

La Ocha o Santería cubana: diálogos bibliográficos de algunos conceptos fundamentales

Indira Mones Guevara*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (ENAH)

RESUMEN: *El presente artículo constituye parte de un trabajo de investigación más extenso sobre el sistema oracular del caracol [Mones 2022]; es una parte de dicho trabajo, dedicada expresamente a la revisión de los postulados de algunos autores sobre ciertas categorías manejadas en el análisis del sistema religioso de la Regla de Ocha. En aras de analizar estructuralmente el sistema ritual, se impone examinar el vínculo de sus categorías principales con el oráculo, así como la noción de “persona” que maneja. Dicha propuesta está dirigida exclusivamente al análisis bibliográfico y el diálogo con estos autores, lo cual se reveló fundamental para el desarrollo de un trabajo de campo, reflejado en la investigación original.*

PALABRAS CLAVE: *Regla de Ocha, aché, “persona”, mito, oráculo*

Ocha or Cuban Santería: bibliographic dialogues of some fundamental concepts

ABSTRACT: *This article is part of a more extensive research work on the oracular system of the snail [Mones 2022]. The article, as a part of a previous work, it is expressly dedicated to the review of the postulates of some authors on certain categories used in the analysis of the religious*

* imonesguevara@gmail.com

Fecha de recepción: 1ero de julio de 2023 • Fecha de aprobación: 18 de septiembre de 2023

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 89, enero-abril, 2024

system of the Regla de Ocha. In order to structurally analyze the ritual system, it is necessary to examine the link of its main categories with the oracle, as well as with the concept of person managed within the ritual system. This proposal is aimed exclusively at bibliographic analysis and dialogue with these authors. Which was revealed fundamental for the development of fieldwork, reflected in the original research.

KEYWORDS: *Osha, Ashé, person, myth, oracle.*

En el presente artículo se propone desarrollar un análisis sobre algunas de las categorías centrales en la Regla de Ocha o Santería Cubana, a partir de la revisión teórica de algunas propuestas bibliográficas anteriores. Abordar estas categorías permite penetrar la estructura del sistema religioso y con ello analizar concepciones como la de persona, ritual, oráculo, destino, oricha y las relaciones entre ellas como parte de la lógica del propio sistema religioso. Se expone un diálogo de informaciones ofrecidas por algunos especialistas y antropólogos que han abordado estos temas, con mayor alusión y referencia a las fuentes secundarias, como vía para puntualizar algunos aspectos que deben ser examinados desde diferentes perspectivas. El despliegue de esta revisión bibliográfica, efectuada como parte del trabajo de tesis original, permite exponer algunas ideas propias sobre los particulares abordados. A pesar de los datos y análisis ofrecidos por varios autores sobre las categorías mencionadas, el presente artículo, como aporte, enfatiza la importancia de valorar, para la Ocha, el manejo de una concepción de “persona dividida”. Una “persona” formada por elementos externos al cuerpo como los orichas y los muertos, reunidos por medio del dispositivo ritual de la Moyugba. Éste y otros elementos se encuentran insertos a lo largo del texto en la discusión que se ilustra como un intento al diálogo y a la reflexión sobre los temas abordados.

Exponer un breve análisis de las nociones cosmológicas más importantes del sistema es central en la medida que facilitan la comprensión antropológica de las distintas ritualidades, actuadas al interior de la práctica religiosa. Los elementos rituales estructurales que describe el sistema religioso son la iniciación, el sacrificio y los sistemas oraculares de la mano de un complejo sistema clasificatorio, descrito en los relatos míticos. Todos estos elementos articulan una teoría y práctica de vida para el mundo donde se incluyen los seres humanos, cuyo manejo y sentido de ser responden a la acción, a la vida diaria y a la consecución de un destino. Aquello que atraviesa todos estos elementos como principio organizativo y de acción ritual es el Aché. El Aché es una especie de energía-condición que poseen

todos los elementos del mundo; una especie de *maná*. Su posesión y manejo ritual describe una ontología específica y una particular concepción de “persona”.

EL PRINCIPIO: MITO DE LA CREACIÓN

Según la cosmogonía, manejada en el contexto de la Ocha, el mundo es un gran huevo en el que se encuentran dos dimensiones: *Ayé* (la Tierra tal cual la conocemos los vivos) y *Orun* (reino de los antepasados y los dioses). Estas dimensiones no refieren ubicaciones espaciales precisas como arriba o abajo, sino que pueden encontrarse superpuestas, convivientes, sólo responden a estados ontológicos distintos, de tal manera que los topos del paisaje funcionan tanto para una como para otra dimensión. El mundo es concebido según dos esferas de la existencia que coexisten en el espacio y entre las cuales se registra una discontinuidad ontológica: *Ayé* y *Orun*.

Según Dos Santos [1973] *Orun* es una concepción abstracta y no se localiza en ninguna parte del mundo real; se encuentra en un estado paralelo que no debe confundirse con la atmósfera o el cielo cristiano. Se puede considerar *Orun* como el cielo de arriba, de donde cae la lluvia y el rayo [Woortman 1978], pero también hay abundantes referencias a que él mismo se ubica debajo de la Tierra [Falokun 2015; Verger 1981], esta última opción es coherente con un sinnúmero de rituales, los cuales se refieren los informantes, los orichas acceden al cuerpo humano por medio de los pies y provienen de la Tierra, por ello la usual expresión: “se subió con el santo” o “el santo se le subió a la cabeza”.

Una de las versiones del Mito de la creación, según las fuentes orales y encontrada también en Falokun Fatunmbi,¹ relata cómo:

Olodùmaré (el creador) llama a *Obatalá* (Rey del paño blanco) al reino de los antepasados, con la intención de encomendarle la tarea de crear tierra seca en las aguas del mundo. *Obatalá* se arrodilló delante del creador y dijo que no conocía el misterio (*avó*) de crear tierra en el Mundo. El creador dijo a *Obatalá* que le daría el *aché* (poder, fuerza creadora) para hacer la tierra en el Mundo. El día que *Obatalá* iba a comenzar su viaje desde el reino de los antepasados al Mundo le fue dado un caracol, una concha llena de tierra, una gallina de cinco dedos, nueces de palma y un camaleón. *Obatalá* tomó también el *aché* y preguntó a *Olodùmaré* cómo haría el viaje. Se le encomendó recopilar todo el oro posible y

¹ Las distintas versiones del mito que ofrecen los practicantes están reflejadas en esta visión relatada.

llevárselo a *Ogún* (espíritu del hierro) quien forjaría una cadena larga a través de la cual *Obatalá* bajaría al Mundo. *Obatalá* tomó el *aché* en una bolsa y comenzó su descenso por la cadena. Cuando llegó al último eslabón arrojó la tierra de la concha, dejó caer la gallina en la tierra, quien rascó el piso esparciendo la tierra sobre la superficie de las aguas originarias. Viendo que el suelo estaba firme, tiró una nuez de palma a la tierra. La semilla brotó y nació una palmera que alcanzó la cadena de la cual colgaba el *Oricha*. Por medio de la palmera éste pudo bajar a la tierra. Al descender decidió beber vino de palma y descansar de su largo viaje. Mientras que *Obatalá* dormía y olvidaba su encomienda, el creador le asigna la tarea de terminar la obra de la creación a *Oduduwa* quien culmina de crear al ser humano. Al despertar de su sueño y ante lo ocurrido, el creador le prohíbe beber vino de palma nunca jamás [Falokun 2015: 83-84].

Al bajar a la Tierra el *oricha Oduduwa*, como culminador de la obra encomendada por su padre *Olodumare*, se convierte en fundador de la primera ciudad y del linaje con sede en Ife, Nigeria, donde reconocen su descendencia todas las ciudades y grupos yorubas hasta hoy. Al llegar a la Tierra cada *Oricha*, creado en virtud del mito o nacido de *Oduduwa* —según las versiones— se adjudica un territorio y se considera el fundador de un linaje. Los descendientes consanguíneos de éstos perpetuarían en el poder político y fundarían una serie de cultos a los ancestros del cual se deriva, de algún modo, la religión a los *orichas* en África.²

En un análisis sobre los elementos que el mito expone, se ilustra la relación del proceso de la creación del mundo con los 16 elementos primordiales, fruto de oposiciones básicas de cuatro pares significativos multiplicados. Esta especificidad denota la importancia del número 16 para el sistema, número que rige, a su vez, al oráculo del caracol. Klaas Woortman refiere:

Tenemos entonces, en el proceso de la creación, tanto los “dioses encarnados”, los seres anómalos (gallina de 5 dedos y camaleón); tenemos las oposiciones y las mediaciones. En resumen, la creación consiste en el establecimiento de un orden lógico, de una separación de contrarios, de una imposición de la cultura ordenadora por sobre una realidad caótica. Oponiéndose *Orun* a *Aiyé*; [...] Los mitos de la creación, por otro lado, contruidos sobre un sistema de oposiciones binarias, resultan una estructura de cuatro elementos opuestos: cielo, tierra, agua, tierra firme. “cuatro”, como vimos, se desdobra en 16, y también un

² Este mito de la creación es referido, además, por varios autores: Bascom [1991], Woortman [1978], Parrinder [2014], Dos Santos [1973], Verger [1981], Johnson [2016], entre otros.

componente del mito. De un lado tenemos una estructura cuádrupla, de otro tenemos una progresión 2-4-16 y finalmente, una postulación de orden. Tales componentes son centrales en la conexión entre la cosmología y la adivinación [...] [Woortman 1978: 31].

Por su existencia y rol en el proceso de la creación del mundo, los orichas se ubican como personajes reales de la historia de la Tierra Yoruba. Muchos de los relatos míticos que constantemente se refieren, son historias entre la convivencia de orichas, humanos, plantas, animales y hasta objetos en *Ayé* (la Tierra). En un tiempo mítico criaturas, plantas, hombres y orichas convivían en la Tierra. Todos dominaban el lenguaje y practicaban la vida social.³

La mitología explícita, según la define Lévi-Strauss (1976), puesta de manifiesto en la Ocha refiere generalmente dos momentos específicos: el primero, la creación del mundo; el segundo, aquellos mitos que relatan la separación de *Ayé* y *Orun*. Lázara Menéndez [1995] los refiere con un acertado aforismo: “Los dioses de la creación y la creación de los dioses” [1995: 42]. El momento de la creación es importante para establecer de qué modo fue asumida una mitología con una serie de orichas primordiales. El segundo momento, de separación, origina el mundo tal cual lo conocemos hoy.

Como consecuencia del abandono de las entidades primordiales representantes y dueños de todo cuanto existe, aquello que restó en el mundo humano cambió: plantas y animales perdieron habilidades de transformación, principalmente el habla —distintiva de su condición social— para adquirir, de una vez y para siempre, la forma que proyectan hoy. A partir cuando los orichas abandonan el mundo terrestre, tal cual lo percibimos y concebimos los humanos, se generaron dos esferas de la existencia que coexisten en el espacio y entre las cuales se registra una discontinuidad: *Aiyé* y *Orun*. El universo pasó a ser un medio organizado, según un sofisticado sistema de clasificación. La cosmología, entonces, se desplegó hacia una mitología que presenta principios de distribución en el cual todo lo que existe puede ser agrupado en clases, de acuerdo con el Oricha al que pertenece [Goldman 2003].

Los relatos míticos refieren un antes y un después; hacen referencia, como plantea Cohen [1969], al origen y a la transformación. El mito es presentado circular y opuesto pues, mientras en el primer momento se relata el

³ Las deidades en tiempos míticos se movían constantemente de *Orun* a *Aiyé*, el lugar de encuentro solía ser un mercado *Ajigbomekon Akira*, donde todos comerciaban [Souza 2003; Verger 1981; Betancourt, 2009].

origen de los hombres a partir de los dioses, en el segundo se relata el origen de los dioses a partir de los hombres [Woortman 1978]. Son las historias sobre cómo *Yemayá*, ofendida por su esposo *Okere*, se vuelve río o cuando *Olokun* se retira a las profundidades del mar, cómo *Obba* se convierte en agua y *Ogún* se va de la Tierra y se vuelve inmortal [Bascom 1980].

Cada uno de estos orichas describe una personalidad humana arquetípica, ligada a los avatares históricos de los que fue protagonista. Gran parte de estas historias son recogidas por una amplia mitología que transita desde los modelos genéricos —orichas de la creación— hasta los modelos más humanizados —orichas reyes y reinas— o simples personajes adyacentes. Los mitos no sólo los hacen como parte de la creación, sino de relatos épicos como guerras, epidemias, además, se asocian a los distintos saberes que transmitieron a los humanos. El conocimiento de la metalurgia, la caza, la agricultura, la pesca y el pastoreo son esferas adjudicadas al linaje como parte de la herencia de los orichas⁴. Un oricha, a la vez que constituye un elemento del paisaje, también responde por instituciones sociales; se le asocian determinados animales, acciones, sentimientos, colores, números, seres humanos y partes del cuerpo.

Los dioses se han retirado de la Tierra y desde ese momento mítico hasta hoy todo el esfuerzo ritual de la Ocha se aboca al acercamiento de las dos dimensiones. Los dioses-orichas habitan en *Orun* y los humanos en *Aiyé*. Todo lo que existe en *Aiyé* se encuentra distribuido entre los *orichas*, lugares, plantas, animales, objetos, así como los humanos. El mundo se presenta según un elaborado sistema clasificatorio que separa y agrupa diferentes elementos en conjunto que corresponden a un oricha.⁵ Marcio Goldman, en su análisis sobre el *Candomblé*, plantea:

Los mitos presentan la polivalencia de las divinidades: simultáneamente esencias inmóviles, fuerzas de la naturaleza (relámpagos, truenos, ríos, etc ...), instituciones culturales (guerra, justicia ...) e individuos que vivieron en el pasado (reyes, reinas, guerreros ...). El cosmos, la naturaleza, la cultura y el hombre se sintetizan en este sistema que podría llamarse el total, en el sentido del “hecho social total” de Mauss. Por otro lado, todo lo que existe se puede agrupar en clases según el *Orixá* al que pertenece, generando sistemas de clasificación del tipo descrito

⁴ Elemento ausente en las formas americanas de relación entre orichas, hombres y sus linajes religiosos. Una de sus causas Roger Bastide [1970] la atribuye a la destrucción de los linajes africanos en América.

⁵ En este caso los orichas son una combinación específica de aché en tipos ideales.

por Durkheim y Mauss. No es difícil ver en el *Candomblé* una lógica clasificatoria, mítica y “totémica” en acción: división del universo e introducción de una serie de discontinuidades [Goldman 2003: 2].

Los mitos que son utilizados y referidos en el ritual sirven a este último y están condicionados por las necesidades prácticas de la acción que el ritual potencia. No obstante, la distinción importa en demasía pues el ejercicio oracular es un ritual que une las dos dimensiones –Ayé y Orun– en una acción exegética-explicativa, que actualiza al mito, según la necesidad específica del ritual.

Son pocos los mitos referidos por los practicantes que cuenten una historia no vinculada para algún signo del sistema oracular; casi en su totalidad los mitos o *patakies*, que se escuchan continuamente entre los conocedores, refieren algo marcado en un signo que remite a una eventualidad contextual. Así, es común escuchar historias sobre comportamientos, decisiones y destinos trancos como consecuencia de una acción indebida. En este esquema solamente la historia sobre la creación del mundo parece no explicar algo específico⁶ o, como plantea Menéndez [1995], se atempera y le resta importancia.

La cosmogonía yoruba refiere la creación y fundación de un mundo donde habitarían dioses y hombres. Sin duda la mitología que de ella se desprende también refiere, aunque ubicada con base en signos numéricos específicos, la convivencia; sin embargo, en la mitología implícita ambas dimensiones remiten a condiciones ontológicas distintas y su forma de relación.

La discontinuidad que se registra entre ambos mundos responde a una necesidad de práctica ritual que es la única capaz de disminuir la distancia entre ellos y resuelve un problema lógico pues los hombres no pueden estar contiguos a los dioses [Woortman 1978]. Las diferencias existen con el único propósito de ser traspasadas o intentar cruzar en el proceso ritual [Goldman 1984: 123]. El propósito de la práctica religiosa consiste en acercar, unir y mixturar estas dos esferas de la existencia a través del ritual.

⁶ Según Goldman [1984], la mitología explícita e implícita, la primera observa mitos elaborados con independencia del trabajo ritual; la segunda sólo existe para apoyar o sustentar la actividad ritual y se deriva de ésta. El autor plantea para el *Candomblé* el predominio del mito implícito; sin descartar la existencia, menor pero no ausente, de una mitología elaborada, según la primera clasificación. En este caso, creo pertinente dicha disquisición y considero similar el caso de la Ocha.

ORÍ, DESTINO, DEIDAD PERSONAL Y ACTUANTE DE LA COMUNICACIÓN ORACULAR

La posibilidad de la efectividad ritual está fundamentada en la existencia de un nexo entre los hombres y los dioses, con la creación de la vida mediante el vientre materno. Este nexo entre los orichas y los hombres es dado pues los humanos también se encuentran distribuidos entre los orichas. El vínculo debe ser construido ritualmente para garantizar la transformación del ser humano en “persona”. Es la construcción ritual de este nexo quien posibilita atravesar las discontinuidades que el mito establece y ofrece posibilidad de acercar, al hacer coincidir momentáneamente, a los hombres y sus orichas. Éste es el mecanismo para establecer continuidad en un sistema que se erige sobre la base de lo discontinuo, la heterogeneidad y la diferencia infinitamente multiplicada [Descolá 2012], donde los seres no son más que la repetición de sus dioses, sus destinos, sus historias, como trayectorias trazadas según movimientos ya concebidos, pero condicionados por la posibilidad de ser modificados.

Cuando el ser humano se encuentra en el vientre se estima que aún habita en *Orun*, es en ese momento aún está la conexión con el mundo de los orichas, “el vientre es el cielo nuestro”, como suelen decir los practicantes, la vagina es la puerta del cielo [Betancourt 2009: 146]. Cuando los orichas se retiran de Ayé dejan un único camino para poder llegar a ella, el vientre, donde los seres humanos deben permanecer nueve meses, tiempo que, según refieren los practicantes, era lo que tardaban las deidades en hacer el viaje de un lugar a otro.

La “persona” antes de nacer escoge *Orí*, la divinidad del destino, deidad personal que no abandona al ser y lo acompaña desde su nacimiento: moviliza la vida dentro de un principio trazado por el destino [Souza 2003; Rubiera *et al.* 2001]. Momentos antes de nacer, la criatura va a casa de *Ajalá Mopin*, constructor de cabezas y escoge una cabeza propia, de la cual se asigna su destino en la Tierra.

Ajalá ayudará a encontrar la mejor cabeza. Aquellos que le dan *Ajalá* regalos, *Ajalá* mismo le escogerá *Orí* para que sean afortunados en la Tierra. Ellos se volverán ricos o llegarán a viejos o serán coronados como reyes. Y podrán obtener todo lo que desean en la Tierra. Aquellos que no se molestan en preguntarle a *Ajalá* u ofrecerle algo, escogerán y llevarán con ellos tal vez un buen *Orí* o un mal *Orí*, porque *Ajalá* construye todas las cabezas [Dos Santos 1973: 52].

William Bascom, en sus estudios en África, registra una versión interesante sobre el pacto de destino entre *Orí* y *Olodumare*:

Antes de que nazca —o renazca— un niño, el alma guardiana ancestral se presenta ante *Olorun* para recibir un nuevo cuerpo, un nuevo aliento y su destino (*iwá ipín*) para su nueva vida en la tierra. Arrodillándose ante *Olorun*, esta alma tiene la oportunidad de elegir su propio destino, y se cree que puede tomar cualquier decisión que desee, aunque *Olorun* puede negarse si las solicitudes no se hacen con humildad o si no son razonables. El destino involucra la personalidad del individuo, su ocupación y su suerte: e involucra un día fijo en el que las almas deben regresar al cielo. El alma guardiana ancestral a veces es referida como la cabeza (*orí*) o como “dueña de la cabeza” (*olorí*) y en los versos de *Salako* se personifica como Cabeza [...] Los informantes enfatizan la importancia del alma guardiana ancestral, algunos incluso la llaman una deidad. “La cabeza es la deidad principal del individuo. La cabeza es más importante para todos que su propia deidad. La cabeza es la más antigua y poderosa de todas las deidades” [Bascom 1980: 34].

Luego ocurre el nacimiento, cuando el individuo olvida, al pasar por el canal del parto, todas las decisiones y elecciones hechas antes de venir de *Aiyé* [Souza 2003; Falokun 2015]. Al escoger *orí*, cada individuo va a estar automáticamente ligado a un oricha como modelo o conjunto ideal que corresponde a ese ser y su destino. Woortman [1978] comenta al respecto:

Ganar *ori* es “nacer”; pero no se trata de un nacimiento biológico, sino cultural. Se trata de ganar un “lugar” en el orden cosmológico [...] Cada *ori* se modela en el *órun* con materiales específicos que determinarán la deidad tutelar del individuo, así como sus prohibiciones —el *èwò*— particularmente las prohibiciones alimentarias, y sus posibilidades y elecciones [Woortman 1978: 72].

La referencia de este autor a que cada *Orí* será elaborado con materiales específicos que corresponden a su oricha tutelar, refuerza la concepción, según la cual:

La clase de elemento del cual se moldea el *Orí* individual, indicará el tipo de trabajo apropiado para su beneficio, cual lo hará volverse rico. Y todas las cosas prescritas como prohibiciones —*ewo*— lo que le está prohibido comer por la forma en que constituyeron *Orí*. El material que es usado para crear *Orí* tiene algunos signos distintivos, no es mera materia [Dos Santos 1973: 52-53].

Al olvidar los actos previos en *Aiyé*, durante el momento del nacimiento, el sujeto pasa a vivir una vida guiada por la contingencia y por deseos

personales que suelen no corresponder con lo pactado con *Orí*, antes de bajar a la Tierra. El destino contempla aspectos fijos como la posición social o la riqueza que no se pueden modificar de forma significativa. El tránsito de la vida describe un derrotero producto de acciones continuas que, con base en su sintonía o no con *Orí*, serán éxitos o fracasos de una vida particular.

La conducción de un mal recorrido desalinea al sujeto del destino escogido, por tanto, el transcurso de su vida será de desventuras, problemas, imposibilidades y contrariedades; una vida marcada por el fracaso. Es a *Orí* a quien se apela para cambiar la mala fortuna y solamente con su aprobación se pueden modificar ciertos aspectos del destino [Falokun 2015]. Es el dios interior que habita en el centro de la cabeza y sobre quien se harán los rituales más importantes para alinear ese *Orí*-destino-recorrido con un oricha-modelo personal de existencia.

De ahí surge la necesidad del ritual como medio para construir y reconstituir continuamente una “persona” alineada con su destino. El destino escogido y olvidado al nacer se puede torcer, mejorar, complementar, en una palabra, cambiar con la manipulación del *Aché*, mediante el ritual. Por lo tanto, el ritual es el elemento central que genera, acción tras acción, la posibilidad constante de transformación.

El papel central del oráculo en ese sentido es que constituye el único mecanismo de comunicación de *Orí*, una vez que el sujeto ha nacido. El oráculo del caracol es un ejercicio de ritual mediante el cual *Orí* se comunica con el resto de la “persona”. A pesar que la “persona” no ha sido creada ritualmente, cualquier individuo puede asistir al oráculo para conversar con los orichas, sobre todo para comunicar, por medio del caracol, la voluntad de *Orí*.

ORICHAS

Los orichas son modulaciones genéricas del *Aché* que combinan propiedades estables asociadas a elementos naturales, energías, colores, temperaturas, así como espacios e instituciones sociales; son lo primero que pobló la Tierra, las energías primordiales con combinaciones de *Aché* en tipos ideales. Según las explicaciones manejadas en la práctica, los orichas, en su versión genérica, abarcan también toda la creación; a ellos se les atribuyen espacios, plantas, animales; junto a ellos se construye el destino de los hombres; son pieza clave en la construcción de la “persona”. Para el caso de los orichas, la presencia y la manifestación del *Aché* se produce desde

los Ínmole —elementos invisibles de los *Oddu*⁷— hacia los *Irúnmoles*, sus expresiones visibles, que han sido asociadas al paisaje natural y a un estado de cosas primigenias existentes antes de la creación del hombre; su manifestación en el mundo ubica a estos últimos como seres consientes y entre ellos se ha tendido que ubicar ciertos orichas.

Alguno orichas son asociados con los *Irúnmoles*, solamente son *Irúnmoles* aquellos frutos de la creación primigenia y asociados a los elementos del paisaje. Así que se registran diferentes versiones en la historia oral. Los *Irúnmoles* principales son *Obatalá* (manifestación del aire y la luz), *Olókun* (el agua y los océanos), *Onílè* (la tierra), *Oggún* (el metal), *Shangó* (el fuego). Cuando estas potencias son presentadas, se les asimilan características humanas. Tal como diría Descolá [2013], son agencias especializadas asignadas a unidades de tiempo, espacio, prácticas, clases de técnicas y temperamentos que juegan una función crucial como fin o medio de relación.⁸

Los orichas constituyen un eje transversal de enlace entre las dos dimensiones discontinuas: *Ayé* y *Orun*. Como entidades genéricas pertenecen a *Orun*, sin embargo, pueden ser actualizadas en dispositivos materiales y su creación implica la participación activa también en *Ayé*. En los procesos rituales de creación de “persona” y oricha durante la consagración se completan Oricha y humano, de tal modo que cada uno participe en ambas dimensiones.

Esta lectura debe ser completada con aquello explicado anteriormente sobre el papel social de la figura arquetípica del oricha. En África los orichas han sido concebidos como ancestros divinizados, son parte de su historia y la relación ritual con estas entidades ha estado marcada, entre otras cosas, por la ejecución de cultos familiares estructurados por linajes, que podrían establecer su conexión hasta los linajes fundadores [Brandon 1993; Ramos 2000].

El individuo, como parte de su familia consanguínea, sostenía relaciones rituales con sus ancestros y en otro nivel también podía ofrecer culto a deidades de la comunidad en los templos locales, los mercados o los distin-

⁷ Patrón de distribución del aché.

⁸ Así como Descolá [2012: 309] apunta para los sistemas analógicos orientales: “[...] de modo que toda ‘naturaleza’ (*sing*) es el resultado de una combinación de una dosis más o menos armoniosa y equilibrada entre elementos heterogéneos que proceden del Agua, el Fuego, la Madera, el Metal y la Tierra. En síntesis, la manera de ser, la personalidad, el temperamento, la idiosincrasia y el *sing* de un existente no son obra de una oposición dinámica entre el espíritu y la materia, sino que expresan las distinciones establecidas entre los estados de los elementos y las proporciones de sus respectiva mezclas”.

tos espacios destinados a un culto más colectivo.⁹ Verger [1981], en sus descripciones, expone que la relevancia de cada uno de estos orichas poseía un carácter regional, a pesar que varios fueran conocidos en todo el territorio yoruba, eventualmente incluidos en panteones ajenos. Es así como *Obatalá* y *Odudúwa* se asociaron a Ife, *Shangó* a Oyó, *Yemayá* a Abekoutá y *Eleguá* al territorio de Keto, así como *Babalú Ayé* viene a ser fundamental para el panteón de las tierras Ewé-Fon, al oeste de Nigeria.¹⁰

La existencia de orichas que se conocen en casi todo el territorio yoruba se relaciona fundamentalmente con las expansiones militares de Oyó, durante las cuales el culto a las deidades de estos territorios era asumido por los poblados conquistados. La tendencia de los conquistadores consistía en apropiarse de las deidades de los pueblos que conquistaban y establecer el culto de otras, por medio de sacerdotes y templos en esos territorios [Verger 1981]. A su vez, el conocimiento del origen en Ife implicaba el culto a una serie de deidades, reconocidas como originarias de ese lugar, las cuales constituían los ancestros de todo el pueblo Yoruba, como *Oranyan*, *Oduduwa* y *Obatalá*.

Convertir deidades extranjeras en propias parece ser un mecanismo del sistema, que desde sus formas ancestrales se describe en una transformación y un pragmatismo constante, y no en una lucha contra patrones heréticos por foráneos, característico de los modelos monoteístas. Este pragma-

⁹ El culto a los ancestros y a los orichas en todos los niveles se ejerce por medio de una serie de templos que Brandon [1993] describe en su obra. Pueden existir varios templos dedicados a un mismo dios en una ciudad, pero cada uno posee un grupo de sacerdotes encargados del culto. Dentro de ellos, se ubica la parafernalia, los objetos dedicados al culto del dios y su altar con una materialización específica, en piedra, hierro o madera, que después de un tratamiento ritual alcanzan su sacralidad icónica. La función principal del templo no es la reunión de las personas, sino es la casa o el lugar donde habitan estos objetos agentes. Son los objetos en sí y no la estructura que los alberga, importante dentro del culto. Por tanto, los templos se erigen en cualquier lugar que se asocie con una deidad o que una deidad reclame para sí. Puede ser un mercado, un cruce de caminos, el borde de un río o la frontera entre dos pueblos, así como el centro del mismo o una casa de familia, incluso su umbral principal.

¹⁰ El culto a *Babalú Ayé* se estima su origen en las tierras del Dahomey, el grupo étnico Ewe-Fon veneraba este dios y un conjunto de deidades asociadas como *Naná*, y *Naní*, consideradas orichas mayores. Estas deidades forman parte del sistema religioso pre-*Oduduwa* fundador de Ife. En los sacrificios rituales a estas deidades no se utilizan instrumentos de hierro, pues ellas forman parte de una civilización anterior a la llegada de este metal con *Ogun* —que viene con *Oduduwa*. Otras de las hipótesis relacionan su origen con la región Mahino [Verger 1981], de donde provienen algunos de los grupos étnicos llegados a Cuba. e la región y los mitos que hay acerca de los orichas, en el famoso imperio Yoruba, dentro del presente texto, vienen con *Oduduwa* [Verger 1981].

tismo pudiera estar asociado a cuestiones como la pertinencia de un culto a la diosa asociada con el mar, allí donde el mar no existe. La variedad de apelativos, virtudes técnicas adjudicadas a estos orichas varían continuamente, dependiendo la región y los mitos que hayan sido conservados de forma local. Al respecto apunta Pierre Verger:

[...] todavía no existe, en todos los puntos del llamado territorio *Yorubá*, un panteón de *orixás* bien jerarquizado, único e idéntico. Las variaciones locales demuestran que ciertos *orixás*, que ocupan una posición dominante en algunos lugares, están totalmente ausentes en otros. El culto a *Xangô*, que ocupa el primer lugar en Oyó, es oficialmente inexistente en Ifé, donde un dios local, *Oramfé*, toma su lugar con el poder del trueno. *Oxum*, cuyo culto es muy marcado en la región de *Ijexá*, está totalmente ausente en la región de *Egbá*. *Iemanjá*, que es soberano en la región de *Egbá*, ni siquiera se conoce en la región de *Ijexá*. La posición de todos estos *orixás* depende profundamente de la historia de la ciudad donde figuran como protectores [...] [Verger 1981: 8].

Samuel Johnson ejemplifica el fenómeno con la deidad *Orisanlá*, que en diferentes regiones cambia de nombre, historia y hasta cierto punto de atributos. “Es llamado *Orisa Olufón* en Iwofín, *Orisaoko* en Oko, *Orisakirè* en Ikire, *Orisagiyán* en Ejigbo, *Orisarowu* en Owu y *Obatalá* en Oba” [Johnson 2016: 27]. Además de la guerra y las cuestiones sociopolíticas que solían instaurar nuevos cultos en los territorios conquistados, éstos también se propagaban con la extensión de las rutas comerciales y la migración. El sistema de cultos, mayoritariamente locales, será de importancia en la conformación de la Ocha en América, dada la primacía que se le otorgó a determinados orichas sobre otros en el proceso ritual.

Se puede afirmar que no existe un sistema ortodoxo e invariable de culto, su ejercicio no es uniforme en todos los territorios o familias, aun cuando se maneja una común concepción de la naturaleza del ser humano. La “persona” es múltiple, está formada por diversos elementos que no son dados al nacer, debe ser construida a lo largo de su vida con rituales continuos que sincronicen eventualmente todos sus componentes: orichas, ancestros y el cuerpo.

De este lado del mar se genera, entonces, una práctica religiosa nueva y distinta en muchos aspectos. Los procedimientos rituales originados proyectaron un nuevo tipo de estructura social: la familia ritual. La producción de parientes como modelo de la filiación genealógica y por linaje fue sustituida en Cuba sobre la base de un modelo de parentesco ritual, no necesariamente consanguíneo. El culto se individualiza y los orichas toman el

aspecto de un dios personal, como deidad tutelar, con la cual se construye, a decir de los practicantes, un parentesco filial y relaciones de intercambio, por medio del sacrificio y la ofrenda. En este caso, la construcción de la filiación con Oricha es una construcción americana, pues la ancestralidad sobre la cual era construida en África y verificable, hasta cierto punto, fue desestructurada con el traslado hacia América y la ruptura de los linajes.

La idea de un individuo hecho, definido por los límites corporales y la noción occidental de “persona”, incorporaron a ese “otro”, mediante de nominaciones de vínculos filiales. Las escalas características de esa clasificación contemplan a Oricha como modelaciones genéricas del aché dentro de las cuales todo puede ser incluido y ubicado. Se trata de un sistema clasificatorio, avalado en un sistema mítico que apunta la polivalencia de las divinidades, donde el universo se sintetiza en ese sistema total de clasificaciones [Goldman 1994].

Los humanos también se reparten entre los orichas, pero la elección de oricha no es humana, es el destino personal escogido el que determina a qué oricha pertenece cada humano y qué modelo genérico de Aché, debe ser consagrado para crear una “persona”, mediante un procedimiento que va más allá, incluso de esta consagración. No puede dejarse de lado que el proceso de construcción ritual de la “persona” sobrepasa con mucho la idea de un vínculo de filiación con un solo oricha, pues no es éste únicamente el que conduce o construye la vida o el destino de un individuo consagrado.¹¹

LA “PERSONA”: CUERPO, AGENCIAS Y TRAYECTORIA

Tres elementos deben ser acotados: el primero es que la “persona” se define según las relaciones que construye por medio del ritual consagratorio y el oráculo con elementos que se encuentran fuera del cuerpo. El segundo es que, dentro del cuerpo, y el cuerpo mismo, debe ser visto como un lugar de entidades o puntos con agencia y no como un conjunto biológico y sistémico de partes. Existen puntos del cuerpo que son sociales, en la medida en que tienen agencia porque pueden comunicarse con el caracol. El tercero es que la “persona” es definida por la movilidad constante que implica un recorrido de vida; constituye un complejo cúmulo de trayectorias, perfiladas

¹¹ El proceso ritual mediante el cual se construye “persona” en la Ocha es la consagración, en ella el vínculo se establece con varios orichas, generalmente entre cinco y nueve.

en el ejercicio de Itá.¹² Las contingencias de estas trayectorias pueden ser revisitadas en ejercicios oraculares cotidianos.

La consagración ilustra sobre el primer punto. La creación de oricha y la creación de una cabeza que corresponde a ese oricha es la construcción ritual de un ser por el que atraviesa el cosmos y al mismo tiempo lo reproduce. Ese ser creado aún no es completo, a partir de ahí sus trayectorias estarán definidas por procesos de incorporación continuas de elementos, circunstancias y actitudes que, a partir de la acción, lo definirán. La condición de ser “persona compuesta” por diferentes órdenes o definida en trayectorias móviles [Holbraad 2009], se describe según múltiples aspectos que pueden residir en rasgos del cuerpo, en objetos, lugares, marcados por temporalidades finitas o eternas porque algunas preexisten a la “persona” después de la muerte [Vigliani 2016], por ejemplo, el nombre ritual, utilizado luego en *moyugbas*¹³ de otras personas, cuya mención evoca y contiene el aché del que se ha ido o de algunos orichas que deciden quedarse, aun cuando su cabeza ha partido de este mundo. Silvia Vigliani refiere al respecto de concepciones similares:

Las personas entonces son constituidas, mantenidas y alteradas en el transcurso de las prácticas sociales, a lo largo de la vida y después de la muerte [...] En efecto, en ontologías relacionales en donde la tendencia dividual de persona es más acentuada, las sustancias con cualidades generativas circulan no solo entre los cuerpos humanos, sino que pueden encontrarse en determinados lugares, objetos o animales. Las relaciones dividuales entonces no solo ligan a los seres humanos entre sí, sino que reúnen a todos los elementos del cosmos dentro de la persona [Vigliani 2016: 29-30].

En este caso la autora comenta que la dividualidad se define cuando distintos elementos del cosmos pueden pasar por la “persona dividual” afectando o modificando la constitución de la misma [Vigliani 2016: 29]. En el presente caso varía dicho principio. Las relaciones que se establecen no son externas, son internas al ser justamente en la medida en que son constitutivas de una identidad única como trayectoria [Holbraad 2007]; no la adjetivan, sino que la constituyen como verbo. Vigliani [2016] plantea que la composición interna de la “persona” depende de relaciones externas con

¹² Ejercicio oracular fundamental en la construcción de “persona” que ocurre durante la consagración.

¹³ Saludo y súplica de permiso hablada que se le hace a los orichas y a los ancestros al comenzar cada acto ritual.

otros seres o sustancias y esas relaciones están condensadas en sustancias físicas. Evidentemente este caso es posible, sin embargo, la dividualidad también puede contemplar la posibilidad que las relaciones no sean externas y que todos los principios relacionados no sean sustancias físicas, cada principio debe ser visto en forma de trayectoria. Cuando a un sujeto se le indica en un signo que debe estudiar porque en dicho signo “nace la biblioteca”, no se está describiendo una relación o adjetivando una condición del ser en ese ámbito, se está condicionando una actitud, en la cual, el nacimiento de la biblioteca describe una trayectoria, según un signo concreto y coincide con la trayectoria de ese ser, por lo que a partir de ese momento lo define como una “persona” con necesidad de estudiar, acción hacia la cual debe orientar su comportamiento.¹⁴

En ese mismo sentido se encuentran los ancestros y los orichas como modelos de acción; los cuales también forman parte de la “persona” por medio de acciones determinadas, sobre todo, con la *Moyugba*, la cual consiste en una fórmula ritual que se recita mencionando a los ancestros y se convoca e invoca a cada oricha, además, se nombran las personas vivas y de la comunidad religiosa más cercana para solicitar su Aché. Esta invocación es personal y cada consagrado debe poseer una para poder accionar cualquier ritual religioso, es necesario elaborarlo según un orden específico. Si la “persona” no tiene *Moyugba* propia, no puede accionar ningún ritual ni comunicarse con los orichas tampoco con los ancestros. La *Moyugba* se forma de la técnica fundamental de orden y reunión de los componentes de la “persona total” para la acción; es la forma de ser -fuera y con los ancestros o de los orichas- y de accionar con y para ellos; permite acceder a esa red de múltiples elementos que la definen.

La “persona” es tal, en la medida en que todo lo supuestamente ajeno la participa y la define. Como refería Roger Bastide en un trabajo sobre el principio de individuación en África:

El ser africano existe solo en la medida en que se encuentra fuera y diferente de él [...]. A parte del nombre que le es dado, existe concretamente solo por y en la red que lo conecta a la época de los antepasados, en el espacio del misterio vivo, a los tótems y los dioses. Fuera de esta red no es nada más. Que es lo que puede constituir la unidad de esas participaciones en otras cosas, fuera de las cuales no posee, al parecer, más que un vacío pleno [Bastide 1973: 38].

¹⁴ Un análisis interesante sobre este tipo de relación en el caso del oráculo de *Ifá* es analizado por Martin Holbraad [2007].

En otro orden de cosas, se encuentra el cuerpo, tratado y trabajado en la consagración y sobre el cual se deposita el grueso de prescripciones y prohibiciones para hacerlo coherente, según el conjunto de entidades de la “nueva persona”. El cuerpo como nodo de reunión de agencias, de órganos con voluntad como el corazón o como un lugar que necesita tener su propia sombra, es uno de los elementos fundamentales que no se debe dejar de examinar cuando se habla de “persona”. Quizás en nuestra propia obsesión de ligar siempre la “persona” al cuerpo, lo hemos obviado. Aun cuando se ha visto que ésta puede estar definida por personajes, actitudes, por un lugar en una estructura o a ubicaciones espaciales que otorgan identidad en contextos excluyentes, como ha ilustrado Geertz [1994].

Varios antropólogos han señalado diversas formas de concebir el cuerpo y la persona, específicamente en África y Brasil, que se revelan familiares a las manejadas en las religiones cubanas de origen afro. Fue revelador un texto que recoge varios trabajos de un Congreso del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) en el año 1973 sobre el concepto de “persona” en África Negra. En ese congreso algunos autores presentan un cuerpo habitado por múltiples principios como el aliento, la sombra, los ancestros o los dioses. Los sentimientos, actitudes, deseos, capacidad, cualidades o poder, así simple y llano, son concebidos como entidades agenciadas atribuidas a partes del cuerpo donde se cree que habitan, pertenecen o por medio de las cuales fluyen. Puntos de coincidencia se registran en los trabajos y en otros posteriores investigadores [Augé 1993, 1998; Bascom 1980; Goldman 1985; Souza 2003].

Las coincidencias encontradas con respecto a las nominaciones y las funciones atribuidas a ciertas entidades del cuerpo se apuntan en los textos de Dos Santos [1973], Verger [1973], Bastide [1973], Bascom [1980] y Thomas [1973], en los cuales se reconoce la existencia de *Iponrí*, *Iporí*, *Eledá*, *Ojijí*, *Emí*, *Orí* y *Echu* y cómo alguno de ellos se relacionan con Oricha o determinan el destino en éxitos o fracasos. Dichos autores también refieren la movilidad de los elementos y sus relaciones, cuyo caso también apuntan la necesidad que esta pluralidad de instancias actúen y coexistan de forma coordinada, en función de lograr un equilibrio provechoso a la trayectoria de vida. Una de estos enfoques lo registra Dos Santos:

[...] el *Iponrí* de la persona. Este concepto es fundamental, ya que establece una serie de relaciones entre el individuo y su mítica materia original. Determina el *Orisa* o entidad deificada a la cual debe adorar; establecerá sus posibilidades y elecciones, y sobre todo indicará sus prohibiciones (*ewe*), particularmente las

alimentarias. El *Iponrí* personal tiene su representación material la cual, debidamente preparada y sacralizada, recibe ofrenda [...] [Dos Santos 1973: 47].

William Bascom relata algo similar:

Los yorubas creen en la reencarnación y en múltiples almas. El alma más importante es el alma guardiana ancestral (*eledá, ìpònrí, ìpòrí*) que está asociada con la cabeza de una persona, su destino y reencarnación. El segundo es el aliento (*emí*) que reside en los pulmones y el pecho y tiene las fosas nasales para servirlo, como las dos aberturas en los fuelles de un herrero yoruba. La respiración es la fuerza vital que hace trabajar al hombre y le da vida. Algunos dicen que hay una tercera alma, la sombra (*òjji*), que no tiene ninguna función durante la vida, sino que simplemente sigue al cuerpo vivo. Uno puede ver la sombra y escuchar y sentir la respiración; pero nadie escucha, siente o ve al alma guardiana ancestral mientras el individuo está vivo. La sombra no tiene sustancia y no requiere nutrición; la respiración es sostenida por la comida que come el propio individuo; pero el alma guardiana ancestral debe ser alimentada ocasionalmente a través de sacrificios conocidos como “alimentar la cabeza” (*ìborí, ìbo, orí*) [Bascom 1980: 34].

En resumen y retomando a Roger Bastide [1973: 38], el individuo, con base en este tipo de concepciones, “no es más que una pluralidad de almas corporales (las almas que radican en el dedo gordo, alma del estómago, y alma del corazón) y de almas síquicas (la sombra, el doble, la respiración) [...]”. Aquello que define la “persona” no es más que la multiplicidad de sus elementos y la fusión del individuo con aquello que le es exterior; sin embargo, es preciso aclarar que la noción de alma no es la ideal para explicar semejantes principios corporales. En la Ocha estos lugares con entidades agenciadas son además puntos de comunicación y de relación para la acción de la “persona”, incluso se debe añadir que las partes fundamentales de la misma se encuentran fuera de los límites visibles del cuerpo, el oricha y los ancestros gobiernan elementos corporales puntuales pero habitan fuera de éste.

Entonces, ¿con qué cuenta el ser humano cuando sale del vientre materno?, ¿qué elementos deben ser construidos, alineados e integrados en la “persona” para que transite el destino escogido y olvidado al nacer? Todas estas cuestiones como explicación sólo existen para justificar la práctica ritual.

El individuo cuando nace posee aquellas partes del cuerpo, *Ará*, a las que se le asignan cualidades y agencia; se encuentra el corazón (*Ococán*), el soplo vital (*Emí*), los dedos gordos de los pies (*Ìpori*) que se asocian a la

voluntad de acción y a los ancestros, *Ipin-ijeun* que se asocia a los deseos y se ubica en el vientre, así como a *Orí* y algunas otras partes. Lo importante de este esquema es que muchas de las partes con las que el sujeto cuenta al nacer se relacionan, pero no tienen comunicación consciente entre ellas para la coherencia del conjunto.¹⁵El equilibrio entre las partes posibilitaría la acción coordinada y el éxito personal. El sujeto tampoco tiene conciencia de la existencia y poder de agencia de los ancestros sobre su ser, tampoco del poder de Oricha, quien ocupa el lugar de dueño y señor de su cabeza. El individuo se encuentra incompleto, necesita consagraciones rituales que a la vez construyan entidades particulares y al cuerpo. La coexistencia de esos elementos es dada al nacer, sólo su coordinación, por medio de un ritual consagradorio, es lo que permite formar la “persona”, la cual se encuentra en un estado virtual [Goldman1985: 15] hasta que esos elementos sean contruidos y fijados para una coexistencia equilibrada. Es importante acotar que no es pertinente pensar este proceso como un sistema de partes que responde a un todo, según la concepción orgánica del estructural funcionalismo o la visión durkhemiana sobre un todo por encima de las partes. Son relaciones en continuo fluir.

ACHÉ Y ORÁCULO

Todo lo que hay en el mundo es manifestación de *Olodùmaré*, potencia creadora por encima de todos los dioses. *Olodùmaré* se expresa en el Aché, energía creadora, que toma cuerpo en los *Oddu*, patrones de energía de la creación que expresan la contracción y expansión de la luz en modelos de combinación binaria. Este patrón u *Oddu* es conocido/creado en virtud de los procesos oraculares como el código de destino de cada elemento de la creación. Cada *Oddu* suele ser interpretado como un signo que puede ser combinado y que revelan la composición en tipos y cantidades de Aché de cada elemento del mundo. Los signos describen la materialización del Aché, establecen una guía de destinos individuales y las relaciones entre los distintos elementos del cosmos.

En virtud de un patrón numérico, todos los existentes son una singularidad definida en combinaciones binarias de lecturas subsecuentes. Para cada sistema oracular existe un número determinado de signos y tipos de

¹⁵ La relación entre las partes implica una comunicación verbal propia del ámbito humano; propia por demás de los elementos del ser a los que se le atribuye agencia y con ello la capacidad de comunicación.

combinaciones primarias y secundarias posibles en su ejercicio,¹⁶ que van particularizando tanto las individualidades y los destinos como sus relaciones. Con lo cual se establece un sistema clasificatorio que goza de infinitas combinaciones y movibilidades, con un desempeño ritual formalizado, pero sin fines predeterminados ni productos iguales. Estos ejercicios de combinación son tan variables e infinitos como la individualidad que codifiquen en cada caso. El sistema particulariza cada elemento del mundo, dependiendo de la lógica inteligible y estable, pero sin resultados prefijados que pudieran establecer una clasificación finita.¹⁷

Según esta lógica, *Oddu* y sus combinaciones abarcan todo lo que existe [Bascom 1980; Falokun 2015; Souza 2015; Zuesse 1975], incluso generan patrones de comportamiento, alimentación, vestuario y demás elementos relacionales que constituyen y definen la “persona”. El *Oddu* relata la expresión corporal de un sujeto, su misión, su comportamiento, debilidades y fortalezas; es el código que describe la “persona”, una “persona” compuesta de múltiples aristas y componentes con los que ha nacido pero que debe “trabajar” para devenir en ellos. También indica cómo realizar este proceso.

Como ya se refirió, el *Oddu* o patrón signico refleja los tipos y cantidades de Aché. El Aché es una especie de energía-condición que poseen todos los elementos del mundo; constituye un tipo de esencia que genera existencia según se particulariza [Goldman 2007]. Cada “persona” y cada elemento por categorías o en la individualidad de su ser posee una cierta combinación y cantidad de aché; muchos de ellos son concebidos como seres vivientes, en mayor casos con agencia.¹⁸

A partir de las distribuciones iniciales del Aché se organiza el mundo, se ordenan los diferentes seres en escalas clasificatorias diferenciadas que condicionan una estructura, además, son subvertibles y traspasables por medio del ritual. El Aché es un don de nacimiento, sin embargo, puede

¹⁶ En el sistema *Ocha-Ifá* se conocen dos oráculos principales que funcionan bajo el sistema que se describe. El propio de la Ocha es el oráculo del *Diloggún* o los caracoles, mientras que las nueces de palma y el *opkuele* son los instrumentos del oráculo de *Ifá*. Las diferencias entre ambos sistemas es la cantidad de signos que trabajan. El primer sistema trabaja hasta 12 signos y el segundo, 16.

¹⁷ Es importante aclarar que los dos sistemas oraculares más complejos del sistema *Ocha-Ifá* trabajan a partir de combinaciones de números en pares, donde cada par puede ser resultado de una o dos manipulaciones rituales de sus instrumentos.

¹⁸ La agencia de algo, sea cosa, planta, animal, oricha o paisaje, parece encontrarse relacionada con la capacidad de establecer comunicación, por medio de un lenguaje comprensible para las partes que la ejecutan. Sobre lo que se entiende por comunicación ver Descolá [1988: 138-140].

ser disminuido, incrementado o perdido de cierto modo. La trasmisión de esa energía se da en distintas proporciones a lo largo de toda la creación. Piedras, ríos, plantas, animales y personas comparten este pedazo de la potencia creadora que en cada ciclo de creación y reencarnación los deposita en ellos. Según define concretamente Adrián de Souza [2015: 52] basado en fuentes africanas: “El aché constituye el principio de la realización, es la fuerza dinámica que asegura la existencia porque sino, estaría paralizada, sin posibilidades de ejecución [...]”.

La distribución de los elementos del cosmos en escalas jerárquicas no siempre responde al principio de especiación de Occidente. Una planta como iroko —especie de ceiba africana— contiene más aché que muchos animales; del mismo modo, un animal determinado puede ser sagrado para un oricha y los humanos deben cuidar de él como manifestación viviente de la divinidad.

Todo forma un cosmos jerárquico y categorizado en escalas de energías aportadas por el Aché que cada cual proyecta. La perdurabilidad de esa estructura escalonada depende totalmente de la interrelación y equilibrio entre sus actores. En principio, la distribución del aché describe un proceso clasificatorio, pero justamente es la posibilidad de su manipulación la que permite atravesar las propias escalas clasificatorias que establece. De ahí la importancia del ejercicio oracular y el conocimiento de la codificación por medio de *Oddu*, pues es el ejercicio oracular el que decide la posible acción ritual para el manejo y la manipulación del aché.

Los rituales mueven el Aché, lo incrementan en una piedra al tiempo que lo disminuyen en otra, de la misma forma lo toman de la sangre de un animal para otorgarlo a un humano o a un Oricha. Algunos rituales como el sacrificio, por ejemplo, se constituyen en medios fundamentalmente metonímicos que ejercen la manipulación del aché. Los fines pueden ser inmediatos o a largo plazo, pueden destinarse justo al lugar donde se efectúan o estar determinando algo que se encuentra a miles de kilómetros. Entre analogías y metonimias se entretreje un sinnúmero de acciones significantes con el solo fin de eliminar las distinciones. Es un intento por lograr una ruptura de la discontinuidad establecida entre los componentes del sistema, así como un esfuerzo por contrarrestar cualquier desequilibrio que afecte el tránsito del destino pactado y relatado en *Oddu*, o sea, su propio lugar en la estructura.

La vida se estructura con base en una particular concepción de “persona”, en la que el Oricha será elemento rector, mediante una serie de combinaciones numéricas descritas por el oráculo. La “persona” es la consecución de un destino personal, que juega en equilibrio con todos los com-

ponentes del sistema, incluso, los manipula para moverse dentro de éste. Dicho modo de organizar el mundo se vislumbra un esfuerzo significativo por incluir todo lo existente, visible y no visible, en el marco de la acción humana [Brandon 1993].

CONCLUSIONES

Con el presente artículo se ha intentado examinar algunas de las categorías principales que delinear principios elementales de clasificación y acción en un sistema religioso como la Ocha. Esta tentativa ha puesto énfasis en presentar las estructuras con una teoría sobre el ser y la formación de “persona” dentro de la misma, entre ellas: Oricha, *Orí*, “persona”, destino, signo, oráculo y Aché.

El interés por abordar las categorías principales de este sistema va en consonancia con el propósito de analizar aspectos estructurales del culto. Visualizar los aportes de varios autores y dialogar con ellos permite exponer posicionamientos propios sobre algunos particulares, por ejemplo, la dividualidad como concepto de identidad, trabajado para otros temas, fundamental para analizar la práctica ritual de la Ocha.

Del mismo modo, la “persona” se compone de elementos ajenos al cuerpo como orichas y ancestros, que incluye elementos internos al mismo, los cuales deben ser vistos como puntos con agencias. La consagración es la que permite inicialmente la generación de esta “persona dividual” y la obtención de un oráculo propio, elemento que permite la constante comunicación con los orichas y el ejercicio de una “persona total”. A su vez, la ejecución continua de rituales es la única vía para poder ejercer un destino equilibrado que potencie la realidad de esa “persona total”.

REFERENCIAS

Augé, Marc

1993 *El genio del paganismo*. Muchnik editores. Barcelona.

1998 *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos- materias-palabras*. Gedisa. España.

Bascom, William

1980 *Sixteen Cowries Yoruba Divination from Africa to the New World*. Indiana University Press. EE.UU.

1991 [1969] *IFA DIVINATION. Communication between Gods and Men in West Africa*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis.

Bastide, Roger

- 1970 *Memoire collective et sociologie du bricolage. L'anne sociologique*; 21 (III^e série):65-108.
- 1973 Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine), en *La notion de personne en Afrique noire*. CNRS. París.

Betancourt Estrada, Víctor

- 2009 *La Santería una tradición en decadencia*. Ediciones. Grabaciones y Distribuidora Orunmila. La Habana.

Brandon, George

- 1993 *Santeria from Africa to the New World. The dead sell memories*. Indiana University Press. Indianapolis.

Cohen, Percy S.

- 1969 Theories of Myth. *Man*, 4 (3): 337-353.

Descolá, Philippe

- 1988 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ediciones ABYA-YALA. Quito.
- 2012 *Más allá de naturaleza y cultura*. Ediciones Amorrortu. Buenos Aires.
- 2013 Presence attachment, origin: ontologies of incarnates, en *Companion to the Anthropology of Religion*, Janice Boddy and Michael Lambek (eds.). Blackwell Wiley. A. Nueva Jersey.

Dos Santos, Juana Elbein

- 1973 Èsù bara, principle of individual life in the nàgó system, en *La notion de personne en Afrique noire*. CNRS, París.

Falokun Fatumbi, Awo

- 2015 *ÌBÀ 'SÈ ORÌSÀ. Proverbios, leyendas, historia sagrada y oración IFÀ*. CreateSpace Independent Publishing Platform. EE.UU.

Geertz, Clifford

- 1994 Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico, en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Piados Básica. Barcelona: 73-90.

Goldman, Marcio

- 1984 *A Possessao e a construção ritual da pessoa no candomblé*, tesis de maestría en Antropología. Universidad de Rio de Janeiro. Brasil.
- 1985 A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, 12 (1): 22-54.
- 1994 Observações Sobre o "Sincretismo Afro-Brasileiro". *Kâwê Pesquisa, Revista Anual do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais da UESC*, I (1): 132- 137.
- 2003 *As formas de Classificação hoje: Série, Estrutura, Devir*, conferencia en el Instituto de Filosofía e Ciências Sociais. UFRJ. Brasil.
- 2007 How to learn in an afro-brazilian spirit possession religion. *Ontology*

and multiplicity in Candomblé, en: *Learning Religion. Anthropological Approaches*, David Sarró, Ramón y Berliner (eds.). Berghahn Books. Oxford: 103-119.

Heusch, Luc de

1976 Introduction: Pour une nouvelle problématique du sacrifice. *Systèmes de pensée en Afrique noire*, (2): 7-22.

Holbraad, Martin

2007 The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana again), en *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*, M. A. Henare et al. Routledge. Londres: 189-225.

2009 Ontology, Ethnography, Archaeology: an afterword on the Ontography of Things. *Cambridge Archaeological Journal*, 19 (3): 431-441.

Johnson, Samuel

2016 [1921] *The History of the Yoruba's from the earliest times to the beginning of the British Protectorate*. Editorial Forgotten Books. Londres.

Lévi-Strauss, Claude

1973 *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Editorial Siglo XXI, México.

Menéndez Vázquez, Lázara

1995 ¿Un cake para Obatalá?! *Revista Temas*, (4), octubre, diciembre: 38-51

Mones Guevara, Indira

2022 *Dieciséis bocas y un solo canto: El oráculo del caracol y la construcción ritual de la persona en la Regla de Ocha*, tesis de doctorado, Posgrado en Antropología Social, ENAH. México.

Parrinder, Geoffrey

2014 [1969] *West African Religion. A study of the beliefs and practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo and Kindred Peoples*. Wipf & Stock Publishers. Nueva York.

Ramos, Miguel

2000 *Oyó Batá drums and hegemony in nineteenth-century Cuba*, tesis para obtener el grado de maestría. Universidad Internacional de la Florida. EE.UU.

Rubiera Castillo, Daysi y Aníbal Argüelles

2001 Género y mitología en la Regla Ocha o Santería. *Revista Del Caribe*, (35): 49-53

Souza Hernández, Adrián de

2003 *IEÁ Santa Palabra. La ética del corazón*. Unión Editorial Nomos. Bogotá.

2015 [1998]. *Echu-Eleguá: Equilibrio dinámico de la existencia*. Ediciones Unión. La Habana.

Thomas, Louis-Vicent

1973 Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle, en *La notion de personne en Afrique noire*. CNRS. París.

Verger, Pierre Fatumbi

1973 Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba, en *La notion de personne en Afrique noire*. CNRS. París.

1981 *Orixás Dioses Yorubas en África y el nuevo mundo*. Corrupio. Brasil.

Vigliani Silvia

2016 La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre. *Anales de Antropología*, 50 (1): 24-48.

Woortman, Klaas A. A. W

1978 Cosmología e Geomancia: um estudo da cultura Yorùbá- Nágô. *Anuario Antropológico*, 2 (1): 11-84.

Zuesse, Evan M.

1975 Divination and Deity in African Religions. *History of Religions*, 15 (2): 158-182.