

CUBAN WITCHCRAFT: PALO MONTE

JOEL JAMES FIGAROLA
Casa del Caribe, Santiago de Cuba

RÉSUMÉ

La Règle Conga ou du "Palo Monte" est la plus compliquée de toutes celles qui caractérisent les cultes synchrétiques afro-cubains. C'est ce système magico-religieux, d'origine conga, monothéiste, et centré sur la croyance à *Inzambi*, que l'on nomme sorcellerie cubaine. Cet article nous fait pénétrer dans les ténèbres de ce rite particulier. *Nfumbis*, *nkisi*, *ndoquis* et *mpungos* constituent quelques uns des concepts principaux de la logique interne de la Règle du "Palo Monte", l'explicitation de ces concepts a pour but une meilleure compréhension de la cosmogonie, la théogonie et la liturgie congas à Cuba. On explore la profondeur ontogénique de pacte entre le *palero*, le *nfumbi* et la *nganga*, pour mieux illustrer l'une des pratiques les plus anciennes de l'île. Le fait que des phénomènes tellement riches de signification anthropologique aient été ignorés par les sciences sociales cubaines est dû au faible développement des études sociologiques, anthropologiques et psychosociologiques dans ce pays, ainsi qu'à l'important hiatus qui existe entre ces disciplines et les études historiques.

SAMENVATTING

De Regla Conga of de Palo Monte is de meest gecompliceerde van de Afrocubaanse sincretistische culten. Dit magisch-religieus systeem, van congoleze oorsprong en gebaseerd op het monotheïstisch geloof in *Inzambi*, wordt Cubaanse "brujería" genoemd. Het artikel analyseert de geheimnissen van deze bijzondere rite. *Nfumbis*, *nkisi*, *ndoquis* en *mpungos* zijn enige kardinale concepten om de interne logica van de "Regla de Palo Monte" te verstaan, vooral de cosmogonie, de theogonie en de liturgie. De auteur onderzoekt het verband tussen de *palero*, de *nfumbi* en de *nganga* om tot een beter verstaan te komen van een van de meest oude tradities van Cuba, die helaas weinig bestudeerd werd door de sociale wetenschappen, wegens de geringe ontwikkeling van de sociologie, de antropologie en de sociale psychologie in Cuba en wegens de bestaande scheiding tussen deze vakgebieden en de historische studies.

LA BRUJERÍA CUBANA: EL PALO MONTE*

JOEL JAMES FIGAROLA
Casa del Caribe, Santiago de Cuba

RESUMEN

La Regla Conga o de Palo Monte es la más complicada entre todos los cultos sincréticos afrocubanos. A este sistema mágico-religioso, de oriundez conga y centrado en la creencia monoteísta a *Inzambi*, se denomina brujería cubana. El artículo penetra en las oscuridades de este peculiar rito. *Nfumbis*, *nkisi*, *ndoquis* y *mpungos* son algunos conceptos cardinales para la comprensión de la lógica interna de la Regla de Palo Monte; éstos son glosados en beneficio de una mejor comprensión de la cosmogonía, la teogonía y la liturgia congas en Cuba. Se explora la hondura óptica del pacto entre el *palero*, el *nfumbi* y la *nganga*, con objeto de alumbrar una de las prácticas de más vieja tradición en la insula. Si hechos tan penetrados de significancia antropológica han permanecido ignorados para las ciencias sociales cubanas, ha sido por el pobre desarrollo de la sociología, la antropología y la psicología social en la isla y por la profunda separación existente entre esas disciplinas y los estudios históricos.

ABSTRACT

The term "Cuban witchcraft" refers to *Regla Conga* or *Palo Monte*, the most complex of all Afrocuban syncretic cults. Originating in the Congo, this religious system is based on a monotheistic belief in *Inzambi*. The article attempts to uncover some of the more obscure aspects of *Palo Monte* rites. *Nfumbis*, *nkisi*, *ndoquis* and *mpungos* are some of the key concepts to the internal logic of *Regla de Palo Monte*; the author bases his overview of the religion on these concepts, which open the door to a better understanding of Congo cosmogony, theogony, and liturgy in Cuba. The pact between the *palero*, the *nfumbi* and the *nganga* is also explored, throwing light on one of Palo Monte's richest practices, long overlooked by Cuban social sciences.

* Una versión abreviada de este artículo la presentó el autor en el Festival Internacional Afrocaribeño, que tuvo lugar en Veracruz en junio de 1996. Como advertirá el lector, gran parte de las fuentes de investigación empleadas sólo podrían ser directas: guardan relación con la vasta experiencia del profesor James en el estudio de este tema. [N. del E.]

La Regla Conga Cubana o de Palo Monte, que también puede ser denominada, aunque sin ninguna propiedad enunciativa, Vri-llumba, Kimbisa o Mayombre, es en su más profunda determinación de esencia —simple y llanamente— el culto a Inzambi.

Claro que esta calificación de simple y llanamente resulta a su vez muy cuestionable y equívoca, por el carácter inaccesible y esotérico de Inzambi, por la imposibilidad de entrar en contacto con él, por no existir medio alguno de llamarlo, exorcizarlo o invocarlo, por carecerse de toda alternativa de penetrar en su sustancia formativa, sea ésta voluntad o sea inteligencia; por escapar de manera categórica a cualquier intento —que, por otra parte, nadie es capaz de llevar a cabo— de representación en dimensión captable por los sentidos vulgares del hombre. Y fijémonos bien que decimos los sentidos vulgares.

En estas características de Inzambi reside la causa originaria de las complejidades de la Regla Conga, la cual, según mi más íntima convicción, es la más complicada entre todos los cultos sincréticos afrocubanos, la que posee mayor capacidad de respuestas posibles a preguntas no formuladas; la que articula en términos abstractos de manera más orgánica con el resto de esa construcción, asombrosa y maravillosa, que es el cuerpo total de la cultura tradicional cubana.

Al ser un sistema mágico-religioso centrado en la creencia mono-teísta a Inzambi, y al no poderle explicitar formas o prácticas litúrgicas o culturales específicas, se hace necesaria la búsqueda de técnicas de acercamiento sucedáneas que disminuyan esa separación abisal y agónica; se convierte en obligación angustiosa para los creyentes el hallar puentes de acceso que disminuyan una distancia semejante hacia semejante ausencia. Esas búsquedas y esos hallazgos —sostenidos a lo largo de 500 años en tierra de esta Mayor de las Antillas, si recordamos que los primeros negros congos llegaron a nuestras playas con los conquistadores, luego de un largo periodo de sincretización en la propia península— han trazado los perfiles del sistema de Palo Monte —que en rigor podemos denominar como la brujería cubana— con la peculiar nitidez y los colores precisos con que hoy creemos conocerlo y a los cuales, a nuestra vez, procuramos acercarnos.

I

Me apresuro a adelantar una afirmación, aun a riesgo de granjearme con ella la enemistad de algunos de mis colegas y hermanos que —con

perfecto derecho— opinan lo contrario; para mí la Regla Conga, entre todos los sistemas mágico-religiosos cubanos, es la de más acendrada raigambre monoteísta.

Todo el magismo, todo el rico operar litúrgico, toda la amplia gama de entidades divinas y divinizadas secundarias, todo el repertorio vastísimo de ejercicios trascendentalistas, existen por la voluntad de reafirmar a Inzambi como razón suprema única; por la angustia —y subrayo *angustia*— de tener que acercarse a él y no poder alcanzarlo nunca, en una recurrencia fatal, trágica, que origina un dolor penetrado de sutil añoranza que, en cierta forma, parece resumir la formulación eidética del dolor humano como categoría definitoria de, precisamente, el hombre.

Toda esta especulación se vuelve mucho más compleja por el hecho de que la mayoría de los practicantes —incluso sacerdotes de la Regla situados en los niveles jerárquicos superiores— no están conscientes, o al menos no han sostenido un esfuerzo sistemático de reconocimiento, sobre esta circunstancia contradictoria del carácter excluyente de Inzambi y el imperativo de resolver concurrencias que aproximen al Creador de Todo lo Existente con los hombres, obra maestra de su creación. En este aspecto, como en otros muchos, se corrobora una vez más que los entes portadores —sean individuos o sean grupos— con alguna frecuencia carecen de la justa ponderación de la importancia de la sabiduría tradicional de que son depositarios.

Así pues, después de la más elemental aproximación al sistema religioso congo en Cuba, nos tropezamos con su recurrente naturaleza contradictoria, que como ondas que se pliegan unas sobre otras, abren y cierran interrogantes constantemente, las cuales, sin negarse unas a las otras, se mantienen construyendo un ámbito metafísico siempre en expansión. La primera ley de la Regla Conga o de Palo Monte es, pues, *ser* en su propia contradicción. Y también aquí, como en ninguna otra propuesta sincrética, la unidimensionalidad y el dogma carecen de pertenencia.

Inzambi es el único y es el todo. Es la totalidad del movimiento y la suprema quietud. En él, Heráclito y Parménides se resuelven y confunden. Es lo inmediato, lo más cercano, lo que está junto a todo lo que está, y en lo mismo que está. En la posibilidad de su comunión estriba la única posibilidad humana de ser en el ser; pero a Inzambi no se le puede asir precisamente porque siempre está en todo y siempre *es* en todo. Porque se burla de cualquier esfuerzo por alcan-

zarlo; pues es imposible de ser pensado, o asumido, en términos de lo otro o del otro. Al ser la mismidad de todo lo existente, el no poder ser otredad alguna es la única negatividad capaz de significar por sí. En ese constante escapar de la necesidad humana que clama por él, en esa permanente huida de todo propósito de agarrarlo fuera de él, en esa permanencia como el “enemigo rumor” de que hablaba José Lezama Lima (1953 y 1958) —quien ciertamente nunca llegó a conocer su cercanía con Inzambi—, reside la definitiva filiación monoteísta del Palo Monte. El único expediente que el hombre posee para llegar a Inzambi es, precisamente, ser en Inzambi. Y ésta sería otra de las leyes internas rectoras del sistema mágico-religioso cubano de oriundez conga. Y dicho esto podemos agregar otra afirmación con rigor axiomático: todo lo que los auténticos practicantes del Palo Monte realizan en su inteligencia y en su intimidad religiosa, está dirigido a obtener, por un camino o por otro, con un grado de celeridad o con otro, esa consustanciación.

La especificidad del ámbito óntico monoteísta de Inzambi se expresa y determina en un espectro fenoménico de superior riqueza y de más amplia movilidad, virtud de todas estas razones que hemos visto y algunas otras que no podemos ver ahora, derivada de coyunturas y encrucijadas muy concretas en el proceso formativo de una sociedad cubana en la isla a lo largo de estos últimos cinco siglos; derivada de accidentes diversos en el azaroso devenir del proceso de la cubanía, desde antes de la Conquista y hasta los días que corren. Baste dejar planteado por lo pronto que —extremo que ya he tratado en una ocasión anterior— el peso del componente congo en la cultura cubana se ha invisibilizado parcialmente, ha sido ocultado en partes muy significativas, por el predominio de la influencia yoruba hacia el occidente del país que dio lugar —como un subproducto no premeditado ni deseado de la formidable obra de don Fernando Ortiz—¹ a que los fenómenos de transculturación y sincretismo fuesen asumidos siempre —y un siempre como categoría positivista inapelable— a tra-

¹ Entre los textos más significativos de la extensa producción bibliográfica de don Fernando Ortiz (1881-1969) se encuentran: *Glosario de afronegrismos* (1924); *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Advertencia de sus contrastes sagrarios, económicos, históricos y sociales. Su etnografía y su transculturación* (pról. de Herminio Portell Vila, introd. de Bronislaw Malinowsky, 1940); *La africanía de la música folklórica de Cuba* (con 108 ilustraciones, 1965); *Historia de una pelea cubana contra los demonios* (reimp. 1975); *Entre cubanos* (reimp. 1987); y *Los negros esclavos* (reimp. 1987).

vés del intercambio más evidente entre la religiosidad lucumi y el catolicismo cristiano. Así se ha visto y aceptado convencionalmente a los orishas sincretizando con los santos católicos, y a las entidades congas con éstos a través de los orishas. Todo esto es falso, aun cuando de una falsedad no malintencionada sino como producto lógico y natural del desarrollo de las ciencias sociales en nuestro medio. Y por exigencias metodológicas debo dejar claramente establecida aquí una referencia a la cual me atengo: lo congo se resuelve en lo congo, no sincretiza en absoluto ni con entidades yorubas ni vodunistas ni cristianas, y cuando se hacen referencias de este tipo es exclusivamente con fines ilustrativos, de exposición docente; para obtener un grado de entendimiento o comprensión más rápida, aun cuando menos ajustado a la verdad. En este caso, como en otros más, el sincretismo suele ser usado —a contrapelo del valor científico del término— como un recurso socorrido para dialogar con la ignorancia, el conocimiento rudimentario o los prejuicios escondidos.

De manera que, gozando el Palo Monte de una dimensión óptica mejor visualizada o visualizable que aquella que pudiera encontrarse en equivalencias en los sistemas hermanos suyos, disfruta también de un horizonte de expresiones fenoménicas, factuales o posibles, mucho más abarcador o versátil que el correspondiente a estos últimos. En otras palabras, la definitiva, originaria e indiscutible definición monoteísta de Inzambi, su inaccesibilidad y la necesidad de conciliar esos dos extremos, crea una correspondencia en el Palo entre ontología y fenomenología que sitúa al sistema en cuestión como uno de los más ricos veneros del pensamiento abstracto dentro de la espiritualidad cubana; todo lo cual se resume, entre otras concreciones, en la característica y casi exclusiva capacidad del Palo Monte para reformularse a sí mismo una y otra vez —en razón de la dialéctica permanente de acercamiento a Inzambi de que ya hemos hablado—; para intentar repetir el acto primigenio de creación una y otra vez.

Claro que la creación es una, si se refiere a Inzambi, y otra distinta si se relaciona con los practicantes, las variadas modalidades litúrgicas y las abundantes técnicas de conjuro o de invocación mágica.

En lo relativo al ser supremo, el acto de creación carece de singular referencial; no hay nada parecido a la majestad —y la solemnidad y la poesía— contenida en la interacción que podemos encontrar entre Olofi, Obbatalá y Oloddumare, y según algunos también con Odudúa, en el ámbito místico del Olorum, que constituye la piedra angular de

la teogonía de la Regla de Ochoa, de la cual se deriva una literatura hagiográfica de alto valor y significado.

El Palo Monte asume el acto de creación inicial punto menos que como si no hubiera existido; como si lo creado siempre hubiese existido sin necesidad de haber sido creado en ningún momento. El ser en sí de Inzambi es un ser en todo y en todos; y un ser desde siempre y para siempre. Si la eternidad de Inzambi no conoce términos, tampoco conoce comienzo; pero la relación entre lo existente y él es en última instancia la relación de él con él mismo, pero no una relación más entre otras posibles, sino la relación indispensable, la relación que Inzambi no puede rechazar porque ella está en él; es él.

Hay pues, en todo esto, desde una visión escatológica interesada, una limitación en el alcance de Inzambi. Él no puede ser fuera de lo existente, esto es cierto. Pero todo lo existente es Inzambi. Y nada hay fuera de Inzambi; nada hay fuera de lo existente.

¿Es pues Inzambi la sumatoria mecánica de lo existente? ¿Es por ello asimilable a la definición leninista de materia? En absoluto. Inzambi es todo lo que hay, todo lo que está y todo lo que puede haber y estar, y todas las razones de vinculación y movimiento de lo que es y está en sus distintos estadios de tiempo. Es la historia, el presente y el futuro y el mecanismo oculto e interno de vinculación entre ellos. Es el flujo de la materia y de la energía; del recuerdo y lo factual. Es la ley de la armonía y la inteligencia del acontecer y la voluntad del permanecer. Es el intercambio fructífero y engendrador entre la vida y la muerte y los principios reguladores de ese intercambio. Es la realidad y la posibilidad.

La causa obligada de lo casual; la razón que hace necesario lo aparente en esa, su específica definición de apariencia. Es la motivación del error tanto como el concepto de la perfección.

Lo inaccesible de Inzambi conduce a la configuración de un plano litúrgico al alcance de las necesidades y urgencias humanas, sin negar el plano superior de determinaciones representado por el propio Dios Supremo.

Aparece así un plano inferior de concurrencia mística para uso de los hombres comunes y corrientes, para las contingencias de la cotidianidad; un plano distinto pero que no niega ni desconoce a Inzambi, sino que constituye, también, una manifestación fenoménica de Inzambi.

Inzambi está, es, también en este plano diferente. Y las relaciones

y condicionamientos entre el, llamémosle así, plano esencial y este segundo subordinado, constituyen una de las facetas del Palo Monte menos estudiada. Por ahora propongo que ese intermedio es el ámbito de la existencia de los mpungos, de los genios, de las fuerzas supuestamente ciegas de la naturaleza.

El plano inferior tendrá como característica fundamental poseer signos de conducta exactamente contrarios a los de Inzambi. Así, a diferencia de la Suma Deidad, será el espacio de toda comunicación posible; de todos los encuentros imaginados; de todas las respuestas; de todos los conjuros y los maleficios; y de todas las bondades y de todas las maldades. En una concepción teológica consecuentemente Inzambi asume esta disposición de sí mismo —en este plano que hemos dado en dominar subordinado— en aras de este comportamiento de su propia infinitud; en realidad la asumió de siempre, la aceptó de siempre, tal como su propia existencia ha sido siempre y no puede dejar de ser jamás. En ese sentido los términos de esencial y subordinado son meras fórmulas burocráticas que asumimos nosotros arbitrariamente para favorecer mejor al análisis o, al menos, la exposición de sus resultados.

En este segundo plano —continuemos en uso de la licencia metodológica— la creación, como acto, como proyecto, como capacidad engendradora, como fantasía poética, sí posee toda una mayúscula fuerza singular; sí tiene un sobresaliente carácter de unicidad, de irrepetibilidad; de suceso extraordinario. La creación en esta zona de la espiritualidad conga sí se realiza con todos los atributos de sujeto mayor con que aparece en las demás religiones del planeta.

Si, y por pura convención, el plano superior lo hemos pensado como el plano invisible para nosotros, los miserables mortales, el plano exclusivo para Inzambi en tanto su sustancia óptica; si el plano intermedio lo hemos presentado como el de las formulaciones fenoménicas del propio Inzambi manifestándose como mpungos; el plano más bajo —que es éste donde ocurren nuestras vidas y nuestras muertes— es el terreno fenoménico de las más variadas y vulgares apariencias de Inzambi, de las más epiteliales espumajos resultados apenas significantes del hondo y oscuro oleaje divino esencial. Es el espacio del Nkisi, el suelo; los nfumbis, los difuntos; las ngangas, los calderos, las prendas, los makutos, los chicherikús, las porfías, los rayamientos, los sacrificios, los diversos palos de monte, el cementerio, la manigua, la lechuza, el aura tiñosa, el gallo, el gato, la hoja de

plátano, el aguardiente, la pólvora, la sangre, el machete, el brebaje en jícara, el bilongo, los cambios de vidas, las burundangas, las posesiones, las revolcaderas por el suelo, los enmascarados, el daño, el bien, las muertes provocadas, las resurrecciones, los niños que no nacen por partos amarrados, los que se salvan habiendo nacido muertos, los robos en el cementerio, los líos pasionales provocados o resueltos, los cuatro caminos, los amarres en el mar, el demonio, la cosa mala, la memoria borrada, el nombramiento de lo innombrable.

En ese plano inferior cada día es nuevo, es una aparición del universo entero a la creación, con todo el asombro y todas las posibilidades que ello comporta. Y en él cada practicante, adecuadamente iniciado y reconocido dentro de la comunidad de religiosos, dentro de la palería, es una persona con plena capacidad de creación individual irrestricta. En el secreto de su intimidad mística cada palero es dios.

Esto es posible porque cada hombre tiene una porción divina, porque cada hombre es, ajustado a su medida, el propio Inzambi.

¿Cómo explicar entonces la divinidad humana?, ¿sólo a partir de la certidumbre de que Inzambi no es una uniformidad monótona, sino la riqueza toda, de toda la variedad de formas y fenómenos imaginables y sin imaginar? Inzambi es también la heterogeneidad en todas sus posibilidades expresivas y, en el caso del ser humano, esas posibilidades se expresan también en inteligencias, en deseos, en voluntades, en emociones y en imaginaciones. En el mundo de las apariencias y como una legítima proyección fenoménica suya, el ser humano hereda de Inzambi lo que los cristianos denominan “libre albedrío” y que para los paleros es la capacidad de creación en direcciones tan concretas y palmarias, tan útiles para la vida, como las iniciaciones, las adivinaciones, los exorcismos y los conjuros. El hombre, en suma, es creador, porque es Inzambi; y tanto más y mejor creador será cuanto más sea Inzambi. Aquí es fuerza detenernos un instante. Inzambi es la intemporalidad y la ubicuidad; como queda dicho, todo está dotado del sagrado aliento de su presencia, de una o de otra manera. Pero en la mentalidad religiosa conga cubana, lo precedente tiene un valor superior a lo que sucede después; el antes siempre es un factor de valorización por encima de lo que viene o sucede después; lo anterior es siempre una concreción más apreciada, más cargada de fuerza mística, de magismo, que lo posterior.

Parece, además de obvio, legítimo conjeturar al respecto sobre una influencia a distancia del culto a los ancestros presente en toda la

concepción bantú del mundo, y con toda propiedad también contenida en más de un segmento dentro del sistema de Palo Monte. Esto es cierto y conduce, por ejemplo, a concederles a las piedras que se colocan en los centros de poder, los matari cuidadosamente seleccionados por su pesantez, fortaleza y lisura, el valor litúrgico más alto en razón de que en ellas es donde la presencia de Inzambi se corporeiza mejor; pero esto es así, a su vez, en tanto se estima —y no sin razón— que la piedra, como mineral al fin, precede, es antes, que los exponentes del mundo vegetal y del mundo animal —incluyendo elementos humanos— que también están contenidos en esos especiales recipientes.

Pero deseo centrar la atención en la pertinencia categorial del *antes* dentro de la específica visión humana de Palo Monte; es decir, la importancia concedida a lo que fue antes de lo que es para esta propia factualidad del ser.

De esa suerte, hay un predicamento superior en la emoción y la intuición que en el razonamiento; hay un predominio de lo inconsciente sobre la conciencia que, reducido a código de pensamientos en unos practicantes y en otros no, rige con fuerza normativa los comportamientos principales dentro de la vida religiosa de la Regla. En Palo Monte se puede suscribir sin reparo alguno la afirmación leibniziana de que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, sólo que los sentidos, el hombre como figura sensible, se asume antropológicamente como anterior al hombre como sujeto de pensamiento, de conciencia razonada. Inzambi es en el hombre primero como sentimientos o como sensaciones y sólo más tarde como capacidad lógica. ¿Hay contradicción en todo esto en cuanto a Inzambi como realidad total y absoluta, dada de una vez en su siempre única existencia? En ninguna medida, si no se pierde de vista que Inzambi es también en el movimiento y en el devenir; el ser en él ahora, estaba predeterminado en el ser en él antes; como el ser en él después está prefijado en el ser en él ahora.

El descubrimiento de los mecanismos íntimos e insustituibles de esa sucesiva relación de condicionamientos, es en última instancia la razón de toda la inteligencia teórica entretejida con complejísimas aperturas y soluciones litúrgicas dentro de la Regla Conga, todas ellas conducidas por una actitud de comunión mística siempre ajustada a la preeminencia expresada de la emoción sobre la razón; del ámbito de lo sensible sobre el espacio del pensamiento. No se rechaza el pensamiento, sino se procura que brote, como florecimiento natural del

terreno de las sensaciones y los sentimientos por la propia potencia germinativa que pueda contener. De lo que se trata es que la porción de Inzambi dentro de cada cual se exprese sin las inducciones o las alteraciones producto de influencias situadas fuera del individuo.

Virtud de las peculiaridades de su monoteísmo, la cosmogonía conga en Cuba contiene una particular conceptualística —que por ahora sólo podemos mencionar en sus rasgos más generales—, respecto a la búsqueda de un equilibrio entre materialidad y espiritualidad del ser humano; respecto a la relación siempre mutante y como de intercambio pendular entre lo permanente y lo transitorio; respecto a la condición humana como inscrita en un permanente viaje hacia los astros, hacia los registros adivinatorios, hacia sí mismo, hacia la muerte, hacia Inzambi.

Todo esto origina complejos problemas técnicos de comunicación no sólo entre los tres planos de las expresiones de Inzambi a que hemos hecho referencia, sino también entre los practicantes mismos, dentro del propio sistema y dentro de cada familia integrante del sistema. A estos aspectos de la visión bantú del hombre y de la vida, según se aparecen en Cuba, procuraremos acercarnos también. Antes —y ya se sabe todo lo que el término *antes* significa en el código de Palo Monte— de encaminar nuestros pasos en ese sentido, quisiéramos dejar claramente expuestos varios postulados rectores de la Regla, como son: el carácter inalcanzable de Inzambi por el ser humano en tanto mortal. El único sentido de la existencia del hombre es buscar a Inzambi aun cuando no lo encuentre nunca; la búsqueda vale por sí misma. Todo lo existente, al ser en Inzambi, se encuentra dentro de una armonía capaz de ser conocida y con ello capaz de explicar, se es sabio en la medida en que se entre en contacto consciente con esa armonía. Todo el universo —incluso en sus complejidades más abruptas, y el hombre en toda la estatura acumulada de la historia— puede concentrarse o sintetizarse en un punto espacial cualquiera en un instante cualquiera.

II

En la cotidianidad de las prácticas dentro del sistema mágico-religioso de Palo Monte el concepto principal, en torno al cual se desarrolla toda la liturgia, desde las ceremonias de iniciación hasta las de despedidas cuando el practicante fallece, es el Nganga. Por este término debemos

entender, con exclusividad para la Regla Conga de Cuba, un centro de fuerza mágico capaz de cumplir con todas las tareas convencionalmente establecidas dentro del código cultural del sistema, así como emprender y culminar todas aquellas iniciativas que —en consonancia con las licencias y márgenes de autonomía creativa permitidos por la propia Regla— el sacerdote, tata o superior jerárquico cualquiera, tenga a bien poner en plan de obra, ya sea por decisión propia, ya sea por solicitud del ahijado o persona a la cual se le presta un servicio, ya sea por sugerencia o pedido del nfumbi, de algún ndoqui o de un mpungo.

En el terreno de la religiosidad popular cubana la nganga no es otra cosa que un vulgar caldero o cazuela, que en algunas épocas y lugares podía ser de barro y en otros de hierro. Sea de un material o de otro, en un momento o en otro, siempre el recipiente, como paso inicial de su consagración religiosa, es sometido a la prueba de fuego que es el elemento de ordalía de la Regla Conga por excelencia.

La nganga, una vez comprobada su resistencia ante el calor intenso, se comienza a preparar trazándose en el fondo de su interior todavía vacío determinados signos crípticos que sólo el padrino, tata o sacerdote, conoce en relación con el ahijado que comienza ahora a dar sus pasos en firme dentro del recinto de la verdad. En algunos casos de comunicación muy expedita entre el tata y las fuerzas de lo trascendente, el ahijado situado fuera del recinto en el cual el tata dibuja estos rasgos, en el instante en que el dibujamiento toca, en referencias claro está, a un muerto o a un mpungo que le resulte cercano, rueda por tierra en estado de trance o posesión.

A la nganga —que poco a poco va dejando de ser un elemental caldero o cazuela destinado a la cocción de alimentos para convertirse en un objeto de veneración y temor— se le introducen diversos elementos tomados del ámbito físico, social e histórico de nuestra isla. Así se le incorporarán diversos palos de monte —de aquí toma nombre el sistema mágico-religioso— seleccionados casi siempre en razón de sus cualidades medicinales o venenosas, nunca en número menor a veinte; distintos elementos tomados del mundo animal, también en correspondencia con sus características o cualidades, tales como: hormiga loca porque siempre está trabajando, u hormiga brava o bibijagua porque siempre están atacando o en disposición de atacar; plumas de aura tiñosa porque es el ave que más alto vuela, o de lechuza porque anuncia la noche, la desgracia y la muerte; cabeza de perro por su

lealtad y pico de gavián por su valor; colonia de comején por su tenacidad y carapacho de jicotea por su longevidad; de igual forma se añaden exponentes del mundo inorgánico tan conspicuos como la tierra del cementerio, o de lugares de mucha capacidad sugestiva por haber ocurrido en ellos acontecimientos importantes o significativos, y piedras volcánicas o cantos rodados de río o de mar, los cuales, como se dijo antes, constituyen el elemento referencial por excelencia de Inzambi y de los mpungos. Desde el punto de vista de la composición formal, los contenidos de los calderos no se ajustan a regularidad estricta, y varían notablemente en atención a los hábitos o prácticas de la familia religiosa dentro de la cual se confeccionan las ngangas y a la cual habrán de pertenecer siempre, al estilo muy personal del padrino o tata, y a las referencias que se deseen, o tengan que establecerse entre las ngangas en cuestión y las entidades de lo trascendente bajo cuyos auspicios se construyen. La presencia o no en la prenda —como también se le denomina a la nganga— de elementos metálicos como cadenas y machetes, pongamos por ejemplo, estará en dependencia de la vinculación posible con Sarabanda, un mpungo a quien dentro del convencionalismo facilista a que nos referíamos algo atrás, se suele ver sincretizado, mejor sería decir en equivalencias, con Oggún, el orisha de la santería, guerrero, contumaz enemigo de Changó.

Existiendo, pues, márgenes de variación en el orden y la cantidad de sus componentes —obviamente dentro de ciertos límites—, la construcción de las ngangas se encuentra siempre sujeta a un principio regulador inviolable: todo lo que se ponga dentro del caldero tiene que estar en correspondencia con su condición de centro de fuerzas mágico; es decir, todo lo que se le entregue o deposite tiene que ser para fortalecerlo, nunca para debilitarlo. De aquí que los elementos materiales que se utilicen como aportes a la nganga tengan siempre —virtud de una suerte de ósmosis mística— la facultad de trasladarle al conjunto de la prenda, de añadirle, las cualidades de fortaleza o aptitud de que ellos singularmente gozan. Con independencia del complejo proceso de su construcción, los calderos son periódicamente alimentados —extremo este que veremos con más detenimiento luego— y en algunos casos en que la alimentación resulta muy fuerte, suele ablandarse la comida que se ofrece a la prenda con algunos componentes suaves, sangre de paloma o miel de abeja pongamos por caso, para que la digestión mística no devenga en embarazosa y por ello la prenda se torne, por un rato, en antojadiza e imprevisible.

Ahora bien, si dejamos el caldero en este punto, sólo con los componentes que quedan referidos y algunos otros semejantes o parecidos, la cazuela no dejará de ser un burdo proyecto inconcluso. Le falta, para completarse, restos humanos, y éste es un extremo sobre el cual, obviamente, a los practicantes no les gusta hablar; no obstante sí lo vamos a hacer nosotros, por supuesto sin transgredir las normativas del secreto religioso. Puedo hacerlo, entre otras por una razón de superior relevancia: los restos humanos depositados en la nganga no son producto de ningún asesinato ni resultado de ningún robo; todo lo contrario. Los huesos se encuentran ahí por propia voluntad del difunto al cual pertenecían y, de hecho, siguen y seguirán siempre perteneciendo. Y si esos restos se han movido o no, se han trasladado o no, de la tumba cristiana en la que aparentemente yacían en paz, ha sido en razón de un pacto establecido y signado —con las señas del Palo Monte— entre el propio muerto y el palero o tata. Las peculiaridades y alcance de este acuerdo ya serán apreciados en su momento.

Por ahora debe bastarnos saber que el muerto —o nfumbi, como con toda propiedad se le denomina en congo— es el componente que anima todo el conjunto de fuerzas potenciales contenidas en el caldero; que le da vida; que lo convierte en apto para trabajar tanto en la cotidianidad litúrgica como en la cotidianidad civil del practicante al cual la prenda se debe.

Es importante que permanezcan justamente entendidos estos aspectos nucleares de la Regla de Palo Monte. El matari —la piedra— y el nfumbi —el muerto— son los componentes de mayor importancia dentro de la nganga, en tanto la primera, referencia directa de Inzambi, es quien potencia y armoniza el conjunto, y el segundo es el factor que anima, vitaliza, en concordancia con su naturaleza más cercana al reino de lo temporal de donde proviene. No obstante el matari y el nfumbi no pueden trabajar juntos ellos solos, requieren la mediación del conjunto animado de componentes de la naturaleza representado por ramas, hojas, aves y animales, es decir, manifestaciones de diversos mpungos. En el espacio de la nganga, prenda, caldero o cazuela, se reproducen concentradamente los tres planos ónticos y fenoménicos que antes habíamos encontrado en la unicidad de Inzambi: el plano de su íntima y definitiva existencia eidética, el de su expresión en tanto fenómenos mayores en los mpungos, y en el reino horizontal de las apariencias de lo temporal, donde nos encontramos los mortales. Y esta curiosa correspondencia no debe ser olvidada a fin de

comprender la íntima naturaleza del Palo Monte —como de círculos concéntricos sucesivos constantemente rehaciéndose—, a fin de poder penetrar con buena fortuna en las oscuridades de la cosmogonía y la liturgia conga hacia donde nos pretendemos adentrar aún más en las páginas que siguen.

La nganga, una vez construida e investida litúrgicamente —es decir, fundamentada en lenguaje religioso—, tiene vida propia, con independencia de que forma parte de una comunidad de creyentes en la cual la colectividad misma de ngangas a ellos vinculadas, forma como una sociedad mística paralela y simultánea a la de los propios practicantes. La nganga, como cualquier persona, vive en familia, vive en sociedad, pero posee también su biografía. Sólo que las ngangas son más afortunadas que los hombres —creyentes o no— y viven más que ellos. Las ngangas más viejas de que tengo noticias en Cuba datan desde el siglo XVIII, señaladamente en su segunda mitad, y en consecuencia poseen una edad superior a los 200 años. Como las ngangas se heredan una y otra vez, en virtud de normas muy rigurosamente guardadas en secreto, teóricamente no mueren nunca; al menos mientras el Palo Monte exista como sistema religioso en Cuba. Siempre he sido de la opinión que la vetustez de las ngangas más antiguas, y la coherencia genealógica de las familias religiosas penetradas de patriarcalismo que encabezan, constituyen un aval de prestigio, solidez y cementación interna de la Regla Conga cubana, y, además, siempre he tenido la pretensión, desafortunadamente no realizada aún, de que la sociedad y el Estado cubanos declaren a esas ngangas —veteranas de mil batallas en el cielo y en la tierra— patrimonios culturales de la nación.

Debemos agregar que las ngangas tienen hijas, nietos, bisnietos y tataranietos, en virtud de que en la confección de una prenda nueva se toman algunos de los elementos ya consagrados en la nganga precedente del tata o padrino, y de nuevo tropezamos aquí con la preeminencia jerarquizada del antes. De esta suerte del ahijado de hoy a su padrino de ahora, y de éste al suyo de hace 20 o 30 años, y así sucesivamente, cada cual aportando elementos de una nganga previa, la cadena de ngangas se paraliza con el desarrollo de la nacionalidad cubana hasta —por lo pronto— el periodo protoplantacionista en nuestra isla. La historia de las nganga, en Cuba es pareja al proceso de formación de la cubanía.

Es preciso apuntar algunos extremos sobre los cuales no podemos

extendernos mucho por respeto a los límites esotéricos de la Regla. La nganga posee, en su fondo y entre el remaje enmaniguado de elementos depositados en ella, su propio líquido lustral, su propia sangre, resultado acumulado de la sangre y el aguardiente que a lo largo de años y ceremonias diversas se le ha dado a beber; cada nuevo iniciado beberá un sorbo de ese aflujo divino aun cuando de sabor diabólico. Las ngangas, de igual manera, pueden y suelen tener sus periodos de descanso y retroalimentación, ajenas de las prácticas del culto, durante los cuales se les entierra durante días, meses o años, en lugares señalados por su capacidad, precisamente, para fortalecer ngangas, por ser sitios de cementerio o donde se han librado batallas sangrientas, o donde se le ha dado muerte a alguna figura connotada del pasado, vale lo mismo que haya sido un delincuente asesino, o un luchador social o revolucionario.

Las ngangas no se entregan en el momento de la iniciación sino cuando ya el nuevo practicante ha logrado alcanzar un señalado nivel de conocimiento, ha mostrado una ética afín a los códigos morales del sistema, y se haya sometido a nuevas ceremonias especiales. A diferencia del pasado —digamos varias décadas atrás—, en que cada palero se debía a una sola nganga, y en que la concurrencia de iniciación de Ochoa estaba contraindicada o al menos no era tenida como conveniente, en la actualidad un palero puede ser santero al mismo tiempo que puede, y además suele ser así, poseer y trabajar más de una nganga o caldero, recibidos por vías diferentes en momentos también distintos. Por último debemos subrayar, tocante a este punto que nos ocupa, que lógicamente en la nganga no se deposita el cadáver completo de un difunto, ni su esqueleto todo tampoco, sino algunos de sus huesos, como puede ser el cráneo, o la mandíbula inferior, o determinadas falanges de los dedos de las manos, o alguna de las tibias de las piernas. Nada de eso obsta en absoluto para que el nfumbi, con todo su poder, esté presente en el caldero en disposición de realizar los trabajos según quedó establecido en el pacto o alianza con el palero.

Detengámonos en una pregunta: ¿por qué el palero necesita del muerto para vivir y actuar en consonancia con su credo religioso en este mundo en que le ha tocado vivir? A reserva de que en adelante nos detengamos con mayor precisión en este asunto, apuntamos desde ahora que en la propia pregunta va implícita la respuesta: el creyente necesita del nfumbi para activar la nganga, la cual —forman-

do sistema con el procedimiento de adivinación con siete partes de la corteza del coco o chamalongo— abre la posibilidad de establecer la comunicación y la comunión con lo trascendente; y lo necesita además como recurso para luchar en este lado de acá de lo existente, en las condiciones tanto más duras y agresivas cuanto el palero —al menos hasta después del triunfo de la Revolución en 1959— solía pertenecer al sector más explotado de la sociedad cubana, discriminado en la república, esclavizado en la colonia, arrancado por la fuerza de su suelo africano natal y desarraigado de su marco referencial cultural que, precisamente, procurará reconstruir en Cuba con la ayuda del nfumbi.

Cuando hablamos del nfumbi caemos de nuevo, por descalificación nuestra, por carencia de un aparato conceptual preciso, y por la propia naturaleza contradictoria del Palo a que ya hemos hecho referencia, en un error de inexactitud por generalización. Pues no se puede hablar del muerto sino de tipos de muertos, cuando no ya a la metafísica sino a la operativa conga nos referimos. Los distintos tipos de nfumbis, en tanto, como queda dicho, ellos son los que otorgan el aliento vital —del cual en términos de realidad factual literalmente carecen— a la nganga, determinarán diferentes modalidades de calderos o prendas. Así pues, podemos aventurar un nuevo postulado de conducta general para el Palo Monte: la personalidad de nganga —sus calificaciones, tendencias, e inclinaciones— estará directamente condicionada por la personalidad que tuvo el hombre vivo cuyos restos mortales están en el caldero.

De aquí se deriva un axioma que también retomaremos algo más adelante: para el Palo Monte el nfumbi sigue viviendo, en la vida de la muerte, con las mismas cualidades y características que lo distinguían cuando no era nfumbi sino ser viviente en lo temporal. De manera que puede aceptarse que hay tantos tipos de nfumbis como tipos de hombres pueden encontrarse ahora mismo caminando por las calles de Santiago de Cuba; no obstante hay ciertas, digamos, preferencias por parte de los paleros a la hora de seleccionar entre nfumbis susceptibles de pactar con ellos. Así los mejores nfumbis para poner en calderos serán las personas que mueren sin familia, inmigrantes haitianos o jamaquinos sin descendencia ni parentesco que los reclame; gente con notable ausencia de cariño, comprensión y ternura acumulados a lo largo de vidas transcurridas en precariedad y sufrimiento; presidiarios, bandidos, delincuentes perseguidos con

saña y, entre ellos, preferentemente que hayan muerto en forma violenta; gente rechazada por la sociedad y por tanto en alguna forma discriminada por ella. En todos esos casos el nfumbi recibiría del palero lo que en vida no pudo recibir, la estima y el reconocimiento que siempre deseó y nunca obtuvo. Posiblemente los tipos de muertos de más valor para el Palo Monte son aquellos que en vida fueron personas de alto arraigo y predicamento social, distinguidos por su audacia, su inteligencia o su fortuna, y que por accidentes de la suerte cayeron en desgracia y murieron en ella, soslayados por los mismos que antes los habían aplaudido y hasta adulado. Un nfumbi de ese tipo corresponderá al adecuado trato del palero no sólo con su agradecimiento sino también con su experiencia.

El tiempo que haya transcurrido entre el momento del fallecimiento y la ocasión en que el nfumbi pueda entrar en la nganga también es un factor que ha de considerarse, aun cuando no se presenta como dimensión excluyente alguna. En general se preferirá que hayan pasado varios años desde la muerte física misma, para que el nfumbi ya tenga cierta experiencia en la vida de los muertos y no haya encontrado en ella el acomodo y la satisfacción que quizás hubiese pensado en algún momento obtener; pero, por otra parte, tampoco conviene que haya transcurrido un tiempo tan largo que ya sus recuerdos de la vida en lo temporal hayan desaparecido o dejado, al menos, de tener actualidad; no puede esperarse que los nfumbis devengan en ndoquis, es decir espíritus sin asideros ya en lo terrenal, muchas veces más cercanos ya de los mpungos que de los propios vivos viviendo en la vida de la tierra; los ndoquis tienen ya —o mejor dicho pueden tener ya, sobre todo los más antiguos— intereses distintos al de los nfumbis en relación con lo temporal y en relación también con Inzambi.

Los conceptos de nfumbis, nkisi, ndoquis y mpungos son cardinales para la comprensión de la lógica interna de la Regla de Palo Monte y la adecuada apreciación no sólo sobre su situación y vigencia actuales, sino también en cuanto a sus proyecciones y tendencias futuras más o menos intuibles o pronosticables.

Doy por explicado todo lo que puedo explicar referente a la categoría nfumbi, haciendo la salvedad de que amplios aspectos relativos a la metafísica, estructura y dinámica de la alianza o pacto entre el palero y el muerto, no han sido abordados.

Nkisi es, genéricamente, el suelo; pero en una acepción más cerra-

damente religiosa tendríamos que asumir su significado como el término de la caída humana, como el elemento receptor de la muerte humana como hecho, como acontecimiento, como factualidad de la gente activa en lo temporal; y hago todas estas aclaraciones en torno al término muerte, porque en Palo Monte hay muchas variantes de muertos que ocurren, con dimensiones y resonancias distintas, en los múltiples ángulos y encrucijadas del universo marcado por Inzambi y contenido en Inzambi el cual es, tal como se ha afirmado ya, un universo infinito e inmortal. El nkisi en cierta forma es un elemento también vivo, animado, en todo este vasto sistema de referencias, préstamos y devoluciones que es la cosmogonía, la teogonía y la liturgia congas en Cuba. El nkisi es, además, el ámbito de la sombra, del rastro, de las huellas de los mortales en este lado del existir, y todas esas entidades son muypreciadas herramientas para más de una modalidad de amarre, maleficio o conjuro que, junto a otras muchas, conforman ese conglomerado atractivo y pavoroso al mismo tiempo que constituye la brujería cubana.

Los ndoquis son los espíritus de gente que existió en la tierra y que ahora andan por ahí, sueltos y deambulando, unas veces en estado de éxtasis contemplativo, y en otras ocasiones incursionando en el mundo del más acá para importunar a los vivos con sus travesuras, con sus solicitudes o con sus anuncios, revelaciones y recados. Entre los ndoquis hay también clasificaciones —que no hacen ellos sino que hacemos nosotros, inmersos en nuestra vanidad de querer conocerlos a ellos—; tienen sus subdivisiones y sus subcategorías. Están los ndoquis, cercanos a la condición de nfumbis y que, como éstos, pueden ser en un momento dado metidos en cazuela. Y están los más cercanos a los mpungos —que ya se ha dicho que son los espíritus contenidos en las fuerzas de la naturaleza— y que gozan como éstos de ciertas licencias e impunidades.

El nkisi, debemos agregar, sería también el ámbito esotérico en que todas estas entidades existen, transcurren y se mueven. De esta suerte puede inferirse —y se estaría en lo cierto— que hay una circulación fluida entre todas estas singularidades de la vida en la muerte; una verdadera vida social más allá del último aliento efectuado en el más acá; una vida social rica en acciones y en sentimientos, sujeta a los principios y las leyes de la eterna armonía de Inzambi, que el Palo Monte conoce muy bien —con un conocimiento más práctico y emocional que razonado— pero que nos llevaría varios volúmenes enci-

clopédicos para poder transmitirlo de manera académica, si es que algún día pudiéramos hacerlo.

III

Si se ha comprendido en su justa medida la posición central que ocupa la nganga, caldero, cazuela o prenda dentro del sistema mágico-religioso congo en Cuba, para todos los fines inherentes a la Regla dentro del mundo de lo temporal o terrenal, no ha de ser difícil asumir la importancia que reviste la específica relación que se establece entre el palero o practicante, de un nivel sacerdotal o de otro, y el muerto o nfumbi depositado en el centro mágico de fuerzas, habida cuenta de que —como ya se ha explicado— es el propio muerto quien anima y faculta para el trabajo místico —entiéndase bien en este caso, la brujería— el recipiendo divinizado. Sin muerto no hay nganga, o al menos no hay nganga útil.

De manera que la relación entre el tata y el muerto que ha encontrado su lugar en la prenda viene a ser una expresión equivalente, sucedánea y aun diría que final y resumida, de la vinculación entre el propio tata y la nganga y, a su vez, entre ésta y el nfumbi. De esta suerte, puede afirmarse que si en la estructuración interna y acumulada en el tiempo, hay familias de ngangas más prestigiosas que otras y dentro de cada familia existen calderos de más alta fama y reconocimiento público, en el sector de la espiritualidad cubana que el Palo Monte abarca o domina, los practicantes se conocen en razón del tipo de relación que sostengan con el muerto de su nganga; por la forma como se traten; por el grado de simpatía, cariño, afinidad, intimidad que a lo largo de la vida en común hayan logrado establecer y consolidar. De esto se infiere que no todas las ngangas son iguales, como tampoco todas las relaciones entre paleros y nfumbis lo son; porque, de manera categórica, ningún nfumbi es igual a otro.

He dicho *vida en común* y subrayo la expresión porque la considero exacta; a partir del momento en que el palero se vincula a un nfumbi o muerto para terminar su nganga, esa unión ha de ser permanente, imperecedera y recíprocamente condicionada. Con momentos de profunda compenetración o de disgusto entre las partes, pero tan cerrada y orgánicamente funcional como cualquier otra unión civil o consanguínea, o aún más. No dudo en afirmar que el palero estimará a su nganga y al nfumbi dentro de ella, tanto o más que al más cercano de

sus familiares cercanos y más que a él mismo. Porque, consciente o no consciente de este extremo, el palero *sabe* que la nganga es él y su hijo y su mujer y su padre, madre y hermanos; porque en definitiva es el presente y el futuro de todos ellos en Inzambi.

En la concentración armónica del mundo que representa y significa la nganga, cada nganga es Inzambi, y dentro de ella se contienen los destinos, los hilos de la vida, en la vida de la vida y en la vida de la muerte, del palero y de toda su familia tanto consanguínea como religiosa; y si uno de los integrantes de cualquiera de ellas pereciera, la respuesta de esa muerte está en la nganga, y el futuro de esa muerte también, al igual que la preservación en vida de los que se mantienen vivos.

De ahí la tremenda importancia de la unión con el nfumbi, que no es una unión cualquiera sino una vinculación que no albergo ninguna duda en calificar como alianza, como pacto, como, en fin, *baroco*.

El concepto pacto, pues, desde este mismo momento, se eslabona con la cadena palero, nganga, nfumbi, cerrando el triángulo formado por estos tres vértices categoriales dentro del ámbito impenetrable de la inteligencia y la voluntad de Inzambi. Dentro de la hondura óptica del pacto, y en la curiosísima y sincretísima manifestación fenoménica que él constituye, procuraremos encaminar nuestros pasos a partir de ahora, solicitándose, entiéndase bien esto, que ya que hemos mencionado el término *cierre*, éste no debe ser perdido de vista por cuanto sobre él será necesario volver más adelante. De igual forma hay dos extremos sobre los cuales también debemos llamar adicionalmente la atención; uno es que dentro de la lógica del sistema religioso congo en Cúba la nganga no es la única concentración de fuerzas posibles, sino que existe todo un conjunto —o una serie de conjuntos, sería mejor expresar— de centros, puntos, lugares con esa propiedad de agrupar y fijar poderes, aunque siempre referidos a una nganga como presencia sobredeterminante, pero conservando ellos cierta autonomía y capacidad de acción propias. En Palo Monte, por otra parte, toda concentración de fuerzas es un objetivo en sí misma, no tiene un derecho a ser por sí, ni finalidad de ser en sí. No es en absoluto susceptible de ser pensada —como casi ningún otro elemento orgánico de la Regla Conga— con lógica formal alguna, aristotélica o no.

En cierta forma, desde la perspectiva de la palería, todo lo vivo en el mundo del lado de acá, y con algunas implicaciones incluso para el mundo del lado de allá, puede ser visto como en términos de constan-

tes procesos de debilitamiento y fortalecimiento. Por otra parte, y volviendo más sobre el concepto de *pacto* que nos ocupa, deseo puntualizar que se puede pactar, dentro de los límites precisos de la presencia actuante de una nganga y la vida de un palero, con un muerto o nfumbi; nunca con más de uno. Esta afirmación no debe confundirse, cosa que sería un grave error, con que cada palero sólo puede tener un caldero, asunto este que requerirá un tratamiento algo más reposado, para que se pueda entender bien, toda vez que el mismo está inscrito dentro de las vertientes de tendencias, inclinaciones y proclividades presentes hoy de manera inmanente en el natural desarrollo de la Regla. Por lo pronto, baste aceptar que dentro de cada nganga, y en relación con cada palero, sólo puede haber un nfumbi fundamentado; un muerto con el cual se ha pactado. ¿Por qué? Sólo puedo decir que la armonía interna del caldero así lo exige; armonía radicada, entre otros extremos, en la sustancia de la vinculación de Inzambi con las distintas partes de su ser, que son todas las partes de lo existente. Inzambi se vincula al mismo tiempo y por separado a cada uno de los elementos que lo constituyen; por decirlo de algún modo, con cada fragmento de su anatomía.

Ahora bien, ¿por qué la inteligencia, el acuerdo, son necesarios para utilizar al muerto? ¿Por qué *pacto* y no simple apropiación y aprovechamiento? ¿Por qué el muerto no es algo que se toma y se usa, después de un más o menos elemental nivel de consulta y de reverencia, como cualquier otro elemento, incluyendo el matari?

El criterio más generalizado sobre Palo Monte —y no sólo en el exterior sino también dentro de Cuba, donde siglos de prejuicios no han podido menos que dejar sus huellas— es que en las prácticas paleras los restos humanos se obtienen por robo de despojos cadavéricos o por sacrificios de personas; todo lo cual, salvo casos aberrantes que, como bien dejó mostrado en su momento don Fernando Ortiz, pueden existir en cualquier sociedad, y dentro de cualquier religión, constituyen falsedades, si no siempre interesadas, sí siempre sustentadas por la ignorancia.

Con el nfumbi se pacta, el muerto no es apropiable como una fruta o una rama o un caracol, porque la vida humana vivida, y aun cuando acabada, confiere atributos y mantiene propiedades; porque nada de lo ocurrido puede quitarse de lo existente; porque el muerto sigue siendo en la muerte algo equivalente —y en muchos aspectos hasta semejante— de lo que fue en la vida; porque el nfumbi es un vivo

—desde su muerte— tan vivo como el propio palero, que lo busca e invita, y hasta más que el palero por cuanto tiene la experiencia de la vida y de la muerte; porque ambos, nfumbi y paleros, son concreciones vivas del Inzambi.

Así pues, la naturaleza del pacto estriba en una inteligencia entre entidades libres y conscientes, desde posiciones recíprocamente excluyentes, para facilitarse o ayudarse mutuamente en su articulación con Inzambi. Cuando digo “desde posiciones recíprocamente excluyentes” me refiero a que el palero, desde la vida, excluye al nfumbi y éste hace otro tanto desde la muerte en relación con el primero. Claro que en esta exclusión está la clave del pacto, pues el nfumbi quiere seguir siendo en Inzambi también en la vida donde no se encuentra ya; y el palero pretende hacer lo mismo en la muerte en la cual no se halla todavía. Así pues, en el pacto hay una común voluntad de completamiento en el otro, en lo que ya no se es o en lo que no se es todavía, que nos remite nuevamente al concepto de cierre al cual hacíamos referencia líneas atrás. De esa manera, propongo que el ser en lo que no se es como expediente de acceso de Inzambi, es también un medio de tener acceso a la sustancia interna de la circunstancia ngangulera y, por ello, a la indagación metafísica sobre el Palo Monte.

El pacto entre el muerto y el vivo, episodio final en la construcción del caldero, es el cimiento a partir del cual se levanta una estructura de relaciones, que tendrá otros pactos como puntos de unión y juntura, la cual vinculará a los practicantes en términos de hermanos, de padres, de hijos, de nietos, integrando la familia religiosa que es la cédula funcional por excelencia no sólo del Palo Monte sino también de los otros sistemas de religiosidad popular cubana. Cada acto de iniciación, cada rayamiento, será una reedición y una confirmación del pacto inicial del tata nganga con el nfumbi.

Según creo ver, el pacto es un resultado del desarraigo, el extrañamiento, la pérdida de identidad, el desconcierto y la inseguridad producto de la trata negrera y el secuestro de los negros africanos sustraídos alevosamente de su suelo y su cultura.

Si el trauma del hacinamiento en el barco negrero y los meses de travesía por el océano con toda su secuela infernal, el mercado de esclavos y el barracón, significó, entre otras pérdidas esenciales, la ruptura de vinculación mística con los ancestros —que en el contexto de la sociedad tradicional africana era, y en cierto sentido sigue siendo, la coincidencia e identificación de la familia patriarcal y

consanguínea, la aldea y la comunidad religiosa—, con el pacto se procurará obtener el respaldo, el reconocimiento por parte de lo trascendente de la legitimidad personal en lo temporal y, con ello, hacerse de cierto recurso de defensa propia, en medio de tanta precariedad y hostigamiento, al saberse dependiente de algo más alto, y a la postre más poderoso, que el látigo del mayoral o el capricho del amo.

El pacto es un medio de salvación del esclavo para obtener la validación de él como ser humano —inserto en una relación de producción que le negaba esa condición—, por la vía de acercarse permanentemente a un muerto que representa la muerte, que es la muerte; es decir, que representa a todos los muertos, siendo él muerto y, con ello, puede sustituir la referencia perdida de los ancestros abandonados en África.

Por supuesto que la naturaleza del pacto entre el practicante y el muerto no escapa a las determinaciones sociales en que se encuentra el primero; el pacto es un hecho social no sólo por ser dos las entidades que lo asumen sino, además, porque las específicas maneras de formularlo y asumirlo están predeterminadas, de manera general, por el marco social dentro del cual ocurren. El pacto, y todo el Palo Monte, era uno durante la esclavitud, otro en la república dependiente y un tercero en la sociedad revolucionaria cubana, aun cuando existan hilos conductores inmanentes que le aseguren una coherencia como continuidad religiosa y una autonomía como discurso semiótico y como pensamiento abstracto dentro de las formulaciones superestructurales que han tenido lugar a través de la historia de Cuba.

De esa suerte, y hasta donde soy capaz de ver con los elementos argumentales que he tenido la suerte de encontrar en los ricos testimonios orales, en el pasado esclavista colonial el pacto se hacía por parte del palero procurando su sobrevivencia como individuo; en los años anteriores a 1959, con la intención de defenderse el practicante y su familia ampliada de las difíciles circunstancias de explotación y discriminación existentes; y sólo luego del proceso revolucionario es que la alianza puede explicarse como expediente de mejoramiento religioso y ascenso a lo trascendente, aun cuando no pierda del todo finalidades pragmáticas más cercanas a las cuestiones del mundo de lo temporal.

Consecuentemente los muertos con quienes pactar, los tipos de *nfumbis* con quienes se prefiere entrar en acuerdos y alianzas, variarán de una época a otra. Si con la Revolución los candidatos de difuntos

más estimados para colocar en calderos serán los ya referidos individuos que fallecen en soledad y abandono e insatisfacción, clamando por una ternura y una comprensión nunca brindadas y que ahora el palero le puede proporcionar, en el pasado republicano los preferidos serán los nfumbis de los que en vida fueron delincuentes de habilidades consagradas; y en la época colonial se procurará obtener los restos de prohombres de los sectores esclavistas muertos, por una u otra razón, en circunstancias de excepción, alejados de sus lugares habituales de fuerza, prestigio y poder, a distancia de sus deudos y herederos o en situaciones de enemistad y contradicciones con éstos.

Sin ampliar mucho las informaciones al respecto, deseo repetir aquí lo que ya dije en una única ocasión anterior: meter determinados huesos del esqueleto de algún mayoral, amo, o traficantes de esclavos —previo el entendimiento con el propio difunto en cuestión— en una cazuela o cualquier recipiente equivalente, con la consiguiente ceremonia que era de rigor, constituyó a menudo un acto de cimarronaje cultural de nuestros esclavos que comportaba un gesto de superior calado en el trazamiento de una mentalidad de autoestima y resistencia la cual, por ocultos derroteros, ha engrosado el carácter nacional del cubano. Si hechos tan ricos y tan penetrados de significancia antropológica, en más de un sentido, han permanecido como ignorados para las ciencias sociales cubanas, ha sido por el pobre desarrollo de la sociología, la antropología y la psicología social entre nosotros y, por ende, por la profunda separación existente entre todas esas disciplinas y los estudios históricos, todo lo cual ha hecho, anormalmente, que amplias regiones de nuestro tejido social —sobre todo en lo tocante a las mentalidades— hayan permanecido, si no en la oscuridad total, al menos en la penumbra.

Con todo lo que queda dicho se corre el riesgo de mal entender que la nganga siempre ha sido un elemento permanente en la vida litúrgica del Palo Monte; que el caldero con los atributos con que lo conocemos actualmente en toda prenda ritual más importante, ha existido en todos los momentos y todas las épocas; y no ha sido así. Hay suficientes elementos de juicio para aceptar que existen varias modalidades de centros de fuerza, con presencia del nfumbi y acuerdo entre éste y el practicante, entre los cuales los más conspicuos que hemos podido precisar serían todos situados en un periodo protonganga que abarcaría desde tempranamente en la Colonia hasta los primeros años del siglo que corre. Éstos son los siguientes:

a) El macuto, envoltorio de cuero de res o de chivo, o de algún tejido duradero, que contiene elementos semejantes o equivalentes a los que hemos señalado; se solía esconder durante la esclavitud en angosturas de barracón o en la copa de los árboles.

b) Chicherekús o muñecos cargados; aún se utilizan en la actualidad, como una alteridad o extensión de la nganga. En la Colonia eran en sí objetos principales de concentración de poderes. Eran y son generalmente de figura antropomórfica. Fernando Ortiz estudia, en *La secta de los matiabos*, un caso de presencia de chicherekús entre esclavos apalencados, en el transcurso de la Guerra de los Diez Años.

c) Árboles, no secos, en el tronco ahuecado en algún punto en el cual se depositan, fuera del alcance del tacto y la vista de personas ajenas, los elementos mágicos.

d) Cráneos humanos dentro de los cuales se coloca la carga de poder; en este caso la calavera hace el papel que en la actualidad realiza el caldero. En ocasiones se solía esconder al igual que los macutos, pero en otros casos, sobre todo en los palenques de esclavos cimarrones, se colocaba en lo alto de varas clavadas en la tierra en los escabrosos accesos de los refugios en forma de pequeñas aldeas, en las montañas o en los bosques en el llano.

e) La última variante es posiblemente la más sugerente y, en forma muy disminuida, todavía podemos encontrar sus equivalentes: lo que se carga con los restos del nfumbi, palos, piedras, tierras, restos de animales, etc., adecuadamente pulverizados y mezclados, en el propio cuerpo del practicante, que ingiere esos nutrientes místicos, y a quien además se le introducen en incisiones más o menos profundas que se le practican con ese propósito en distintos puntos de las extremidades y el tórax. Es evidente que en este caso el ocultamiento de los componentes de fuerza es prácticamente perfecto.

Del macuto a la nganga, pasando por todos los demás estadios y modos, el concepto de cierre está presente, tanto en la búsqueda de un completamiento del centro de poderes en aras de asegurar su eficiencia en la convocatoria cotidiana eventual o habitual, como en el empeño de hacer más ajustado el pacto con el nfumbi, y ambos menesteres en función del más expedito acercamiento a Inzambi.

La consecución de los aspectos cerrados, incluso como contingencias temporales humanas planteadas o aparecidas a cielo abierto o a la intemperie, la consecución de los completamientos, de las soluciones terminales, de los estadios de irreversibilidad, siempre me ha

parecido una constante recurrente en la cultura y en la teoría y la práctica políticas cubanas, con sus inicios enraizados en la espiritualidad popular, particularmente en terreno congo.

El cuerpo humano cerrado —que es el término exacto que se utiliza en la palería— con carga mágica es una forma extrema de rayamiento. De la época en que la propia anatomía del creyente era el centro de fuerza, a la fecha, el rayamiento ha sufrido modificaciones pero sigue siendo parte imprescindible del proceso litúrgico y de señalados momentos en la vida religiosa dentro del sistema. Es absolutamente necesario rayar —con cortes o incisiones— en el instante de iniciación así como en el paso superior de entregar caldero, pues el acto comporta siempre un sentido de confirmación más o menos avecindado con el permiso para que el nuevo practicante pueda a su vez comenzar a rayar; comenzar a fundar familia.

Se raya en distintos momentos a un mismo individuo, por distintos motivos litúrgicos, dentro de un mismo proceso de desarrollo religioso, en ceremonias diferentes, y existen distintas maneras de realizar las incisiones, cada una de las cuales va acompañada de determinados cantos y gestos físicos con algún sentido dramático. El conocimiento acumulado al respecto en la muy extensa comunidad palera de la isla de Cuba es vastísimo. Baste recordar por ahora que el rayamiento es un refrendo del pacto con el muerto, con la muerte, con Inzambi y con la hermandad conga; que se continúa cerrado el cuerpo —aunque no en la proporción y magnitud que tuvo esta práctica en la época colonial— con carga mágica proveniente de la nganga, bajo cuyos auspicios el neófito entra de nuevo en la vida, porque, como en toda iniciación o confirmación los rayamientos comportan un sentido de resurrección. Por otra parte, como en el sistema religioso de Palo Monte todo se da precisamente en forma de sistema, cada rayamiento se asocia con determinados lanzamientos del chamalongo —es decir, a la divinación con siete pedazos de coco, si bien antes eran seis de coco y uno de cráneo humano—, que a su vez se vinculan, como posibilidad de lectura, con los cuatro puntos cardinales, la dirección de los vientos reinantes y la posición de los astros, elementos todos que se conjuntan en las dos voces de nfumbis que en estas ocasiones siempre están presentes en el registro, es decir, en las posiciones inteligibles para el iniciado en que los siete cuencos adivinos quedan sobre el suelo después del lanzamiento.

Nos queda por delante un campo excesivamente amplio y abierto

sobre todo este asunto del pacto como para intentar siquiera aproximarnos a sus límites finales, pero hay algunos linderos dentro de él que no podemos dejar de señalar, así sea de manera muy superficial. Hemos afirmado líneas atrás que el pacto no le es impuesto al muerto por el palero; que al pacto llega el nfumbi de manera voluntaria y como deseándolo; que el pacto —antes de hacerse— puede ser rechazado por el muerto, en uso de su irrestricta libertad. Ahora necesitamos plantearnos algunas interrogantes nuevas.

En primer lugar, una afirmación: una vez concertado el pacto, el nfumbi jamás podrá romperlo o separarlo de él, a menos que convenza al palero en cuestión para que deshaga el acuerdo. Claro que dentro de la brujería cubana se conocen muchos procedimientos de los que puede valerse el nfumbi, cuando se desea deshacer la unión, para convencer de ello al palero; no se descarta la muerte física de éste.

En segundo lugar, dos preguntas: ¿qué busca cada cual con el pacto?, ¿por qué el muerto puede sentirse inclinado a establecerlo? De alguna manera las respuestas han quedado implícitas y pueden formularse brevemente. El palero busca cerrar su posibilidad de enlace —en la etapa actual de la sociedad cubana—, completar —mediante su alianza con el nfumbi— su propia singularidad metafísica religiosa esencial. El muerto, a su vez —y recordemos que no todos los muertos son susceptibles de entrar en caldero—, procura cerrar el sentido de su vida vivida en la tierra, y que por motivos asaz diversos ha quedado abierto. Procura, a través de la nganga y del ngangulero, seguir viviendo en la vida de acá, sufriendo y gozando en ella, en ella riendo y llorando, comiendo y bebiendo las cosas que siempre gustó de beber y comer. Claro que hay afán de terrenalidad en todo esto y hasta componentes de un materialismo vulgar. Pero esas proclividades y comportamientos son también manifestaciones fenoménicas de Inzambi y, en definitiva, como ya se dijo, estar en caldero es para el nfumbi una forma de obtener un cierto tipo de inmortalidad.

IV

En un trabajo anterior titulado *Sobre dioses y muertos* (1989), yo adelantaba el criterio de que el principio rector de los sistemas mágico-religiosos cubanos era la específica relación que en cada uno de ellos existía entre los dioses y los muertos.

Al decir esto no desplazaba en absoluto la afirmación de Rómulo Lachateñeré, efectuada alrededor de medio siglo atrás en su estudio sobre *El sistema religioso de los lucimí*, en términos de que “la santería cubana es un sistema de cultos locales”, aseveración que yo me atrevía a asumir, en una decisión muy personal, como no restringida solamente a la Santería o Regla de Ochoa, sino con pertinencia para todos los llamados cultos sincréticos afrocubanos.

Aceptando que estos dos principios establecen para cada sistema mágico-religioso el eje de coordenadas de sus referencias determinantes, tendríamos que conceder, en lo que al Palo Monte atañe, que la proposición de Lachateñeré sigue conservando toda su validez siempre y cuando —bien entendido que es mi particular forma de pensar— por “locales” entendamos familias religiosas.

No creo que sea difícil alcanzar el sentido de lo que procuro decir, si mantenemos al alcance las peculiaridades que hemos pretendido referir sobre las ngangas, sus biografías y genealogías, y las especificidades diferenciadoras en los ritos de iniciación existentes dentro de la propia Regla. En el Palo Monte, con más celo y vigilancia que en los otros sistemas, incluida la variante cubana del vudú, que suele ser tenida por muy críptica, las características rituales de cada familia, sus rasgos distintivos en la realización de ejercicios de convocatoria y conjuro así como en la construcción de instrumentos y objetos de adoración, solicitud o invocación, son guardados en un cuidadoso secreto y en una estrecha compartimentación. El secreto de la Regla Conga separa en departamentos estancos las distintas familias religiosas, las diferentes *ramas*, como las denominan los paleros, aunque los límites cosmogónicos y litúrgicos generales sean comunes e indiscutidos, y aun cuando sobre esos propios límites, sobre la minuciosidad en su conocimiento en conjunto y en detalles y sobre la pericia en su manejo, existía dentro de la comunidad palera nacional el consenso de que son verdaderamente las referencias de jerarquización de mayor valía. En todos los sistemas, por ejemplo, hay modalidades de firma, pero en ningún caso como en el Palo la firma se reserva de toda indiscreción en el uso de su significado, pues de ser sustraída la firma se estará a merced de quien la posea.

La naturaleza del Palo Monte de darse en su alcance y en sus derivaciones a través de sus propias contradicciones, matiza de agudizados contrastes la relación entre divinidades y muertos existente dentro del sistema. Debemos aclarar una vez más que cuando postu-

lamos como principio rector para cada Regla o sistema la específica relación que en su interior se establece entre dioses y muertos, no estamos sugiriendo una valoración jerárquica dentro de códigos referentes a la cosmogonía, a una teogonía o a una continuidad litúrgica. Obviamente, en toda formulación religiosa sistemática, como sin lugar a dudas lo son los llamados cultos sincréticos afrocubanos, las divinidades siempre son valoradas por encima de todas las demás entidades participantes. Nos referimos al carácter activo, de factor que determina aperturas o cierres, al principio del movimiento al tiempo que a determinaciones de ordenamientos, concurrencias estas que se dan, según mi apreciación, en formas distintas en cada Regla o sistema. La pregunta no es quién ocupa las posiciones más altas en los panteones, sino quién o quiénes inician o finalizan las acciones, según sean éstas el tejido unificador del conjunto articulado de creencias; quién o quiénes constituyen las presencias indispensables para que las acciones, necesarias y obligadas, en efecto ocurran.

Para precisar la pertinencia de este principio en lo que respecta al Palo Monte, debemos recordar que dentro de esta Regla se enlazan con el palero o practicante, en forma directa, el muerto o *nfumbi* con quien se ha pactado y algunos de cuyos huesos se encuentran en el caldero o prenda, y el *mpungo*, genio o fuerza de la naturaleza, bajo cuyos auspicios el palero existe siempre como persona o sujeto religioso, y en ocasiones también como individuo civil; de manera directa pueden vincularse también a él ciertos *ndoquis* o espíritus de muertos sin sujeción alguna, los cuales, por razones poco conocidas, gustan todavía de interferir en la vida habitual del *ngangulero* con sus denominadas acciones, irrupciones no anunciadas y casi siempre inoportunas y violentas.

De manera tangencial el palero se vincula con otros *nfumbis* y otros *ndoquis*, a través de él mismo, de otros integrantes de su propia rama o incluso de otras familias religiosas; y en forma más alejada y casi referencial se relacionará con el propio *Inzambi*. Así pues, la manera específica de expresarse en Palo la relación entre divinidades y muertos ocurrirá a través de esta intrincada urdimbre de interacciones.

Toda esta compleja situación se haría más complicada de empeñar-nos ahora, cosa que no nos proponemos, en despejar las circunstancias —coincidencias y diferencias— entre entidades divinizadas por el propio Palo Monte; baste por lo pronto significar que en esta Regla, de manera parecida a como ocurre en el *oggunismo* o variante cubana

del vudú, hay posibilidades de ascender de un plano litúrgico a otro, es decir, de que algunos ndoquis, por ejemplo, asciendan a posiciones de veneración que convencionalmente se encuentran reservadas para los mpungos. Este movimiento se observa en muy raras ocasiones y, cuando ocurre, siempre se da como consecuencia de un prestigio excepcional, casi carismático, de los paleros a través de los cuales el ndoqui en cuestión se ha acostumbrado a accionar, originando con ello una integración tan alta con el tata, que la comunidad religiosa se ha habituado a ver permanentemente en el sacerdote al ndoqui, a representar a éste con los rasgos anatómicos del primero y a sustituir, en la vida cotidiana, el nombre del palero por el sobrenombre del ndoqui. De modo que, bien miradas las cosas, no es el ndoqui quien es exaltado en equivalencias a mpungo, sino el propio palero —por consenso religioso— quien sufre esta metamorfosis de consagración, todo lo cual pertenece al campo de la sociología y la psicología en las específicas circunstancias sociales e históricas de Cuba. En ninguna medida hay componentes de mesianismo en tales ocasiones, aunque sí estoy persuadido de que los tatas en cuestión no son ajenos, en términos de conciencia y de voluntad, a estos rarísimos procesos, los cuales me inclino a incluir, más que dentro del Palo Monte, en lo que hemos dado en llamar Regla Muertera, que sería un sistema mágico-religioso distinto de los convencionalmente conocidos, localizado en la zona sur de la antigua provincia de Oriente, es decir, las actuales provincias de Santiago de Cuba y Guantánamo. Hasta donde indican los estudios y trabajos de campo realizados, dicha Regla tiene sus raíces primarias en fenómenos no inducidos de revelación espontánea que de una manera u otra se encuentran en las formulaciones originarias, tanto de la Regla Conga —en una fase prenganga de la cual no quedan vestigios ya en su cargo doctrinal— como del espiritismo tanto de cordón como del denominado cruzado. Pero esto pertenece ya a otro tema.

Más cercano a una ortodoxia palera se encontraría el caso de consagración litúrgica superior de aquellas ngangas más antiguas —centenarias y bicentenarias— a las que ya nos referimos. Los ejercicios culturales a que estas ngangas se someten son distintos a los que se llevan a cabo con los calderos normales, incluidos aquellos pertenecientes a las propias familias paleras que ellos encabezan. Normalmente estos ejercicios son más distanciados en el tiempo y sólo ocurren en fechas muy señaladas, normalmente coincidentes con la

celebración de algún hecho o acontecimiento ocurrido al tata constructor o propietario primero del caldero veterano, en torno al cual ya se ha tejido una página hagiográfica, más que a una consecuencia de biografía humana. Estas ngangas suelen ser vistas con los atributos propios de los mpungos, sobre todo dentro de la rama de varias generaciones que presiden. El mandato de una nganga de dos siglos no tiene casi nada que envidiar a uno que venga del propio Inzambi a través de los mpungos más conocidos.

Con lo que se ha explicado podemos aproximarnos a la relatividad de los pesos específicos que dentro de la palería poseen los muertos y los dioses, con el propósito de encontrar alguna referencia de aceptable permanencia en la relación sostenida entre unos y otros. A partir del esquema expuesto sobre los planos de concurrencia simultánea en Palo Monte —el plano de Inzambi, el plano de los mpungos, el plano de los ndoquis, los nfumbis y los vivos—, en un primer acercamiento el comportamiento del principio rector enunciado se presenta como que en la Regla Conga los muertos y las divinidades son, alternativamente, subordinados y subordinantes. Si desde una perspectiva cosmogónica los dioses obran por encima de los muertos, desde una perspectiva litúrgica los muertos son los factores de mayor importancia, no porque se impongan a los dioses sino porque actúan con independencia en relación con éstos, quienes no se ocupan de la terrenalidad, señaladamente Inzambi en su concepción metafísica.

El aspecto más complejo por dilucidar radicaría en la potencia y la actividad de los mpungos en tanto expresiones más directas y cercanas del propio Inzambi. Todo comienza a aclararse parcialmente si no nos apartamos mucho de la unicidad e integralidad de la naturaleza suprapanteísta de Inzambi. Entonces las partes más cercanas y directas de Inzambi lo son sólo en tanto voluntad del propio Inzambi, el cual se encuentra en total libertad de conciliar —en aras de una armonía impenetrable para todos salvo para él— lo más directo y cercano con aquello, no menos suyo, más alejado y como indirecto. Aquí aparece el principio de la búsqueda de toda complementariedad, que no es otra cosa que una variante más de *cierre*, de la tendencia a los espacios ocupados, a los movimientos detenidos sin dejar de ser movimientos, a la geometría trascendente del círculo, a la indeterminación del vacío, siempre en proceso de ser llenado, de la interioridad de las ngangas o calderos, a la plenitud insatisfecha del hombre que no deja nunca de solicitar ser colmada, cerrada, todo lo

cual —en su posibilidad precisa de cierre— va perfilando un concepto de perfección.

Inzambi busca en los nfumbi la complementariedad de los mpungos, su control, su adecuación afines, su dosificación, por llamarlo de alguna manera. El nfumbi conduce a los mpungos a una justa dimensión humana, los hace aptos para intervenir en la vida de la gente, para participar en la existencia de acá; les permite pasar al plano pleno de los fenómenos sujetando sus fuerzas para que no destruyan ese ámbito de la existencia mortal que, como se sabe, es también parte de la existencia de Inzambi. Bajo esas luces el muerto en Palo Monte cobra toda su importancia centralizada.

Para los vivos el muerto es, por otra parte, la entidad inmediata y práctica. Dentro de un marco referencial místico que se acepta como superior, el nfumbi es la instancia de mayor importancia operativa, funcional; podríamos agregar que en cierta forma constituye la herramienta de trabajo religioso por excelencia, capaz de enfrentar todas las contingencias de la vida y de la muerte.

El muerto ocupa este espacio cenital por su estrecha y mutuamente condicionada relación con el vivo, con quien constituye una unidad inseparable; unidad establecida en la muerte dentro de la cual se encuentra la propia vida de los vivos, pues esa precaria vida no sería, en propiedad, vida sin la muerte; sin la muerte que la precede y la sucede; la muerte que marca los límites de su propia corporeidad, como vida, sin los cuales no sería tal; la muerte que es la realidad de la cual la vida, como un accidente menor, surge y a la cual retorna, abriendo, en esa vuelta al comienzo, la posibilidad irreplicable para los vivos de ver a Inzambi.

En esa unidad del muerto y el vivo en la muerte, el muerto es lo más importante del Palo Monte en el plano de la vida temporal de las ocurrencias de lo aparente, de las expresiones fenoménicas de Inzambi. En ese plano es lo más importante, pero esto no niega —cosa que subrayo una y otra vez— la existencia de ámbitos superiores en los cuales tanto nfumbis como vivos —en definitiva a ser condenados, a ser, en mayor o menor brevedad, también nfumbis— se subordinan a los mpungos, que es una forma más expedita que las normales y habituales de subordinarse a Inzambi.

En estas diferencias de estructuras radican, según creo ver, significativas posibilidades de lecturas distintas y reformulaciones litúrgicas diferentes en la metafísica y en la práctica de la Regla; posibilidades

que califican la palería como un sistema ampliamente creativo, con un apretado ajuste al carácter social cubano, dentro de la espiritualidad religiosa de nuestro pueblo.

El Palo Monte no es un sistema mágico-religioso contemplativo ni pasivo, ni de conformidad o de resignación. La Regla Conga es una religión de pelea, en la cual quienes pelean son los hombres apoyados, y hasta guiados, por el nfumbi y gracias a él respaldados por los mpungos, y todos con permiso y beneplácito de Inzambi.

Pero no es de ninguna manera un concierto olímpico de dioses el que define y decide los destinos humanos, sino que son los propios seres humanos en su entrechocar diario, siempre acompañados de su nfumbi.

De ahí que las entidades más importantes—a partir siempre de una visión antropocéntrica, que es la única dentro de la cual puedo yo apreciar las cosas— sean los muertos, porque precisamente las singularidades más importantes para la conguería, para la numerosa población de nganguleros existentes en Cuba, son los vivos, que han pactado con ellos, los nfumbis.

Los muertos, por su pacto con los vivos, y sólo y estrictamente por su pacto con los vivos, poseen, entre todas las entidades no terrenales, la mayor capacidad de iniciativa; por ello, ésta es la más importante concreción del Palo Monte para las cuestiones de la vida en la tierra, aun cuando no figure como tal—no podría serlo nunca— en términos jerárquicos inmanentes.

Considero que éste es el punto de análisis más adecuado para ponderar en su justa dimensión la capacidad engendradora del muerto en la nganga; con la presencia del nfumbi, y sólo con ella, el poder creador de Inzambi hace de cada día, a través del universo sintetizado que es la prenda, el día primigenio, y convierte la primera palabra que el palero pronuncia al abrir el día, en el primer enunciado germinativo. El muerto en la prenda permite la vinculación del palero con el resto de lo existente; al uniformar el universo heterogéneo y múltiple de Inzambi mediante el amansamiento de los mpungos, el nfumbi crea las condiciones para que el palero se conduzca con sus potenciales de creador, de expresión activamente consciente de Inzambi.

El nfumbi permite que el pensamiento abstracto en Inzambi se haga acción y que con la acción el tata comience a reintegrarse en la armonía de la voluntad y la inteligencia de Inzambi. Con ello, el muerto abre el sendero para que la creación cumpla el viaje de retorno hacia el

Creador de conciencia de ese propio viaje, que parece ser la razón misma del acto único de crear. En esa su función de organizar el caos de lo existente para que el vivo pueda conducirse en él, y transitar por él y ser en él, el *nfumbi* ocupa el lugar más relevante. El muerto en Palo Monte, pues, es un subordinado imprescindible; es el factor técnico indispensable para la vida y para la comunicación con lo que está después de la vida. Es, en suma, el elemento sin el cual no es posible nada, dentro de la lógica y la dinámica paleras.

Ahora bien —y de nuevo nos encontramos en el reino de las contradicciones congas—, no puede olvidarse que, sin desmentir el conjunto de afirmaciones ya hechas, en términos formales el muerto se supedita al genio y al vivo; al primero en tanto es una fuerza mayor que él; al segundo en tanto en el pacto siempre queda clara la posición del vivo como parte contratante con capacidad y derecho para solicitar mayor número de deseos, favores y servicios. Estando supeditado, sin embargo, el *nfumbi* será siempre la presencia fundamental para que el sistema religioso sea, en realidad, sistema y funcione como tal.

En la visión religiosa vulgar alrededor de las interacciones de los distintos niveles de entidades congas —perspectiva que, aun cuando se halla sostenida por creyentes auténticos, no deja de estar penetrada en un alto mecanicismo—, *Inzambi* actúa a través del muerto hasta llegar al palero, tanto en su condición de religioso como en su condición de ciudadano. De igual manera, se considera generalmente que en virtud de este encadenamiento el genio se comunica primero y monta —es decir, se posesiona— después al tata; en esta situación el *mpungo* podrá o no, según considere, comunicarse con la comunidad religiosa. Con independencia de las insuficiencias que toda apreciación positiva inmediata comporta, parece evidente que el *mpungo*, cuando alcanza a vincularse directamente con el palero, en realidad está sustituyendo con éste al *nfumbi* en la posición concreta que el *nfumbi* tenía en el primer eslabonamiento de enlaces. Si en el primer caso el *nfumbi* era un intermediario entre el *mpungo* y el vivo, ahora el vivo en trance será un intermediario entre el *mpungo* y la agrupación de practicantes. El vivo, al comunicarse directamente con el *mpungo*, se comporta como un muerto; en realidad se está aproximando a su más o menos cercana condición de *nfumbi*.

Una de las dificultades que se encuentran en la búsqueda de una normativa conga según la práctica cubana del Palo Monte, radica en esta peculiar forma que hemos estado viendo de vincular muertos y

divinidades. La tensión derivada de ello, en un sistema religioso que se presenta a ratos tan abierto y a ratos tan cerrado como éste, puede y suele manifestarse en más de un sentido y en lo tocante a la representación material de las personalidades de lo trascendente. Es donde quizás sea más fácil y frecuente apreciar esas tensiones, que en algunos casos llegan a presentarse casi como antagónicas.

Poco a poco hemos ido viendo cómo la relación dioses-muertos se ha ido enmarcando en la acción recíproca mpungos y nfumbis; en cierta manera la polarización de los extremos tiende al centro, en un movimiento de aproximación, de traslado, por decirlo así, del significado de Inzambi sobre los mpungos, o en favor de ellos, y una suerte de asimilación del vivo por el nfumbi. ¿Cómo se desplazan sobre estos supuestos los ndoquis? Es una pregunta difícil de contestar en estrictos términos teóricos del Palo Monte, y tal parece que los ndoquis se distribuyen entre uno y otro término de la ecuación, con sujeción más a un código de la mencionada Regla Muertera que a una normativa palera. No obstante, algo tendremos que decir sobre ellos en lo que respecta al extremo que deseamos desentrañar.

Aun a riesgo de mover a confusión, no me queda otra alternativa que volver a repetir que no todos los calderos, cazuelas o prendas son ngangas, es decir, no todos son centros de fuerza mágicos, pues no todos cumplen con el requisito de poseer restos humanos en virtud de un pacto, alianza o acuerdo. Y no está de más repetir que los huesos del esqueleto de quien en vida fuera alguien, de no mediar el pacto, carecen de significado mayor.

Pero sucede que los mpungos tienen también calderos que no son ngangas por cuanto no hay restos humanos ni media pacto alguno; ni puede haber una cosa ni la otra en virtud de la diferencia de naturalezas místicas de mpungos y nfumbis. Pero, objetivamente, que el mpungo guste de tener caldero —en el cual, entre otras cosas, va a recibir su alimentación con una periodicidad parecida a la del nfumbi— y que el palero necesite un caldero determinado como lugar de referencia para facilitar el advenimiento regular del mpungo —a través del nfumbi, quien actúa en la nganga vecina—, constituyen desplazamientos de aproximación del concepto mpungo hacia la categoría nfumbi que adicionalmente se subrayan, adquiriendo una evidencia mayor, por el hecho de que el pacto del palero con el muerto es simultáneo, o al menos con un paralelismo equivalente, al acto de identificación o recepción del genio o mpungo. Es decir, el vivo pacta

con el muerto y se identifica con el genio a quien, luego de ser presentado por primera vez, recibirá con frecuencia en visitas místicas. Como se podrá apreciar en esta relación triangular mpungo-vivonfumbi, el mortal es el elemento de unión, con lo cual se subraya el matiz antropocéntrico de todo el sistema.

Agreguemos a todo lo dicho que el genio o mpungo, al establecerse su vinculación con el creyente que se inicia, toma un nombre particular, se individualiza en un nombre, pasa a ser una singularidad individual, lo cual, si por una parte sirve para evidenciar la vinculación inequívoca con el creyente —en tanto el nombre del genio en cada caso es único—, por otra parte significa cierto grado de humanización del genio, de terrenalización, de domesticamiento, que lo aproxima al nfumbi, como habíamos señalado antes; y también, en medida nada despreciable, al propio practicante, quien en ocasiones es más conocido por el nombre de su mpungo que por el suyo propio, tal como en muertería, decíamos, sucede a veces con los ndoquis.

Debo significar que la referencia al caldero del genio y la existencia de la nganga propiamente dicha como un caldero, originan un sistema de prendas o lugares de concentración de poderes, que reproduce, en el cuarto cargado de misterios del ngangulero, los términos de la relación entre dioses y muertos de que hemos estado hablando, en tanto el caldero del mpungo se encuentra asociado, en su capacidad de acción, con la nganga o caldero del pacto o la alianza. El acceso al primero siempre debe pasar por un cierto hacer antes en el segundo.

Procede apuntar, llegados a este punto, que me atrevo a distinguir en este movimiento de los mpungos hacia los nfumbis, y de interacción de sus calderos respectivos, cierta tendencia de aproximación del Palo Monte a la Regla Muertera, extremo que, de mantenerse con una sostenida conducta con iguales indicadores, hace presumible un fortalecimiento de las prendas de asentamientos de los mpungos, con detrimento de los centros de fuerza de los nfumbis con los pactos y los restos humanos que les son inherentes. Pero esto es pura especulación, sobre la cual no es aconsejable insistir más. Entre los muertos y los dioses del mundo congo cubano alcanza una dimensión de misterio difícil de igualar, donde coinciden los muertos que caminan, la dureza simbólica del palo de nuestros bosques y cierta búsqueda cargada de misticismo de lo inorgánico; la angustia por la obtención de la impenetrabilidad, la dimensión incognoscible de la sombra, del rastro, de las huellas múltiples de los caminos del hombre resuelto en

un solo sendero del porvenir de cada cual; la connotación esotérica del fuego, el filo y la sangre; las diversas variantes del trance, su semejanza con la muerte, los anuncios de llegada y de partida de los seres que en la posesión matan por un rato a los mortales que con ello, poco a poco, paso a paso, van aprendiendo a morir, acostumbrándose a morir; el llamado perenne de la manigua, del cementerio; las asechanzas de Lukankasi, que habita en los platanales, procurando escapar de la vigilancia de Inzambi, para regar por el mundo la cosa mala.

JOEL JAMES FIGAROLA
Casa del Caribe
Calle 13, núm. 154. Reparto Vista Alegre
Santiago de Cuba, 90100

BIBLIOGRAFÍA

James Figarola, Joel

1989 *Sobre dioses y muertos*, Santiago de Cuba, Caserón.

Lezama Lima, José

1953 *Analecta del reloj. Ensayos*, La Habana, Orígenes.

1958 *Tratados en La Habana*, La Habana, Universidad Central de las Villas, Departamento de Relaciones Culturales, 1958.

Ortiz, Fernando

1924 *Glosario de afronegrismos*, pról. de Juan M. Dihigo, La Habana, Siglo XX.

1940 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Advertencia de sus contrastes sagrarios, económicos, históricos y sociales. Su etnografía y su transculturación*, pról. de Herminio Portell Vila, introd. de Bronislaw Malinowsky, La Habana, J. Montero.

1965 *La africanía de la música folklórica de Cuba* (con 108 ilustraciones), La Habana, Editorial Universitaria.

1975 *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, La Habana, Ciencias Sociales.

1987 *Entre cubanos. Psicología tropical*, reimp., La Habana, Ciencias Sociales.

1987 *Los negros esclavos*, reimp., La Habana, Ciencias Sociales.

NWIG

vol. 70, no. 1 & 2, 1996

ARTICLES

MANUEL VARGAS

Culture, Ideology, and Dwelling in Two Dominican Villages

JANE LANDERS

An Eighteenth-Century Community in Exile: *The floridanos* in Cuba

DIANE J. AUSTIN-BROOS

Politics and the Redeemer: The State and Religion as Ways of Being in Jamaica

REVIEW ARTICLES

AISHA KHAN

Untold Stories of Unfree Labor: Asians in the Americas

JAY R. MANDLE & JOAN D. MANDLE

Political Struggle and West Indies Cricket

SIDNEY W. MINTZ

The Bromides of Gods, The Passions of Humans

RICHARD PRICE & SALLY PRICE

Turning Coo-coo

For individuals, subscription to the *NWIG* (2 issues) includes the annually published reference book *Caribbean Abstracts* and membership in the KITLV/Royal Institute of Linguistics and Anthropology. This membership grants access to the Institute's library and a 40% discount on single copies of all KITLV publications (including the *KITLV Caribbean Series*). The price of the subscription and KITLV membership is 75 Dutch guilders in the Netherlands, and 90 Dutch guilders (approx. US\$ 46) abroad. For institutions, the subscription price to the *NWIG* and *Caribbean Abstracts* is NLG 135 (approx. US\$ 70), and does not include membership in the KITLV. For individuals living outside of the Netherlands only, subscription to the *NWIG* is available at 50 Dutch guilders (approx. US\$ 26). This subscription does not include membership in the KITLV and *Caribbean Abstracts*.

To subscribe, please write to the following address; you will be billed later.

KITLV Press

P.O. Box 9515, 2300 RA Leiden
The Netherlands, fax (0)71-272638

KITLV Press