acuerdo a la polaridad por sexos:Varones:

Ogún, Oshossi, Logun Odé, Shangó, Osoñin, Obaluaié, Oshúmare, Oshaguián, Oshalufom y Eshu.

Hembras:

Oya, Oba, Euá, Oshun, Iemanjá y Naná.

Móviles:

Logun Ode y Oshúmare.

Respecto a estas dos divinidades debemos aclarar lo siguiente: son a los efectos rituales considerados varones, pero hay quienes estiman que Oshúmare es dual, de seis meses en seis meses cambia de humano a serpiente o de varón a hembra. En cambio Logun Ode es andrógino en algunas versiones (posee simultáneamente los dos sexos) y en otras es un “**meta-meta**” es decir **una triple naturaleza en un solo cuerpo**: es Oshossi, es Oshun y es él mismo a un tiempo. Creemos que quien esté familiarizado con este misterio no dudará en otorgarle el mismo crédito que a otra divinidad **trina en uno** ampliamente reconocida por “dogma de Fe”. Logun Ode no es menos, es una trinidad yorubá y un “misterio” si así quiere llamársele con toda justicia.

De acuerdo a la ubicación espacial:

Derecha: Oshalá

Izquierda: todas las demás divinidades del panteón excepto **Eshu** que pertenece al mismo tiempo a la derecha y a la izquierda. A la derecha por ser Primogénito del Universo como Oshalá (aspecto de Obatalá) y a la izquierda por ser hijo/descendiente.

Orí y Borí

Como habíamos consignado al pasar, el primer paso de una iniciación consiste en atender convenientemente a **orí**, la cabeza del iniciado. Para ello el oráculo sagrado determinará en un diálogo con la propia cabeza del consultante qué es lo que necesita, cuándo, cómo, donde, etcétera. Cabe aclarar que muchas cosas que orí puede pedir para sí son **eewó** o prohibiciones *para el orisha que la custodia*, lo que nos reafirma la idea de no tratarse de la misma cosa sino de individualidades muy afines o interligadas pero independientes. Para dar un ejemplo, uno de los tabúes o eewó más importantes del orisha Shangó es la semilla de cola u **obí** (cola acuminata Linn.) que se sustituye por **orogbó** (garcinia gnetoides Linn.) en toda ofrenda a esta divinidad. Sin embargo no es raro que un orí custodiado por Shangó exija ser alimentado con obí. Esto, que sería un agravio para la divinidad, es sin embargo una satisfacción para orí; lo que demuestra sin lugar a dudas que se trata de dos individualidades que, si bien tienen o mantienen estrechos lazos cada cual puede actuar independientemente una de la otra, aunque **orí tiene absoluta precedencia respecto al orisha que cuida de esa cabeza**. En el ritual de **borí** – que precede toda iniciación, y aún es una obligación independiente que puede no ser seguida de una obligación formal para un determinado orisha- entran en juego elementos de la más variada naturaleza: semillas, aceites o grasas, frutas, alimentos procesados, sangre de animales sacrificados (especialmente gallinas de Angola, alimento predilecto de orí) , caracoles (**ìgbín**) etc., elementos todos insertos en las tres grandes categorías del blanco, del rojo y del negro; de los reinos mineral, vegetal y animal; de lo calmo y de lo dinámico; de lo masculino y lo femenino; de lo frío y de lo caliente. Orí conjuga todas las posibilidades, establece todos los acuerdos, determina mediante el juego oracular todas y cada una de sus preferencias estableciéndose como objetivo de un culto particular, tan importante como el debido al orisha individual o a los demás orisha y antepasados. Por este motivo y basándonos en conversaciones sostenidas con el **bàbàlòrìsà Altair Bento de Oliveira, t'Ògún**, afirmamos que **orí es el depositario de los caminos sintetizados por los odù de cada uno, y el elemento indispensable del orisha para poder comunicarse**.

Para manifestarse, orí acude a un depósito arquetípico o tipológico que se encuadre exactamente con la proporción de elementos espirituales con los que está constituido, el **ìpònrí**, mezcla prodigiosa que in illo tempore el alfarero divino **Àjàlá** formó, asistido por un orisha donante para que Olóòrun le otorgase poder, dirección y propósito al tiempo que un destino, bueno o no tanto, pero que es la tarea para la que hemos venido y vendremos tantas veces sea necesario con el fin de realizarla y

presentarla acabada y digna a los ojos de nuestro Creador. Los **itòn** del Corpus de Ifá no dejan lugar a dudas al respecto, señalando que “orí es el único orisha que no descuida jamás a su hijo, que no es seducido por ninguna circunstancia que lo aleje de su misión, que le acompaña hasta el límite de los límites y que es eterno, tanto como la esencia espiritual de la que fue formado.” De ahí surge el cuidado extremo que cada iniciado tiene hacia su cabeza, y la necesidad de fortalecerla con periodicidad. Pero, contrariamente al orisha, orí no exige animales de cuatro patas para ser reverenciada; está por encima de las necesidades materiales y por ende, se satisface hasta con las cosas más simples porque de cierta manera, al alimentarse el orisha, orí está participando. A través de orí y simbolizados por los dedos grandes de cada pie, los ancestros, que forman una cadena interminable hasta el primer ser formado desde el último (el iniciado) -que se constituye a su vez en otro eslabón y si convenientemente recordado a su muerte en **ara òrun-**, participan de la ofrenda.

El ritual de borí es quizá el que más símbolos encierra, o por lo menos el que los explica con más transparencia porque obliga además al concurso de la comunidad de creyentes que acude a celebrar **esa cabeza única que es bien de todos, a la vez que prueba de una ancestral línea de individualidades que conforman un todo.** Los saludos a Orí, que traducimos abajo, son testimonio de la belleza de este ritual y de la doctrina que enseñan:

“Àjàlá, la cabeza está linda, linda, linda!

Te agradecemos, Señor Supremo, tus cuidados para con esta cabeza;

Te saludamos. (Así como...)

Saludamos al sol, a la luna, a la lluvia: (Esa) lluvia que fertiliza la tierra.

Feliz despertar, cabeza. Cabeza, despierta feliz...”

La sustentación del yo, pues, necesita de una amplia aceptación del grupo de culto. O para expresarlo mejor con palabras de **iyá Ode Kayode** (mãe Stella de Azevedo Santos, Ilé Axê Opo Afonjá) “...es una ceremonia de enorme significación litúrgica, en la que cuantas más cantidad de personas haya para alabar a nuestra cabeza, mejor resultará.” (**Santos, M.S. de Azevedo- “Meu Tempo é Agora” 1995, pág.62**). Resulta evidente que tratándose de un acto de afirmación socializante, el grupo de culto con su presencia funcione como amortiguador y contenedor de los valores recién adquiridos.

Este período de recogimiento y estructuración en la que el abiyán no deja de serlo (es aún un ser por nacer) o si ya está iniciado, un iyawó o un egbonmi, se repetirá cada vez que orí así lo determine mediante el oráculo o como paso previo a cualquier rito de pasaje; siempre con el mismo sentido, con la misma intensidad y con

la misma necesidad de participantes que entonarán cánticos a su cabeza sobrenatural momentáneamente encarnada dentro (**inú** = núcleo) de un ser humano.

Naturalmente, el ritual de borí puede ser efectuado siempre que fuese necesario – oportunidad que orí determinará a través del oráculo exclusivamente- y no es necesario pertenecer al grupo de culto, ni siquiera ser candidato a iniciación posterior: cualquier persona puede ofrecer ritualmente alimento a su cabeza sin crear lazos de dependencia con un determinado ilé. Pero resulta claro que al asentar ese vínculo personal en medio de una comunidad, al tiempo que un compromiso de atención posterior a ese primer acto, habrá determinadas pautas que sólo perteneciendo a ella obtendrán su máxima efectividad. El artefacto que representa a orí – su doble ritual- es una vasija con tapa en la que simbólicamente los elementos contenidos asumen la calidad de **imago** de las sustancias ancestrales que lo originan (Aire, Agua, Tierra, Fuego, Naturaleza/Técnica) cuyo antecedente africano, el **igbá orí**, es una calabaza cuyas dos mitades superpuestas simbolizan el cielo y la tierra. Al lado de este asentamiento se encontrará indefectiblemente una **quartinha** o **moringa**, botella de barro que representa el cuerpo del borido y cuya agua deberá renovarse cada vez que se hiciera necesario. Para estos efectos, la ortodoxia prescribe barro y no otro material, ya que su porosidad le permite transpirar y evaporarse, lo que asemeja la permanente necesidad del hombre de renovar su alimento y/o sus contenidos, reales o simbólicos.

Los ingredientes del igbá orí son presentados a la cabeza en las cuatro posiciones del mundo más el centro (frente, nuca, laterales y cúspide); a las manos, representantes de la labor que esa cabeza viene a efectuar; al pecho donde se anidan los sentimientos y a los dedos mayores de los pies, que, afirmados sobre el suelo (la tierra) contactan con las raíces ancestrales. No es casual entonces que la palabra yorubá **ipònrí**, que designa el o los materiales con que fue formado ese orí, sea también la palabra que nombra a los dedos grandes de los pies. Hecho este ofrecimiento y convenientemente aceptado (se **utiliza constantemente el oráculo durante el borí para constatar la aceptación o no de determinado ítem, pero no en el sistema de dieciséis conchillas o buzios sino por la caída del obí abatà u obí de cuatro cotiledones indicadores de ese o caminos, pisadas**) se van depositando en la vasija de acuerdo a un orden establecido. Los buzios o cauris (cyprea moneta) que acompañan el conjunto, entre otras significaciones que no hacen al caso, representan los antepasados (origen), la riqueza material y de acuerdo a su número, a la divinidad que está a cargo de la custodia de ese individuo. Concluyendo este tema, reiteramos que la ceremonia de borí tiene por objetivo la alimentación ritual de la cabeza sobrenatural de una persona para que la cabeza de este lado se beneficie con claridad, fuerza, entendimiento y **àse**. Y mediante una cabeza bien estructurada, clara

y fuerte, pueda manifestarse en este plano la presencia de su guardián –el orisha o la divinidad correspondiente a éste en su modalidad étnica- como un acto benéfico y religante para la comunidad de culto a la que pertenece.

ÈSÙ BÀRÀ o EL PRINCIPIO DINÁMICO DE LA INDIVIDUALIDAD

Desde la óptica interna y externa el papel asignado a **Èsù** (Eshu), llamado asimismo **Legba, Bàrà, Aluvaiá, Elegbá** en otras modalidades afrobrasileñas y **Eleguá** en Cuba y su círculo de influencia, es bastante controversial por su asimilación al demonio cristiano. Ya incluso antes de la inserción de mano de obra esclava en América, merced a los contactos comerciales que el Reino de Portugal mantenía con los pueblos africanos, era bastante corriente la interpretación de esta divinidad como una especie de adversario del mismo arquetipo que integra al Satanás o sus dignatarios de hechura europea. Obviamente una divinidad cuyos atributos fálicos son tan evidentes, y que es presentado por los mitos como un tramposo a menudo sin motivo aparente cuando no se conocen sus funciones exactamente, escandalizaría a aquellos europeos cuyo mundo no excedía más allá del largo de sus narices y pertenecientes a una religión que históricamente jamás vaciló en considerar “demonios” a las divinidades de los demás pueblos.

Los similares elementos del arquetipo – **Mavangu, Bonbojira**- no consistían para aquellas mentes en otra cosa que dignatarios de la corte satánica tan bien descriptos por los buenos inquisidores. Por este motivo conviene tener en cuenta que esta transculturación de la figura del “**trickster**” divino cuyos alcances sólo serían inteligibles para los iniciados, ya se produjo aún antes de la llegada de los primeros esclavos bantu a las colonias portuguesas y españolas de América. Unido esto a una cristianización impuesta y superficial donde la teología estaba bastante ausente y la catequesis en manos de un clero poco preparado para difundir conceptos demasiado abstractos, la inserción de los esclavos en las sociedades coloniales con la consecuente ruptura de referenciales a todo nivel (tribales, familiares, religiosos) permitió una asimilación errónea desde afuera hacia adentro y viceversa. Por otra parte, esta divinidad además representa la absoluta **libertad** por ser dueña de los límites y éstos suelen ser siempre bastante difusos y relativos. Merece atención la hipótesis desarrollada por Ayala en “**Exú, el demonio cristiano**” (Ed. Arca, Montevideo 1995) en el sentido de una identificación propiciada por el esclavo como un medio de hacer que el amo sintiera miedo o al menos respeto por una divinidad cuyos rasgos característicos ya estaban fijados a la imaginería popular. Sin embargo, creemos que esta hipótesis no estaría definitivamente completa sin la consideración del encuentro previo entre dos culturas tan disímiles, en las que una valoriza el cuerpo y sus funciones – inclusive el goce sexual con o sin procreación- mientras la otra entiende al cuerpo como la sede de todos los pecados y en especial los de la carne que, en su

concepto, sería el método de seducción más efectivo de un demonio cuya función única y excluyente consistiría en destruir los logros de la sociedad occidental y cristiana. Para las distintas sociedades africanas, las diversas denominaciones de esta divinidad cuyo arquetipo sería la Sombra y que en este sentido, el culto propiciatorio o negociador propende a integrarla como parte fundamental de la persona, lejos de tener una connotación maléfica intrínseca, serían notoriamente mucho más importantes sus aspectos benéficos para los grupos humanos porque inclusive los negativos no serían sino una respuesta totalmente merecida al quiebre de alguna de las normas de las que es custodio. Así entendido, resulta más asimilable al demonio del libro canónico de Job, en el cual es **testigo** de las acciones de los humanos y su **acusador**, y no un adversario eterno de un Dios que, de ser realmente todopoderoso nunca podría permitir la existencia de alguien que continuamente desafiara su poder.

En las sociedades yoruba, Eshu es un principio individualizador ya coexistente con la primera creación cuando Olóòrun respira y de su aliento se desprende Obatálá como mezcla de aire y agua. Dice el itòn que cuando el Creador se inclina para admirar el desprendimiento de Su materia divina percibe un montículo de piedra roja ígnea y lo bendice, dándole poderes por ser la **primera criatura divisa** de Su emanación. Visto así, Eshu está presente en la respiración, el hálito de vida llamado **Emi** que origina al uránico Obatálá, origen ancestral de lo que concebimos como Aire/Agua o Cielo/Tierra. Y este principio encarnado en la laterita es un **hijo-descendiente que representa el prototipo de todos los hijos-descendientes venideros**. Luego otros mitos hablarán de su capacidad de multiplicarse hasta el infinito sin dejar de ser él mismo, como una célula huevo que de división en división no hace más que perpetuar cada especie transmitiendo su mapa genético, sus características que siendo una sola – vegetal, animal, humana, divina- no son sino una misma cosa actuando en los planos de òrun y àiyé. Resulta significativo pues que su epíteto de **Bàrà** pueda ser traducido como “**oba àrà**”, esto es “Señor de las formas, rutinas, moldes, costumbres” o también “**Oba ara**”, “señor de los cuerpos, troncos, miembros, sustancias”; y aún “**Oba ará**” que puede traducirse como “Señor de los parientes, conocidos, familia, estirpe, habitantes de un lugar, hermandad, fraternidad”. Consideremos que provenga de donde provenga, cada concepto, acepción o transliteración, no niega sino que afirma todavía más la función específica de este aspecto de la divinidad.

Cuando se prepara a un abiyán o grupo para ser iniciado, entre los materiales de una extensa lista se incluyen una serie de elementos destinados a la hechura del Eshu Bàrà del abiyán o de cada uno de los abiyán del barco. Vasijas de barro, quartinhas, lancetas de hierro (ponteiras), cauris, calabacines secos (**àdó iran**), monedas corrientes y antiguas, metales varios, y un largo etcétera son todos

elementos que en su conjunto están destinados a contener la individualidad del mensajero de la divinidad que ha de fijarse ritualmente en la cabeza y en la vida del neófito. El o la iniciadora, previo al día marcado para servir a las cabezas y a los orisha individuales, comenzará una serie de acciones rituales – entre las que se encuentra un amasado de tierras varias humedecidas con jugo de hierbas litúrgicas, gin y otros líquidos. Como un alfarero, cada iniciador asume el rol de creador del individuo que se llamará Eshu Bara X luego de la definitiva consagración. Ese Bara acompañará durante toda la iniciación al iniciando y luego durante toda su vida pues es el **nexo comunicador** con su orisha, con los ancestros y con las poderosas iyá mi, las Propietarias del Pájaro de Terrible Graznido. Es el símbolo de su individuación, el que lo rescata de la masa informe de los **aleyo** (no iniciados, legos) y de la anonimidad, otorgándole un nombre al fin del proceso, ya que el orisha gritará su individualidad a través de la boca del iyawo gobernada por su Eshu Bara. Es tan importante la boca dentro de la simbología de Eshu, que muchas imágenes africanas lo muestran succionándose el dedo pulgar (el que nos distingue como especie) o fumando una larga pipa de caña. La boca simboliza su voracidad omnívora, narrada por los mitos al tiempo que originara el sistema de devolución de todo lo engullido que conocemos con el nombre de sacrificio ritual o “matanza”. Y siendo la boca sede del habla, de la emisión de saliva (asociada a la creación y asimilada al semen) y capaz de asperger o “borrifar” según la voz portuguesa, lo que constituye una transmisión de **àse** o poder creativo, resulta lógico que esta divinidad sea un **òjísé** o mensajero en el sentido de “heraldo” más que de “esclavo”. De este modo el artefacto creado por el iniciador va a ser el primer asiento a recibir y quien “abre” el camino de los demás asientos que constituyen la representación de la nueva familia divina, sus antepasados míticos o el elenco de divinidades que está llamado a servir. Y así como es el primer orisha asentado para cada iniciado, a su muerte será el último en ser “despachado” (esto es enviado, encomendado, dirigido. Nunca esta palabra portuguesa implica desestimación o rechazo; cuando se “despacha” a Eshu en las ceremonias públicas de candomblé se le pide que asuma el comando de los límites espirituales y materiales de la casa; no se le echa para evitar que perturbe o arruine un festejo que, de algún modo, él es propiciador) luego del asiento del borí y de los orisha que conformaron el elenco de divinidades cultuadas.

El sentido de despacharse último a aquel que siempre se invoca y asienta primero es para permitir que pueda abrir caminos, ser el psicopompo – el que marcha adelante abriendo los caminos del espíritu- y solicite al **oníbodè òrun** (Portero del Cielo) un fácil acceso para esta individualidad ya reintegrada a la amorfa sociedad de los muertos.

OTROS ELEMENTOS QUE POSIBILITAN UNA ORDENACION

Es posible señalar otros aspectos del culto que añaden elementos de significación tendientes a clasificar a las divinidades, pues arrojan más luz acerca de sus personalidades o tipologías. Entre estos tenemos:

- 1- **Los ritmos y toques de atabaque** que expresan su naturaleza profunda y permiten agruparlos por naciones o regiones de procedencia;
- 2- **Los collares**, reductibles a un número de significaciones tales como material utilizado, color y tonalidad de color, número de “firmas” (cuentas de mayor tamaño que indican parentescos rituales o devociones particulares, o aún protecciones especiales) y manera de llevarlo – pendiente o en bandolera hacia la derecha o hacia la izquierda-;
- 3- **Las vestimentas** con las que se viste al orisha o similar ya manifestado;
- 4- **Las ofrendas** que son presentadas a la divinidad y se suponen son expresamente marcadas por su preferencia (animales de dos o de cuatro patas en los que conviene distinguir color, sexo, edad, especie; las comidas secas – esto es aquellas en cuya preparación las carnes si las hubiera no provienen de animales expresamente sacrificados para confeccionarlas-; los líquidos, bebidas y condimentos en cuyo caso el color y sabor reviste suma importancia),
- 5- **Los asentamientos o vasijas** de las divinidades en las que la relevancia de su elección depende del material con el que están hechas, su color y su forma;
- 6- **Los números simbólicos** de las divinidades que aparentemente reflejarían la cantidad de avatares o pasajes que se cree haya de cada uno.

Esta lista no es empero exhaustiva, ya que elementos de suma importancia como las herramientas simbólicas o armas que exhiben en sus manos en el momento de la danza (y cuyo original es parte del asiento) ya en cobre, bronce, estaño o hierro; las danzas expresivas y los gestos que las acompañan; el **jiká** o expresión facial de la divinidad incorporada aprendido tras largas sesiones de entrenamiento en la camarinha; las hierbas y especies vegetales que forman parte de su elenco sacromágico; en fin, toda una larga serie de detalles simbólicos que son coadyuvantes para clasificar a cada divinidad en un grupo determinado. Sin duda es esta una religión en la que los detalles cuentan, y mucho; siendo cada uno una especie de clave cognoscitiva capaz de determinar de forma inequívoca el lugar cósmico o ritual en el

que cada divinidad actúa. Sin embargo es tal la amplitud que se nos va apareciendo tras cada dato que resulta imposible aún la mera anotación en este trabajo. Es de esperar el surgimiento de futuras investigaciones a este respecto que contribuyan a señalar nuevos aspectos de asociación.

LOS TOQUES DE TAMBOR MÁS COMUNES

Prácticamente no existe dentro de cualquier modalidad de culto un ritual por más insignificante que pueda ser considerado por los no iniciados que dispense el uso de ritmo. Sea este de palmas, de sonido de campanillas (**adjá**) de **shekeré** (calabaza recubierta de cuentas o semillas que suena por frotación o simple movimiento) o de cualquier otro medio, el ritmo está siempre presente pues marca los tonos del lenguaje apto para invocar, saludar, recibir y despedir a estas divinidades cuya característica más sobresaliente es que danzan. Pero de todos los instrumentos que sirven para invocarles y a cuya llamada nunca se niegan el más importante es el **tambor**. El tambor es consagrado a la divinidad que rige la casa de culto, y los que le siguen en importancia cuando forman parte de la orquesta sagrada son puestos bajo la vigilancia de los orisha que le suceden en jerarquía dentro de la comunidad. Técnicamente todos los tambores pertenecen a Shangó, así como todos los shekeré son de Iemanjá; pero independientemente de esto, cada casa *consagra* su atabaque principal al orisha regente de la energía que sustenta el ilé, el segundo al ekeji orisha y el tercero al eketa. Sus nombres son -en las casas de tradición yorubá, al menos- Rum, Rumpi o Contra-Rum y Lé y se distinguen por sus tonos alto, bajo y medio que recuerdan la fonación de la lengua sagrada, el yorubá. Aún no siendo acompañados por cánticos, sus sonidos establecen siempre una suerte de lenguaje que se cree inteligible para las divinidades siendo capaces así de señalar los pasos de danza que ofrecerán para mostrar al mundo su contento. Si tenemos en cuenta el hecho de considerar el objetivo final de las religiones de posesión, esto es, el **encuentro y /o fusión** con la divinidad, las religiones afrobrasileñas logran precisamente esta meta: la posesión de los iniciados por sus divinidades personales; que es propiciada fundamentalmente por su llegada para danzar al ritmo de los atabaques rituales, produciendo de este modo la disolución de los límites tempoespaciales y la armonía del instante mítico de la creación.

Los ritmos más comunes dentro de las **fiestas públicas** (rituales que pueden ser vistos por todos sin excepción, contrariamente a las **ceremonias privadas** cuya presencia es restringida aún a veces para aquellos miembros que no pasaron por determinadas instancias rituales) de origen yorubá son:

- 1- El **arebate**, que acompaña la salida de los dignatarios de la casa y la procesión de los iyawo en un orden de precedencia signado por la senioridad. Posee tres cánticos y se danza dando tres pasos al frente y dos atrás o lateralmente;
- 2- El **adahun**, toque marcial y guerrero que pertenece a Ogún pero es apreciado grandemente por Oshoguián que despliega en él bellas coreografías por ocasión de la festividad Lorogùn;
- 3- El **logunló**, también de Ogún;
- 4- El **agavi** que puede ser danzado por todos los varones;
- 5- El **olójá**, también llamado **alujá** que pertenece a Shangó y excepto Oshalá puede ser acompañado por todos los orisha,
- 6- El **tonibobé** que pertenece a Aira, un orisha de blanco que muchas casas ven como parte de la familia mítica de Shangó;
- 7- El **agueré**, propio de los cazadores donde tanto Oshossi como Oya se lucen en intrincados pasos que acompañan un ritmo frenético en el que da la impresión que se quebraran millares de platos de loza,
- 8- El **igbín**, lento, grave y majestuoso como conviene a Oshalá, el patriarca de las divinidades,
- 9- El **opánije** perteneciente a Obaluaié en el que aparece ya triunfante en toda su gloria de médico-rey, ya transido de dolor por sus llagas;
- 10- El **ijiká** que pertenece a Iemanjá y es un ir y venir de ondas sonoras;
- 11- El **batá**, perteneciente a Shangó pero que no desdeñan ni sus consortes las ayaba, ni su presunta madre Iemanjá;
- 12- El **kiribotó**, lento, digno de una reina de peso ancestral como Naná, principal entre las divinidades fon.

No todos los iniciados conocen profundamente los nombres de los toques, así como tampoco todos los tamboreros, especialmente aquellos que no pasaron jamás por su iniciación de **ogán nilu** (ogán encargado del tambor principal que necesariamente debe ser catulado, rapado y pintado pese a que su divinidad no aparecerá jamás en un trance de posesión, pero cuya responsabilidad exige una iniciación **completa** inclusive con entrega de asientos de las divinidades que le protegen) pero todos los miembros de una comunidad sí identifican los ritmos de memoria, los gestos que está prescripto efectuar y las respuestas a los cánticos que les acompañan. Los ritmos que siguen pertenecen a las divinidades de origen fon o jeje, los **vodun** que muchas veces se han asociado a los orisha dentro de las comunidades de culto:

1- El **hamunya** (dicho avaniña popularmente) es el toque general para saludar a todas las divinidades que entran a danzar al barracón, rápido y caliente;

2- El **adahún**, que llama a todas las divinidades y aún a las que se muestran renuentes a abandonar sus selvas, sus pantanos o sus altares abundantes de ofrendas para que rápidamente posean las cabezas de sus elegidos. También consta de tres cantigas y su ritmo es rápido y ensordecedor semejando el paso de un tren a toda marcha.

3- El **bravun** que danzan todos los vodun sin excepción;

4- El **dahome**, típico de Bessen, divinidad del arcoiris;

5- El **abatá**, toque ideal para las mujeres como Aïdo Wedô;

6- El **sato**, para danzar los varones y en especial Sakpata,

7- El **vivauê**, que es de Sakpata pero que gusta danzarlo también Badé

ALGUNAS CONSIDERACIONES

Hemos pasado revista a un esbozo de las personalidades divinas intentando a posteriori una clasificación de estas tipologías basada en los elementos significantes que, a nuestro entender, poseen más relevancia, aún señalando que estos no se han agotado ni mucho menos y existen de hecho otros que consideramos de peso igualmente, pero por diversos motivos nos hemos resistido a desarrollar extensamente. Pero todos estos datos sólo nos resultan totalmente completos desde el punto de vista de nuestro trabajo cuando referidos al hombre, a su inserción dentro del mundo mítico y a su actuación como depositario de este saber ancestral que, contrariamente a otros sistemas de creencias, lo ubica como centro. En efecto, las religiones de occidente toman al hombre como dato importante dentro de su esquema ético y estético, pero remiten su interés en la “salvación” individual y en su premiación - o *post mortem*. Las religiones afrobrasileñas **no son**, en este sentido, **soteriológicas** o de salvación: son la expresión de una creencia en la que **el Hombre** es quien debe ser salvado, **la especie humana en su totalidad** de la que un solo hombre no es sino un eslabón suelto y por ende relativo dentro de la importancia de la cadena. Es por esto que el énfasis es puesto en los dos planos que de un modo u otro se interpenetran aunque jamás simultáneamente: los rituales se dividirán pues en “**lésé òrìsà**” y “**lésé égún**”, a los pies de los orisha o a los pies de los ancestros. Y aquí se nos revela el concepto ya vertido de ser cada orisha una especie de antepasado mítico del hombre, de una familia o grupo de hombres. Los antepasados, si bien algunos hay con nombre y apellido – como los que son invocados y reverenciados durante el **ìpadè** (ceremonia traducible por “encuentro” en la que Eshu, el comunicador de todos los planos de existencia, devuelve los bienes simbólicos obtenidos por el hombre y ofrendados a través de las especies de elementos que lo componen a los ancestros, a las **iyá mi** y a

los seres espirituales que aguardan en los umbrales la oportuna memoria de los vivos)- son una comunidad anónima, mayor aún que la de los vivos, pero sin la cual éstos no tendrían efectiva existencia.

Por esta razón el pedido más frecuente dentro de los santuarios erigidos a las divinidades afrobrasileñas es el de descendencia física o espiritual, ya que sólo ésta asegura una memoria y un culto formal de ancestro que le permite ser eternamente. Innegablemente este sistema de creencias glorifica la vida: no escapa al espectador que cada ritual representa un despliegue de alegría por participar de este mundo en el que cada dato es absorbido a través de los sentidos; y bajo este punto de vista obviamente se nos puede presentar como una religión sensual y hedonista si no profundizamos en sus motivos para serlo. La vida es una consecuencia de la vida de otros y será eterna en la medida que pueda integrarse junto al hombre en el vasto mundo de la naturaleza circundante que, a fin de cuentas, es un poco nuestra propia naturaleza por formar parte de ella. Y como las divinidades son sustentadoras de esa naturaleza y a la vez parte de nosotros mismos, resulta que el hombre **es** un centro que debe ser preservado a toda costa, generación tras generación. Vemos que el sistema religioso descrito y del que no desistiremos de considerar que es uno pese a las innumerables variantes regionales o de tradición tribal o étnica, es engendrado por una serie de operaciones lógicas resultantes de modelos en la que algunas categorías de elementos y poderes naturales o sobrehumanos se subdividen secuencialmente en tipologías particulares. Entonces podemos agregar sin duda un concepto accesorio que bien expande el término “divinidad afrobrasileña”: **el orisha** (o nkisi o vodun, o nkuru, u ocha, o lwa) **constituye uno de los elementos de la persona humana, integrando las estructuras psíquica y espiritual del individuo como una manifestación particular y única**, aunque pueda asociarse a una tipología general o arquetípica.

Elementos que forman la persona

EL CUERPO (**Ará**) es el primer elemento constituyente de una individualidad, cuyo prototipo fue moldeado por Obatalá a partir del barro primordial arrancado de la tierra por **Ikú** (divinidad de la Muerte), que a la postre resulta el encargado de devolverlo a su origen una vez terminado su tiempo de uso. Una vez pronto en la matriz, Olóòrun insufla en él el hálito de vida o **emi**, el espíritu y principio de existencia que forma parte de Él mismo. Por esta razón se le llama **Eléemi**, o “Dueño del Sople Vital”, primera sustancia del universo o masa de aire engendradora. El emi reside en los pulmones, así como en otros órganos llenos de ashe como el corazón y la sangre, y se evidencia en el acto de respiración. Al acaecer la muerte ,este soplo

regresa al òrun para reintegrarse a la materia de la que se originó, pero como es posible inferir se cree que está presente aun en otras formas de vida, por lo que de algún modo **siempre se es parte de algún sistema vivo al tiempo que se es parte del Creador**. Para el yorubá el espíritu es pues una **sustancia porción de la Divinidad absoluta** y por ende, inmortal. Por influencias del cristianismo hay una tendencia entre los sacerdotes más jóvenes a pensar que se conserva íntegro en el mundo sobrenatural luego de la muerte; pero el concepto tradicional no deja lugar a dudas en cuanto a su reintegración no sólo a la Deidad Suprema, sino a través de la constante creación, a otras formas de vida a quienes es necesario cuidar por esta relación de interdependencia, parentesco y afinidad espiritual. La memoria, llamada **iyé** en yorubá, es otro elemento de importancia ubicado en el emi o espíritu bajo su aspecto individual: se desarrolla en el transcurso de la existencia en el àiyé acumulando experiencias y conocimiento y no se desintegra como el soplo, sino que pasa a formar parte de un registro energético ancestral recuperable bajo determinadas instancias. A este nivel todos los seres humanos – y en general todos los seres- no presentan diferencias más que de forma o apariencia, habiendo sido originados a partir de un acto creador espiritual y luego material con la organización de los elementos contenidos en la lama y que a ella deben ser devueltos al escapar el soplo y la memoria. El elemento diferenciador por excelencia es el **orí**, y este es privilegio único del hombre: los animales no lo poseen así como los vegetales y minerales. Dentro del concepto enseñado por las diferentes modalidades religiosas afrobrasileñas tenemos afinidad o relaciones de simpatía con determinados minerales, así como con plantas o animales, pero nuestro orí nos designa un lugar único en la creación, y ellos están a nuestro servicio así como nosotros estamos al servicio de las divinidades y éstas a su vez de Olóòrun.

Como hemos visto en otro lugar, el orí se supone fabricado por un orisha funfun o de blanco llamado **Ajàalá** con una sustancia variable por ser parte de una o de varias categorías de elementos constitutivos del universo, el **iponrí**. Este iponrí puede tener un porcentaje muy elevado de agua, o de tierra, fuego o aire, y aún de naturaleza/técnica, y de ello depende la divinidad y el cortejo de divinidades que la acompañarán durante su vida en este plano. Señalamos, además, que está también ligado a las generaciones pasadas, sobre todo a las seis antecedentes y se simboliza con los pies que sostienen el cuerpo y más exactamente con sus dedos mayores. La exigencia de descalzarse al entrar en territorios consagrados o al participar en los rituales obedece a la necesidad de contactarse no solo con la tierra, sino también con quienes están en ella disueltos y son nuestros ascendientes y nexos con el mundo sobrenatural. También hemos anotado que en el ritual de **borí** sobre todo, los dedos mayores de los pies reciben las mismas ofrendas que la cabeza y las manos, constituyéndose este acto individual en un entronque solidario con las raíces y el

pasado. De modo general, se considera al orí responsable por la inteligencia de la persona, sus capacidades, suerte en la vida y uso de sus sentidos y conciencia: así, las personas se catalogan como de buen o mal orí – un **orí rere** o un **orí burukú**, respectivamente- y cada cual sería como es de acuerdo a este destino que sin embargo sea bueno o malo tiene una parte móvil, negociable, a la que es posible suavizar mediante rituales específicos. Desde el punto de vista espiritual, orí es la cabeza dentro de la cabeza, la que simultáneamente está arriba y abajo. La testa indica el porvenir, así como la nuca el pasado, y cuando se toma el ashe de una persona, lugar o cosa, se toca el suelo, la frente y la nuca en señal de completud y direccionalidad de ese ashe acrecido al propio. Es orí quien determina las categorías de seres humanos, originadas en la porción más extensa de iponri utilizado para hacer esa cabeza. El sistema oracular nos provee de conocimientos para determinar por medio de los **odù** o figuras primarias, secundarias o terciarias, el **origen** de esta cabeza; así como la identidad del orisha que está designado para custodiarla y más que nada, lo que deberá hacer o evitar para cumplir satisfactoriamente su tarea particular en este plano terrenal.

Cuando el emi se transfiere al àiyé, el orí pasa a residir en la cabeza y su doble sobrenatural podrá luego ser fijado ritualmente para lograr completud. Es importante tomar en cuenta que esta religión maneja siempre planos duales de **oposición/complementación**, y veremos en cada aspecto de ella una especie de dualidad que pugna por ser reunida: cuando no hay completud no hay armonía ni equilibrio, entonces se peligra reincidir en un indeseable estado caótico o de inmovilidad. Ahora bien, ¿qué ocurre con el orí luego de la muerte? Realmente no existe una opinión unánime que podamos establecer como válida, ni dentro del candomblé ya sea de modalidad yorubá o Angola o jeje, ni dentro del batuque que como dijimos es una variante con aditivos yorubá de varias tribus de la región sur de Brasil. La opinión de figuras religiosas del relieve de **Ode Kayode**, por ejemplo, o de **Abimbola**, es la de una “desintegración como individualidad y posterior integración como elemento del continuum ancestral”. Personalmente nos adherimos a esta doctrina por entender que si consideramos la posibilidad de **atúnhù iwa** o reencarnación parcial, en la que cada uno es una fracción de conciencia y memoria de un antepasado, lo lógico es que ese orí transfiera información y memoria atávica desde el depósito. Pero en fin, es nuestra creencia y no tenemos documentación suficiente para afirmar o negar esta cuestión; sólo nos resulta de total coherencia a nuestro leal entender.

El **Èsù Bàrà** es otro elemento ya descrito con anterioridad y no podemos dejar de iterar que es parte fundamental del cuerpo, ya que comanda **todos los sistemas de relación de éste consigo mismo, con los demás y con el ambiente**. Podemos añadir que es un principio individualizador no solamente de los seres humanos sino también de las divinidades. Ciertamente sin su presencia sería imposible distinguirnos de la

materia amorfa o indiferenciada. Todo lo existente, para poder ser, debe poseer un Bàrà.

Su duplo sobrenatural se asienta en un pote de barro y en su secreto intervienen cauris o buzios por representar el destino individual de la persona a quien protege.

También resulta aquí necesario aproximar una definición que consecuentemente hemos pasado por alto cada vez que mencionábamos la palabra ashe (**àse** en yorubá): es la fuerza divina e inmaterial sin atributos definidos que interpenetra todas las cosas; está presente en la tierra, las plantas, los animales, los hombres, los antepasados y las divinidades. Circula en la respiración, navega en la sangre, se diluye en el **omiero** (dilución de principios fundamentales contenidos en las hierbas en un medio líquido como el agua), se vehiculiza en la palabra, el sonido, el canto; se mueve en la danza; emana desde los alimentos sagrados; se concentra en la saliva, el esperma, los dientes, huesos y materias fecales. Puede aumentar con el cumplimiento de los rituales religiosos y disminuir o perderse en su negligencia; adquirirse a través de la relación armónica con las personas más antiguas de una casa o efectuando actividades de servicio destinadas a fortalecer el bien del grupo. El ashe de un individuo es pues, pasible de crecer a través de las ofrendas periódicas así como de una conducta irreprochable, de un respeto profundo hacia los mayores y menores, de un cumplimiento eficaz de las pautas dictadas por el oráculo y las divinidades, en fin, todo lo que se considera "**iwà pele**", un buen carácter. Aún no siendo en rigor un elemento constitutivo de la persona, es innegable la importancia que reviste; primero, por ser uno de los tres atributos de Olóòrun (**iwà**, **àse** y **aba**) y luego porque todo lo que el hombre busca a nivel religioso es adquirir, aumentar y conservar esta energía del absoluto. Toda contravención a una norma de los antepasados, toda negligencia ritual, toda ignorancia de los **eewò** o prohibiciones que su odù natal encierra, es sin duda una fisura mayor o menor que provoca escapes de ashe y por consiguiente la recepción de un efecto colateral en consecuencia. En este sentido, las religiones afrobrasileñas no consideran el pecado del mismo modo que las occidentales: pecado es perder ashe, y esto equivale a sufrir las consecuencias y a tratar de reparar la fisura lo más rápido y mejor posible. No olvidemos que estas religiones carecen de figuras malignas en comparación a las conocidas en el mundo judeocristiano; el mal es lo que a uno le hace mal, y generalmente es la mala actitud de uno mismo lo que lleva a errar y recibir por ende las consecuencias lógicas de sus actos. Ni siquiera Eshu que ha sido tantas veces comparado con Satán, es considerado un epítome de maldad absoluta: simplemente como ejecutor de la justicia divina desde la óptica causa/efecto aplica la posibilidad de un camino abierto para que el castigo llegue y golpee con eficacia,; pero que produce además, el deseo de reparación que posibilita la adquisición de ashe con el que compensar los sufrimientos merecidos.

Y como lo anotamos de paso, el **odù**, aunque no sería un elemento de la persona en cuanto a su constitución, sí lo es en esencia ya que explica muchas incógnitas en cuanto a preferencias, antipatías, aptitudes, dificultades, etcétera, que cada ser presenta hacia dentro y hacia fuera como ser social. El orisha o su equivalente es la última instancia a ser recibida como parte culminante de su individuación y completud como persona. Esto implica, como tuvimos ocasión de ver, que las relaciones entre elementos primordiales, fuerzas de la naturaleza, seres vivos y funciones o roles sociales a los que dimos a priori el nombre de orisha – o cualesquiera de sus equivalentes culturales- por tratarse de conjuntos de categorías entre las cuales el hombre no es la parte menos importante, son integradas por medio del ritual iniciático para lograr en el curso de su proceso una totalidad definible como “**persona**”.

Una de las preguntas más recurrentes y clásicas efectuada a los practicantes de esta religión es acerca de la presencia constante de la danza en todos los rituales públicos. En la actualidad, las religiones de occidente se caracterizan – salvo escasas excepciones- por la asistencia pasiva de los adherentes a los oficios en los que un sacerdote, pastor o rabino predica, diserta o consagra. Las religiones de posesión son dionisiacas, entusiastas, en el sentido más helénico del término, el vinculado a la “embriaguez del dios”. Las religiones occidentales son absolutamente contenidas, apolíneas; desarrollándose el ceremonial delante de los fieles creyentes que únicamente de acuerdo a su propia naturaleza captarán emocionalmente los contenidos simbólicos. Las religiones antiguas en general, eran danzadas y cantadas, dionisiacas, participadas por los fieles desde sí mismos en busca de la aproximación de lo numinoso a su propio cuerpo para así poder fundirse con la divinidad. Leemos en la biblia acerca de los oficios del templo de Jerusalem, y entre éstos había cantores y músicos, pero no danzarines o danzarinas por el marcado carácter patriarcal y viril del culto. En una ocasión, el propio David, en su carácter de ungido como rey danzó ante el Arca de la Alianza y entre los profetas del templo recibiendo la áspera reconvención de su esposa Micol, hija de Saul, por este acto, propio de los vecinos canaaneos cuya religión sí era de carácter entusiasta. Todos los templos de la antigüedad tenían danzarines para agradar a las divinidades, y posiblemente en un pasado remoto fuesen los elegidos para corporizarlas en una especie de hierogamia sagrada. Las religiones africanas y sus herederas afroamericanas usan el cuerpo como un vehículo, valorizándolo y considerándolo un territorio digno, sagrado y trascendente. Los rituales iniciáticos **ocurren** en el cuerpo, claro está que hay partes de él que revisten mayor importancia en este sentido, como la cabeza, pero todo el cuerpo es de la divinidad. Por esto se danza, se expresa la adoración con un cuerpo exento de prejuicios: si es el templo viviente de un orisha, si es su instrumento de comunicación, no puede menos que ser cuidado y valorizado como un algo digno y

hermoso, disfrutable tanto para las divinidades como para uno mismo. Pero esta aseveración puede ocasionar otras lecturas: la danza de posesión es una actividad femenina, y por su carácter pasivo constituye una tarea socialmente relegada a la mujer. Y esto porque la mujer es “montada” por la divinidad, resultando un elemento controlado y dominado por ésta. Dentro de esta óptica se formó el candomblé bahiano: la mujer sirviendo con su cuerpo a las divinidades, los hombres tocando los instrumentos posibilitadores y sirviendo a los ancestros. Hasta hace unas pocas décadas era inimaginable un varón “macho” danzando para los orisha en procura del éxtasis místico. La tradición de Salvador cuenta- y así debe ser sin duda pues era pionera en todo y transgresora en mucho- que fue mãe Aninha **Oba Biyii** quien permitió a un varón por primera vez danzar en el barracón para su divinidad y ser ocupado por ella en público, y era justamente uno de los representantes más famosos y respetables de otra nación, la Muxicongo: Bernardino da Paixão, o tata Bernardino Bate-folhas. Esto no significa que no se iniciaran hombres dentro del candomblé, sólo que no era bien visto que danzaran en las fiestas públicas. Inclusive se dice que el babalawo Martiniano de Bonfim (**Ajimuda**) era hijo de Oshossi asentado por Marcelina **Oba Tosi**, y jamás nadie que sepamos ha puesto en duda su hombría. El cuerpo, dentro de las distintas ramas de la religión afrobrasileña es objeto de cuidados litúrgicos que lo señalan pues, como un elemento importante dentro del culto y obviamente el más visible por su inmediatez. Baños de hierbas sagradas, limpiezas con comidas elaboradas o diversas frutas y vegetales, sangre de los animales sacrificados, aguas de lluvia, de cascada o de río, todos van referidos a este instrumento que, desde el sonido emitido por el habla hasta el que puede nacer desde las manos ya con palmas, ya con tambor, agogó o shekeré, al rítmico balanceo prescripto por la costumbre, al paso de danza en homenaje a los inmortales, lo tiene como protagonista. Como hemos podido ver, la danza es uno de los elementos distintivos de las religiones entusiásticas, siendo un importantísimo factor de socialización. Allí se expresan situaciones de todo tipo, vivencias, ya sea individuales o colectivas, por medio de gestos con significados legibles. La divinidad, el héroe, los animales del clan inclusive, son presentados (re-presentados, con la implicación de este término para Hochsbaum) por medio de un mimetismo entre éstos y quienes los danzan a través de la mirada, del uso protagónico del cuerpo y de las bases coreográficas que buscan respuestas del espectador cómplice. Estas danzas que pueden ser vistas en las fiestas públicas y que desde afuera pudieran parecer teatralizaciones – y que ciertamente lo son, pero en un sentido restringido a la dialéctica de lo sagrado y a los orígenes más remotos del teatro - muestran las actividades de las divinidades africanas reelaboradas en una actitud que no deja de ser lúdica y gozosa, aún cuando se trate de batallas o luchas por la hembra casquivana que embriaga al compañero para huir con su amante. La palabra shiré (**siré**) que se aplica a la rueda que danza en honor a las divinidades y comporta una secuencia de cantos litúrgicos

inscriptos en una serie de toques de tambor, precisamente significa “juego, diversión, entretenimiento”. Pero no en un sentido de tomadura de pelo al espectador o fingimiento, sino de un juego en el que el ganador es quien recibe, capta, aprende y aprehende un mensaje que las divinidades expresan abierta y relajadamente a través del cuerpo de sus iniciados. El rol del danzante es pautado siempre por el momento ritual, no siendo necesaria en rigor la mínima aptitud para danzar, es más, lo ideal es que la verdadera expresión coreográfica sea la de la propia divinidad extasiada, y no la de su soporte corporal. El concepto de las danzas sagradas es pautado durante la iniciación en forma sistemática o circunstancial; pero reiteramos, sin la perspectiva de un espectáculo tal y como puede ser pensado en occidente: danzar, gesticular, cantar, son acciones integradas e integradoras del ser humano como parte de su proceso de socialización en un grupo ritual; consigo y en el mundo en general. Así vista la danza como expresión de los contenidos corporales, no se aísla de otras maneras de comunicación dentro y fuera del ámbito de lo sagrado. Y cabe recordar que cada momento de la danza posee un significado reintegrador. Pero el momento culminante y supremo es cuando la divinidad acude al llamado de los fieles y se encarama sobre su soporte personal: allí se establece de inmediato el cambio comportamental evidente en los pasos, los gestos, las expresiones faciales y entra en escena un personaje de la mayor importancia dentro de los grupos de culto, la **ekeji**. En yoruba, ekeji significa “segundo o segunda”, es un nombre ordinal con el que ya desde su enunciación aprehendemos la importancia del cargo. ¿Es la segunda luego de quien inicia o es la segunda después de la divinidad? Una ekeji es un miembro no rodante del culto, iniciada para su divinidad personal con todo el capricho de un iyawo pero que nunca vivirá la experiencia de la posesión en sí misma, por lo que la vive desde afuera, como una segunda visión exterior del ashe de la divinidad. La ekeji se apresura a ajustar o desajustar, a acomodar y retirar o añadir piezas del vestuario simbólico. Es una persona que conoce al numen divino y sus preferencias desde afuera; por lo tanto debe presentarlo a la vista de los creyentes en una imagen óptica perfecta, libre de transpiración sagrada y con cada elemento en su lugar; la postura corporal correcta, las armas o paramentos en la posición tradicional, las faldas plisadas o recogidas según la costumbre. Creemos en consecuencia que no se trata de una simple ayuda de cámara real, sino de una sacerdotisa más cuya función consiste en **hacer ver** a la divinidad perfecta, imponente, diferente de ese cuerpo que le contiene y del que a su vez es parte; y cuya sabiduría no sólo es adquisición de iniciación adecuada sino permanente y metódica convivencia con lo sagrado. La única diferencia que mantiene con una iyawo es el oshuu, lo que la inhabilita a realizar feiturás. Puede **tocar** a la divinidad, no solamente **es tocada** por ella: la viste, la adorna, es parte de ese ashe tanto como quien lo soporta en sí mismo, sólo que lo vive indirectamente como a través de un juego de espejos, por esto la justa expresión, exacta y transparente del término yorubá.

Así vemos que, lejos de presentar al cuerpo como la fuente de todos los males, las religiones de impronta afro lo revalorizan dentro de la dinámica de lo sagrado y lo presentan como un conjunto de elementos de honda significación aptos para la comunicación ya no sólo con la sociedad de los humanos sino con la trascendente, la de las divinidades.

Dentro de los rituales de iniciación revisten suma importancia de identificación las pinturas corporales que pueden observarse en la “Fiesta del Nombre”, “Salida del Santo” u “**orúko**”. Esta es una ceremonia de gran contenido emotivo cuyo fin es **presentar al mundo, oficializar** – en este caso al grupo de culto- a un nuevo integrante, ubicado ya por la iniciación dentro de un **status**: un status humano (es un iyawo recién nacido) y otro divino (es una divinidad más que engalanará la casa con sus poderes y aptitudes). Vemos pues, que se trata indudablemente de una socialización, una “presentación en sociedad” del neófito. Esta ceremonia importa varios momentos, todos secuenciales y con significaciones puntuales:

1- **Salida de blanco**- En esta primera instancia, el iyawo siempre en trance aparece vestido y decorado absolutamente de blanco. Todo el cuerpo visible de éste – cabeza, rostro, cuello, hombros y brazos- está moteado de blanco para presentar sus respetos a Oshalá, representante del Creador según la mayor parte de los sacerdotes. Personalmente sostenemos la hipótesis que lo que representa en primera instancia y más que nada es la **indefinición** de los comienzos o la aurora de los tiempos: el color blanco, todocontinente, expresaría la búsqueda de individuación dentro de una masa de aire frío generador. La cabeza lleva diseñados círculos más gruesos en forma de coronas concéntricas alrededor de un cono o montículo oscuro (que actuaría como representación del Eshu primordial, individuador y primera forma separada del blanco) llamado oshu (**osùu**), en cuya factura entran elementos de las tres categorías de color y de todas las categorías de elementos significantes (mineral, vegetal, animal); y cerrando este conjunto pero ya sobre la frente, una pluma roja de papagayo africano cuyo sentido es el de atestiguar la feitura de esta nueva divinidad de la casa, amarrada con una trencilla de paja en la nuca. Obsérvese que es esta la única nota de color. Inclusive si el iyawo fuese consagrado a Oshalá – cosa que en este momento nadie puede adivinar aún- y pese a ser absolutamente impropio para este orisha llevar elementos de otro color que no sea el blanco, necesariamente lleva ikodidé para simbolizar la detención de la sangre menstrual que ha sido posibilitadora de este parto místico. Es pues, un signo de lo femenino en el todo, así como el oshu remite a un tercer elemento de resultancia interactiva, el hijo-descendiente cuyo prototipo es Eshu. Padre blanco, madre rojo, hijo oscuro (negro). En el rostro del iyawo trazos verticales u horizontales paralelos indican la procedencia tribal, así como los **gberes** menos notorios, que son mínimas

incisiones efectuadas con la navaja de la iniciación en lugares clave, cubiertas de atín o polvos de fundamento capaces de “cerrar” místicamente el cuerpo a elementos que puedan desestabilizarlo desde afuera. Aquí vale la pena recordar que una vez cerrado el cuerpo con el atín, el mal que pueda llegar es consecuencia de cada quien.

2- La salida de color- Aún con paso vacilante, nuevamente es presentado el neófito pero ya no más de blanco: su vestimenta así como su cuerpo exhibe colores. El traje será estampado con diseños elegidos por el iniciador de acuerdo a un criterio variable; no obstante aparece en toda su magnificencia el color. Del mismo modo, las pinturas de la cabeza y del cuerpo han variado: ahora se añade rojo y azul (transposición del color negro, pues se considera una dilución de éste), y hay casas que exceden la norma añadiendo aún amarillo y verde, que como vimos anteriormente también son diluciones, pero que prestan vivacidad al conjunto. Entre los círculos concéntricos blancos de la cabeza aparecen figuras geométricas o guardas coloridas que añaden otras informaciones acerca de la divinidad que está siendo mostrada. Pero aún no hay individualidad alguna: **todos los colores representan aquí las diferentes categorías de seres del mundo, tanto sobrenatural como humano.**

3- La salida de orisha- en esta tercera salida la divinidad ya no exhibe pinturas en su cuerpo ni en su cabeza, el proceso que comenzara en tono blanco y que súbitamente pasara a todos los colores de la creación se detuvo en la unicidad de un color simbólico personal: su propia vibración cromática la vez que su emblema. Aquí es cuando realmente puede saberse quién es el orisha que está siendo mostrado al público, el que orgullosamente exhibe sus armas de trabajo, su vestidura de gloria a la manera de un rey que consiente en ser visto por sus súbditos al mismo tiempo en que él los ve enardecidos ante su presencia. Esta tercera salida es culminada por un acto absolutamente individualizador: el nombre. Generalmente una persona del mismo rango del iniciador es invitada ceremoniosamente a obtener el nombre de boca de la misma divinidad. Con un **adjá** en su mano, toma del brazo al orishá y da con éste una vuelta al salón, parando en determinado momento para decir: - “dákun, bàbá (o iyá, en el caso que se tratase de una divinidad femenina), orúko re fún mi!” - Por favor, padre (o madre) déme su nombre - . El orisha murmura al oído del sacerdote su nombre místico, aquél que lo individualiza del resto de los orisha de su especie. Siguiendo el juego ritual, el oficiante pregunta a viva voz, dirigiéndose a toda la asistencia: “¿Pudieron oírlo bien?” cuya obvia respuesta es un unánime: “¡no!”. Da otra vuelta, siempre del brazo del orisha y vuelve a repetirse la fórmula, la pregunta al público y la respuesta de éste. La tercera vez, además de la fórmula ritual, suele hacer un

pequeño discurso que redimensiona los significados socializantes de este rito: “haga **que su voz se oiga en los mercados** (punto de reunión africano, de intercambio de mercaderías, informaciones, edictos de gobierno, etc.) **en las orillas del mar y en las cuatro direcciones del mundo, para que todos puedan saber quién es.**” En este momento preciso el orisha da un rápido giro sobre sí mismo, un salto al tiempo, y grita su nombre a voz en cuello -que generalmente no se oye dado el estruendo de atabaques, vivas, palmas y hasta cohetes en el exterior del barracón. Este nombre provoca una serie de trances entre los iyawo, cuyas divinidades ya firmes y socializadas parecen apresurarse a dar su bienvenida al nuevo miembro de la casa. Mientras estas divinidades son recogidas para ser debidamente vestidas y paramentadas, la fiesta del barracón prosigue con la nueva divinidad que, sola esta vez, “**toma rum**”, o sea cumplimenta a la orquesta sagrada con una serie de danzas expresivas que marcan no sólo su presencia en este lado del mundo, sino que demuestran su posición adquirida recientemente entre los cuadros jerárquicos de la casa. Siempre acompañada por una ekeji, desenvuelve su bagaje cultural y coreográfico para delicias de los asistentes, contribuyendo así a dar brillo a este festejo público al tiempo de refrendar los conceptos acerca de quien lo iniciara. Estas ocasiones son una exhibición de competencia, oficio, capacidad. El iniciador desde su trono observa complacido el fruto de su trabajo; los invitados de honor juzgan la capacidad y dominio de las situaciones del dueño de casa, su pericia en la formación de iyawo, su mesura o desmesura; en fin, si cumple o no su tarea debidamente. Y estos corrillos irán de boca en boca y de casa en casa contribuyendo de esta manera al mantenimiento del orden universal, a la vez que a afirmar el prestigio de un sacerdote en el campo de la legitimidad o en la desaprobación de sus pares.

LAS VESTIMENTAS LITURGICAS

En las modalidades en las que el orisha o sucedáneo una vez incorporado es recogido para ser vestido apropiadamente, la ropa ofrece elementos de clasificación mediatos o inmediatos que facilitarán nuestra tarea de ordenamiento por grupos. En forma general los adeptos que pueden entrar en el círculo de danzas – siempre se trata de personas que ya tienen identificada su divinidad por medio del oráculo y de algún modo un ritual de aproximación cumplido, por simple que sea- vestirán de blanco o de ropa colorida si la ocasión lo amerita. Las ropas de salón son lo que se llama en la

jerga religiosa “ropa de bahiana” o “ropa de razão” respectivamente cuando blanca o colorida para la mujer, conjuntos que constan de:

- 1- **Abadá** o blusa de criolla, escotada y con o sin mangas que puede ser desde muy sencilla hasta adornada profusamente con puntillas de encaje, cintas o richelieu;
- 2- Falda amplia con o sin volados, con o sin adornos haciendo juego con la prenda precedente;
- 3- **Calçolão** o pantalón de hilo de algodón terminado en las bocamangas con puntillas, festón u otros adornos,
- 4- Enaguas almidonadas cuya finalidad es sostener la falda con la mayor gracia posible;
- 5- **Ojá** o paño de variable largo que se enrolla a la cabeza a modo de turbante o trunfa, cuyos extremos quedan visibles si se trata de una iniciada con más de siete años para divinidad femenina y ocultas completamente para divinidad masculina;
- 6- **Paño de la Costa**, rectángulo de tela cruda hecha en telar cuyo sentido es el de ceñir el tórax y que se anuda generalmente al frente, también designado ojá en las casas más tradicionales, que asegura los hilos de cuenta firmemente impidiendo que puedan engancharse y romperse;
- 7- **Paño de Alaká**, que se trata de un paño de la costa más grande y cuyo uso está restringido a las matriarcas de las casas de religión.

El paño de la costa puede ser usado, es más, **debe** ser usado por varones como señal de respeto al orisha. Recuérdese que en África una señal de respeto a un ser superior – rey, magistrado, sacerdote, y especialmente divinidades y antepasados- era el descubrimiento de los hombros. El pecho se mantenía cubierto por una faja de tela cuya reminiscencia es el paño de la costa. Lo que difiere en el uso masculino es el anudado, que será en un hombro, izquierdo o derecho de acuerdo al sexo de la divinidad y en algunos casos con nudo sobre cada hombro, llevando dos cruzados.

El conjunto de ropas masculinas es bastante más simple, constando de:

- 1- Blusón amplio y largo hasta los muslos sin cuello con abertura hasta el pecho;
- 2- **Shokotó** o pantalón ancho de piernas y cómodo, con o sin adornos – generalmente estos son un simple galón o bordado-;
- 3- Ojá en la cabeza amarrado completamente sin las puntas expuestas, ya pertenezca a divinidades femeninas (**ayagbá**) o masculinas (**aboró**), modernamente sustituido por el típico **aketé** nigeriano que es una especie de birrete ;
- 4- Paño de la Costa, amarrado del modo ya expuesto anteriormente.

Por supuesto estas descripciones son variables de nación en nación y de casa en casa, pero son consignadas a guisa de información sobre lo que la tradición más ortodoxa fija. En el momento en que las divinidades comparecen en sus iniciados, son recogidas por las ekeji para ser llevadas a una sala privada de acuerdo a su edad ritual, su orden de precedencia y ser vestidas y **paramentadas**. Se llama **paramentos** a los objetos, armas o emblemas que identifican a cada una de ellas, posicionándolas en el mundo y destacando ya sus funciones cósmicas, ya sus funciones sociales. Los paramentos no serán descritos en detalle ya que excede el interés de este trabajo, pero a modo de anotación digamos que se trata de conjuntos de elementos que por lo general constan de un par de brazaletes de muñeca, un par de brazaletes o “copos” ubicados sobre los bíceps del iniciado cubriendo los **gbere** o incisiones rituales, escudo, espada u **odemata** (instrumento de los ode que es la estilización de un arco tenso con una flecha próxima a proyectarse al infinito), hachas dobles u **oshe** (pertenecientes a Shangó), **shashará** o cetro de Obaluaié; árbol de Osañim, serpientes de Oshúmáre, **ibiri** de Naná, **abebé** de Iemanjá o de Oshun y abebé más odemata de Logun Ode; espada flamígera de Oya y **irueshin** – espantamoscas de pelos de caballo o búfalo que indica no sólo realeza o posición de privilegio sino asociación con los antepasados y sus misterios – **bilala** o látigo de Ibualamo o Erinle (un Ode de Ilesa), **opashoró** de Oshalufom que a la vez de ser un cayado largo representa el axis mundi y la separación de los planos de òrun y àiyé, la mano de mortero de Oshoguián (despedazador de ñames) y su espada de metal blanco... todos símbolos de su acción sobre las circunstancias del mundo y expresión de sus funciones y posición jerárquica dentro del panteón de las divinidades. Resulta importante notar que esta profusión de divinidades todas juntas recibiendo culto en una sola casa es una cosa inédita para su lugar de origen: efectivamente, **el agrupamiento de las divinidades del más variado origen es una creación de los grupos que sistematizaron los cultos a lo largo y ancho de América**. En la patria original las divinidades están circunscriptas a un culto restringido a una familia o grupo de familias, a una aldea o ciudad o a una región determinada; sólo apareciendo como divinidades nacionales y de culto extendido algunas pocas de ellas. En América se produjo una aglutinación que a los estudiosos y sacerdotes nigerianos les causa un curioso estupor, porque muchas de ellas son consideradas enemigas en sus epicentros de culto originales. A riesgo de ser considerados reiterativos, señalamos que esta asociación de divinidades que originara un panteón formal al que añadimos elementos de clasificación u orden lógico, es una innovación americana cuyos alcances unificadores o ecuménicos sólo podrán evaluarse pasados otros quinientos años. A partir de esto, se hacía obvio y necesario señalar el grado relativo de importancia entre unos y otros, constituyendo familias míticas o grupos sindicales como el de los **ode** o cazadores con una variedad enorme de divinidades locales, dotándolos de una jerarquía desconocida en África.

Una vez vestidos y paramentados, reingresan al salón público o **barracón** acompañados por toques y cánticos expresivos que saludan el encuentro con las divinidades: vienen a **“tomar rum”**, expresión corriente que significa ser homenajeados individual o colectivamente por grupos asociados de acuerdo a la familia o nación por los atabaques y en especial el mayor o rum, y no a beber ron (rhum) como ingenuamente suponen los desconocedores de los rituales afrobrasileños. Vienen engalanados con vestimentas de colores diversos cuyos significados serán consignados más adelante al hablar de las características de sus cuentas de collar. Empero debemos señalar algunas particularidades que a nuestro juicio contribuyen a forjar este ensayo de sistema clasificatorio: no siempre los colores de vestimenta coinciden exactamente con los colores de las cuentas; y aún se nos presentarán detalles que redondearán conceptos si atendemos cuidadosamente a las reglas y a sus excepciones o a las variantes que, lejos de confundirnos, añadirán datos sumamente interesantes. Aquí veremos tres grupos: un grupo que sólo va siempre vestido de blanco pese a poder exhibir trajes de notable riqueza en adorno o en calidad de telas; un grupo de color en el que conviene distinguir los colores claros de los colores dramáticos; y otro grupo que suele combinar el blanco con el color.

Los de blanco neto, invariablemente vestirán este color siempre siendo en consecuencia una regla fija e inamovible. Jamás podrá verse a un Oshalá en cualquiera de sus avatares, viejo o joven vestido con otro color que no sea éste. No podemos negar sin embargo que hemos podido ver a algunos Oshalá vestidos de lamé plateado, pero este modernismo es una flagrante trasgresión al fundamento y señala a los contraventores como verdaderos improvisados. Divinidades como Oshun o Iemanjá pueden vestir además de sus colores prescritos (amarillo y azul celeste respectivamente) ropajes de tonos pastel, inclusive rosado o verde agua, además de plateado o dorado. Las demás divinidades cuyo color es neto en todas sus tonalidades sí pueden ir a los tonos pastel sin que esto resulte una contravención. Una Oya puede vestir de color rosa sin salir de su ortodoxia, como de igual modo puede vestirse a un Ogún de azul claro sin causarle ninguna ofensa. Pero las reglas son en todos los casos unidireccionales: los de color oscuro pueden usar claro, los de color claro sólo claro o blanco y los de blanco, exclusivamente blanco. Y en el caso concreto de Iemanjá, si se la viste con telas estampadas estas deberán cuidarse de no presentar la más mínima traza de color rojo, pues este color resulta absolutamente contrario a sus fundamentos.

LAS OFRENDAS PREDILECTAS DE LAS DIVINIDADES AFROBRASILEÑAS.-

Los animales sagrados.

El regalo más calificado que una divinidad puede recibir en ocasión de su festejo es una comida confeccionada con carne, lo que determina que esa carne deberá ser obtenida de modo ritual y bajo precisas reglas. Esto es, un sacrificio del animal o los animales con los que dicha comida o comidas serán preparadas.

En su búsqueda de legitimidad y aceptación los miembros del pueblo de santo tienden a restar importancia al término “**sacrificio**” o a ocultarlo bajo eufemismos olvidando quizá que éste se encuentra en la base misma del culto a las divinidades africanas. Es, sin duda, un detalle que las singulariza y las legitima realmente en el entorno de las antiguas divinidades del hombre. La historia muestra que la adoración a las divinidades en las más diversas culturas siempre **incluyó el sacrificio ritual** como “devolución” a su verdadero dueño del animal sacrificado. Sin ir demasiado lejos, y pese a su pretensa asepsia, la expresión “Cordero de Dios” que señala a Jesús remite a la idea de un sacrificio pascual en el que la víctima era un ser humano que sirvió – y sirve- de repasto místico a sus devotos. De modo que no vemos ni la necesidad ni la oportunidad de ocultar que una de las bases de las religiones de cuño africano sistematizadas en América es el sacrificio de animales para agasajar a las divinidades. La sangre es un poderoso vehículo de ashe que permite a la divinidad recuperar las fuerzas agotadas en la conservación del mundo, y de acuerdo a este principio, el o los animales ofrecidos deben corresponder simbólicamente a la naturaleza de ésta, siendo sanos, vigorosos y preferentemente jóvenes o en la plenitud de sus facultades. En su elección habrá tres elementos que revisten importancia absoluta: sexo, color y especie. Naturalmente, en un tipo de culto que posee un oráculo sagrado para negociar constantemente con las potencias sobrehumanas, la divinidad será consultada para saber el animal que se debe ofrecer y por descontado el oráculo no desmentirá la clasificación tradicional; a modo de ejemplo baste decir que para quien sigue una modalidad de estirpe yorubá no ofrecerá a Obaluaié un ovino o a Shangó un caprino. Decimos modalidad de estirpe yorubá pues tuvimos ocasión de ver y participar en sacrificios muy reservados de la nación Angola en casa de la mametu Kizaze donde Shangó recibe cabrito en vez de carnero. Ignoramos si esto es una costumbre de su raíz nacional u obedece a otras razones; lo anotamos sin emitir juicios de ninguna especie, pero resaltamos que este sacrificio sería inadmisibles dentro de cualesquiera de las modalidades de origen yorubá. Como regla general el animal sacrificado será del mismo sexo del orisha para que la sangre y los **iyánlé** (visceras en las que se concentra el ashe) puedan ofrecerle una renovación precisa de su virilidad o femineidad conforme al caso. El caso de Oshalá es diferente pues considerado hermafrodita por algunos, castigado por contravención de reglas rituales según otros,

o desobediente inveterado del oráculo divino por casi todos, se ve obligado a **comer con las mujeres** animales de sexo exclusivamente femenino. En algunas casas, la excepción – toda regla es pasible de presentar excepciones- es Oshoguián, a quien se ofrecen animales en casal. Pero no es común, pues en realidad Oshoguián sigue los preceptos establecidos para los demás integrantes de la familia Oshalá. El color entonces mantiene correspondencia con las premisas básicas, así, tanto Oshalá como Iemanjá y Naná reciben hembras de color blanco. En algún caso particular, Naná puede aceptar cabra gris o manchada por su asociación con la tierra. Los animales de Oshun serán pues hembras amarillentas o amarronadas; los de Oyá marrón rojizo o con manchas de este color; los animales para Obaluaié serán preferentemente de dos colores y no de un único color – aunque puede negociarse- y Oshossi y los demás cazadores, al igual que Osañim, reciben animales grises o moteados. Rara vez se ofrecen animales enteramente negros, pero es un detalle que puede ser opinable si se trata de ofrendar a divinidades como Ogún u Omolu cuyos colores simbólicos obedecen a los padrones del elemento Tierra. Los animales se clasifican en “de dos patas” y en “de cuatro patas”; éstos últimos siempre irán **“calzados”**, es decir, **acompañados por aves** que serán el complemento de su significación. El número de aves que acompaña a un cuatro patas sí puede variar de acuerdo a la nación, a la casa, a la modalidad regional, y en fin, también a las posibilidades económicas del ofertante. En general se da un dos patas por cada pata del cuadrúpedo lo que resulta en cuatro; pero hay posiciones diferentes al respecto, variando entre dos aves si es un animal hembra, tres si es macho o aún el número sagrado atribuido a la divinidad, que como vimos puede llegar hasta dieciséis o veintiuno en el mejor de los casos. También existe una serie de animales casi inclasificables pero que se consideran automáticamente de cuatro patas, tales como los caracoles (**igbín**) ofrecidos a Oshalá o peces, cuyo sacrificio es usual dentro de la culminación de las obligaciones de **batuque**.

Naturalmente se considera que un cuadrúpedo es notoriamente más valioso como ofrenda, por lo que se prefiere respecto a presentar aves de corral. Pero de todos modos cuando va un cuadrúpedo no lo hace solo, sino que el conjunto podrá ofrecer a la divinidad festejada un menú abundante y delicioso con dos o más tipos de carnes. Los cuadrúpedos que se ofrecen generalmente son caprinos, considerados excelentes vehículos de sexualidad; ovinos por su embiste violento asociados a Shangó y a Iemanjá; y porcinos que se ofrecen a las divinidades de la Tierra como Obaluaié, Omolu y Sakpata. Otros animales utilizados como ofrenda particular son la tortuga y el conejillo de Indias y a menudo el tatú o mulita de campo que resulta delicioso a las divinidades cazadoras. Dentro de estas clasificaciones reviste importancia el detalle de la cornamenta: en efecto, los cuernos de un animal revisten especial significación pues son armas de embestida, se dirigen al frente como posición del futuro y simbólicamente “abren” un camino. Su forma lunar evoca además fertilidad y

abundancia, y de algún modo recuerdan a las bestias antiguamente cazadas en las florestas o sabanas, como búfalos o antílopes de gran porte. Su imagen representa la continuidad de la vida, la lucha por el sustento del grupo y su facilidad de procreación. Un animal violento y embestidor es una fiera que acomete, mata y es matado para propiciar ese equilibrio siempre precario en la naturaleza. Para las divinidades femeninas la cabra resulta adecuada por su tenaz fertilidad así como la oveja o la cerda. Los animales domésticos, mansos, más lentos o femeninos son mensajeros de vida y agradecen la dádiva de las divinidades mediante su capacidad reproductora. Las aves que se ofrecen son fundamentalmente gallináceos y patos o gansos, cuyas plumas proveen abrigo y simbolizan asimismo descendencia y abundancia: en este caso el gallo se equipara al cabrito o al carnero por presentar una exaltada virilidad; la gallina, asociada al huevo y a la maternidad conviene a las madres gestantes dadoras de vida. La paloma, que según los mitos colaboró en la creación de la tierra, representa en el ritual al propio adepto, hijo-descendiente de una divinidad que se inicia para propiciar la eterna continuidad del cosmos separándolo del caos primordial, así como la gallina de Angola -señalada por los mitos como el primer iyawo- con su andar cabizbajo, hurgador, y decoradas sus plumas con las motas ceremoniales reproducidas por las pinturas de iniciación y que también posee un papel protagónico en los referidos mitos del génesis afrobrasileño . Esta ave resulta de gran importancia dentro de los rituales por ser de sangre muy caliente, inquieta y ruidosa, poseyendo mucho más valor simbólico que un gallo o gallina común.

LAS COMIDAS SECAS

Cuando no se confeccionan a partir de carnes provenientes de sacrificios rituales, aún teniéndola como ingredientes (gallina, pescado u otros) se denominan “**comidas secas**”. Estas constituyen un agrado simple hacia la divinidad, representando el trabajo que se toma el devoto para agasajar a su orisha cuando no posee los medios para homenajearlo con animales apropiados. Son hechas a partir de granos, verduras, harinas, tubérculos, huevos, camarones, en asociación o no con carnes y cuya sazón obedece a reglas prescriptas por las tradiciones particulares de cada casa de culto. Llevan sal o no, aceite de palma de dendê (*Elaeis Guineensis L.*) o no, aceite dulce (de oliva o maíz), pimienta de la costa (**ataré**) o del reino (pimienta negra común) o no; malagueta (pequeñísimo ají de sabor picante), hierbas aromáticas: perejil, cilantro, cebolla, orégano, mejorana. Vale anotar que su color general es de suma importancia, así como el recipiente en el que serán presentadas dentro del cuarto de las divinidades; también su consistencia: si pastosa, si suelta, si seca, si informe o si muestra individuos, como las **pamoñas** o los **acasá** envueltos en hojas y

que representan no a la masa de su interior, sino una diferenciación de unidades o individuos provista por la hoja que las cubre e individualiza.

LAS BEBIDAS Y LOS CONDIMENTOS

Las bebidas en realidad son únicamente dos, ambas blancas o incoloras pero que son completamente opuestas: el agua u **omi** cuya característica implica la creación, la fertilidad, la frescura y la continuidad; está presente en toda ofrenda y junto al asentamiento de toda divinidad contenida en una **quartinha** de barro, desde el asiento de Eshu hasta el asiento de Oshalá; y el aguardiente o gin llamado en yorubá **otí**, caliente, excitante y ligado a la virilidad violenta aunque de color blanco y transparente. Respecto a otí diremos que teóricamente todas las divinidades masculinas a excepción de Oshalá **podrían** beberla, pero únicamente se le ofrenda a Eshu y sólo dentro de la tradición de algunas casas y naciones.

Los condimentos son la sal (**iyó**) que es una sustancia blanca, fuerte, rica en ashe pues retiene y aglutina la energía gún o activa, que puede sazonar las comidas de todas las divinidades exceptuando a Oshalá, Iemanjá y Shangó. (Estas últimas divinidades de acuerdo a algunas tradiciones, en cuanto a Oshalá su prohibición es en **todas** las naciones y todas las modalidades);

El aceite de dendé (**epo**) que es calmante, rojo, fuerte, pletórico de ashe. Conviene a las divinidades turbulentas y guerreras para apaciguarlas, tanto varones como hembras ya que representa el poder dinámico del orisha. Junto al aguardiente y la sal, y el color rojo, es el tabú más importante de los Oshalá.

El **orí** es una manteca blanca translúcida, absolutamente vegetal extraída del **Butyrospermum Paradoxum Sapotaceae** y lamentablemente sustituida por vendedores inescrupulosos con grasas animales de variado origen y nula eficacia. Se considera fría, ideal para Ósala, pero adecuada para todas las divinidades.

El **adin** es una margarina confeccionada prensando la pepita del fruto de *Elaeis Guineensis*, el mismo que proporciona el dorado-rojizo epo a partir de la pulpa. También pertenece a Oshalá y es lógicamente blanco, pero a la vez constituye el tabú o prohibición más importante para Eshu; se considera que “odia” esta sustancia y su presencia le enfurece.

La miel u **oyin** es una sustancia roja como el epo, calmante y fresca que resulta apropiada para algunas divinidades femeninas evocando fertilidad y fecundidad, y muy aceptable para Oshalá pese a su color enmarcado dentro de la categoría del rojo. Es entretanto prohibición de Oshossi.

La pimienta de la costa o **Ataaré** transmite fuerza y ashe de realización y dirección a la palabra, siendo masticada junto a otras semillas y raíces por ocasión de

determinados rituales para extraer de ella las energías creadoras que serán vehiculizadas por la palabra. Es rojiza tirando a negro, y por su forma pequeña, su sabor picante y poderoso es considerada un material sacromágico infaltable en una casa de culto afrobrasileño.

De acuerdo a lo consignado podemos observar que la significación del color en este referente no es en absoluto fija: así tenemos un **blanco frío** (omi, ori) un **blanco caliente** (Oti, adin, iyó); **un rojo calmo** en dos sabores antagónicos (epo y oyin) y un **rojo agresivo** (ataarê). Aquí el color depende del sabor para poder ser clasificado como elemento significante en la dicotomía calmo/agresivo (**ero/gún**).

LOS ASENTAMIENTOS DE LAS DIVINIDADES AFROBRASILEÑAS

Creemos que uno de los aspectos más secretos dentro de las diferentes modalidades de culto a las divinidades de origen africano en América está constituido por el asiento o **trono** de cada una de ellas. Esto tiene un lógico motivo y representa sin duda la necesidad de ocultar estos artefactos no sólo a la vista de profanos, sino inclusive de miembros del culto que no hayan cumplido determinadas instancias rituales habilitantes. En principio, resulta evidente que el africano primero y luego sus descendientes necesitaron sustraer a la permanente inquisición controladora del amo blanco, los detalles de fijación de sus objetos de adoración, exhibiendo ostentosamente imágenes de santos católicos que disfrazaran de algún modo la realidad pero que, indudablemente, no sólo prestaron su apariencia inobjetable, sino también elementos de identificación o superposición extraídos de sus historias ejemplares, machacadas incansablemente por el clero. Este fenómeno de identificación puede observarse mucho más en las modalidades afrocubanas llamadas comúnmente “**santería**”, en la que muchas historias de orisha son casi calcos de las historias de sus soportes cristianos que en las variantes afrobrasileñas. Así, lo visible eran imágenes de santos perfectamente aceptables para el blanco y lo oculto eran vasijas con piedras y otros elementos cuyo conjunto remitía al concepto de formación de un todo significativo y significativo. Por otra parte, el africano tenía muy profundamente arraigado el concepto de “onilé”, o “dueño del lugar”. Al llegar a tierras extrañas, dominadas por diversos aspectos de lo sagrado como a su juicio eran los santos de los amos, éstos fueron conceptuados como “onilé” o dueños del lugar, siendo venerados respetuosamente aunque sin confundirles con sus divinidades ancestrales. De acuerdo a una interpretación de la palabra **òrìsà**, cada elemento del colectivo sólo obtiene totalidad por asociación y adición, de modo que **es el conjunto de cosas aparentemente inconexas quien justamente proporciona la capacidad de símbolo mediador**. Esas soperas, **gamelas** de madera o **alguidares** de barro eran

celosa y cuidadosamente ocultas a la visión del profano, pues constituían un modo de ser y de ver al mundo en su doble totalidad, ya que de acuerdo al concepto hermético universal, “lo que está por encima es igual a lo que está por debajo”. Con el correr de los años resulta más común ver fotografías de asentamientos – inclusive por Internet- y esto no resulta sin embargo en una verdadera desacralización sino que se atiende al concepto de no existir más motivos para el ocultamiento, ya que el adepto sabe que su creencia es tan respetable como la de los demás seres de este planeta.

Dicho esto, cabe distinguir entonces en primera instancia los objetos en los que se apoya la divinidad – o mejor aún el doble sobrenatural de la divinidad que ha sido fijada ritualmente en la cabeza de su iniciado- que consiste principalmente en el **okutá** (preferimos esta forma de nombrar a la piedra en la que se asentará el orisha más que la común **otá** cuya traducción por piedra resulta dudosa, remitiendo más al concepto de “enemigo”) y las **herramientas** simbólicas que indican su actividad preponderante y funciones; en segundo término el **recipiente** en el que estos elementos serán ubicados, cuya frecuente decoración en cornucopias remite a la idea de dirección y crecimiento mostrando una fuerte simbología genésica; y en tercero y no menos importante el **ritual** mediante el que la entidad es amarrada mágicamente a este soporte material con las sustancias minerales, vegetales y animales capaces de representar, vehicular y distribuir su ashe. Dicho anteriormente que estos detalles sólo son de incumbencia de aquellas personas que se inician para servir a los orisha, vamos a saltarlos para evitar una polémica estéril con nuestros hermanos mayores y menores, remitiéndonos exclusivamente a los contenedores de la carga mágica, ya que ellos por si solos resultan un elemento muy digno para indicar el agrupamiento de las divinidades en categorías rotulables.

De acuerdo al material de las vasijas tendremos entonces:

1- **La porcelana o loza blanca fina** que es ideal para asentar a Oshalá. Hablamos de esa misma sustancia blanca, leve y frágil que remite al frío con la que se hacen las cuentas de sus collares litúrgicos.

2- **La loza o porcelana de colores claros o blanca con decoraciones en tonos suaves** de amarillo, rosa, azul celeste o lavanda que se usa para asentar a orisha femeninos como Oshun y Iemanjá cuyas cuentas son de vidrio o cristal, ya sea incoloro o coloreado, muchas veces asentadas también en recipientes de **vidrio o cristal**,

3- **El barro cocido de buena calidad** que resulta ideal para los potes de Naná y sus hijos, o los demás hijos de Oshalá. Representa el barro de la tierra como elemento primordial.

4- **La madera con que se talla la gamela o batea de Shangó**, aunque nada impide que esta divinidad pueda ser asentada en pote de barro.

Respecto al numeral 2, es posible añadir que algunas tradiciones acompañan el uso de vidrio en los recipientes para Oshun y Iemanjá, aunque curiosamente no usen cuentas de vidrio para ellas o no exclusivamente. Observamos sobre todo en el ritual de batuque que muchos cuartos de santo tienen asentados en vidrio a divinidades masculinas y al preguntársele a sus responsables o dueños respondían “que es más lindo”, “más fino, elegante” dando la impresión de no tener la menor idea del simbolismo del vidrio. De igual modo, collares de Oshun o Iemanjá son confeccionados en loza o porcelana y de guerreros como Ogún o Shangó en cristal por ser “más vistoso”. Tenemos la impresión que muchas personas de esta modalidad ritual sobre todo carecen de información brindada por sus iniciadores o de voluntad para aplicar la lógica más simple e inmediata.

Sobre las soperas podemos añadir que **la del Oshalá de la casa no lleva tapa jamás, sino que va cubierta con un alá o paño blanco impoluto** que simboliza la indefinición, el cielo, el misterio pre-creación, la ausencia de formas. En cambio las de los demás orisha, soperas y alguidares van **con tapa**, así como las de los Oshalá de los hijos o descendientes espirituales del iniciador o iniciadora.

Desde la perspectiva del color tendremos tres categorías representadas por el blanco neto, los colores claros de las divinidades del agua y los rojos más o menos subidos del barro y la madera. Aquí de nuevo notaremos la **oposición simbólica** de Oshalá con las demás divinidades que van tapadas, constituyendo las de las divinidades de generación y agua (tapadas) y en sopera de porcelana pero con colores claros (o blancas con diseños de color), una tercera categoría a la postre intermedia.

LOS COLLARES CONSAGRADOS

El collar o hilo de cuentas que un iniciado lleva consigo es un objeto cargado de significaciones; en efecto revela, para quien sabe leer, toda la identidad de la persona, su odù o destino ancestral, sus divinidades, su grado de iniciación, su ascendencia familiar y tribal, su modalidad ritual, etc. Por esto conviene considerarlo con atención, anotando el material con el que está confeccionado (loza, vidrio, porcelana, metal), el color o los colores que exhibe y las tonalidades de este color o grupo de colores; el número de hilos y de cuentas en cada hilo (este detalle es importante pero dificultoso como dato inmediato), si lleva firmas, cuántas y de qué material o materiales; si lo lleva pendiente o en bandolera, para qué lado; o si lo lleva en dos o más vueltas en torno al cuello. Vemos que sólo considerando un objeto que podría creerse únicamente de adorno, a partir de sus detalles es posible agregar

elementos de significación para enriquecer esta catalogación. El material de confección siempre estará (en un collar verdadero, claro, no en un collar de factura en serie) de acuerdo con los elementos simbólicos de la divinidad a quien pertenece: así por ejemplo veremos que es de porcelana blanca, fría y continente si el iniciado lo es para alguna de la divinidades del tipo Oshalá. Las cuentas de vidrio remitirán a las aguas, ya dulces o saladas, dominio de las Grandes Madres Creadoras; mientras que la loza o porcelana de colores claros u oscuros señala a las divinidades hijos-descendientes del Creador. Recordamos que las divinidades femeninas excepto Naná, Iemanjá y Oshun son siempre consideradas hijas-descendientes y no “Grandes Madres”, pudiendo genéricamente **todas** ser designadas con el colectivo “**ayabá**” pero careciendo del carácter marcadamente genésico de las tres primeras. Bajo esta óptica, el cristal con su transparencia es imagen de las aguas primordiales, orígenes de la vida, propias de Oshun o Iemanjá. Por sus características especialísimas Naná no lleva cristal: sus aguas no son claras y fluyentes, son aquellas mezcladas con la tierra, el barro contenedor del germen de la vida y el reductor-custodio de los elementos vitales. Por este motivo sus cuentas serán de **loza o porcelana** y no de cristal o vidrio. Algunos orisha poseen cuentas de origen vegetal, como el **laguidibá** de Obaluaié que resulta de láminas secas y ahumadas de semillas de palma; otros como Ogún de eslabones de acero, cuyo brillo azul indica el metal nacido en el oscuro vientre de la tierra y forjado mediante el fuego por la técnica del hombre cuyo paradigma es este principalísimo **imonlé**, que es saludado precisamente así, “**pàtáki orí Òrìsà**” (Importante Señor de la Cabeza, en el sentido de haberse constituido en el que marcha a la cabeza de los demás orisha). Los buzios o cauris de color blanco, siendo esqueletos de animales marinos, representan los huesos de los ancestros, así como la riqueza medida en cientos de ellos (**owo**). El coral, que es uno de los amuletos más arcaicos de las sociedades humanas, considerado un importante profiláctico, en especial contra la influencia de los espíritus de la muerte o del desorden, pertenece a Oya, divinidad de fuego y movimiento. El **segui**, especie de turquesa azul celeste que simboliza la riqueza o la opulencia, pertenece a divinidades consideradas ricas o abastadas, como Oshúmare u Oshoguián. En fin, la descripción somera de las cuentas especiales que se utilizan en la confección de collares resultaría cansadora, pero baste decir que su precio elevado las inhibe de ser consideradas aptas para poder enhebrar un collar completo, apareciendo entonces como “**firmas**”, concentrando así el poder de un orisha emparentado o afin con el dueño del collar.

Los collares entonces se enhebran con:

- 1- Porcelana o loza blanca para Oshalá, con firmas de plata o de marfil (Oshalufom) o de segui (Oshoguián)
- 2- Cristal o vidrio para Oshun o Iemanjá, pudiendo llevar firmas de plata u oro, coral, segui, marfil, ámbar, ágata o cornalina, malaquita, pórfido, cuarzo, etcétera.

3- Porcelana o loza para las divinidades hijas-descendientes, tanto machos como hembras, en colores claros u oscuros o combinación de colores inclusive con blanco; y cuyas firmas pueden ser además de las del tipo ya consignado, cauris, azabache, algunas clases específicas de semillas, laguidibá o diversos metales y aleaciones de metales.

4- El **hunjebe** - Este collar especialísimo que pertenece a la divinidad Oyá tiene un nombre cuyo origen es probablemente fon, del antiguo Reino de Dahomey. “hun je “ - cuentas del espíritu - “gbé” (cortar) o “gbe” (inclinar la cabeza en señal de sumisión). Podría traducirse entonces, permitiéndonos la libertad, como “el collar que muestra nuestra sumisión o respeto al espíritu colectivo” -la humanidad- o como “ el respeto al espíritu que corta para volver a unir”. Hablar extensamente de este símbolo de unión de los dos planos existenciales, Òrun y Àiyé, sería una falta de respeto a la nación jeje que es su dueña legítima. No obstante, vamos a consignar un breve informe ofrecido por el ogan Beto, del Àse Cejá Hundè. “Su uso está absolutamente restringido a un vodunsi - iniciado para servir a un vodun- y ni los ogan ni las ekeji aún siendo ejes del culto pueden usarlo. Nace con el vodunsi, es decir durante su feitura, y le acompañará el resto de su vida y aún después, siendo llevado en la muerte. Es un collar tan único y personal como el orí de quien lo lleva, de cuentas marrones separadas por firmas de coral y cuyo encerramiento es de segi. Obviamente los números de las series de cuentas y corales serán específicos para cada caso. Es entregado en medio de un ritual sumamente elaborado y de significados profundos ya que es un instrumento de ligación entre los dos planos vitales. Mucha gente inclusive de otras naciones pretende copiar y llevar un hungebe, y quizá desconoce lo que significa esa responsabilidad”. Su significado a nivel consciente es la continuidad del linaje a través de las generaciones pasadas, presentes y futuras, la prole de Egùngún controlada por Oyá.

En cuanto al color no podemos dejar de notar su relevancia, ya que hace notar inmediatamente la naturaleza de la divinidad: los que usan exclusivamente blanco; los que solamente usan color y los que usan dos o más colores inclusive el blanco como uno de ellos. Así tendremos en el primer grupo a los Oshalá, en el segundo a Eshu, Ogún, Oyá, Omolu, Irokó, Oshossi, Logun Ode, Oshun, Oshúmare, Oba, Euá, Naná y algunas Iemanjá. En el tercero, los que usan blanco y color como Shangó; algunas Naná, algunas Iemanjá y Obaluaié cuyos colores son el blanco, el negro y el rojo o en algunas casas el negro y el blanco, así como las cuentas rayadas - rayas blancas o rojas sobre fondo negro o rayas negras y rojas sobre fondo blanco. Obsérvese en todo caso que estas cuentas contienen los tres colores simbólicos de la totalidad de los colores. En referencia a Osañim, su verdadero color es el gris - que resulta casi

imposible de conseguir como cuenta- siendo sustituido por verde o por cadena de bronce cuyos dijes son minúsculas muletas o tijeras, simbolizando su actividad de recolección de hojas litúrgicas o mágicas y su minusvalía de locomoción. Dentro de los orisha que usan solamente color hay subgrupos; en uno predomina el azul oscuro; en otro el celeste turquesa; en otro el verde oscuro, en otro el verde claro; el amarillo en toda su variedad; el rojo idem y el marrón; el violeta desde el lavanda pálido o el palorrosa hasta el índigo. A los colores les son atribuidos los siguientes valores:

Blanco: significa frío, inmovilidad, silencio, creación, muerte, colectivo informe.

Negro: se asocia a la tierra, lo secreto, peligroso y a la vez fértil.

Rojo: es pasión, movimiento, sangre, guerra, fuego y generación;

Marrón: es violencia, rapidez y determinación;

Azul: es tierra, metal, violencia, trabajo y cinegética,

Celeste o turquesa: es abundancia, riqueza, fertilidad y astucia,

Verde oscuro: es misterio de hojas y frondas, la floresta y sus espíritus humanos y animales que la pueblan.

Verde claro: es benéfico y leve como la recolección y las aguas.

En el día a día el iniciado usa su hilo de cuentas lo más sencillo posible, protegido bajo la ropa. Si es mujer no deberá usarlo en su período de menstruación, momento éste que, aún vinculado a la generación y la fecundidad está indicado como de dominio de las fuerzas caóticas del colectivo ancestral femenino conocido como **Ìyá mi Òsòròngá** y por ende en conflicto con el orden de los orisha.

Un collar consagrado no debe ser tocado por nadie más que su portador, ya que nunca se está seguro de las condiciones de pureza o impureza de otra persona. También será resguardado del contacto con situaciones en las que energías de otra naturaleza, tales como **Ikú** o **Égún** estén presentes, estando expresamente prohibido llevarlo dentro de hospitales, funerarias o cementerios. En el caso de sufrir el poseedor de un collar sacramentado un accidente, y con efusión de sangre propia o ajena o muertos, deberá destruirse ritualmente y confeccionarse otro, pues ya cumplió su misión y el evento marca un nuevo comienzo o una nueva etapa de vida.

Cuando se concurre a un festejo público, puede usarse un collar más vistoso o importante, o aún varios: en estos casos suele llevarse el correspondiente a los orisha que secundan al de frente; al del iniciador, al de su madrina o padrino, o inclusive al de algunos otros orisha por los que el iniciado tiene mayor devoción aunque no pertenezcan a su enredo particular. El modo de llevarlo es también un indicador porque varía con el sexo del orisha y el del usuario, siendo en general este dato más difícil de conocer en caso de una iniciada, pues esta usará sus collares hacia el frente amarrados con su ojá o paño de la costa. En el hombre el dato es más inmediato, pues los lleva en bandolera, del hombro izquierdo a la cadera derecha si el orisha es

hembra y del derecho hacia la izquierda si éste es varón. El número de hilos es variable ya que un iyawo lleva dieciséis en general (**erindinlogun**) o catorce si es iniciado para Obaluaié (**erinla**) mientras que si iniciado para Shangó corresponden doce hilos (**ejila**). De acuerdo a este principio, el número de firmas guarda correspondencia con la cantidad de hilos o “piernas” (**ese**) de cada collar: los erindinlogun pueden llevar dos, cuatro, ocho o dieciséis firmas; los erinlá tres, siete o catorce y los ejila dos, tres, cuatro, seis o doce. Luego de la ceremonia del primer aniversario de iniciación que algunas casas llaman “**confirmación del año**”, el iyawo obtiene permiso para llevar un collar de un único hilo para el diario, no pudiendo de este modo distinguirse de un abiyan o de un ogán cuyo hilo de cuentas ceremonial es así, sólo que el ogán lleva firmas que en número adecuado, dan testimonio de su posición destacada dentro de la comunidad. Claro está que muchas casas prefieren el uso abigarrado de collares litúrgicos, kilos y kilos de cuentas coloridas que anuncian a peso en cuello la cantidad y calidad de las divinidades que tiene asentadas cada miembro. También esta costumbre es común en casas de **batuque**, sobre todo la exhibición de la llamada “**guia imperial**” con la cual normalmente se consulta el oráculo y cuya finalidad es solamente esta ceremonia -en realidad se supone que quien tiene casa abierta dentro de los fundamentos que cada tradición dicta también debe tener permiso de su iniciador o iniciadora de interrogar el oráculo sagrado-, por lo que llevar al cuello una pesada y barroca profusión de collares armados en gajos de diferentes longitudes y un considerable número de hilos resulta exhibicionismo gratuito o exacerbada vanidad. En general, las casas más antiguas se reconocen por el sistema que dicta a los más viejos, con más ashe o facultades, usar collares más discretos aunque ricos (con firmas de coral, marfil, ámbar u oro) y a los nuevos – en vías de autoafirmación- un considerable número de collares cuyo peso los obliga indefectiblemente a inclinar la cabeza frente a los más antiguos y omnipotentes miembros de la comunidad.

En muchos casos el color de las cuentas centra la atención en las cualidades de los orisha: colores claros para orisha más jóvenes y colores oscuros para orisha más viejos. Por ejemplo, el cristal o vidrio de las cuentas de Oshun puede ir desde un pálido amarillo hasta un ámbar profundo, un tono de miel casi amarronado dependiendo de la edad mítica de esta orisha. En el caso de Iemanjá cuyo color casi siempre es el transparente, como una gota de agua, puede usarse si se trata de un avatar viejo de esta divinidad un tono celeste o verde agua o aún la mezcla alternada de cuentas de vidrio y de porcelana blanca, indicando su proximidad con los valores contenidos en el concepto “Oshalá”. Oshossi por lo general usa celeste o azul turquesa claro, pero algunos aspectos, como el viejo Ode reclaman azul marino, lo que lo confunde con Ogún, ya que es éste su color emblemático, aunque algunas casas le

atribuyan el verde. Una Oyá madura usa cuentas de tono rojo amarronado o directamente marrón, mientras que una joven llevará rojo anaranjado o simplemente naranja rojizo para destacar su aspecto ígneo. Respecto a las concepciones acerca del color el consenso indica que los tonos claros son más benéficos y calmos mientras que los oscuros son más agresivos o peligrosos. También el color es un valor que define una nación, pues no todas ellas utilizan los mismos colores o los conceptos de color no son uniformes: en casas de Angola el nkisi **Tawamin** (correspondiente al nagó Oshossi o al jeje **Agué**) usa verde y no celeste turquesa, **Katulembá** (que correspondería a **Omolu** entre los nagó y a **Sakpata** entre los jeje) usa blanco y negro en lugar de rojo y negro; mientras que **Matamba** (tipología semejante a la Oya yorubá) usa rojo en vez de marrón rojizo fosco. Resumiendo, podemos decir que un collar de orisha confeccionado dentro de una casa de religión y de acuerdo a los parámetros manejados por ésta de acuerdo a su nación original, modalidad ritual o inclusive gusto estético ortodoxo, es una especie de carnet de identidad de quien lo lleva: a través de él se conoce a qué nación pertenece, qué divinidad tiene de frente, cuál es su grado de iniciación, etcétera. Y por supuesto, no necesita llevar el expediente completo para que quien tiene ojos para ver pueda ofrecer sus respetos a la estirpe de la cual ese iniciado forma parte.

Las Propietarias de Pájaros de Bello Plumaje.

“Existe un tiempo en la vida de las mujeres cuando su productividad no es más amenazada mágicamente por los sacrificios cruentos necesarios para dotar de poder al ritual. Allí ella gana un lugar retroactivo en las sociedades secretas masculinas, siendo frecuentemente invitada a acompañarlas a la floresta sagrada, cuyo acceso debe haber sido de competencia especial de su contraparte animal. Su capacidad comprobada de procrear y nutrir criaturas es de suma importancia para un emprendimiento masculino cuya función consiste en provocar un parto espiritual del grupo. Son pues entonces las mujeres sabias del rebaño humano las que conducen de nuevo al camino del bosque.” (Judith Gleason en “Oya - um lowor á Deusa africana” 1999, Bertrand Brasil Editora)

Atena- Por fin halló el camino
de la razón y la piedad su lengua.
De estas deidades de tarrible rostro
vendrán a mi ciudad copiosos bienes.
Honradlas cual merecen, y pagadles
su amor con vuestro amor. Así, gloriosas
serán mi tierra y mi ciudad, y en ellas
fijará la Justicia su morada.

Coro (Antistrofa 3)

¡Salve, vosotros todos,
mortales e inmortales
que en la ciudad de Atena
moráis, mil veces salve!
Pues me acogéis piadosos,
piadosos veneradme,
y nunca de la vida
lamentaréis los males.

Atena- Tus palabras me colman de alegría.

Al fulgor de luciferas antorchas
al subterráneo templo
tus pasos guiaré.
Venid conmigo,
de mi santuario guardadoras fieles;
venid, doncellas y matronas graves,
orgullo de la tierra de Teseo,
con refulgentes luces
y de espléndida púrpura vestidas.
Honradlas siempre
(dirigiéndose *al pueblo ateniense*) y mereced sus dones
y será su mansión entre nosotros
de perenne ventura prenda cierta.

“**Las Euménides**” de Esquilo. Traducción de Juan R. Salas

.....

Mencionamos al pasar en ocasión de describir el ipàdé que Eshu es enviado con ofrendas a los antepasados del grupo de culto y a las iyá mi. Este último término, **iyá mi** o **awon iyá mi** mejor aún, es un colectivo de gran peso para las comunidades de raíz yorubá. Los antepasados masculinos son convenientemente identificados e individualizados, pero los femeninos pasan a engrosar las filas de una especie de torbellino ancestral que custodia y transmite los poderes de la mujer. Para la cosmovisión yorubá, la mujer posee por derecho propio un ashé, el de poder engendrar, que es un misterio al que el varón no alcanza. Este poder es ambiguo, dual, a menudo mezclado con el concepto de **ajé** o hechicería. Probable remanente de una etapa matriarcal, el inmenso poder de gestación escapa al poder controlador del hombre, siendo absolutamente necesario propiciarlo y atenderlo convenientemente para que la sociedad en su conjunto no sufra las represalias de las hechiceras. Es tan tremendo este poder que hasta es nombrado indirectamente bajo eufemismos tales como “**Las Señoras de los Pájaros de la Noche**”, “**Las Dueñas de los Pájaros de**

Estridente Graznido", "**Las Propietarias de las Aves de Hermoso Plumaje**", y así por delante. Del mismo modo en la antigua Grecia, la diosa Palas Atenea ofreció a las Erinnias cobijo y veneración en los subterráneos de su templo principal, para que se constituyeran garantes de la fertilidad en vez de despiadadas y voraces criaturas. Propiciándolas, se hacía posible entonces acercarse a sus aspectos benévolos y benéficos. Las Iyá mi son, como las Erinnias, las Euménides o las Furias, un depósito inmenso de energía que emana del Creador. Como energía, no es ni buena ni mala, lo importante es el uso que se dé a esta energía. Pero claro, toda sociedad patriarcal implica la sujeción de la mujer, la invasión de sus campos de acción paulatinamente, uno a uno para poder establecer la jerarquía. Y en esa búsqueda de dominio se hace necesario enfatizar los aspectos más aterradores o descontrolados, esos que aparecen recurrentemente en los sueños. De todos modos, este colectivo femenino se presenta como un misterio muy real, al que es preciso apaciguar y mantener calmo para que el orden social y la prosperidad sean conseguidos. No olvidemos también que todas las divinidades femeninas reproducen en mayor o menor grado elementos de significación de este gran depósito. Así vemos que Naná, Yemojá, Oshun, Oyá, Euwá y Oba controlan la fertilidad femenina - y esto no es más que una de sus responsabilidades cuyo antecedente se entronca en las Iyá mi - y del mismo modo como pueden estimularla, también pueden interrumpirla o anularla. Quizá la figura que más carga con este carácter revestido de temor sea Naná, cuyos "hijos" son los espíritus disueltos en la forma primordial de la lama, apenas envolturas de "aquello que ya fue" en espera de "lo que está por acaecer". Oshun, divinidad más que amable, entre cuyos símbolos más transparentes aparecen las palomas de la sabana africana y las tórtolas, es sin duda otra "propietaria de pájaros" cuya misión es proteger la gravidez no sólo de las hembras humanas sino también de las animales. Yemojá es "la madre cuyos hijos son los peces", pero éstos resultan en el plano acuático transposiciones de los pájaros, asociándose a la abundancia y la fertilidad. Oyá es una divinidad múltiple, multifacética y ambigua: en efecto, existen leyendas donde la diosa es presentada como un búfalo hembra rojizo, el tremendo y agresivo montón de carne que camina y que en algún momento pudo establecer un pacto con las sociedades de cazadores. Sus cuernos, lunares y afilados, remiten al ciclo lunar reproducido por la mujer. Por otro lado, es una divinidad controladora del fuego -esencia masculina y preñante cuyo paradigma es Eshu pero que se multiplica y transmite en casi todas las divinidades masculinas, desde Shangó como fenómeno atmosférico hasta a Ogún como forjador y herrero divino, el Primer Cazador- y su corte es compuesta por espíritus en busca de redención y regreso. Creemos que no únicamente espíritus humanos le siguen, sino también los de las bestias abatidas en la eterna lucha por la sobrevivencia. Con Obá y Euwá podemos alcanzar otros aspectos quizá menos transparentes, son sin duda aspectos mucho más oscuros del colectivo, pero igualmente aleccionadores: Obá según la leyenda, en una inútil competencia contra el porvenir (simbolizado en la

esposa joven, vientre útil y expectante), corta su oreja para dar a su marido un hechizo de amor. Imagen riquísima la de esa oreja, intrincado laberinto que recuerda indudablemente los caminos interiores del sexo, amputada como último recurso para captar la atención de su hombre, una figura ajena al drama de estas mujeres cuya historia se desenvuelve desde la interioridad. Porque Obá era la esposa principal según la leyenda, y su deseo sólo lo vivía desde dentro de sí misma; la mutilación como recurso sólo visaba a retener por un medio mágico su derecho de senioridad. Euwá, caso diferente y también trágico, es la femineidad autocomplaciente y virginal que sólo puede verse a través de un reflejo; pero una divinidad masculina la capta (Obaluwaiyé) y para no perderla la soterra dentro de sí mismo, en el barro de la tierra según algunos mitos, dentro de un hormiguero giboso según otros, en una desgraciada búsqueda por la belleza o la sensibilidad negada. Vemos pues que todas las ayabá poseen en su medida rasgos de las Madres Ancestrales que Custodian los Pájaros, mensajeros éstos del misterio de su poder de fertilidad y multiplicación. Imposible saber a ciencia cierta cuándo estos aspectos se desglosan, particularizándose, de este inmenso colectivo existencial. Pero seguramente ese pájaro-hijo, mensajero, descendiente, iniciado, interacción- que ostentan orgullosamente entre sus símbolos antiguas divinidades masculinas como Oshalá y Osáñim, anida también en el subconsciente de cada uno de los hombres recordando el tremendo poder al que hay que tratar con extremado respeto y cuidado para que funcione en sus aspectos más benevolentes y no sea atraída la otra parte descompensada, caótica, elemental. Es empero a través del hombre que actúa, posado en su hombro como testigo del futuro que es parte del pasado, pero obedece al instinto de la mujer a la que es capaz de preñar, extrayendo de ella la multiplicación de descendencia capaz de hacer de él “un hombre con nombre”. Esto es, un ser salido del anonimato, un hombre consciente de sí mismo.

Asimismo el uso del ikodidé fue mencionado al pasar en la descripción de los ritos de socialización. Se trata de una pluma de la cola del papagayo gris de los pantanos, **odide** (*Psittacus erythacus*, sp), cuyo color es rojo amarronado cálido. En el ritual de presentación del iyawó significa la individualidad de un ser a través del nacimiento. Obviamente, posee o forma parte de más símbolos, entendiendo como símbolo para nuestro trabajo la acepción más antigua, la griega, donde significa “atar juntas dos partes o cosas”. De ahí que un símbolo trae consigo aparejada otra realidad, unificando dos realidades, una visible y otra invisible. En todos los casos la pluma roja es inseparable de la idea de “riqueza”, y ésta para la mayor parte de los africanos es la cantidad de hijos-descendientes. La riqueza verdadera no puede medirse en tierras o rebaños, sino en hijos. Por este motivo el ikodidé es augurio de vida duradera, en cuanto que multiplicidad; así como de riqueza y fertilidad. Los mitos atribuyen a Oshun su propiedad: su sangre menstrual que podía resultar ofensiva o descompensante para la gran divinidad de blanco, Obatalá, se transforma en plumas

de loro. El propio orisha recoge algunas de éstas y las coloca en su bonete, asegurando que no reconocerá como ser real a quien no la ostente en su frente. Los mitos tienen lecturas varias, pero esta promulgación de ley dada por el patriarca muestra algunas cosas de sumo interés. Primero, que la sangre menstrual vertida por Oshun, divinidad que controla la gestación, la fertilidad femenina en todos los niveles y la riqueza, transpone los límites reales y concretos erigiéndose en símbolo de lo porvenir - descendencia-, pasando de la impureza a la bendición del más anciano de los orisha. Y aquí en el mito, Oshun representa a la mujer como género. Segundo, que va en la parte delantera del bonete divino, es decir, se erige en posibilidad, futuro, frente. Tercero, que Oshun es una “Propietaria de Pájaros” con todas las de la ley, cuya función esencial es detener el flujo de la sangre para hacer a partir de ella un nuevo individuo. Cuarto, que no podrá ser reconocido como ser vivo quien no haya nacido “de la sangre de Oshun” detenida para gestar un eslabón más de la cadena de prole que es capaz de posibilitar nuevas iniciaciones, que, mutatis mutandi, no son más que **nacimientos al mundo real y sagrado** de la naturaleza trascendente. El tabú de la sangre pasa a ser, como todo tabú, una ambigua relación de sacralidad donde lo impuro se convierte en puro y por ende intocable, peligroso por pertenecer al campo de lo numinoso, como diría Mircea Eliade. De ahí su estricta observancia, donde no resulta válida la acepción de “inmunda” sino de “fuerte” por cargar todo un bagaje de sacralidad inmanente en la que los valores tienen los límites absolutamente difusos entre ellos. Normalmente, toda mujer practicante de las variantes religiosas afrobrasileñas se abstiene durante el período menstrual de participar en los rituales. Hemos escuchado, a veces hasta sorprendidos, la expresión de “estar con la cara sucia”, como si la menstruación fuese un hecho infamante. Otras veces, pudimos observar que al tiempo de su menopausia puede acceder a determinados lugares y funciones que la equiparan a un varón. Creemos por descontado que estos casos, uno y otro, se deben a errores de interpretación que han sido influenciados sobre todo por las tradiciones judeocristianas. La menstruación es un don divino reservado a la mujer y es señal de su madurez para gestar, lo que la hace peligrosa por pertenecer al ámbito de las iyá mi. Participar de determinadas instancias rituales en ese estado podría saturar de sacralidad femenina un ambiente, desequilibrándolo. Poder atestiguar otros ritos dentro del ámbito de lo estrictamente masculino al cesar definitivamente el sangrado catamenial no significa que se haya convertido en un “casi hombre”, sino que sus poderes ya no pueden desatarse caóticamente o ajenos a su voluntad, aportando al contexto masculino de este modo sus valores controlados, apacibles, benéficos, así como su experiencia y contención. Por otra parte como creyentes e iniciados estamos seguros que si un orisha escoge determinada mujer para servirle de soporte visible, sabe perfectamente que en determinados momentos este soporte será campo de energías que pertenecen a otra naturaleza, y por lo tanto lejos de considerarla “sucias”, “impuras” o “inmundas” se abstendrá de utilizar su cuerpo

para no crear problemas de sobrecarga energética, de un modo perfectamente pautado por el ritual. En la concepción yorubá -así como también en la mayoría de las demás culturas africanas- todo es dual, de modo que uno y otro sexo son fundamentales para la transmisión de la vida y los valores sociales, sólo que cada uno actúa de acuerdo a los roles rituales asignados sin desmedro en tanto de superponerse cuando la ocasión o el ceremonial así lo ameritan.

Sostenemos para finalizar, que lejos de causar pavor las Grandes Madres Ancestrales -saludadas y ofrendadas durante los rituales de ipadé, así como los esá o Ancestros Masculinos, a quienes también se dignifica y ofrenda siempre a través de Eshu, el Gran Conector del universo-, representan los **orígenes** a los que es necesario acudir para gozar del presente. Y no podrá haber futuro si el presente no ha sido recuperado desde el depósito ancestral que lo ha originado y posibilitado.

(RE) Descubriendo al orisha personal

El sistema esclavista produjo entre otras rupturas la disgregación de los lazos de familia. Anteriormente señalamos que las llamadas “piezas de Indias” desembarcadas en los puertos negreros americanos no poseían en general ni siquiera un lenguaje común. Los esclavos eran mantenidos en el puerto de salida africano hacinados en barracas a la espera de reunir una cantidad suficiente como para fletar un barco de traslado, generalmente poseedor de un nombre cristiano y salvífico. La comunicación entre ellos era escasa, imperfecta y muchas veces restringida a unas pocas palabras cuya interpretación era imprecisa y subjetiva. Si eran producto de una guerra tribal o de la expedición de un jefe en procura de esclavos para intercambiar por mercaderías extranjeras o armas, podía darse la casualidad de contar con varios individuos de un mismo origen, pero esto no era lo común. Además, la proporción de varones en edad útil era superior a la de mujeres o niños ya que lo que se buscaba era mano de obra. Recién comenzaron a enviarse mujeres y niños cuando las necesidades de las ciudades en desarrollo así lo justificaron en su demanda de servicio doméstico, así como dada la escasa cantidad de mujeres que los reinos colonizadores mandaban en calidad de pobladoras. No olvidemos que la empresa de conquista y asentamiento era cuestión de hombres, y los núcleos pobladores recién aparecieron en las Reales Cédulas del siglo XVIII. Esta disgregación de familias en el caso concreto del esclavo aumentó sin duda su labilidad, puesto que las sociedades tradicionales africanas estaban casi siempre basadas en un sistema de familia bastante rígido que proveía de referencias al individuo. El orisha en África era generalmente heredado en línea paterna, mientras que en América este hecho se da en muy contados casos. Las

primitivas sociedades de culto americanas hubieron de ingeniarse para determinar el orisha de un nuevo miembro por otros sistemas, ya que la disgregación de los linajes y la imposibilidad en algunos casos de determinar la paternidad de alguien hubo de resultar dificultosa, teniendo en cuenta que la mayor parte de las esclavas debía servir a su amo no solo en las tareas de índole doméstica propiamente dichas sino además en las que implicaban la prestación de servicios sexuales, estuviese o no ligada emocional o afectivamente a otro esclavo. La sociedad colonial cerró los ojos invariablemente a esta práctica en la que negritos y blanquitos se criaban juntos – los primeros en inferioridad de condiciones, claro- a veces ignorando que compartían una misma filiación. En el caso de Brasil basta revisar los anuarios de la Sociedad Genealógica, por ejemplo, rebosantes de copias de daguerrotipos y fotografías de barones del imperio para constatar en un setenta por ciento de las fotos los rasgos negroides de los señores de ingenio con variada grandeza que afirman esta hipótesis. Las señoras portuguesas, anémicas y exigidas a la hora de parir herederos, morían jóvenes y dejaban pronto su lugar a hermanas o parientes, y criaban entre su prole a los hijos de sus señores esposos con otras mujeres no siempre blancas y europeas. Pero ciñéndonos al objetivo de esta contribución, lo importante a resaltar es que fue la disolución de los lazos tradicionales de familia, el motivo principal de tener que depender de otros sistemas para determinar con seguridad el orisha o su equivalente en las sociedades de culto. Y uno de los sistemas que resultó más idóneo – y que perdura hasta hoy- es la identificación a través de los sistemas oraculares. Generalmente se considera que una divinidad puede revelarse a sí misma mediante datos circunstanciales aparecidos durante la gestación o el nacimiento, así como por medio de marcas o señales en el recién nacido. También en caso que una mujer pariera dentro de un lugar consagrado a una determinada divinidad, se piensa que la criatura es reclamada por este dueño de casa simbólico, del mismo modo que si una mujer estuviese encinta sin saberlo al cumplir su iniciación este niño automáticamente queda “feito” y sólo le resta luego confirmar la elección de la divinidad. Dentro del candomblé bahiano más ortodoxo, los pocos hombres que hubo iniciados en el siglo pasado eran precisamente niños con esta marca original. Pero un orisha puede revelarse más tarde a una persona adulta, ya sea mediante un sueño, del encuentro fortuito de un objeto simbólico, o por una señal inequívoca de cualquier tipo, inclusive una enfermedad o infortunios inexplicables para el común. En estos casos, el oráculo consultado suele afirmar la necesidad de determinada divinidad en ser asentada y recibir ofrendas. También puede ocurrir que una persona caiga fulminada durante una ceremonia pública a los pies de un orisha ocupando a su elegún o directamente encima del centro energético de una determinada casa, lo que indica claramente su pedido de iniciación. Este incidente se denomina “bolar” en la jerga religiosa y proviene de la expresión yorubá “bo l’onón”, salir al encuentro en el camino. Algunas veces empero, sin ser tan dramático el llamado, el oráculo puede

aconsejar a la persona que asiente determinado orisha o familia de orisha para ayudarlo a cumplir sus metas o proporcionarle mayor capacidad y fuerza para lograrlas.

Cuando hablamos de “enredo de orisha” o “pasaje” señalamos que no tenemos un solo orisha que nos proteja, sino varios, sólo que uno de ellos tomará el frente para dirigir este equipo multidisciplinario cuyo objetivo particular es ayudarnos a llegar al cumplimiento de la misión con la que hemos llegado a este plano existencial, nuestro destino particular, **odù** o **kpoli**. Tenemos pues un orisha personal, un orisha secundario (ekeji orisha), y un terciario (eketa orisha o **huntó** – de hun (tejer, bordar, hacer malla) y **tó** (educar, dirigir, enderezar, provocar, importunar, tocar); muchas veces llamado “**adjuntó**” como si recordase la palabra adjunto o ayudante) que suele heredarse por el simple hecho de estar relacionado con el primero. Un segundo orisha puede ser asentado o hecho (**feito**), y aquí vamos a explicar las diferencias entre **hacer un orisha** y **asentarlo**. En realidad se hace al primer orisha (aunque puede ser asentado) y se asienta a los demás. Asentar significa *construir un artefacto como representación simbólica del doble sobrenatural de una divinidad*; el orisha de frente o ekini se hace (o no) y se asienta, los demás pueden hacerse (o no) o asentarse. Queda claro que **hacer** es **iniciar para**, lo que en el lenguaje propio del pueblo de santo se traduce como **catular**, **rapar** y **pintar**. Asentar es dar vida a un objeto cuyo contenido central es una piedra en la que se fija ritualmente una determinada modalidad de ser. La palabra “feitura” y la calidad o categoría de “feito” es común en el candomblé, pero el concepto es compartido por todas las variantes rituales afrobrasileñas: aún en aquellas en las que la epilación no se procesa, el dueño o tutor de la cabeza queda “feito” una vez que se produce el **gbere** o corte que posibilita su introducción simbólica dentro de la personalidad – ahora completa- del **elegún** o **iyawó**.

En líneas generales el acto oracular debe confirmar la identidad de la divinidad tutora. Normalmente en Brasil, el método más común para interrogar al oráculo sagrado es el juego de buzios o caracoles cowrie, que vino a sustituir al opelé usado por los sacerdotes de Ifá o Fa, dios de la adivinación en África. Dependiendo de la cantidad de caracoles que caen con la parte considerada abierta hacia arriba, surgen las posibilidades que remiten a cada uno de los Odù o figuras del oráculo, cada uno de ellos relacionado a una familia de orisha entre los cuales uno es, sin duda, la personalidad subyacente o el inconsciente del candidato a la iniciación o al asentamiento de esta energía. En el juego de buzios o cauris, Eshu es el intermediario entre la voluntad de Olóòrun y el consultante. Estos caracoles presentarán dos posibilidades cada uno, ya que uno de sus lados se considera abierto y el otro cerrado. La abertura natural de la concha que remeda a una boca con pequeños dientes es abierta, mientras que la otra parte posterior aserrada a fin de permitir un equilibrio al caer, se considera cerrada. Se juegan dieciséis de ellos sobre un paño blanco o sobre un cedazo de paja de buriti y la cantidad de abiertos y cerrados

determina la presencia de un Odù que deberá ser completado con otro para añadir significados. La segunda caída puede ser mayor a la primera en jerarquía dentro de los cánones del proceso adivinatorio; menor o igual, duplicando así las bondades o contrariedades del primer mensaje. Asimismo se trabaja con pequeños objetos accesorios que representan las diversas categorías de situaciones posibles, dejando un caracol de tamaño algo mayor a la derecha (del consultante) y un huesito a la izquierda. La primera jugada establece el signo o letra de Ifá como ya anotamos, pero es necesario saber si llega por un camino favorable o no, de modo que jugaremos una vez para el caracol-testigo y otra para el huesito. Supongamos que el signo que apareció fuese de seis buzios abiertos y diez cerrados (Obara), para saber por qué camino jugamos y sale ocho abiertos con ocho cerrados (Ejionilé), una vez más y sale cinco abiertos y once cerrados (Oshe), de modo que siendo Ejionilé o Ejiogbé más fuerte (mayor) que Oshe el camino es positivo. El intérprete describirá al consultante lo que Obara trae por buen camino: cese de contrariedades; ganancias inesperadas; triunfos al final de la etapa; necesidad de paciencia y ponderación; no rechazar lo que viene por medio de la casualidad; etcétera.

Los objetos que están presentes en la mesa del juego oracular y representan categorías de sucesos son los siguientes:

a- Aquellos que representan acontecimientos deseables: una **pedra** (okúta) que simboliza vida larga; un **caracol** tipo cauri mayor significa el dinero o la posición económica; un **caracol marino** o de tierra (igbìn) habla de casamiento; un **huesito** remite a hijos; un **trocito de loza** (apáadí) al éxito y la victoria.

b- Los que representan acontecimientos indeseables, que en realidad son los mismos, confirmando que todo absolutamente es doble para la cultura yorubá: el huesito (ikú) a la muerte; la concha o caracol (arùn) a la enfermedad; la piedra (ijá) a peleas o guerras; el cauri (ajé Owo) a la pobreza; la loza (ofun) a las pérdidas y rupturas.

Vemos que estos elementos significantes o ayuda-memorias tienen valor relativo y asocian al consultante con la naturaleza (muerte, enfermedad, hijos), con la sociedad (casamientos, peleas, dinero o posición social) y con las divinidades sobrenaturales, tales como Ègún (hueso), los orisha funfun o de blanco (caracol), Orí (pedra), las grandes diosas-madre (loza) e Ifá y Eshu (buzio). Por esto conviene saber que este antiquísimo sistema oracular posee una dinámica precisa en la que *cada signo puede ser interpretado de diferente manera cambiando totalmente los significados de un momento a otro*; que el permanente diálogo del iniciado con las divinidades le permite acceder a medios eficaces para prever y precaverse de infortunios y dificultades, existiendo siempre una *posibilidad de negociación con el mundo*

sobrenatural. Siempre hay un remedio cuando la aflicción colma, siempre un premio cuando se respetan los **ewo** o prohibiciones y siempre un pesar cuando no se escucha la voz del oráculo. El santo africano, la divinidad que llamamos orisha, nkisi, vodùn o nkuru no es una entelequia distante sino una unidad con su protegido que en él busca su amparo, su guía y su fortaleza.

ÉTICA

Las diferentes modalidades de religión africana desarrolladas en el territorio americano y en éste recreadas suelen ser tachadas de “aéticas” a partir de la noción de ser proveedoras de bienes simbólicos traducidos en “trabajos para obtener distintos fines”. En realidad su ética no resulta incompatible con los valores expuestos por las actuales sociedades urbanas industrializadas donde la competitividad es parte del “todo vale”. Así, estar inserto en ambos sistemas no supone ni conflictos ni rupturas de índole alguna. Las religiones afrobrasileñas valorizan a modo de ejemplo, la combatividad propia de las divinidades jóvenes y combativas “que abren caminos”, el progreso material individual y colectivo, la libertad de la propia sexualidad. Los orisha esperan que sus hijos tengan larga vida, sean felices y fecundos, en fin, que prosperen en todos los sentidos. Muy por el contrario a lo que sucede en la sociedad más amplia, los cultos afrobrasileños reivindican la bendición de una edad proveya en la que se supone que un individuo ha aprendido a vivir, ha acopiado experiencia y por lo tanto debe haber sabido negociar - y bien - con los poderes de la naturaleza y la autoridad. Quien pudo mantener relaciones armoniosas con el cosmos, con los demás y con los seres sobrenaturales es digno de respeto, y no se le guarda en un depósito de viejos en espera de la muerte. Dentro de las sociedades de culto africanista resulta legítimo aspirar a una buena salud, a una vida larga y a una posición económica que garantice el disfrute de éstas, precisamente porque se entiende que estas dádivas son de los dioses a cambio de un servicio puntual y metódico, cumpliendo sus exigencias y respetando minuciosamente sus órdenes y consejos. En las casas de culto puede verse a los sacerdotes y sacerdotisas más viejos rodeados del respeto de los más nuevos que pueden así aprender de ellos sus estrategias y conocimientos. Ofrecer una bandeja de alimentos a los orisha para conseguir o mejorar empleo; para ser mejor considerado por empleadores o superiores; para alcanzar estabilidad en una pareja o hijos en un matrimonio infecundo no es visto como una acción desprovista de ética o sentido, sino como un acto natural de “**do ut des**” implícito en absolutamente **todas** las creencias religiosas de **todos** los pueblos pasados y presentes. En este sentido los cultos africanistas se diferencian de algún modo de la religión de Umbanda en la que se pretende una evolución espiritual más que material, condenando abiertamente la mayor parte de las veces el apego a las cosas de este mundo. Pero este pensamiento se

debe sin duda a que pese su reclamo de raíces africanas, la Umbanda posee raíces kardecistas y cristianas que resultan más fuertes que las tribales donde la sociedad reclama aquí y ahora la felicidad y los bienes de este mundo. A su vez, el concepto de mal para los adeptos a las religiones africanistas consiste en el resultado de la descompensación del equilibrio provocado por una negligencia ritual o la falta de cumplimiento de obligaciones contraídas; de modo que la reparación, al ser un factor externo, puede ser más fácil de conseguir. Los sentimientos agresivos que generalmente se nos achacan para generar culpabilidad o inferioridad son desplazados y proyectados hacia alguien a quien se supone malintencionado, o aún hacia un sacerdote o sacerdotisa al que se juzga incompetente y nos ha hecho mal las cosas; de modo que es posible neutralizar o re-significar los aspectos neuróticos de nuestra cultura, siempre complacida en hacer recaer la total responsabilidad de su destino en el yo autónomo. La ética de las variantes rituales de la religión de los orisha es pues una ética de equilibrio, pero sin tratarse de una paz estática y petrificada, sino de una armonía continuamente amenazada y recuperada. El proceso dinámico de expansión de la vida y del orden universal consiste para el africanista en una secuencia alternada de caos y orden. Pero no nos engañemos pensando que la ética de los afrobrasileños es una ética facilista: el crecimiento del ser y del poder del ser sólo se obtiene a partir del alto costo de una exacta y minuciosa observación de las instancias rituales en las que lo que se recibe debe ser inexorablemente devuelto y esta devolución recibida y devuelta en un eterno ciclo. Es imposible para un iniciado evadir sus deberes frente al mundo sobrenatural, dejar de cumplir sus *ewó*, descuidar el aseo y alimento de sus divinidades: este es el precio a pagar durante toda una vida por la continuidad de la existencia en este plano. El cumplimiento de todos estos ítems es la llave que posibilita un ***iwa pele***, un carácter intachable según la óptica de Dios. Un “buen carácter” no significa aquí poner la otra mejilla ante el insulto o la contrariedad, antes bien tiene el sentido de impecabilidad ante los ojos de quienes todo lo ven, independientemente que el resto de los humanos puedan percibirlo. Las religiones afrobrasileñas ponen al hombre en el centro de la creación. El hombre no es un acaso como en las religiones occidentales: es una criatura dotada del aliento individualizador que emite el propio Dios, poseyendo asimismo una parcela de la divinidad en la interioridad de su cabeza única. Y tiene una misión para la cual ha tomado un cuerpo perecedero, aunque la desconozca o la vaya aprehendiendo en el proceso de la vida. Tiene pues, un compromiso ineludible consigo mismo, no sólo con su creador. Y sólo puede sentirse satisfecho en la convivencia con lo sagrado, donde los valores aportados por la sociedad de culto lo van modelando hasta hacer de él una imagen plausible de lo que Dios quiere para él. La santidad, las privaciones, los auto-castigos son valores desconocidos para estas sociedades de tipo tradicional. La ascesis no es para ellas síntoma de lo divino ni medio para alcanzar una supuesta gloria “más allá”, la vida es un bien que se disfruta mientras se posee, y cuanta más vida en términos

rituales se tenga, más se goza. Nuestras divinidades son seres profundamente vivos y vitales, vibraciones de la más prístina naturaleza llenando todos los planos existenciales. Jamás podríamos, parafraseando a Nietzsche, creer en dioses que no gozaran en la danza. Tal vez, como los hinduístas, los afrobrasileños concebimos la vida como una eterna y cíclica danza donde lo que está abajo refleja a lo que está encima.

Una de las características más notables de las religiones afrobrasileñas es indudablemente la de proveer al adepto de un sentimiento de autoestima positivo. En efecto, no se trata de uno más en un contexto anónimo, sino un ser individualizado a través de los rituales, único e importante y con un lugar y un destino en el mundo. La ceremonia del borí, el servir a la cabeza trascendental el alimento requerido en medio de un grupo que celebra e inscribe a ese nuevo individuo en los anales de una comunidad, es prueba fehaciente de ello. Esa cabeza que nace **lèsè òrìsà** a través de la rica simbología del ritual, representa no solo un nuevo miembro de una casa particular, sino también un comienzo en la carrera de los honores cuyo fin es constituir para esa casa y para esa tradición particular (**àsà**) un sostén espiritual y material de aumento de àse. Por este motivo, las diversas modalidades de la religión afrobrasileña enfatizan el cuidado que debe brindarse a orí, que en definitiva es el verdadero orisha de la persona, cuyo custodio se manifestará o no a través de las reglas explícitas e implícitas dictadas por orí al oráculo. Entregar un orí sin el permiso correspondiente del mismo, equivale a un error que puede resultar nefasto para la vida de una persona. Creemos necesario resaltar que es el propio orí quien determina cuándo, quién y cómo debe darse el borí, cuáles son los alimentos que requiere para su completud y qué son las cosas que esa persona no puede hacer so pena de perder el àse que tal ceremonia le proporciona. Somos conscientes de cuánto perjuicio causa el trasiego de personas de una casa a otra, de un sistema a otro, incluso de una divinidad custodia a otra. Entonces nos interrogamos: ¿Orí no fue consultado previamente? Sus deseos o necesidades ¿fueron convenientemente atendidos a la hora de recoger al candidato? Porque ciertamente, si orí es consultado y obtiene lo que necesita, las simpatías o antipatías del hijo, sus ansias o preferencias y sus rechazos personales deberían ser puestos en segundo o tercer lugar. Uno de los puntos más flojos en la teología del batuque es no dar la debida importancia a orí, inclusive confundiendo el ritual de borí con el agrado del orisha que lo cuida, y haciendo de este importantísimo evento un rito con receta en la que todas las cabezas reciben lo mismo sin comprender que no existe una idéntica a otra. Consideremos el agua del océano, en que cada gota sustancialmente puede representarlo, pero aún así, en alguna puede haber un elemento del que otra carezca. Creemos necesario insistir en la importancia de cada orí en particular y en servirlo adecuadamente, inclusive antes de cada vez

que la divinidad sea alimentada. Esto puede tal vez incrementar los insumos destinados a la obligación, pero se gana en tranquilidad y en el àse que deviene de cada deber cumplido.

Para profundizar los temas expuestos-

- ❖ **ADESOJI, Adêmola;** Àdúrà, A Magia das Rezas dos Orixas Africanos; Edición de autor; Rio de Janeiro, Brasil; 1992.
- ❖ **BARCELLOS, Mario Cesar;** Jamberesu: As Cantigas de Angola; Editora Pallas; Rio de Janeiro, Brasil; Primera Edición 1998.
- ❖ **BRAGA, Júlio:** A cadeira de Ogã e outros ensaios- Rio de Janeiro, Pallas, 1999 2da Edición, incluye bibliografía. 175 págs.
- ❖ Ancestralidade Afro-brasileira – O culto de babá Egum- Salvador: EDUFBA/Ianamá, 1992. Consultada 2da edición 1995. Incluye glosario y bibliografía, 136 págs.
- ❖ **BRAGA, Reginaldo Gil:** Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre- A música no Culto aos Orixás-. FUMPROARTE, Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre, 1998. Transcripciones musicales, glosario y bibliografía. 235 págs.
- ❖ **CARNEIRO, Edison:** Religiões Negras/ Negros Bantos- Notas de Etnografía religiosa- Civilización Brasileira, 1991, 3ra edición. 239 págs.
- ❖ **CAROSO, Carlos y Bacelar, Jeferson (org) :** Faces da Tradição Afro-Brasileira- Religiosidade, Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comidas- Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, Bahia: CEAO, 1999. Incluye bibliografía, 346 págs. Aportes de: **Roberto Motta, Mundicarmo Ferretti, Ismael Pordeus Jr., Josildeth Gomes Consorte, Reginaldo Prandi, Sergio Figueiredo Ferretti, Maria Lina Leão Teixeira, Armando Vallado, Wagner Gonçalves da Silva, Sandra Mederos Epega, Pierre Sanchís, Ruy do Carmo Póvoas, Núbia Rodrigues/Carlos Caroso, Andrea Caprara, Ordep Serra, Angela Lühning, Vivaldo da Costa Lima y Vílon Caetano de Sousa Júnior.**
- ❖ **CATAURO –Revista Cubana de Antropología** – Fundación Fernando Ortiz. La Habana, año 2, número 3 – 2001.
- ❖ **DE MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org):** As Senhoras do Pássaro da Noite- Escritos sobre a Religião dos orixás V- Editora da Universidade de São Paulo y Editora Axis Mundi, São Paulo 1994 .243 págs. Capítulos de **Pierre Verger, Monique Augras, José Jorge de Carvalho, Reginaldo Prandi, Manoel do Nascimento Costa, José Luis Hernández Alfonso, Carlos Eugênio Marcondes de Moura.** Cada capítulo con notas del autor y bibliografía.

- ❖ ----- **(org):** Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro, Pallas, 2000.- 222 páginas incluye bibliografías en cada contribución de: **Claude Lépine, José Flávio Pessoa de Barros, Maria Lina Leão Teixeira, Monique Augras, Pedro Ratis e Silva y Rita Laura Segato.**
- ❖ **DOS SANTOS, Deoscóredes Maximiliano (Mestre Didi):** História de um Terreiro Nagô. 1er edición 1962 Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 2da edición 1988, Editora Max Limonad revisada y ampliada, São Paulo 1988- 199 págs. Apéndices sin numerar.
- ❖ **ELIADE, Mircea;** Lo sagrado y lo profano- Editorial Labor, Colombia, 9na Edición 1994, 185 págs. Bibliografía.
- ❖ **Gonçalves da Silva, Wagner;** Orixás da Metrópole; Editora Vozes; Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil; Primera Edición: 1995.
- ❖ **LEPINE, Claude:** Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé kétu de Salvador.- Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1978, mimeo. 462 páginas.
- ❖ **LINCOLN, Bruce;** Sacerdotes, Guerreros y Ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones(Título original: Priests, warriors & cattle; editado por The Regents of the University of California; 1981); Ediciones Akal; Madrid, España; 1991
- ❖ **LODY, Raul Giovanni da Motta:** O Povo do Santo- Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos- Rio de Janeiro, Pallas 1995 Bibliografías en cada capítulo, notas y lecturas complementarias sugeridas por el autor. 260 págs.
- ❖ ----- Santo também come; estudio sócio-cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros. Prefacio de Gilberto Freyre. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979- Serie Estudos e Pesquisas, 132 págs. Incluye bibliografía y fotos.
- ❖ ----- Tem dendê, tem axé- etnografía do Dendezeiro- Pallas, Rio de Janeiro, 1992. Bibliografía y apéndices, 120 págs.
- ❖ **MORO, América y RAMIREZ, Mercedes;** La macumba y otros cultos afro-brasileños en Montevideo; Ediciones de la Banda Oriental; Montevideo, Uruguay; Primera Edición: 1981.
- ❖ **ORO, Ari Pedro (org) :** As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul- Pro Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1994 107 págs. Capítulos de **Norton Figueiredo Correa, Ari Pedro Oro, Jurema Brites, Daniela Riva Knauth, Jean-Marie Gibbal.** Bibliografía y notas en cada capítulo.

❖ **ORTIZ, Fernando;** Los Instrumentos de la Música Afrocubana- Los Tambores Batá-; Editorial Letras Cubana; La Habana, Cuba; 1995. (Reedición de Margarita Canet para Instituto Cubano del Libro)

❖ **PI HUGARTE, Renzo (org):** Cultos de Posesión en Uruguay: Antropología e Historia. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental y Facultad de Humanidades y Ciencias, 1998. 171 págs. Fotografías, Glosario y Referencias bibliográficas. Aportes de : **Maríel Cisneros López, Nôrton Figueiredo Correa, Alejandro Frigerio y Ari Pedro Oro.**

❖ **PRANDI, Reginaldo;** Os Candomblés de São Paulo; Editora da Universidade de São Paulo HUCITEC; San Pablo, Brasil; Primera Edición: 1991.

❖ **ROCHA, Agenor Miranda da (babalawo):** Caminhos de Odu- os odus do Jogo de Búzios com seus caminhos, ebós, mitos e significados conforme ensinamentos escritos por Agenor em 1928 e revistos por ele mesmo em 1998. Organização de Reginaldo Prandi. Editora Pallas, Rio de Janeiro 1999 incluye glosario y apéndice. 200 págs.

❖ **RODRIGUES da COSTA, José (Tata Nitamba Tarangue);** Candomblé de Angola- Nação Kassanje; Editora Pallas; Rio de Janeiro, Brasil; Tercera Edición 1996.