

# Afrodescendientes *festejando entre dioses y espíritus*

Bety Mendoza / César Escalona / Karina Estraño /  
Gladys Quiroga / Gladys Obelmejias y otros  
Compilador Diógenes Díaz







# Afrodescendientes festejando entre dioses y espíritus

1.ª edición, Fundación Editorial El perro y la rana, 2024

© Diógenes Díaz (comp.)

© Bety Mendoza Chacón

© Miguel Urbina

© César Escalona

© Karina Estraño Guarique

© Eward Ysea Pulgar

© Argisay Molina Guzmán

© Gladys Quiroga Delgado

© Gladys Obelmejias

© Pablo Landaez

© Luis Perdomo

© Fundación Editorial El perro y la rana

**Edición y corrección**

José Jenaro Rueda R.

**Diagramación**

Odalís Vargas

**Diseño de portada**

Ámbar Hernández

**Imagen de portada**

Fotografía de Silvino Castrillo

**Imágenes de interior**

César Escalona

Hecho el Depósito de Ley

ISBN 978-980-14-5613-1

DC2024001223

# Afrodescendientes festejando entre dioses y espíritus

Compilador  
Diógenes Díaz

Textos de:

Bety Mendoza

Miguel Urbina

César Escalona

Karina Estraño

Eward Ysea

Argisay Molina

Gladys Quiroga

Gladys Obelmejias

Pablo Landaez

Luis Perdomo



## Presentación de la Comisión

Si bien es cierto que, al día de hoy, se tiene una noción distinta acerca de las nefastas consecuencias de carácter histórico, antropológico, económico, social, cultural y espiritual que nos dejó la invasión europea y su violento proceso de colonización, no es menos cierto que todavía hace falta generar múltiples espacios que permitan el análisis, discusión, debate y reflexión permanente sobre aspectos que, a la luz de nuevas interpretaciones, permitan conocer elementos poco estudiados, o nada valorados, de lo que representa nuestro complejo pasado colonial.

Bajo esta premisa, el 25 de enero de 2022, el ciudadano Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Nicolás Maduro Moros, juramentó a la Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de la Verdad Histórica, Justicia y Reparación sobre el Dominio Colonial y sus Consecuencias en Venezuela, instancia integrada por investigadoras e investigadores de la academia, activistas, líderes y lideresas de las comunidades indígenas y afrodescendientes, quienes han dedicado su vida y trayectoria profesional al estudio y difusión de esa otra mirada a la historia, contribuyendo con sus aportes a la descolonización de la memoria colectiva y la reconstrucción de una memoria plural, una identidad múltiple y una historia insurgente.

Como parte del plan de trabajo de esta comisión presidencial, se definió un proyecto editorial que ha sido materializado con la publicación de la Colección Insurgencias Históricas y Afroepistemologías Cimarronas, una selección de textos que, además de promover el diálogo entre las diversas contribuciones que tanto la sabiduría popular como la rigurosidad científica han brindado para el enriquecimiento de las epistemologías cimarronas, también contribuye con la valiosa misión de sacar a la luz aquellos hechos que, intencionalmente, han permanecido ocultos o se les ha restado importancia en la historiografía tradicional.

Ha sido desde la *Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de la Verdad Histórica, Justicia y Reparación sobre el Dominio Colonial y sus Consecuencias en Venezuela* que se impulsa este proyecto editorial en alianza con el Centro Nacional del Libro (CENAL) y la Fundación Editorial El Perro y la Rana, con el firme propósito continuar aportando nuevos datos y elementos que permitan contrarrestar todos los esfuerzos de quienes se valen de organismos internacionales, academias, medios de comunicación y redes sociales marcadamente colonialistas e imperiales, para mantenernos en la absoluta ignorancia.

Por ello, la Colección Insurgencias Históricas y Afroepistemologías Cimarronas pone al alcance de espíritus insurgentes, libros que van desde investigaciones inéditas, investigaciones actualizadas, manuales, poesía y otros géneros literarios que brindan la posibilidad de decodificar, reconceptualizar y construir nuevo conocimiento. Ya lo dijo el Presidente Nicolás Maduro Moros durante la conmemoración del Día de la Resistencia Indígena, el 12 de octubre de 2021, que esta comisión presidencial para el esclarecimiento de la verdad histórica tiene el deber de generar aportes en función de:

“Reconstruir toda la historia del genocidio, de la resistencia, de la victoria y de la esperanza en estas tierras venezolanas y dar un aporte. Una comisión por la verdad, por la vida, por la reparación...y reconstruir toda la historia de cómo fue el colonialismo en estas tierras, vamos a dar el ejemplo y a dar el primer paso en Venezuela. (...) porque el que no conoce su historia, el que no encara sus valores, el que no sabe de dónde viene, es muy difícil que pueda estar parado en esta tierra del siglo XXI, es muy difícil que pueda avanzar en este tiempo del siglo XXI, cuando nos acechan nuevos colonialismos”.

COMISIÓN PRESIDENCIAL PARA EL ESCLARECIMIENTO  
DE LA VERDAD HISTÓRICA, JUSTICIA Y REPARACIÓN  
SOBRE EL DOMINIO COLONIAL  
Y SUS CONSECUENCIAS EN VENEZUELA



## Presentación

La solemnidad de los patrimonios religiosos y espirituales heredados de los africanos y africanas son parte de la cotidianidad de sus practicantes. La huella profunda de lo espiritual en desobediencia es la fuente vital de la existencia de sus pueblos actualmente. Nacieron libres sus dioses y diosas; intentaron esclavizarlos o someterlos. Se mantuvieron en silencio sus dioses y diosas para evitar el olvido y encontraron, entre cañaverales de explotación y noches oscuras agonizantes después del castigo, un escenario para transformarse y resistir, nunca para desaparecer. Los espíritus tomaron nombres, otras formas, otros rostros. Nunca olvidaron su rebeldía y su obstinada existencia por la libertad.

Lo religioso y espiritual, como forma de vida intensamente vital, tiene un lenguaje que describe la cotidianidad. No es doble vida ni mestizaje, menos sincretismo. Lo religioso, como concepto que dialoga con la naturaleza de cerca, construye caminos con los astros, pacifica la selva y violenta las noches del amo. Lo religioso con profundidad, otra profundidad vista desde un horizonte amplio; no la deletreada para tener poder, verbo sin amarras; una palabra que no atropella, al contrario, alienta la vida y el cuerpo.

Cuando miramos lo espiritual en los descendientes de africanos con la mirada del saber represivo, el saber del amo, buscamos escenas mal olientes, sudorosas a sangre, mujeres histéricas, bailes frenéticos, gritos colectivos irritantes. Atrapamos lo exótico y lo llevamos al museo: lo colorido que culpa, lo resaltante que avergüenza; esperamos encontrar sufrimientos, reclamos, resentimientos; bailes de negros. Buscamos describir pobreza, caminar en miserias, saltar entre cadáveres, levantar inventarios de carteles deshumanizados. Lugar para distribuir lástima y plegarias inútiles. La mirada colonial que pervierte la respiración profunda de nuestro patrimonio espiritual heredado de África. Estoy escudriñando los saberes científicos occidentales y sus anexos. Los ojos del misionero o no misionero subordinados y en silencio.

Dirigidos por un solo catálogo y sus claves que subestiman con prejuicio. Presenta para los otros conceptos sobre nuestras creencias desvirtuadas, deformadas, para poder salvarlas. Estoy convencido, después de degustar el contenido de este libro, de que sus argumentos caminan en contra del desconocimiento y se proponen otra mirada. Son distintas voces que comparten un tiempo de placer; vivir lo religioso y espiritual como experiencia de vida. Sus narrativas provienen de lo vivencial, posterior el discurso para hacer entender o comprender las representaciones colectivas.

Cada uno festeja desde su experiencia; celebra con las palabras la existencia diaria de lo espiritual. Todos rinden homenaje en los argumentos para hacer comprender los profundos claros y oscuros de cada pasillo por el laberinto complejo del creyente. Cada quien hace fiesta sus ideas, mejor dicho, disfrutan palabrear la fe, moldear el baile, pensar la música, digerir los miedos. Cada uno festeja por estar convencido de que es un agasajo; esperan recompensar los

tiempos de olvido. Quieren mostrar sus ancestros como reyes y reinas de los lugares sagrados del universo, aunque tenga cuatro calles y una plaza con tres bancos, visitados puntualmente por vecinos. Festejan porque reencuentran, olvidan las rencillas o encuentran otras; el festejo es el mejor aire para compartir.

Porque los dioses y espíritus de nuestros afrodescendientes no son tan asexuados como lo pensamos, festejar es divertirse, celebrar juntos entre humanos; y aparecen, molestan con sus reclamos, como alientan la vida. Celebran no para olvidar, reciben agasajos y responden con bendiciones. El cuerpo es un espejo para construir conversaciones o en los espejos de las calles se suda para convencer al otro que vive. Los afrodescendientes festejando entre dioses y espíritus, escrito con distintas manos, variadas posturas, se presenta como una experiencia inédita que muestra la experiencia de vida y la rigurosa indagatoria de sus temas. Podría convencerlos de que es un libro serio para alabar o promocionar a sus autores y autoras. Los invito a una lectura incisiva para que resulte mejor asimilar la rica diversidad de temas. Podría invitarlos a que disfruten de los testimonios de vida convertidos en hermosos ensayos y condicionarlos para que sientan el placer de leerlos.

Cumplida mi experiencia de compilador, cierro esta presentación no por la limitación de su extensión. El día cierra a las doce de la noche, la hora en que mis ancestros me mandan a dormir para enviarme caricias.

DIÓGENES DÍAZ  
Valle de San Diego, Carabobo, mayo de 2024



# Las sacralidades afrodescendientes venezolanas. Hacia una epistemología de lo sagrado

Dra. Bety Mendoza Chacón<sup>1</sup>

En el proceso de esclavización y servidumbre, al que fueron sometidos grandes grupos de africanos, africanas y sus descendientes nacidos en nuestros territorios, se consolidó como estrategia para la inferiorización, ridiculización y erradicación de las comprensiones, interpretaciones y realización de sus actividades sagradas, una forma de dominación llamada *colonialidad del creer*.

Esta *colonialidad* se consolidó en la construcción ideológica del rechazo y la negación de las prácticas y acciones sagradas, sujetas a sus creencias ancestrales, la invalidación de sus sensibilidades y el consecuente proceso domesticador de los sentimientos y emociones, que esas creencias producían como generadoras de esperanzas y deseos. Esta colonialidad se fundamenta en el racismo, la negación y la degradación, convirtiendo sus prácticas sagradas en pecado y ocasionando culpa y temor al castigo divino.

---

1      Docente, investigadora y creadora en las danzas tradicionales. Licenciada en Danzas, mención Danzas tradicionales. Doctora en Artes y Culturas del Sur.

Se creó una narrativa que se dirigió a demonizar las divinidades o deidades de los grupos dominados, a negar su mundo simbólico y de significados; y las prácticas cotidianas que se realizaban como manifestaciones de las creencias sagradas, tanto ancestrales como las producidas en los procesos de resistencia y reexistencia. Se expresó en la producción de acciones disciplinarias, controles y la búsqueda del perdón; y se construyó e impuso desde la Iglesia y el cristianismo a través de un imaginario religioso que estigmatizó otras formas de entender el mundo desde lo sagrado espiritual o mágico.

Sin embargo, las creencias sagradas ancestrales africanas, y luego afrodescendientes, no pudieron ser erradicadas completamente, gracias a los mecanismos estratégicos usados por ellos y ellas desde sus propias humanidades sentipensantes, pues se negaron a sujetarse a la condición de objetos coloniales, urdiendo tácticas como la realización de las acciones que se les imponían desde el poder, usando elementos cuyas significaciones manejaban culturalmente y sumándoles otras que fueron surgiendo en los procesos de desarraigo y adhesión a una cultura diferente, mediante disimulos y fingimientos, combinando las variedades culturales aprendidas y practicadas en sus historias comunitarias y societarias tradicionales, con elementos que decidieron aceptar de la religión a la cual fueron obligados a convertirse, y asignando nuevos sentidos y nuevos significados, como estrategias para la sobrevivencia.

Fue así como a partir de tácticas de apropiación fundamentadas en sus intereses, la asignación de significación y sentido a lo que recibían<sup>2</sup>, la aplicación de sus propias reglas, y a partir

---

2 Romero Lossaco lo llama “transducción” y con ello ofrece la significativa opción de comprender las particularidades culturales, resultantes del opresivo régimen colonial, como producto de una

de informalidades complejas en las que los códigos y prácticas culturales propias jugaron un papel preponderante –aunque manteniéndose ocultas dentro de la dinámica del orden colonial–, se logró construir y refinar un arte para combinar, asociar y mezclar, que les permitió hacer utilitario todo lo que estaban recibiendo por la vía de la *colonialidad del creer*.

Podemos entender las acciones, simulaciones y creaciones clandestinas que ocasionaron mixturas entre las culturas europeas, las originarias de Abya Yala y las africanas, como estrategias para la sobrevivencia, pues provenían de una necesidad imperiosa de continuar comprendiendo el mundo a partir de sus propias culturas ancestrales, y de sus propias y particulares percepciones de los pluriversos y sus realidades. Con ello permitieron también la entrada de elementos externos impuestos por la dominación, adaptándolos en sus significaciones y simbolismos, fingiendo estar rindiendo culto a las divinidades cristianas o, simplemente, cantar o bailar, cuando realmente estaban realizando rituales complejos cargados de significado.

LAS SACRALIDADES AFRODESCENDIENTES VENEZOLANAS  
COMO SUBJETIVIDADES DE LOS SERES SENTIPENSANTES  
Y SENTIEXISTENTES QUE SE EXPRESAN  
DURANTE LAS FIESTAS TRADICIONALES

En las cosmogonías de los pueblos originarios de casi todo el mundo, pero en especial de Venezuela y de los grupos humanos

---

decisión humana, digna y soberana de asignar significado y sentido a lo que se presenta en las interrelaciones existenciales, entre los seres humanos y el cosmos que habitan y del que forman parte.

que fueron secuestrados en África, las personas sentí existían íntegramente, totalmente; en una conjunción de mente, alma, espíritu, cuerpo, palabra, sensaciones, movimientos, emociones, miedos, seguridades, confianzas, deseos, gozos, etc., que se entienden como condiciones naturales de existencia. Existir expande la percepción de la vida hacia límites infinitos, generando vínculos temporales y no temporales, espaciales y no espaciales, o con espacialidades diversas; mágicos y no mágicos; y todo ello pueden entenderlo como sagrado. Esa es la heredad de nuestros pueblos afrodescendientes.

El mundo de significaciones sagradas es uno de los componentes usados históricamente por las y los afrodescendientes en sus procesos situados de socialización y adhesión social, que garantizan que todos y todas manejen de forma natural los saberes inherentes a sus historias y culturas comunes. Lo que hace de su mundo de significaciones una epistemología sagrada, pues permea todos los espacios de comprensión, conciencia y realización personales y comunitarias, en forma de creencias y saberes sagrados que se construyen con relación a como han decidido sentir y existir sus vidas.

Sus sacralidades son corporizadas/encarnadas, grabadas tanto en las memorias espirituales, en las corporales ancestrales, así como en las de los procesos históricos resistidos y transducidos, que producen una profusa variedad de sensaciones y percepciones de estar en lo sagrado; y que son consecuencia de la suma de concepciones anteriores a la cristiandad, con las interrelaciones históricas sensibles y existidas en ella, con otros conceptos, percepciones y sensibilidades.

## LOS CUERPOS

Son saberes que colocan al cuerpo como eje activo en sintonía y generador de significados reiterados, subjetivos, sentidos y, por

ello, también transformadores cuyas fronteras se disuelven en la intensa interacción social de las fiestas tradicionales, que encarnan la transcendencia de la vida sagrada y que permean las vidas individuales y comunitarias.

Son cuerpos que vibran y resuenan en medio de la experiencia amorosa de ofrendar y ser ofrenda mediante los cantos, toques, bailes; y todos los rituales y performances que realizan antes, durante y después de las acciones sagradas festivas, que en nuestro país reciben la connotación de “fiestas tradicionales”.

Fiestas que están ligadas al cuidado de la vida y del cuerpo, constituyéndose entonces en una experiencia sanadora y feliz, que es consciente, pues las percepciones sensibles solo son posibles cuando se es consciente de lo que se siente, cuando se piensa en lo que se siente.

Los cuerpos integrados alma/espíritu/mente/cuerpo se integran también con el cosmos, por lo que son el lugar –expandido y magnificado– de manifestación de lo espiritual y de lo emocional sentiexistente; son, en su condición de cuerpos físicos y materiales, un espacio de expresión de la realidad toda. Por ello, lo sagrado para quienes sentiensiensan y sentiexisten alcanza más allá de lo corporal, expandiéndose energéticamente; entendiendo como energía las emociones, las sensaciones y los pensamientos que de las percepciones se derivan, abarcando también la naturaleza que nos rodea y nos incluye.

## LA FIESTA

Son las fiestas tradicionales prácticas sociales sagradas y festivas en las que se interrelacionan subjetividades íntimas y colectivas, que se realizan en un territorio particular que les da forma y sentido,

pues el vínculo estrecho con la naturaleza, cosmos o pluriverso es de vital importancia para su efectividad. Las comunidades construyen las singularidades de estas prácticas no solo colectivamente, sino imaginándolas simbólicamente como una acción transformadora, que afecta sus territorios físicos y espirituales, geográficos, políticos, económicos y corporales.

Es el tiempo de la fiesta el espacio individual y único a través del cual se manifiesta lo material e inmaterial de la experiencia espiritual/sagrada, cuya manifestación requiere también de la socialización y de la imbricación de los procesos individuales con los colectivos. El “yo” permeado por el “ustedes” que termina convirtiéndose en “nosotros”, formando un cuerpo colectivo que, a partir de un imaginario construido históricamente, se expresa genuinamente en las fiestas.

La energía fundamental de las fiestas es la felicidad, convirtiéndose ella en la vibración que propicia todas las demás; siendo también la negación del dolor y la tristeza que han ocasionado y ocasionan las violencias de las que han sido objeto los hombres y mujeres inferiorizados y racializados por los mecanismos de las colonialidades interseccionalizadas, urdidas por la modernidad. Son entonces, las fiestas, productoras de una sagrada felicidad transontológica, porque permiten desplazarse desde la negación de sus humanidades de la que han sido objeto, desde el proceso esclavista y colonizador, hasta la descolonización de sus seres sentixistentes, a través de la felicidad intensa que les producen sus celebraciones tradicionales sagradas.

Mediante la felicidad, como experiencia sensible, emocional, liberadora y transformadora, las personas que participan en las fiestas retoman su memoria colectiva y su consciencia de unidad;

siendo que mediante la imaginación colectiva se permiten moverse en el tiempo, reviviendo los momentos relevantes e importantes que les produjeron una profunda felicidad, historias que les atribuyen a sus deidades ancestrales y contemporáneas. Todo ello es utilizado en la conformación de la felicidad sagrada, que viene a ser la felicidad como celebración de la vida en libertad.

### LAS SACRALIDADES AFRODESCENDIENTES

Son el conjunto de cosmovisiones, acciones, comprensiones, entendimientos, procesos, interpretaciones, disfrutes, gozos y felicidades, que construyen los miembros de cada comunidad a partir de la singularización de sus subjetividades sentipensantes y sentiexistentes; que luego se colectivizan con el fin de garantizar la satisfacción de sus requerimientos y necesidades de alimentación del cuerpo y el espíritu, sentipensando y sentiexistiendo con las expectativas y confianzas que experimentan a través de las emociones, sensaciones, vibraciones, sacudidas y resonancias, que se producen durante la fiesta y que terminan constituyendo su pluriverso de subjetividades sagradas.

### SISTEMAS DE CREENCIAS SAGRADAS

Los sistemas de creencias sagradas se conforman como epistemología, reconociendo los recorridos que han realizado las y los afrodescendientes para su generación; recorridos que han transitado por las resistencias, las luchas, rebeliones, negociaciones, cimarronajes, tácticas, estrategias y transducciones, teniendo como horizonte la reexistencia en libertad y, con ello, la recuperación de la felicidad.

Con ello, las y los afrodescendientes han conservado la condición de sujetos que se aferran a sus propias subjetividades

sensibles, reconstituyéndose como seres humanos sentipensantes que toman la decisión de a qué sujetarse. Por ello sus subjetividades están sujetas a sus sacralidades, entendidas como celebración de la vida y mediadoras para el buen vivir; siendo así como han venido conformando comunidades de creyentes de sus propios, particulares y situados sistemas de creencias sagradas.

Sistemas complejos y diversos, pues, a partir de las condiciones de vida en cada momento histórico y las interacciones que se desarrollan en las prácticas sociales particulares y situadas, fueron contruidos y transmitidos por distintas vías a sus descendientes. El silencio, el sigilo y los fingimientos fueron estrategias contundentes que les permitieron, sin enfrentarse abiertamente con los mecanismos de control de la *colonialidad del creer*, preservar creencias y saberes que hoy se expresan en las gestualidades, oralidades, danzas, cantos, cuentos, comidas y otros.

### SISTEMAS DE INTERPRETACIÓN SENSIBLE

Para que las creencias se entiendan como sagradas deben cumplir como requisito fundamental que respondan a la interpretación sensible, cargada de significados poderosos y transformadores de los datos sensoriales que aportan; que afecten positivamente a las subjetividades e intersubjetividades, haciéndolas vibrar en resonancia colectiva; y que sanen o alivien diversos males del cuerpo, del alma o de la vida ordinaria, creando así sistemas de interpretación sensible.

Para Carlos Castañeda:

un sistema de interpretación sensible es, en otras palabras, el proceso por virtud del cual un practicante tiene conocimiento de todas las unidades

de significado necesarias para realizar asunciones, deducciones, predicciones, etc., sobre todas las situaciones pertinentes a su actividad.<sup>3</sup>

Los sistemas de interpretación sensible están compuestos por los *núcleos* de sentido y significado, y cargados de las *unidades* de sentido y significado que se han venido conformando de diversas maneras sentipensadas y sentiexistidas, tanto individual como colectivamente. Surgen como resultado de la interpretación de los datos perceptuales sensoriales de la realidad, que se generan durante las acciones sagradas y que son definidas, elaboradas y transmitidas, mediante los procesos de socialización y reexistencia por los que han transitado las y los afrodescendientes en los procesos de su consolidación como comunidades diferenciadas.

Estos sistemas permiten que todas las personas que han transitado por los procesos de socialización construidos por estas comunidades se encuentren paritariamente en condiciones de interpretar las unidades de sentido y significado de la misma forma, asignándoles el mismo valor, significado y sentido a esas acciones y realizaciones sagradas, que se producen tanto en la vida cotidiana como en el desarrollo de los *núcleos* de sentido y significado.

Los sistemas de interpretación sensible poseen la cualidad simbólica de producir un tránsito entre la realidad habitual y una realidad otra/distinta como espacio de realización sagrada. Esa realidad otra/distinta produce una gama de percepciones emocionalmente hermosas, estimulantes y satisfactorias.

## LAS FIESTAS TRADICIONALES COMO ESPACIOS DE

---

3

Carlos Castañeda, *Una realidad aparte*: 1986.

## MANIFESTACIÓN DE LOS NÚCLEOS DE SENTIDO Y SIGNIFICADO

Las fiestas tradicionales poseen una cosmogonía que las particulariza del resto de las realizaciones de nuestra existencia. Producen una abertura en el tiempo normalizado para que se realice el tiempo de la fiesta, que funciona como un portal entre lo cotidiano y lo sacralizado por la presencia de la divinidad o por la realización de rituales y *performances* sagrados, que generan la condición de posibilidad de la creación de algo único, especial y portentoso.

Son productoras de una sagrada felicidad transontológica porque les permite desplazarse desde la racialización de la que han sido objeto, como parte del proceso esclavista y colonizador, hasta la descolonización de sus seres sentipensantes y sentiexistentes<sup>4</sup> a través de la felicidad intensa que les producen sus celebraciones tradicionales. Siendo así como cada una de las acciones personales, colectivas, singulares, compuestas, conjuntas, simultáneas, periódicas, prescritas o no, que se realizan en su desarrollo, son comprendidas por la experiencia sensible que producen y estas producen felicidad; lo que hace que esta felicidad sea sanadora, transformadora y potenciadora de la consolidación de sus deseos.

### NÚCLEOS DE SENTIDO Y SIGNIFICADO

---

4 El “yo soy” que es el resultado de la reflexión sobre el Ser. Se refiere exclusivamente a la individualidad, sin embargo, ese ser individual siente y percibe el mundo en el que habita y cuando se asume sensible, existe; porque reconoce que no está solo en la experiencia de vida, sino que existe con todo y todos los demás. El ser sentiexistente es el ser humano consciente de su presencia en el mundo que siente, percibe, que le afecta y con el que desarrolla su experiencia existencial. En: Mendoza, Bety; Machado, Arquímedes (2021).

## Y SUS RESPECTIVAS *UNIDADES* DE SENTIDO Y SIGNIFICADO

La fiesta está cargada de *núcleos* de sentido y significado: los cantos, los bailes, los toques, los rituales, los *performances* sagrados: la gastronomía, por ejemplo. Cada uno de ellos posee internamente *unidades* de sentido y significado. Veamos como ejemplos la música y los bailes.

La música que se realiza en el transcurso de la fiesta posee como *unidades* de sentido y significado:

- Los instrumentos que se usan.
- Los diversos toques que se realizan y que deben tener coherencia con lo que esté sucediendo en la fiesta.
- Quiénes los tocan.
- Quién decide cuáles toques se realizan en cada momento de la celebración.
- Cuál es el objetivo de cada toque.
- Quién o quiénes cantan.
- Qué cantan.
- Cómo lo cantan.
- Quién o quiénes hacen los coros.
- Cuáles son los coros.
- En cuáles momentos se hace cada canto.
- Si es el canto el que llama a la música o toque.
- O si es el toque el que llama al canto.

Los bailes poseen como *unidades* de sentido y significado:

- Cómo se baila cada toque.

- Cómo se baila en cada momento de la fiesta.
- Quién o quiénes bailan.
- Cómo se visten para bailar.
- Si se usa un vestuario determinado.
- Tiene ese vestuario un uso definido.
- Se usan accesorios.
- Cómo se usan los accesorios.
- Quiénes los usan.
- Si se baila individualmente.
- Si se baila por parejas.
- Si se baila colectivamente.
- Cómo es la relación entre los miembros de la pareja.
- Cómo es la relación de cada persona con el colectivo.
- A qué responde rítmicamente el baile.
- A qué responde gestualmente.
- A qué responde emocionalmente.

Ambos *núcleos* de sentido y significado se vinculan cercanamente, por lo que cuando los vemos unidos conforman un solo *núcleo* de sentido y significado, siendo que los elementos que hacen ese vínculo posible pasan a constituir las *unidades* de sentido y significado del *núcleo* de sentido y significado que es la música y la danza.

Es así como los humanos y humanas sentipensantes y sentixistentes afrodescendientes, venezolanos, venezolanas, sujetos y sujetas a nuestras epistemes sagradas, entendemos la existencia en términos de las sensaciones que nos produce la realidad que habitamos, de sus efectos en nosotros y nosotras; pero también de

lo simbólico que comprendemos como surtidor de realidad sentida y resonante, pues nos encontramos sujetos/as a vastas, sentidas y sensibles interpretaciones de esa realidad que habitamos.

En tanto sentipensantes y sentiexistentes nos sujetamos a lo simbólico/metafórico/sagrado mediante creencias y entendimientos que se consolidan en lo mítico y se expresan en magníficos rituales, *performances*, acciones y ceremonias que, siendo sagradas, nos transforman y empoderan, trasladándonos hasta una realidad otra en la que superamos las colonialidades que nos han oprimido y negado; una realidad otra/nuestra distinta a la occidental que quisieron imponernos y que es la cotidianidad sentiexistente transontológica sagrada que habitamos.

En ese estado, nosotros/as creamos nuestros referentes y nuestro pluriverso de significados a partir de una ampliada comprensión de la realidad heredada de los antepasados y ancestros, y de la génesis de nuestras historias como pueblos diversos en luchas, resistencias y procesos de reexistencia permanentes, constituyéndonos en herederos/as de sistemas de creencias con orígenes remotos, cuya eficacia ha sido comprobada, transformada y readaptada en múltiples oportunidades y situaciones.

Podemos entonces comprender que el fundamento de las humanidades sentipensadas y sentiexistidas sagradas, a las que hemos estado sujetos/as las y los afrodescendientes a lo largo del tiempo transcurrido desde el traslado forzado de nuestros antepasados a tierras venezolanas, son las humanidades sagradas ancestrales africanas; que en territorio de Abya Yala se han relacionado subjetivamente y objetivamente con las de los pueblos originarios, así como de árabes y europeos, y que han sido transubjetivizadas

y transducidas conformando el pluriverso de sacralidades y espiritualidades a las que nos sujetamos actualmente.

Surgen de nuestras capacidades amorosas de habitar y construir el mundo, de crear y vivir la vida, e instauran una diferencia significativa en las formas como se han entendido –hasta ahora– las manifestaciones festivas tradicionales de las sacralidades diversas de las humanidades sentipensantes y sentiexistentes afrodescendientes, que conviven en nuestro territorio nacional, otorgándole a nuestras fiestas tradicionales el valor trascendental que realmente poseen.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bautista, Juan José. (2017). *Hacia la reconstitución de “El ser humano como sujeto”*. Meshico Tenochtitlal, Tlalpan de Cuicuilco.
- Castañeda, Carlos. (1986). *Una realidad aparte*. Colombia: Fondo de Cultura económica.
- De Certeau, Michel. (1986). *La invención de lo cotidiano. I. Artes del hacer*. México.
- Eliade, Mircea. (1973). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Fals Borda, Orlando. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Colombia: Clacso.
- García, Jesús *Chucho*. (2022). *Cimarronaje, afroepistemología y soberanía intelectual*. Caracas: El perro y la rana.
- Mendoza Chacón, Bety del Valle. (2022). “Apoteosis numinosa. Las sacralidades afrodescendientes venezolanas”. Tesis para optar al título de doctora en Artes y Culturas del Sur, de la Universidad Nacional Experimental de las Artes - Unearte.

- Merleau-Ponty, Maurice. (2002). *El mundo de la percepción*. Buenos Aires.
- Natale, Frank. (1997). *Danza trance. El éxtasis de los chamanes*. Barcelona: Oasis.
- Rolnik, Suely. (1989). *Cartografía sentimental, transformaciones contemporáneas del deseo. Cartografía o cómo pensar con el cuerpo vibrátil*. São Paulo: Editora Estación Libertad.
- Romero L., José. *Aculturación, transculturación y diferencia colonial. La transducción como posibilidad semiótica-epistémica de resistencia*. Caracas: UBV.
- Roth, Gabrielle y Loudon, John. *Mapas para el éxtasis. Enseñanzas de una chamán urbana. La curación por el movimiento*. Nueva York: New Worl library.



# La música afroespiritual, luchas y búsquedas

Miguel Urbina<sup>1</sup>

Aunque es ampliamente conocido el genocidio, el saqueo de recursos, la destrucción de culturas, lenguas y civilizaciones, tanto africanas como americanas, por parte de Europa y sus reinos decadentes, no deja de sorprender el cinismo y el eurocentrismo desde el que se aborda la historia, pretendiendo ocultar o tergiversar lo ocurrido y con ello los aportes culturales, éticos, morales, sociales, espirituales y económicos de los pueblos africanos a América.

Este doloroso, traumático y vergonzoso proceso dejó secuelas de amplia envergadura y es la raíz causal del racismo, la exclusión, la discriminación, la intolerancia y la xenofobia que, hasta este momento, en pleno siglo XXI, clava sus garras sobre la sociedad. A los puertos de embarque de personas que fueron esclavizadas en casi toda la costa atlántica de África, desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, se trajeron secuestradas a millones de personas –no hay consenso al respecto; cifras conservadoras hablan de unos 20 millones de personas– que sirvieron de sostén a la economía colonial, lo que generó el acumulado mercantilista del capitalismo actual.

---

1 Músico percusionista, director de la Cátedra Libre de Percusión, Grupo Mina, y de los tambores de fundamento Añá Ilú Okán Irawó y Añá Oná Tolá.

En pocas palabras, la “prosperidad” europea y de las burguesías en América descansa en la muerte, esclavitud y la explotación de estos millones de seres humanos. Este proceso trató de justificarse con pseudoteorías bíblicas judeocristianas –aunque no hay que obviar la esclavitud de africanos subsaharianos por parte de los musulmanes–, retorcidas ideas “científicas” y la negación absoluta de algún vestigio civilizatorio en África. Para las coronas europeas y el europeo partícipe del comercio de esclavos, los africanos eran –y todavía así lo creen los racistas– animales primitivos sin cultura, fetichistas, cosas, brujos, negros, monos, etcétera. Sin embargo, la conciencia de esos africanos y sus descendientes no fue sumisa ante la opresión, el desarraigo de sus tierras, familias y culturas. El proceso esclavista tuvo fuerte resistencia desde África, pasando por los barcos negreros y en cada espacio donde se desarrolló la esclavitud en América. Este proceso de resistencia es conocido como *cimarronaje*, es decir, todas las acciones, legales, violentas, subversivas, de sabotaje, creativas, de reinención, adaptación, físicas, verbales, culturales y espirituales, que contribuyeran a destruir, debilitar o minimizar la esclavitud. Surgieron así las cimarroneras, cumbes, palenques, quilombos, que fueron espacios libertarios –y debe seguirse su experiencia), de trabajo por el bien común y de una resistencia armada contra el sistema esclavista. Muchos de estos espacios se sostuvieron por años, pero lamentablemente fueron muchos los que terminaron siendo brutalmente destruidos, ya que toda actitud subversiva se constituía en un “mal ejemplo” para los demás esclavizados; el miedo siempre ha sido el arma predilecta de los opresores. Dentro de ese proceso de *cimarronaje*, la música para los africanos y sus descendientes siempre ha sido de gran importancia. Además, constituye un gran

logro espiritual la preservación de toques, instrumentos musicales, formas danzarias, culinaria, peinados, religiones, oráculos, sistemas de defensa personal, botánica, entre muchos otros conocimientos en medio de condiciones tan adversas. Nadie trajo nada, solo la memoria; todo tuvo que ser reconstruido, adaptado a las nuevas realidades. Este proceso habría sufrido de una resistencia mucho más eficaz y eficiente, de no contar los colonizadores esclavistas con el colaboracionismo de otros africanos y afrodescendientes que se aliaron a estos para esclavizar a sus propios hermanos y hermanas. Aún hoy día se observa el mismo fenómeno de sumisión al poder.

Como señalamos anteriormente, la música jugó un papel sumamente importante en el proceso de liberación de los africanos y sus descendientes; la cultura dominante, impuesta a sangre y fuego, se propuso destruir la humanidad de los africanos y los afroamericanos, impidiéndoles la recreación de sus expresiones musicales, sus instrumentos, sus religiones, religiosidades y expresiones espirituales, sus tambores, sus cantos; e impuso su religión en sus distintas vertientes –católica y protestante– en un proceso atroz de evangelización y conversión que facilitaba la subyugación. Pero otra estrategia del europeo fue de forma astuta otorgar cierta permisividad en cuanto a música y creencias, siempre y cuando estuvieran bajo el estricto control de la Iglesia.

De ese modo surgieron los cabildos en Cuba y las cofradías del santoral católico en Venezuela, por mencionar dos ejemplos. Esto no fue por altruismo del europeo, sino por razones económicas, ya que al permitirles a los africanos y a sus descendientes algunas de estas prácticas, estas se convertían en una suerte de catarsis del implacable sistema esclavista, lo que redundaba generalmente en una mayor productividad en haciendas y plantaciones.

## DIVERSIDAD CULTURAL Y ÉTNICA

Durante unos 300 años se desarrolló el sistema esclavista, el comercio de esclavos triangular entre África, Europa y América. Los europeos colonizaron África y establecieron puertos desde donde se embarcaba a estos millones de seres humanos en los pestilentes barcos negreros; un canto posiblemente creado por un africano esclavizado, de origen yoruba, dice: “Íña oko farawao, íña oko farawao lodde”, que traduce más o menos “-Tengo- profundo resentimiento porque me trajeron en ese barco asqueroso”, lo que es una protesta por haber sido cazado, esclavizado y trasladado en las más inhumanas condiciones.

Personas de origen yoruba, congo, loango, efik, efok, mina, mahino, ewé, fon, akán, arará -dahomey-, egbado, iyésá, wolof, diola, mandinga, popó, ashanti, ibo, ibibio, entre muchos otros, llegaron en contra de su voluntad, secuestrados de sus tierras y traídos a este continente. Se les separaba muchas veces para que no se entendieran entre sí y de este modo evitar la organización de rebeliones, incluso en los mismos barcos, como la ocurrida con el barco *Amistad*. Todos estos grupos étnicos tenían procedencias, lenguas, culturas, cosmovisiones, religiones, prácticas sociales, músicas distintas, que en América lucharon por mantenerse; así tenemos, por ejemplo, la religión orisa -orisha, orixás, regla de osha o santería- proveniente de los distintos grupos yoruba de la actual Nigeria, Benín y Togo; la regla de palo monte, de origen Congo; el vudú, de origen dahomeyano, actualmente Benín; entre otras.

Del forcejeo África-España en Venezuela surgieron las cofradías de San Juan, San Benito, San Pedro, la celebración de la Cruz de Mayo, San Antonio, Diablos Danzantes, etcétera, que si bien son santos católicos o creencias católicas, estos eran tratados como

orisas, nkisis, loas; y se les adoraba –aunque a veces ocultando a sus originales deidades– con los tambores y toques de origen africano, y en cuyas festividades no pocas veces se organizaron rebeliones en Venezuela. El europeo tampoco era una unidad cultural monolítica, los mismos españoles constituían una diversidad cultural importante, producto de su propio proceso histórico, como, por ejemplo, el impacto indiscutible de Al Andalus; es decir, toda la civilización árabe, musulmana, en España, por casi 800 años hasta su expulsión por los reyes católicos hacia 1492.

### MÚSICA Y RELIGIONES DE ORIGEN AFRICANO: UN ACERCAMIENTO

La música de origen africano en América, vinculada a las distintas religiones, sirve como puente entre el mundo visible y el mundo invisible. Pocos grupos étnicos de origen africano, en determinados países de América, lograron preservar sus creencias religiosas, elementos lingüísticos y ciertos cultos, debido a la nueva realidad que experimentaron. El mundo judeocristiano en su vertiente católica impuso su religión, sus prácticas, pero no pudo exterminar o impedir el uso de instrumentos, sobre todo, los tambores en las festividades. Caso excepcional ocurrió en los Estados Unidos, cuyo cristianismo protestante fue mucho más duramente intolerante y en la población afroestadounidense no quedaron instrumentos de origen africano, a excepción del banjo, según algunos entendidos.

Por parte de los yoruba quedaron en Cuba los tambores *batá*, unos de los instrumentos más complejos de los heredados de África en América; los agbe o chekerés, que también están en Cuba y Brasil; los tambores bembé, iyésá, el bakosó. Los arará dejaron

sus tambores del mismo nombre; los arará, aunque vinculados a los yoruba, tienen formas lingüísticas, religiosas, musicales, entre otras, diferentes a estos. De los tambores de origen congo tenemos los culo'e puya, en Venezuela; así como los cumacos –ngoma, en el Congo–; el carángano y el birimbao, ambos con antecedente y similitudes con el kiwandikila del Congo; el furrucu venezolano y la cuica brasileña, con parentesco directo con el kinfuiti; los tambores de makuta y yuca en Cuba; la marimbola, de claro parentesco con la kisanza y muchos otros.

Por otro lado, los tambores *abakuá* en Cuba, de procedencia efik y efok; estos guardan similitudes morfológicas y de amarrados con los chimbángueles en Venezuela y conjuntos instrumentales colombianos, ecuatorianos y panameños; sin embargo, sus técnicas y formas interpretativas difieren por lo que no necesariamente tienen un origen en los grupos efik y efok; los tambores rada, de Haití, de procedencia ewé-fon de la actual Benin; el tambor belé, de Martinica y Guadalupe; y los barriles de bomba, de Puerto Rico, posiblemente de origen ashanti. Menciono solo una parte de una lista mucho mayor de instrumentos y sus procedencias evidentes, y otras por definirse aún, para señalar que estas expresiones musicales en su mayoría tuvieron sus orígenes en las religiones.

Para la mayoría de los pueblos y culturas africanas, el mundo visible no es algo separado de lo invisible; no se rigen por la visión científica de la realidad, en la que solo la materia es y todo podrá explicarse materialmente. La ciencia requiere de la medición y de que los eventos se repitan, de allí que los experimentos “obliguen” a la realidad a dar unos determinados resultados y de allí poder establecer leyes que, más que leyes, son modelos. Indiscutiblemente, la ciencia y su hija, la técnica, han logrado impactar en la realidad a

través del conocimiento y manipulación de estas leyes; sin embargo, cuando el nivel de conciencia de la humanidad se amplía muchas leyes quedan obsoletas y la realidad pasa a ser explicada a través de nuevos modelos. Por ejemplo, el mundo medieval europeo se fundamentó en la visión científica de Aristóteles.

La Iglesia católica, que tenía el monopolio de Dios, la fe y el conocimiento, no admitía ninguna clase de cuestionamiento de sus postulados, como el del geocentrismo; Giordano Bruno fue llevado a la hoguera por ello. Copérnico, Galileo Galilei y Newton pusieron a temblar el monopolio del saber de la Iglesia y sentaron las bases para una nueva visión del universo, hasta la aparición de la “Teoría Especial de la Relatividad” en 1905 y luego la “Teoría General de la Relatividad” en 1915; ambas de Albert Einstein. Una vez más, la ciencia avanzó a un nuevo nivel, pero un paso muy misterioso aguardaba aún, ya que a partir de la Teoría de la Relatividad científicos como Bohr, Heisenberg y Schrödinger, descubrieron el incomprensible mundo de las partículas subatómicas o elementales y su insólito comportamiento.

¿Qué tiene que ver todo esto con las culturas africanas, la música y las religiones? Mucho más de lo que podemos imaginar. El oráculo geomántico de ifá es usado por los yoruba y también –como método, aunque con contenidos distintos al yoruba– en el mundo mediterráneo; y se basa en el llamado código binario, hoy día utilizado en la computación. El oráculo de ifá comparte el mismo código binario con el i ching de los chinos, que fue estudiado por Leibniz, quien trabajaba matemáticamente el código binario. Entonces, si supuestamente las culturas africanas eran primitivas, ¿cómo se explica el desarrollo de un sistema de codificación como el binario, base de la computación actual? La ciencia

moderna es un *novum* de apenas quinientos años, como dijera Raimon Panikkar.

La teoría cuántica ha abierto los ojos de los científicos a formas de ver la realidad que le eran familiares a culturas consideradas inferiores o supersticiosas por el europeo. Carl Jung comenzó a estudiar estas cosmovisiones de distintos pueblos y desarrolló sus teorías de la Sincronicidad, los Arquetipos y el Inconsciente Colectivo, pero trató de calzarlas en el zapato científico occidental, por lo que, no sin razón, se le acusaba de psicologismo.

Recordemos que Jung escribió un prólogo a la traducción del *I Ching*, que hiciera Richard Wilhelm, pero estas visiones de la realidad son conocidas desde hace miles de años por las culturas de África, Asia y América. La difícil teoría cuántica nos dice, por ejemplo, de la ubicuidad del electrón que puede estar en múltiples sitios a la vez; o el famoso experimento del gato en la caja de Schrödinger, que puede estar muerto y vivo al mismo tiempo; o el experimento de la doble rendija, que demostró que la luz se comporta como onda y como materia al mismo tiempo, pero al ser observado se modificará todo y alguna de las dos funciones colapsará, ya que en el mundo cuántico –es decir, en el mundo de las partículas elementales, subatómicas– todas las cosas están ahí al mismo tiempo, así como todas las posibilidades, donde el espacio-tiempo no responde a la flecha del tiempo como lo vivimos en nuestra realidad, es decir, del pasado, al presente, al futuro.

Cuando decimos, pues, que la música –en este caso, de origen afro– sirve para conectar no solo a las personas sino también al mundo material visible con el invisible, es porque en casi todas los ancestros están allí todavía; quizá vuelven a encarnar o no, se les atiende, se les pide, se les habla, se les pide su consejo a través de

la *mediunidad*, del oráculo, de la lectura de la realidad en distintos planos –como dice la segunda ley hermética: “así como es arriba es abajo”–: el tabaco, la borra del café, porque la realidad se repite en patrones fractales en todos los planos. Por eso vemos espirales en una galaxia, en un caracol o en nuestras orejas, en las figuras espirales de plantas y que nos lo muestran los patrones de la cestería y pinturas corporales indígenas.

En otras palabras, en las culturas de origen africano vemos la realidad de forma simbólica, holística, no necesariamente científica; sin negar dicha visión, vemos causalidades, pero también sincronicidades. La música de origen afro ha creado infinidad de ritmos y cada ritmo crea una frecuencia vibratoria, sonora que “despierta”, o conecta con elementos de la misma frecuencia y vibración para crear estados alterados de conciencia, preparando el cuerpo a través del baile y producir determinados resultados. Eso no es nuevo, lo saben muy bien los hindúes; se sabía en los templos asclepianos, en el Tibet.

La relación sonora del llamado círculo de cuartas y quintas se conocía en China mucho antes que en el mundo occidental. Pitágoras daba a la música preeminencia en su secta y él mismo había estudiado con los egipcios. Hoy día, en el mundo occidental al uso de la música para la curación se le conoce como “músico-terapia”, pero eso es lo que se ha estado haciendo en las culturas mal llamadas “primitivas”, como las africanas o indígenas americanas. El mundo occidental es curioso; por ejemplo, hoy se llama *mindfulness* a la séptima rama del *noble óctuple sendero* enseñado por Buda hace casi 2.600 años, que es la *recta atención*; y los “creadores” del *mindfulness* “liberaron” de su raíz budista a la *recta atención*, la rebautizaron y la etiquetaron con un nuevo

nombre, descontextualizando así el mensaje integral de salvación propuesto por Buda; hoy es el último grito de la moda de los *coach* espirituales.

Cosas similares ocurren con las culturas afro. En nuestras religiones, religiosidades, espiritualidades, de origen afro, generalmente no hacemos música para ser consumida como espectadores pasivos; en casi cada festividad afro donde se hace música, se toca, se canta, se baila, se ayuda de alguna forma –quizá excepcionalmente la *fulá*, que no se baila–, es decir, se participa. Es una concepción muy distinta al concierto –sin negar que existe también música afro para ser contemplada y disfrutada de este modo– con un espectador y un músico separados.

La música de las religiones y religiosidades afro está llena de simbolismos, pero precisamente debido a los vertiginosos cambios sociales, económicos, políticos y, con mucho peso, la tecnología comunicacional; estos códigos simbólicos se pierden y, de hecho, se están diluyendo porque pocos comprenden que no se trata de hacer música por la música en sí; es decir, que la música es un medio y no un fin en sí misma, ya que hay un propósito mayor detrás. Esto ha traído como consecuencia transformaciones no siempre favorables, que por lo general se basan en complacer estereotipos que se tienen sobre los afrodescendientes. Debido a que la música debía transmitir mensajes no solo entre las personas, sino con el mundo espiritual, los tambores partieron de la imitación de las lenguas y de ciertos códigos rítmicos para transmitir mensajes específicos:

Los tambores hablan –me decían los tamboreros de Yoff, en Senegal, en especial mi maestro Pape Mbaye, tamborero y músico connotado de la etnia wolof–. Hay que hacer la moyugba [hablar con respeto] con Añá [deidad del tambor y de los tamboreros dentro

de la religión de los orishas] antes del oru de igbodú [toques en el recinto o espacio sagrado] para convocar, despertar a los orishas, e igualmente cuando se presente un iyawó o un santero salude el tambor de fundamento o Añá.

... nos decía el genial tamborero cubano, ya fallecido, Mario “Papo” Angarica.

En cada tambor, así como en cada pueblo, se conservan particularidades interpretativas que reflejan sus orígenes. Un tamborero de la ciudad de Maracay me contó que pidió tocar el tambor cumaco en una comunidad vecina a la suya –que son en su mayoría descendientes del exiliado pueblo del estado Aragua, Turiamo–; le dieron el tambor y apenas comenzó a tocar recibió un golpe en la cabeza con una maraca por parte de una de las ancianas cantadoras, que le recriminó el no estar haciendo el golpe específico de ese pueblo.

Lamentablemente, se perdieron las lenguas africanas en América, aunque quedan códigos, palabras que son usadas en contextos rituales; no se usan en la cotidianidad, salvo como expresiones dentro del contexto de las lenguas europeas. Sin embargo, en Colombia se habla el palenquero, y el creole en casi todo el Caribe: creaciones extraordinarias a partir de las lenguas africanas mezcladas con lenguas europeas. Los yoruba quizá fueron de los últimos grupos esclavizados en llegar a este continente; Cuba y Brasil fueron los dos países que más tardíamente abolieron la esclavitud, 1886 y 1888, respectivamente; es decir, a poco más de una década del siglo xx, pero igualmente continuó en esos países el contrabando de esclavos, lo que redundó en una mayor preservación de dicha lengua.

La pérdida de las lenguas dio paso a una mayor libertad rítmica y creativa, pero muchos toques se perdieron porque se perdió la razón de ser y la lengua que los sostenía. Hoy día, muchos

tamboreros se preocupan más por mostrar despliegues técnicos, “transmisiones en vivo”, *selfies* en Facebook, y convertir ceremonias y/o festividades en *reality shows* en las redes sociales, que de profundizar en nuestros códigos y simbolismos ancestrales. Se han hecho esfuerzos por registrar a los más ancianos en sus conocimientos, pero no siempre se ha conseguido: para nadie es un secreto que muchos ancianos no enseñan ciertas cosas porque muchas veces consideran –no siempre con razón– que no hay personas dignas de recibir esos conocimientos. Afortunadamente, también existen importantes experiencias de enseñanza de la música afroamericana tanto por parte de personas como de organizaciones. La música afro en América partió de lo religioso, lo espiritual, y se desplazó al arte, al espectáculo, a los salones de baile y fiestas populares de carácter secular.

#### DE LO SAGRADO A LO BAILABLE

El hecho de tener que encarar una nueva realidad obligó a los afrodescendientes a adaptar, reinventar e incluso abandonar ciertas prácticas musicales, porque los contextos rituales donde se habían desarrollado originalmente fueron quedando en el pasado y en esta nueva realidad no siempre tenían cabida. Por ejemplo, del culto de la deidad Orishaoko, de los yoruba, queda poco, aunque aún conserva ciertos rituales; los ritos de esta deidad, originalmente vinculada a la cacería, la apicultura y la agricultura, fueron quedando atrás porque el modo de producción esclavista despojó a los africanos y a sus descendientes de todo interés por hacer propicias las cosechas, ya que el resultado de las mismas era usufructuado por el esclavista.

Precisamente, por el hecho de no ser dueños de nada, incluyendo la tierra, ¿para qué ocuparse de hacerle rituales propiciatorios a la tierra? Otro ejemplo lo constituye el culto a Elegba, deidad yoruba del destino cambiante y de la potencia viril masculina. “Okò okán Odara”: “Un pene fuerte...”, traduce este fragmento de un canto a esta deidad, pero la sexualidad como la concebían los yoruba no era bien vista por el pudor hipócrita occidental. El hecho, entonces, de que se perdieran muchos cultos, deidades, rituales, también arrojó como resultado la pérdida de parte de la música con que estos eran acompañados.

Por supuesto, muchas de estas deidades sufrieron readaptaciones y debió “asignárseles” nuevas funciones. Entonces, ¿qué es música sagrada?, ¿es lo mismo sagrado, religioso o lo espiritual?, ¿es profana la música que está hecha y pensada para el disfrute y el baile? Estas interrogantes son difíciles de responder con conceptos absolutos y separados; que una música se considere sagrada no significa que no se pueda disfrutar o, por ser parte de rituales religiosos, no necesariamente es sagrada. En todo caso, tanto el propósito, el contexto y lo que para cada grupo humano es sagrado, espiritual, religioso o profano, es lo que determina su carácter, su razón de ser. Para muchas personas, un tambor es tan solo un pedazo de tronco con un pedazo de cuero –de hecho, hasta hace unas décadas la etnomusicología se centraba, fundamentalmente, en una concepción técnico-descriptiva de la música y los instrumentos–; pero, para alguien inmerso en su tradición, un tambor es y va mucho más allá de eso.

Afroamérica ha creado y sigue creando una enorme cantidad de músicaailable o para el disfrute popular, esté apoyada o no por los monopólicos medios de difusión masiva industrial. Jazz, son, zouk,

calypso, meringue –Haití–, merengue –República Dominicana–, pagode, samba, bossa nova, joropo –sobre todo, el tuyero y el barloventeño–, la salsa –que fue el rebautizo por parte de la industria disquera, sobre todo en Estados Unidos, del son cubano, tocado fundamentalmente por no cubanos fuera de Cuba–, rap, *reggae*, timba, chachachá, rumba, bomba, plena, cumbia, son solo algunas expresiones musicales afroamericanas que llenan salones de baile y calles, tanto en sus países de origen como en el mundo.

Se asimilaron elementos armónicos, melódicos y lingüísticos de Europa; no se puede olvidar que era la cultura dominante. Se podría decir que si bien estas expresiones no son religiosas ni por lo general consideradas sagradas –aunque, como dije antes, para algunas personas unas de estas expresiones pueden ser consideradas sagradas– y, por el contrario, quizás sean vistas como profanas, sin embargo, poseen la potencia espiritual ancestral de donde surgieron. Detrás de cada una de estas expresiones hay millones de historias y a través de ellas se han contado y denunciado el racismo, la opresión, el colonialismo, el machismo, la xenofobia, la exclusión, la pobreza, pero también se ha tocado la esperanza, el amor, la dignidad, el sentido del humor, el sarcasmo, el sexo, la denuncia social.

Ahora, detrás de la industria de la música se esconde el poder económico que mueve los hilos de sus artistas –propiedades, al menos en lo que respecta a las obras– y les indican qué decir, qué tocar, incluso contra quién manifestarse de ser necesario para defender los intereses del capital. Son contados los casos de una posición de confrontación con el poder económico por parte de algún o alguna artista de estas transnacionales de la música. A los rebeldes se les engaveta, se le condena al ostracismo. Por otro lado,

muchos de estos artistas –algunos de gran calidad– se mimetizan con las luchas legítimas del pueblo, pero con el propósito de acabar con los movimientos. Harry Belafonte, Bob Marley, Miles Davis y Gilberto Gil, son algunos nombres de grandes músicos con una potente conciencia de su rol como afroamericanos y denunciaron permanentemente el racismo, el *apartheid* surafricano, y apoyaron de forma irrestricta las reivindicaciones y derechos civiles de los africanos y de sus descendientes en América y otras partes del mundo.

Dentro de la música –y no solo la música, también las religiones, movimientos sociales y políticos– hay tendencias a veces antagónicas entre los mismos afros. Cuando se desconoce nuestra historia, los procesos que se han vivido y que se viven, para darle paso a protagonismos personales, muchas veces se actúa a favor de los mismos que históricamente esclavizaron y han denigrado profundamente a los africanos y a los afrodescendientes. Insólitamente, también se ha permeado un proceso de blanqueamiento de las tradiciones afro, incluso, de endorracismo –se puede corroborar, por ejemplo, en malas interpretaciones de los signos de los oráculos del cauri y de ifá en su práctica en América, donde se le “recomienda” a la persona que no se case con personas más oscuras que ella–, de una pérdida de la estética, de los patrones geométricos de las telas africanas que encierran símbolos, tejidos y comidas afro, para darle paso a un gusto más “digerible” a ciertos sectores, sobre todo, de clase media, que no soportan que los mismos orishas sean de tez oscura y los pintan –cuando les hacen pinturas u otras representaciones que se colocan en los tronos de santo en la *regla de osha*, que algunos le hacen a los orishas a manera de adornos–, en su imaginario, como santos blancos.

Es común ver que a la deidad Oshun se le considere rubia porque sus colores son amarillo y ocre, fundamentalmente; o que a Shangó se le pinten ojos verdes y se le coloque una cola de caballo, como la de Steven Seagal. Se desconoce a los orishas en sus posibles imágenes y/o rasgos originales; y no solo eso, sino que se intenta dejar por fuera todo lo que tiene que ver con África.

En una oportunidad, en un programa televisivo llamado *Creencias del siglo XXI*, un *oriaté* de una ciudad del interior de Venezuela dijo que los africanos estaban muy mal porque no les colocaban cosas costosas a sus orishas y, por ende, estos no les retribuían en riqueza. Vemos, por parte de muchos músicos afro, el poco interés por establecer diálogos e intercambios con los distintos pueblos africanos de donde procedemos; o el extremo contrario, que es “volverse” africanos y negar todo resultado del proceso americano y caribeño. Como muy acertadamente expresara el maestro de la investigación afroepistemológica y de la lucha por los derechos de los afrodescendientes en Venezuela y más allá, Jesús *Chucho* García, en su emblemático libro *Afroamericano soy*, “... aquí en América y el Caribe se produjeron extraordinarios resultados musicales que luego retornaron a la madre África y que fueron cálidamente acogidos e incorporados a nuevas corrientes en distintos países”.

Es un proceso de retroalimentación necesario, de búsquedas, de creación. Y es bueno aclarar que, como bien indica García en su libro, no solo músicos afro valoran lo afro y la música africana; allí están figuras como fue el gran Joe Zawinul y Paul McCartney, entre otros. Tradición es transmisión del conocimiento con el fin de que este sirva de sustento para seguir avanzando; en otras palabras, tradición no es folklorización, no es dogmatismo ni sectarismo,

ni racismo contra personas de ninguna tez, país o cultura. Si algo debe ser modificado, debe modificarse, pero no por caprichos o por imposición de grupos económicos, o a petición de algún oportunista político, o la presión de los intolerantes grupos religiosos, sobre todo, de algunas corrientes de las religiones abrahámicas –cristianas, principalmente–, islámicas y judías –no todas, hay en esas corrientes personas con un alto sentido de la unidad humana fundamental y que distan mucho del comportamiento de los intolerantes fundamentalistas–, y que proyectan todo lo malo en las culturas afrodescendientes; sino por la necesidad de crear, mejorar, enriquecer nuestra música.

Por otro lado, crear no significa borrar lo que antes existió. Muchos jóvenes –en varios pueblos afrovenezolanos lo he observado– chocan con los cultores más viejos por obtener espacios de reconocimiento, pero de una forma atropellada y no pocas veces irrespetuosa. Al mismo tiempo, muchos músicos, en nombre de “innovar”, pretenden desconocer siglos de conocimiento para que se le dé paso a formas; si bien en contados casos pueden constituir aportes, hay ciertos contextos y códigos simbólicos con los cuales, en mi opinión, se debe ser cuidadoso y respetarse.

Por último, quiero señalar, como reflexión dentro de la música y tradiciones de origen afro, en este caso en Venezuela, que no habría festividades afrovenezolanas sin la participación de sus tambores y tamboreros, salvo contadas excepciones. No es concebible ningún San Juan en ninguna parte del país, así como tampoco ningún San Benito o ningún Velorio de Cruz –me refiero a los celebrados en las comunidades afro, porque hay otras formas–, por colocar algunos ejemplos, sin tambores y, por ende, tamboreros. Sin embargo, se ve con preocupación que detrás de las festividades se han creado

lucrativos negocios: ventas de licores de todo tipo, artesanías, vestimentas, comidas, etcétera, que deja jugosos dividendos económicos para sus dueños. No pocas veces se benefician también los medios de comunicación, sin dejar a un lado, por supuesto, a las grandes empresas de licores que “promueven” las festividades con grandes anuncios en las entradas y en todos los pueblos.

¿Qué hay de espiritual o religioso en eso?, ¿por qué los tambores y otros cultores –que son los que con sus conocimientos, toques, disposición y esfuerzos sostienen las festividades–, muchas veces, viven en condiciones deprimentes y no se les atiende si tienen problemas de salud o de alguna otra índole?, ¿qué podrían hacer las cofradías al respecto?, ¿si estos negocios generan tanto dinero, en qué beneficia eso a los que sostienen estas festividades? Si bien muchas personas de los mismos pueblos se lucran de todo eso, lo cual en sí es comprensible y legítimo, no es menos cierto que muchas veces son indiferentes a la realidad de los cultores.

Estas preguntas tienen como propósito dialogar sobre la nueva realidad que hoy se vive en las tradiciones afrovenezolanas y sobre las cuales estamos obligados a reflexionar, debido a su importancia para preservar tradiciones; así como también para crear nuevas, corregir fallos y que las mismas redunden, como nuestra raíz espiritual, en una mayor prosperidad y calidad de vida con sentido de libertad y responsabilidad a partir de nuestra milenaria identidad afro.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bureau, André. (2004). *Buda: vida y pensamiento*. (8.<sup>a</sup> edición). París, Francia: Editorial Edaf, S. A.
- Calle, Ramiro. (2006). *Dhammapada: la enseñanza de Buda*. (6.<sup>a</sup> edición, traducción de la versión de Narada Thera). España: Editorial Edaf, S. A.
- Capra, Fritjof. (1992). *El tao de la física*. (3.<sup>a</sup> edición). Barcelona, España: Editorial Humanitas, S. L.
- Dethlefsen, Thorwald. (1984). *Vida y destino humano*. (Edición en español). Madrid, España: Editorial Edaf, S. A.
- Dethlefsen, Thorwald y Rüdiger Dahlke. (2009). *La enfermedad como camino*. (10.<sup>a</sup> edición). Argentina.
- El Kybalion. Filosofía hermética del antiguo Egipto y Grecia. Tres Iniciados*. (1977). (6.<sup>a</sup> edición). Argentina: Editorial Kier.
- Fatúmbi Verger, Pierre. (1995). *Dieux d'Afrique*. Francia (Ce livre est la réédition intégrale de Dieux d'Afrique publié aux Editions Paul Hartmann, París 1954): Éditions Revue Noire.
- Fatúmbi Verger, Pierre & Carybé. (2011). *Lendas africanas dos Orixás*. (4.<sup>a</sup> edición). Fundación Pierre Verger/Carybé / Corrupio Ediciones y Promociones Culturales Ltda.
- Frankl, Viktor. (1999). *El hombre en busca de sentido*. (20.<sup>a</sup> edición). Barcelona, España: Editorial Herder S. A.
- García, Jesús (*Chucho*). (1990). *África en Venezuela. Pieza de Indias*. Venezuela: Cuadernos Lagoven.
- García, Jesús (*Chucho*). (2000). *Afroamericano soy*. (3.<sup>a</sup> edición). Venezuela: Fundación Afroamérica.

- Hoffman, Helena Jacoby de. (2007). *I Ching*. (Traducción directa de la versión alemana de Richard Whilhelm). Buenos Aires, Argentina: Editorial Nuevo Extremo, S. A.
- Jung, Carl. *La interpretación de la naturaleza y la psique*. (1983). Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Moreno Fragnals, Manuel (relator). (1977). *África en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, S. A. / Unesco.
- Ortiz, Fernando. (1950). *La africanía en la música folklórica de Cuba*. Habana, Cuba: Publicaciones del Ministerio de Educación.
- Ortiz, Fernando. *Los instrumentos de la música afrocubana*. Volúmenes I y II. (Edición tomada de la original del Ministerio de Educación, edición Príncipe 1952-1955). La Habana, Cuba: Editorial Música Mundana, S. L. / Fundación Fernando Ortiz.
- Panikkar, Raimon. (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. (2.<sup>a</sup> edición). España: Editorial Herder.
- Panikkar, Raimon. (2009). *La puerta estrecha del conocimiento. Sentido, razón y Fe*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- R. C., Lewontin, S., Rose S., Kamin L. J. (2003). *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. (3.<sup>a</sup> edición). Barcelona, España.
- Rosen, David. (1996). *El tao de Jung*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Sagan, Carl. (2005). *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad*. (5.<sup>a</sup> edición). Barcelona, España: Editorial Planeta.

Urbina, Miguel. “De África a Barlovento. Un acercamiento a seis expresiones musicales afrobarloventeñas”. (Trabajo no publicado). Venezuela.



# Presencia y agencia afrovenezolana en la religión de María Lionza

César Escalona<sup>1</sup>

Venezuela se ha constituido, históricamente, como una nación pluriétnica y multicultural, con una amplia diversidad cultural que se distribuye por todo el territorio nacional. Uno de los motores principales de esta complejidad y amplitud de manifestaciones culturales es la gran relevancia de las conciencias e imaginarios religiosos, que conviven y se extienden de múltiples formas a través de las diferentes regiones del territorio nacional. Si bien el catolicismo es reconocido, formalmente, como la religión dominante, existen religiones y prácticas religiosas –de orden ritualístico-festivo) que conviven e interactúan constantemente en la cultura venezolana, siendo entonces las religiones paganas, autóctonas y afrodiaspóricas, que juegan un rol dinamizador de los imaginarios, prácticas religiosas y rituales que permean la vida cotidiana y festiva de distintos grupos sociales.

De esta forma, las religiones paganas y afrodiaspóricas del Caribe: religión de María Lionza, santería cubana, palo mayombe y diferentes cultos a santos –San Juan Bautista, San Antonio, San

---

1 Egresado de la Escuela de Antropología UCV-VE, especializado en Antropología Visual (IVIC 2014), cursó estudios en Historia de la fotografía en Caribe (Claso 2021).

Pedro—, se han constituido como fuentes y asideros identitarios para grandes grupos sociales, provenientes de comunidades históricas que poseen una herencia cultural ligada a etnicidades afrodescendientes e indígenas, las cuales consiguen en estos sistemas y figuras religiosas espacios en los cuales pueden desarrollar sus prácticas e imaginarios religiosos.

Sistemas religiosos que representan verdaderos espacios de resistencia cultural que, durante la colonia y en desarrollo de la cultura nacional venezolana, funcionaron como asideros de sentido y memoria para individuos y grupos sociales, que a través de múltiples estrategias de identificación y resignificación lograron la prevalencia y relevancia de símbolos y prácticas rituales y culturales que de otra manera habrían desaparecido.

Como premisa en esta aproximación a la religiosidad venezolana, debemos remarcar el carácter maleable y dinámico de las identidades y prácticas religiosas en el territorio venezolano, las cuales han sido estudiadas por Ascencio<sup>2</sup>, elementos que han permitido y garantizado una coexistencia y en algunos casos retroalimentaciones entre religiones como la de María Lionza, las religiones de matriz africana y cultos a santos católicos que poseen rasgos ritualísticos afrodescendientes. De esta manera podremos establecer un punto de partida para comprender cómo los mecanismos de adaptación y resignificación funcionan en la religión de María Lionza, nuestro centro de interés en este recorrido que nos permitirá aproximarnos a la comprensión de la gran influencia del componente afrovenezolano que posee este sistema religioso.

---

2           Michaëlle Ascencio. *San Benito: ¿Sociedad Secreta?* Caracas: 1976.

## MARÍA LIONZA, ASPECTOS DE UNA RELIGIÓN VENEZOLANA

La diosa María Lionza centraliza un sistema religioso autóctono del territorio venezolano, que representa la unificación de múltiples vertientes de imaginarios, rituales y cosmogonías que han convivido históricamente en el territorio que hoy conocemos como Venezuela. Desde nuestra perspectiva, en este ensayo consideraremos el carácter condensador, acumulativo y dinamizador de este sistema religioso, que ha logrado ensamblar aspectos de la vida religiosa de diferentes componentes étnicos a través del devenir histórico y cuya gran fuerza como sistema religioso reside en este carácter aglutinador<sup>3</sup>, que pone en orden y da sentido a los diferentes choques y enfrentamientos de visiones y acciones de mundo, dramáticamente gestadas e impuestas en Venezuela: una base indígena que se remonta a los orígenes de las mitologías y cosmogonías que relacionan a la diosa María Lionza con los cuerpos de aguas de la región centro occidental de Venezuela. Este eje o basamento indígena ancla a la diosa y las prácticas ritualísticas a distintos territorios que fueron poblados por grupos indígenas, según el registro arqueológico<sup>4</sup>. Un componente de la influencia hispánica europea traída e impuesta a través de la colonización y distintos procesos de etnocidio, gracias a la imposición del catolicismo como religión y las distintas prácticas, como las encomiendas, que gradualmente fueron transformando la vida de las poblaciones autóctonas de los territorios.

---

3 Daisy Barreto. “María Lionza. Genealogía de un mito”: 1998; y Jacqueline Clarac de Briceño, *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*: 1992.

4 Daisy Barreto, trabajo citado.

Una base cultural afrodiaspórica que posee distintos flujos en momentos históricos diferentes, a los cuales podremos diferenciar en dos etapas con diferentes connotaciones y resultados en la gestación de las culturas de herencia afrodescendiente:

- Una temprana, que abarca desde el siglo xvi hasta el periodo de las gestas independentistas de Suramérica y el Caribe. En este momento la trata negrera transatlántica trajo al territorio venezolano un gran contingente poblacional de ascendencia africana –principalmente de la África occidental, pero de igual forma de orígenes étnicos y, por ende, con religiones y filosofías de vida diversas–, que fue forzado a la explotación a través del sistema de plantación, que en Venezuela se EXTENDIÓ por gran parte del territorio, mayormente en la costa Caribe.
- Luego, ya adentrado el siglo xx, una influencia de las migraciones de Cuba y Haití al territorio venezolano a partir de la década de los sesenta y nuevas oleadas de influencias a principio del siglo xxi.

Luego de repasar brevemente algunos aspectos constitutivos de este sistema religioso, podemos enunciar los elementos que lo definen y que, a su vez, nos recuerdan los argumentos por los cuales podemos considerar a María Lionza como una religión, siguiendo la propuesta antropológica de Michelle Ascencio:

... María Lionza reúne los elementos necesarios para ser considerada como religión: un panteón de dioses, un cuerpo sacerdotal, un dogma –mitos de fundación, leyendas, etc.–, ritos y ceremonias, lugares de culto, una simbología y un calendario ritual; elementos

todos que conforman, de acuerdo con los presupuestos de la Antropología, una religión.<sup>5</sup>



Caravana en sector Quibayo, Monumento Natural Cerro de María Lionza, Yaracuy, Venezuela, 2015.

En este sentido, reiteramos que María Lionza reúne los elementos necesarios y suficientes para ser comprendida como una religión: posee una territorialidad y geografía sagrada integrada, centros ceremoniales públicos y privados alrededor de toda la geografía nacional y, actualmente, extendida en el mundo. María Lionza es reservorio de mitologías, leyendas y memorias históricas que dan vida y sentido a la praxis religiosa, la cual, a pesar de no estar centralizada en libros sagrados como otras religiones globales, su carácter oral no resta la relevancia que esta rica dinámica de transmisión verbal de conocimiento representa.

Posee un panteón de deidades, las cuales responden a una lógica integrativa centralizada en la figura de la diosa María Lionza; una

---

5      Michaëlle Ascencio. *Op. cit.*, p. 65.

amplia diversidad de rituales que son ejecutados por los marialionceros siguiendo sus necesidades y contingencias, a su vez, en diálogo con una lógica cronológica que alberga celebraciones o festividades públicas, como el 12 de octubre, Semana Santa, santorales católicos, y de religiones afrocaribeñas, como San Juan y Santa Bárbara.

El cuerpo, como centralidad de la vida religiosa al igual que sus religiones cercanas –religiones de matriz africana–, en la vida marialioncera se centraliza en la valoración, sanación, protección e incorporación de los cuerpos; simbología y materialidad propias que han sido el resultado de las múltiples influencias de las vertientes culturales que dinamiza la religión marialioncera.

Se aplica una organización social que involucra a la comunidad marialioncera en hermandades, centros espiritistas, caravanas o pacientes de materias o individualidades, que alimentan una extendida vida religiosa que no se reduce únicamente a espacios rituales.

Ahora nos dispondremos a realizar una revisión de estas premisas argumentales de la religión de María Lionza, enfocándonos en la presencia y acción que han tenido las comunidades y actores sociales de herencia afrovenezolana en la configuración de este sistema religioso en el pasado y en el presente.

### PANTEÓN SAGRADO DE MARÍA LIONZA

La diosa María Lionza reúne una constelación de espíritus y deidades que se distribuyen a través de las llamadas cortes. Estas formas organizativas de espíritus responden a filiaciones de origen étnico, social, y cualidades o poderes dentro de la lógica religiosa que se van configurando en el tiempo y están constantemente

abiertas a actualizaciones. Esta capacidad de ordenamiento de imaginario religioso ha permitido a diferentes figuras de carácter histórico ser salvaguardadas en el tiempo, gracias a la memoria/acción propia de la vida ritual marialioncera. Es así, entonces, que las figuras de los negros sublevados al orden colonial y líderes de revoluciones antiesclavistas –*Negro Miguel de Buría*, *Negro Pío*, José Leonardo Chirinos–, líderes militares de las gestas de independencia –Pedro Camejo, Juana Ramírez–, yerbateras y lideresas sociales, han logrado escapar al olvido que la institucionalidad de la Iglesia católica y las narrativas de la historia nacional han pretendido aplicar.



Altar a María Lionza, Monumento Natural Cerro de María Lionza, Yaracuy, Venezuela, 2015.

La presencia del *Negro Felipe* en la figura de las tres potencias venezolanas representa un estamento de presencia de este componente étnico en este sistema religioso; este símbolo religioso que es, a su vez, una representación de la diversidad étnica venezolana

presente en María Lionza. Si bien en sus formas primigenias lo que conocemos hoy día como María Lionza correspondía más cercanamente a rituales de raíz indígena, asociados a los cuerpos de agua, es a partir de la década de los años sesenta que se comienzan a presenciar la aparición y devociones activas, así como la fabricación de la imaginería de espíritus de origen afrovenezolano: *Negra Francisca*, *Negro Pío*, *Negra Tomasa*, Francisca Duarte. Cómo veremos más adelante, esta incorporación de figuras religiosas afro trajo consigo, en consonancia, un componente ritual.

La presencia afrovenezolana se muestra de forma más contundente con la existencia de la *corte negra venezolana*: un grupo de espíritus que agrupa a diferentes figuras históricas y legendarias de diferentes momentos históricos y regiones culturales del país; una subdivisión de esta corte se genera por la diferencia de género, por lo tanto, la corte de las negras agrupa un gran número de espíritus de mujeres negras de la historia venezolana; también a figuras de orden local o regional con historias de vida: *Negra Francisca Bermúdez*, *Negra Francisca Ramírez Blanco*, *Negra Toribia*, *Negra Francisca Rodríguez*, *Negra Francisca Exótica*, *Negra Tomasa*, *Negra Matea*. La lista es amplia y se actualiza constantemente.

De igual forma en la *corte chamarrera*, que si bien no se diferencia particularmente por el origen étnico de los espíritus, sí lo hace por las funciones terapéuticas de sus entidades. Y la *corte libertadora*, con la gran influencia del *Negro Felipe*.



Corte negra venezolana, altar de caravana Gran Príncipe Atahualpa,  
Cabudare, Lara, Venezuela, 2016.

La corte africana representa un caso paradigmático en cuanto a la gran habilidad de reconocimiento y diferenciación que establecen los marialionceros, en cuanto a establecer los órdenes simbólicos de los espíritus y dioses que interactúan y penetran el marco de sentido de esta religión. Al generar un espacio para las deidades de origen africano, los marialionceros logran darles un espacio en los imaginarios y prácticas que provienen de influencias constantes de las religiones de matriz africana: santería cubana, vudú, palo mayombe; las llamadas siete potencias africanas –Eleguá, Shangó, Yemasá, Oshun, Obatalá, Orula, Ogun), el Barón Samedi, el *Negro* Congo, el *Negro* Macumba.

## GEOGRAFÍA SAGRADA DE MARÍA LIONZA

La territorialidad forma parte esencial de los fenómenos religiosos. En María Lionza este fundamento de su extensión como religión reside en el anclaje de las memorias orales y narrativas míticas, legendarias e históricas, en distintos territorios que componen la geografía sagrada de la diosa en Venezuela. El eje neurálgico de esta religión es la conocida montaña de María Lionza, cerro de Sorte o bajo su nombre formal Monumento Natural Cerro de María Lionza, ubicado en el centro occidente de Venezuela, estado Yaracuy. Sin embargo, los dominios de la diosa y sus espíritus se distribuyen por todo el territorio nacional y hoy en día alcanzando niveles internacionales.

La geografía sagrada anexa a la diosa abarca un sinnúmero de montañas, cuerpos de agua, accidentes geográficos, etc., pero también existe de manera extendida en espacios íntimos de hogares y centros ceremoniales en zonas urbanas y rurales. Es en esta multilocalidad que reside de igual forma la gran capacidad de adaptación y, por ende, resistencia que este sistema religioso ha adquirido en su historia; ya que como religión pagana manifiesta su existencia de manera discreta e íntima en espacios reservados y comunitarios, al igual que sus ceremonias públicas no festividades colectivas como el 12 de octubre. La presencia de María Lionza en poblaciones de origen o de gran porcentaje de habitantes de origen afrovenezolanas ha sido bien registrada en estudios de antropología y sociológicos del siglo xx; esta gran presencia podemos explicarla a través de las siguientes manifestaciones.

Los pueblos de origen libre, cimarrones y cumbes se constituyeron como resistencia al orden social y religioso establecido por la colonia y el poder eclesiástico católico. Las poblaciones de estos orígenes lograron conservar aspectos de su filosofía de vida,

espiritualidad y manifestaciones artísticas, gracias a los dioses, diosas y tradiciones orales traídas del África hasta las Antillas. Entendiendo que, al estar este componente poblacional por siglos marginado de practicar su vida religiosa de manera libre, encontraron en la diosa María Lionza, espíritus y sus deidades, un cobijo y soporte de elementos simbólicos y ritualísticos para establecer sus prácticas, tales como la música y la presencia de figuras históricas y legendarias de gran relevancia para las comunidades afrodescendientes.

Es por ello que importantes centros ceremoniales se encuentran localizados en poblaciones afrovenezolanas o, igualmente, se han convertido espacios de relevancia para reafirmar la identidad afrovenezolana: templos o centros de peregrinación repartidos por toda la geografía venezolana. Resaltamos el templo al “Ánima de Taguapire”, Francisca Duarte, en el estado Anzoátegui; Faustino Parra, en Caicara, Yaracuy Venezuela. O cementerios donde reposan los restos físicos como los de la *Negra* Francisca Martínez, en Chivacoa, estado Yaracuy; la *Negra* Francisca Bermúdez, en el estado Miranda; y Don Nicanor Ochoa, en Nirgua, estado Yaracuy.



Río Yaracuy, Monumento Natural Cerro de María Lionza, Yaracuy, Venezuela, 2018.

Hay pozos que llevan el nombre de estas figuras, cuerpos de agua que en el Monumento Natural Cerro de María Lionza destacan como el pozo del *Negro* Felipe, pozo de la *Negra* Francisca. También hay cuevas que históricamente han sido espacios de ceremonias desde tiempos prehispánicos, como la cueva de la *Negra* Dorotea, en el Monumento Natural Cerro de María Lionza; o la cueva del *Negro* Miguel, en Sarare, estado Lara. Y capillas de carretera, extendidas por todo el territorio nacional, que están dedicadas a fallecidos y son ampliamente populares.

Encontramos también los monumentos históricos nacionales: espacios como el Panteón Nacional, dedicado a honrar la memoria de figuras de la historia oficial, donde los últimos años se han incorporado figuras de origen afrodescendiente, como Pedro Camejo –el Negro Primero–, o el campo Carabobo.

#### EL CUERPO COMO CENTRO DE LA VIDA RELIGIOSA

Al igual que las religiones de matriz africana, María Lionza comparte la centralidad del cuerpo como vínculo directo con las deidades del panteón sagrado y, a la vez, es el motivo primordial de los rituales de sanación y limpieza que buscan la armonía del creyente. El cuerpo como materia centraliza la vida ritual y festiva de este sistema religioso y de igual forma es el territorio simbólico en el cual se viven y exploran un sinnúmero de identidades y representaciones de etnicidad, género y sexualidad, que conllevan a generar espacios de resistencia. Es a través de las experiencias corporales que los creyentes y participantes de las ceremonias logran establecer vínculos pasado-presente, presencia-ausencia, con los espíritus; y forman parte de la filosofía de vida de los devotos, al igual que se establece como un espacio de resistencia simbólica. En este sentido, Francisco Ferrándiz señala que: "... el cuerpo ha sido, históricamente, un

lugar para la implantación de hegemonía, desigualdad y control social, pero también un espacio de conciencia crítica, resistencia y, en un sentido más genérico, experiencias alternativas al mundo”.<sup>6</sup>

La vida religiosa de los marialionceros se establece por medio de experiencias corporales: *el contacto directo con la naturaleza*, que representa una especie de mandato o regla no establecida bajo dogma o mandato escrito, pero que, sin embargo, forma parte esencial de las experiencias como marialioncero; *peregrinaciones* conocidas como misiones, que consisten en adentrarse en las distintas montañas sagradas de la diosa, baños rituales en ríos o preparación de baños con yerbas y frutas para ser aplicados en espacios naturales o en centros espiritistas o en el hogar; *uso de amuletos de protección* o identificativos con las cortes o espíritus, perfumes, esencias; *el consumo de bebidas o alimentos* prescritos por los espíritus para el tratamiento y sanación de males físicos o espirituales. En fin, una larga lista de solo algunos de los elementos de la cultura religiosa directamente dirigida al cuerpo.



El Barón Samedi, Monumento Natural Cerro de María Lionza, Yaracuy, Venezuela, 2015.

---

6 Francisco Ferrándiz. *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*: 2004. p. 24.

Otro aspecto central de este sistema religioso y que hermana a la María Lionza con las religiones de matriz africana es la mediumnidad que se genera a través de los cuerpos, según Nelly García y Angelina Pollack-Eltz<sup>7</sup>. En María Lionza, este aspecto se vive a través de la dualidad banco-materia, en la que la materia es el individuo, quien a través de iniciaciones, entrenamiento espiritual y educación corporal, logra canalizar los espíritus del panteón de la diosa; esta figura la vemos, de igual forma, en religiones hermanas como “caballo de santo”. El banco es un guía o controlador que se encarga de controlar el delicado límite entre la energía del muerto-espíritu y el cuerpo-identidad de la persona poseída; alrededor de esta dupla se establecen, de igual forma, toda una red relacional que garantiza el correcto desarrollo del ritual.



Baile de la *Negra* Tomasa, Monumento Natural Cerro de María Lionza, Yaracuy, Venezuela, 2014.

---

7 Nelly García Gaviria. *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza. Notas para una tipología de los cultos de posesión existentes en América del sur*: 1987; y Angelina Pollack-Eltz. *María Lionza, mito y culto venezolano*: 2004.

El contacto constante con música, en especial con los tambores afrovenezolanos que forman parte estructural de la vida cultural asociada a María Lionza, en las últimas décadas se ha constituido como el ritmo musical característico de los rituales y festividades marialionceros. La música conlleva al baile en el caso de las ceremonias marialionceras, al baile o movimiento rítmico de los espíritus, en especial, cuando bajan a tierra los espíritus de la “corte de las negras”. Este aspecto de la vida religiosa, amplio y complejo, aún aguarda por ser estudiado a profundidad desde un enfoque etnomusicológico, pero lo traemos a colación debido a la relevancia que la música y sus aspectos anexos traen a este sistema religioso.



Músicos de tambor afrovenezolano, Monumento Natural Cerro de María Lionza, Yaracuy, Venezuela, 2018.

## RITUALES Y CALENDARIO FESTIVO

La vida religiosa marialioncera se estructura a través de festividades que conglomeran una cantidad de rituales dirigidos a la diosa y sus cortes. Como todo sistema religioso, María Lionza establece un orden temporal que establece marcos precisos en tiempo y espacio,

que vemos distribuidos en un calendario ritual-festivo. Como celebración central encontramos el 12 de octubre de cada año, conocido oficialmente en Venezuela como el Día de la Resistencia Indígena, antiguamente “Día de la Raza”; y en la comunidad marialioncera conocido, de igual forma, como “Día de la Reina”, un ritual colectivo que reúne una gran cantidad de visitantes en el Monumento Natural Cerro de María Lionza, en paralelo con la celebración en centros espiritistas distribuidos en todo el territorio nacional. Este día se lleva a cabo el conocido baile en candela-danza al fuego, de origen indígena, en memoria y conmemoración a la “corte india venezolana”.

La Semana Santa católica, apropiada y reinterpretada de manera particular por la comunidad marialioncera, genera una oposición dualidad temporal con el 12 de octubre y divide el calendario ritual en dos tiempos; y luego las celebraciones del 24 de junio y “Día de Santa Bárbara-Changó”, 4 de diciembre, completan los ejes temporales que se asemejan estructuralmente a los ejes marcados por las estaciones o equinoccios que conforman gran parte de la lógica del calendario en occidente.



Celebración Sábado de Gloria, Monumento Natural Cerro de María Lionza, Yaracuy, Venezuela, 2013.

Si bien la presencia de caravanas y grupos de gran influencia afrovenezolana está presente en todas las festividades marialionceras, es en las festividades de San Juan –el 24 de junio, que también coinciden con el día de batalla de Carabobo–, que poseen una gran importancia en la historia de vida de Pedro Camejo, el Negro Primero, y el *Negro Felipe*: día de suma importancia para la corte libertadora.

El “Día de Santa Bárbara-Changó”, que representa una festividad largamente extendida por el territorio venezolano y que posee gran arraigo popular, no únicamente en espacios y contextos religiosos, su celebración responde a influencia directa de la santería cubana en la cultura venezolana a partir de la década de los años sesenta; y ha sido incorporada de manera integral por la religión de María Lionza debido a los rasgos y códigos rituales que comparte con el sistema marialioncero. Otras festividades pertenecientes a la celebración de los santos patrones o fiestas patronales de diferentes comunidades afrovenezolanas han sido incorporadas al mundo marialioncero, como San Antonio de Padua, con el ritual bailado del “Tamunangué-Sones de Negro” y San Pedro.



Los “Sones de Negro-Tamunangué”, Monumento Natural Cerro de María Lionza, Yaracuy, Venezuela, 2018.

En el universo festivo ritual marialioncero, las fechas de nacimiento o fallecimiento de los espíritus representan, de igual forma, conmemoraciones o festividades que van a venir determinadas por la narrativa en torno a la vida y muerte de cada espíritu; en este sentido, resaltamos la importancia de las conmemoraciones de los espíritus de la “corte negra venezolana” y “corte chamarrera”, las cuales adquieren cada vez mayor fuerza y desencadenan una gran variedad de celebraciones, que van desde alcances colectivos en centros ceremoniales en montañas hasta los hogares de los creyentes.

El cumpleaños del *Negro Felipe*, la *Negra Tomasa*, la *Negra Francisca Bermúdez*, Don Faustino Parra, la *Negra Matea*, el *Negro Macario Blanco*, *Petróleo Crudo*, de la “corte Cale-Malandra”, son solo ejemplos de la gran cantidad de celebraciones que se distribuyen durante todo el año y generan un entretejido de celebraciones que mueven y dan ritmo a la vida religiosa de los marialionceros. Durante estas ceremonias se realizan complejos altares a los espíritus y se realizan embajadas espirituales para recibir a los espíritus celebrados, los cuales interactúan de manera directa con los creyentes y participantes de las ceremonias.

#### OTROS ASPECTOS RELEVANTES DE LA CULTURA AFROVENEZOLANA EN MARÍA LIONZA

Desde un punto de vista antropológico, los objetos que cobran sentido en contextos rituales forman parte de los elementos esenciales de la vida religiosa; igualmente, estos objetos nos permiten rastrear la cultura material asociada a las herencias étnicas de los grupos sociales que participan en la religión. Así, instrumentos musicales, amuletos de protección, accesorios y vestimentas asociados

a espíritus y cortes, en específico, y ofrendas de distinta índole, son solo ejemplos de la prolífica vida de los objetos en la cultura marialioncera. Las marcas de presencia de las culturas afrovenezolanas en María Lionza están presentes en la presencia de tambores, collares de protección, pañuelos, turbantes, bandanas; al igual que adornos que acompañan peinados de imágenes religiosas.



Ritual de velación, Monumento Natural Cerro de María Lionza, Yaracuy, Venezuela, 2018.

En los rituales de velación, que consisten en terapias dirigidas a la sanación del cuerpo y la búsqueda de la fuerza de los pacientes, se ponen en juego múltiples símbolos y gráficos que, según los primeros reportes de estas ceremonias, han sido atribuidos a grupos de influencia afrovenezolana. Los conocidos oráculos o capillas, que son diseños realizados a nivel del suelo, para demarcar el espacio en el cual el paciente de este ritual va a ser dispuesto; e igualmente se realizan como forma de ofrendas para distintos espíritus santos o dioses.



Caravanas celebrando el 12 de octubre, Monumento Natural Cerro de María Lionza, Yaracuy, Venezuela, 2012.

Como sistema religioso, María Lionza posee lógicas de organización y agrupación de los creyentes, que van desde lo macro y estables en el tiempo como las hermandades, asociaciones y centros espiritistas; y figuras organizativas más móviles o efímeras, como caravanas o misiones. De igual forma, en términos más interpersonales, existen las relaciones de padrinzago y madrinazgo, que comparten rasgos con las figuras de las religiones de matriz africana; de igual forma espiritual y las relaciones entre bancos y materias que se van configurando y renovando en el transcurrir del tiempo y desenvolvimiento en la vida espiritual de los marialionceros.

#### CAMINOS ABIERTOS PARA LOS ESTUDIOS AFROVENEZOLANOS EN LA RELIGIÓN DE MARÍA LIONZA

A manera de conclusión de este pequeño aporte, en cuanto a la presencia y vida activa de los grupos sociales afrodescendientes en María Lionza, reafirmamos la importancia de considerar el carácter

pluricultural de este sistema religioso y su valor como reservorio de memorias e identidades históricas para el pueblo venezolano; llamando a la necesidad de continuar con estudios desde las distintas ciencias sociales y humanidad, que nos permitan atender a este fenómeno cultural que ha sido poco abarcado por espacios académicos en las últimas dos décadas.

Como hemos ejemplificado anteriormente, el aporte cultural de las comunidades afrovenezolanas ha sido y sigue siendo determinante para la conformación y perdurabilidad de esta religión en Venezuela; de igual forma, la influencia de las religiones de matriz africana dialogan constantemente con María Lionza y sus espíritus, generando más posibilidades que limitaciones. En este sentido, María Lionza se nos presenta como una forma de comprender la cultura venezolana y los mecanismos simbólicos a través de los cuales la religiosidad le ha permitido a un gran contingente humano el poder honrar, celebrar y divinizar a sus ancestros; resistencia y vanguardia cultural que sigue reproduciéndose gracias a quienes adoran a la diosa venezolana y sus espíritus.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ascensio, Michaelle. (2012). *De que vuelan, vuelan. Imaginarios religiosos venezolanos*. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa.
- Barreto, Daisy. “María Lionza. Genealogía de un mito”. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1998, manuscrito.
- Barreto, Daisy. (2020). *María Lionza, una divinidad sin fronteras*. Mérida, Venezuela: Ediciones Dabánatà - Museo Arqueológico ULA.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. (1992). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Colección Actual. Serie: Temas de interés Nacional y Regional. Mérida, Venezuela: ULA.
- Ferrándiz, Francisco. *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. (2004). Bilbao, España. Universidad de Deusto.
- García, Nelly. (1987). *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza. Notas para una tipología de los cultos de posesión existentes en América del sur*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Pollack-Eltz, Angelina. (2004). *María Lionza, mito y culto venezolano*. Tercera edición. Caracas, Venezuela: Publicaciones UCAB.

# Encuentros ancestrales: reconociéndonos en las cosmologías, cosmovisiones y religiosidades afroindígenas

Karina Teresa Estraño Guarique<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

En este ensayo planteamos una aproximación sobre los múltiples diálogos trazados entre indígenas, africanos y afrodescendientes, reflexionando sobre cómo estos encuentros “... han tejido un ‘nosotros’ cargado de contenidos esenciales para la vida, pero frecuentemente invisibilizados por los discursos homogeneizantes emanados de la colonialidad del poder y del saber.”<sup>2</sup>

A través de la exploración de las cosmologías afroindígenas, manifestadas en la diversidad de prácticas espirituales en algunos países del continente, intentamos no solo reconocer sino también celebrar la profundidad y la riqueza de estas interacciones. Estas

---

1 Psicóloga egresada de la UCV. PhD. en Antropología, del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, IVIC. Investigadora orientada al estudio de la afroindianidad, religiones afroindígenas, historia, extractivismo y relaciones etnopolíticas de comunidades afroguayanesas de Venezuela.

2 Edgardo Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*: 2000; y A. Quijano. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*: 2000.

religiosidades, lejos de ser meras notas al pie en la gran narrativa de la humanidad impuesta por el colonialismo, son, en realidad, ejes centrales de creatividad, sabiduría y conocimiento, fundamentales para comprender la complejidad de nuestras identidades.

El trabajo se enmarca en una búsqueda por reconocer y visibilizar aquellos vínculos profundos, que han sido oscurecidos por una visión del mundo que prioriza la separación y la jerarquización de saberes y formas de vida. La afroindianidad, como concepto y vivencia, emerge como un llamado a reencontrarnos a partir de nuestras historias y formas de vivir compartidas, para reconstruir nuestra relación con la naturaleza y con nosotros mismos, en un esfuerzo por transitar hacia un futuro más inclusivo y sostenible.

Argumentamos que las cosmologías afroindígenas comparten un sustrato filosófico común, proveniente de cosmovisiones ancestrales africanas e indígenas. Estas contienen principios fundamentales que se reflejan en la concepción del universo, la vida y la interconexión de todos los seres. De esta manera, se convierten en “prácticas decoloniales que desafían los esquemas impuestos al proponer modos de existencia que celebran la interconexión de la vida y reivindican la dignidad humana”.<sup>3</sup>

Aunque estas cosmologías se manifiestan en diferentes esferas de la cultura, nos enfocamos en las religiosidades como expresiones fundamentales de la conexión entre el ser humano y el cosmos, articulando la manera en que estas prácticas espirituales no solo configuran las interacciones cotidianas con el entorno natural y

---

3 Karina Estraño. “Dinámicas culturales en torno a la afroindianidad y sus expresiones en la religiosidad de los aripaños, Bajo Caura, estado Bolívar, Venezuela”, tesis de doctorado en Antropología: 2024.

social, sino que también proporcionan un marco resiliente para enfrentar los desafíos contemporáneos.

### SOBRE COSMOLOGÍAS Y COSMOVISIONES

Hablamos de afroindianidad como un espacio de creación cultural que surgió como resultado del encuentro forzado entre africanos, afrodescendientes e indígenas, a raíz de la expansión económica europea en el amplio territorio de Aby Yala, a partir del siglo XVI. Las alianzas que surgieron para enfrentar la persecución, la cosificación y el etnocidio a los que se enfrentaron, dieron como resultado el surgimiento de nuevas subjetividades y formas de vida, que se han traducido en identidades y formas de ser asentadas en territorios marcados por la creación de significados compartidos.<sup>4</sup>

Las prácticas de solidaridad entre nativos y africanos diaspóricos fueron fundamentales en la resistencia y la formación de comunidades autónomas, como las formadas por cimarrones, negros libres, entre otras. Esto dio lugar a la emergencia de sujetos históricos con raíces claramente afroindígenas. Algunos autores han señalado que la importancia de estos vínculos históricos en algunos casos es tal que, en lugar de hablar de afrodescendencia, incluso sería más preciso hablar de afroindianidad, para comprender la formación de sociedades particulares en países como Venezuela y Brasil.<sup>5</sup>

Reconocer la formación de esta zona de creación cultural, sin embargo, no implica la negación de las identidades tradicionales

---

4 *Ibid.*

5 Abel Perozo y Berta Pérez. La cara oculta de la venezolanidad: el caso de los afrovenezolanos: 2001; y Elvirado Serrão, Piedade Lino y Moisés Prazeres. “As práticas culturais/religiosas afroindígenas na Amazônia”, *Caminhos*: 2019.

con las cuales los habitantes de las distintas regiones operan para hablar de sí mismos, sino que apunta a desplazar el acento históricamente marcado sobre el mestizaje como ideología homogeneizante.<sup>6</sup>

A partir de los variados encuentros entre aquellos sujetos subalternos se desarrollaron diversas concepciones sobre el universo, incluidas las leyes que lo regulan y los seres que lo habitan, dando lugar a lo que conocemos como “cosmologías”. Provenientes de grupos de tradiciones orales, las cosmologías afroindígenas explican las múltiples expresiones de sus modos de vida practicados y compartidos en territorios compartidos, siendo reafirmadas en tiempos contemporáneos a través de la re-creación de saberes, danzas, cantos, religiosidades y otras formas de sociabilidad, como expresiones del patrimonio material e inmaterial afroindígena en la región.<sup>7</sup>

Están intrínsecamente vinculadas a las cosmovisiones, es decir, sistemas de creencias que conforman la imagen o concepto general del mundo que tienen las personas y las culturas, con base en la cual interpretan su propia naturaleza y la de todo lo existente. Los elementos que las conforman incluyen la relación con lo divino, con los antepasados, la importancia de los rituales y la concepción cíclica del tiempo. Las cosmovisiones afroindígenas son ricas en simbolismo y están profundamente conectadas con la memoria histórica y con la naturaleza; tienen un impacto significativo en la vida cotidiana y en la percepción del entorno.

---

6 Ágenor Sarraf-Pacheco. “Díasporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara”: 2016; y J. Klor de Alva. “The postcolonial of the (latin) american experience: A reconsideration of ‘colonialism’, ‘postcolonialism’, and ‘mestizaje’”, en: G. Pakrash, *After colonialism. Imperial histories and postcolonial displacements*: 1995.

7 Ágenor Sarraf-Pacheco. “Cosmologías afroindígenas na Amazônia marajoara”, *Projeto História*: 2012.

Por todo ello, juegan un papel crucial en la resistencia de estos pueblos frente a la discriminación, el racismo y otras formas de opresión. Esto se debe a que contienen códigos que les permiten mantener su identidad cultural, preservar sus tradiciones ancestrales y fortalecer su sentido de pertenencia a la comunidad.<sup>8</sup>

### EL SUSTRATO FILOSÓFICO COMÚN

Los trabajos de Amadou Hampaté Bâ (2010) en África y Eglé L. Zent (2014) en la Amazonía revelan la existencia de elementos filosóficos profundos en torno a la concepción del universo y la vida, compartidos por los pueblos indígenas de ambos continentes. Para nosotros, las reflexiones de ambos autores son fundamentales a la hora de comprender las cosmologías afroindígenas.

En primer lugar, la vida se concibe a partir de un cosmos viviente donde humanos y no humanos estamos entrelazados en una red de relaciones intersubjetivas. Esta interconexión es tal que los elementos del entorno natural, como plantas, animales y formaciones geográficas, son vistos como sujetos con agencia propia, capaces de comunicarse y participar en el tejido social. Estos planteamientos se sustentan en los aportes de autores como Phillipe Descola<sup>9</sup>, quien describe la percepción de un mundo vivo y socialmente interconectado, donde humanos, animales y otros seres, comparten aspectos sociales y morales, lo que contrasta profundamente con el dualismo naturaleza-cultura predominante en el pensamiento occidental.

---

8 Vanessa Araujo. *Relatos: arte-vida, confluências e cosmologías afro-indígenas periféricas*: 2021.

9 Phillipe Descola. *Más allá de naturaleza y cultura*: 2012.

De manera similar, Tim Ingold<sup>10</sup> resalta cómo los seres vivos estamos enredados en relaciones dinámicas y constantemente cambiantes, que definen nuestra existencia y percepción del mundo. Esta red de interacciones y caminos no solo afecta cómo nos relacionamos con nuestro entorno, sino que también moldea nuestras formas de conocer, sentir y ser. Ingold critica las visiones que apartan a los seres vivos de su contexto ecológico, argumentando que tal enfoque subestima la interdependencia esencial entre la vida y su hábitat. Proponiendo una ecología que aprecia la complejidad de las relaciones entre todos los aspectos del mundo, Ingold invita a un reexamen de nuestras prácticas y percepciones ambientales, hacia una comprensión más integrada y participativa de la vida.

Por su parte, Viveiros de Castro<sup>11</sup> plantea que en las cosmologías amazónicas se considera que todos los seres vivos poseen una esencia espiritual o subjetiva humana, pero se diferencian entre sí por sus cuerpos y las perspectivas sensoriales que estos cuerpos permiten. Este enfoque sugiere que, desde su punto de vista, los animales, las plantas y otros entes perciben el mundo y se perciben a sí mismos como personas, participando en sociedades y culturas propias que son inaccesibles para los humanos.

El perspectivismo amerindio propone una ontología relacional en la que la identidad de los seres no se basa en su esencia interna, sino en su posición relacional y perspectiva en un sistema de múltiples subjetividades y agencias. Esta concepción permite una comprensión más profunda de las maneras en que los pueblos indígenas

---

10 Tim Ingold. *The life of lines*, Routledge: 2015; *Alive Being: Essays on movement, knowledge and description*, Routledge: 2011; *Lines: A brief history*, Routledge: 2007.

11 Eduardo Viveiros de Castro. "Cosmological deixis and amerindian perspectivism": 1998.

conceptualizan sus interacciones con otros seres vivos, desdibujando las líneas entre lo humano y lo no humano, y revelando un universo moral y densamente poblado, donde las relaciones entre diferentes formas de vida están mediadas por sistemas de intercambio, reciprocidad y comunicación.<sup>12</sup>

En conjunto, estos planteamientos resuenan con las reflexiones del historiador y etnólogo malinense Hampaté Bâ. A lo largo de su obra, el escritor sostuvo la existencia de un sustrato filosófico común entre los pueblos africanos, caracterizado por una profunda conexión con el cosmos, la naturaleza y la comunidad. Este sustrato se centra en la noción de que todo en el universo está interconectado y que la vida humana debe armonizarse con el ritmo del cosmos y la naturaleza.<sup>13</sup>

Esta filosofía enfatiza la importancia de la palabra hablada, la memoria colectiva y la sabiduría ancestral en la construcción de la identidad y la cohesión social. Por ello, el conocimiento no es solo un conjunto de informaciones, sino una fuerza viva que sustenta la relación del individuo con el universo, la comunidad y el ser supremo.

La cosmovisión africana, tal como la presenta Hampaté Bâ, se basa en una ética de respeto, reciprocidad y responsabilidad hacia todos los seres vivos y el entorno natural. Esta perspectiva ofrece una alternativa al individualismo y al materialismo, proponiendo un modelo de vida en el que la espiritualidad, la solidaridad comunitaria y el equilibrio ecológico ocupan un lugar central.

---

12 Eduardo Viveiros de Castro. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an amazonian society*. 1992.

13 Amadou Hampâté Bâ. "A tradição viva", en: J. Ki-Zerbo, *História Geral da África*. 2010.

Para nosotros, estos principios sobre el universo y los seres que lo habitan se han complementado y transmitido a las sociedades afroindígenas de Abya Yala, trascendiendo las fronteras del gran bosque amazónico y generando nuevas expresiones en distintos contextos del continente, como veremos a continuación.

### NUESTRAS RELIGIOSIDADES AFROINDÍGENAS

En este apartado haremos un breve recorrido sobre algunas expresiones religiosas afroindígenas en comunidades de Colombia, Brasil y Venezuela. Observaremos cómo a través de estos códigos compartidos, las personas tejen sus vidas en territorios cargados de historias, voces y relaciones que marcan formas alternativas de vivir en libertad.

Iniciaremos en la costa del Caribe colombiano, específicamente en los montes de María, un conjunto de pequeñas montañas aisladas ubicadas cerca de la costa norte del país, entre los departamentos de Bolívar y Sucre. Desde hace más de cincuenta años sus habitantes enfrentan conflictos derivados de la violencia armada, el desplazamiento forzado, la lucha por la tierra y el reconocimiento de derechos culturales y territoriales. La región ha sido escenario de una intensa violencia entre grupos armados, afectando profundamente a las comunidades y llevando al desplazamiento forzado de miles de personas.<sup>14</sup>

Además, los proyectos agroindustriales y extractivos amenazan los medios de vida y el ambiente, mientras las políticas estatales a menudo no reconocen plenamente la diversidad cultural de

---

14 CNRR y Grupo de Memoria Histórica. (2010). *La tierra en disputa: memorias de despojo y resistencias campesinas en la costa Caribe 1960-2010*: 2010.

las comunidades afrodescendientes<sup>15</sup>. Frente a estos desafíos, las comunidades han mostrado resiliencia, organizándose para reclamar derechos territoriales y preservar su patrimonio cultural; para ello han desplegado estrategias que incluyen la formación de asociaciones comunitarias, la revitalización de prácticas culturales y espirituales, y la participación en movimientos sociales y políticos que buscan el reconocimiento y la justicia.<sup>16</sup>

En la cosmología de estas comunidades resulta fundamental la fuerza que une al ser humano con su ascendencia y su descendencia. Esta se define a partir de la vinculación entre vivos y difuntos, animales, vegetales y cosas, y su convivencia en la cotidianidad. Esta relación sale a flote especialmente en los rituales fúnebres, donde se realiza un conjunto de ceremonias para despedir a los seres queridos que mueren y que involucran a los vivos y a los muertos. En las religiones afrodiaspóricas, especialmente las de origen bantú, la importancia de los antepasados se refleja en el culto a los muertos<sup>17</sup>. En estos contextos, la muerte se concibe como otra modalidad de la existencia humana, es decir, como un cambio ontológico y social, un segundo nacimiento a una nueva existencia espiritual.<sup>18</sup>

---

15 Arturo Escobar. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*: 2010.

16 Liliana Parra-Valencia. “Prácticas afroindígenas, historias subalternas y psicología comunitaria en montes de María”, en: Álvaro Gómez y Aída Cabrera. *Experiencias y reflexiones de psicología comunitaria en Colombia*: 2022, pp. 50-80; y Peter Wade. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*: 2000.

17 Liliana Parra-Valencia, *op. cit.*

18 María Navarrete. *Prácticas religiosas de los negros en la colonia: Cartagena, siglo XVII*: 1995.

En la tradición funeraria afroindígena, la despedida de los seres queridos implica un proceso de duelo compartido donde el dolor se expresa colectivamente, permitiendo la catarsis y el alivio emocional; esto se traduce en una experiencia terapéutica que involucra a la comunidad, facilitando la expresión de emociones y el proceso de duelo en un contexto de pérdida y fallecimiento. La muerte, en este contexto, convoca a una vivencia ritual comunitaria que incluye a familiares, amigos, así como a difuntos, antepasados y ancestros.<sup>19</sup>

De esta manera, la experiencia de la muerte en el territorio de montes de María conecta a las comunidades con la espiritualidad y la ancestralidad. Estos significados están presentes en la ritualidad fúnebre afroindígena del velorio y el novenario en la vereda Medellín, San Francisco y Villa Colombia; y del *lumbalú* en San Basilio de Palenque. El velorio se refiere al rito que reúne a los allegados alrededor del difunto, después del fallecimiento y antes de la inhumación/cremación. El novenario es el ritual de nueve noches consecutivas que celebran familiares y amigas/amigos, reunidos, por lo general, en la casa de la/el finado. El *lumbalú*, voz lingüística bantú de influencia de la lengua ki-kongo, significa “ritual colectivo y melancólico”. Se trata de una práctica fúnebre de nueve días y nueve noches que la comunidad de San Basilio de Palenque realiza “para despedir a nuestros muertos”, como afirman los médicos tradicionales palenqueros.<sup>20</sup>

En estos rituales las mujeres juegan un rol determinante. En el deceso y en el tránsito hacia el más allá, las mujeres ejercen el rol de mediación y diálogo con el mundo espiritual. No solamente

---

19 Liliana Parra-Valencia, *op. cit.*

20 *Ibid.*

preparan el cuerpo, también cocinan los alimentos, cantan y orientan el ritual del *lumbalú*, así como los rezos durante las nueve noches.

Al mismo tiempo, las mujeres se encargan del transporte y cuidado de semillas, del cultivo de plantas medicinales y, a través de la transmisión oral, adquieren los conocimientos y habilidades necesarios para el cuidado de la salud de la familia. Las prácticas curativas suelen incluir rezos y técnicas de cultivo donde se actualiza la conexión cósmica entre las plantas, la tierra y el cuerpo.

La atención primaria con plantas medicinales encierra la potencia del bienestar y la disposición hacia la preocupación y el cuidado de los otros en la comunidad. Este conocimiento terapéutico ha sido heredado de generación en generación, proveniente de las antepasadas. Además de la oralidad, los medios de transmisión privilegian las actividades compartidas de la siembra, el cuidado y mantenimiento de las hierbas medicinales en la huerta, y la preparación y consumo de los remedios naturales.

Desde su vida diaria y con las plantas medicinales que tienen a su alcance en sus propias huertas, en su repertorio espiritual y en sus oraciones, las mujeres administran y gestionan la salud de sus familias y comunidades. Al asumir este cuidado, se empoderan y fomentan la autonomía. Además, las familias y comunidades les confían este manejo, la toma de decisiones y su bienestar, convirtiéndolas en cuidadoras de la vida.<sup>21</sup>

A través de su rol en los rituales funerarios y en los procesos de curación por medio de las plantas, las mujeres tejen lazos entre los mundos visible e invisible; entre lo personal, familiar, colectivo

---

21 *Ibid.*

y espiritual, mostrando una comprensión práctica de la vida que desafía la separación occidental entre lo material y lo espiritual.<sup>22</sup>

Ahora, desde el Caribe colombiano nos desplazamos hacia el Sertón, una vasta región geográfica semiárida en el noreste de Brasil, conocida por su paisaje único y su clima seco. Abarca grandes extensiones de los estados de Sergipe, Alagoas, Bahía, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará y Piauí. El término “sertón” se refiere a un desierto grande o región árida, donde la vegetación típica del nordeste brasileño, como la caatinga, y formaciones rocosas únicas contribuyen a su escenario distintivo.<sup>23</sup>

Esta área geográfica ha sido el hogar de los sertanejos, una población que ha desarrollado técnicas de adaptación a un medio ambiente desafiante, marcado por la escasez de agua y la sequía periódica. A lo largo de la historia, el Sertón ha sido escenario de importantes conflictos económicos y sociales, destacando la resistencia de sus habitantes frente a las adversidades<sup>24</sup>. A pesar de los retos constantes, el Sertón se destaca por la resiliencia de su gente y su rica contribución cultural y ambiental a Brasil, lo que subraya su importancia dentro del vasto panorama del país.

Para Itamar Pereira<sup>25</sup>, se trata de un espacio de encuentro cultural y espiritual, caracterizado por la pluralidad de expresiones. La diversidad religiosa es el resultado de un continuo proceso de adaptación, adopción y reinención de elementos simbólicos entre diferentes culturas. Esto se manifiesta en la coexistencia y

---

22 *Ibid.*

23 J. M. Silva, V. S. Oliveira & H. N. Lima. *Caatinga: O bioma exclusivo do Brasil*: 2018.

24 M. D. Queiroz, en: *História do sertão: resistência e conflito*: 2020.

25 Itamar Pereira, en: *Los Candombles del Sertón: La Diversidad Religiosa Afro - Indígena Brasileña*: 2021.

en la interacción de varias tradiciones, incluyendo el candomblé, la umbanda y otras prácticas que reflejan la convergencia de influencias africanas, indígenas y europeas.

Pereira resalta una importante presencia de tradiciones africanas y, especialmente, angolanas, junto con las prácticas y cosmovisiones de los pueblos indígenas brasileños. La interacción entre estas culturas no solo ha enriquecido la religiosidad afroindígena, sino que también ha promovido una relación de mutuo respeto y sincretismo, permitiendo que se desarrollen prácticas religiosas únicas en la región.

La relación del sertanejo con el cosmos es amplia, mágica y mística; y se manifiesta en prácticas cotidianas y rituales que involucran a los astros, la naturaleza, los animales y los objetos. Esto refleja una cosmovisión en la que todo está conectado y tiene un propósito.

La religiosidad sertaneja se manifiesta en diversas prácticas, como las tiras de cuero trenzadas en lazos, los cueros costurados en el sombrero, chaleco, gibón, polainas y botas de vaquero; los encajes de bolillos tejidos en volantes que adornan el altar y decoran las sayas de Oyá; los rezos, botellas, curas, suelas y chulas; las danzas, las comidas, las mañas, los cariños y las caricias; el hechizo que encanta. Todo esto forma parte de la cultura y la identidad sertaneja, y se transmite de generación en generación.

Los candomblés del Sertón se presentan como fenómenos culturales esencialmente sincréticos, contruidos a partir de un proceso de diversidad compartida entre africanos, indígenas y europeos; donde cada grupo étnico, en diálogo con ecosistemas específicos, el cosmos, actividades económicas y sus propios elementos de culturas religiosas, aportó a la ritualización de sus creencias. Este

proceso de intercambio cultural se ilustra a través de una rica simbología entrelazada con la vida cotidiana y las prácticas religiosas de la región, como el culto a diversas divinidades africanas y la veneración de figuras simbólicas como el “Caboclo boiadeiro”, reflejando la integración de creencias y prácticas religiosas brasileiras.

Para Pereira, la interacción entre africanos e indígenas de Brasil, ambos grupos pertenecientes a sociedades tribales sin escritura y expuestos a entornos ecuatoriales y relaciones similares con el cosmos, propició el desarrollo de perspectivas y entendimientos del mundo que compartían elementos y principios comunes. A partir de esta convivencia surgieron rituales y mitologías relacionadas.

Se presume que, en este proceso, ambos grupos intercambiaron y asimilaron aspectos culturales del otro; lo que ideológicamente facilitó a ciertos individuos ocultar o declarar ciertas prácticas como exclusivamente propias, promoviendo así la creencia en una supuesta pureza y autenticidad de sus tradiciones. Esto se traduce en sistemas religiosos que, sincréticos, al mismo tiempo son afroindígenas.

Desde el Sertón nos desplazamos ahora hacia la Amazonía brasileira, una región donde la presencia afrodescendiente ha sido históricamente invisibilizada<sup>26</sup>. No obstante, las prácticas religiosas y culturales de matrices afroindígenas han sido mediadoras importantes en la construcción de espacios sociales y culturales, resistiendo a la opresión y contribuyendo al tejido social y cultural del Norte y Nordeste de Brasil.<sup>27</sup>

---

26 Ágenor Sarraf-Pacheco. “Em el corazón de la Amazonía: Identidade, saberes e religiosidade no regime das águas”, tese de doutorado em História Social: 2009.

27 Ênio Costa. *Presença de práticas culturais e religiosas de matrizes indígenas e africanas no Norte e Nordeste do Brasil*: 2014.

El diálogo entre historia y religión se presenta, así, como un medio para desentrañar las capas de interacción y resistencia cultural que caracterizan a estas regiones. Este enfoque permite una comprensión más rica y matizada de cómo las prácticas culturales y religiosas afroindígenas han sobrevivido y se han adaptado a lo largo del tiempo, resaltando la importancia de estas tradiciones en la conformación de la historia y la identidad cultural de Brasil.<sup>28</sup>

Tomaremos como ejemplo la isla de Marajó, situada en la desembocadura del río Amazonas, en el estado de Pará, en el norte de Brasil. Esta región también es conocida como la Amazonía marajoara, donde Ágenor Sarraf-Pacheco ha realizado aportes relevantes sobre las cosmologías afroindígenas.

Los estudios demuestran que la región amazónica de Marajó ha sido un importante espacio de contactos socioculturales entre indígenas, colonizadores y africanos, desde la época colonial. Estos encuentros dieron lugar a una composición identitaria afroindígena, con la difusión de formas de arte, estética, cosmovisiones, saberes, danzas, cantos, religiosidades y otras expresiones de sociabilidad.<sup>29</sup>

A pesar de haber sido poco exploradas por los estudiosos de la diáspora africana, estas cosmologías de tradición oral de los grupos indígenas y afroindígenas de la región han sido medios de lucha cultural contra la dominación de sus artes, cuerpos y pensamientos, por parte de los grupos en el poder en el contexto colonial. Actualmente, estas cosmologías continúan siendo reafirmadas a través de la recreación de este patrimonio material e inmaterial afroindígena en la Amazonía marajoara.<sup>30</sup>

---

28 *Ibid.*

29 Ágenor Sarraf-Pacheco. *Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia marajoara*: 2016.

30 *Ibid.*

En el ámbito específico de la religiosidad, resaltan los sistemas de salud y enfermedad asociados con un panteón afroindígena que marca la interacción con las entidades en los territorios amazónicos. Las encantarias son concebidas como los distintos cultos afrobrasileros; una parte de ellos se relacionan con los encantados, seres que habitan tanto en el fondo de los ríos y arroyos, conocidos también como “compañeros del fondo”, cuanto se pueden encontrar en las matas y bosques, como guardianes y veladores de la fauna y flora, sirviendo de puntos de equilibrio entre las fuerzas cósmicas.<sup>31</sup>

En esta relación simbólica del humano con la naturaleza, resulta fundamental el régimen de las aguas, una categoría usada para aproximarse a la comprensión de cómo los ciclos y las dinámicas de las aguas en la Amazonía influyen en la vida y las prácticas culturales de las comunidades locales. Este régimen simboliza la conexión entre la naturaleza y lo espiritual, subrayando cómo los ríos y las aguas no solo son cruciales para la supervivencia, sino también para el mantenimiento de prácticas espirituales y rituales que conectan a las personas con los encantados.<sup>32</sup>

El caboclo amazónico, es decir, la población local de la Amazonía, no rinde culto ni homenajes a las entidades de la naturaleza, a diferencia de lo que se hace con los santos católicos. En su lugar, el caboclo busca mantenerse alejado de ellas, creyendo

---

31 En: Elvirado Serrão; Piedade Lino y Moisés Prazeres. “As práticas culturais/religiosas afroindígenas na Amazônia”, en: revista *Caminhos*: 2019; y Ágenor Sarraf-Pachecho. “Encantarias afroindígenas na Amazônia marajoara: narrativas, praticas de cura e (in)tolerâncias religiosas”: 2010.

32 Ágenor Sarraf-Pachecho. “Em el corazón de la Amazonía: Identidade, saberes e religiosidade no regime das águas”, tese de doutorado em História Social: 2009.

en la potencial forma maléfica que despliegan en caso de que haya una violación de las normas de preservación del medio ambiente en los lugares donde habitan estos seres.<sup>33</sup>

Sin embargo, estas entidades guardan contenidos relacionados con poderes y saberes que son revelados en magias, divinidades, símbolos, rituales y creencias, lo cual refleja la complejidad de sus significados<sup>34</sup>. Por ello, la comunicación con ellas resulta vital y se realiza a través de los especialistas religiosos; destaca la figura del *pajé*, una persona que nace con un don especial y que a través de los años desarrolla habilidades de comunicación con los encantados. El *pajé* tiene la capacidad de incorporar a sus compañeros de fondo, entidades guías que operan por sus manos las curas y deshacen maleficios, pudiendo, a veces, al igual que en el chamanismo clásico, viajar al fondo de los ríos, permaneciendo días o semanas seguidas bajo las aguas, aprendiendo de sus guías espirituales las técnicas necesarias para desempeñar bien el oficio de sus curadores.<sup>35</sup>

Los *pajés* son expertos en el tratamiento de diversas enfermedades, tanto de origen natural como sobrenatural. En cuanto a las enfermedades físicas o de orden natural, los *pajés* utilizan técnicas como los masajes y tirones con bañeras de animales, la aplicación de aceites extraídos de plantas medicinales de la región, los baños con

---

33 En: Elvirado Serrão; Piedade Lino y Moisés Prazeres. “As práticas culturais/religiosas afroindígenas na Amazônia”, en: revista *Caminhos*: 2019.

34 En: Ágenor Sarraf-Pachecho. “Encantarias afroindígenas na Amazônia marajoara: narrativas, praticas de cura e (in)tolerâncias religiosas”: 2010; y J. R. Prandi. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*: 2001.

35 Eduardo Galvão. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*: 1976.

hierbas cultivadas cerca de la casa del *pajé*, infusiones, ungüentos y ventosas para aliviar dolores.<sup>36</sup>

En el ámbito sobrenatural, los *pajés* también son capaces de curar maleficios causados por espíritus, encantados, envidia y brujería. Algunos de estos males espirituales incluyen el mal de ojo, el quebranto –especialmente en niños pequeños–, la cerrada de bicho, el asombro, la posesión por espíritus. Para tratar estos males, los *pajés* utilizan rituales como bendiciones, ahumados y exorcismos. En todo este proceso es fundamental que tanto el *pajé* como la persona que consulta tengan fe en los rituales y pociones para que el tratamiento sea exitoso.<sup>37</sup>

Los especialistas locales utilizan una gran variedad de plantas y productos naturales de forma artesanal y sostenible, como hojas, semillas, raíces, cáscaras, aceites, grasas y esencias, los cuales son considerados poseedores de fuerzas vitales y propiedades curativas. Esto se debe a la herencia de las cosmovisiones y filosofías africanas e indígenas, que perciben la naturaleza como viva y emanadora de energías que equilibran el mundo.

En la mayoría de los casos, los productos naturales utilizados en los rituales de curación por parte de los *pajés* y otros especialistas, como rezanderos/as y curadores/as, se cultivan en los patios de sus casas o se extraen de los bosques y áreas cercanas a sus residencias. Pero a través de la historia y aun en el presente, las prácticas de curación asociadas con las encantarias que motivan y fortalecen a curadores, *pajés*, *babalorixás*, *yalorixás*, *benzedores*, *erveiras*, *rezadeiras* y otros especialistas, han sido objeto de persecución por parte de la Iglesia católica, el Estado brasileño y sus leyes represivas.

---

36 En: Serrão, *et. al.*: 2019.

37 *Ibid.*

Aun así, no se ha logrado disminuir la relevancia de las prácticas de cura, así como el comercio de productos relacionados con las religiones afroindígenas en mercados y espacios públicos; esto refleja la persistencia y adaptabilidad de estas tradiciones en el contexto moderno, así como su importancia en la construcción de identidades culturales y la resistencia frente a los esfuerzos de homogeneización y represión.<sup>38</sup>

Los encantados están presentes en otros contextos de la Amazonía brasilera, así como las “pajelança”, término que se refiere a los sistemas de curación asociados con los *pajés*. Posteriormente, veremos cómo estas entidades también se encuentran en otras regiones amazónicas, como Venezuela.

Para finalizar este recorrido, navegaremos a través de los ríos del gran bosque amazónico hasta la cuenca baja del río Caura, en el municipio Sucre del estado Bolívar, de Venezuela. Allí viven los aripaños, una comunidad cuyas raíces afroindígenas se remontan a los primeros contactos que hicieron esclavizados africanos con indígenas kariñas, a mediados del siglo XVIII.

A través de su historia, los aripaños han enfrentado múltiples desafíos relacionados, en primer lugar, con la condición de dominación durante el período colonial, ante la cual respondieron con la huida de la esclavitud y la creación de un espacio de libertad, aprovechando las fisuras legales y coyunturas históricas. Posteriormente, entre los siglos XIX y XX, experimentaron el auge de la explotación de sarrapia (*Dipteryx odorata* [Aubl.] Willd)<sup>39</sup> y el desarrollo de

---

38 Luis Bandeira. “Rotas e raízes de ancestrais itinerantes”, tesis de doctorado en Historia Social: 2013.

39 Instituto Geográfico Agustín Codazzi. *Diccionario geográfico de Colombia*, Bogotá: 1960; en: *Libro rojo de plantas de Colombia*, vol. 4, Dairon Cárdenas L. y Nelson R. Salinas Editores.

las empresas básicas en el estado Bolívar; y, recientemente, en el siglo XXI, se enfrentan a la expansión de la minería de oro en sus territorios. Frente a estos desafíos, los aripaños han desarrollado múltiples estrategias de resistencia que se arraigan en su profunda vinculación con el territorio y en los códigos culturales creados a partir de su vinculación con el mundo indígena.<sup>40</sup>

La información que presentaremos a continuación sintetiza una investigación realizada en la comunidad<sup>41</sup>. La cosmología de los aripaños se describe a partir de su percepción del cosmos, dividido en tres planos formados por el cielo, la tierra y las profundidades del agua. Estos planos albergan dos dimensiones: una visible y otra invisible, donde coexisten diversos seres y entidades, algunas visibles a los humanos y otras pertenecientes al ámbito de lo espiritual. Existe una energía vital que fluye y conecta a estos seres entre sí y con los humanos, manteniendo el cosmos en un estado de equilibrio dinámico.

La vida y la muerte se entienden como partes integrantes de un *continuum* espiritual y físico, donde la energía vital conecta a todos los seres vivos y espirituales en los distintos planos. La vida en esta cosmovisión no se limita a la existencia física en la tierra, sino que se extiende a una participación activa en el cosmos. La salud y el bienestar dependen de mantener relaciones armoniosas y de reciprocidad entre los vecinos humanos y no humanos.

La muerte no es el fin de la existencia, sino una transición a otro estado de ser dentro del mismo cosmos. Los espíritus de los difuntos –o aparatos– continúan habitando la tierra, manteniendo

---

40 Karina Estraño. “Dinámicas culturales en torno a la afroindianidad...”: 2024.

41 *Ibid.*

vínculos con los vivos. Los rituales funerarios y los novenarios son prácticas importantes que facilitan la transición del espíritu del difunto, asegurando su bienestar en el más allá y manteniendo el equilibrio dentro de la comunidad y el cosmos. La muerte, por lo tanto, es parte de un ciclo de vida más amplio, que abarca la existencia física y espiritual, donde la conexión entre los vivos y los muertos se mantiene a través de prácticas culturales y espirituales.

Las rezanderas son figuras esenciales que ejercen como mediadoras espirituales y religiosas, encargadas de guiar los rituales católicos que marcan los ciclos de vida y muerte. Su participación es fundamental en los velorios, entierros y novenarios, donde lideran los rezos y ceremonias para asegurar el tránsito pacífico del espíritu del difunto hacia el más allá. Estas prácticas subrayan las creencias en la intercesión espiritual y la capacidad de estas mujeres para facilitar la comunicación entre los mundos visible e invisible.

Desde la infancia, las potenciales rezanderas son iniciadas en las prácticas religiosas a través del catecismo, siendo seleccionadas por su devoción y sensibilidad hacia lo espiritual. Con el tiempo, asumen roles más significativos en la gestión de los espacios sagrados y la organización de eventos religiosos, como las fiestas patronales en honor a la Virgen del Carmen, a menudo bajo la tutela de mujeres mayores que reconocen su dedicación. Este aprendizaje continuo refuerza su compromiso con la vida espiritual de su comunidad.

La creciente habilidad para percibir y comunicarse con el mundo espiritual a menudo trae consigo experiencias perturbadoras, como la sensación de ser perseguidas por los espíritus de los muertos. Estas experiencias pueden generar miedo y ansiedad, llevándolas a distanciarse progresivamente de los rituales asociados con la muerte. No obstante, la rezandera siempre manifiesta su profunda vocación por el servicio social y, al mismo tiempo,

representa una conexión vital entre lo terrenal y lo divino dentro de la comunidad aripaëña.

A través de sus prácticas no solo facilitan el duelo y el proceso de muerte, sino que también fortalecen los lazos comunitarios y la cohesión social, manteniendo vivas las tradiciones espirituales y religiosas asociadas con el catolicismo. Sin embargo, la complejidad y las demandas emocionales de su oficio explican por qué algunas optan por retirarse, subrayando la profundidad del compromiso y el sacrificio personal inherente a su papel.

En el mundo espiritual de los aripaëños, la conexión con los parientes fallecidos se mantiene mucho más allá de la muerte, pero estos no son los únicos seres espirituales con los que se relacionan. En una categoría distinta se encuentran los encantos o dueños de los lugares; estos seres guardan significados profundos para la vida de los aripaëños, como para el resto de los habitantes de la región.

También conocidos como los “dueños de los lugares”, son seres espirituales que pueden materializarse a voluntad y son responsables de custodiar los diversos ecosistemas y recursos naturales, especialmente los morichales, las lagunas, los caños y el río Caura; es decir, los distintos espacios de agua que sustentan la vida de los aripaëños. Los encantos establecen normas para el uso respetuoso de los recursos naturales, promoviendo un equilibrio ecológico a través de la reciprocidad y el respeto mutuo. Las interacciones con los encantos pueden incluir tanto encuentros beneficiosos como peligrosos, dependiendo de cómo los humanos se acerquen y respeten las normas establecidas por estos seres. Ellos tienen la autoridad para otorgar o negar la “buena suerte” en actividades como la pesca y la cacería, siempre que se sigan las normas de respeto y no se sobreexploten los recursos.

La cosmovisión de los aripaños define la relación entre las distintas comunidades humanas y no humanas que coexisten en la cuenca del río Caura, marcando la vida cotidiana y el tejido social de los aripaños e influenciando las percepciones sobre salud, enfermedad y el bienestar general, así como la interacción con el entorno natural. Esta cosmovisión subraya una comprensión profunda de la interdependencia entre los seres humanos, el mundo espiritual y la naturaleza.

El desarrollo de estas nociones y de las prácticas religiosas derivadas tiene un sustrato primordial en la cuenca del río Caura, emergiendo como el significante principal donde convergen las experiencias, habilidades y conocimientos compartidos entre afrodescendientes e indígenas. Este enfoque no solo subraya la complejidad de las dinámicas culturales y religiosas en la región, sino que también desafía las percepciones reduccionistas, enfatizando la riqueza y la diversidad de las tradiciones afroindígenas en la construcción de la identidad cultural y espiritual de los aripaños. Además, resalta los retos actuales relacionados con la expansión de la minería en la región, situando el caso de los aripaños como un ejemplo de cosmología y religiosidad afroindígena que emerge como una narrativa contrahegemónica construida a través de los siglos.

## CONCLUSIONES

En este ensayo hemos emprendido un viaje a través de la riqueza y complejidad de las cosmologías afroindígenas en tres regiones de Colombia, Brasil y Venezuela. Este recorrido ha revelado no solo la profundidad de las prácticas espirituales y religiosas que surgen del encuentro entre africanos, afrodescendientes e indígenas, sino también cómo estas prácticas constituyen un sustrato filosófico

común, que desafía los discursos y estructuras coloniales que han buscado homogeneizar y subyugar estas expresiones culturales.

En estas distintas expresiones no solamente resultan evidentes las similitudes y representaciones afines entre los casos expuestos, sino también la cercanía que estas tienen con nuestras propias formas de experimentar, sentir e interpretar nuestra relación con la vida en todas sus expresiones, y las relaciones que formamos con aquello que podemos llamar sagrado, pero que al mismo tiempo permea nuestra cotidianidad.

Las religiosidades afroindígenas, lejos de ser periféricas o secundarias, son centrales para la comprensión de nuestras identidades y formas de vida. Representan un acto de resistencia y reafirmación de la dignidad humana, celebrando la interconexión de la vida y proponiendo modos de existencia que se oponen al dualismo y la jerarquización impuestos por la colonialidad. Este ensayo ha explorado cómo la afroindianidad, como concepto y experiencia, ofrece una oportunidad para reencontrarnos y reconstruir nuestras relaciones con la naturaleza y entre nosotros, promoviendo un futuro más inclusivo y sostenible.

Hemos visto cómo la cosmovisión afroindígena abraza una relación holística con el universo, donde la vida es vista como un entramado de relaciones intersubjetivas que incluyen no solo a humanos, sino también animales, plantas y entidades espirituales. En este contexto, la muerte no es el final, sino una transición a otro estado del ser, manteniendo un vínculo constante entre los vivos y los muertos, lo visible y lo invisible.

Las rezanderas en los montes de María y Aripao, los rituales del *lumbalú* en San Basilio de Palenque, los encantados y encantos amazónicos, y la figura del *pajé* como mediador espiritual, son ejemplos

de cómo estas comunidades entienden y viven su conexión con el cosmos. Estas prácticas no solo estructuran las interacciones cotidianas con el entorno, sino que también proporcionan un marco resiliente para enfrentar los desafíos contemporáneos, desde el desplazamiento forzado hasta la amenaza de proyectos extractivos.

Con estos ejemplos resaltamos la importancia de reconocer, valorar y proteger las cosmologías afroindígenas como patrimonios culturales vivos que ofrecen visiones críticas y alternativas del mundo. Estas cosmologías no solo son fundamentales para la identidad y la cohesión social de las comunidades que las practican, sino que también enriquecen la diversidad cultural y espiritual de la humanidad. Frente a un mundo cada vez más homogeneizado y enfrentado a una crisis ecológica y social, las perspectivas afroindígenas sobre la interdependencia, la reciprocidad y el respeto por todas las formas de vida se presentan como principios esenciales para reconstruir los pilares de la vida.

Reconocer y aprender de las cosmologías afroindígenas no es solo un acto de justicia histórica, es también un paso hacia la reimaginación de nuestras sociedades de maneras más equitativas y armónicas con el entorno natural. En un mundo en búsqueda de alternativas para el desarrollo insostenible y para las formas de vida alienantes, las sabidurías ancestrales afroindígenas se alzan como faros de esperanza, guiándonos hacia futuros más vivibles y justos para todos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Araujo, Vanessa. (2021). *Relatos: arte-vida, confluências e cosmologías afroindígenas periféricas. Teatro: Criação E Construção De Conhecimento*, 8(1 e 2), pp. 162–173. Recuperado de: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/teatro3c/article/view/11784>
- Bandeira, Luis. (2013). “Rotas e raizes de ancestrais itinerantes”. Tesis de doctorado en Historia Social. Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Recuperado de: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/12785>
- CNRR y Grupo de Memoria Histórica. (2010). *La tierra en disputa: memorias de despojo y resistencias campesinas en la costa Caribe 1960-2010*. Taurus.
- Costa, Ênio. (2014). *Presença de práticas culturais e religiosas de matrizes indígenas e africanas no Norte e Nordeste do Brasil*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, pp. 233-245. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5833683>
- Descola, Phillipe. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Escobar, Arturo. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Enviñón Editores.
- Estraño, Karina. (2024). “Dinámicas culturales en torno a la afroindianidad y sus expresiones en la religiosidad de los aripaños, Bajo Caura, estado Bolívar de Venezuela. Tesis de doctorado en Antropología. Centro de Estudios Avanzados. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC).

- Galvão, Eduardo. (1976). *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2.ª ed. São Paulo: Ed. Nacional / Brasília, INL.
- Hampâté Bâ, Amadou. (2010). “A tradição viva”. En: J. C. Ki-Zerbo: *História Geral da África*. Vol. I, Brasília: Unesco, pp. 167-212. Recuperado de: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000042769\\_por](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000042769_por)
- Ingold, Tim. (2015). *The life of lines*: Routledge.
- Ingold, Tim. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*: Routledge.
- Ingold, Tim (2007). *Lines: A brief history*: Routledge.
- Klor de Alva, J. (1995). “The postcolonial of the (latin) american experience: A reconsideration of ‘colonialism’, ‘postcolonialism’, and ‘mestizaje’”. En G. Pakrash. *After colonialism. Imperial histories and postcolonial displacements*. Princeton: Princeton University Press, pp. 241-275.
- Lander, Edgardo (Ed.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*: Clacso.
- Navarrete, María. (1995). *Prácticas religiosas de los negros en la colonia: Cartagena, siglo XVII*. Facultad de Humanidades: Universidad del Valle Editores.
- Parra-Valencia, Liliana. (2022). “Prácticas afroindígenas, historias subalternas y psicología comunitaria en montes de María”. En: Álvaro Gómez y Aída Cabrera. *Experiencias y reflexiones de psicología comunitaria en Colombia*, pp. 50-80. Recuperado de: [https://www.researchgate.net/publication/362365675\\_Practicas\\_afroindigenas\\_historias\\_subalternas\\_y\\_psicologia\\_comunitaria\\_en\\_Montes\\_de\\_Maria](https://www.researchgate.net/publication/362365675_Practicas_afroindigenas_historias_subalternas_y_psicologia_comunitaria_en_Montes_de_Maria)

- Pereira, Itamar. (2021). “Los candomblés del Sertón: La diversidad religiosa afroindígena brasileña”. *Revista Cubana de Educación Superior*, 40 (Supl. 1), 25. Recuperado de: [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0257-43142021000400025&lng=es&tlng=es](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0257-43142021000400025&lng=es&tlng=es)
- Perozo, Abel y Pérez, Berta. (2001). “La cara oculta de la venezolanidad: el caso de los afrovenezolanos”. II Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio folklórico de los países andinos. Influencias africanas en las culturas tradicionales de los países andinos. Memorias. Santa Ana de Coro, Venezuela.
- Prandi, J. R. (2001). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*: Pallas.
- Queiroz, M. D. (2020). *História do sertão: resistência e conflito*: Editorial História Viva.
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.*: Clacso, pp. 201-246.
- Sarraf-Pacheco, Ágenor. (2009). “Em el corazón de la Amazonía: Identidade, saberes e religiosidade no regime das águas”. Tese de doutorado em História Social. Programa de Estudos Pós-graduados em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.
- Sarraf-Pachecho, Ágenor (2010). *Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, praticas de cura e (in)tolerâncias religiosas*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, pp. 88-108.

Recuperado de: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2010v8n17p88>

- Sarraf-Pacheco, Ágenor (2012). “Cosmologías afroindígenas na Amazônia marajoara. Projeto História”, São Paulo, n. 44, pp. 197-226. Recuperado de: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10219/9821>
- Sarraf-Pacheco, Ágenor. (2016). *Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia marajoara*. Cadernos de História, Belo Horizonte, 17(26): 27-63.
- Sarraf-Pacheco, Ágenor y Silva, Jerônimo. (2019). “Repertórios de Saberes e Crenças Afroindígenas em Dalcídio Jurandir”. *RELACult-Revista Latino-Americana De Estudos Em Cultura E Sociedade*, 5(5). Recuperado de: <https://doi.org/10.23899/relacult.v5i5.1589>
- Serna, Jesús. (2022). “Afroindoamérica y la psicología social comunitaria: Propuesta para fundamentar la acción en pueblos originarios desde un enfoque etnohistórico ‘nuestroamericano’”. En: Katherine Herazo, Angélica Ojeda, Yuli Botero, Luz Martell. *Psicología social comunitaria en perspectiva: acompañamiento, investigación y formación*. Bogotá: Sello Editorial UNAD, pp. 122-136. Recuperado de: <chrome-extension://efaidnbnmnnibpcajpcglclefindmkaj/> <https://libros.unad.edu.co/index.php/selloeditorial/catalog/download/183/165/2625?inline=1>
- Serrão, Elvirado; Lino, Piedade y Prazeres, Moisés. (2019). “As práticas culturais/religiosas afroindígenas na Amazônia”. *Caminhos-Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, Brasil, v. 17, n. 1, pp. 80-95. Recuperado de: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6804>

- Silva, J. M.; Oliveira, V. S. & Lima, H. N. (2018). *Caatinga: O bioma exclusivo do Brasil*. Editora Bioma.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1998). "Cosmological deixis and amerindian perspectivism". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1992). *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wade, Peter. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Zent, Egleé. (2014). "Ecogonía II. Visiones alternativas de la biosfera en la América indígena, ¿utopía o continuum de una noción vital?". *Etnoecológica*, 10(6). Recuperado de: [https://www.academia.edu/7928973/Ecogonia\\_II\\_Visiones\\_alternativas\\_de\\_la\\_biosfera\\_en\\_la\\_am%C3%A9rica\\_ind%C3%ADgena\\_Utop%C3%ADa\\_o\\_continuun\\_de\\_una\\_noci%C3%B3n\\_vital](https://www.academia.edu/7928973/Ecogonia_II_Visiones_alternativas_de_la_biosfera_en_la_am%C3%A9rica_ind%C3%ADgena_Utop%C3%ADa_o_continuun_de_una_noci%C3%B3n_vital)

# Aje, resistencia, cimarronaje y chimbánguele como forma de vida de los pueblos del sur del lago de Maracaibo

Eward Alfonso Ysea Pulgar<sup>1</sup>

La presencia africana en la conformación de la sociedad venezolana fue muy desigual. Nuestros ancestros fueron ubicados y concentrados en plantaciones, en haciendas, minas; caso específico en el occidente del país, al sur del lago de Maracaibo, hoy municipio Sucre del estado Zulia y Palmarito, parroquia Independencia; y municipio Tulio Febres Cordero, del estado Mérida. Allí son fácilmente visibles los elementos culturales que provienen de la etnicidad africana y otros no tan visibles porque son códigos de comunicación, de defensa, de protección espiritual; o para la cura de enfermedades, daños del alma o corporales, considerados secretos y no transmisibles a todos.

En el sur del lago de Maracaibo se llevó a cabo un proceso violento de sustitución étnica –pobladores aborígenes originarios por africanas y africanos sometidos a la esclavitud–, al descubrirse las potencialidades productivas de las tierras de la villa San Antonio de

---

1 Músico, clarinetista, activador cultural; militante y activista de la causa afrodescendiente. Licenciado en Educación y luchador social.

Gibraltar y sus alrededores, fundada en el año 1592 por Gonzalo de Piña Ludueña.

Gibraltar, Bobures, San Pedro y toda la costa sur del lago de Maracaibo se desarrollaron como un territorio o enclave esclavista, pues su población, mayoritariamente de origen africano, fue la encargada de cultivar las fértiles tierras de esta zona.

Aunque los mecanismos, métodos, prácticas y procedimientos variaban en diferentes épocas, estados, momentos y lugares, en casi todas partes la esclavitud se enfocó y se esforzó en despojar a las y los africanos y a sus descendientes de su condición humana; es decir, de todos los aspectos de civilización que hacen “humana” a una persona: nombres, fechas de nacimiento, vínculos familiares, gentilicio; libertad de educarse, de reproducirse, de culto, de continuidad generacional en la línea familiar a la que se pertenecía en la Madre África.

Al implementar, legalizar y crecer el comercio esclavista o “trata negrera”, sus males, vicios y aberraciones crecieron con ella y, para justificar el trato infernal que las y los capturados violentamente recibían tanto de los esclavistas como de los traficantes, formaron o construyeron una imagen de las y los africanos “negra, negro” como bárbaros, incivilizados, casi animales, sin inteligencia, sin espíritu ni valores morales. Para ellos no eran seres humanos, solo mercancías con un valor en el mercado y las mercancías no tienen alma ni emociones. Trataron –pero no lo lograron– de eliminar a la mujer y al hombre de piel oscura, de origen y ascendencia africana, como ser humano.

El resultado aún es visible en nuestros días, en las y los que piensan que la mujer, el hombre de piel oscura y sus descendientes son inferiores, y todo lo asociado con ellos es exactamente igual –sus

costumbres, su cultura, sus creencias, sus valores, sus tradiciones y formas de vida-, porque las personas que pensaron, crearon y practicaron la esclavitud la diseñaron con el fin de destruir humanamente a las y los africanos y a sus descendientes, eliminando toda posibilidad de que alguien pudiera mantener los vínculos familiares, espirituales, religiosos, de comunicación, necesarios para que los conectaran con la Madre Tierra África.

Mis ancestros, nuestros ancestros, trajeron y legaron su espiritualidad, sus organizaciones o sociedades secretas, pero fueron los mal llamados “conquistadores” europeos quienes no estuvieron al nivel de entendimiento y comprensión necesaria, por lo que terminaron satanizando todo lo nuestro. En la cuenca sur del lago de Maracaibo se gestó uno de los mayores ejemplos de resistencia y cimarronaje cultural o espiritual que tenemos en nuestra República Bolivariana de Venezuela: el *chimbánguele*...

El *chimbánguele* fue y es el instrumento o mecanismo que permitió que la diversidad étnica, cultural y lingüística africana, presente en la cuenca sur del lago de Maracaibo, engranara y que se construyeran códigos propios de comunicación y convivencia, para mantener la unión y la resistencia necesarias para enfrentar las constantes embestidas del sistema esclavista.

Este engranaje para conseguir la unidad no debe haber sido fácil debido a la variedad de lenguas, dialectos e idiomas que hablaban entre ellos, sumado a las diferentes creencias o formas de vida en la Madre Tierra África; pero la necesidad de comunicarse y el deseo de sobrevivir, de no perecer y de conquistar la libertad, fue más fuerte que todas las diferencias dialécticas o religiosas y nació el *chimbánguele*. Por eso estamos frente a una forma de vida o ejemplo de cimarronaje cultural y espiritual.

Y es así porque ningún pueblo o sociedad puede avanzar, crecer, desarrollarse y progresar, sin tener un piso o base firme de su realidad. Y la realidad de los seres humanos es la libertad, facultad natural que tiene la mujer y el hombre para vivir o desenvolverse de una manera u otra cuando no son sometidos a la esclavitud. La libertad es un derecho sagrado e imprescriptible que todos los seres humanos poseemos para vivir y actuar con autodeterminación o libre albedrío; lo contrario a ella es sometimiento físico, de opresión, sumisión espiritual y –digo– intento, porque a pesar de la rigurosidad con que se aplicaban los métodos para lograr la total evangelización, aculturación religiosa o cristianización, no lograron sacar ni borrar del alma, la mente y la memoria de nuestros ancestros a su divinidad de las aguas azules: *Aje...* el que se vino con ellos hasta la costa sur del lago de Maracaibo, para darles fuerza y recordarles que él era la vía de conexión con sus orígenes.

Al llegar nuestros ancestros a esta región, su situación no debió haber sido nada fácil para enfrentar y superar aspectos como el desconocimiento del territorio, la diversidad étnica, de lenguas y dialectos que entre ellos hablaban, y la práctica del politeísmo como base de la espiritualidad y religiosidad de las sociedades africanas.

Pero la necesidad de comunicarse entre ellos, el deseo de sobrevivir, de no perecer, de recuperar la libertad, fue más fuerte que todas las dificultades presentadas por la adversidad y más fuerte que las diferencias dialécticas o de visiones, prácticas y conceptos religiosos. Por todos estos aspectos superados por nuestros ancestros para avanzar en la conquista de un objetivo común, podemos deducir que la génesis del chimbánguele en la cuenca sur del lago de Maracaibo es la conversación, el debate entre tambores que lograron ponerse de acuerdo, entenderse y crear códigos de comunicación

mediante sonidos, para romper la barrera de la diversidad afro-lingüística, convocar, organizarse, protegerse, cuidar el territorio, protestar e ir a la conquista de la libertad y el bien común.

La historia local y regional registra varios hechos y largos períodos de insubordinación, resistencia y cimarronaje, al no cumplir las órdenes del Gobierno de Maracaibo, especialmente al no reconocer las autoridades legítimamente nombradas desde la capital del estado; por esta acción, durante mucho tiempo ninguna autoridad ajena a la reconocida localmente pudo controlar este territorio liberado y estampado con la huella africana.

Por eso el chimbánguele es el mecanismo de convocatoria más efectivo que tenemos y el sistema o forma de organización más antigua; ha sido la base que sostiene el punto de encuentro que nos ha permitido mantenernos en el tiempo como una comunidad o pueblo, con una identidad marcada y diferenciada a lo largo y ancho del estado Zulia, del resto de nuestra República Bolivariana de Venezuela y el mundo. El chimbánguele es nuestra realidad, es nuestra identidad, es la conversación armoniosa, la amabilidad, la hermandad, la comprensión, la integración; es, también, el espacio donde habita el valor de la palabra; la forma más directa, sincera y emotiva de relacionarnos, de despedirnos, y de aliviar el dolor, la pena y el sufrimiento, cuando a uno de los nuestros cuando le toca viajar de este plano terrenal. Pero, también, el chimbánguele es la vía más directa y genuina de relacionarnos, entendernos, comprendernos, autorreconocernos, para poder reconocer a los otros u otras desde la diversidad.

En sus golpes o estructura musical está el código o la clave que permite comunicarse con Aje, el que vino en el alma, mente y corazón de nuestros ancestros como venía la anhelada forma de

vida en la Madre Tierra África; una forma de vida donde el tambor y los dioses africanos viven en comunión y comunicación. Por eso, en los pueblos del sur del lago el Chimbánguele es columna vertebral de forma de vida... una forma de vida cuyos códigos de comunicación, de convivencia y conexión espiritual están inmersos en él con sus elementos tangibles e intangibles.

Por tales razones, a quienes no comprenden ni entienden estos códigos o elementos de convivencia les fue, les ha sido y les será muy difícil relacionarse, liderar o dirigir en nuestro contexto geohistórico, político, social y cultural, ya que han tratado de invadir o negado el espacio y reconocimiento del gobierno del chimbánguele. El gobierno más antiguo que tenemos, el gobierno del chimbánguele, y como gobierno ancestral es inclusivo; no es partidista, por eso no se desequilibra, se mantiene, habla y actúa como gobierno de todas y todos.

Aunque el origen de su estructura jerárquica hay que buscarlo en la conformación de sociedades, cofradías y cabildos para rendir culto a un santo impulsado por el interés y afán de la Iglesia católica de evangelizar, catequizar y dirigir cada momento y espacio de la vida de sus fieles, desde la religiosidad del pueblo cristiano, ya que esta forma de organización o hermandad religiosa fue traída a la Aby Ayala –hoy América– por los conquistadores españoles; la hermandad, la igualdad y la fraternidad que predicaban era de manera simbólica, permitiéndoles espacio y participación en las fiestas patronales, procesiones de la Virgen o el Santo Patrón. Sin embargo, esta inclusión simbólica no eliminaba el trato cruel e inhumano que el sistema esclavista aplicaba, por lo que nuestros ancestros utilizaron estas organizaciones como un espacio de resistencia pacífica y cimarronaje cultural y espiritual, ya que tomaron

los elementos sociopolíticos y de la estructura religiosa de la sociedad europea para conservar su identidad espiritual y cultural, a pesar de las limitaciones impuestas por el proceso de evangelización, aculturación y cristianización que no logró su objetivo principal: despojar a las / los africanos y a sus descendientes de su condición humana, borrar la conciencia étnica y de todo elemento sociocultural y espiritual de conexión con la Madre África, cuna de la humanidad.

Gracias a la resistencia como postura y respuesta de nuestros ancestros africanos ante los mecanismos de opresión, marginación, explotación, engaño e intento de confusión espiritual, fue que la población africana presente en la cuenca sur del lago de Maracaibo logró conservar, reconstruir y transmitir su legado sociocultural, espiritual y de convivencia, para apropiarse del territorio, recrear una forma de vida similar a la dejada cuando fueron arrancados violentamente del suelo africano y fortalecer la conciencia étnica, reafirmar la presencia o huella africana en esta área de nuestra República Bolivariana de Venezuela, donde Aje y San Benito se encontraron y reconocieron en lo más profundo de la africanidad los tambores.

Datos históricos nos indican que Benito Manasseri, conocido también como San Benito de Palermo, San Benito el Africano, el Moreno o el Negro, de origen africano, fue hijo de esclavizados africanos de nombres Cristóbal Manasseri y Diana Larcán; nació libre en San Fratello, Italia, el 21 de marzo de 1524; falleció el 4 de abril de 1589; fue beatificado por el Papa Benedicto XIV en 1743; fue canonizado por el Papa Pío XII en 1807 y es venerado por la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa. Como podemos ver, Benedetto Manasseri Larcán nació libre y, por voluntad propia, decidió dedicarse y entregarse a la religión católica, destacándose

dentro de esta institución religiosa por su dedicación, obediencia, obras y virtudes; por lo cual la alta jerarquía eclesiástica de esa época lo elevó a los altares mayores de esta organización, reconoció su legado y luego lo utilizó como instrumento, canal o puente para evangelizar, catequizar y cristianizar a la población de origen africano asentada en la costa sur del lago de Maracaibo.

San Benito de Palermo es reconocido y aceptado por sus hermanas y hermanos de origen africano, quienes lo recibieron, le dieron un lugar especial, pero sin sacar o abandonar del contexto espiritual real ni echar a un lado a quien se vino con ellos desde la Madre África y se quedó con ellos en el sur del lago. Ese que vino con ellos y llegó primero es Aje, divinidad de las Aguas Azules, a quien no pudieron dejar atrás porque dejarlo era perder la base de resistencia necesaria para superar la adversidad impuesta. El hermano Benedetto Manasseri o San Benito de Palermo llegó después y lo trajeron quienes también trajeron la espada, la cruz, la pólvora, el carimbo, el látigo, el cepo, las cadenas, los grilletes y crearon el Tribunal de la Santa Inquisición...

Pero todos estos mecanismos no debilitaron el alto nivel de espiritualidad, humanidad, reconocimiento e inclusión, muy propia de los africanos y sus descendientes; que fue lo que permitió que este hermano fuera aceptado, incluido pero vestido de azul color que simboliza a Aje; el que llegó por eso a la imagen de San Benito de Palermo. Aje lo recibe en la puerta de la iglesia, lo guía en su recorrido por las calles de las comunidades afrosurlaguenses con una bandera de color azul, hasta volver a entrar con un golpe de tambor y voces que corean y gritan en la puerta de la iglesia: ¡Aje, Aje, Aje, Bendito Aje! –en la puerta, porque el no es de la Iglesia católica ni vive en ella–; le da la bienvenida, lo acompaña en su

recorrido, lo regresa a su casa, lo despide con alegría para que repose en el lugar donde él decidió estar; y lo respeta porque a pesar de su condición católica no lo desconoce, pues desconocerlo sería discriminarlo, apartarlo o desconocer su elevado nivel espiritual y alto grado de humanidad, y esa no es una condición propia o natural de los africanos y sus descendientes.

El mensaje ancestral está codificado por las circunstancias del momento, pero es entendible; Aje, los tambores chimbángueles y otros códigos no indescifrables a simple vista son la herencia o herramientas más genuinas y directas que nos conectan con la Madre Tierra África.

Nos pertenecen porque ni la esclavitud y sus mecanismos tan horribles no los pudieron quitar y ellos –nuestros ancestros– se encargaron, crearon las condiciones y se aseguraron de que Aje y el chimbánguele no desaparecieran; por eso son la herencia más valiosa, tangible e intangible, que comprueba la presencia, la resistencia, el cimarronaje y la reafirmación de la huella africana en la cuenca sur del lago de Maracaibo. Porque San Benito llegó y Aje no dejó de ser Aje. Aunque parezca complejo y claro que es complejo porque está codificado y para descifrarlo, comprenderlo y entenderlo, hay que mirar hacia adentro a lo más profundo de nuestra etnicidad, de nuestra espiritualidad, de nuestra identidad, que son la esencia de nuestra razón de ser.

Aje acompaña a San Benito cuando sale a la calle, lo guía, le abre el camino, lo protege, lo vigila como un padre vigila y protege, en secreto, hasta llegar a su destino; porque él es libre y es tan libre que ni para viajar en las bodegas de los barcos “negreros” pudieron encadenarlo. Aje se vino impulsado por el amor y el deber que siente y tiene un padre cuando uno de sus hijos, hijas o miembros

de su familia enfrentan una situación adversa. Él se convirtió en la columna vertebral o base de la resistencia o cimarronaje espiritual, que fue la respuesta del africano y sus descendientes ante los mecanismos o procesos de evangelización, cristianización o aculturación religiosa que el sistema esclavista opresor aplicaba.

Aje no pudo ser secuestrado, encadenado ni esclavizado porque él es una fuerza superior que está por encima de la opresión, de la oscuridad; de la religión como mecanismo de control y resignación. Aje es alegría, es luz que guía, es unidad, es libertad; por eso es que por su naturaleza, esencia y forma de ser, de libertad y hermandad, transformó el chimbánguele y la estructura jerárquica del gobierno del chimbánguele –ensayo, vasallo, cofradía o sociedad de San Benito de Palermo– en un espacio de resistencia pacífica, a pesar de las reglas y limitaciones impuestas para borrar la esencia de la espiritualidad africana en el sur del lago de Maracaibo. Pero Aje no lo permitió, se mantuvo y aún vive y sigue libre esperando, siempre esperando, el llamado de sus hijos mediante un código o golpe de tambor que lleva su nombre; y es entonado solo cuando la imagen de San Benito de Palermo va a salir de la iglesia a recorrer las calles y a su regreso para entrar en ella.

Aje no se queda en la iglesia porque esa no es su casa de habitación, no es su espacio ni su génesis; y así se lo hizo saber, comprender y entender a sus hijos o seguidores, a quienes en forma de códigos, claves o señales nos transmitieron su mensaje. Porque los códigos para descifrar el mensaje no podían ser captados por el conquistador opresor, que, tras su arrogancia hegemónica e incapacidad para entender la cultura, la diversidad y la espiritualidad africana, recurrió a lo más bajo que recurre una persona cuando no está en capacidad de debatir, comprender y entender; pues fue

más fácil satanizar, descalificar, prejuizar y oprimir, que aceptar su realidad de incapacidad y desconocimiento de lo diverso. Y así ha pasado con todo lo que el ser humano se niega a reconocer, porque reconocer es respetar al otro.

Quien no conoce los orígenes, la cultura, la religión, la espiritualidad, las costumbres y la forma de vida de un pueblo, de una comunidad o sociedad, no puede comprenderlo, entenderlo, reconocerlo y respetarlo; con su bajo nivel de humanidad, vestido de arrogancia espiritual, no le queda otra alternativa que recurrir al psicoterror y a la satanización por la necesidad de tener la razón e imponer su verdad.

El africano traído de manera forzosa al sur del lago de Maracaibo solo tuvo dos opciones: resistir o doblegar, pero resistir fue la opción más digna y correcta porque doblegar era autoborrarse, desaparecer, perder la base o el piso de la etnicidad, la identidad africana, el punto de la resistencia y la huella de la cédula étnica; y esa cédula o huella intangible e imborrable es Aje... y es Aje con su chimbánguele porque nuestros ancestros, con valentía y firme determinación, se encargaron de codificarlo para que no desaparecieran y dejaran de convocarnos, organizarnos, guiarnos y protegernos, para soportar los ataques permanentes para borrar su huella, que aún aplica la jerarquía de la Iglesia católica.

Dichos ataques han sido utilizados descaradamente, como el día jueves 21 de marzo de 2024, cuando se celebraba la misa con motivo del año jubilar en honor a los 500 años del nacimiento de San Benito de Palermo; allí el alto jerarca de la Iglesia católica, monseñor Juan de Dios Peña Rojas, obispo de la Diócesis de El Vigía, San Carlos del Zulia, aprovechó la ocasión para dar continuidad al propósito que hace más de 300 años tiene la Iglesia

católica de lograr desplazar, sacar y borrar a Aje de la manifestación del chimbánguele y el culto a San Benito de Palermo, para la cual dijo a los presentes: “La capa de color azul con que se viste o cubre la imagen de San Benito de Palermo obedece más a la dificultad que tenían los monjes misioneros franciscanos para conseguir las telas de color marrón, para reponer sus hábitos desgastados por el tiempo de uso; y a la devoción a la Inmaculada Concepción, que a la presencia de una deidad africana”.

Como pudimos escuchar los asistentes a esta actividad o encuentro entre hermanos o seguidores de San Benito de Palermo, este alto jerarca de la Iglesia católica no perdió tiempo para atacar, descalificar y desconocer la presencia de Aje en nuestra forma de vida y expresión espiritual. En su intento de seguir imponiendo la religiosidad católica, de evangelizar manipulando la realidad histórica, trata de expulsar a Aje de ese recinto religioso donde él no entra ni han podido sujetarlo; porque Aje es libre y si entra lo hace con su pueblo, deja a San Benito en su hogar donde reposa y sale con su pueblo a esperar un nuevo llamado de los tambores chimbángueles y su pueblo. Porque Aje no obedece a la jerarquía eclesiástica, ya que él no es de ellos ni vino con ellos; él no es opresor, no asusta, no manipula, no juzga y siempre, sin ningún interés económico o material, responde al llamado de su pueblo.

Por estos motivos a él no lo llaman ni lo pueden expulsar estos líderes religiosos. Aje solo obedece y escucha los códigos que le envían los tambores chimbángueles y la voz de su gente que lo llama en coro: “Aje, Aje, Aje, bendito Aje...”. Solo las y los que estamos inmersos en esta forma de expresión sociocultural, de conexión con la ancestralidad, de equilibrio espiritual y religioso o forma de vida llamada chimbánguele; y otros que tenemos la

disposición y humildad de crear las condiciones para entender estos códigos, sabemos lo que se siente cuando Aje está recibiendo y despidiendo a San Benito de Palermo.

En este sentido, también es digno valorar la valentía, la inteligencia, la astucia o picardía, pero, sobre todo, la lealtad, la convicción y la seguridad de saber quién se es y de dónde se viene: elementos que sirvieron para prepararle y guardarle a Aje un lugar, espacio y momento, que podríamos catalogar de introspección o conexión étnica y espiritual; ya que las y los que en menor, medio o mayor grado, nos hemos dedicado a la observación, la investigación, la práctica, la conservación y la transmisión de esta herencia, también entendemos que la misión de las cofradías, cabildos o sociedades religiosas en América era la de fomentar, favorecer y fortalecer las devociones cristianas, como el culto a la Inmaculada Concepción, al Santísimo Sacramento, a los misterios de la vida de Jesús Cristo, a las advocaciones de la Virgen y de los santos; caso particular del sur del lago de Maracaibo, con San Benito de Palermo, cuyo fin era la instrucción religiosa.

Dicha instrucción religiosa no logró su objetivo principal y quedó a medias porque a lo que los expertos llaman “paralelismo” o “sincretismo religioso” es a no abandonar la raíz o la esencia de lo que somos, envolverla en lo nuestro para sobrevivir y mantenerla en el tiempo. Eso lo entendieron nuestros ancestros, por eso esa instrucción religiosa no logró bloquear la relación espiritual de las, los africanos y sus descendientes con Aje.

Hay investigadores académicos y académicas que se han atrevido a decir y asegurar que San Benito de Palermo desplazó a Aje, pero para afirmar eso hay que darles respuestas a varias interrogantes que, a su vez, se convierten en preguntas y las principales son:

¿Cuándo lo desplazó?, ¿cuándo llegó San Benito de Palermo?, ¿de dónde lo desplazó: de su gente, del chimbánguele, de la Iglesia?, ¿de la consciencia y conciencia de los afrodescendientes de hoy? Y así sucesivamente. Pero todas estas preguntas tienen respuestas de acuerdo al conocimiento, la óptica, la comprensión, el entendimiento y la interpretación de todos estos códigos.

Para quien escribe estás líneas, Aje no fue reemplazado ni capturado por la religión católica; puede ser que las y los afrosurlaguenses de hoy no tengan el mismo nivel de conciencia, consciencia y comunicación que nuestros ancestros tenían con Aje, pero no ha sido reemplazado. Aún se le sigue llamando como lo llamaban nuestros ancestros porque él solo escucha y atiende el llamado que le hacen sus hijas e hijos a través de los 7 tambores del chimbánguele, que se definen y clasifican en 4 tambores –o “palos machos mayor”, “respuesta”, “cantante” y “medio golpe-hombres”– y 3 tambores –o palos hembras requintas-mujeres: “primera requinta”, “segunda requinta” y “requinta entera o corrida”.

Por eso, a mi criterio, no fue ni puede ser desplazado por San Benito de Palermo porque Aje solo responde a un código creado para comunicarse con el oculto en 7 tambores machos, hembras, hombres y mujeres; que han permitido que se mantenga invisible, pero vivo, alerta, atento al llamado de su gente por medio de los tambores chimbángueles y presente para acompañar a su gente y a San Benito de Palermo en momentos de alegría, celebración y júbilo.

El autor de estas páginas no escribe desde una posición o visión académica ni con la rigurosidad científica que esta exige, donde las personas son objetos u objetivos de estudio e investigación y su realidad sociocultural es mal interpretada, incomprendida, mal entendida e irrespetada. Escribo como un sujeto histórico que

forma parte de una realidad; desde la experiencia vivida durante un largo periodo de observación, práctica, protección y transmisión de este legado, que es el vehículo que nos lleva a concretar el proceso de autorreconocimiento étnico afrodescendiente, que fortalece la conciencia y responsabilidad étnica que nos reafirma que somos seres humanos, sujetos que habitamos una zona geohistórica; pero, sobre todo, que estamos inmersos y somos parte de esa realidad histórica y sociocultural.

Y digo que somos parte de esta realidad porque quien escribe, al igual que otros nacidos en esta zona, hemos crecido en familias apegadas a la afrodescendencia y sin ningún prejuicio o complejo de inferioridad espiritual o vergüenza étnica; defendemos y exigimos respeto para lo único que nos han podido arrancar: la *espiritualidad africana*, de quienes crecimos aprendiendo que para cortar la madera para hacer un tambor hay que hacerlo cuando la luna está en menguante, porque es el momento justo en que la naturaleza lo permite y el tambor no se daña; de quienes presenciemos la curación de una picadura de serpientes con elementos naturales y espirituales de la medicina ancestral; y de quienes vemos resolver casos de objetos perdidos con solo encender una vela y colocar a su alrededor los nombres de los implicados o sospechosos e invocar... y muchos otros elementos de sobrevivencia y convivencia, pero al mismo tiempo de identidad que los mecanismos de aculturación y satanización religiosa, ahora más sofisticados, no han logrado que renunciemos a nuestra esencia, que en América tiene un pasado triste, pero con una digna historia por la que debemos unificar esfuerzos para defenderla, visibilizarla y reafirmarla, pues al hacerlo es reafirmar nuestra huella, nuestra presencia en el sur del lago de Maracaibo, en el estado Zulia, a lo largo y ancho de nuestra

República Bolivariana de Venezuela. En este momento, con sus tambores chimbángueles, Aje ha vuelto a cruzar las fronteras acompañando a sus hijos, pero también buscando su origen.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ascencio, Michaelle. (1976). *San Benito: ¿Sociedad Secreta?* Caracas: Faces-UCV.
- Bracho Reyes, José. (2005). *Chimbánguele: Paradigma del cimarronaje cultural en Venezuela*. Caracas: Editorial El Perro y la Rana.
- Feraudy Espinoza, Heriberto. (2006). *Yoruba, un acercamiento a nuestras raíces*. La Habana: Editorial de Ciencias sociales.
- Gates, Henry Louis. (2012). *En busca de nuestras raíces*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Gutiérrez Azopaldo, Idelfonso. *La población negra en América. Geografía, historia y cultura*. Editorial El Búho Ltda.
- Martínez Suárez, Juan de Dios. (1983). “Antecedentes y orígenes del chimbángüeles. Colección Temas Afrovenezolanos N.º 1. Maracaibo: Edición del autor.
- Martínez Suárez, Juan de Dios. (1983). “Presencia africana en el sur del lago. Colección Temas Afrovenezolanos N.º 3. Maracaibo: Edición del autor.
- Ortiz, Fernando. (1996). *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Salazar, Briseida. (1990). *San Benito canta y baila con sus chimbángüeleros*. Colección País Adentro. Caracas: Fundación Bigott.
- Google. Biografía de San Benito de Palermo.



# Una exploración por los callejones de la historia de la regla de osha venezolana, desde el testimonio de Kevin Pérez Oyá Tiyoko, Stalin Campos Eshu Guere y Margla Briceño

Argisay Molina Guzmán,  
olo oshun oñi ile<sup>1</sup>

En esta ocasión visitamos a una dama y dos caballeros que ejercen como *oriaté* en Venezuela, de ellos el mayor es el maestro de la *ayagba* Margla Briceño y el *oriaté* Stalin Campos. Hablamos de Kevin Pérez Oyá Tiyoko, el primer *oriaté* venezolano, hijo de Oyá y el más joven de su época. Sabemos que en nuestro país el primer *oriaté* sería Danny Rangel, sin embargo, Kevin Pérez Oyá Tiyoko, será el más joven y el primer Oloya venezolano que fungirá como *oriaté*. Kevin Pérez Oyá Tiyoko es consagrado en los secretos de Oyá en el año de 1985, de manos de su padrino Héctor Lavadie; luego de ello, sus mayores comienzan a formarlo como *oriaté*, su propio padrino Héctor Lavadie, oyá oñi; Gilberto Carrasc, oban jooko; Miguelito Okalanke; y el inolvidable Roque Duarte, el *Jimagua* tinibú.

Esta entrevista es una especie de viaje histórico en torno a la *regla de osha* en Venezuela. Más allá de los alcances personales,

---

1 Historiador. Del directorio de la *Revista Ire Yale Imo*, con el apoyo de Stalin Campos.

Tiyoko nos va a relatar una diversidad de acontecimientos que dan cuenta de su formación y del génesis de la regla de osha en Venezuela; es un relato que hace con el corazón en la mano, ya que la regla de osha para Tiyoko, como muchos otros verdaderos religiosos, es una pasión y forma de vida.

Todos hemos leído y escuchado del primer santo hecho en Venezuela y desde esta realidad comienza Tiyoko esta grata conversación, haciendo referencia a este hecho histórico protagonizado por su maestro Gilberto Carrasco. Dice Tiyoko:

La regla de osha venezolana debe estar totalmente agradecida por el aporte y la entereza de todos aquellos hermanos puertorriqueños que se embarcaron en la misión de construir la primera consagración de osha en Venezuela, como lo fueron mi padrino Gilberto Carrasco, oban jooko; y Domingo Gómez, shangó miwa. El 19 de diciembre de 1970 le hacen oshun a Juanita Ramos; la ceremonia se realizó en las Palmas, Caracas, en casa de Nelly y Vicente Blanco.

Este hecho cambia la realidad de las consagraciones en Venezuela, ya que antes de esta consagración se hacían en Miami, New York o Cuba. Ya había algunos venezolanos consagrados en Venezuela, pero su consagración había sido ejecutada fuera de nuestro país.

Tiempo después se ejecuta la primera “ceremonia de *pinaldo*”, ejecutada por Esteban Pérez ogun relekun, también puertorriqueño. Fue el 26 de abril de 1985, en la casa de Juanita Martínez, lade oyá. Este cuchillo lo entrega Esteban Pérez, ogun relekun, ahijado de José Ernesto Rosario, shangó bi; y de Chiqui Valdez; su *oriaté* fue Armando García, shangó dina; la *oyugbona* de este *pinaldo* fue Chiqui Valdez y el *oriaté* fue Roque Duarte, el *Jimagua*.

SEMBLANZA DE LAS RAMAS MÁS INFLUYENTES EN EL INICIO  
DE LA REGLA DE OSHA VENEZOLANA

*Abelardo Hernández y su descendencia en Venezuela*

Como muy bien señaló Oyá Tiyoko, quien lo consagra en Oyá es su padrino, Héctor Lavadie. Héctor Lavadie –oyá oñi– es consagrado en el año 1971 por el célebre Abelardo Hernández –oshun funke– y su *oyugbona* es Adelfa Cristina –Ambiro– Terán –ewin koladde–.

Como sabemos, Abelardo Hernández, oshun funke, no solo será el abuelo de Tiyoko, sino que será una figura de importancia en las consagraciones y expansión de la regla de osha en Venezuela; al igual que el papel importante que jugara Héctor Lavadie en nuestro país, junto con Roger Roque –ibu lari–, es hablar de los orígenes de la osha en nuestro país. Entonces, pues, en este caso nos ubicamos en que la ascendencia religiosa de Abelardo Hernández, oshun funke, se desprende de *Efushe*; es una rama netamente omo efushe, efushe consagra a Andrea Trujillo Ewin Jinmi, siendo esta la primera persona que se consagra bajo la metodología legitimada por Efushe y Latuan, donde se entrega la batería de santos completa y se legitima el ceremonial que persistirá hasta hoy en día, que se diferencia al egbado de Ara Oko. Andrea Trujillo viene a ser el inicio de la metodología actual de consagración con diversas deidades que conoceremos como orishas reglamentarios. Luego Andrea Trujillo consagra a Susana Cantero, omi toke, en los secretos de Yemasá; y esta consagra a María Ponce, shangó bi. María Ponce, shangó bi, consagra a Raimundo Plasencia, conocido como el *Cartero*, oshun we; ellos consagran al inolvidable Jesús *Chichón* Torres, oyá bi, quien es padrino de Abelardo y de la madrina de Abelardo.

Cuentan que fue Abelardo Hernández quien le entregó “cuarto de santo” a la *Niña* Montes de Oca para que pudiera consagrar a su primer ahijado, Javier Hermoso –omi lasa.

Jesús *Chichón* Torres, oyá bi, fue el primer Oloya que llegó a ser *oriaté* en Cuba y muchas cosas se recuerdan de él, como, por ejemplo:

Subidor, famoso porque bailaba en los tambores a Eggun, pero para que bajara Oyá había que tocarle a Oshun. Caracolero. Espiritista., su entidad se llamaba Guinda vela. Palero. No tenía Awó Facá. Antes de hacer osha se montaba con Oshun de la que siempre fue su hijo. Pero de joven sufrió un accidente con candela y su madre le prometió a Oyá que, si se salvaba, le asentaría a ella. El se salvó y en el igbodú, mientras hacía la ceremonia de yokó osha, hubo que poner una jaula con cinco canarios para entretener a Oshun con el canto de uno de sus pájaros predilectos. Después de iniciado, en los *añá* había que tocarle a Oshun para que bajara Oyá a través de él.

Tiyoko recibe el legado de sus antecesores siendo el primer Oloya *oriaté* de Venezuela, como lo fue Jesús *Chichón* Torres, oyá bi, en Cuba; de alguna manera se conservó esta proeza.

### *Gilberto Carrasco, el primero en raspar un santo en tierras venezolanas*

Por otra parte, tenemos uno de los maestros de Tiyoko, que será el gran Gilberto Carrasco oban joko, uno de los grandes *oriatés* de nuestra época aquí en Venezuela. Su padrino fue José Rosario –*Yoito*–, shangó bi, y fue jimagua en osha de Yrmino –*Chiqui*– Valdez, omi dina.

José Rosario es consagrado por Juvenal Ortega, shangó dina. A Juvenal lo consagra Carmen Mole, oban yoko; junto a Guadalupe

Stable tenía hecha Yemasá. Estas mujeres venían de consagrarse de la mano de Juana Francisca Entenza Pino, shangó bunmi:

... ella fundó la Sociedad San Roque en 1915. San Roque es un santo que sincretizan con Elegguá y cuya fecha la celebran el 16 de agosto. Llamaba a trabajar a sus consagraciones a los *oriateses* Timotea Albear Latuá, Ferminita Gómez, Mateo Isasi, Venerando Alfonso, Agustín Hernández, Arsenio –oggún yomí.

Juana Francisca Entenza Pino fue consagrada por la africana Dámasa Dreke, muy ilustre por el conocimiento que tenía acerca el orisha Obá, el cual entregaba de 5 otanes.

Gilberto será una pieza clave en el desarrollo de la regla de osha venezolana. Cuenta Tiyoko que Gilberto poseía un carisma especial, que hacía que la gente siempre estuviera alrededor de su persona para verlo dirigir el cuarto de osha.

*Roque Duarte, el Jimagua tinibú.*

*Las ceremonias de envergadura en Venezuela*

Otro pilar fundamental para la regla de osha venezolana y también para Tiyoko será su maestro Roque Duarte, el *Jimagua tinibú*. Hay que destacar que las primeas honras que se realizaron en Venezuela se ejecutaron bajo la dirección de este gran *obá oriaté*, así como la dirección del primer *pinaldo* en Venezuela se ejecutó bajo de la dirección de este gran *obá oriaté*, de inmensos conocimientos y de origen cubano que, debido a las condiciones políticas de su país, emigró a Miami y desde allí desplegó el trabajo continuo, junto con Armando García, shangó dina; Juan Carlos Cabrisas, eshu bi; Roberto Abreu, obá ikoro; Ernesto Pichardo; Willie Ramos, ilari obá, entre otros.

Fue consagrado en Yemasá el 21 de noviembre de 1944. Sus mayores fueron Amada Sánchez, aguiar alabi, y Raquel Fernández, obatalá:

Amada Sánchez, olo obatalá, previamente asentada en La Habana por Aurora; la que no solo será de las mayores de Santiago, sino que es de las primeras que consagra en aquella ciudad Aurora Lamar Alonso. Esta es la gran rama de la pimienta que desciende de Ayigoro Aurora. Cuando iba a Santiago, paraba en la casa de Amada, en la calle mejorana 109; allí hacía las cosas de osha y conoció a Reinerio Pérez y a Mamita la Flor, ambos ya con osha.

Fue criado en una de las casas de religión más famosas de Cuba, durante una era que muchos clasificamos “de oro”: cuando aún vivían aquellos que conocieron los grandes valores africanos. Es bien sabido que cuando se trataba de religión, por las puertas de la casa de Aurora Lamar desfiló la crema y nata cubana. Allí vino a vivir Tinibú cuando llegó a La Habana de su tierra natal, Santiago de Cuba. Roque aprendió de muchos durante sus años en casa de Aurora, pero en el campo de *oriaté* fue entrenado por dos de los *oriatés* más celebrados de la historia: Abelardo Bequer, eñí osun; y, mayormente, por Lamberto Samá, ogún toyé. Trabajó al lado de Lamberto hasta que se marchó de la isla a finales de los años 60.

Roque será pieza fundamental en la formación de Tiyoko y de los procesos ceremoniales de envergadura en Venezuela, como lo son el *pinaldo* y las honras fúnebres. Las primeras honras fúnebres en Venezuela las dirige *Jimagua*, Roque Duarte, omi tinibú, que fueron para la Sra. Virginia Borro, mamá del Sr. Pedro Alonso, en Vista Alegre, en la quinta La Muñeca. De ahí en adelante es que empiezan estas ceremonias en Venezuela.

## *La historia de la osha de Venezuela desde la vivencia y testimonio de Oyá Tiyoko y sus ahijados*

Me dices: “Bendición, padrino otumagbo”, y yo te respondo: “Olorun agbe”, pero quien me enseñó a mí decía “olorun nawe”; y yo, por lealtad a él, lo sigo diciendo como él. Además, soy el único que pelea y lo defiende; por ello, si yo vengo y cambio eso y cualquier otra de sus enseñanzas, dejaría como un loco a mi maestro y no lo permito ni lo permitiré mientras esté vivo. Aunque a muchos no les guste, deben reconocer que Roque Duarte, el *Jimagua*, aparte de gran *obá oriaté*, fue un gran akpon, fuera de Cuba cantó en grandes tambores.

Llega un momento en que uno no quiere consagrar a más personas, también debido a las decepciones y todas las cosas que estamos viviendo en este momento; hacerle santo a una persona es para siempre y no nos gusta el desprecio hacia nuestros ángeles de la guarda.

Stalin Campos es el segundo discípulo formado por Tiyoko. También participa en esta entrevista junto con Margla Briceño. Stalin asegura, con mucha claridad:

Mi padrino Tiyoko me dio la oportunidad de formarme y también me dio un nuevo camino para mi vida. La tradición del respeto y el aprecio a sus maestros es un valor que comparten constantemente. Mi nombre es Oyá Tiyoko, que significa “oyá asentada”.

Y el mío es Eshu Guere, el muñeco de Eleguá.

Tiyoko señala: “Yo solo he consagrado a cinco personas porque descubrí que mi camino era ser *obá oriaté*”. Por su parte, Stalin dice que ha consagrado a 56 personas hasta el momento.

Señala Tiyoko que:

Mi maestro salió con todos sus honores de Cuba como *obá oriaté*, vivió muchas situaciones duras en Cuba, donde los sometían a cortar caña como trabajo forzado y luego quemaban lo que quedaba, y los obligaban a retornar caminando encima de las brasas, y esto hizo que la piel de sus piernas quedara afectada por el calor.

Mi maestro Roque siempre estuvo dispuesto a enseñarme; de hecho, compartimos mucho. En el año 1997 pasamos el diciembre juntos; se vino a mi casa humilde y compartimos esa Navidad. Recuerdo ese momento en que mi padrino Roque me dijo: “Yo no entiendo cómo los venezolanos todavía funcionan y les va bien; esto es mucha pólvora y a Obatalá no le gusta la pólvora”, haciendo referencia a la cantidad de fuegos artificiales en la ciudad. Mi maestro Roque me enseñó una máxima: “Llega un momento en que la prioridad tiene que sucumbir y bajar la cabeza ante la necesidad”. Esta máxima me enseñó a interpretar muchas cosas; de hecho, en un momento iba a raspar un santo de una persona de dos metros de altura que tenía un catéter. Debido a la delicada condición de esta, tomé la decisión de que no fuese llevada al río, el *oyugbona* se encargó de ello; sin embargo, era un procedimiento registrado en las ramas antiguas, como lo señala Jorge Luis Sánchez:

Ayigoró se instala en Jesús María y preside Amalaké la *Pequeña*. Por estos años fue dueña del cabildo de changó teddún. Con ella conviven otras importantes lucumís que mucho tendrán que ver con el posterior desarrollo de la regla de osha en el siglo xx: ña Teresita Ariosa y Dominga González, ña Belén. Sus ceremoniales eran más finos que Aberikundó. En la consagración de *yokó osha* no hacen con el futuro consagrado cierta ceremonia en el río, ni lo rapan...

En 1983 mi abuela Luisa Castellanos y Marlene Oshun Dominiye me ponen los collares y me bajan el ángel de la guarda con el caracol de mi abuela Luisa Castellanos. Esta ceremonia la

ejecuta mi padrino Héctor Lavadie, oyá oñi, luego de preguntar por diversas deidades; y mi abuela le dice a mi padrino Héctor: “Preguntemos por Oyá”. Es así como se revela mi ángel de la guarda, luego pasa el tiempo y en el año 1985 me consagran oyá. En mi consagración estuvieron como 40 oloshas; me los consagra mi padrino Héctor Lavadie, oyá oñi, y estuvieron Javier Hermoso, la *Niña* Montes de Oca. Me entregó el ada Teresa Ogun, estuvo presente Jairo Matheus y muchos más. Mi padrino Héctor, luego de ver el itá, aconsejó que debía quedarme en su casa por todo el año de iyawó; eran otros tiempos, el respeto era primordial. Mi padrino se paraba a las 6:00 a. m. y era para levantarme por si acaso venía cualquier olosha pudiera levantarme, porque uno como iyawó o como olosha debe primero tirarse ante el padrino antes que ante cualquier otro olosha.

Luego conocí a Gilberto Carrasco, oban yoko, quien comienza a explicarme y a enseñarme en torno a los procedimientos consagradorios, desde la perspectiva del *obá oriaté*. Recuerdo sus palabras como si fuese ayer, decía: “Lógica y sensatez, Tiyoko”; estas palabras de mi maestro Gilberto serán fundamentales para comprender y analizar el proceso consagradorio. En el marco de este pensamiento, yo dejé de llevar a los iyawó a la iglesia; la Iglesia católica ha sido una institución de opresión y maltrato hacia nuestros fundadores, por eso dejé de hacer eso. Mi padrino Gilberto tenía una magia, un carisma, un no sé qué; cuando él cantaba y estaba dirigiendo, la gente solo iba y se acercaba a las ceremonias solo para verlo a él; a los oloshas no les importa el sobre, solo se conformaban con ver a Gilberto.

Igual que los complejos de esclavos sobre los platos, que surgieron debido a que los capataces se rehusaban a que los platos

de los peones se montaran encima de los de él; esto se convirtió en parte de los protocolos de las mesas en las consagraciones, sin embargo, nació sencillamente de un complejo de superioridad del capataz; de igual manera sucede con el hecho de que iyawó se siente en la mesa.

En 1993 recibo cuchillo en Cuba, en Lawton, entre 12 y Tejar, con mi padrino Fermín Pérez, ala agayu. Mi *oyugbona* Jesusito Afokun, ba olorun, ya estaba trabajando junto con mi padrino Gilberto y ya había raspado unas 80 personas junto con él en mi proceso de aprendizaje como *oriaté*; sucede algo y es que mi padrino Gilberto se va a Panamá; yo quería irme con él, sin embargo, le pregunté a Oyá y me dijo que no fuera; me quedé muy triste porque quería compartir con mi padrino y conocer Panamá, sin embargo, me quedé, seguí el consejo de mi orisha tutelar, luego veo con sorpresa que ocurre el golpe de Estado contra Noriega y mi padrino queda retenido en Panamá.

Pero mi padrino Gilberto tenía compromisos en Venezuela y esos compromisos eran para raspar un obatalá en Las Tunitas, en La Guaira; ese santo era Obatalá, para consagrar a Arturo Esparragoza. Mi padrino me llama y me pide que me encargue de ello; este será el primer santo que yo raspe sin mi padrino y maestro Gilberto Carrasco.

Yo soy intensamente patriota, amo mi tierra; siempre he dicho que si muero y vuelvo a nacer quiero hacerme oyá, pero en Venezuela. La juventud de los 80 en Venezuela era muy transculturizada, por ello le daba más valor a lo foráneo, a las culturas foráneas. Sin embargo, he aprendido que a mi país, a mi tierra, la amo; soy una persona de mente universal y me encanta conocer otras culturas, pero mi país y mi gentilicio siempre tendrá

el primer lugar. En los 80 se despreciaba mucho nuestro espiritismo, se veía como algo de chusmas y eso era el resultado de la transculturización.

Ser *obá oriaté* también puede ser muy parecido a la medicina, en cuanto a que cada quien se especializa o tiene una habilidad especial para ejecutar ceremonias en específico, por ejemplo: hay quien se especializa en egun y sus ceremonias, en Azojuano, en hacer itá, en cantos. Hay quien se especializa en la consagración directa y hay quien se especializa en hacer itá; yo, particularmente, me especializo en hacer itá, por eso me considero un italero, ya después de 30 años de estar ejerciendo como *obá oriaté*.

Tiyoko señala que ha llegado a formularse grandes preguntas de nuestra regla de osha; entre esas preguntas estaban: ¿Por qué en nuestras ceremonias los astros oshupua e irawo ocupan una gran importancia?:

Esta gran pregunta me llevó a estudiar astrología —señala Tiyoko—, que existe una relación increíble entre los *itá* y las cartas astrales de cada quien; y también la concepción de las energías de cada planeta o astro tiene una relación similar a las deidades; por ejemplo, Eleguá es muy parecido a Mercurio, comunicación, los caminos, encubridor. Igual pasa con Obatalá y Saturno, la semejanza es increíble. A todo esto, le sumamos la marca del ashe que queda sellada en las telas de la parada; ese es nuestro retrato astral. La foto de nuestro nacimiento en osha y, si ves, las firmas que se hacen a iyawó antes de ello son una especie de representación de los astros, esto es, una inteligencia superior que traían nuestras fundadoras.

De las ceremonias más interesantes y complejas, Tiyoko señala a San Lázaro y las relacionadas con Nana Buruku. Por su parte, Stalin Campos señala las honras fúnebres y la carnera en sí misma; ambos coinciden en el punto de que para ser *oriaté* es necesario

conocer y manejar todas las ceremonias, sin embargo, hay *oriatés* que se especializan en algunas ceremonias, llámese egun o hacer itá, de la manera como Tiyoko afirma que se ha especializado en hacer itá.

Durante las honras de doña Virginia Obá Kuebi, la madre de mi tío en santo Don Pedro Alonso, allí llegamos con Roque Duarte, el *Jimagua*, y fue él quien las dirigió; recordamos que en esas horas se subió con Eleguá por primera vez “fororo” y fue reconocido por el *Jimagua* porque, al a ver esta situación, dijo: “Oye, niño, allí está Eleguá”.

### *Transformación de tradiciones desde el testimonio y vida de Tiyoko*

Hay muchas cosas, muchos detalles que se han perdido por varias razones. En principio, la falta de educación y que en este momento se le está dando más importancia a los libros que a las tradiciones transmitidas por los mayores; es por ello que he llegado al punto de asegurar que todos esos nuevos procedimientos instaurados a través de los manuales, tratados y libros, han creado una nueva regla de osha que no es la misma que yo practico. Los manualistas practican una reglas de osha distintas a las que yo conocí.

En Venezuela llegaron los libros de Lydia Cabrera y Adrian de Souza en los años 80, luego de finales de los 80 y mediados de los 90 llegan los libros de Cecilio Pérez, obá ekun, y los tratados de ceremonias previas de Shangó, que señalaban las ceremonias en la palma y todo ello. La osha estaba funcionando en Venezuela desde los años 70 y 20 años después es que se introducen todos estos escritos que, si analizamos a fondo, serían una especie de reforma a la tradición original de la regla de osha. Los entrevistados

aseguran que ningún mayor hacía ceremoniales previos: ni la citada ceremonia de la palma a los oni shangó; de hecho, Tiyoko señala que su maestro Gilberto Carrasco jamás las hizo a nadie. Por otra parte, conocía de primera mano a Cecilio Pérez, obá ekun, ya que él consagra a su tía en santo.

Entre esos libros de obá ekun llegó al país una edición con error de imprenta que fue reproducida sin la fe de errata; evidentemente que los errores de imprenta se convirtieron en errores prácticos cuando las personas comenzaron a llevar a cabo lo que decían estos libros.

Luego, en el año 95, con la entrada de los tratados de ceremoniales previos, se vuelve viral la ceremonia de lavar las manos de Irete Kutan, señala Tiyoko. Llamó a su maestro Roque Duarte, el *Jimagua* tinibú, para que él le explicara acerca de dicho ceremonial; y Roque le orientó la inexistencia de tal ceremonial. Recurriendo a la historia y tradiciones, podemos ver que las mujeres fueron las formadoras del primer *obá oriaté* y continuaron su labor, como Carmen Miro, Guillermina Castell, Ambiro Terán, entre muchas otras. Entonces esta ceremonia va en contra de la misma tradición original y genuina de osha e ifá, ya que las mujeres son excluidas de la ceremonia moderna de Irete Kutan.

La llegada de estos libros, manuales y tratados, hace que exista una proliferación de *oriaté*, ya sean aprendidos a través de libros y tratados o nombrados a través de la ceremonia de Irete Kutan; esto hizo que muchos oloshas comenzaran a indagar quién era realmente un *obá oriaté* y, para ello, se tomó como referencia y constancia el proceso de enseñanza de un *oriaté* hacia otro *oriaté*, en esta época, pues Tiyoko fue reconocido por muchos mayores porque fueron testigo de su formación. Por tal razón, el mismo

Tiyoko afirma que: “Es por ello que a las nuevas generaciones les he repetido que un *oriaté* forma a otro *oriaté*. No puede formar a un *oriaté* alguien que no tira caracol”.

Antiguamente, los oloshas recibían mano de Orula mucho después si los orishas lo determinaban, no se hacían previas. Han cambiado muchas cosas. Mi padrino Héctor Lavadie, recuerdo, delante de mi gran hermano Idelfonso Martínez, explicaba y señalaba ese tipo de cosas; no se santiguaban pinturas con animales, nada de eso. Mi crianza religiosa es estrictamente proveniente de Efushe Aberikundo y Susana Cantero.

Con respecto a cómo se sacaban los asheses antes, el cuero del animal de plumas no se quitaba, solo se quitaban las plumas; igualmente pasa con varios cortes del animal de cuatro patas, que dejaron de hacerse, y la misma preparación de estos alimentos; entre esos estaba el tejido de las tripas del animal de cuatro patas.

Antes el respeto era primordial y el hecho de resguardar los secretos era extremo para los no iniciados; ni siquiera podían escuchar las conversaciones entre oloshas sobre la religión. Hay una flexibilización excesiva que ha desembocado en que el iyawó de hoy en día quiere elegir quién le hace la misa, quién sería el *oriaté*, quiénes van a estar en su consagración, etc. Esto siempre fue una responsabilidad del padrino o madrina que consagra al iyawó; sencillamente, es parte de la confianza que se deposita en nuestros mayores; eso se ha perdido.

Antes el dinero no compraba la consagración como sucede ahora, que las personas solo con tener dinero pueden acceder a cualquier consagración. Recuerdo que una vez una persona delante de mí le ofreció una suma de dinero a mi padrino Gilberto Carrasco para que le hiciera shangó; y mi padrino, con mucho

honor y orgullo, se rehusó, debido a que él no la conocía y no sabía si verdaderamente sería digna de llevar en su cabeza a Shangó.

Otro elemento de importancia es que anteriormente las deidades que se recibían eran producto del *itá* y la orientación del padrino o madrina. Ahora podemos ver personas coleccionistas de deidades y otras que reciben cualquier cantidad de deidades sin importar el *itá* ni mucho menos el consejo de sus mayores. Esto ha hecho que los oloshas no tengan la claridad de que las deidades por recibir, marcadas en el *itá*, son para el transcurso de su vida; son nuestros cartuchos de emergencia para la salvación. Este tipo de conductas y nuevos hábitos también han convertido nuestra religión en un gran mercado persa donde hay una diversidad de oloshas vendiendo deidades a diestra y siniestra. Otra mala práctica que se desprende de ello es que los oloshas terminan recibiendo deidades de distintas personas y en distintos lugares.

Otro elemento bien particular que subraya Tiyoko en esta serie de transformaciones es que están relacionadas con la consagración de Oyá, del famoso pilón de uva caleta que se ha divulgado en manuales y tratados. Tiyoko, siendo el primer *oriaté* olo oyá de Venezuela, tiene una particularidad y es que él nace de Oyá, porque su padrino Héctor Lavadie, oyá oñi, es también Oloya; entonces Tiyoko recibe de primera mano los conocimientos relacionados con su deidad tutelar de un Oloya. Es así como podemos constatar que el pilón de uva caleta no se usó en las primeras consagraciones de Oyá en Venezuela; Tiyoko es prueba viviente de ello. Hay un detalle histórico importante a señalar y es que Luis la *Guajira*, sacerdote cubano ahijado directo de Efushe, hizo oyá en pilón de Shangó y este pilón aun existe y tiene una existencia de más de cien años. Caridad Cuesta, oyá rinu, también nació en pilón

de Shangó; y Jesús García, oyá funsho, que se consagra en 1945, también se consagró en pilón de Shangó. Es una lista interminable de cómo una tradición que tiene más de un siglo llega a Venezuela y a mediados de los años 90 es trastornada con la llegada de los manuales y tratados.

Los procesos de enseñanza eran arduos y era un paso por cada una de las funciones del “cuarto de santo”, desde sacar vistas de coco, limpiar, sacar asheses; todo ello para llegar a raspar una cabeza.

### *Las ayagbas en Venezuela*

Tiyoko fue quien abrió paso a las mujeres en nuestro país para que retomaran la tradición ancestral de nuestra regla de osha, en la cual las mujeres sean quienes dirijan las consagraciones y, además, sean las que formen a los nuevos *oriaté*. Entonces, partiendo de esa realidad histórica, Tiyoko se propone formar a las mujeres y retomar esa posición histórica; dicho sea de paso, en palabras de Tiyoko, “cuando entramos en este tipo de temas estamos hablando de realidades históricas que son parte de nuestras costumbres y tradiciones; no son historietas de libros ni fabulas de tratados”. Desde esa perspectiva y sin importar la opinión de muchos que ignoraban esta realidad, forma a la primera *ayagba*.

Ahora bien, la realidad relatada por Tiyoko es iniciada por las fundadoras y, entre ellas, Ajayi Lewu Latuan cobra un protagonismo tremendo al principio de nuestra regla de osha, porque es quien forma el primer *oriaté* masculino y, a su vez, es quien promulga el método de consagración modo efushe.

En el momento, si investigamos a fondo en las tradiciones de tierra yoruba, las consagraciones de orisha están ejecutadas y

dirigidas en su totalidad por mujeres; es por ello que ese saber llegó a Cuba y los fundadores ejercieron ese rol y luego fue transmitido.

Tiyoko, además de conocer los elementos históricos que dan fe de la existencia de las *ayagba* en la regla de osha afrocubana, él, de primera mano, sabe que la *oyugbona* de su padrino Héctor Lavadie, oyá oñi, fue una de las *ayagbas* más respetadas de su tiempo, como lo fue Ambiro Terán, quien trabajó con Abelardo Hernández, oshun funke.

Señala Tiyoko que “Mi tercer discípulo fue una mujer, Gladys Quiroga Delgado. Esto generó una efervescencia en la comunidad de osha venezolana; mucha gente me aplaudió y otros se opusieron”. Sin embargo, es un contrasentido histórico negar la existencia de mujeres que desarrollaban el papel de *oriaté*; fíjense que el primer *oriaté* varón lo formó fue una mujer: de las manos de Latuan es que se forma Obadimelli, y esta religión la comenzaron las mujeres. A su vez, el mismo Tomás Romero, ewin leti, fue discípulo de Guillermina Castell, oshun alaibo; no podemos olvidar lo que recoge Jorge Luis Sánchez:

Calixta Morales, omó ochosi; Josefina Aguirre, oló oshun; Dulce María Calderón, también oló oshun; y Delia Espinosa, oní yemayá, conocida por el sobrenombre de Delia *Malecón*, fueron mujeres que a lo largo del siglo xx vamos a encontrar en capacidad para tal desempeño; también podemos nombrar a Carmen Miró. Otras iyaloshas, como Caridad Cuesta, oyá rinu, y Aurora Lamar, obbá tolá, ejercieron ocasionalmente como *oriatetas*. Ambiro Terán también fue una de las últimas más grandes *ayagba* contemporáneas.

Por ello este tipo de temas se deben hablar y constatar desde la óptica de la historia concreta. Los tratados y libros guardan una partícula de la realidad, pero jamás puede superar la realidad

histórica de nuestras costumbres y tradiciones: “Lo que ayer fue verdad hoy no puede ser mentira”.

Agustina Riset, quien tenía como oruko corali, mejor conocida como Agustinita, consagra oshun a Guillermina Castell, oshun alaibo; la *oyugbona* será Caridad Argudin Ayigoro. Guillermina será conocida como una gran *ayagba oriaté*; una de las primeras mujeres nacidas en Cuba que ejerció como tal, sobre todo, en el primer cuarto del siglo xx. Antes fueron las mujeres lucumí, ayudándose unas a otras y sin que existiera tal especialización, como sucede en nuestros días. Yrmino Valdés, en su libro *Diloggún*, la recoge como “*oriatesa* y gran conocedora del diloggún”; a su vez, será maestra de dos grandes *oriaté*, como lo fueron el señor Tomás Romero, ewin leti; y la señora Carmen Miró, ewin bi.

Al calor de esta realidad histórica es que se retoma esta tradición en Venezuela por Tiyoko.

Actualmente, Margla Briceño se desempeña como *ayagba oriaté* y contamos con su presencia y testimonio, y nos cuenta que ella decidió tomar este camino, en principio, para honrar a su ángel de la guarda, Oshun. No lo tomó por pelearse contra el mundo, sino, sencillamente, como una especie de pacto sagrado con su deidad tutelar. Ella cuenta con mucho entusiasmo que el primer santo que raspó lo hizo en casa de un awo de Orunmila y este sacerdote manifestó su alegría de que ella se estrenara como *oriaté* en su casa; sin embargo, ha sido difícil en muchas ocasiones, pues la misoginia y la ignorancia en este tipo de temas ha hecho que sienta el desprecio por parte de quienes no conocen sus propias raíces, pero sigue adelante como una de las tres *ayagbas* formadas por Tiyoko.

## BIBLIOGRAFÍA

Brito Santana, Jorge Renier, baba efun; awo ni Orunmila baba ejiogbe. (2014). *Curamagüey: Enclave lucumí en Matanzas*. Edición de Willie Ramos.

Valdés, Yrmino. (1995). *Diloggún*. La Habana, Cuba: Proyecto Orumila.

### *Otras fuentes:*

Entrevista grabada en audio: Kevin Pérez Oyá Tiyoko; Stalin Campos, eshu guere; y Margla Briceño, en su casa, en Caracas. 24 de agosto de 2021, grabado por Argisay Molina y Serena Lucci; se formuló la entrevista con un instrumento de preguntas abiertas.

Ramos, Willie, ilari obá, acerca de Roque Duarte, el *Jimagua*, previo a la realización de sus respectivas horas.

Sánchez, Jorge Luis. (1999). Investigación de campo para la realización de un documental, culto a los orishas 1999.



# El papel de la mujer en el Sistema Ifá Orisa

Gladys Quiroga Delgado,  
yeyé omi toke ifalokun<sup>1</sup>

REALIDADES, CONFLICTOS Y DIVERGENCIAS QUE DERIVAN DE LA ACTUACIÓN DE LAS SACERDOTISAS DE OLODUMARE, LOS IRUNMOLES Y ORISAS. RETOS QUE SE PLANTEAN DESDE SU LIDERAZGO EN EL SISTEMA IFÁ ORISA AFROCUBANO

Ifá es un sistema religioso, filosófico y cultural, practicado por los yoruba de África Occidental Subsahariana, que sostiene la idea de un “Único Ser Supremo”, Olodumare, quien condujo los procesos de creación de todo el universo y la vida sobre la Tierra. Está asistido por otros seres celestiales conocidos como irunmoles, quienes acceden a servir de organizadores de las actividades codificadas en ifá para los seres humanos, ayudan a hacer del planeta un lugar tranquilo y comfortable, y procuran la coexistencia pacífica entre todos.

Por otra parte, también existen los orisas, cabezas elegidas o personas comunes, cuyas acciones extraordinarias les permitieron ascender a esferas espirituales muy altas para ser deificados y convertidos en íconos dignos de veneración y atención por parte de sus devotos. Entre sus funciones están ser mediadores entre Olodumare

---

1 Licenciada en Comunicación Social, UCAB, 1993. Sacerdotisa del Sistema Ifá Orisa, cultora. Militante del Movimiento Afrovenezolano.

y la humanidad, como igualmente entre los *ajoguns* –se pronuncia “ayoguns”–, la representación de los obstáculos y las energías disfuncionales. Tanto los orisas como los irunmole actúan como guías, maestros e instructores de la humanidad.

Ifá también se define, desde el punto de vista adivinatorio, como el “oráculo de 256 odus” –signos, casilleros, predicciones–, que contiene consejos para el pasado, el presente, el futuro de la humanidad y su relación con el todo; que fueron dados por Olodumare al Irunmole Orunmila, quien es testigo y relator de todo lo realizado. Dada su importancia y arraigo, fue declarado Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en 2005 e inscrito en la Unesco en 2008.<sup>2</sup>

Según el profesor Idowu Odeyemi en 2015 –presidente hasta su desaparición física en 2022 del Consejo Internacional de Ifá de Tierra Yoruba–, en *Ifá: ¿Qué es?*, establece que...

Este compendio de 256 odus constituye el *akasha* –las memorias espirituales– guardado por Olódùmarè –el Dios Omnipotente–, del cual se hacen revelaciones por medio de individuos seleccionados llamados profetas, apóstoles, salvadores, mesías, avatares, orisas, etc. Por lo cual ifá representa el más grandioso *libro sagrado* sin escribir del planeta Tierra. Una fuente continua del conocimiento esotérico del cual todos los profetas, mensajeros, mesías, apóstoles, escriben pasado, presente y futuro de mensajes que esparcen en momentos diferentes de la historia de la humanidad a diversas personas en sus respectivos hábitats.<sup>3</sup>

---

2 Unesco, Archivo n.º 00146, en: <https://ich.unesco.org/es/RL/el-sistema-de-advinacion-ifa-00146>

3 Idowu Odeyemi. Discurso: “What is ifá”, extracto publicado en Yoruba Traditional and Cultural Renaissance, en: <https://oloolutf.wordpress.com/>

La verdadera clave en la vida de los yoruba y de otros africanos radica en ifá. Conforman los cimientos de todos los principios que gobiernan sus vidas. Consultan a ifá buscando guía y seguridad en situaciones, tales como antes de un compromiso, antes de una unión, antes de que un niño nazca, en el tercer día de nacimiento –ikosedayé–, en las etapas sucesivas de su vida, antes de la coronación de un *obá* –un regente local–, antes de que un jefe sea instalado, antes de que cualquier persona sea designada en una oficina civil, antes de que se procese una guerra, antes de que se haga un viaje, en tiempos de crisis, en tiempos de enfermedad e incluso en referencia a la muerte.<sup>4</sup>

En tierra yoruba existe otra forma de adoración directa y sacerdocio a las deidades, orisas e irunmoles, conocida como “esin orisa ibile”, la cual constituye la base y contiene la mayoría de los aportes que dieron origen a la regla de osha afro cubana. Esin orisa ibile utiliza el diloggún como oráculo, es decir, un juego de 16 *cauris* que se usan para adivinar y obtener respuesta de las deidades, en este caso mediadoras del Creador en cualquier asunto de interés, ya sea mundano o espiritual. Este método adivinatorio en Nigeria se conoce como *idasa* y, a diferencia de lo que se entiende en el Caribe, ifá y esin orisa ibile no están separados, sino que coexisten en perfecta armonía; y un sacerdote iniciado en ifá puede ser adorador de un orisa en particular y ejercer potestades sacerdotales propias de ese orisa sin desmedro de su función en el otro sacerdocio. El mundo espiritual del yoruba es un mundo complejo en donde la devoción trasciende a órdenes iniciáticas y el más sencillo de los devotos, o el de más alta jerarquía, adquieren social y espiritualmente las mismas obligaciones, respetando el mandato del Creador, expresado a través de la lectura del oráculo de ifá o del diloggún de los orisas.

Los sacerdotes varones de ifá en tierra yoruba son conocidos como babalawos y las mujeres como *iyánifás*, cuya figura es objeto de controversias en América, sobre todo, en la estructura ifá orisha afrocubana, caracterizada de alguna manera por la supremacía masculina e influida por las tradiciones patriarcales de las religiones abrahámicas y de algunos grupos de origen afro, que hicieron vida en Cuba durante la trata y la esclavitud. Por parte de esin orisa ibile, los varones son *babalorisas* y las mujeres *iyalorisas*; y según el nivel de aprendizaje, sus responsabilidades van ascendiendo en representación social y también en actividad religiosa.

Tanto en el Sistema Ifá Orisa indígena tradicional yoruba como en el afrocubano, la mujer ocupa un lugar específico en lo social, lo cultural y lo sacerdotal, por lo que abordar su rol desde una perspectiva de género se convierte en un imperativo. De este modo es como se pueden desmitificar conceptos, aclarar ciertos juicios de valor y reivindicar su papel como parte integral de su sociedad a partir de su quehacer religioso.

Es necesario exponer las realidades, conflictos y divergencias que derivan de la actuación de las sacerdotisas y devotas de Olodumare, los irunmoles y orisas, así como también los retos que se plantean desde su liderazgo, sobre todo, en las religiones de matriz afro nacidas en Cuba. Si bien es cierto que las culturas nacidas en América no son puramente yoruba, sino producto de una plurigénesis entre distintas culturas procedentes de África Occidental y Central, Europa y parte de las culturas indígenas de cada región; y que la presencia masculina ha ido quitando el espacio que le correspondiera a nuestras ancestras, hubo mujeres muy valiosas al frente de la dirección ceremonial de orisa y también en el canto de repertorio litúrgico de antecedente yoruba

de América y, aunque poca en número, la presencia femenina siempre ha sido destacada.

Desde el año 2006, en la estructura religiosa afrocubana se retoma la figura de la *ayagba oriaté* o directora de ceremonias, papel que permitió que a finales del siglo XIX se metodizara la regla de osha en Cuba; y, del mismo modo, se viene asumiendo, con mucha aceptación por los simpatizantes de la rama nigeriana y mucho recelo por un sector muy conservador del ifá afrocubano, la figura de la *iyánifá*, de quien se dijo que es la mujer iniciada en el sacerdocio a ifá y cuya tradición sacerdotal se corresponde con algunos linajes del ifá tradicional indígena yoruba, sobre todo, originarios de Nigeria, pero que no existen en el sacerdocio ifá caribeño.

#### LA MUJER EN EL CONTEXTO DE LA ESPIRITUALIDAD YORUBA

De acuerdo con la mitología yoruba, Olodumare creó al primer ser humano que habitó la Tierra. Este ser humano fue una mujer a quien llamó Nini Binini y decidió entregársela a Oduduwa, el profeta del pueblo yoruba, como esposa. La mujer no fue creada a partir de la costilla de ni del costado de un hombre, como se cree en las religiones abrahámicas. Nini Binini vino del cielo a la Tierra, estando en edad reproductiva y menstrual<sup>5</sup>. Ella se casó con Oduduwa y juntos procrearon a los primeros seres de la Tierra, los *eniyán*; estos fueron 8 pares de gemelos, no se sabe cuántos varones ni cuántas mujeres. A la edad en que comenzaron a desarrollarse, Olodumare decidió entonces enviar a las deidades Esu, Ogun, Obatalá y Orunmila a crear a otros seres humanos para que los *eniyán* no cometieran incesto.

---

5 Odu Oyeku Ogbe. Solagbade Popoola. *Akamara. La historia de la creación*, versos de ifá tradicional indígena yoruba.

De acuerdo a ifá, en orden diferente y de materiales diferentes nacieron los afros, los indos, los asiáticos y los caucásicos<sup>6</sup>. Los primeros seres humanos creados por estos irunmoles fueron hechos de barro oscuro en color. Fueron 2.000 y se dio origen a los hombres de piel oscura. Coincidentalmente o no, hoy sabemos que nuestra Madre Mitocondrial es la Eva africana, la cual corresponde con el ancestro común más reciente femenino de la cual desciende la humanidad moderna.

Después de esta misión, entonces crearon un segundo tipo de seres humanos a partir de partes de animales y plumas de ave, a los cuales les dieron coloración roja y luego hicieron a los amarillos.

Al final, uno de los miembros del grupo de Obatalá, llamado Oluorogbo, decidió, junto con otros compañeros, crear más seres humanos sin autorización ni permiso de nadie. Entonces crearon a los hombres de piel muy clara y, aunque no tenían permiso de Olodumare, este consideró pertinente darles vida y así lo hizo.

Una criatura, el mono Edun Beleje, siempre estuvo perturbando el trabajo de los irunmoles, creando las deformidades y problemas congénitos. Obatalá fue culpado por ser el jefe de Edun Beleje, pero nunca fue responsable. Olodumare, de igual modo, insuflaba de vida a lo creado, así que lo revuelto por Edun Beleje también se hizo parte de la humanidad.<sup>7</sup>

La teoría de que los seres humanos fueron creados de tal o cual color corresponde a nuestra espiritualidad. No obstante, la ciencia actual ha demostrado que la pigmentación de la piel corresponde con procesos evolutivos causados por las migraciones, y son parte

---

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

de la adaptación física de esa humanidad a su entorno y la región en donde le correspondió habitar.

En la regla de osha, hay *patakis*, historias mitológicas, que dicen que Obatalá fue encomendado a bajar a la Tierra, pero, a su encuentro con Esu, este le aconsejó hacer *ebó* y como no lo hizo fracasó en su misión. Luego bajó Oduduwa a través de una cadena desde el cielo, trayendo consigo un saco con semillas y una gallina cinquera –es decir, con cinco dedos en las patas–, para que escarbara y diera origen al suelo sólido en donde habrían de crecer los espacios cultivables y habitables para el ser humano.

En el sistema afrocubano no existe Nini Binini, así que Oduduwa fue el esposo de Yembo, deidad que para unos es nacida en la familia de los Obatalá y, para otros, venida del mar junto con Iyemojá y Olokun, de quienes se dice que ya estaban en la Tierra cuando le tocó venir a Oduduwa.

En el odu osé oturá del ifá tradicional indígena yoruba, Oshun es la primera irunmole femenina que, por orden divino, ocupa una posición de relevancia en la reivindicación de la mujer para su cultura y en el desempeño sacerdotal, tanto en orisa esin ibile como en ifá.

Dice un verso que ella se quejó ante Olodumare porque los irunmoles, de los cuales era única mujer, la excluían de sus actividades y en la toma de decisiones importantes para todos. Olodumare llamó su atención, pero ellos insistieron en ignorarla, así que todo lo que hacían les salía mal; en consecuencia, tuvieron que escuchar al Creador y comenzaron a incluirla en todo cuanto hicieran.

Oshun es también responsable del conocimiento del eerindilogun, diloggún, en la humanidad, pues urdió con Esu la manera de pedirle a Obatalá su secreto, escondiéndole la ropa mientras este tomaba un baño, para luego negociarla a cambio de sabiduría.

Ella es la energía que proviene del agua y es también el misterio del nacimiento. Es quien provee riquezas a través de los *cauris* y es orfebre que transforma y pule el bronce de las pulseras que lleva en sus muñecas. Su nombre significa “fuente”. Viene de la palabra yoruba *orisun*, que podría desglosarse como algo que corre, se filtra, fluye y se mueve como el agua. Constituye la fuente de vida que se renueva perpetuamente, el agua dulce que baña la tierra y la esperanza que permite a sus devotos encontrar salida en medio de circunstancias difíciles.

En América se dice que es mensajera de Olodumare y que toma la forma del aura tiñosa para comunicarle lo que ve en la Tierra; que es temible si alguna vez llega a la Tierra riendo y que con la miel seduce y convence a conveniencia. Hablan de ella como la más pequeña de las mujeres, pero la que es capaz de lograrlo todo a través de su gracia y belleza. Hay quienes injustamente la toman como una mujer de poca moral y basan su juicio solo en la descripción de una apariencia hermosa y sensual, pero es mucho más allá de esa imagen estereotipada: ella es amor, empoderamiento, feminidad con inteligencia y devoción a Olodumare.

En síntesis, Oshun es lo que hoy conoceríamos como una mujer empoderada, a la que hubo que brindar respeto para que todo pudiera tener equilibrio y estar bien con sus pares varones. De ella se ha dicho que es *iyánifá*, sacerdotisa de orisa y también sacerdotisa de otros cultos de importancia femenina, en el contexto de la cultura indígena yoruba.

Olodumare, por su parte, colocó las iyami oshooronga –madres ancestrales o brujas, como se conocen en las religiones de origen yoruba extendidas en el Caribe– para que ellas, a través de las entidades ayewo o de tropiezo, den lecciones y ejerzan la justicia o el castigo entre los seres humanos.

El ajogu, la muerte que no corresponde a los designios del Supremo, la enfermedad, la contienda y la pérdida, son algunas de esas herramientas de las que se vale iyami para enseñar la justicia de Olodumare, el Creador: “Entre las Ajé, las brujas y sus hermanos los oosó, ellas son más poderosas”.<sup>8</sup>

El poder como deidad espiritual es femenino, sin embargo, no debemos caer en conjeturas ni teorías feministas que corresponden a la sociedad occidental, pues la yoruba, si bien es cierto que es una sociedad patriarcalista en muchos sentidos, aún hoy respeta el sentido igualitario tanto en el uso de ciertas palabras de su idioma, como en ciertos aspectos de su sociedad; más específicamente dentro de las esferas religiosas y espirituales.<sup>9</sup>

La socióloga y académica Oyèronke Oyewumi, en su libro *The invention of women. Making an african sense of western gender discourses*, sostiene que “el colonialismo trajo la visión de una sociedad jerarquizada en función del género y la subyugación femenina, además de la dominación occidental en la documentación e interpretación del mundo”.<sup>10</sup>

Antes de ello y tomando en cuenta ciertos antecedentes, se sostiene la hipótesis de que mujeres y hombres formaban parte de una sociedad donde no existen divisiones de género ni en el vocabulario ni tampoco en el ámbito religioso.

A partir de la llegada de la colonia, tanto el academicismo como el feminismo occidental equivocadamente identificaron

---

8 En entrevista al *chief* Nathan Lugo, baba aikulolá iwindara, gbawoniyi del pueblo de Osogbo, Nigeria.

9 *Ibid.*

10 Oyeronke Oyewumi. *The invention of women. Making an african sense of western gender discourses*, University of Minnesota Press, USA: 1997.

la existencia de jerarquización por género en la sociedad yoruba. Se debería más bien hablar de sociedades en donde importa más la jerarquía acorde a la edad o la experiencia, que por una visión sexista en sí misma.

Ni en el idioma yoruba ni en su contexto social, muchas palabras no connotan superioridad ni tampoco oposición en grado de importancia de hombres por encima de mujeres ni de mujeres por encima de hombres. Okunrin y Obinrin, hombre y mujer, designan al hombre y a la mujer desde una perspectiva de simple dimorfismo sexual, pero no desde un plano de superioridad en ningún sentido, ni social ni psicológico. En muchas traducciones al español desde el idioma yoruba, encontramos la influencia del patriarcalismo occidental, el cual tergiversa la concepción de una cultura en donde ambos géneros son importantes para el desarrollo y mantenimiento de su sociedad.<sup>11</sup>

En la esfera religiosa, esta igualdad de géneros se identifica en muchas palabras, entre ellas *omó*, que significa hijo o hija; *enya*, que significa humano, sin género en particular; *alagba* o *N'lá*, que significa grande o sabio y aplica a hombres y a mujeres; *iyawó*, para decir esposa, pero también para el novicio, hombre o mujer en acto simbólico de casamiento con su deidad; *awó*, para designar al babalawo o la *iyánifá* como iyalawó en sus roles de padres o madres del secreto; *awolorisa*, para designar al *babalorisa* o *iyalorisa* sin que ello signifique algo más que una simple diferencia morfológica.

La mujer en la esfera de las prácticas tradicionales yoruba, en la mayoría de los linajes, reciben la garantía de acceso a la iniciación, formación y ejercicio religioso, tanto dentro del isese ifá, orisa esin ibile, el culto ogboni y la sociedad geledé. La mujer puede adivinar,

---

11 Entrevista al *chief* Nathan Lugo.

dirigir ceremonias o presidir ciertos aspectos del culto o sacerdocio, impartir enseñanza y, obviamente, ser transmisora de su cultura.

### LA ÌYÁNÍFÁ

*Ìyánífá* es una palabra yoruba que puede traducirse como “madre” –*ìyá*– “tiene” –*ni*– *ifá* o “madre en *ifá*”. Alude directamente a una mujer iniciada en los secretos de *ifá*, quien puede ser o no entrenada en el manejo de las herramientas adivinatorias y elementos rituales de *ifá*.

En el libro de Oyèronke Oyewumi<sup>12</sup> se analiza un ese *ifá* del Odu Eji Ogbe, en el que se pregunta a Orunmila por qué su hija no está practicando *ifá*. Cuando él responde que ella es mujer, se le informa que eso no es un tabú ni impedimento para que ella sea consagrada. Luego, la hija de Orunmila estudió a *ifá* y “... desde entonces las mujeres han estudiado a *ifá* / prescriben el sacrificio / se inician en el corpus de *ifá*”. También un verso en *iwori* meji menciona que la hija de Orunmila se llama Alara y que se sometió a un aprendizaje de Orunmila. Cuando tuvo un hijo, ella fue responsable de una gran parte del entrenamiento de su hermano menor. La arugba *ifá*, madre de Onibogi, la octava *alaafin* de Oyó, está documentada como la introducción de *ifá* a Oyó.

Arugba *ifá* también inició el alado de Ato en *ifá*. El alado más tarde inició a los sacerdotes de Oyó en *ifá*. El odu sagrado Oturupon Irete cita a una mujer llamada Oluwo, que fue iniciada en *ifá* después de dar a luz a un hijo de Oduduwa. Ese hijo se hizo conocido como el Ooni. El Odu Odi Ogbe habla de una mujer que adivina y realiza un sacrificio ritual por Orunmila con el nombre

---

12 Oyèronke Oyewumi, *op. cit.*

de Eruko-ya-l'egan o d'Oosa, también conocida como orisa Oke. El odu ifá describe cómo un *iyánifá* llamado Ugbin Ejo divina para Òfún Méji y eventualmente se convierte en la madre de Ògbóni.

Las madres reales de los gobernantes yoruba también eran necesariamente iyawó e *iyánifá*. Hay autores que dicen que una iyawó es una mujer que no ha sido entrenada en ifá, pero tiene iniciación; y hay otros que sostienen que ella es una mujer que maneja los secretos rituales y adivinatorios, es decir, que se desempeña eventualmente consultando y realizando *ebó* y medicina. Por ejemplo, Biodun Adediran en *Mujeres, rituales y política en el yorubaland precolonial* revela que la iyawó sirve como “la sacerdotisa personal de ifá y la cabeza de todos los sacerdotes de ifá”.

Otra iyawó documentada fue la agbayé Arabinrin Oluwa, que vivió en el 200 d. C. en Nigeria. La jefa fina Aina Adewale Somadhi, una iyawó nacida en yoruba, contemporánea y prominente, fue iniciada en 1988 por el jefe fagbemi Ojo Alabi, el fallecido araba de la ciudad de Ayetoro, Egbado; y el oluwo –o sumo sacerdote– del estado de Ogun, Nigeria. La primera iyawó estadounidense documentada fue la Dra. Patti D'Haifa, odufora ifatogun, quien se inició en 1985.

Mattie Curtis-iyánifá Ifakemi Oyesanya fue iniciada en el compuesto de Oyesanya por araba Oyesanya; y Ayoka Oyesanya, una estudiante de *chieffama*; fueron las primeras mujeres afroamericanas iniciadas en ifá en 1993. Las primeras *iyánifás* iniciadas en Cuba fueron María Cuesta Conde y Nidia Águila de León, en el año 2000.

Más allá de las discusiones que sostienen algunos practicantes del Sistema Ifá Orisa afro cubano, que niega la iniciación de la *iyánifá* e incluso otros se han atrevido a calificarla de “estafa”, es necesario insistir en que a pesar de que creen en las mismas deidades,

la práctica afrocubana y el ifá tradicional indígena yoruba son dos tradiciones distintas, de las cuales una es raíz y la otra una rama nacida del proceso de interculturalidad ocurrido a consecuencia de la trata y la esclavitud. Por tanto, se reconocen dos formas de religión distinta, con dogmas distintos para adorar a Olodumare, los irunmoles y orisas.

### LA AYAGBA ORIATÉ, LA IYÁ ORISA DEL CULTO XANGÓ Y LA MAE DE ORIXA

En las religiones de origen afrobrasileño, Candomblé, Umbanda y Batuque, la *mae* y el *pai* están a cargo al frente del terreiro. Ambos pueden adquirir conocimientos, consagrar y asumir posiciones de liderazgo tanto dentro de su sociedad religiosa como al frente del ceremonial, pero es la figura de la *mae* la más venerada y respetada entre la sociedad. Tanto ellas como el *pai* son guardianes de las tradiciones heredadas de África, no solo en cuanto a la fe, sino también en cuanto a las normas sociales y la cultura en general:

El quilombo, como albergue y hogar de los cimarrones, los orixás y los caboclos, se convirtió también en punto central de la conservación de la cultura de antecedente afro en Brasil. Igualmente sucede en Uruguay y Argentina, en donde las tradiciones espirituales de antecedente yoruba permiten el arraigo a la ancestralidad y a las raíces africanas. Los sumos sacerdotes, madre y padre de orisa, se constituyen en figuras no solo de sustento espiritual, sino de enseñanza de las costumbres y tradiciones del legado de origen afro.<sup>13</sup>

---

13 Entrevista a la psicóloga Vanessa D'Acosta, mae Vanessa de Iemanjá, sacerdotisa del batuque para el programa *Cumbes, Palenques y Quilombos*, de Gladys Quiroga Delgado, por Agencia de Noticias Niara, de Colombia, 7 de marzo de 2022.

Sucede del mismo modo en el culto xangó, de Trinidad, donde la iyá tiene predominancia en el ritual, a pesar de la fuerte influencia del sufismo, el hinduismo y el cristianismo bautista con la que se sincretiza orisa en ese lugar. En Cuba, sin embargo, por la fuerza del catolicismo español, las regulaciones y prohibiciones impuestas a través de las sociedades de mutuo socorro o cabildos, aunadas a la influencia de cultos de origen bantú –los cuales van del machismo conceptual a la casi misoginia–, relegan a la mujer a posición de aprendizaje limitado, servidumbre y, a veces, a objeto de violencia de género si esta decide remontar las prohibiciones que obedecen más a asuntos culturales que a problemas teológicos.

Lo paradójico es que la historia de la regla de osha en Cuba la iniciaron las mujeres, no solo a través de la transmisión de saberes rituales prácticos y ceremoniales, sino también por medio de la inclusión de personas de todo origen; pero el paso del tiempo, el afianzamiento de ciertos valores propios del colonialismo, como tutelaje y subyugación, han degenerado hoy en la exclusión de esas mismas mujeres de los textos que se han ido escribiendo en el tiempo con la pretensión de respaldar esta nueva historia, sin su presencia ni legado.

La diseminación de la regla de osha en Cuba y su alcance allende la región insular se debe a la presencia de tres mujeres *oriatés* –jefas de ceremonia en el sistema religioso de antecedente yoruba de Cuba), Efunshé Worikondó, Obá Tero y Ayayí Lewú *Latuan*, cuya búsqueda de posición dentro de la sociedad yoruba descendiente y su papel como guardianas de las tradiciones heredadas de su África nativa, las constituyeron en pilares fundamentales de la práctica religiosa de nuestros tiempos. Las mujeres han desempeñado y desempeñan un papel fundamental en esin orisa ibile de tierra

yoruba, ejerciendo como directoras de ceremonial y difusoras de su sistema filosófico y religioso; y esas tareas desarrolladas por el sacerdocio femenino salieron fuera de su lugar de origen por medio de los esclavizados de origen yoruba llevados América por la trata.

Según la tradición oral afrocubana, hubo tres *iyalorisas*: Ma Monserrate *Apoto* González, obá tero; y ña Rosalía Abreú, efunshé worikondó, quienes se cree que eran de la región de Egbado; y Timotea Albear, ayayí lewú, conocida como *Latuan*, nacida en Oyó, a quienes por parte de la comunidad religiosa cubana se les brindó respeto y consideración, debido a la posición jerárquica que ocuparon y al conocimiento que ostentaban.

De la rivalidad y de su necesidad de mantener posición y espacios de poder dentro de sus tradiciones, surgió la división de la jurisdicción religiosa para la isla entre Obá Tero y *Latuan*. Las consecuencias de este choque fueron la expansión de la ceremonia de ordenación estilo *Habana* –con fuertes rasgos de Oyó–, hacia Matanzas; y la reconciliación del arará –ewé, bini y fon– y el *lukumí* –llamados así en Cuba a otros grupos de origen yoruba en rivalidad con los fon, ewé y bini.

A estas mujeres se les debe la metodización y expansión de la regla de osha por toda Cuba y también el nacimiento de la figura del *oriaté* o maestro de ceremonias de la tradición afrocubana, quien en sus inicios podía ser hombre o mujer; y en la actualidad quedó relegado a muy escasa presencia femenina, la cual, en número, no creemos que llegue a la veintena en toda la práctica filo yoruba, no solo de la región insular sino de todo el mundo. Hasta hoy las más conocidas en el continente americano son: María Concordia, de los Estados Unidos; Iris Pier, de Puerto Rico; Marisol Pupo y Maruchi Pérez, de Cuba; Mireya Ugueto, Margla Briceño, Migney

Rivero y Gladys Quiroga Delgado, de Venezuela. De ellas, las más antiguas en el oficio son, Ugueto, Concordia, Pier y Quiroga, que comenzaron en sus funciones sacerdotales entre 2005 y 2007.

En nuestra historia hubo otras mujeres, como Calixta Morales *Odedei*, Rosa la *Africana*, ogun fumito; Carmen Miro, ewin leti; Ferminita Gomez, ocha bi; Guillermina Castel, ewin bi; Caridad Cuesta, oyá rinu; Camila Oviedo, oshun funke; Felipa Calderón, bangoche; Dulce Calderón, oshun bumi; la *China Eco*, de Matanzas, María Towá; Susana Cantero, omi toké; Emma y Adelfa Terán, quienes también tuvieron el oficio de la navaja y la dirección ceremonial. No importa, ciertamente, el orden de llegada de las nuevas o cuando fueron consagradas; el tema es que muchas han sido –algunas aún somos– objeto de persecución por parte de mentes intolerantes o desconocedoras de nuestra historia y tenemos una reputación construida con base en el estudio y a muchos aportes dados a nuestra comunidad. Orisa es nuestra manera de vivir y el regalo de los ancestros para ser disfrutado y recreado a diario. Es tan profundamente nuestro que nos hace capaces de entender a nuestros amigos, reconocer a nuestros hermanos y amar a nuestros enemigos. Al final, todos somos frutos de un mismo árbol.

#### AKPWÓN, CANTANTE DE TAMBOR FEMENINA

Dentro del canto litúrgico de antecedente yoruba, del repertorio afrocubano, existió y existe una fuerte tradición por parte de mujeres que han dedicado tiempo enorme y esfuerzo a su aprendizaje y en su accionar, pues *añá* impone limitaciones importantes en cuanto a la cercanía con las mujeres. Habitualmente, las cantantes de tambor de fundamento, *añá*, y agrupación de *güiro*, *agbé*,

son hijas, esposas, hermanas, allegadas o familiares directas de algún omo añá, sacerdote del tambor *batá* ceremonial; y desde esa posición se les considera guardianas también de la tradición del canto y de la enseñanza que deben tener las religiosas, en general, durante el protocolo de un toque de música sagrada.

En Cuba y gracias a la difusión de don Fernando Ortiz, destaca la presencia de Merceditas Valdés en el canto típicamente afrocubano con el que grabó algunos títulos: uno junto con Evelia Collazo, madre del músico Julio Collazo; y otro que grabó Celia Cruz para un álbum titulado *Santero*, lanzado en 1954. Estos son los discos que ella dedicara enteramente a los orishas: *Tributo a los Orishas*, de 1959<sup>14</sup>; y *Homenaje a los santos*, de 1964<sup>15</sup>. De Cuba emigra hacia Estados Unidos Olimpia Alfaro, hermana de la cantante Xiomara Alfaro, y sería un referente del canto femenino afrocubano en ese país.<sup>16</sup>

Amelita Pedroso, omi olomide, sobrina de Lázaro Pedroso, fue otra de las grandes, no solo por conocedora de la diversidad musical de antecedente afro en la isla, sino porque también conocía el tambor *batá* y era profesora del mismo, girando por varios lugares del mundo con su agrupación Ibú Okún, en la que ella ejecutaba el tambor mayor o iyá. Naiví Angarica, hermana del tamborero, y Regla Monett, cultora y solista por años de yoruba andabo, son dos figuras que destacan dentro y fuera de Cuba; y quizás sea Martha Galarraga, hija de Lázaro Galarraga, la más internacional

---

14 *Tributo a los orishas*, Seeco Records, NY. USA: 1957.

15 *Homenaje a los santos*, Craft Recordings, Concord Music Division, CA. USA: 1964.

16 Ramos, Willie. Entrevista por Vicky Jassey en marzo de 2017, para el [thebearersofsacredsound.weebly.com](http://thebearersofsacredsound.weebly.com)

de todas, quien maneja un repertorio que incluye géneros como el jazz, el filin, el *bossa nova* y los cantos típicos de todo el folklore afrocubano, no solamente de antecedente yoruba:

En Venezuela ya hay varias mujeres dedicadas al canto, como Damary Peña, hermana de los *lerí añá*, Javier y Pepe Peña. Enlay Mijares, hija de Faride Mijares y hermana de Ifé Mijares, ambos *lerí añá*. Kissi Arias es una de las figuras emergentes en la región central del país y con menos tiempo en el medio musical religioso; la *ayagba oriaté*<sup>17</sup> Gladys Quiroga Delgado, quien hoy también destaca notablemente en la interpretación vocal del repertorio sacro. Para quienes no lo saben, la mujer no comparte la mesa de los omo alaña; generalmente no viaja en el mismo automóvil en donde lo hace el tambor, no se coloca detrás del mismo y tampoco se sienta cerca cuando *añá* está fuera de sus fundas. Por tanto, ellas han tenido que adaptarse a comer a veces de pie, alejadas del tambor o a comer al final de toda la ceremonia. Otras han tenido que conducir distancias largas o tomar otros vehículos para llegar al lugar del tambor y en múltiples oportunidades han tenido que aceptar actitudes poco respetuosas de quienes desconocen la labor de otras mujeres que hicieron historia en *añá*. Hombres o mujeres que, guiados por prejuicios, no entienden que la labor de *akpwon no tiene género exclusivo* y que las voces de las mujeres le dan un toque de dulzura a la expresión sonora de *añá*...<sup>18</sup>

---

17 Iniciada *iyánifá* en el 2016, por eso en esa nota aparece reconocida solamente como *ayagba oriaté* (N. de la R.).

18 Omar Olivero. “*Añá en Venezuela. Historia de un sacerdocio musical*”, revista *Los Orichas*, Caracas, Venezuela, marzo de 2014.

## ENTREVISTAS Y TESTIMONIOS

### *I. Ayagbas oriaté*

#### *María Concordia*

María Concordia, ogun bemi, es norteamericana descendiente de italianos, residiada en los Estados Unidos. A raíz del divorcio de sus padres tuvo que distanciarse de su núcleo de origen, hasta que encontró una familia puertorriqueña en New York que la acogió como una más de los suyos. Es en ese tiempo donde estableció sus primeros contactos con la religión y también aprendió a hablar fluidamente español. Ella se define como “italiana-latina-americana”; tiene hecho ogun chibirikí y su mamá es Yemayá Ashabá.

Es orfebre y su trabajo se destina casi exclusivamente a la elaboración de herramientas en metal para los diferentes orisas. Durante un tiempo expuso y negoció sus piezas a través de su propio *web site* sanpedrometalworks, que ahora no existe, pero mantiene su taller en el patio de su casa y, ocasionalmente, deja espacios para crear instrumentos e iconos para las deidades.

En la actualidad, trabaja en informática para Data Architect y mantiene responsabilidades de *iyalorisha* y *oriaté*; maestra de ceremonias de la regla de osha afrocubana:<sup>19</sup>

**Gladys Quiroga:** —¿Cuál es tu primer acercamiento con la regla de osha?

**María Concordia:** —Durante mi estancia en Nueva York, yo visitaba las botánicas en el vecindario y siempre me llamaba

---

19 Esta entrevista fue realizada en Caracas en el año 2009, por Gladys Quiroga Delgado, para la revista *Los Orichas*; y revisada por María Concordia en la primera semana de marzo de 2024.

la atención todo: las estatuas, hierbas y collares; además, yo tuve muchos sueños, tipo revelaciones, donde veía los orisas en la naturaleza, veía ángeles y diablitos y me hablaban en los sueños. Me consulté con un santero a los 18 años y me dijo: “Ogun no te presta ni te regala”.

**G. Q.:** —¿En qué momento decides coronar Ogun?

**M. C.:** —Donde yo vivía, en Nueva York, hay muchos haitianos y algunas veces yo fui a sus celebraciones. En una de estas un *Lwa* —Loa: deidad del vudú— que se llama Ogun Achade y es Ogun en Haití, vino hacia mí y me dijo: “Tú eres mía. Yo soy tu padre; somos tu familia”. Me impresioné mucho con estas palabras y con un sentimiento muy profundo, porque yo estuve separada de mi madre y mi padre en ese tiempo. Entonces, decidí que este fuera mi camino. Hay una buena comunidad en Nueva York y había muchos bembes, misas, centros espirituales, y todo tipo de manifestaciones culturales relacionadas con las tradiciones religiosas africanas.

Yo siempre quise coronar Ogun. Una vez, yo vi un iyawó balogún con su ashabá de 21 herramientas puesta, lo miré y me dije “un día yo voy a tener lo mío”. Me tomó más de seis años de trabajo día y noche para lograrlo. Crucé Estados Unidos entero hasta que llegué a California y me encontré con mi padrino. Yo soñé con mi padre Ogun una vez. Lo vi “claro claro” en el sueño: un hombre negro con muchas cadenas y herramientas de hierro alrededor. Él me mostró donde vivía; había un bosque y rejas ornamentales y me dijo que me estaba esperando.

**G. Q.:** —¿Quién te corona Ogun? ¿Quiénes son tu padrino, tu *oyubona* y tu *oriaté*?

**M. C.:** —Me coronó en 1990, en Oakland, California. Mi padrino se llama Cliff Stuart, obá dekun, y mi *oyubona* Frinzetta

Stuart, sango to wohun ekoddidé; mi *oriaté* fue Renaud Simmons, shangó dei –ibaye–. Había complicaciones y mi padrino pasó por ifá en África y se viró en contra de la tradición lucumí, y empezó practicar una forma más alineada con la tradición africanista. Entonces todos sus iyawoses –había cuatro– que habían sido hechos al estilo lucumí se quedaron con su padrino, mi abuelo en santo, Roberto Clemente, añá bi osun –ibaye–. Él enseguida me dio cuchillo al salir de mi iyaworaje y me enseñó a tirar caracol y muchas cosas. Me quedé con él hasta su muerte.

Mi rama tiene sus raíces en eshu bi, José Urquiola; y también relacionado con Aurora Lamar, obatólá, y Apolinar Gonzalez, osha weye. Somos conocidos como las pimientas. En Nueva York en los años 60 añadieron otro apodo a este grupo, que ahora es muy conocido en la Florida y en Nueva York, llamado Las pirañas, pero este nombre no es conocido en Cuba.

**G. Q.:** —¿Eras orfebre antes de hacer Ogun? ¿Intuías que él podía ser tu ángel de la guarda?

**M. C.:** —Yo trabajaba en construcción de casas, remodelación y carpintería, por 20 años, antes de trabajar con hierro y otros metales. No sé si me di cuenta en ese tiempo, pero siempre me sentía muy natural trabajando así. No había muchas mujeres en eso, pero eso no me molestaba. Tenía un talento con las herramientas, creo que vino de mi abuelo. Después yo abrí mi propio taller San Pedro Metalworks –El Taller de San Pedro– haciendo coronas y herramientas de hierro.

**G. Q.:** —¿Cómo hacías para recibir instrucción viviendo en USA?

**M. C.:** —Actualmente, mis mejores estudios son hechos en Cuba. Aunque no es “legal” para una ciudadana americana viajar a

Cuba, yo he hecho más de 25 viajes para estudiar con mis mayores allá. Aquí en Estados Unidos tengo licencia de religiosa, la cual tuve que someter a un largo discurso y pruebas que me acrediten como *iyalocha* y sacerdotisa de la religión *lucumí*. Aún con todo eso es muy difícil viajar a Cuba, pero yo hago el esfuerzo porque creo que es la cuna de nuestra religión y es el mejor lugar para aprender.

**G. Q.:** —¿Conoces algún odu que impida que las mujeres seamos *oriatés*?

**M. C.:** —Según lo que yo entiendo sobre odu, el que da restricciones a las mujeres es *ogunda she* (3-5), donde se dice que Olofin castigaba a las mujeres por curiosas con la menstruación. Mis mayores en Cuba me dijeron que ya cuando la mujer pasa esa etapa, esta restricción no existe, sino entonces las grandes *oriatés*, como Ma Monserrat, Obá Tero, Camila Oviedo, ochun funke; *Latuan*; *Efushe*; *Africana*, Dulce Calderón; Felipa Calderón, bangoche, no pudieran haber existido.

**G. Q.:** —En este particular, quisiera aclarar un poco: si una mujer está en edad menstrual, ¿puede raspar o debe esperar a tener su menopausia? ¿Cuál es tu criterio al respecto?

**M. C.:** —Mira, en Cuba lo único que mis mayores me han dicho es que cuando la mujer no tiene su menstruación, ella esta libre de restricciones. En mi particular, no tengo menstruación porque hubo que sacarme todo el útero hace 8 años a causa de fibromas.

Este asunto de las restricciones tiene más de un punto de vista. Otros mayores han expresado que si la mujer no trabaja durante su menstruación, no tiene ningún problema. El odu habla de la “maldición de la mujer por Olofin”. Olofin dio a la mujer la menstruación por ser curiosa, pero en realidad esta acción fue la creación de la fertilidad; entonces no es una maldición. Es una bendición porque sin la fertilidad no existiríamos; es una bendición dolorosa entonces.

En el odu odi meji en ifá –afrocubano–, la creación de la menstruación en la mujer y el semen en el hombre son una bendición que salva la raza humana. Entonces es un asunto que tiene muchas interpretaciones.

**G. Q.:** —¿A ti quién te formó como *oriaté*?

**M. C.:** —Mi maestro se llama Jorge Morales Rodríguez<sup>20</sup>, ogun lana; él es de Pogolotti, pero vive en La Habana. Consagró en 1964 y es miembro del Consejo Cubano de Obases. Ha sido amigo, hermano y maestro. Él es un sabio y un hombre de suprema calidad humana.

**G. Q.:** —¿Has encontrado oposición en tu trabajo de *oriaté*? ¿Por parte de quiénes?

**M. C.:** —Desafortunadamente, sí hay mucha oposición. Parece que hay dos campos completamente divididos; la gente tiene opiniones fuertes sobre este asunto. Tengo apoyo increíble por parte de mi gente en Cuba. En Matanzas yo raspé un eleguá; hice todo de la ceremonia, desde el *ebó* de entrada hasta el *itá*, y con mucho apoyo de mis mayores. También en mi comunidad, en el área de la bahía en California, hay olorisas que me llaman para raspar y hacer itás, y me tratan muy bien, con mucho respeto y hermandad.

Por otra parte, hay un grupo que está convencido de que yo estoy inventando una nueva religión donde las mujeres hacen lo que les da la gana, forman aráyé donde se les antoja y ponen el *obara* –las habladorías que levantan o destruyen, como en este caso– a funcionar de una manera más necia; pero yo no pienso mucho en ellos. La mentira viaja por mucho tiempo, pero nunca llega a su lugar; la verdad siempre llega a tiempo. La verdad está

---

20 Jorge Morales murió en 2010; al respecto de su fallecimiento, María Concordia dice: “Yo aún tengo un hueco en el corazón”. (N. de la R.).

en mi favor. No se puede borrar las vidas de esas mujeres *oriatés* en Cuba. Nuestros propios alagbas no lo van a permitir.

Una vez, en el barrio Lawton de La Habana, en la casa de la *China*, la oló oyá, Oshun bajó en un tambor de Añá y me dijo que ella quería que yo estudiara mucho, porque un día yo iba ser *oriaté* y me sentaría en una estera para hacer itá. Eso fue en el año 2002.

**G. Q.:** —¿Por qué crees que se le hace tanta oposición a la figura de la *oriaté* mujer, si fueron las mujeres quienes inicialmente dirigieron osha en América?

**M. C.:** —Esto, simplemente, es una opresión basada en la competencia. Una lucha por el control de las cabezas. En vez de ayudarnos, nos tratan de eliminar. El tiempo de hermandad se acabó y cada uno lucha por sí mismo. Qué fácil sería para aquellos que se oponen si aplicáramos un odun que eliminara a todas las mujeres de un solo golpe. Un ejemplo: si fuera posible inventar un odun para eliminar los rubios, los que no son, rápido inventarían uno para quedarse ellos con todas las cabezas. La opresión de mujeres es solo una pequeña muestra del vicio humano de subyugar al otro para sentirse poderoso. Es triste cuando eso pasa entre sacerdotes, pues debemos elevarnos más arriba de este comportamiento. Es una cosa que a pesar de que se puede observar y comentar, la única repuesta es sobrevivirlo. Nosotras no podemos bajarnos a ese nivel; siempre tratar de luchar por una vibración más positiva. Para mí, mi destino ya está escrito y lo estoy viviendo.

**G. Q.:** —Si te tocara repetir la experiencia, ¿la repetirías?, ¿le cambiarías algo o la dejarías exactamente igual?

**M. C.:** —Mi experiencia es que los orisas siempre me están ayudando. Cada vez que me encuentro muy atropellada por los obstáculos o una persona particularmente complicada, el santo

me manda algo bueno. Yo no cambiaría nada. Ogun me ha dado todo y me avisó bien en mi *itá* lo que me iba pasar. Él mismo me dio un odun de *oriaté*, eyeunle tonti irosun –ogbe roso, 8-4-. La debilidad aquí ha sido mi inocencia, pues yo puse mucha fe en gente que no valía la pena, pero eso uno lo tiene que aprender viviéndolo.

**G. Q.:** —¿Qué le dirías a las nuevas generaciones de olorisas, especialmente a aquellas mujeres que quieren seguir tus pasos?

**M. C.:** —Ojalá que en el futuro fuera más fácil para las mujeres. Pero les digo a todos olorisas: tenemos que unirnos más y más; en la unión está la fuerza. Tenemos que mantener la vibración de las deidades en la tierra. Somos responsables de que nuestras ceremonias y ritos se mantengan para siempre.

## *II. Mujeres akpwon*

### *Enlay Mijares*

En Venezuela ella es la pionera y, a pesar del paso de los años, es quizás la más destacada de estas mujeres del canto del repertorio *añá*. Hija, hermana, compañera y amiga de tamboreros, nació y creció en este ambiente, rudo a veces para la presencia femenina. De allí quizás que su hermosa y menuda figura exhiba a veces rasgos sombreados por una dureza y sequedad de algún modo inusuales en otros entornos. No obstante, al final la dulzura de Oshun se impone suavemente en el carácter de esta emprendedora mujer. Enlay Mijares es *oloshundé akpwon* venezolana, hecha a base de esfuerzo propio y asesorada por su padre, Faride Mijares, uno de los pilares fundamentales de *añá* en Venezuela. Canta tambor desde 1990; comenzó a los 13 años de edad en el

tambor, con su papá, y junto con Miguel Urbina, Benigno Medina y Onelio Scull:<sup>21</sup>

**G. Q.:** —¿Cómo fueron tus inicios?

**E. M.:** —En mi casa, mi papá siempre escuchaba tambor y esa era la música que yo oía desde pequeña, aunque solo mi papá, mi hermano Ifé y yo nos mantuvimos en este camino.

Estudí música. Fui concertino de la Orquesta Nacional Infantil La Rinconada y debía audicionar todos los años. También estudié en la Escuela José Lorenzo Llamozas hasta tercer año de lenguaje musical. Posteriormente, estudié percusión con Jesús *Totoño* Blanco, además de timbal con Yuber Ramírez en San Agustín del Sur, de donde proviene mi familia.

**G. Q.:** —¿Cómo hiciste para llamar la atención de los tambo-  
reros y que te dieran la oportunidad de cantar?

**E. M.:** —En casa repetía los cantos de manera natural, entonces mi papá me llevó discos de Danzas Nacionales de Cuba y otras grabaciones de tambores, entre ellas de Regino Jiménez. A la par, me llevaba a los tambores en donde yo hacía coros y un tiempito después hice mi primer *Oro cantado*.

Ya sabiendo el *Oro cantado*, comienzo a cantar con el tambor de Onelio Scull y con el de Papo Angarica, que a veces venía Venezuela.

Luego, cada quien toma su propio camino; mi papá recibe añá bi, pero de igual modo yo cantaba ocasionalmente con el tambor de Jhonny Angarica y también canté para añá alabara, cuando estaba aquí el maestro Aspirina.

---

21 Esta entrevista fue realizada en el año 2008 para la revista *Los Orichas*, por Gladys Quiroga Delgado, y revisada el 11 de marzo de 2024 por ambas, vía Whatsapp.

En 2004 llegan los cubanos que acompañan a Lazaro Ross y, entre ellos, vino el maestro Ángel Bolaños, Alexander Martínez Arencibia y Janoy Reyes, el *akpwon*. Con ellos también realicé uno que otro trabajo.

Recuerdo especialmente mi primer trabajo. Fue con Norma Borges, a los 16 años de edad, en un güiro que ella tenía. Éramos tres compañeras, Norma, Zuleyka Piña y yo, junto con un tumbador disponible que se consiguiera.

También canté con *añá obá asé* de mi exesposo, Luis Díaz Omo, *odun ogbe ka*. Fui la primera mujer que cantó tambor de fundamento en Venezuela.

**G. Q.:** —¿Cuándo consagraste Oshun?

**E. M.:** —El 28 de abril del 2001 en Panamá. Mi madrina se llama Mitzia Martínez. A mí me vivían prendiendo. Todos los santos me decían que era hija de Oshun, pero yo no le daba mucha importancia. En Panamá, Oshun dijo que tenía que hacer santo y que no debía salir de allá sin mi ceremonia. Le dijo a mi madrina que iba a darle en oro todo lo que ella hiciera por mí.

**G. Q.:** —¿Alguna vez te sentiste en minusvalía con respecto a los compañeros del tambor?

**E. M.:** —Nunca me sentí incómoda. Me acostumbré a comer sola y a andar sola. Todos en el tambor me trataron bien desde mis inicios, pero también me tocó hacerme respetar. Es muy difícil vivir con *añá*. Hay un montón de limitaciones. No se puede estar cerca, una mujer no debe involucrarse directamente con su culto ni con sus secretos, se debe guardar total distancia.

En cuanto al comportamiento de los asistentes del tambor, alguno siempre “me ataca”, me dice alguna cosa, pero su actitud depende del respeto que yo imponga. Ninguno hasta ahora se ha pasado conmigo. En mi trabajo yo soy muy honesta. Yo crecí en

el tambor y respeto la línea limítrofe entre *añá* y mi trabajo. Yo canto y más nada. Evidentemente hay cosas en las que no puedo participar y jamás he intentado hacerlo.

Antiguamente, se exigía un comportamiento intachable a la gente que iba al tambor. Yo puedo caer pesada, pero no tolero ningún comportamiento fuera de orden, como mujeres que se suben la falda ante *Añá*, cercanía de las mujeres en el tambor, gente que pasa por detrás de los tamboreros cuando están trabajando, gente que consume alcohol en los tambores y están con el vaso de licor mientras se está tocando.

Antes, el trato de los tamboreros y del cantante con la gente, en general, era cortés, pero distante. Hoy mi papá ha flexibilizado un poquito, pero igual no tolera faltas de respeto. Me han tildado de odiosa, pero prefiero mantenerme así. Yo conozco mi trabajo de cabo a rabo y por eso evito trabajar con alguien diferente de los tambores de mi papá o de gente de mi propia casa.

**G. Q.:** —¿Cuál es la impresión inicial de la gente respecto de tu trabajo? ¿Cómo te tratan cuando llegas por primera vez a una casa?

**E. M.:** —En cualquier casa mantengo mi actitud seria, segura; si no te mantienes firme, te aplastan. Este ambiente es muy difícil. Te faltan al respeto y si no te impones no ganas. Esto, sobre todo, al principio, cuando era prácticamente desconocida. Ahora siento que tanto mi imagen como mi manera de cantar son objeto de respeto de parte del colectivo. Sin embargo, el trabajo sigue siendo duro.

\*\*\*

Hoy, en 2024, conversando por vía telefónica, a este comentario Enlay le añadió el de que quizás cambiaría algunas cosas, como el tema de la percepción y la atención hacia ella en algunos lugares en donde le tocó cantar:

**E. M.:** —Comer con el plato en la falda es muy incómodo, más aún cuando ves a los demás comer en la mesa. En el caso de nosotras, deberían ponernos una mesita aparte, un espacio cómodo para poder comer, a las pocas que cantamos, eso nos ha tocado duro.

**G. Q.:** —A mí a veces no me daban de comer porque pensaban que yo no tenía parte en el tambor. Las mismas *apetebi* que sirven la mesa no conciben a una mujer cantando y le dejan solo la comida a los tamboreros. Otro tema es el del agua, hay que pedirla. Ponen la jarra para que esté al lado del *konkolero* y uno ahí no puede agacharse a tomar nada. No se entiende que cantamos y que tenemos las mismas necesidades de los *akpwones* varones, pero debemos guardar distancia con añá.

Cuando hay *Oro seco*, preferiría no estar en el lugar en donde se está dando el tambor. Si por mí fuera, dejaría que el grupo llegara primero y yo iría después a cantar, lo que pasa es que no puedo estar sola de aquí para allá. A veces los lugares donde se dan los tambores son inseguros y es mejor llegar acompañada. A pesar de que soy mujer, no tengo tres días en esto. Hago mi oficio bien.

**G. Q.:** —¿Cuál ha sido tu experiencia más difícil?

**E. M.:** —Nunca me he sentido nerviosa ni insegura. No he considerado difícil ninguno de los trabajos realizados. Una sola vez sentí algo de incomodidad, más por reto que por inseguridad y fue cuando canté con Janoy Reyes, el *akpwon* cubano, quien se quedó un rato sentado, como evaluándome, pero después se relajó y todo tranquilo.

Otra experiencia inolvidable fue que canté embarazada hasta una semana antes de que naciera mi hija Nandy. Fue un tambor en El Paraíso, fui con mi papá. Tenía 23 kilos de más, no podía subir la escalera para llegar hasta el lugar, pero canté todo el tambor yo sola.

**G. Q.:** —¿Cuál ha sido tu experiencia más hermosa?

**E. M.:** —En Panamá. Dimos trece tambores. Todas las veces que vi a Oshun fueron impresionantes. El primer tambor que dimos fue uno para egun y participaron alrededor de 67 personas. Entre el público estaba una persona que me llamó la atención porque se sabía todos los coros de egun. Era bien raro porque no es habitual que alguien se sepa tantos cantos para los muertos.

En un momento de ese toque vino Oshun. Ese señor montado con ella hizo un montón de cosas para completar la ceremonia de *ikú*. Luego, él solo pegó la cabeza de la pared y dejó que el santo se fuera. El esposo de mi madrina es babalawo cubano y dijo: “Esto yo solo lo había visto en Cuba, nunca aquí”. Luego vino el tambor de Oshun y levantaron al señor para bailarlo. Cuando estaba Oshun en la tierra, miró a mi papá y le dijo que era su hijo y que lo amaba por sobre todas las cosas –la madre de santo de Faride es Oshun, pero ese señor no lo sabía–. Luego se acercó a todos y nombró a mi exesposo por su nombre de ifá y dijo que él también era su hijo.

Allá no había tambor y en ese momento la gente que no había salido a otro lugar no había visto a un santo montado. A todos los tambores que hicimos fue mucha gente. Oshun le dijo a todos lo que le correspondía, sin ningún reparo, directamente, así como es el santo cuando está en la Tierra.

A mí me mandó a hacer santo –como ya lo dije antes–, pero también me dijo que yo iba a tener una hija y que sería hija de Shangó. En ese momento no estaba embarazada. Mi hija es hija de Shangó. Nadie conocía a ese señor y luego mi madrina lo llamó para que bailara todos los tambores. Después supimos que era un montador cubano de gran prestigio en su país y que estaba de paso por Panamá.

Mi madrina es panameña, iniciada en Cuba por la esposa de Lamberto Samá y ella se llevó a su madrina a Panamá. La viejita, antes de morir, le pidió que se mantuviera fiel a sus reglas y así lo hizo.

**G. Q.:** —¿Qué se necesita para ser *akpwon*?

**E. M.:** —Oír, oír y oír más. Aguantar presión termina dándote ventajas. O aprendes o aprendes. La presión obliga a estar en clave, apréndete los toques, los nombres, qué cosa va en qué lugar. También es importante aprender los aires, buscar el color de voz, asemejarse a lo que debe sonar. De esa forma se logra esa conexión bonita y pura que se necesita para llegar al santo.

Se debe reunir varias cualidades: primero, se debe manejar un poco la técnica vocal porque se canta sin micrófono y por varias horas con el sonido fuerte del tambor que puede arropar la voz, si no eres fuerte. Segundo: se debe tener la tesitura, la cadencia, el amor en la voz y una entrega total de todo corazón. Tercero: es indispensable tener el sentido de la clave, conocer los toques, el baile y un poco de la historia de cada uno de los orisas. También se debe conocer relativamente el significado de lo que se canta.

**G. Q.:** —¿A qué le temes?

**E. M.:** —A perder la voz. Una vez tuve una disfonía y no podía ni hablar. Solo le pedía a Dios que me permitiera recuperar mi voz. Canté dos tambores y creo que agarré aire frío y cuando llegué a casa estaba así. Tuve que tomar medicinas y reposar una semana. Gracias a Dios pude recuperarme.

Hubo mucha gente que se quedó sin voz. Mayores que también se fueron sin dar secretos. Ellos se fueron con sus conocimientos y toda su sabiduría quedó fuera de nuestro alcance.

**G. Q.:** —¿Cómo te ves de aquí a los próximos treinta años?<sup>22</sup>

**E. M.:** —Hace 16 años te respondí que cantando; mientras Dios me diera voz, seguiría cantando. Mi voz, mi fe, mi vida, toda mi existencia es de los orisas, pero hay un estado de cosas que ha cambiado muchísimo mis ganas de hacer. Nuevas generaciones a las que no les importa el respeto, pérdida de tradiciones, muchísima competencia desleal y, a veces, total decepción de mucha gente que mercantiliza la religión, pero el amor por las deidades está intacto. El camino siempre ha sido largo, lleno de piedras y obstáculos, pero para las mujeres es mucho más difícil siempre.

Yo quisiera hacer mención de mucha gente que ayudó a formalizar el movimiento de *añá* en Venezuela. Hay que nombrar al awó Luis Ramos, irete ansa. Él trajo a Cachete Maldonado, Tartabul, Onelio Scull y a Jhonny Angarica. En su templo yoruba en Sebucán se tocaban tambores siempre. Me acuerdo que él organizaba también un festival que se llamaba “De África para el Mundo”. También me acuerdo siempre de Noraida Hernández en su casa de El Cementerio; yo tenía quince años y siempre cantaba en los tambores que se daban allá.

Tengo mucho que agradecer, en primer lugar, a mi padre como también a grandes tamboreros como Regino Jiménez, Papo Angarica, Benigno Medina y Alberto Quintero, por creer en mí. Yo me siento bendecida de formar parte de la historia del tambor *batá* en Venezuela. También quiero mencionar en esta nueva historia de *añá* a mi hermano Ifé Mijares y a mi primo Yorbel Istúriz, como representantes de una generación de estudiosos y jóvenes tamboreros.

---

22 A esta pregunta ya se le añadieron casi 16 años, ocho de los cuales han sido con Enlay residiendo en los Estados Unidos de Norteamérica. (N. de la R.).

## *Martha Galarraga*

Marta Galarraga, obá ire eegun, se consagró sangó en La Habana, Cuba, el 24 de mayo del año 1996. Su madrina es la iyalsha Marie Lupe Quintana Rodríguez, osikan omo elegba; y su oyubona Juan García, odufora omó obatalá. Martha es heredera de una larga tradición religiosa: su padre es el reconocido cantante Lázaro Galarraga y su madre Beatriz Eira, osha inle, hija de Obatalá. Al igual que su padre, Marta Galarraga fue integrante del Conjunto Folklórico Nacional de Cuba, donde comenzó su carrera artística a nivel internacional; posee una extraordinaria formación que le permite interpretar diferentes cantos de ritmos tradicionales como congo, yoruba, arará, tumba francesa, franco haitiano, gaga, carabalí; así como también la música popular, incluyendo el universo del jazz, donde es considerada como una de las dignas representantes entre las cantantes cubanas, gozando de una alta popularidad:<sup>23</sup>

Yo soy hija de Sangó, para mí él representa la justicia, la fiesta, la danza. Sangó es un guerrero, es amor. Antiguamente los cantantes y tamboreros tenían sus objetivos bien definidos y no era otro que hacer que las divinidades bajaran a la Tierra para resolver algún tipo de situación o alguna problemática existente para la persona que estaba dando ese homenaje al orisha. Hoy en día observo que los omo alaña olvidan la relación existente entre el bailarín, el orisha y los iniciados.

El tambor es una fiesta para los orishas con el objetivo de llamar a las divinidades. Así que me llama mucho la atención que ahora en

---

23 Testimonio de Martha Galarraga, tomado de una entrevista realizada por el percussionista Gustavo Ovalles Palacios durante los ensayos previos a una presentación de ambos, junto con el pianista Omar Sosa en París, en el año 2022.

las fiestas actuales no se ve a ningún orisa bajar a la Tierra. Antes había mucho respeto, las mujeres no asistían a las fiestas durante su ciclo menstrual, siempre portaban su saya, la relación entre los cantantes y los tamboreros era de mucho respeto. Dentro del culto escuché a muchos cantantes; ellos guardaban una relación muy estrecha con los tamboreros, tenían una buena actitud con las nuevas generaciones que facilitaba el aprendizaje de los cantos, una relación muy educativa; entre ellos puedo citar a Amelia Pedroso, oni yemasá; Caridad la *Bembona*, Yeyita, las dos hijas de Obatalá; el gordo, Osha Inle, olo obatalá; Pedro Saavedra, Agongoroloyú, omo elegba; Lázaro Pedroso, ogun tola; y Lázaro Ross, osha nigüe.

Yo recuerdo, cuando aún no estaba iniciada en la religión, que tuve que cantar un tambor en las afueras de La Habana, recuerdo que llegamos a la casa de un señor de una edad muy avanzada. Cuando llegamos, el señor lo primero que preguntó al dueño del tambor fue que quién era la cantante, cuando le indicaron que era yo, me tomó por el brazo y me colocó frente al altar, frente a sus santos. Me sorprendió que todos los santos estaban en jícara, allí no habían soperas de porcelana; luego, textualmente, el señor utilizó estas palabras: “Aquí no quiero que me cantes ni kai kai Yemasá Oloddo, ni rumbitas y cero guachafita, que mis santos son muy antiguos y merecen mucho respeto. Evidentemente, no pude presentar a los iniciados –iyawó– por no tener santo hecho en ese momento, lo tuvo que hacer Humberto el *oriaté* dueño del tambor y yo tuve que cantar desde la parte de afuera, en la sala.

Me gustaría que los futuros iniciados respondan a la ética espiritual, a los valores que nos dejaron nuestros antepasados; sobre todo, que se comporten en todos los aspectos de la religión con mucho respeto.

### *Amelita Pedroso*

Es necesario destacar el trabajo de Amelia Pedroso, omi olomidé, en el canto *akpwon* y en el estudio del tambor *batá* en Cuba. Ella fue una de las figuras más reconocidas en el mundo entero por su

labor. Destacó junto con músicos de importancia como Orlando Ríos Puntilla, Regino Jiménez, Emilio Barreto, y fue directora de su propio grupo de mujeres bateras, Ibbu Okun.

Hablar de Amelita es honrar el papel de la mujer en la música cubana de antecedente afro y, sobre todo, su valentía apropiándose de las leyes que garantizaban la igualdad de género en Cuba, para asumir su aprendizaje y convertirse en una de las maestras más importantes de *batá* para mujeres extranjeras que iban a estudiar a la isla. A pesar de que murió en el año 2000, ella sigue siendo uno de los hitos más importantes del canto femenino en la música folklórica cubana.<sup>24</sup>

**A. P.:** —Yo he cantado tambor desde hace 31 años y el sonido del *batá* siempre me movió por dentro, haciéndome pensar “si solo pudiera tocar *batá*”.

**G. Q.:** —Y cuando pensabas en si solo pudieras tocar *batá*, ¿había muchos obstáculos para lograrlo?

**A. P.:** —Sí, había muchos obstáculos, principalmente porque las mujeres no tocan *añá*. Cuando comencé a investigar acerca de las mujeres en el *batá*, me di cuenta de que pueden tocar *aberikolá* y algunas formas de tambor consagrado en tierra yoruba. Yo leí acerca de esto en un libro mientras estaba en gira por Francia. El libro tenía un dibujo con mujeres tocando tambor y así me lo confirmó después gente de África.

—¿Entonces tu permiso vino de fuera de Cuba?

(*Risas*)

---

24 Trascipción de parte de la entrevista “Una sacerdotisa rebelde”, que le realizó la periodista Amanda Vincent en el Reino Unido en 1999, un año antes de la muerte de Amelita. Traducción de Gladys Quiroga Delgado, yeyé omi toké ifalokun.

**A. P.:** —Realmente me decidí a seguir adelante con el *batá* porque sabía que las mujeres pueden tocar *aberikolá* y ello no tiene ninguna connotación ritual o religiosa. Es separado de la religión, así como tocar congas o cualquier otro instrumento de percusión. Me entregué entonces a escuchar y tocar mucho *batá*.

**G. Q.:** —¿Hace cuánto comenzaste a tocar *batá*?

**A. P.:** —Hace cinco años: 1994.

**G. Q.:** —¿Hay otras mujeres tocando *batá*?

**A. P.:** —Como las de mi grupo Ibbu Okun, no. Nosotras tocamos desde el Oru Seco de las deidades y los toques específicos para cada una de ellas. No hay otro grupo femenino tocando como nosotras.

**G. Q.:** —Cuando comenzaste, ¿hubo gente hablando en tu contra?

**A. P.:** —Hasta este momento, no. Tampoco he oído rumores y a estas alturas cuando hay mujeres en el mundo entero expresando su deseo de tocar *batá* y otras haciéndolo, esos rumores no harían diferencia alguna.

**G. Q.:** —A tu entender, ¿Añá es una deidad masculina o femenina?

**A. P.:** —Es una deidad como otra. Un santo. Una entidad masculina.

**G. Q.:** —En Nigeria es considerada una entidad femenina, pero su sacerdocio pasó a Cuba como masculina; además, Ayán pertenece al linaje paterno y su aprendizaje corresponde a los varones, pero si un padre no tuvo hijos varones, las hijas pueden aprender también.

Ahora todo está claro. Y sí. En el futuro las mujeres estarán más habituadas a tocar tambor. Por los momentos, es difícil por causa del machismo.

**A. P.:** —También en Nigeria las mujeres pueden ser consagradas en ifá. Se llaman *iyánifás*. Pienso que esa apropiación de un poder que consideran masculino en Cuba es el origen de la prohibición de que la mujer se interese en *añá* y ni siquiera se le acerque.

Si la mujer en Nigeria puede consagrarse y ahí está la raíz de nuestra religión, ¿por qué no podría iniciarse en Cuba? No obstante, considero que la verdadera dificultad está en la menstruación. A las deidades se les alimenta con sangre y el hecho de menstruar en cercanía con ciertas deidades significa perder energía y salud.

Por otra parte, menstruar es eliminar energía del cuerpo, así que hay un proceso de limpieza, pero no entiendo por qué igual existen prohibiciones para mujeres que ya pasaron por su menopausia. La menstruación es causa de alejamiento a las mujeres, pero la paradoja es que sin las mujeres no existiría nada sobre el mundo. La mujer es la que da todo lo necesario para gestar y dar vida.

La entrevista continúa con otros temas más asociados a la situación económica de ese momento y la plataforma política y cultural de la Cuba de 1990. Amelia muere unos meses después de esa entrevista, el 24 de mayo del año 2000. La periodista escribe, como cierre de la misma:

La muerte de Amelia es una gran pérdida para la tradición de la santería. Su fallecimiento es particularmente triste para esas mujeres cuyo número creciente lucha en contra de los tabús sobre las percusionistas femeninas. Amelia será recordada por su bonita voz, su amplio conocimiento y su espíritu guerrero, que indudablemente da sustento a las vías de cambio para este siglo XXI.

### III. *Ayagba, akpwon y luego iyánifá*

#### *Gladys Quiroga Delgado*

Gladys Quiroga Delgado es caraqueña. Es hija de Rafael Quiroga Delgado, director de televisión; y de Mireya Delgado, artista, cantante, compositora y sacerdotisa de orisa, iniciada en Oshun en 1977, en Caracas, por Abelardo Hernández, oshun funke.

Consagró osha en septiembre de 1991 con Nina Noriega, omi keké. Se llama Omi Toké, su nombre significa “cascada”, “caída de agua”. Se inicia como investigadora en el año 2004, escribiendo para la revista *Los Orichas*, luego para *Oshareo*, de Puerto Rico; *Cultura Yoruba* y *Ebó Esotérico de Venezuela*.

Es *ayagba oriaté*, maestra de ceremonias de regla de osha afrocubana, desde el año 2005, formada por el *oriaté* Kevin Pérez Oyá Tiyoko.

Recibe ceremonia de confirmación, *pinaldo*, en 2013, con Wagner Barreto, aladé jinmi, y parte del grupo de *oriateses* que integran la Sociedad Cultural Egbé Yoruba de Venezuela, de la cual es miembro. Es la primera mujer admitida en dicha sociedad y su trabajo está avalado por *oriateses* de distintas ramas, de Venezuela y el mundo.

En el año 2016 se inicia *iyánifá* en Egbe Bara Petú, Ilé TunTun Venezuela, por el *chief* Miguel Prepo Ifaniyi y su *ojubona* es Neil Paredes, ifafemí ifalójú.

Inicia en el canto *akpwon* en 2010 de las manos del awó orunmila Omar Olivero Osaroso y se convierte en ficha permanente de su agrupación, siendo una de las pocas mujeres en el país que incursionan en dicha labor. Ha recibido instrucción de Domingo González, awo ogbe ate; Kevin Bello, *babalorisa* ibu

omi adé, omo añá, y realizó taller con la cantante cubana Naiví Angarica.<sup>25</sup>

**Gustavo Ovalles:** —¿Cómo te iniciaste en la religión? ¿Cuándo comenzó tu interés en los orisas?

**Gladys Quiroga:** —Pequeña, tendría siete u ocho años cuando mi mamá me llevó con ella a una consulta con Juana María Montes de Oca, la *Niña*, quien en ese momento era su madrina. Recuerdo que sentí inmensa curiosidad por lo que estaban haciendo y pedí que me consultaran. La *Niña* no sé si me consultó, pero me acuerdo que le dije a mi mamá que yo era hija de Iyemojá y que no aceptara a otro orisa porque ella me cuidaba. Desde ese momento asumí que mi mamá era Iyemojá. Para ese entonces hicimos un acto en el colegio, donde había que usar un conjunto que era una camisa “conguita” de color blanco, una falda azul y un pañuelito; y yo, pues, ese trajecito lo agarré para el “santo” y cada vez que me lo ponía jugaba a que era iniciada y era hija de Iyemojá.

En ese tiempo mi mamá recibió *olokun* y antes se le decía a la gente que no debía verse el secreto guardado en la tinaja porque “podías quedarte ciega”, y lo primero que yo hice fue destaparlo y averiguar lo que tenía adentro. Mi mamá un día estaba lavándolo y yo estaba exactamente detrás de ella curioseándolo todo. Hoy, de adulta, entiendo que era la manifestación de mi deidad protectora que junto con Iyemojá están aquí para guiar y representarme en este mundo.

A los doce años recibo mis collares en casa de Mary Suárez de Magalde, mambosayé junto con Carmen Luisa Pinto, y a los 19 años me determinan formalmente mi orisa tutelar ante el tablero

---

25 Entrevista a Gladys Quiroga Delgado, realizada por Gustavo Ovalles Palacios en enero de 2024.

de ifá y determinan que es Iyemojá. Yo no tenía guerreros ni *mano de Orula*, ni ninguna ceremonia distinta a los collares. Solo sabía quién era mi orisa porque me lo habían determinado, pero yo estaba cerca y lejos de la religión. Amaba profundamente a las deidades, las atendía con dulces, frutas y cosas hechas con mis manos, pero no aceptaba ciertos aspectos rituales; además, estaba en el hinduismo. Dos años después de eso me enfermé espiritualmente y adelgacé muchísimo, entonces vino padrino Marito Abreu, otura sa, uno de los grandes del ifá de Cuba; me consultó y dijo que debía consagrarme osha urgente. Me sentía muy mal y le dije a mi mamá que me lo hicieran rápido y así fue. A los quince días estaba consagrada.

**G. O.:** —¿Quiénes te consagran osha?

**G. Q.:** —Mi madrina, se llama Nina Noriega, omi keké, y es ahijada de mi mamá, Mireya Delgado Osunlaí. Mi *ojobona* es Ivonne Fernández, ake oké, y es la primera consagración que hizo mi mamá. Ambas, con los años y por distintas razones, tomaron caminos separados de orisa, pero me dieron lo más importante de mi vida. Nací el 23 de septiembre de 1991, aquí en Caracas. Mi ceremonia la dirigió Nelson Madrid, obá okan; y estuvieron, entre otros, Richard Cartaya, ade añá; Ligia Tapias, oshun letí; José Villegas, akuetí oshun; Aracelis Rausseo, ewin ará; Ramón Querales; Edgar Parra y Valentín González. Todos son personas muy conocidas en el medio religioso tanto nacional como internacional; algunos ya fallecieron.

**G. O.:** —¿Recuerdas algo particular de tu ceremonia?

**G. Q.:** —Sí. Yo llegué totalmente inocente a la consagración. Ni idea de lo que iba a pasar, de quiénes estaban invitados, quién hacia tal o cual cosa. Cuando todo pasó me dijeron que esos eran

mis orisas y esos mis guerreros. Padrino Adalberto Herrera, otua tiyú, trajo mis guerreros y quedé encantada con el calderito y las piezas de hierro. Junto a él estaba padrino Marito, Iván Romero, iroso fun; y Alfonsito Herrera, iroso batrupon.

Recibí orunmila estando de iyawó con mi padrino Miguel Prepo. Ese día estaban Efraín Jiménez, Jorge Sánchez y Tony Padilla. Recibí de iyawó y fue un regalo de padrino Prepo porque yo siempre cocinaba y servía a los babalawos, pero era la única que no tenía ceremonia de *apetebi*. Ahí vine con odu de Olokun, lo cual afirmarí mi *itá* de orisa, en donde Olokun reclamaba también regencia sobre mí y se me aconsejaba atenderla siempre y darle posición en mi vida.

Lo que recuerdo y comparo es que con la gente de ahora hay muchísimo lío. La mayoría quiere decidir quién hace qué en su ceremonia y asuntos que corresponden al padrino. Si a mí me dieran a escoger, haría exactamente lo mismo de ese momento. Iyemojá de mi mamá, a través del coco –oráculo de Biague– decidió quién iba a ser mi madrina y mi *ojubona*. Así que siempre han sido Iyemojá y Olokun quienes ayudan a conducir mi camino y me han dado apoyo en todo cuanto he emprendido. Bendicen mi cabeza y me ayudan a seguir siempre adelante.

**G. O.:** —¿Cuándo empezaste a cantar? ¿Qué recuerdas especialmente?

**G. Q.:** —Comencé a cantar en 2010. Se dio la oportunidad de que un cantante no estaba disponible y había urgencia de presentar unos iyawoses. Yo sabía cantar rezos por el tema de las ceremonias de iniciación y podía hacer lo básico, mientras un tamborero que cantaba iba apoyar desde el *okonkolo* –o tambor pequeño– la fiesta y lo que correspondiera. Honestamente, estaba por completo

asustada. No sé por qué, pero siempre asumí a Amelita Pedroso como espíritu de causa y le pedí que me ayudara; pude hacer ese trabajo y de ahí en adelante me tocó estudiar mucho, mantener la atención constante para no perderme y aprender la clave, lo cual no entendía y entendí solamente bailando. Domingo González me decía: “Baila y donde entras, ahí es”; y en los cantos en donde la clave es distinta me decía: “Sigue al *okonkolo* que vas a poder”. Y así fui entendiendo hasta que pude cantar.

Desde el 2018, con mi separación de Omar, había dejado de cantar por gente que toca corriendo, no atiende a las necesidades del cantante y, además, porque estaba un poco saturada del hecho de tener que segregarme, ahora más, por el tema del distanciamiento matrimonial. Me tomé un tiempo largo, pero volví ahora con Kevin, quien está manejando los juegos de tambores de casa y guiándome cuando tengo dudas y quiero reaprender lo que haya podido aprender mal.

**G. O.:** —¿Has sentido maltrato en tu desempeño como mujer y sacerdotisa?

**G. Q.:** —Sí, absolutamente, pero ha sido mayor mi insistencia que las ganas de los demás en hacerme desistir.

Cuando comencé a “raspar” —ser *oriaté*— me llamaban de ma-  
drugada para insultarme y decirme que la mujer no dirige cere-  
monias y que me iban a castigar sexualmente para enseñarme a  
ser hembra. Nunca supe quién hizo eso, pero lo cierto es que se  
tomaba el tiempo de acosarme, lo cual sirvió para afianzarme más  
en la investigación y en seguir los pasos de las mujeres que fundaron  
la regla de osha en América. Oí mil cuentos: desde que se iban a  
morir los iyawoses hasta que yo me iba a morir.

El otro tema es el de la menstruación y con eso me hacían también acoso. Resulta que una cosa es estar menstruando y la otra tener edad menstrual y el tema es bien claro: no se trabaja durante los días del ciclo, así que quienes son regulares pueden programarse sin problema. En Afrocuba se ve la menstruación como resultado de una acción punitiva, mientras en tradicional indígena yoruba se ve como la expresión natural de la fertilidad femenina; así que en algunos sacerdocios, sobre todo, los de deidades femeninas, no es mal visto que la mujer siga al frente de sus labores.

Siempre he pensado que peor que los hombres machistas son las mujeres machistas y también los homosexuales machistas. Eso forma parte de las estructuras de poder patriarcal y aún muchísima gente no lo entiende. Quienes se expresaron peor de mí y quienes siempre hacían o hacen comentarios destructivos, casi siempre son mis congéneres y resulta terrible sentirse condenada por una igual. También, quienes me apoyan primero y se sienten súper orgullosas, con ganas de seguir mi camino, son otras mujeres; pero siguen teniendo mucho miedo de hacer y, sobre todo, de hacerse públicas. Les aterra la opinión ajena, aun cuando saben que ninguna de las *oriatas* estamos transgrediendo normas, sino retomando el papel de nuestras mayores.

Cómo *iyánifá* muchísima gente me cerró puertas. Han inventado de todo. Que si boté mis íconos afrocubanos, y aquí están todos; que si ahora ya no tengo facultades con Iyemojá, lo cual no es cierto; y que si ahora no puedo hacer nada de osha. En general, la gente en afrocuba practica la doble fe o más, es decir, son católicos, olorisas, paleros, espiritistas y hasta masones, pero eso está bien. A quienes quisimos profundizar en el tema del origen yoruba, entonces nos condenan entrando en una especie de guerra por la supremacía religiosa.

Los comentarios, en general, tienen carácter racista y discriminatorio, pero muchos de nuestros hermanos no lo concientizan. Ven en el nigeriano una amenaza y en la posibilidad de aprender de ellos una transgresión o una traición al afrocubano. De hecho, pareciera que reindigenizar es “ennegrecer”, mientras que el afrocubano va cada vez a una imposición de criterios y formas, tan parecidas a las estructuras abrahámicas que parece “blanquearse” cada vez más. Ya pronto, con todos los anexos, revisiones, contactos por redes y arengas anti *iyánifás*, están a punto de proscribir a la mujer dentro de la práctica afrocubana.

Ifá me ha dado muchísimo. Nuevos conocimientos, apertura a un mundo hermosísimo, más espiritual, más cercano a las explicaciones que no tenemos en nuestras culturas de resistencia, de antecedente yoruba, por el mismo tema de las imposiciones coloniales. Ahora estoy mirando nuestra cultura desde su propia episteme y es genial poder involucrarte más con ella. Por ifá también me acerqué a mi mamá Olokun, a un nivel tal que mi nombre es Ifalokun; ifá es poderoso o grande como el mar y siento que estoy más alineada con mi propósito en la Tierra.

**G. O.:** —¿Qué le dirías a quienes te siguen, es decir, no solo a quienes te ven a través de sus redes sociales, sino a quienes vienen detrás de ti?

**G. Q.:** —Les diría que estudien, indaguen muchísimo, sobre todo, en el tema de los procesos antropológicos y sociales, pues la religión no es una expresión estática, sobre todo, cuando hablamos de estructuras como el Isesé, la tradición. La trata trasatlántica fue el crimen más grande cometido en contra de la humanidad, pero es a través de esa confluencia de culturas recibidas de África que formamos nuestra identidad. Entonces, creo que entender

ese proceso, amar nuestra negritud, insistir en conocer los elementos que conforman nuestra espiritualidad, es muy importante. Sabiendo eso, nos hacemos más conscientes y nos apegamos más a lo que somos.

También los llamo a insistir en pos de sus sueños. Hay que prepararse, formarse en las distintas áreas que conforman el Sistema Ifá Orisa, pero también ser muy resiliente y constante en lo que se quiere; así que a seguir sin desmayar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Asiwaju, A. I. and Law, Robin. "From the Volta to the Niger, c. 1600-1800". En *History of Africa I*, 3.<sup>rd</sup> ed. Ed. J. F. Ade Ajayi and Michael Crowders. New York: Longman, 1985, p. 426.
- Fatunmbi, Awo Falokun. (1994). *Ibase orisa: Ifá proverbs, folktales, sacred history prayer*. USA: Ediciones Falokun Fatunmbi.
- Law Law, Robin. (1991). *The Oyo empire c. 1600-c. 1836: A west african imperialism in the era of the Atlantic Slave Trade*. 2.<sup>nd</sup> ed. Brook.eld: Gegg Revivals.
- Lorand Matory, J. (1995). *Sex and the empire that is no more: Gender and the politics of metaphor in Oyo-yoruba religion*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- Moreno Fragnals, Manuel. (1977). *África en América Latina*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Odeyemi, Idowu. Discurso "What is ifá", extracto publicado en yoruba. Traditional and Cultural Renaissance, en: <https://oloolutof.wordpress.com/>
- Olivero, Omar. (2014, marzo). "Añá en Venezuela. Historia de un sacerdocio musical". Revista *Los Orichas*. Caracas, Venezuela.
- Oyewumi, Oyeronke. (1997). *The invention of women: making an african sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Peel, J. D. Y. (2002). "Gender in yoruba religious change". En: *Journal of religion in Africa*. Vol. 32.
- Popoola, Solabagde. *Akamara. La historia de la creación*, <http://ifa.training.weebly.com/library.html>

- Popoola, Solabagde. (2010). *La dieta modulo 1, Olodumare. Disertación monográfica de ifá*. Lagos, Nigeria: Ifá International Training Institute.
- Quiroga Delgado, Gladys. Entrevista a María Concordia. En: revista *Los Orichas*, Caracas, 2009.
- Quiroga Delgado, Gladys. Entrevista a Enlay Mijares. En: revista *Los Orichas*, Caracas, 2008.
- Ramos, Willie. (2003). "La división de La Habana. Conflicto territorial y hegemonía cultural de los seguidores de la religión lukumí 1850s-1925s". En: *Cuban Studies*. Volume 34, pp. 38-70 (Article): University of Pittsburgh Press.
- Ramos, Willie. (2017, marzo). Entrevista por Vicky Jassey. En: [thebearersofsacredsound.weebly.com](http://thebearersofsacredsound.weebly.com)
- Smith, Robert. (1988). *Kingdoms of the yoruba*. 3.<sup>rd</sup> ed. Madison: University of Wisconsin Press, p. 37.
- Unesco Archivo N.º 00146. En: <https://ich.unesco.org/es/RL/el-sistema-de-adivinacion-ifa-00146>



# La pavita: control social, nacimiento y revelación mortuoria en la costa de Aragua

Gladys Obelmejias,  
omi tinibú<sup>1</sup>

## AGRADECIMIENTOS

A las comunidades de la costa de Aragua, de la República Bolivariana de Venezuela. Al doctor Werner Wilbert, del Laboratorio de Ecología Humana, del Centro de Antropología “José María Cruzent”, por sus pertinentes observaciones. A la pavita, por su presencia y canto inspirador.

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este escrito es el de nutrir, dentro del ámbito de la etnobiología, la perspectiva comprensiva de las cosmovisiones o aprehensiones particulares que integran el mundo de vida y visión que poseen, simbolizadas, algunas sociedades denominadas tradicionales, en torno al comportamiento de los animales que departen en sus interacciones cotidianas y la asignación de significados. Simbologías culturales que revelan para los colectivos humanos

---

1 Socióloga del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, asociada a las áreas de Diversidad Biocultural, Derechos Propios, Políticas Públicas e Interculturalidad.

las interacciones sociales, entre las cuales podemos mencionar los “ritos de paso”.<sup>2</sup>

Para esto, hemos propuesto analizar de forma sucinta algunas pequeñas observaciones etnográficas de algunas poblaciones de la zona de la costa de Aragua, en el marco de años de permanencia en la ejecución de estudios y proyectos orientados a la etnoecología, en torno al canto de la pavita y el sentido cultural premonitorio que los habitantes locales le asignan; en este caso, en particular, lo relativo al nacimiento y la muerte. Se debe hacer mención de que la noción premonitoria en torno a la pavita es ampliamente extendida en el territorio nacional y otras latitudes del continente americano; sin embargo, partimos desde la noción local que los habitantes de la costa del estado Aragua, de la República Bolivariana de Venezuela, le confieren a su canto.

En este sentido, la idea es apoyar el crecimiento del interés que existe en el estudio de los sistemas de conocimientos locales, generalmente conocidos como “conocimiento local” (CL) y “conocimientos ambientales tradicionales” (CAT), con base en el paradigma de la diversidad biocultural<sup>3</sup>, comprendiendo el mismo en los términos de la diversidad de vida en todas sus manifestaciones biológicas, culturales y lingüísticas, que están interrelacionados dentro de un complejo sistema adaptativo socio-ecológico e histórico de la tal interacción.

---

2 Víctor W. Turner. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, 1988.

3 Luisa Maffi. “Linguistic, cultural and biological diversity”: 2005, p. 602.

## ¿QUÉ ES LA PAVITA?

El ave a la que comúnmente se le denomina “pavita” o buho pigmeo, en la costa del estado Aragua, es un búho o mochuelo<sup>4</sup> desde la perspectiva de la “taxa” o clasificación local. Es de hacer notar que tomamos el término “taxa” en el marco de los estudios etnobiológicos de Berlin, Breedlove y Raven<sup>5</sup>, quienes, inspirados en la etnociencia, han estudiado las clasificaciones o biotaxas vernaculares; estas han sido uno de los elementos sistemáticos para el desarrollo del “punto de vista local” o del conocimiento local, desde las consideraciones lingüísticas culturalmente orientadas en torno a la ordenación del mundo biológico y sus sentidos culturalmente dados: plantas, animales, hongos, ecosistemas, lugares y demás, que vinculan la diversidad biológica y cultural generada por la humanidad en la construcción de sentidos.

### (1)

La pavita, entonces, habita biomas de alta interacción humana. En el caso de la República Bolivariana de Venezuela, Phelps y Meyer sostienen que *Glaucidium brasilianun* se encuentra distribuido en el territorio venezolano de la siguiente forma:

... En la zona tropical al norte y sur del Orinoco (...) en selvas pluviales, nubladas, deciduas y de galería, manglares, rastros hasta

---

4 Phelps y Meyer. (1979). Desde el campo ornitológico que se encarga del estudio de las aves, mencionan que el término local de “pavita” corresponde a la identificación científica de *Glaucidium brasilianun*, perteneciente a la familia Strigidae.

5 B. Berlin; D. E. Breedlove; P. H. Raven. *General principles of classification and nomenclature in folk biology*: 1973.

1.450 m al norte del Orinoco, desde cerca del nivel del mar hasta 2.250 m (...) El ave no es exclusivamente nocturna, no es arisca, vive sola o en pareja con frecuencia en ramas de baja altura. Se alimenta de roedores, reptiles, a veces de insectos, y su llamada es una serie de juuuts repetidos, sencillos y metálicos silvados y cortos, llegando a emitir 30 o más, siendo su llamado a menudo de día, pudiendo responder a la imitación de su llamada...<sup>6</sup>

Por su comportamiento, es muy frecuente considerar que la pavita se ha visto obligada a compartir su nicho ecológico con los humanos, dado que a las condiciones climáticas y aspectos socioeconómicos de su hábitat inciden en la apropiación humana de estos espacios por medio de una alta explotación de las formaciones caducifolias: bosques que pierden sus hojas por ciertos períodos o estaciones. En otro sentido, las costumbres y actividades humanas que perturban los ambientes donde algunos animales que son parte de la dieta de la pavita se encuentran, nos permite especular que se ha podido generar una relación interespecífica beneficiosa para la pavita en cuanto a sus actividades de cacería.

Naveda-Rodríguez y Torres<sup>7</sup> consideran que en la bioregión cordillera de la costa central venezolana, donde se ubican las comunidades de Cata, Chuao y Cuyagua, se encuentran las siguientes taxas asociadas al nombre común de “pavita ferruginea”: *Glaucidium brasilianum medianum*, *Glaucidium brasilianum phalaenoides*, *Glaucidium brasilianum duidae*, *Glaucidium brasilianum olivaceum* y *Glaucidium brasilianum ucayalae*.

---

6 William Phelps; Rodolphe Meyer. *Una guía de las aves de Venezuela*: 1979, p. 129.

7 Naveda-Rodríguez y Denis Torres. “Los búhos de Venezuela”, en: *Los búhos neotropicales: diversidad y conservación*, Paula L. Enríquez (Ed.): 2015.

También estiman que a nivel bioregional se encuentran los siguientes búhos: *Tyto furcata*, *Megascops choliba margaritae*, *Megascops choliba crucigerus*, *Megascops vermiculatus*, *Pulsatrix perspicillata perspicillata*, *Strix virgata virgata*, *Strix nigrolineata*, *Glaucidium brasilianun phalaenoides* y *Glaucidium brasilianum medianum*, *Athene cunicularia brachyptera*, *Asio clamator clamator* y *Asio flammeus bogotensis*.

Se debe hacer mención que a nivel nacional hay varias aves del género Cracidae, a las que se les denomina “pava”, particularmente, la *Aburria aburri*, *Pipile pipile*, *P. argyrotis*, *P. montagnii*, *P. jacquacu* y *P. marail*<sup>8</sup>, pero la referencia local es al búho o mochuelo.

#### INTERPRETACIÓN ARQUEOLÓGICA DE LA PAVITA

En el caso de la costa de Aragua, los poblados humanos que han estado en contacto con la pavita, en particular para este escrito, los pueblos de Cata, Cuyagua y Chuao, se encuentran ubicados en el pie de monte costero-montañoso de la bioregión cordillera de la costa central, en la República de Venezuela.

Desde una perspectiva histórica, las formaciones sociales de la costa de Aragua han pasado por procesos de cambio y redefinición de etnicidades, por medio de procesos de etnogénesis<sup>9</sup> iniciada por las sociedades aborígenes interétnicas desde 4.500 años a. C., de origen arawak y caribe.

Considerados por los arqueólogos como la serie barrancoide de Amazonia y Guayana, el área geocultural ocupada<sup>10</sup> de esta región

---

8 Phelps y Meyer, *op. cit.*

9 Jonathan Hill (ed.). *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas*, 1992.

10 Oldman Botello. *Historia del estado Aragua*: 1995, p. 21.

fue calificada en la literatura antropológica temprana como “área de la costa Caribe”<sup>11</sup> a partir del paradigma de las áreas culturales. Los habitantes de la región fueron caracterizados como cazadores recolectores, cuyos asentamientos estables se vinculaban con los ubicados alrededor del actual lago de Valencia, con un incipiente ceremonial shamánico<sup>12</sup>. Estas comunidades fueron contactadas e insertadas en el proceso de colonización. Sus territorios fueron anexados a la metrópolis española por medio de encomiendas de indios, mercedes de tierra y obras pías. Posteriormente, se incluyen en el territorio a grupos de los pueblos de origen africano y sus descendientes, para el desarrollo colonial por medio del trabajo esclavizado. Según Páez:

... Estas dos naciones, la arawaks y la caribe, desarrollaron o trajeron consigo sus códigos emblemáticos, reproduciéndolos en objetos de su cotidianidad, en la cestería, alfarería y por supuesto en las manifestaciones rupestres (...) Su realización estaba en estrecha relación con los fenómenos del mundo natural, de los animales, de las plantas, del cielo, las prácticas agrícolas, todo esto conectado con el mundo mágico-mítico que intentaba establecer el equilibrio entre el mundo material e inmaterial...<sup>13</sup>

Algunas interpretaciones de petroglifos encontrados en la zona central vinculan algunos animales a la fertilidad y reproducción femenina. Haremos eco de la llamada “Piedra del río”, que ilustra

---

11 Miguel Acosta Saignes. *Bases para una sociología de Venezuela. Esquema de las áreas culturales de Venezuela*: 1949, p. 6.

12 Mario Sanoja e Iraida Vargas. *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*: 1992, p. 63.

13 Leonardo Páez. *Los arawaks y las manifestaciones rupestres del norte de Suramérica. De la Amazonia a la región norcentral venezolana*: 2010.

una figura antropomorfa, vulvar, en cuclillas y posición de parto, vinculada a otra figura que asemeja los ojos de una lechuza:



Piedra del río. Fuente: Leonardo Páez en *Los arawaks y las manifestaciones rupestres...*



*Glaucidium brasilianum*. Fuente: Phelps y Meyer, en: *Una guía de las aves de Venezuela*.

... Las representaciones zoo y asteromorfa custodian el trance, en actitud de defensa y resguardo, ubicadas a ambos lados de las piernas abiertas de la figura antropomorfa, prestas a dar cobijo al hijo por nacer. Esta escena, según nuestra hipótesis, guarda relación con los rituales propiciatorios de la fertilidad de la mujer, interviniendo los espíritus protectores –los tótems– encargados de salvaguardar la subsistencia y el bienestar del grupo clánico allí simbolizado...<sup>14</sup>

Según el autor, estas representaciones eran recursos mnemotécnicos para los iniciados en ritualidades de fertilidad y alumbramiento, a fin de procurar protección al acontecimiento, en un intento de que las fuerzas ocultas del mundo natural fuesen favorables al acto; por tanto, encontramos un posible vínculo de significado de la lechuza como animal protector y canalizador de tales energías al sentido local del nacimiento.

---

14 *Ibid.*

PAVITA, CONOCIMIENTO LOCAL Y ETNOBIOLOGÍA  
ASOCIADOS A LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL:  
PERCEPCIONES Y COSMOVISIONES LOCALES DE  
LAS POBLACIONES DE LA COSTA DE ARAGUA

Hace tiempo, en la población de Cata, me hospedaba en casa de un par de señoras mayores, hermanas, originarias del poblado. Una de ellas se encontraba en ese tiempo desarrollando una empresa de derivados del cacao –*Theobroma cacao*–. Su hija, una trabajadora social, amiga y socia de mi madre, me había encomendado una tarea: la de sistematizar algunas opiniones para el desarrollo de la empresa. Aparte, me encontraba planificando cómo efectuar mi trabajo de campo del pregrado en Sociología.

Era temprano en la mañana y nos encontrábamos desayunando, cuando un ave cantó en los alrededores. Mi vieja amiga comentó con total naturalidad: “Alguien debe estar embarazada por que la pavita cantó...”. Esa fue la primera vez, hace 20 años, que conocí de la pavita y su canto.

Unos 3 años después, en el momento de efectuar el trabajo de campo de mi tesis de grado, me encontraba en el poblado cercano a Cata, Cuyagua, donde estuve viviendo alrededor de 6 meses. En el momento de las entrevistas a profundidad con los especialistas de la medicina local, muchas veces se hizo referencia al uso dañino o benéfico de animales en el marco de la “brujería, maldad, curación”. Asimismo se referenciaron algunos casos de transmutaciones humano-animal, particularmente, los efectuados por mujeres consideradas en la comunidad como “brujas”, que se transformaban en aves nocturnas para escuchar y meterse en la vida de las personas.

Esto también se encontró en Chuao y las respectivas referencias a la pavita: “... Alguien va a morir porque escuché a la pavita cantar esta mañana...”.

La gente en la costa le confiere a la pavita –*Glaucidium brasilianun*– una caracterización adivinatoria, premonitoria. La pavita funge como una especie de oráculo adivinatorio, como representación colectiva de dos procesos: el nacer –pero en ocultamiento– y/o morir como anuncio previo.

Cuando consideramos comprender que en la adivinación algunos autores le confieren algunas características. Según Park:

... la adivinación tiene una consecuencia regular en la eliminación de fuentes importantes de desorden en las relaciones sociales (...) Está asociada, siempre desde el punto de vista de un cliente, a una decisión en torno a un plan de acción que no puede ser tomada fácilmente (...) Está asociada con un sentido del peligro y siempre parece ofrecer un alivio...<sup>15</sup>

La adivinación como sistema de interpretación se encuentra concatenada a una codificación culturalmente determinada. En este sentido, el canto de *Glaucidium brasilianun* solo tiene significado o se le asigna un significado o código cultural en el marco de las representaciones y significaciones colectivas, socialmente compartidas; o lo denominado por la literatura antropológica como “conocimiento local”.

El conocimiento local (CL) es una noción de Clifford Geertz<sup>16</sup> en el ámbito de la hermenéutica o interpretación. Warren y Aristizábal, citados por Omar González<sup>17</sup>, consideran el “conocimiento local” como las formas de representación del mundo específicas, de una sociedad particular o grupo étnico, denominadas

---

15 George Park. *Divination and its social contexts*: 1967.

16 Clifford Geertz. *Conocimiento local*: 1996.

17 Omar González. “Una bibliografía razonada y comentada sobre etnociencias y etnotecnología producida en Venezuela entre 1950 y 2004”. II Congreso Nacional de Antropología: 2004.

*sistemas indígenas de conocimiento*, referidas a los saberes de sociedades determinadas; estas establecen maneras específicas de relacionarse con la naturaleza y, a partir de esas maneras, se generan discursos sobre sí misma, la sociedad y las relaciones entre ambas.

El conocimiento local considera los diferentes modos de aprehensión del mundo y de apropiación de lo natural, y no pueden reducirse taxonomías o clasificaciones debido a que están estrechamente ligadas a la cosmovisión específica de cada sociedad, así como a las concepciones sobre los mismos procesos de generación histórico-social del conocimiento.<sup>18</sup>

Al ejercer algún tipo de interpretación etnobiológica, se realizan inicialmente algunas características de la pavita. Localmente, es considerada un animal, lo que corresponde con un principio clasificatorio inicial o, como lo considera Berlin<sup>19</sup>, el taxón como el *unique beginner* o “iniciador único”; posteriormente, asociado a ser identificado como ave búho o mochuelo.

Según la nomenclatura, podemos considerar los siguientes aspectos:

Lexema (unidad de significación)	Morfema (significado gramatical)
<b>Pava:</b> mala suerte; augurio negativo	<b>-ita:</b> diminutivo: ave pequeña

Cuadro 1: Lexema y morfema de la pavita.

Otras perspectivas etnobiológicas, tales como el modelo perceptual de Hunn<sup>20</sup>, consideran la generación de conceptos en

18 Gladys Obelmejias. “Curanderismo en Chuao y Cuyagua: Conocimiento local y rol social desde una perspectiva dinámica”: 2005.

19 Brent Berlin. *Ethnobiological classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*: 1992.

20 Eugene Hunn. *Toward a perceptual model of folk biological classification. American ethnologist*: 1976, pp. 508-524.

la cual se agrupan los distintos atributos en una sola imagen de configuración. *Gestalt*, creando taxas de múltiples sentidos.

Adicionando al análisis de la pavita una perspectiva socio-cultural, podemos considerar la asignación de atributos en dos categorías: como símbolo y en su función social:

<b>Símbolo</b>	<b>Función social</b>
Significados que se le adicionan por medio de atributos: Atributo 1: anuncio de una nueva vida, oculta a la comunidad. Atributo 2: anunció del cese de una vida.	Representación colectiva adivinatoria en un contexto amplio y no de conocimientos locales especializados.

Cuadro 2: Canto de la pavita desde lo simbólico y función social.

### ALGUNAS IDEAS FINALES

Si pretendemos interpretar el caso de la pavita en la costa, con base en conversaciones sostenidas con algunos pobladores de las comunidades de Cata, Chuao y Cuyagua, debemos comprender que la conformación de las bases humanas de la costa de Aragua sugieren que las percepciones sobre el rol adivinatorio de esta ave provienen de un proceso de intercambios de contenidos que se condensan en la pluriculturalidad; donde algunos estudios arqueológicos han considerado que aves, como las lechuzas, fueron codificadas por los grupos indígenas de las localidades como entidades protectoras de la fertilidad y el alumbramiento, por lo cual, podemos caracterizar el primer atributo que se le confiere: *anuncio de una nueva vida, oculta a la comunidad*.

El segundo atributo, *anunció del cese de una vida*, puede estar relacionado con la construcción de la vida social en la costa como parte de las poblaciones indígenas y la eventual cultura

de plantación esclavizada, en las cuales algunas cosmovisiones asumen a las aves tanto como símbolos de vida, muerte y presencia de brujerías, como el caso del sentido yoruba sobre Iyami Oshooronga, representada por las lechuzas, por citar un ejemplo. Esto nos conduce a pensar al ave como símbolo dentro de la cosmovisión local actual, en el ámbito de una percepción *gestalt* con capas de códigos y significados culturales múltiples, que al reenfocarse nos explican o dan sentido de un proceso histórico y social adaptativo a nivel simbólico.

Postulamos aquí que el carácter del canto es interpretado como un augurio o sentido de premonición, que puede comprenderse en los términos del sentido “adivinación” que forma parte de un colectivo mayor o “chamanismo horizontal”<sup>21</sup>, más inclusivo, socialmente, que el vertical practicado por los especialistas locales: curanderos, maldadosos, brujas, videntes, rezanderas, parteras, personas con capacidad de transformarse en aves, “brujas”<sup>22</sup>. El significado de su canto puede estar orientado a la disposición de controles como advertencias en el contexto de tales sociedades, en los que lo coercitivo, por medio del control social ejercido y derivado de la colonia, no permitía traslucir que los aspectos esenciales de la vida fuesen conocidos o divulgados con amplitud. En este sentido consideramos que:

- Por su nomenclatura, la pavita sugiere ser portadora de mal augurio, mala suerte. El diminutivo implica que es un ave pequeña.

---

21 Stephen Hugh-Jones. “Shamans, prophets, priests and pastors”, en: *Shamanism, history, and the State*: 1994.

22 Gladys Obelmejias, trabajo citado.

- Por su comportamiento: al canto le es asignado un contenido de nacimiento y muerte, relacionándose con un “chamanismo horizontal” manejado por todos, donde los actores locales comparten la asignación de significados ampliamente compartidos, por lo cual se puede considerar en el plano social:
  - Un marcador de la relación “salud-enfermedad” colectivo.
  - Generación de respuestas sociales, tales como el rumor, la prevención y observación ante lo oculto socialmente.
  - Una especie de indicador de la entrada y/o salida de los miembros del colectivo del sistema social con base en la relación vida-muerte.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel. (1949). *Bases para una sociología de Venezuela. Esquema de las áreas culturales de Venezuela*. Caracas: Dirección de Cultura.
- Alemán, Carmen Elena. (1997). *Corpus Christi y San Juan Bautista: Dos manifestaciones rituales en la comunidad afrovenezolana de Chuao*. Caracas: Fundación Bigott.
- Alland, Alexander. (1970). *Adaptation in cultural evolution. An approach to medical anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Arellano, Fernando. (1986). *Una introducción a la Venezuela pre-hispánica. Culturas de las naciones indígenas venezolanas*. Universidad Católica de Venezuela.
- Berlin, Brent. (1992). *Ethnobiological classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton University Press.
- Berlin, B.; Breedlove, D. E.; Raven, P. H. (1973). *General principles of classification and nomenclature in folk biology*. *American Anthropologist*, 75, pp. 214-242.
- Biord Castillo, Horacio. (2005). *Niebla en las sierras: los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela (1550-1625)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Botello, Oldman. (1995). *Historia del estado Aragua*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Durkheim, Emile. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Editorial Akal.

- Geertz, Clifford. (1996). *Conocimiento local*. Caracas: Paidós Básica.
- González, Omar. (2004). “Una bibliografía razonada y comentada sobre etnociencias y etnotecnología producida en Venezuela entre 1950 y 2004”. II Congreso Nacional de Antropología. ULA- Mérida.
- Hill, Jonathan (ed.). (1992). *History, power and identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Hugh-Jones, Stephen. (1994). “Shamans, prophets, priests and pastors”. En *Shamanism, history, and the State*. Ann Arbor, University of Michigan Press: Nicholas Thomas & Caroline Humphrey (eds.), pp. 32-75.
- Hunn, Eugene. (1976). *Toward a perceptual model of folk biological classification*. *American Ethnologist* 3: pp. 508-524.
- Maffi, Luisa. (2005). “Linguistic, cultural and biological diversity”. En: *Annual Review of Anthropology*. V. 34. United States: Annual Review Inc., pp. 599-638.
- Naveda-Rodríguez y Torres, Denis. (2015). “Los búhos de Venezuela”. En: Paula L. Enríquez (ed.). *Los búhos neotropicales: diversidad y conservación*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Obelmejias, Gladys. (2005). “Curanderismo en Chuao y Cuyagua. Conocimiento local y rol social desde una perspectiva dinámica”. Venezuela: Ucv-Faces.
- Páez, Leonardo. (2010). *Los arawaks y las manifestaciones rupestres del norte de Suramérica: de la Amazonia a la región norcentral*

- venezolana*. En: Rupestreweb, en: <http://www.rupestreweb.info/arawaks.html> Consultado en 2012, octubre.
- Park, George. (1967). "Divination and its social contexts". En: Jhon Middleton (ed.). *Magic, witchcraft and curing*.
- Phelps, William and Meyer, Rodolphe. (1979). *Una guía de las aves de Venezuela*. Caracas: Editorial Armitano.
- Retana, Oscar. (2004). "Principios de taxonomía zoológica chinanteca: aves". En: *Etnobiología* 4. México, pp. 29-40.
- Sanoja, Mario; Vargas, Iraida. (1992). *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Turner, Víctor W. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. (Original en inglés *The ritual process. Structure and anti-structure*, 1969). España: Taurus.

# El Estado laico y la protección a la libertad de cultos afrocaribeños: un derecho pendiente

Pablo Landaez<sup>1</sup>

Con el auge de las prácticas religiosas de origen africano en Venezuela, mucho se ha comentado sobre la libertad de culto, lo cual ha llevado a documentarse sobre los derechos constitucionales en relación con este tema. Las constantes acusaciones, basadas en preceptos de la época de la conquista, donde se señala a los practicantes de osha, ifá, palo mayombe y cualquier otra de origen africano, como “brujos” y adoradores del mal, han puesto en entredicho, muchas veces, la acción del Estado como laico. Y es que la neutralidad que esta característica proporciona a la nación en muchas ocasiones se ve vulnerada con artificios legales por parte de gobiernos municipales y otras organizaciones religiosas, que buscan, desde el sesgo de su creencia, señalar moralmente las prácticas que se salen de las convencionales creencias que han mostrado mayor número de seguidores en el mundo.

Venezuela es una nación rica en diversidad cultural y étnica, que se destaca como un Estado laico donde la libertad de culto está protegida por la Constitución y las leyes. Sin embargo, esta protección ha enfrentado desafíos a lo largo de su historia y aún

---

1 Contador público, awo ni orunmila, iroso kalu. Del directorio de la *Revista Ire Yale Imo*.

persisten amenazas que podrían socavar este derecho fundamental. Los constantes actos de discriminación en iglesias católicas, templos evangélicos, colegios y lugares públicos, hacia los practicantes de religiones afrocaribeñas, es algo que no se puede negar. Vemos cómo el Estado insta a algunas de estas organizaciones religiosas a su “neutralidad” en temas del ámbito político, pero no hace lo mismo para los actos discriminatorios a los que, constantemente, miembros de estas organizaciones, sin importar su jerarquía, someten a practicantes de religiones afrodescendientes:

Laico o laica es un adjetivo y también se usa como sustantivo, que, proveniente del latín *laicus*, se aplica a aquella persona, en una de sus acepciones, que no tiene órdenes clericales; y en la otra, que es independiente de cualquier organización o confesión religiosa.<sup>2</sup>

Como podemos ver, los términos “laico” o “laica” denotan neutralidad y libertad en relación con las prácticas religiosas de una nación. Jorge Adame Goddard dice sobre el estado laico:

El Estado laico es aquella organización política que no establece una religión oficial, es decir, que no señala una religión en particular como la religión propia del pueblo, que, por lo mismo, merece una especial protección política y jurídica. En este sentido, el Estado laico es el opuesto del Estado confesional, que establece una determinada religión como religión oficial.<sup>3</sup>

Revisando nuestra historia, encontramos que las raíces del Estado laico las tenemos durante el proceso de independencia del país en el siglo XIX. Durante este período se estableció la separación entre la Iglesia y el Estado, rompiendo los lazos que existían con

---

2            *Diccionario de la RAE.*

3            Jorge Adame Goddard. “Estado laico y libertad religiosa”: 2016.

la Corona española y la Iglesia católica. Este movimiento hacia la secularización se consolidó con la promulgación de la Constitución de 1864, que estableció la libertad de culto como un principio fundamental; sin embargo, tal libertad de culto seguía apegada a las creencias de la época y de la región, estableciendo dicha Constitución, su contenido, lo siguiente: “La libertad religiosa, pero solo la religión católica, apostólica y romana, podrá ejercer culto público fuera de los templos”.

Entonces, desde este momento se habla de libertad de culto y damos la connotación al término de libertad donde se comprende la evolución de la capacidad del individuo para aceptar una creencia, desde la concepción de lo divino, y profesar su fe según sea su necesidad. Más de 150 años tiene la promoción de la libertad de culto, que pudo haberse visto como un saludo a la bandera mientras no existió en el país una mayor diversidad religiosa, una libertad de culto que no ha pasado más allá de simples conveniencias para el Estado; dado que no se palpa la promoción del respeto de nuestras culturas indígenas, del culto a María Lionza y cultos africanos adoptados por la población, sino más bien una relegación a aspectos poco importantes de nuestra nación y que, sin duda, son tópicos que forman parte de nuestra cultura y que enriquece a la misma.

Más recientemente, la protección de la libertad religiosa en Venezuela está garantizada por la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999. El artículo 59 de la Constitución establece claramente que “la libertad de culto es inviolable en Venezuela” y que “se garantiza el derecho a profesar libremente su religión y cultos, tanto en público como en privado”.

Nuestro famoso artículo 59, que tanta disputa ha traído en los últimos tiempos... Y si bien hacemos mención sobre la

vulnerabilidad de estos derechos, también es momento de conversar sobre la diferencia entre libertad y libertinaje religioso. La esencia filosófica de toda práctica religiosa está orientada al crecimiento del ser humano desde lo espiritual, ser mejores seres humanos; vivir con la conciencia que nos pone en la cima de las especies y mejorar con valores provenientes de la palabra de un ser supremo nuestra permanencia en este plano.

Todas las prácticas están orientadas al mejoramiento del ser humano y las prácticas espiritistas y afrocaribeñas, en Venezuela, no escapan de esa realidad filosófica. ¿A qué nos lleva esto? A reflexionar sobre el señalamiento que constantemente estamos recibiendo desde una acera al de la acera del frente; vemos cómo desde templos religiosos, la calle y cualquier lugar público o privado, incluyendo hoy las redes sociales –donde se predique la “palabra de un dios”– se incita al odio y al desprecio hacia los practicantes de los cultos autóctonos de la nación. Vemos cómo se les señala de satánicos y adoradores del “diablo” a practicantes de religiones afrocaribeñas y, ojo, que la figura del diablo no existe dentro de muchas prácticas religiosas de esta corriente donde se atribuyen las contrariedades que puede enfrentar el ser humano a su propia conducta y no al diablo; la responsabilidad de tus actos prevalece sobre la culpa que tiene un personaje creado con la necesidad de jugar con la dualidad del bien y el mal.

La participación de las asociaciones voceras de las prácticas religiosas menos comunes en el país en asambleas y actos públicos, con carácter cultural y político, no son tan notables como las de otras asociaciones religiosas de carácter protestante o con creencias fundamentadas en el texto bíblico. El Estado, según las leyes, no puede tener preferencia ni promocionar una fe de

manera unilateral, puesto que dejaría de ser un Estado laico; las preferencias religiosas de los líderes políticos del país no pueden menoscabar los derechos constitucionales.

La libertad de la práctica religiosa no debe ser confundida con el libertinaje de la misma, porque también existen leyes en el país que regulan la incitación al odio, pues también es un derecho humano y constitucional que no haya discriminación por el credo de las personas. Gran parte de la comunidad religiosa de vertientes africanas en Venezuela tiene sus raíces en hogares católicos y ha logrado ampliar su concepción sobre las religiones, respetando el espacio de adoración, la forma y los dogmas de las otras religiones; no se anda señalando ni generalizando a todos los sacerdotes, de la creencia que sean, cuando se publican noticias acerca de hechos atroces cometidos por algunos de ellos.

El respeto es un valor fundamental que, como seres en proceso de evolución espiritual, debemos tener como bandera respetar el espacio y creencia del otro; respetar los valores de la sociedad donde desarrollamos nuestra práctica, ya que el Estado, al establecer que es laico, nos indica que vamos a encontrarnos múltiples creencias que, basadas en sus dogmas, son capaces de señalar a otra por la necesidad de la dualidad del bien y el mal; donde cada quien, según sus mapas mentales, su historia y creencias, tendrá una verdad que defender. Sin embargo –insistimos–, el respeto debe ser también un dogma; debe haber una amplitud en el concepto de la esencia espiritual para comprender que la adoración a un ser supremo tiene distintas formas y que cada una de ellas tiene una base sólida en ancestralidad y filosofía, por lo tanto, la libertad de culto es también profesar el respeto.

LA LEY, EL ÁMBITO MUNDIAL Y OTROS PRECEPTOS EN EL  
MARCO DE LA LIBERTAD DE CULTO

*Declaración Universal de los Derechos Humanos*

“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencias”.

*Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ICCPR)*

Art. 18 (1): “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho comprende la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección”.

*Declaración de la Asamblea General de 1981*

Art. 1 (1): “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho incluye la libertad de tener una religión o cualquier creencia de su elección”.

*Observación general 22 del Comité de Derechos Humanos*

Párrafo 3: “El artículo 18 no permite ninguna limitación de la libertad de pensamiento y de conciencia ni de la libertad de tener o adoptar la religión o las creencias que uno elija”.

Párrafo 5: “El Comité observa que la libertad de ‘tener o adoptar’ una religión o creencia implica necesariamente la libertad de elegir una religión o creencia, incluido el derecho a sustituir la religión o creencia actual por otra o a adoptar opiniones ateas, así como el derecho a conservar la propia religión o creencia”.

## *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999)*

### Artículo 59

El Estado garantizará la libertad de religión y de culto. Toda persona tiene derecho a profesar su fe religiosa y cultos y a manifestar sus creencias en privado o en público, mediante la enseñanza u otras prácticas, siempre que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres y al orden público.

## *Ley Orgánica de Educación (2009)*

### Artículo 7

El Estado mantendrá en cualquier circunstancia su carácter laico en materia educativa, preservando su independencia respecto a todas las corrientes y organismos religiosos. Las familias tienen el derecho y la responsabilidad de la educación religiosa de sus hijos e hijas de acuerdo a sus convicciones y de conformidad con la libertad religiosa y de culto prevista en la Constitución de la República.

La Dirección General de Justicia y Cultos (DGJC) está a cargo de llevar un registro de los grupos religiosos, desembolsar fondos a las asociaciones religiosas y fomentar el mutuo conocimiento y comprensión entre las comunidades religiosas. Para tener la condición jurídica de asociación religiosa, cada una debe inscribirse en la DGJC.

La Unesco ha declarado el Sistema de Adivinación de Ifá como patrimonio cultural de la humanidad, entonces, ¿por qué siguen los actos de discriminación?, ¿cuándo se reconocerá el valor cultural y ancestral que tienen las distintas vertientes africanas en el país?, ¿cuándo se mostrara verdadero respeto a sus sacerdotes? Muchos de los iniciados en estas religiones de matriz africana son profesionales en distintas áreas, con niveles de conocimiento en lo que hacen y verdaderamente destacables, y aun así son estigmatizados por su fe.

Es necesario legislar en materia de religiones y establecer una ley orgánica que regule las organizaciones que hacen vida en el país, partiendo de lo fundamentado en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela; dado que si bien hay un derecho constitucional muy genérico, entonces hacen falta normas que amplíen los derechos y deberes de las organizaciones religiosas. Es importante destacar que hace aproximadamente 10 años fue cuando se empezó a tomar en cuenta a la comunidad religiosa de las organizaciones de osha, ifá y demás manifestaciones de origen africano.

Al consultar fuentes bibliográficas sobre este tema, se habla de organizaciones religiosas y hay una lista donde, en muchos casos, no se incluyen organizaciones que han demostrado ser voceras de estas prácticas afrocaribeñas; evidentemente, los autores de estas reseñas no son del Estado, sin embargo, sus fuentes están relacionadas con lo proporcionado por órganos del Estado venezolano.

### DESAFÍOS Y DENUNCIAS

A pesar de estas protecciones legales, la libertad religiosa en Venezuela ha enfrentado desafíos significativos en los últimos años. El gobierno ha sido acusado de limitar las actividades religiosas de grupos minoritarios, en especial osha, ifá, palo mayombe y cualquier otra de origen africano; y de imponer restricciones a la expresión pública de la fe. Muchas organizaciones han interpuesto recursos legales para frenar lo que se puede ver como un atropello; algunas han prosperado, otras no han tenido el mismo éxito y es que hay otro factor dentro de la ley que muchas veces limita el actuar de una organización, al estar al margen de un registro exigido para actuar como voceros de los practicantes de cultos afrocaribeños.

No es secreto que en Venezuela se vincula todo a la política y debido a que líderes de organizaciones políticas, diputados, ministros y otros voceros de las fuerzas que gobiernan el país son practicantes de religiones de origen afro, entonces de ahí se agarran líderes que se oponen al gobierno para discriminar a los practicantes de estas religiones; a señalar, como se mencionó en párrafos anteriores, de brujos y hechiceros a los sacerdotes de osha e ifá y a pretender decir que los problemas económicos del país se deben a que algunos de los líderes del tren ejecutivo y ministerial tienen su fe arraigada en la cultura africana; que desde que esta tuvo mayor auge entonces empezaron los problemas del país: un disparate que denota desconocimiento del orden económico mundial y de otros factores que pueden o no afectar la economía del país. No pueden ser calificadas las personas por su creencia religiosa como tercermundista, eso es un acto de discriminación.

En 2020, la Gobernación del estado Vargas, hoy estado La Guaira, limitó el uso de playas y ríos para las prácticas religiosas; así lo reseñaron en redes sociales y noticieros, uno de ellos el diario *Tal Cual* en su versión web: “Este viernes 24 de enero la Gobernación del estado Vargas suscribió un decreto en el que se prohíbe la práctica de cualquier tipo de ritual en las playas, balnearios y ríos de la entidad”.

Según el decreto 034-2020 de la entidad, “aquellas personas que incurran en el sacrificio de animales, el uso de pólvora o cualquier otro elemento contaminante para el medio ambiente serán sancionadas”.

Estos decretos fundamentados en crear un orden jurídico que proteja el medio ambiente no pueden ser tajantes y prohibir la práctica religiosa. Las limitantes deben estar específicamente estipuladas en el cuidado del medio ambiente, pero de ahí a establecer

que el sacrificio animal ya es un hecho directo que daña el medio ambiente es un error de forma y de fondo en dicho decreto. Ahora, cuando se regula sobre la disposición de restos de animales, contaminación con elementos químicos y demás que dañen el medio ambiente, es muy distinto a querer establecer de forma directa que el sacrificio ya forma parte de un proceso de contaminación. Los derrames de químicos en puertos del país, derrames de petróleo, disposición de desechos de mataderos, son mucho más contaminantes del medio ambiente que un sacrificio animal; sobre estos temas, aunque tengan regulación, no existen señalamientos ni sanciones que sean palpables a la comunidad y debe decirse que esto no sucede porque no son impulsados por grupos religiosos que pueden representar cierto interés político, y que pretenden establecer unilateralidades en la “moral” de las prácticas religiosas.

Como lo mencioné anteriormente, cada práctica encierra un concepto filosófico dentro de su actividad, dentro de sus rituales, que debe ser estudiado y comprendido por los ajenos a ella para poder establecer acuerdos de convivencia desde el respeto. Si a los grupos ambientalistas se les diera la misma capacidad de influencia e interés político en estos temas, seguramente la legislación y armonización de esta junto con las prácticas religiosas tuviera otro enfoque; pero muchas veces también son vistos como una minoría que queda indefensa aun con legislación firme en estos casos.

En Venezuela no existe una ley a nivel nacional que prohíba específicamente el sacrificio animal en rituales religiosos. Sin embargo, algunas ordenanzas municipales, como la mencionada del estado La Guaira, han intentado regular o prohibir estas prácticas en ciertas localidades. Es importante destacar que estas ordenanzas pueden variar según el municipio y no tienen alcance nacional, por

ejemplo, en el estado Carabobo, específicamente en el municipio Guacara, se ha intentado implementar una ordenanza municipal que prohíba el sacrificio de animales en rituales religiosos, particularmente aquellos asociados con la santería y otras religiones de origen africano.

Las religiones afrodescendientes y las prácticas autóctonas del espiritismo venezolano han sido particularmente afectadas por estas restricciones. Estas tradiciones, arraigadas en la historia y la cultura del país, a menudo enfrentan discriminación y estigmatización. La falta de reconocimiento oficial y el respeto por estas prácticas pueden llevar a la marginalización de las comunidades que las practican y eso es violatorio de los derechos constitucionales.

A nivel mundial persiste la lucha contra la discriminación, xenofobia y demás manifestaciones de intolerancia entre seres humanos. En 2001 se dio la Declaración de Durban en contra del racismo, xenofobia y demás formas de intolerancia; es importante destacar que en el mundo se sigue luchando contra el flagelo de la raza, si bien Venezuela es un país multiétnico y donde el origen ancestral, el color y nacionalidad no son temas de discriminación, sí se tienen casos de discriminación religiosa, como lo hemos tocado en este espacio.

La Declaración de Durban insta a seguir luchando por los derechos de los individuos, sobre todo, por su origen étnico y credo; para ello citamos el punto 8 de su texto:

Reconocemos que la religión, la espiritualidad y las creencias desempeñan un papel central en la vida de millones de mujeres y hombres, en el modo en que viven y en el modo en que tratan a otras personas. La religión, la espiritualidad y las creencias pueden contribuir a la promoción de la dignidad y el valor inherentes de la persona

humana y a la erradicación del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia.<sup>4</sup>

Esta Declaración, en el apartado de orígenes, causas y manifestaciones contemporáneas de discriminación, contempla el efecto de la imposición de las creencias religiosas; en especial, el catolicismo que hasta hoy causa actos de discriminación a la sociedad por su credo. Veamos qué contempla el punto 14:

Reconocemos que el colonialismo ha llevado al racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, y que los africanos y los afrodescendientes, las personas de origen asiático y los pueblos indígenas fueron víctimas del colonialismo y continúan siéndolo de sus consecuencias. Reconocemos los sufrimientos causados por el colonialismo y afirmamos que, donde quiera y cuando quiera que ocurrieron, deben ser condenados y ha de impedirse que ocurran de nuevo. Lamentamos también que los efectos y la persistencia de esas estructuras y prácticas se cuenten entre los factores que contribuyen a desigualdades sociales y económicas duraderas en muchas partes del mundo de hoy.<sup>5</sup>

La preocupación en el mundo es palpable y Venezuela no debe escapar de eso. Deben existir estructuras fuertes que se acoplen a la demanda mundial de defender los derechos religiosos, de legislar sobre la estructura laica del Estado y garantizar, de esta manera, a los ciudadanos, mediante normas claras y sin tendencias, una sana convivencia en el ámbito religioso.

---

4 Declaración y el Programa de Acción de Durban (DPAD), el plan de acción de las Naciones Unidas que propone medidas concretas para combatir el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, en todo el mundo. En: <https://www.un.org/es/fight-racism/background/durban-declaration-and-programme-of-action>

5 *Ibid.*

## EL SACRIFICIO ANIMAL COMO PUNTA DE LANZA PARA LA DISCRIMINACIÓN RELIGIOSA

El Estado no puede hacerse de la vista gorda conociendo que muchas prácticas religiosas incluyen, dentro de sus rituales, sacrificios animales –animales específicos– que no representan un daño al ecosistema, una incidencia drástica en las estadísticas ni peligro para especies en extinción, como muchas veces lo han querido hacer ver. En tal sentido y dando cabida a la armonización religiosa –si así se puede llamar–, debería legislar en estos temas de manos de los concededores, a fin de que no se vean vulnerados los derechos de ninguna de las prácticas que hacen vida en nuestro país y no cause esto desprecio a la población que desconoce estos temas. La práctica religiosa yoruba, arraigada en la rica tradición cultural del oeste de África, es conocida por su profunda conexión con la naturaleza y su énfasis en el equilibrio entre lo humano y lo divino.

Uno de los aspectos más distintivos de esta religión es el sacrificio animal, una ceremonia ritual que lleva consigo un significado filosófico y espiritual profundo. Esta herencia se ha transmitido a tierras caribeñas, lo que conocemos como “santería”, el término que despectivamente se utilizó para definir a toda práctica de origen afro y esta mezcla de culturas que arrojó una variante de sus raíces, dadas las circunstancias de cómo se tuvo que desarrollar la práctica en este lado del mundo.

Nuestra práctica afrocubana establece rituales de sacrificio animal, para casos específicos y con animales específicos que no tienen incidencia ni impacto en la preservación de especies, ni tienen mayor relevancia en comparación con estadísticas de consumo del mismo animal que muchas veces es sacrificado de manera cruel para el consumo humano por las grandes corporaciones

y que se encargan de llevarlo a la mesa de quienes “adversan” el sacrificio animal como un rito enmarcado dentro de las prácticas afrocaribeñas.

En la religión yoruba, como en otras prácticas de origen africano, el sacrificio animal es una forma de establecer una comunicación directa con los orishas, entidades y deidades veneradas por los seguidores de estas manifestaciones de fe. Se cree que mediante el sacrificio se honra a estas y se busca su favor y protección. Este acto es considerado como una forma de devoción y agradecimiento, así como una manera de mantener el equilibrio y la armonía en el mundo.

Todo ritual que incluya un sacrificio animal conlleva una serie de procedimientos en pro de que el alma del animal cumpla su cometido. Los encargados de realizar sacrificios cumplen con rigurosas normas de iniciación y estudios que permiten, bajo el concepto mágico religioso –rezos, cantos y elementos– que lo inviste, proporcionar ese equilibrio energético entre la “perdida” de una vida animal y la reestructuración del orden espiritual, para el cual ese animal tiene una función específica, según la cultura bajo la cual se realiza el sacrificio.

No todos los animales son aptos para ser sacrificados. Existen ciertas restricciones y reglas sobre qué especies pueden ser ofrecidas como sacrificio. Por ejemplo, los animales que son considerados como portadores de malos presagios o que tienen un estatus sagrado en la religión, como el caballo, león y elefante, no se sacrifican. En cambio, se seleccionan animales como las aves de corral, las cabras o los cerdos, que se consideran adecuados para la ocasión. Como vemos, la mayoría son animales que forman parte de la dieta del ser humano:

El sacrificio animal en la santería es mucho más que un simple rito ceremonial; es una forma de establecer una conexión directa con los orishas, nuestros ancestros divinizados. A través del sacrificio se establece un intercambio sagrado entre lo humano y lo divino, permitiendo al iniciado ingresar en el mundo espiritual y recibir la protección y guía de los orishas.<sup>6</sup>

En la cultura yoruba, el sacrificio animal es una expresión de gratitud y devoción hacia los orishas. En los rituales de iniciación, el sacrificio juega un papel crucial al abrir el camino para que el iniciado establezca una relación íntima con los orishas y adquiera el poder espiritual necesario para su desarrollo dentro de la religión.<sup>7</sup>

El sacrificio animal en la santería es una manifestación de respeto y reverencia hacia los orishas, quienes son considerados como intermediarios entre lo humano y lo divino. En los rituales de iniciación, el sacrificio es una parte fundamental para purificar y fortalecer al iniciado, preparándolo para recibir la energía y el conocimiento espiritual que le serán otorgados.<sup>8</sup>

Dado este marco sobre el sacrificio animal en las prácticas afrocaribeñas, entramos en materia de lo que más ha afectado o lo que nos hace vulnerables los derechos constitucionales. Cuando se señalen estas prácticas como moralmente incorrectas, recordemos que son culturas ancestrales, de tradición indígena, donde predomina la naturaleza y donde cada elemento de ella tiene un propósito; es por ello que no solo en este artículo, sino en muchos otros, se encontrarán con la repetida frase “esencia filosófica, concepto filosófico”, pues hay que entender eso para poder tener claro el porqué de cada ritual. Es tanto lo contenido en estas culturas, que estas tienen en cuenta muchas veces hasta la onomatopeya de algunos

---

6 Miguel Ramos. *Los òriṣà de Cuba y sus secretos*.

7 Lydia Cabrera. *La regla kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*.

8 Migene González-Wippler. *Santería: The religion*.

materiales para atribuir características religiosas que coadyuven al equilibrio energético; lo podemos ver en sus versos y narraciones, que muchas veces, en forma de parábola, contienen el mensaje conductual para la mejor convivencia en este plano terrenal.

Cuando hablamos de la vulnerabilidad de los derechos es porque vemos cómo en ordenanzas municipales, que no pueden estar por encima de una ley orgánica y menos de la Constitución, se pretende cercenar ciertos derechos –repito nuevamente– fundamentados en grupos activistas religiosos contrarios a una manifestación de fe; estos grupos pretenden jugar a ser un dios inquisidor y excluyente.

Debe el Estado venezolano ser laico y ecuaníme con los derechos y legislar sobre la materia, buscando no afectar lo establecido en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela; siempre los voceros de dichas ordenanzas alegarán cualquier artificio legal o juego de palabras que busquen esconder el trasfondo de la norma, alegando que los rituales se pueden realizar en lugares privados, sabiendo que hay situaciones donde las autoridades llegan a los lugares privados y bajo cualquier pretexto pretenden violar los derechos al libre culto.

En Margarita se dio el caso donde un comediante venezolano, iniciado en la regla de osha, fue denunciado por “maltrato animal” y al final se le acusó de sacrificio de perros y otros actos que nada tenían que ver con la denuncia original, que estaba enfocada en unos perros encerrados y en supuesto estado de desnutrición. ¿Por qué se desvirtuó la acusación? Porque el ciudadano en cuestión era practicante de la regla de osha y no hubo mayor excusa para ser discriminado por su práctica religiosa; ese es uno de los múltiples casos que se pueden encontrar. Este se hizo “viral” por tratarse de una figura conocida públicamente.

Si bien hay una normativa para el registro de “templos”, tampoco es menos cierto que dicha normativa envuelve un proceso bastante burocrático para obtener un permiso para la práctica religiosa; estas también parecieran ser trabas que afectan la libertad de culto y no es que no se quiera que se legisle sobre el tema, sino que con las libertades que encierra cada práctica debe haber mayor apoyo, entendiendo la filosofía de los rituales; y es ahí donde estas comisiones de cultos y religiones deben hacer su trabajo cultural, religioso y menos político.

Dentro de este contexto, es necesario hacer un llamado a la comunidad de religiosos que tiene un concepto errado sobre su propia práctica, que han querido deformar la esencia y que incumplen de manera evidente las normas de convivencia, a que sean parte de la contribución como comunidad religiosa que exige respeto, pero al mismo tiempo dándolo. La libertad religiosa no puede ser libertinaje ni podemos dejar toda la responsabilidad sobre el Estado, cuando vemos que aún hay practicantes que hacen lo indebido; recordemos –para los que conocen la materia– lo que nos dice el odu ogbe fun: “Respeto engendra respeto”. Seamos practicantes de la ética religiosa que envuelve cada una de nuestras creencias; hay acciones que no están en concordancia con lo prescrito en nuestros dogmas, hay actividades que no requieren dañar la moral y buenas costumbres; recordemos que, justamente, por lo laico que es el Estado, debe existir la conciencia de convivir con individuos que no profesan nuestra fe y que tendrán siempre una objeción a lo que realizamos. Entonces, si realizamos una mala praxis, seguiremos siendo señalados y seguirán otros líderes religiosos haciendo persecución, basados en cualquier otro orden moral para prohibir nuestra práctica.

## ALGUNAS PRÁCTICAS QUE MANTIENEN EL SACRIFICIO ANIMAL DENTRO DE SUS RITUALES

- *Osha-ifá, palo mayombe*: religiones afrocaribeñas que tienen sus raíces en la cultura yoruba de África. En la santería, el sacrificio animal es una parte importante de muchos rituales para honrar a los *orishas* –deidades– y buscar su favor y protección.
- *Candomblé*: religión afrobrasileña que también tiene influencias de la cultura yoruba. Al igual que en la santería, el sacrificio animal es una práctica común en el candomblé para establecer una conexión con los *orixás* –deidades– y mantener el equilibrio espiritual.
- *Vudú*: religión originaria de África occidental y practicada principalmente en Haití y otras partes del Caribe. En el vudú, el sacrificio animal se realiza como ofrenda a los *loas* –espíritus– como parte de rituales y ceremonias.
- *Hinduismo*: en algunas de sus ramas, el sacrificio animal es practicado como una forma de devoción a ciertas deidades, aunque es menos común que en otras religiones mencionadas anteriormente.
- *Islam*, existe una tradición conocida como *qurbani* o *udhiyah*, que implica el sacrificio de animales durante el festival religioso del Eid al-Adha, también conocido como el “Festival del Sacrificio”. Este festival conmemora la disposición del profeta Abraham –Ibrahim– para sacrificar a su hijo Ismael –Isma’il–, como una prueba de obediencia a Dios, quien finalmente proporcionó un cordero para el sacrificio en su lugar según la creencia islámica.

Es decir, todas estas prácticas religiosas y muchas otras no contempladas en esta lista deben gozar del beneficio de la libertad de

cultos en el país, en lo que concierne al sacrificio animal, dado que es parte de su esencia filosófica y ancestralidad. Mantener la práctica lo más pura posible es parte de lo que deben conservar las nuevas generaciones con la misión de que el equilibrio que implica un sacrificio siga siendo de beneficio para un colectivo.

### VOLVIENDO AL ESTADO LAICO

El concepto de un Estado laico es fundamental para garantizar la libertad religiosa y proteger los derechos de todas las comunidades religiosas dentro de una nación. Esto es esencial en sociedades pluralistas donde coexisten diversas creencias y prácticas religiosas. Al separar las instituciones religiosas del gobierno, se establece un ambiente donde los ciudadanos tienen la libertad de profesar su fe o de no hacerlo, sin interferencia estatal.

Para dar cabida a todas las comunidades religiosas en una nación laica, el Estado debe tomar diversas acciones: en primer lugar, debe garantizar la igualdad de derechos y trato para todas las religiones, evitando la discriminación basada en la afiliación religiosa; esto incluye *el reconocimiento legal de todas las comunidades religiosas y la protección de sus lugares de culto*. Además, el Estado debe promover el diálogo interreligioso y la tolerancia, fomentando el respeto mutuo entre las diferentes creencias y promoviendo la convivencia pacífica en la sociedad.

Otra acción importante que debe tomar el Estado laico es *garantizar que las políticas públicas y las leyes sean inclusivas y respeten la diversidad religiosa*. Esto implica asegurar que las decisiones gubernamentales no favorezcan a ninguna religión en particular y que se protejan los derechos de las minorías religiosas. Además, el Estado laico debe ofrecer espacios de participación y representación

para todas las comunidades religiosas en los procesos políticos y sociales, permitiéndoles contribuir activamente en el desarrollo de la nación en igualdad de condiciones.

En resumen, un Estado laico efectivo es aquel que garantiza la libertad religiosa, promueve la igualdad de derechos y trata a todas las comunidades religiosas de manera justa y equitativa, creando un ambiente propicio para la convivencia armoniosa y el respeto mutuo en la sociedad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adame Goddard, Jorge. (2016). “Estado Laico y Libertad Religiosa”. UNAM. Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Cabrera, Lydia. (1986). *La regla kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*.
- Constitución de los Estados Unidos de Venezuela* (1864). En: [https://derechodelacultura.org/wp-content/uploads/2015/02/3\\_1\\_1\\_ven\\_cn\\_1864.pdf?view=download](https://derechodelacultura.org/wp-content/uploads/2015/02/3_1_1_ven_cn_1864.pdf?view=download)
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. (1999)
- Diario *Tal Cual*. Versión web. (2020, 24 de enero). En: <https://talcualdigital.com/prohiben-rituales-religiosos-en-las-playas-y-rios-de-vargas/>
- Diccionario Real Academia Española*. Versión electrónica.
- González-Wippler, Migene. (1999). *Santería: The religion*.
- ONU: Normas Internacionales. Relator especial sobre la libertad de religión o de creencias. En: [https://www.ohchr.org/es/special-procedures/sr-religion-or-belief/international-standards#:~:text=Declaraci%C3%B3n%20de%20la%20Asamblea%20General%20de%201981&text=1%20\(1\)%3A%20%22Toda%20persona,%5B...%5D.%22](https://www.ohchr.org/es/special-procedures/sr-religion-or-belief/international-standards#:~:text=Declaraci%C3%B3n%20de%20la%20Asamblea%20General%20de%201981&text=1%20(1)%3A%20%22Toda%20persona,%5B...%5D.%22)
- ONU. (2012). “Unidos contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia”.
- Ramos, Miguel. (1995). *Los òrișà de Cuba y sus secretos*.



# Tata Tomas Bayaka. El camino de los encuentros espirituales

Luis Perdomo<sup>1</sup>

Como es costumbre, la primera semana de cada año el tata nganga Tomas Bayaka, desde su Munanso Bela “Cabildo ngando batalla abracamundo media noche” reflexiona sobre espiritualidad y realidad sociopolítica, que considera que los próximos meses reinará en el país la confusión y la esperanza.

## ¿CÓMO NACIÓ SU ESPIRITUALIDAD?

La espesura de su corporeidad es directamente proporcional al peso de su palabra sentida, reflexionada con la madurez del tiempo:

Mira, Luis –me dice el tata–, mi experiencia para llegar a ser lo que hoy soy no ha sido fácil. El recorrido o kuenda nzila estuvo lleno de contratiempos. Recuerdo que cuando tenía entre 8 y 9 años veía a mi madre encerrarse en un cuartico a consultar a los espíritus. Tenía su altar. Invocaba a sus muertos con el tabaco, que manejaba al derecho y al revés. Un día, cuando ella se dispuso a cocinar, abrí la puerta de ese lugar; al mirar todo aquello: un altar alumbrado con velas de colores morados, negras, blancas, hierbas, ramas, palos y unos tabacos puestos sobre una repisa, los tomé y sentí que una fuerza me atraía con una extraña energía, como un

---

1 Comunicador social popular, escritor y militante afrovenezolano. Director de Afrotv en Barlovento.

imán. Luego prendí unos de esos tabacos con unas de las velas que alumbraban tenuemente. Estaba mareado cuando entró mi mamá, quien procedió a darme un fuerte regaño, pero eso bastó; me di cuenta de que mi mamá, Caíta Pacheco, había heredado esa sabiduría de su abuelo, Nicomedes Sosa, y desde ese momento supe que algún día debía manejar el arte de la comunicación espiritual por mi línea familiar. Posteriormente, me acerqué a la espiritualidad de los orishas, donde me marcaron con el orisha Elegguá, quien abre y cierra los caminos; poco después, una amiga santera me dijo que mi camino no era la regla de osha, sino por la “regla de palo congo”. Después te conocí a ti, cuando regresaste del Congo en 1985 y me aclaraste muchas cosas que venía sintiendo. A partir de ese momento reafirmé que mi camino era congo.

Más de tres mil ahijados he “rayado” en esta espiritualidad, para darle fortaleza a nuestra gente destruida por este mundo donde impera lo material, la envidia y la maldad. Me gusta ayudar a la gente sin manipulación, decirle lo que me dicen nuestros ancestros a través de nuestra *nganga*, nuestra prenda: “Si la verdad duele, hay que decirle la verdad”.

### BILONGO BUENO... BILONGO MALO

Amigo, si tú agarras una mata de pica-pica, observarás que sus hojas alteran a la gente...pero la raíz calma. Es así, todo tiene su contradicción. Existen hierbas para alterar a la gente y otras para calmarlo. Así es el ser humano –dice el tata–: tiene su parte buena y su parte mala. El mal, generalmente, se impone sobre el bien. El bilongo es la medicina tradicional. De acuerdo a su utilización, te puede dañar o te puede ayudar.

Así pasa en el mundo social –agregó–, pues una palabra puede hacer que una persona se anime, otra palabra provoca desánimo. La palabra cura, tata; la palabra en la África tradicional y profunda es sensorial, es compromiso, es práctica de responsabilidad.

Generalmente, aquí viene la gente a consultarse para problemas de amor y pasión, otros vienen por problemas laborales, no fallan los que tienen enfermedades corporales y otros espirituales y, por último, vienen aquellos que intentan destruir a otras personas –cosa que yo acepto, pues después toda la mala energía se devuelve.

El bilongo es la clave para todo tipo de enfermedad, donde todo tendrá un valor con el uso de la palabra. El bilongo es una extraordinaria terapia ante la deshumanización del mundo. La gente ha perdido la capacidad de sentir las plantas, de dialogar con las hierbas, con los pájaros, con los animales; al hacerse insensibles ante las cosas simples de la vida se creen eternos, poderosos, y después aparecen los males, achaques y cáncer. Después, todo el dinero del mundo y sus bienes materiales de nada le servirán, pues perdieron la sensibilidad de amar, sentir y vivir.

### CONFUSIÓN... ESPERANZA

Las fuerzas espirituales del planeta están concentradas en Venezuela en estos momentos, pero –aclaró– tanto las que nos están deseando el mal como las que nos están deseando el bien. Los esfuerzos espirituales del bien claman por la esperanza de apostar por la salud del presidente Chávez, aunque ante esta situación podría presentarse un cuadro de confusión, para lo cual la gente debe prepararse. Los intereses personales saldrán como las aguas turbias del río Tuy, la desunión no escapará de esta atmósfera, la avaricia... saldrán como los *ndokis* –espíritus del mal.

Insistió que debemos buscar la salida más idónea para avanzar por el camino del bien. Este año 2013 viene cargado de situaciones de inconformidad, de crítica y autocrítica. La gente se aferrará más a la vida que a la muerte:

2013 será un año que marcará la historia de Venezuela. Será una prueba para el pueblo venezolano donde mostrara su inteligencia y madurez.



## Glosario de términos

**Abakuá:** sociedad secreta, solo de hombres, creada en Cuba por grupos étnicos de la región del Calabar, actual Nigeria, principalmente Efik y Efofok.

**Ajoguns:** energías disfuncionales u obstáculos que trastocan el plan del Creador para con la Humanidad.

**Akán:** grupo étnico de Ghana.

**Akpwon:** cantante del repertorio litúrgico y festivo de ascendiente yoruba del Sistema Ifá Orisa Afrocubano. Puede ser hombre o mujer.

**Añá:** en lengua yoruba se escribe “ayan” –con acentos invertidos en ambas vocales–. Es la deidad yoruba del tambor y de los tamboreros conocidos como omo añá –hijos de Añá.

**Apetebi:** en el Sistema Ifá Orisa Afrocubano, es la mujer consagrada a la adoración de Orunmila.

**Arará:** nombre metaétnico para denominar a las personas que llegaron esclavizadas desde el antiguo Dahomey, hoy Benin.

**Ashanti:** grupo étnico de Ghana.

**Ayaba oriaté:** maestra de ceremonias. Sacerdotisa que dirige el ritual de regla de osha.

**Babalawo:** sacerdote masculino de ifá. En las tradiciones americanas del ifá criollo o ifá afrocubano, es el único sacerdocio que se reconoce en materia.

**Congo:** grupo étnico mayoritario de la República Popular del Congo y ciertas regiones de Angola.

**Dahomey:** antiguo reino en lo que hoy es Benin.

**Diola:** grupo étnico que se encuentran en Senegal, Gambia y Guinea Bissau.

**Dilogún (diloggún):** oráculo de esin orisa ibile, regla de osha, batuque de Porto Alegre, candomblé y culto xangó de Trinidad. Consiste en 16 caracoles tipo cauri que se “leen” de acuerdo a la forma en que caen.

**Egbado:** grupo étnico que forma parte de la familia de los yoruba, Nigeria.

**Efik:** grupo étnico de Nigeria.

**Efok:** grupo étnico de Nigeria.

**Eniyán:** Los hijos de Oduduwa y Nini Binini. Son 8 pares de gemelos, los antecesores del hombre moderno.

**Esin orisa ibile:** alude a las distintas formas de veneración e iniciación en orisa de tierra yoruba.

**Ewe:** grupo étnico ubicado en Ghana, Togo y Benin.

**Fon:** grupo étnico mayoritario de Benin.

**Ibibio:** grupo étnico de Nigeria.

**Ibo:** grupo étnico de Nigeria.

**Ifá:** sagrada palabra de Olodumare, el Creador. También sacerdocio dedicado a Orunmila. Conocimiento de los oráculos propios de ese mismo sacerdocio.

**Irunmoles:** seres celestiales que, según la filosofía yoruba, ayudaron en el proceso de la creación. Son también mediadores entre la humanidad y Olodumare, el Creador, Dios Todopoderoso.

**Isesé ifá:** ifá tradicional indígena yoruba. La palabra “isesé” significa tradición, legado.

**Itá:** ceremonia especial de interpretación de los oráculos del sistema ifá-osha en las consagraciones de iniciados.

**Iyalarisa:** sacerdotisa del Sistema Ifá Orisa. Literalmente, madre de Orisa.

**Iyami osoroonga:** energías femeninas. Madres primordiales.

**Iyanifá:** en tierra yoruba, es la mujer iniciada en los misterios de ifá. Su sacerdocio tiene limitaciones que derivan de su género; aun su presencia es controvertida en los espacios del ifá criollo y genera polémicas.

**Iyawó:** novicio. Persona recién iniciada en la regla de osha afrocubana.

**Iyesá:** grupo étnico perteneciente a la familia de los yorubas, Nigeria.

**Lerí añá:** sacerdote de la deidad del tambor, que es dueño de un juego de tambores consagrados.

**Loango:** etnónimo de esclavizados provenientes de lo que hoy es Angola.

**Loas:** deidades, espíritus del panteón vudú.

**Mahino, mohino o mahi:** otra denominación para los ewe y los fon de lo que hoy es Benin.

**Mandinga, malinké, mandé:** grupo étnico de Mali, Sierra Leona, Guinea, Liberia y Senegal. Antiguo imperio malinké.

**Nini binini:** el primer ser humano creado directamente por Olodumare. Madre de la humanidad.

**Obá:** título de jefe en tierras yorubas. Director de ceremonias y rituales en ifá-ocha.

**Obatalá:** irunmole masculino. Rige sobre la cabeza. Da paz y salud.

**Odu:** un casillero u oráculo que habla de algún aspecto del ser humano y su relación con el todo. Aconseja sobre distintos tópicos de la existencia humana y su relación con el todo.

**Oduduwa:** profeta del pueblo yoruba. Padre de la humanidad.

**Ogun:** irunmole del hierro. Una de las deidades más antiguas sobre la tierra.

**Olodumare:** Dios, Uno y Único, el Todopoderoso.

**Olofi:** nombre dado al Creador en el Sistema Ifá Orisa Afrocubano.

**Olokun:** irunmole de la profundidad del mar.

**Omóaláñá:** omó (hijo), alá (dueño, propietario, custodio), añá (deidad yoruba del tambor y de los tamboreros). Hijo y custodio de Añá. Tamborero consagrado en los secretos de la deidad Añá. Persona iniciada en el culto de Añá.

**Omóañá:** hijo de Añá, tamborero, persona iniciada en el culto de Añá, pero no necesariamente custodio o dueño de Añá. Usualmente, se usan indistintamente los términos Omóañá y Omóaláñá, pero hay ligeras diferencias entre ambos.

**Oriaté:** maestro de ceremonias. Sacerdote que dirige el ritual de regla de osha.

**Orisas:** ancestros deificados. Personas que después de su muerte alcanzaron posición de elevación espiritual por sus acciones para el bien de la humanidad.

**Orunmila:** testigo de la creación. Irunmole de la adivinación. Deidad que conoce el destino de las personas en la Tierra; aconseja para librarlas de obstáculos y para que pueda cumplirse ese camino, conforme a los designios del Creador.

**Oshun:** irunmole femenina. Representa la fertilidad y también el misterio del nacimiento.

**Oyugbona:** asistente principal en la consagración en regla de ocha. Segunda madrina.

**Pinaldo:** ceremonia de consagración del iniciado en regla de osha. Autorización para inmolar (recibir cuchillo).

**Regla de osha:** conjunto de procedimientos diseñados en Cuba para metodizar el conocimiento que, sobre los orisas e irunmoles, se tiene en dicha nación. Nombre dado al sistema de adoración de los orisas nacido en Cuba.

**Sociedad gelede:** es un grupo que conserva la tradición de la “mascarada”. Sus rituales consisten en danzas con máscaras que representan a las deidades del camino, del fuego y a la Gran Madre, patrona del culto, con la finalidad de agradecer la fertilidad de la tierra y el producto de las cosechas, nacimientos, algunos funerales y matrimonios; así como también rogar en tiempo de sequía o epidemias.

**Sociedad ogboni:** grupo religioso y social que se encarga de dirimir los asuntos sociales y espirituales de la comunidad. Ejercen como tribunal de apelaciones, colaboran en los litigios e imponen las penas por delitos graves o profanación de tierras o secretos. También intervienen en asuntos políticos.

**Wolof:** grupo étnico de Senegal, Mauritania, Mali, Gambia y Guinea.

**Yemayá (Iyemojá):** orisa femenina de las aguas; en tierra yoruba es del río, en América de las aguas continentales. Representa la gestación y la maternidad.



# Índice

PRESENTACIÓN DE LA COMISIÓN	7
PRESENTACIÓN	11
<b>Las sacralidades afrodescendientes venezolanas. Hacia una epistemología de lo sagrado</b> Dra. Bety Mendoza Chacón	15
<b>La música afroespiritual, luchas y búsquedas</b> Miguel Urbina	31
<b>Presencia y agencia afrovenezolana en la religión de María Lionza</b> César Escalona	53
<b>Encuentros ancestrales: reconociéndonos en las cosmologías, cosmovisiones y religiosidades afroindígenas</b> Karina Teresa Estraño Guarique	75
<b>Aje, resistencia, cimarronaje y chimbánguele como forma de vida de los pueblos del sur del lago de Maracaibo</b> Eward Alfonso Ysea Pulgar	105
<b>Una exploración por los callejones de la historia de la regla de osha venezolana, desde el testimonio de Kevin Pérez Oyá Tiyoko, Stalin Campos Eshu Guere y Margla Briceño</b> Argisay Molina Guzmán, olo oshun oñi ile	123

<b>El papel de la mujer en el Sistema Ifá Orisa</b> Gladys Quiroga Delgado, yeyé omi toke ifalokun	143
<b>La pavita: control social, nacimiento y revelación mortuoria en la costa de Aragua</b> Gladys Obelmejias, omi tinibú	191
<b>El Estado laico y la protección a la libertad de cultos afrocaribeños: un derecho pendiente</b> Pablo Landaez	207
<b>Tata Tomas Bayaka.</b> <b>El camino de los encuentros espirituales</b> Luis Perdomo	229
<b>Glosario de términos</b>	227

*Afrodescendientes festejando entre dioses y espíritus*

Fundación Editorial El perro y la rana

Caracas, Venezuela,

Junio de 2024





Lamentablemente, el reencuentro de la madre África con Abya Yala no ocurrió con la alentadora emoción natural que debimos sentir. Sus hijos llegaron secuestrados y esclavizados para acompañar en el infortunio a los nativos del “nuevo continente”. No obstante, su altivez, su idoneidad y toda su cultura llegaron en su espíritu y con sus dioses y creencias, fortaleciendo así su resistencia a la barbarie europea. En 10 ensayos compilados encontramos los testimonios, características, trascendencias y conjugaciones de una diversidad de formas y “reglas”, adaptadas a las necesidades espirituales de múltiples comunidades afrodescendientes y de creyentes; su arraigo elemental abarca canto y tambores para el acto ceremonial de comunicación con orishas y deidades. Una común adversidad las persigue a todas, sin excepción: el influjo de la supremacía colonial que las irrespeta y persiste en el trato lacerante, para luego condenarlas legal y moralmente, aunque la igualdad sea un derecho.

Diversas organizaciones culturales han asumido, a través de los siglos, la continuación de la herencia africana en la América latinocaribeña. Autores y autoras del contenido de esta obra hacen parte de la visión religiosa y cultural como afrodescendientes especialistas en múltiples expresiones artísticas y creencias de los pueblos africanos, adaptadas a las condiciones y a la praxis de cada lugar del continente en donde echaron raíces para continuar. Tarea a la cual se han vinculado desde su participación activa en el despliegue de tradiciones, proyectando su empeño en desmitificar la concepción del mundo africano, tergiversado a partir del erróneo precepto colonial. Son ellos: Bety Mendoza, Miguel Urbina, César Escalona, Karina Estraño, Eward Ysea, Argisay Molina, Gladys Quiroga, Gladys Obelmejias, Pablo Landaez y Luis Perdomo.



**IMPRESO EN TIEMPOS DE  
GUERRA ECONÓMICA  
CONTRA VENEZUELA**