

Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería*

Kali Argyriadis

Este artículo describe el funcionamiento en evolución de las prácticas religiosas habaneras, su micropolítica y la construcción de las categorías que las definen, poniendo en relieve las interacciones entre creyentes, investigadores, instituciones nacionales, movimientos intelectuales de Europa, América y África, y creyentes extranjeros. La difusión actual de la llamada santería cubana en el resto del mundo es analizada desde el punto de vista de su continuidad y lógica histórica, política, social e identitaria: la ampliación espacial de los intercambios no transforma fundamentalmente el contenido del debate a nivel local. Se trata de legitimar ciertas prácticas rituales y, por lo tanto, más allá de la dimensión religiosa, es la cuestión de la cubanidad la que está aquí en juego.

► 85

PALABRAS CLAVES: santería, religión, política, identidad, Cuba.

This article describes the evolving function of religious practices in Havana, its micro-politics and the construction of the categories that define them, stressing the interactions between believers, researchers, national institutions, European, American and African intellectual movements, and foreign believers. Current diffusion of the so called Cuban santería in the rest of the world is analyzed from the viewpoint of its continuity and historical, political, social and identity logic: the spatial expansion of the exchanges does not essentially transform the content of the debate at the local level. It is about legitimizing certain ritual practices and, therefore, beyond the religious dimension, what is at stake is the question of Cubanness.

KEY WORDS: Santería, religion, politics, identity, Cuba.

KALI ARGYRIADIS: Instituto de Investigaciones para el Desarrollo (IRD, Francia)-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
kali@argyriadis.net

Desacatos, núm. 17, enero-abril 2005, pp. 85-106.

Recepción: 9 de diciembre de 2003 / Aceptación: 30 de septiembre de 2004

* Agradezco a Nahayeilli Juárez Huet y a Félix González Díaz por sus correcciones y sugerencias.

Desde hace más de doce años, las prácticas religiosas de origen africano así como el espiritismo, el culto a los santos y a las vírgenes se han hecho más visibles en La Habana. Junto con el incremento del turismo y de los flujos migratorios, su difusión al exterior de Cuba se aceleró considerablemente.¹ La llamada *santería* cubana está presente hoy en día en casi todo el continente americano y se difunde también en varias ciudades europeas. Entra en concurrencia con vertientes religiosas similares, como el *candomblé nagô* brasileño, el *Shangó cult* en Trinidad, la *Yoruba religion* en Estados Unidos o el *ifaísmo* en Nigeria, entre otras. De esta manera, forma parte de redes transnacionales que las incluyen a todas, permitiendo su interacción y la influencia recíproca expresada en las prácticas localizadas.

Dado este contexto, ser reconocido como detentor de una tradición “pura” es fuente de prestigio en Cuba y (re) genera luchas de poder entre los practicantes. Algunos de ellos se organizan en asociaciones, apoyados por algunos investigadores, y militan por la “ortodoxización” u organización del culto en agrupaciones. Principalmente se trata de valorizar una prestigiosa “tradición yoruba” (elección que no es casual, como lo veremos más adelante), pero apropiada por los *santeros* cubanos. Tales iniciativas comportan numerosas implicaciones tanto diplomáticas como económicas, así como en términos de política interna y de estrategia identitaria nacional. Más allá de la dimensión religiosa, es la cuestión de la cubanidad la que está aquí en juego. Diferentes partes adversas, pero en ocasiones aliadas, utilizan referencias a África en sus discursos y acusaciones. Lo mismo sucede, pero de manera más implícita, con las referencias al cristianismo y al castrismo.

En este artículo intentaré, entonces, comprender este fenómeno desde el punto de vista de su continuidad y de su lógica histórico-política. Por lo tanto, en una primera parte analizaré el surgimiento de los estudios “afro-cubanos”, poniendo en relieve sus interacciones con otros movimientos intelectuales de Europa, América y África, interacciones que nutren, desde hace más de un siglo, el

debate identitario en Cuba y, a la vez, contribuyen a la evolución de los discursos religiosos, de las representaciones y de las mismas prácticas culturales. Una vez esbozado el contexto en el cual se han ido desarrollando dichas prácticas hasta alcanzar el momento presente, trataré de reflexionar sobre el funcionamiento de la vida religiosa habanera² sin disociar los niveles de análisis, desde el enfoque etnográfico clásico (ciudad de La Habana) hasta el nivel translocal conformado por redes religiosas que traspasan las fronteras y a la vez se re-anclan con fuerza en la capital en el marco de nuevas estrategias y formas de relacionarse con el Estado y las instituciones nacionales.

PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE ORIGEN AFRICANO Y CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL

La antropología cubana produjo varios conceptos y categorías que tienen que ver con la definición y la clasificación de las prácticas religiosas de origen africano presentes en la isla. Desde hace más de un siglo se debate sobre una cuestión que hoy en día sigue siendo central: la de la posibilidad o imposibilidad de incluir esas prácticas como parte del concepto de identidad cultural nacional, y de qué manera. Si hacemos el inventario cronológico de las principales nociones utilizadas por los investigadores en ciencias sociales, nos damos cuenta que éstas evolucionaron a la par del contexto político-social de la isla y del mundo. En consecuencia, y de manera interactiva, muchos practicantes, en busca de una legitimación, legalización o valorización de su religión, adoptaron poco a poco el vocabulario de connotación erudita, y hasta lo influyeron.

En el siglo XIX numerosas modalidades de cultos africanos se desarrollaban bajo la forma de asociaciones que tomaban algún santo (o virgen) por patrono, llamadas

¹ Esta difusión empezó significativamente con la llegada de los exiliados cubanos en la década de 1960 a Estados Unidos.

² Quisiera aclarar que se trata de una investigación “desde afuera” de los procesos en juego (religiosos y a la vez sociales, económicos, políticos, históricos) y no de un estudio teológico o militante donde se defiende lo que se considera auténtico o tradicional, correcto, bueno o bien hecho. Estos debates pertenecen a los interesados.

cabildos,³ institución hispánica que según Fernando Ortiz (1992 [1921]: 4) existía desde el siglo XIV y que a los inmigrantes extranjeros les reconocía el derecho a organizarse. Rafael López Valdés (1985: 190) subraya que el objetivo declarado de las autoridades coloniales era crear una división entre los africanos (fuera libres o esclavos) de distintos orígenes o *naciones*, para evitar así una sublevación abolicionista masiva. En realidad, dentro de estas instituciones circularon personas de procedencias y colores de piel muy diversos, criollos (nacidos en Cuba) y, aunque de manera más escasa, gente de origen europeo.⁴ De hecho, algunos cabildos fomentaron o apoyaron luchas independentistas. En el transcurso del siglo fueron progresivamente marginados: en La Habana, en 1844, sólo se les permitió una existencia extra-muros en los poblados de Regla y Guanabacoa y su salida en el día de Reyes fue prohibida. Después de la abolición tardía de la esclavitud (1886) y de la independencia (1898), los cabildos fueron desmantelados y transformados en sociedades de recreo y socorro. Muchas de éstas fueron desprovistas de sus bienes al morir sus fundadores, ya que la jurisdicción relativa a la herencia no reconocía los lazos de parentesco ritual (Arozarena, 1961: 13; González Díaz, 1992).

A principios del siglo XX las religiones de origen africano sufrían una represión muy intensa y se desarrollaban más bien en la semiclandestinidad de los domicilios privados. El gobierno había emprendido una política de “blanqueamiento” de la población, apoyándose en leyes de cuotas migratorias.⁵ Es en esta época de violencia ra-

cial acentuada que Ortiz, influido por los estudios criminalistas e higienistas de Lombroso y por los estudios afrobrasileños iniciados por Nina Rodrigues, denuncia esas prácticas, llamadas por lo común con el término genérico y despreciativo de brujería. Para él, así como para muchos de sus contemporáneos, eran enemigas de la modernidad y de la salud pública y también una marca de vergüenza para la joven nación. Propone medidas para reprimir y educar a “aquellas masas de negros que no están suficientemente desafricanizadas” (1917 [1906]: 293), así como a los numerosos “blancos” pobres y/o crédulos atraídos por esas prácticas.

En 1923, en el contexto de crisis económica y de protesta contra la presencia estadounidense en la isla, Ortiz se une a la campaña de la Junta de Renovación Nacional Cívica, que se convierte después en un movimiento de rebelión (Veteranos y Patriotas) rápidamente derrotado por las autoridades. Esas organizaciones inspiran a un grupo (llamado Minorista) de jóvenes artistas e intelectuales que en el mismo momento están descubriendo los nuevos movimientos artísticos europeos, como el primitivismo y el Arte Negro. Notan que “había en Regla, del otro lado de la bahía, ritmos tan complejos e interesantes como los que Stravinski había creado para evocar los juegos primitivos de la Rusia pagana” (Carpentier, 1985 [1946]: 286). Oponen al folclor europeo, considerado agonizante, las expresiones criollas populares cubanas: la rumba, el son, los bailes abakuá, los tambores batá, el bongó, “¡antídoto a Wall Street!” (Carpentier, citado por De la Fuente, 2001: 243). Los afrocubanistas⁶ eligen a Fernando Ortiz como su representante, quien en 1923 funda la Sociedad de Folclor Cubano y la revista *Archivos del Folclor Cubano*, iniciando así, entre otras cosas, estudios

³ En este siglo se crearon, además, sociedades secretas masculinas de origen africano (probablemente influidas también por el modelo masón), como la famosa sociedad secreta *abakuá*, proveniente, según Fernando Ortiz, de la región del Calabar (sureste del Nigeria actual), integrada de manera temprana por miembros de orígenes muy diversos, e incluso europeo (para más detalles, véase Sosa Rodríguez, 1982).

⁴ De manera general, cabe relativizar en Cuba la estricta división que asocia los esclavos a la gente “de color” y los amos a la gente de origen europeo. Existían muchos “libres de color” en La Habana, algunos dueños de esclavos (para más detalles, véase Deschamps Chapeaux, 1971). A la inversa, se reportaron casos de trabajadores chinos, gallegos e irlandeses cuyas condiciones de vida en las plantaciones eran tan malas que huían a los palenques con los esclavos fugitivos (Franco, 1959; Moreno Fraguinal, 1978, t. I: 300-303; Peraza, 1980).

⁵ Como, por ejemplo, la inmigración subvencionada de aproximada-

mente 70 000 ciudadanos españoles. Sin embargo, fueron importados muchos braceros haitianos y jamaquinos, víctimas principales de las “cacerías de brujos” que se dieron en aquella época (Chávez Álvarez, 1991: 33-37), también marco, en 1912, del alzamiento y de la represión del Partido de los Independientes de Color (Helg, 2000: 261).

⁶ En ese movimiento se inspiraron grandes figuras del arte cubano como Alejo Carpentier, Nicolás Guillén, Wilfredo Lamm, Amadeo Roldán, entre otros. Cabe precisar que durante la dictadura de Machado (1925-1933) muchos de ellos se exiliaron en París, y allá, apoyados por los surrealistas, estrenaron o publicaron muchas de sus obras. Es en París que Lydia Cabrera publica en francés, en 1936, sus *Petits contes nègres*.



Simone E. Schumann

más detallados sobre la música, los bailes y el teatro de los “negros”.

En la obra de Ortiz destacan las nociones de transculturación (Ortiz, 1940), cubanidad y folclor afrocubano. Utiliza la metáfora de un guiso cubano llamado *ajiaco*, pues la cubanidad es el resultado de la fusión progresiva de múltiples ingredientes. El ingrediente “afro”, sin embargo, permanece acantonado en un papel pintoresco o artístico, y su dimensión propiamente religiosa sigue asociada al arcaísmo primitivo, a la credulidad, a la marginalidad y al mercantilismo. Por supuesto, hay que situar la evolución de esas ideas en Cuba (véase, por ejemplo, Carpentier, 1985 [1946]: 251, 276) en un contexto más amplio, en el cual la civilización europea sigue siendo vista como un modelo ideal. Como lo advierte Marc Augé: “La mirada occidental sobre los demás sólo dejó de ser despreciativa para convertirse en estética” (1982: 11).

En la década de 1930 el debate entre investigadores introduce una distinción entre brujería y santería (Lachateñeré, 1939; Ortiz, 1939). La santería se convierte en la

práctica específica de los descendientes de esclavos yorubas (o *lucumí*, como los llaman en Cuba), y se le considera más bella, noble, sabia y tradicional que las demás prácticas religiosas de origen africano, sobre todo con respecto al *Palo-monte*, supuestamente más “sincrético” aunque de origen “bantú” (*sic*) y asociado todavía a una imagen de África totalmente rechazada, considerada como sucia, apestosa, salvaje, bruja, atrasada (Argyriadis, 2000).

Esa discriminación no resulta casual. A semejanza de su precursor brasileño Nina Rodrigues, Ortiz también estuvo influido por los estereotipos raciales de su época, que consideraban que dentro de la “raza negra” los “sudaneses” (gente del África Occidental) eran más bellos que los “cafres” (sur-oeste) y más civilizados (Capone, 2000: 56). Incansable lector de las obras de los africanistas Hovelacque y Delafosse, por ejemplo, la idea de una superioridad de la cultura yoruba brota también en él por la influencia de los textos del misionero nigeriano T. J. Bowen, del padre Bouche, del reverendo Crowther y del coronel Ellis, todos actores del movimiento de “renaci-

miento cultural de Lagos” (fines del siglo XIX) que tenía como objetivo crear las bases de una nación llamada yoruba, con una lengua estándar y una religión unificada, elevada al mismo rango de dignidad que la religión cristiana (Matory, 2001: 175).⁷

Es indudable que esas teorías fueron inspiradas de manera directa por la propia visión de los informantes, quienes además utilizaban esencialmente un vocabulario católico con el fin de autodenominarse y quitarse el estigma tanto a los ojos de los demás como a los propios. Ortiz precisa que alrededor de 1906, el término brujería era usado por los babalaos para designar a los paleros (1939: 88). Por su parte, Rómulo Lachateñeré afirma haber sido guiado por “las discusiones teológicas y dogmáticas planteadas por los propios sacerdotes de uno y otro grupo”. Más adelante, subraya que estas discriminaciones respondían, al parecer, a razones económicas y tal vez a celos profesionales, puesto que algunos paleros también acusaban a los santeros de *trabajar el mal*. Sin embargo, concluye: “No obstante, nuestro criterio es el de aceptar el mayor contenido dogmático en los cultos lucumí” (1940: 6). Cabe destacar que, a excepción de Lydia Cabrera más tarde (1993 [1954]), los investigadores no tomaban en cuenta la práctica acumulativa y complementaria e interpretaban dichas acusaciones como expresiones de un antagonismo entre grupos distintos.

Tras las numerosas producciones e iniciativas universitarias y artísticas de las décadas de 1940 y 1950, el telón de fondo de la rivalidad religiosa se transformó; el criterio de “autenticidad africana” se impuso como elemento protagónico. Algunos informantes de los investigadores comenzaron a desprestigiar a sus rivales destacando como valor su propia “ortodoxia” (véase, por ejemplo, en cuanto a los tambores batá, Ortiz, 1995 [1954]: 72-73). Lo que

al principio provenía de una estrategia hegemónica fue validado como verdad histórica cuando encontró un espacio dentro de los escritos de autores famosos y reconocidos. Algunos santeros escribieron manuales por su cuenta, en los cuales citaban los textos etnológicos cubanos (Angarica, 1957; Finés, 1955). Incluso en el de Nicolás Angarica apareció la referencia de un diccionario inglés-yoruba, producto del movimiento identitario yoruba descrito líneas arriba.⁸ De manera definitivamente interactiva (o dialéctica), se fijó así una mitología que en adelante destacó una sola vertiente religiosa.

En los primeros años de la Revolución, mientras el gobierno entraba en crisis abierta con el clero católico, se desarrollaron muchas investigaciones, oficiales o no, sobre las religiones de origen africano y el espiritismo. Los cabildos del pasado eran valorizados como símbolos de la lucha de los esclavos y de sus descendientes contra el opresor colonialista y, después, imperialista. Algunos autores llegaron a elaborar teorías que intentaban probar la adecuación entre esas prácticas y la Revolución, como la del materialismo esotérico de Sixto Gastón Agüero (1961) o la del desenlace del cimarronaje cultural de René Depestre (1969). Pero esas tesis fueron descartadas en beneficio de toda una serie de ideas inscritas en una continuidad lógica con las anteriores.

En la década de 1970 la santería era más bien vista como un insulto chocante frente a los avances sociales de la Revolución: “esperanza estéril, opio elemental y aguardiente para anestesiarse los sufrimientos [de los oprimidos]” (“Trabajo ideológico...”, 1968: 49). Se consideraba que sólo la población marginal (los “elementos antisociales”) o atrasada (los ancianos) la practicaban. En el campo de las ciencias sociales se impulsaron, sobre todo, estudios sobre las fiestas populares o el mundo rural, mientras que el tema del entonces llamado “folclor afrocubano” se trataba como algo perteneciente al pasado (Guanche, 1983), o fuente de inspiración para el arte. Sin embargo, el éxito de las actuaciones didácticas del Con-

⁷ Como lo ha demostrado Peel (2000), la identidad cultural “yoruba” y el ifaísmo son el resultado de una construcción histórica, de una interacción entre dos (tres) mundos: el de los devotos de la religión de los orichas y el de los líderes de ese movimiento, descendientes de esclavos liberados y evangelizados por los ingleses y de esclavos que retornaron a África después de la abolición (la mayoría provenientes de Brasil, una minoría de Cuba; Sarracino, 1988). Veremos más adelante cómo esos actores vuelven hoy a desempeñar un papel determinante en la evolución de la santería cubana.

⁸ Podemos suponer que otros libros llegaron a Cuba mediante las logias masónicas, a la cual pertenecieron muchos abakuás, santeros y babalaos. Es el caso, por ejemplo, del libro de Bernard Maupoil sobre Ifá: *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves* (1943).

junto Folclórico Nacional, creado en 1962⁹ con artistas religiosos, muchos de ellos informantes de Fernando Ortiz o Lydia Cabrera y militantes de la valoración del aporte africano a la cultura cubana, contribuyó a atraer la curiosidad de los profanos y suscitó numerosas vocaciones religiosas, a pesar de haber sido concebido teóricamente con objetivos estéticos de teatralización del folclor (Guerra, 1989).

Poco a poco, las relaciones entre el gobierno y el cristianismo se fueron transformando. En 1976 se votó a favor de una nueva constitución que estipulaba que cada ciudadano era libre de profesar y practicar sus creencias religiosas, siempre que respetara “las leyes, el orden público, la salud de los ciudadanos y las normas de la moral socialista” (*Tesis y resoluciones...*: 316). En 1985 se publicó el libro *Fidel y la religión*, entrevista del Comandante en Jefe a Frei Betto, uno de los fundadores brasileños de la teología de la liberación. En este libro, Fidel Castro muestra una posición más matizada en cuanto a la religión en general. Ésta puede ser considerada como opio del pueblo únicamente en el caso que sea utilizada con fines de explotación del hombre por el hombre. Castristas y teólogos de la liberación pueden obrar juntos, en esta perspectiva, en aras del progreso social (Castro Ruz, 1985: 333). Este libro fue un éxito en Cuba, pero mucha gente quedó desilusionada: Fidel no hablaba de religión en el sentido que ellos la entendían. Mucho mayor fue, por ejemplo, el impacto de la aparición del Comandante en la televisión, vestido de blanco como un santero novicio durante una visita diplomática en Guinea.¹⁰ Una gran parte de la población quedó convencida de que había ido a “África”¹¹ para iniciarse y, por tanto, de que su poder y conocimiento rebasaban al de cualquier santero de la isla.

En 1990 el gobierno prosiguió el acercamiento con los cristianos y, entre otras cosas, propuso una “alianza estratégica entre marxistas y cristianos” (Caroit, 1996: 2).

Entretanto, desde las células del Partido se empezó a reclamar el derecho a no tener que esconder las prácticas religiosas. En este mismo año Cuba entró en una gran crisis provocada por la caída de la Unión Soviética y el cese de los intercambios económicos privilegiados con los países del bloque socialista. En 1991 se realizó el Cuarto Congreso del Partido Comunista de Cuba (PCC) y se permitió el acceso al Partido de religiosos de cualquier credo. Además, se votó a favor de otra constitución que condenaba la discriminación religiosa y proclamaba un Estado laico en vez de ateo. Esas decisiones fueron explícitamente diplomáticas y dirigidas a los movimientos cristianos del mundo que apoyaban la Revolución (*Cuarto congreso...*, 1992: 104-105, 402). Concordaban, además, con el “proyecto de unidad nacional de la Revolución” (*idem*: 92). Sin embargo, fueron interpretadas por la población como un derecho a profesar *su religión* sin tener que esconderse. En pocos días, las calles de La Habana se llenaron de personas vestidas de blanco, con collares de cuentas de colores, saludándose con los brazos cruzados y diciendo “¡Aché!” Se abrieron los escaparates, se sacaron a Eleguá y a los *guerreros* al aire libre, se instalaron las soperas de santo en los multimuebles, las muñecas y los vasitos espirituales en los estantes de la sala, a la vista de todos. Cabe precisar que en esta época —como en la actualidad— algunos creyentes prefirieron mantener el anonimato, sobre todo aquellos que ocupaban cargos profesionales y/o políticos importantes. Acumular las iniciaciones se convirtió en una preocupación principal. Las *prendas de Palo*, sin embargo, permanecieron ocultas en su mayoría.

Quizás como simple resultado del vocabulario utilizado entonces, cada cual se autodeclaró *creyente* o *religioso*. Cuando empecé mi trabajo de campo en 1990, se hablaba en voz baja (cerrando las puertas) de prácticas ajenas de *folclor*. Después de 1991 la gente adoptó el término *religión* en el hablar corriente, refiriéndose implícitamente a la práctica complementaria de la santería, del Palo Monte, del espiritismo y del culto santoral y marial.¹² Para hablar de los cultos protestantes o de los Testigos de Jehová (muchas veces confundidos), se decía *la otra religión*.

⁹ El espectáculo semanal “Sábado de la rumba” fue creado en 1982.

¹⁰ Durante el primer año de iniciación en la santería, los novicios suelen vestirse de blanco.

¹¹ Aunque el suceso tuvo lugar en Guinea en 1972, varias personas afirman haber visto esas imágenes en la mitad de la década de 1980 y piensan que sucedió en Nigeria. En este caso, la fuerza del mito superó al hecho histórico.

¹² Varias personas admiten también bajo ese término la pertenencia a las sociedades secretas masculinas descritas anteriormente.

LA RELIGIÓN EN LA HABANA

En la actualidad, la capital ofrece al observador numerosas manifestaciones de fe religiosa de todo tipo. Muchos fieles acuden a las romerías y visitan los templos católicos con el propósito de cumplir promesas a los santos, ofrecerles flores, monedas, a veces frutas y tabacos, presentar muñecas para que el sacerdote les dé la bendición,¹³ llevarse un poco de agua bendita (“para realizar obras y trabajos”), o dar misas a los muertos “para que se desarrollen”. Numerosos son también los habaneros que les prenden semanalmente una vela a las imágenes o estatuas de santos y vírgenes que poseen en su casa, para pedirles directamente. Varios espiritistas y/o médiums “hacen caridad”: utilizan su *gracia* o posibilidad de comunicarse directamente con los espíritus para permitir a la gente conocer a sus difuntos protectores, *muertos de luz*, “puestos por Dios” en cada individuo para guiarlo a cambio de una atención que les ayudará a *desenvolverse*: fabricación de un altar o *bóveda espiritual*, de muñecas-receptáculos, *misas espirituales* donde se conversa con los *muertos* mediante la videncia o la posesión, ofrendas de velas, tabacos, flores, perfume, aguardiente, fiestas...

Para protegerse de los daños y de las brujerías, y por si acaso mandar algún *trabajo* fuerte a un enemigo, siempre se le recomienda a uno *rayarse en Palo* (Palo-monte, *mayombe*, *briyumba* o la variante *kimbisa*), es decir, pasar por un ritual de iniciación en el cual se incorporan espíritus que estaban al abandono, *nfumbes* y “muertos oscuros que trabajan pa’ ti a cambio de un poquitico de luz” (de atención y de *alimentación* mediante ofrendas y sacrificios de animales). También a esos *muertos* se les *domestica* y se les *desarrolla*, aprovechando sus reiteradas manifestaciones a través de sus hijos que (*se*) *montan*, *bajan* o *pasan muerto*. Se pueden alcanzar grados superiores de iniciación, el último consiste en la fabricación de una *nganga*, receptáculo que contiene varios elementos naturales cargados de *fuerzas*: palos, piedras, tierra, aguas, hierbas, insectos, sangre de animales, así como el cráneo

o unos huesos del *muerto* principal del palero, machetes y espadas, y un crucifijo cuando se quiere manifestar que *se trabaja para bien*. De ella nacerán las *prendas* (receptáculos sencillos, muchas veces una piedra) de los futuros ahijados. Cada *nganga* se fundamenta en una de las llamadas *potencias africanas*, cuyos nombres suelen ser presentados, para algunos, como equivalentes de los orichas principales, puesto que reinan sobre un conjunto de fuerzas naturales similares, como es el caso de Siete Rayos y Changó, ambos dueños del trueno y del fuego. Sin embargo, ahí termina la semejanza, porque cuando un palero se refiere a Siete Rayos siempre se trata del *muerto* suyo que se fundamenta en esa potencia no antropomorfa.

Aparte de los *muertos* cada persona también puede acudir a los orichas, llamados por lo común *santos*, puesto que algunos santos católicos corresponden a algunos avatares de esas divinidades, que tienen muchos *caminos*. Es el caso de la Virgen de Regla, patrona del barrio portuario del mismo nombre, muy ligada a Yemayá, dueña del mar y de la maternidad.¹⁴ Cada persona suele ser hija de un oricha principal llamado *ángel de la guardia*, que se asienta en la cabeza durante la ceremonia de iniciación (llamada *asiento*), y estar acompañada por otros que solamente *se reciben*. Algunos santeros tienen la facultad de *pasar santo*. Empero, la llegada de un oricha es menos frecuente que la de un *muerto*, y para comunicarse con ellos se utilizan varias técnicas adivinatorias: la más común es aquella en la que se tiran cuatro pedazos de coco en el suelo y se obtienen cinco combinaciones; el *diloggun* o *caracol*, donde se tiran 16 cauris; y otras más complejas, que le pertenecen al oricha Orula y requieren una iniciación especial (*hacer Ifá*), abierta nada más a los hombres, llamados babalaos. A los santos se les pide, se les hace ofrendas y sacrificios de animales y también se realizan *trabajos* con ellos, pero muchas personas consideran que conceden las cosas a largo plazo, siempre en beneficio de sus hijos, mientras que, al contrario, “el Palo trabaja rápido pero es peligroso porque se puede revirar”.

¹³ Algunos se niegan a hacerlo. Los cultos protestantes (bautistas y pentecostés), en su mayoría, militan vigorosamente “contra el paganismo”.

¹⁴ Ciertos *religiosos* niegan esas interpenetraciones y afirman que los santos sólo fueron máscaras para poder seguir rindiéndole culto a los orichas. Por lo tanto, prefieren usar el término de *Regla Ocha* o *Ocha-Ifá* en lugar de santería.

En algunos estudios actuales persiste el prejuicio que asocia las religiones afroamericanas en general a la pobreza, a la falta de instrucción y de atención médica. En el caso cubano esa interpretación resulta inadecuada puesto que el sistema de salud y educación le brinda servicios gratuitos a toda la población, a pesar de las dificultades ligadas a la crisis que atraviesa el país. En la capital el número de *religiosos* creció de manera significativa en las últimas décadas, siendo ellos, en los distintos grados de implicación religiosa, representantes de todos los estratos sociales, niveles de instrucción, edades, sexo y colores de piel. También es muy arraigada la idea de que son practicadas sobre todo por descendientes de africanos, o sea, “negros y mulatos”, para emplear la terminología racialista común en Cuba.

Al querer defender esas prácticas religiosas, al luchar para que se reconozca su aporte en las sociedades americanas y al poner énfasis en las sobrevivencias africanas, de cierta manera se contribuyó también a su marginalización y fijación en modelos a-dinámicos. Roger Bastide (1967), por ejemplo, estableció una distinción entre religiones “vivas” que se adaptaban según contingencias exteriores (como el *vodú* haitiano o el Palo) y religiones “en conserva” que prácticamente no se transformaban, por ser estrategias de resistencia de la cultura negra (como el *candomblé nagô* o la santería). Como bien lo subraya Lázara Menéndez: “La santería y los santeros, al estar insertados en una realidad concreta, existen y comparten la suerte de todo lo viviente, o sea, sufriendo cambios; por tanto, no son un hecho inmóvil, ajeno a mutaciones y transformaciones, aun cuando éstas pueden estar supeditadas a tendencias ideosociales o a ciertos discursos de naturaleza inmovilista” (2002: 106-107). Aún más, tal como sucede en Brasil (Boyer, 1993: 11), me parece que el simple hecho de abordar el fenómeno religioso dividiéndolo en cultos o “reglas” diferentes, totalmente autónomas y estrictamente referidas a un origen “étnico” único, excluyendo del campo “afrocubano” al catolicismo y al espiritismo, cuando todas estas prácticas están inextricablemente ligadas, no permite reflejar la complejidad de la religión como fenómeno social dinámico y activo en todo el país.

La breve descripción previa de las principales modalidades de culto, por supuesto, no es satisfactoria. Cabe po-

ner de relieve que el investigador nunca encontrará en cada una de ellas prácticas rituales y conjuntos de creencia claramente definidos, que formen respectivamente un sistema estable y homogéneo. Al contrario, estamos cotidianamente en presencia de numerosos acomodamientos, variantes y hasta inventos rituales. Se hacen bautizos y Eleguá *espirituales*, se tiran caracoles en los *rayamientos de Palo*, se le toca violines a algunos orichas, existen babalaos que trabajan con espiritistas para completar su acto divinatorio, se incorporan rezos y cantos “corregidos” mediante el contacto con nigerianos yorubas o la lectura de textos antropológicos. Cada familia religiosa (para no decir cada religioso, quien muchas veces precisa: “soy creyente a mi manera”) tiene su propia especificidad y maneras de hacer y pensar, según sus preferencias y estrategias de afirmación peculiar, pero siempre tomando en cuenta todas las modalidades presentes.¹⁵ Algunos santeros y babalaos suelen rechazar el aporte católico, mientras que la mayoría de ellos se dicen “católicos, apostólicos y romanos”. Los espiritistas se refieren siempre a los orichas, y algunos *materializan* sus *muertos* (les montan una *prenda* y la alimentan) para que trabajen como en el Palo. Los babalaos en varias ocasiones mandan a su cliente a la iglesia, a atenderse *al pie de la prenda* o *por la parte espiritual* y, al revés, espiritistas, paleros y oriatés (santeros facultados para tirar caracoles) mandan *al pie de Orula*.

La *religión* desconcierta por su gran variedad de prácticas y discursos, y por las cualidades de adaptación y evolución de sus representaciones. No por ello, sin embargo, puede calificarse de ilógica: existen principios que fundamentan su coherencia. Se puede así analizar como un sistema ideo-lógico, siguiendo el concepto de Augé.¹⁶

¹⁵ Principio que López Valdés llama “paralelismo” (1988: 37).

¹⁶ “La noción de ideo-lógica o de lógica de las representaciones se aplica a la coherencia de diversos órdenes de ‘representaciones’ (en el sentido no especulativo) en una sociedad dada. Si pertenece a lo simbólico, o más exactamente, a la simbolización, es porque es condición e instrumento de una práctica (de interpretación), que por lo tanto siempre es utilizada de manera parcial (para interpretar un suceso dado), pero invariablemente en relación con la lógica conjunta subyacente a las simbolizaciones de la sociedad, y porque al fin de cuenta su utilización es sólo diacrónica: el sentido definitivo de la interpretación aparece nada más al final de un proceso de enunciación que puede tener retoques, contradicciones y arreglos según las reacciones de los que se refieren, pero desde puntos de vista distintos, a la misma ideo-lógica” (Augé, 1977: 83-84).

Entre estos principios,¹⁷ me interesó particularmente el que se puede destacar a partir del carácter individualizado del involucramiento y de las representaciones de los *religiosos*. Por supuesto que practican para resolver sus problemas personales, pero además se dirigen de manera sistemática a sus santos, sus *muertos*, sus *prendas*, en una relación de interdependencia claramente expresada: pelean con ellos y los castigan cuando se decepcionan y, a la vez, consideran algunos de sus infortunios como consecuencia de la falta de atención que les brindaron. Escogen en cada ocasión el tipo de práctica adecuado, de manera contingente (no casual) y se construyen así una identidad compleja apoyándose en un campo abierto de entidades, cuya naturaleza, sin embargo, es limitada a ciertos modelos.

Para trabajar a partir de este enfoque me pareció mejor evitar el contacto exclusivo de especialistas *religiosos* famosos, involucrados en la micropolítica de las luchas de poder. Esas personas ya formularon teorías teológicas y esperan que el investigador actúe como su portavoz, como se hizo y se sigue haciendo en Cuba, así como en otros lugares “etnologizados” (Doquet, 1999: 290). No llegué a iniciarme, puesto que el riesgo hubiese sido el de informarme sobre una sola de manera de hacer y obtener una visión parcial de los hechos. Más bien traté de interesarme en el conjunto de personas que utilizan la *religión* como modo de interpretar su destino, o sea, practican asiduos y ocasionales. Esas trayectorias individuales constituían también una entrada posible para el análisis de las redes de sociabilidad creadas por la *religión*.

No son raros los casos de personas que entraron en la *religión* a pesar de no tener ningún ascendiente involucrado en ella. Muchas veces fueron los consejos de algún vecino, *socio*¹⁸ o compañero de trabajo y a veces hasta los

de un médico o psicólogo los que convencieron a la persona de ir a *consultarse*.¹⁹ Varias explicaciones religiosas son sugeridas para darle sentido a las desgracias e infortunios: *mal de ojo*, brujería, signos enviados por las mismas entidades para llamar la atención. También uno puede acudir a la *religión* con objetivos ofensivos o propiciatorios. Sin embargo, no es solamente el pragmatismo que explica esas trayectorias. Un médium, ayudante técnico-sanitario de 30 años, cuenta, por ejemplo, que se *rayó* y se *hizo santo* para acabar con dolores de estómago crónicos, pero luego precisa que tuvo problemas en su adolescencia y no encontró “refugio en ningún lugar ni en nada de la sociedad”: fue su madrina actual, en casa de la cual sigue viviendo con su esposa y sus dos hijas, que lo acogió y le brindó apoyo y comprensión, ayudándole a desarrollar su mediumnidad. *Meterse en la religión* corresponde siempre a un estado de malestar más general, y de esta manera hay que entender, quizás, la reiterada explicación de que todo fue “por salud”: por problemas de salud física, pero también de equilibrio, de problemas afectivos, de “mala suerte” y de conflictos consigo mismo y con los demás.

Cabe hacer hincapié en que el inicio de la década de 1990 constituyó un contexto muy doloroso de restricciones y penurias, junto con un cuestionamiento profundo de los ideales revolucionarios. Muchos de mis informantes que se habían “alejado de las cuestiones religiosas” por ser militantes, “volvieron a lo suyo” al ver que sus años de sacrificios no le daban resultados (seguían en un estado de pobreza material mientras los pequeños traficantes

► 93

¹⁷ Por ejemplo, al analizar la lógica de las rivalidades y tensiones que surgen entre los religiosos, Gobin (2003: 14) demuestra que resultan de oposiciones estructurales intrínsecas a la organización del culto: el eje vertical (que implica la jerarquía según la edad religiosa) y el eje horizontal (que implica la complementariedad de los actores, puesto que ninguno puede detener las funciones y los conocimientos rituales en su totalidad).

¹⁸ En la época en que realicé mi primer trabajo de campo (1990-1995), los habaneros en su gran mayoría tenían una visión conflictiva de las relaciones sociales. Solían afirmar que no tenían ningún amigo y que

no se podía confiar en nadie. Una recién iniciada de 32 años me explicó su decisión de *rayarse* y *hacerse santo* con estas palabras: “Todo es una mentira, todo es una avaricia, todo es un engaño, nada es cierto, todo es falso, no se dan ni cuentas claras, todo lo que se da son globos y globos, y globos, y no puedes creer en nada ni en nadie. [...] el santo no te traiciona y el muerto no te traiciona. Siempre hay un porqué cuando algo pasa, pero no te traiciona. Y el ser humano sí.” El término *socio* designa a una persona con la cual uno se relaciona, sin que haya necesariamente amistad entre ellos.

¹⁹ En Cuba se dice de un(a) médium o especialista en técnicas adivinatorias que él *consulta*, y que la persona viene a *consultarse*, *registrarse*, *verse* o *mirarse* con él o ella. Esa pronominalidad no evoca tanto el hecho de pedir consejos, sino más bien la idea de una reflexión sobre sí mismo, guiada y apoyada por un mediador. La *consulta* no es, en efecto, una simple “adivinanza” sobre el futuro del consultado o la identidad de su enemigo; es un diálogo sutil (Argyriadis, 1999: 99), lleno de emociones, en el cual la persona se enfrenta a la complejidad de su propia imagen.

o los dignatarios del gobierno tenían refrigeradores llenos, carros o motos y casas cómodas), ni siquiera reconocimiento. El caso de Marta, ex maestra “vanguardia nacional” de 40 años de edad, es bastante representativo de ese fenómeno. Después de una delicada operación su estado de salud decayó, y el Estado le propuso un empleo de menor prestigio y remuneración. Cuenta que le dolió mucho ver que ningún compañero del Partido la visitaba en su convalecencia, hasta un día en que la acusaron de contrarrevolucionaria por protestar al afirmar que la Revolución tenía justamente que ayudar a los más débiles. Así lo ilustra su testimonio: “Empecé en la Juventud en el año 73 y entré en el Partido en el 85. Entregué mi carnet en el 93. Creí... Imagínate hasta dónde llegó mi nivel de desesperación que ya no creía en nada y lo quemé todo: diplomas, papeles, medallas... Hay veces que pienso en eso y lloro. Cambiar la vida no es fácil. [...] Dime tú, ¿si yo no hubiera tenido la religión yo, qué hubiese sido de mí?”

Ya sea que se remitan directamente a una entidad (*muerto o santo montado*) o que reciban su mensaje mediante un vidente, un oriaté o un babalao, los individuos en crisis reciben un tipo de discurso que sigue más o menos un mismo esquema. El *consultante* empieza por describir el carácter de la persona, su situación familiar y relacional, e intenta detectar las razones profundas de su angustia. En efecto, como dice un babalao con 30 años de Ifá, hace falta “tener la clarividencia de descifrar en el registro y darle a la gente donde le duele”. Evocan, sin orden previo, toda una serie de temas recurrentes que siempre provocan reacciones: la persona fue traída al mundo gracias a una o varias de sus entidades protectoras, a pesar de las intenciones malvadas de uno o varios parientes (inclusive, a veces, la madre con deseos de aborto); un pariente, *socio*, vecino o compañero de trabajo, aparentemente insospechable, tiene en realidad intenciones funestas... También se habla de los problemas de salud y se intenta identificar la causa de los mismos: pueden ser manifestaciones de las entidades individuales (como ciertos aspectos de la personalidad), en algunos casos de dones mediúnicos, pueden estar ligados a una brujería o sencillamente tienen razones biomédicas clásicas y hay que acudir al médico.

La descripción de las entidades es un momento crucial de la *consulta*; la persona descubre que la acompañan varios personajes con cualidades fundamentales: la quieren, la protegen y son potentes. Poco a poco cada uno aprende a reconocerlos y los convierte en interlocutores cotidianos y confiables. El *consultante* propone en nombre de ellos “recetas” simples y personalizadas para llamarlos, y con su ayuda “abrir los caminos” para “vencer”, sin olvidar los consejos con el fin de elaborar una representación material mínima para la ritualización de sus relaciones. En resumen, se habla del pasado, del presente y del *camino* de la persona y se le orienta para actuar de acuerdo con éste, proponiéndole nuevos aliados y algunas reglas de vida personalizadas, es decir, se le sitúa dentro de una lógica simbólica específica y se le da materia para reflexionar, con otro enfoque, sobre su identidad y sus relaciones con los demás.

Los habaneros suelen presentarse como escépticos y no dudan en *consultarse* con especialistas de todo tipo antes



de forjar su propio criterio, adecuado a sus propias interpretaciones y al problema del momento que, a lo mejor, es distinto del siguiente. Escogen cuidadosamente a la(s) persona(s) que los va a *atender religiosamente* (y que llamarán su *padrino* o *madrina*), comparan, ponen a prueba y cambian si lo consideran necesario. Los padrinos ideales son descritos como amigos sinceros y, sobre todo, como segundos y hasta “verdaderos” padres, lo que en muchos casos provoca celos de los padres biológicos.

No existen reglas de causa y efecto que propugnen un remedio preciso para cada tipo de infortunio. Al contrario, se tratan de contextos cada vez diferentes, con personas determinadas y situaciones específicas. *Quitarse lo malo*, protegerse con objetos cargados de fuerza protectora y propiciatoria (resguardos, collares, *guerreros*, Olokun...), asegurarse el apoyo de sus entidades: esos son los tres vectores de la terapia religiosa en un primer nivel de implicación. Cada *limpieza*,²⁰ cada recepción de objeto ritual, cada momento en que se monta y atiende el altar personal implican un nuevo compromiso hacia ese sistema de representaciones, puesto que lo ideal sería tener el surtido completo, o por lo menos, acumular el mayor número posible. Esa lógica acumulativa y complementaria conduce a los creyentes a optimizar al máximo todas las modalidades que ofrece la *religión*. En fin, *atenderse religiosamente* es atender a sus entidades, *alimentarlas*, ponerle ofrendas, hablarles y así darles fuerza también para que sean potentes.

Las facetas del carácter y las formas de conducta de las entidades son partes integrantes de la identidad de la persona, puesto que corresponden a los distintos aspectos de su personalidad. Influyen en su comportamiento y hasta pueden entrar en conflicto entre ellas mismas, como es el caso de una traductora palera de 25 años que

explica que una muerta de ella la pone a hacer brujería y a pelear con todo el mundo desviándola del camino orientado por su *guía espiritual*: estudiar lenguas y literatura. Su madrina le aconseja atender tanto a un espíritu como al otro, porque los dos forman parte de ella. De cierta manera, podríamos decir que la noción de persona para los *religiosos* es plurifacética; conciben los particularismos ligados con sus entidades personales como complementarios, y hasta se enorgullecen de ellos. Justifican así muchos de sus actos y enfatizan lo que llaman su idiosincrasia y las prohibiciones y preferencias que les fueron determinadas, convirtiéndose ellos mismos en personajes relevantes.

Se dice de los *muertos* que se *domesticar* y *educar*: cada cual, solo (si es vidente) y/o con la ayuda de un médium, define su naturaleza, completa su carácter e historia personal, convirtiéndoles en personajes cada vez más humanos. Los orichas, a pesar de ser divinidades antropomorfas con características bastante conocidas, tienen también varios *caminos*, y se describe de manera muy precisa la faceta que le corresponde a cada *religioso*. Uno puede ser hijo de la Ochún bruja, un tanto vulgar; o de la Ochún anciana y sorda, más pausada; o de la coqueta, rumbera y seductora. A estas precisiones se adjuntan las que tienen que ver con los santos que *acompañan*, y las contenidas en los mismos signos o *oddun* determinados durante las *consultas*. *Desarrollarse* es un paso activo, evolutivo, incluso para los que no son médiums especialistas en técnicas adivinatorias: al fin, siempre es la misma persona la que escoge la interpretación que le impacta, que le conviene recordar, cuando lo desea, y adjuntar a su construcción identitaria.

Existe un gran número de casos de creyentes que se conforman, sin reparo, con niveles de implicación poco intensos en un momento determinado de su vida y algunos para siempre,²¹ pero la lógica del sistema conduce

²⁰ O *despojo*: purificación, eliminación de fuerzas malévolas. Se procede de varias maneras, de simples a complejas, mediante el contacto con otra fuente de *fuerza* que incorpora aquellas. Mientras más fuerte es el daño, más fuerte será el elemento utilizado: huevos, hierbas, animales, pañuelo manipulado por una persona *montada*... Si se rompe o sacrifica el elemento, el ritual se llama *rompimiento*. Los restos se arrojan en lugares determinados por las entidades (esquinas, cementerio, río, mar, monte, mercado...) y se supone que hay que evitar tocarlos, fotografiarlos o mirarlos con insistencia si de repente se encuentra uno en el camino.

²¹ Esto le permite al investigador permanecer a la orilla del sistema sin causarles ningún tipo de molestia a los *religiosos*: “No creo pero respeto” suele ser una actitud agnóstica bastante común. Se concibe también que existe gente que *por camino* no necesitan de la *religión*. De todas formas, cada situación es susceptible de evolución, con momentos de aceleración, de desaceleración, paréntesis (como en el caso de los antiguos militantes, por ejemplo), pero vuelta atrás, teórica-

tarde o temprano a las iniciaciones, que implica la incorporación y fijación profunda e irreversible del lazo que une a la persona, por un lado, a sus entidades (mediatizadas por objetos) y, por el otro, a sus parientes rituales. En teoría, las familias rituales ofrecen a los individuos la posibilidad de integrar redes de relaciones eficientes y de gozar de la atención y afección de sus padrinos y hermanos de *religión*. Lo ideal, ahí también, es acumular varias iniciaciones y, por lo tanto, varias alianzas con distintas ramas y tener así la posibilidad de eludir la jerarquía ligada a la edad *religiosa* (o de primer grado de iniciación en cada modalidad)²² en caso de conflicto con un padrino o una madrina.

Cada uno de esos renacimientos le permite a la persona tener conocimiento de un conjunto de reglas de vida y comportamiento personalizadas (dictadas por sus entidades), mediante ceremonias llamadas *itá*. Cada uno decide o no optimizarlas, es su responsabilidad evitar problemas: “hay que convertir su *itá* en victoria”. Por *religión*, uno no puede consumir carnero, otro tiene que darle caramelos a los niños que vaya encontrando, un tercero no puede vestirse de rojo. Esas actitudes “devotas” inspiran el respeto de los demás *religiosos*; pero en ningún caso se les puede calificar de ascéticas: cada uno recuerda lo que le conviene según el momento (de cierta manera, los extranjeros son los únicos que apuntan y se conforman con todo concienzudamente) y/o cruza los consejos de distintas entidades que a veces son contradictorios. Es raro, de todas formas, que el *itá* dicte reglas completamente contrarias a la personalidad del iniciado; cuando sucede, se considera como un aspecto más discreto de la personalidad que puede desarrollarse más tarde.

Los *religiosos*, entonces, no se transforman: aprenden a actuar sobre ellos mismos y a sacar partido de su idiosincrasia. Sin embargo, cambian mucho sus maneras de relacionarse con los demás, al ser ellos mismos miem-

bros de redes de relaciones que implican nuevos deberes (ayuda mutua mediante intercambio de servicios, entre otros aspectos espirituales) y nuevas reglas de conducta. No se trata de comunidades apiñadas bajo la autoridad de un jefe supremo. Cada padrino o madrina es un eje focal (comparable con el modelo de madre focal desarrollado por André, 1987) alrededor del cual giran individuos susceptibles de mantener otros lazos y de romperlos. El individualismo es preeminente, y toda tentativa de coerción directa es bastante ineficiente: los padrinos sólo sugieren orientaciones y dan consejos.²³ Incluso, no pueden rechazar a un ahijado por haber cometido un delito (desde el punto de vista de la justicia cubana). Una santera de 35 años casada con un babalao explica: “Un babalao no te puede mandar a robar. Ahora, si el ahijado roba y el babalao no lo sabe, y el ahijado viene frente a un peligro, el babalao tiene que salvarlo porque es su ahijado.” Una madrina de 48 años, palera, santera y espiritista, emite un criterio similar: “Es como una madre que un hijo comete un error: por mucho que lo regañe va a salir a defenderlo a toda costa.” Es imposible, y hasta inmoral desde el punto de vista *religioso*, tratar de obligar a alguien a que cambie por completo.

Desde hace más de cien años y hasta la actualidad la *religión* ha sido tachada de immoral o amoral. Sus detractores argumentan con ejemplos de profanaciones de tumbas, brujería malévola, hijos de Eleguá haciéndole ofrendas a su santo con cosas robadas, homosexuales bailando Ochún (oricha de la coquetería femenina, entre otras cosas) a la vista de todos (Argüelles y Hodge, 1991: 116-119). Si bien muchos *religiosos* afirman mantener una ética de inspiración cristiana (acusando a sus rivales de depravados), eso no significa que los mismos crean en la existencia de un paraíso y de un infierno. Consideran la idea de pecado como bastante absurda y relativizan sistemáticamente las nociones de bien y de mal: lo malo desde el punto de vista de uno es bueno y desde el punto

mente, nunca. Existen casos de conversiones al pentecostismo en los que la gente bota de manera ostentatoria todos sus receptáculos y pasa por rituales de exorcización de sus entidades; para los *religiosos* esa actitud equivale a un suicidio.

²² En el espiritismo es raro encontrar ceremonias de iniciación (aunque las hay), pero se calcula la edad de los médiums a partir de la fecha en que pasaron por primera vez un *muerto*.

²³ La persona no se queda tampoco pasiva ante los consejos de las entidades. A veces desobedece, pero sobre todo es susceptible de negociar: por ejemplo, explica que hay problemas de penuria y que por lo tanto no podrá dar un chivo sino más bien un gallo, o que en su trabajo no puede vestirse de blanco.

de vista de otro es malo, y viceversa, y siempre se hace brujería para defenderse de una agresión. En realidad, la moral religiosa se sitúa en otro plano, como testimonia una palabra bioquímica jubilada: “No la moral ésa que conocemos nosotros de que si tienes que servir [obedecer estrictamente a mandamientos idénticos para todos], no, sino de la moral, el concepto que yo tengo de moral, del respeto a uno mismo y respetar a los demás.” Otros hablan incluso de “degeneración de la personalidad humana” cuando uno llega a “abochornarse de sí mismo” por no conocerse lo suficiente, aspecto para el cual precisamente es útil la *religión*. Esa noción de *respeto* es muy importante y contribuye a establecer un tipo particular de convivencia: afirmar sus particularismos y no dejar que nadie “le falte el respeto” (emita juicios o criterios directos sobre su forma de ser; para eso están las entidades, mediadoras de las relaciones sociales) y a la vez aceptar los de los demás. No obstante, el hecho de que el individuo sea el centro del sistema implica un cierto fatalismo en cuanto a las perspectivas de cohesión social del ser humano, y lleva a las iniciativas de intitucionalización al fracaso, como veremos más adelante.

INSTITUCIONALIZACIÓN Y TRANSLOCALIZACIÓN DE LA SANTERÍA

Ese comportamiento es, por supuesto, inadecuado con la noción de “hombre nuevo” que actúa como modelo para todo buen militante. Ingresar a las filas del Partido requiere toda una serie de condiciones y sacrificios, como ser un trabajador ejemplar, incorporarse al trabajo voluntario, hacer las guardias del Comité de Defensa de la Revolución de su cuadra, cumplir con las misiones internacionalistas (militares, humanitarias y diplomáticas), donar sangre de forma regular, tener una vida moralmente intachable, someterse a la autoridad moral y política del Partido:

Para cada militante la disciplina partidista comporta el deber de defender la línea del Partido por encima y aun en contra de su opinión personal, sin que esa conducta implique necesariamente, si no ha sido persuadido, renunciar a su criterio ni al derecho a exponerlo nuevamente en

el seno de la organización si el mismo tema se abre al debate. [...] Al propio tiempo, entre los deberes del militante, debe insistirse en la necesidad de combatir, del modo más resuelto, la exaltación de la ideología burguesa, el individualismo pequeñoburgués, la supervivencia de prejuicios raciales y discriminatorios de cualquier índole, el escepticismo, la falta de fe en el socialismo, las tendencias liberales, el derrotismo, el hipercriticismo, el oportunismo, la simulación y la doble moral; así como en la lucha contra las conductas delictivas y antisociales (*Cuarto Congreso...*: 79-80).

Después de 1991, el gobierno ha tratado de controlar un poco la situación de “brote” religioso. En una circular se especificó que se aceptaban los nuevos militantes creyentes, pero que no se iba a tolerar a los antiguos que se manifestaran de momento como tales. De cierta forma, el acercamiento entre el Estado y los cristianos resulta estratégicamente más eficaz para reinyectar en la población el sentido de los valores morales supuestamente comunes a las dos ideologías: “La incrementación de prácticas religiosas no constituye un problema para la Revolución, en la medida en que ellas promueven el amor al prójimo, el desinterés, la protección de los más débiles, la unidad de la familia, la justicia social, las virtudes morales, el amor y el sacrificio por la patria” (documento del Comité Central citado por Caroit, 1996: 2). Hoy los católicos exhortan a los fieles a participar en obras de utilidad pública organizadas por los Comités de Defensa de la Revolución, como la limpieza de la cuadra o las reparaciones en caso de ciclón. Por su parte, el pastor Raúl Suárez, presidente del Consejo Ecuaménico de Cuba, realiza un llamado para una “reinterpretación de la Biblia para buscar el fundamento a partir de la fe de la participación del cristiano a la obra social” (Martínez, 1993: 40).

En el mismo periodo la isla se abrió al turismo, fuente principal de divisas en la economía informal y formal. En la actualidad un número creciente de visitantes europeos, norteamericanos y latinoamericanos visitan Cuba con el propósito de descubrir la “cultura afrocubana” y hasta de iniciarse en la santería y en Ifá (Argyriadis, 2001-2002). Además, las políticas migratorias se han flexibilizado y los contactos entre nacionales y exiliados se han vuelto mucho más fáciles y frecuentes. Justamente, el discurso de los *religiosos* cubanos residentes en Estados Unidos,

organizados en instituciones desde la década de 1970, tiende actualmente a enfatizar sobre su mayor autenticidad tradicional yoruba, supuestamente libre de toda alienación política (Capone, Argyriadis, 2003). Cabe situar estas posturas en el contexto más amplio de la transnacionalización de la religión de los orichas, que incluye a los brasileños con sus distintas vertientes (Capone, 1999), algunos autodenominados *African-Americans* que profesan el retorno a África y consideran su pertenencia religiosa con un enfoque esencialista (“étnico” y hasta racialista, véase Capone, 2003), algunos nigerianos yorubas que pretenden convertirse en líderes del movimiento apoyándose en su supuesta anterioridad cultural, y muchos otros. Por lo tanto, el Estado cubano se enfrenta a un nuevo reto cuyas dimensiones económicas, políticas y culturales no pueden dejarse de lado: afirmar en el escenario mundial el monopolio de Cuba como lugar de peregrinaje religioso y turístico-cultural privilegiado, sobre los demás espacios concurrentes (Miami, Salvador de Bahía, Oyotunji Village, Ifé...).

98 ◀

Muchos investigadores cubanos empezaron hace poco a dar una imagen valorizada de la santería y de Ifá. Algunos, que ya no esconden sus creencias religiosas, participan activamente en las tentativas de definición de una “ortodoxia de la Regla Ocha” (Bolívar, 1991), pues asocian la plasticidad de las prácticas con una degeneración contemporánea, tal como lo hizo Roger Bastide en su tiempo. Otros tratan más específicamente cuestiones ligadas a las nociones de cubanidad e idiosincrasia cubana; definen al pueblo cubano como una “nación uniétnica y multirracial” actualmente en fase de consolidación (*Cultura popular...*, 1999: 36). La etnología debe contribuir “al conocimiento y fortalecimiento de la identidad cultural” y participar en los “planes de revitalización cultural” por medio del método de “reconstrucción etnográfica” (*idem*: 19, 21), con el objetivo de luchar contra la globalización neoliberal. Con ese enfoque, las prácticas religiosas antaño llamadas afrocubanas adquieren el estatuto de complejos socioreligiosos cubanos, resultado de la fusión de las varias culturas de origen. Sin embargo, a pesar de esta fusión, en Cuba la santería e Ifá serían más tradicionales, mejor conservadas que en el continente africano descrito como fuertemente aculturado. A excepción

de escasos estudios y cuestionamientos (véase, entre otros, Rodríguez Reyes, 1994, 2002; Menéndez, 2002: 19-20), se sigue analizando cada modalidad de culto por separado, como si fueran totalmente autónomas.

La afirmación de una hegemonía y de una pureza de la santería cubana, muy patriótica al fin, complace a una gran mayoría de *religiosos*, que manejan este tipo de discurso, además de que incide en la expansión del círculo de *ahijados* fuera de Cuba. Es indudable la conveniencia para ellos que implica hoy en día la rentabilidad y el prestigio de tener ahijados extranjeros (o cubanos “del exterior”). Algunos viajan por todo el continente americano y hasta por Europa como invitados de honor a conferencias y eventos, o como garantes de la tradicionalidad de los rituales. Si siempre hubo rivalidades entre los *religiosos* que se acusaban entre sí de ser hechiceros, ignorantes, far-santes, *metalizados* o *especuladores* con la *religión*, hoy ha surgido una nueva categoría de acusación: la de ser agente del gobierno. Eso traduce un desplazamiento del campo religioso concentrado en lo local hacia un campo más amplio, que podríamos llamar translocal, puesto que en este caso específico no trasciende para nada al Estado-nación que, al contrario, forma parte integrante del proceso.

De manera reciente se han creado en Cuba varias instituciones *religiosas* que aspiran a un reconocimiento en el resto del mundo. Cabe recordar que iniciativas como éstas eran impensables hace 15 años. La mayoría no son oficiales ni tienen sede pública, y se reúnen, al igual que todas las familias rituales, en la casa del líder o padrino principal. Se presentan como comunidades solidarias, dirigidas por un equipo ejecutivo firme, con reglas integradas y objetivos precisos seguidos por miembros muy disciplinados. En realidad, lejos de escapar al cuadro habitual de conflictos, separaciones, recomposiciones, sus miembros circulan pragmáticamente de una a otra. Sus dirigentes enfatizan su ascendencia africana, poniendo de lado sus otros orígenes como el español o el chino, entre otros. Privilegian la referencia a la tradición yoruba, que sería la más pura de influencias cristianas, y algunos militan por una *desincretización*. Rechazan al Palo en el discurso por ser “demasiado sincrético”, “regado”, “atrasado”, “demasiado simple”, “asistemático” y “carente de filosofía”. Por el contrario, el conocimiento ligado a los *oddun* o



Simone E. Schumann

signos de Ifá aparece como más prestigioso, puesto que se trata de un *corpus* que se trasmite, entre otros modos, por la vía escrita por lo menos desde la década de 1920 (León, 1971) y, por lo tanto, se le designa como “universitario”, “organizado” y “más avanzado”. Tal como sus precursores de la década de 1950, los partidarios de esos discursos redactan manuales y libros en los que denuncian las variantes y los acomodamientos practicados diariamente por sus correligionarios (olvidándose de que ellos también están incluidos en un proceso dinámico en el que sus acciones, aunque presentadas como purificadoras, transforman igualmente la práctica religiosa) calificándolos de “degeneración” y “confusión de la gente que no sabe”.

Estos grupos tienen argumentos que se apoyan en conocimientos científicos con prestigio, como los de las ciencias sociales en general, la biología, la psicología y la medicina. Casi todos sus líderes se presentan como investigadores y, de hecho, algunos de ellos tienen diplomas (licenciaturas, maestrías, doctorados), de manera que las fronteras clásicas entre científico e informante se vuelven

borrosas. Asimismo, buscan apoyo y alianzas con universitarios y artistas cubanos y extranjeros reconocidos. El público al cual se dirigen no es tan local: en el barrio donde viven son criticados de manera constante por sus pretensiones hegemónicas, y prácticamente no atienden a la gente como se supone que lo debe hacer todo buen padrino o madrina, condoliéndose de los problemas triviales de sus ahijados. Más bien tratan de llamar la atención de las autoridades políticas y culturales nacionales e internacionales, entre ellas las universidades, las fundaciones, las ONG y la UNESCO. En la actualidad una docena de agrupaciones rivales polemizan en el territorio nacional y tratan de establecer vínculos útiles con todas las instituciones del Estado: los centros de estudios, los organismos culturales y los talleres del proyecto *Cultura comunitaria*, la prensa y la Oficina de Atención a los Asuntos Religiosos del Comité Central del Partido Comunista de Cuba. Sin embargo, todos rechazan con fuerza la etiqueta de actor político, y desvían esta acusación sobre la famosa y controvertida Asociación Cultural Yoruba de Cuba.

Según su actual presidente Antonio Castañeda,²⁴ se trataba al principio de una cofradía de babalaos creada en 1976 y asesorada por el mayor de ellos (en Ifá) Filiberto O’Farril. En diciembre de 1986 muere un babalao famoso llamado Miguel Febles, y junto a otras cofradías deciden revitalizar una práctica desaparecida en La Habana: *sacar la letra del año*. Juntos definen de manera ritual el signo regente del nuevo año, con predicciones y recomendaciones válidas para todo el país. Son ellos también quienes organizan un “tambor a Orula por la paz” en 1987, cuando el Oní de Ifé²⁵ visita a la isla: este último le entrega un cetro (*irofá*) a Filiberto O’Farril, acto interpretado como el reconocimiento de la validez tradicional

► 99

²⁴ Entrevista, 15 de agosto de 2001. Véase también <<http://www.cubayoruba.cult.cu>>.

²⁵ Hombre de negocios formado en Inglaterra, descendiente del linaje de los Oní (reyes) de Ifé, ciudad símbolo de la unidad de la nación yoruba, fue re-entronizado en su cargo hereditario en el contexto de su involucramiento federalista yoruba en Nigeria. Sin ejercer directamente como sacerdote, se le considera como representante de los dioses en la Tierra y es venerado después de su muerte como un ancestro común a todos los “yorubas” (salvo otros linajes que no reconocen su autoridad). Agradezco a Bernard Müller estas precisiones.

de los conocimientos ligados a Ifá en Cuba. Ese grupo logra legalizarse en diciembre de 1991, justo después del Cuarto Congreso del PCC. Con el permiso de las autoridades colocan carteles con la *letra del año* en varias bodegas de La Habana.

Los religiosos reaccionaron con mayor desconfianza y asombro, pensando que se trataba de una nueva forma de propaganda: en la *letra del año* de 1992 muchas advertencias trataban, por ejemplo, de los peligros del alcohol o de la droga, se le hacía un llamamiento a los santeros para que participaran del esfuerzo comunitario, u otro que decía: “Debemos ser un pueblo unido, trabajador y religioso.” La meta de la asociación, “hermanar a los hombres, acto supremo de cultura”, aclara perfectamente sus intensiones unificadoras, totalmente adecuadas al proyecto identitario nacional. Cabe precisar que la existencia misma de tal institución constituye una toma de poder en sí, ya que la ley cubana no admite la creación de dos instituciones que tengan el mismo objetivo. Como era de suponerse, fue rápidamente objeto de crítica y varios babalaos se opusieron a ella, incluyendo a algunos que habían participado en el renacimiento de la *letra del año* en 1986. Éstos se describieron como los legítimos seguidores de esta tradición y sacaron su propia *letra* bajo la denominación de “Comisión Organizadora de la Letra del Año Miguel Febles”. Han establecido actualmente alianzas con babalaos de América y de Europa, y se enorgullecen de formar un conjunto de 400 a 900 miembros cada año. Últimamente varios grupos se han dado a conocer también como nuevas opciones de institucionalización de la *religión*.

La Asociación, por su posición oficial, desempeña un papel muy importante en la evolución del mundo *religioso*. Su presidente plantea una visión muy ética de las “religiones cubanas de origen africano”, con valores como el “comportarse decentemente”, “respetar a los mayores” (en *religión*), “escoger cuidadosamente a los miembros”, y en relación con el aspecto artístico-cultural: “demostrar que es cosa de personas muy educadas, muy bonitas”. Cuenta con aproximadamente 3 000 asociados, cuyo interés principal radica en el supuesto acceso a documentos y libros (o a sacerdotes mayores) que la agrupación promete proporcionar, o en cierto reconocimiento que

piensan obtener de esa filiación. Se dice que tener el carnet de asociado evita los problemas con la policía ligados al transporte de cuchillos de sacrificios, de animales o de grandes cantidades de comida (cosas muy controladas en Cuba). Algunos piensan también que facilita la obtención de permisos de salida del país o de alojamiento de extranjeros, cosa que queda por comprobar. Lo que indudablemente acentuó bastante el prestigio de la Asociación fue la organización, desde el año de 1992 (con fondos y ayuda del gobierno y la participación de institutos de investigaciones) de varios encuentros internacionales yorubas, en los que intervinieron nigerianos yorubas bajo el liderazgo de Wande Abimbola, vocero oficial del Oní de Ifé desde 1987, quienes en reiteradas ocasiones ratificaron de manera oficial las realizaciones y los conocimientos de los miembros líderes de la Asociación y le reconocieron a Cuba el estatuto de propagadora principal de la religión yoruba.

Lo antes dicho no significa que los miembros de la Asociación se consideren bajo las órdenes de “los africanos”. Cabe precisar que Abimbola y sus seguidores se han acercado también a los otros grupos de babalaos presentes en la isla, quienes tratan de compensar su incómoda posición semioficial apoyándose aún más en las alianzas con organismos internacionales. Cada uno pudiera ser objeto de un artículo, por su manera sutil de afirmar su posición intentando borrar esa dimensión política tras una fachada cultural y religiosa “neutra”. Por el momento sólo quisiera subrayar sus puntos comunes y su lógica de interacción. Todos sacan su *letra del año* sin dejar de usar un tono moralista, de lanzar acusaciones contra los impostores y los comerciantes y de invitar a cada *religioso* a respetar la jerarquía y la doctrina de la casa que la produce.²⁶ Pero a la vez, en contextos de elocución precisos eluden las reglas que ellos mismos decretan. La

²⁶ Por eso no pueden ser solamente interpretadas como intento de instrumentalización por parte del Estado. Hay que analizarlas más bien en términos de interacciones micropolíticas y entre ese nivel micropolítico y los niveles políticos nacional y translocal. El hecho de que el gobierno cubano tolere la mediatización de varias agrupaciones rivales de la Asociación puede, por ejemplo, ser analizado como estrategia de división, comparable con las estrategias de alianza con múltiples instituciones cristianas.

Comisión, por ejemplo, constituyó recientemente un consejo de sacerdotes mayores rival al de la Asociación (que reúne, de hecho, a los más ancianos en Ifá). Uno de los miembros de la Comisión justifica esa iniciativa: “Son sobre todo los más sabios, porque la edad no quiere decir nada, uno puede consagrarse y sin embargo nunca profundizar los conocimientos.”

Existe el caso muy particular de Ilé Tuntún, una agrupación creada en 1999 que pretende afirmar la supremacía de África sobre Cuba en materia de tradición y fundamenta sus acciones aliándose de manera más estrecha con el grupo de Abímbola, considerándolos como sus mayores y maestros en cuestiones de Ifá. El líder, Franck “Obeché”, ex miembro de la Asociación y después de la Comisión, heredero del *irofá* del difunto O’Farril, se niega a establecer cualquier tipo de enlace con las autoridades cubanas y, al contrario, pretende tarde o temprano sustituirlas: en el 2000 recibió de las manos de uno de los hijos de Abímbola una corona y el título de rey de los yorubas de América Latina. Son muy raros los *religiosos* que toman sus ideas en serio, sin embargo sigue gozando de un cierto prestigio entre los babalaos, puesto que tiene más de 40 años en Ifá y la reputación de “saber mucho”. Obeché afirma que desde la muerte de Miguel Febles no queda ningún verdadero babalao en Cuba y que solamente los nigerianos conocen en su totalidad “las centenas de variantes de cada uno de los 256 *oddun* de Ifá”. Ese argumento es importante para la valorización de la *religión* y Obeché lo utiliza diciendo: “La gente se creía que era una religión de indígenas, ¡si eso es una religión de científicos!”²⁷

El hecho que Ilé Tuntún actúe abiertamente en el campo político provoca que, desde ese punto de vista, los demás *religiosos* critiquen con fuerza sus iniciativas, tal como lo hacen con la Asociación o con los nigerianos, sin que eso impida acercamientos estratégicos de vez en cuando. Acusan a los yorubas contemporáneos de tener intereses políticos y económicos al repartir coronas en toda América Latina (como lo hacen de hecho), cuando en su país

ya la gente se ha convertido al islam o al pentecostalismo. Dicen que el Oní “se está buscando el pueblo que no tiene, es un rey sin pueblo”, y que sus seguidores “vienen de espías a robarse los secretos de nuestros ancestros. Para ellos eran esclavos, los desprecian, pero para nosotros son los que nos transmitieron nuestra religión”. Pero sobre todo, muchos demuestran cierto rechazo hacia cualquier intento coercitivo o institucionalizante de sus prácticas, como atestigua un babalao que se dice “independiente” y que se refiere a un signo de Ifá muy mencionado, en el que se plantea el hecho de que los babalaos nunca serán capaces de unificarse por el poder que está en juego y el riesgo que dicho poder genera: “Es como los católicos con el Papa; por un lado la unión es una cosa muy linda, pero también por ahí llegan los abusos, el sufrimiento para los que no están adentro.”

Sin embargo, el juego político se evidencia en las relaciones entre *religiosos*, al querer asentar cada uno su prestigio y legitimarse sobre la base de sus conocimientos y prácticas personales (y no tanto de su familia ritual, ya que las rivalidades incluyen a parientes de *religión*). Es aquí donde hay que recordar que los babalaos (a pesar de su fama actual resultante del proceso histórico descrito anteriormente) no son los únicos mediadores dentro de la *religión*. Los que privilegian la comunicación directa con las entidades argumentan en contra de ellos, minimizando el papel de la divinación. Es el caso de muchas mujeres, homosexuales y numerosos hombres santeros que, por razones ligadas a su *itá* o *camino*, no pudieron pasar para Ifá. Oponen al prestigio social de un conocimiento transmitido, codificado, escrito, la superioridad de lo que ellos llaman su gracia. Para ellos, intentar organizar el conocimiento, fijarlo o revelar sus secretos resulta ridículo, puesto que aquel conocimiento pertenece a las entidades, y que su naturaleza y eficiencia dependen de su voluntad antes que todo. “El babalao no es adivino. Lo único que hace es utilizar una técnica. ¿Viste cómo hacen ahora? Te leen un librito, yo también lo puedo hacer, ¡y hasta tú!”, insiste un palero, espiritista y santero. O sea, que el verdadero poder, la verdadera potencia, es la gracia del médium, por medio de la cual se expresa directamente la palabra y la fuerza del *muerto* o del *oricha*, es decir, el verdadero conocimiento.

²⁷ Conversación con sus seguidores durante una comida ritual, 6 de junio de 2002.

CONCLUSIONES

Este breve recorrido histórico-etnográfico nos permite proponer algunas bases para el análisis del fenómeno actual de difusión de la santería cubana en toda América y Europa. En primer lugar, hay que tomar en cuenta el hecho de que estas prácticas religiosas están históricamente involucradas en un proceso interactivo y “transnacional”, lo que nos obliga a cuestionar la dicotomía clásica entre términos vernaculares y científicos. Las nociones desarrolladas por los universitarios cubanos surgen a la vez de la evolución del contexto político-social de la isla (con sus nexos con el resto del mundo) y de varios intercambios de ideas: entre ellos y el mundo intelectual-artístico europeo o identitario-filosófico nigeriano (entre otros); entre los investigadores y sus informantes *religiosos*; entre los *religiosos* y sus parientes rituales, incluidas las redes translocales que se construyen a partir de los flujos turísticos y migratorios. Términos como *brujería*, *santería*, *folclor afrocubano*, *religión*, *Ocha-Ifá*, *complejos socio-religiosos cubanos*, *religión cubana de origen africano* o *religión yoruba* no son totalmente “espontáneos”, ni tampoco por eso dejan de ser “auténticos”. Hay que usarlos situándolos en su marco complejo, contingente de múltiples implicaciones, recordando que cada situación es susceptible de evolución.

Quizás producto de esa dinámica interactiva que confronta modos de pensar que no tienen el mismo poder de dominación, dentro de ese universo existe una paradoja entre la imposición de una ortodoxia u ortopraxia y la plasticidad de las prácticas e interpretaciones. El proceso de legitimación empuja a los actores *religiosos* que intentan hoy en día institucionalizarse a producir discursos múltiples, siempre adaptados al contexto y al interlocutor. Poseen gran capacidad mediadora pues conocen el manejo de ciertos significantes comunes o términos corrientes a nivel “global”, pero cuyo significado a niveles más “locales” varía y se afina. Conscientes de esas diferencias de significaciones, entablan y rompen alianzas usando categorías de acusación como la malevolencia, el mercantilismo, la impureza tradicional y la politización. Emplean los recursos mediáticos contemporáneos y utilizan con destreza el vocabulario y las nociones legiti-

madoras de las ciencias sociales, incluso muchas veces de la ciencia en general, pretendiendo suplantarlas o por lo menos cuestionarlas. Su posición dentro de las redes translocales les permite gozar de un prestigio local que a lo mejor muchos no hubieran obtenido con sus controvertidas competencias religiosas o relacionales. Ayer, informantes privilegiados de los etnólogos; hoy, actores directos y teóricos de una definición de la tradición, sus actos y discursos deben de ser analizados en su dimensión política, y no solamente “étnica” o religiosa.

En Cuba privilegian en sus iniciativas sobre todo la dimensión cultural y artística, por ser factor de atracción turística esencial, pero sobre todo porque fue y sigue siendo la que permitió valorizar esas prácticas religiosas desde hace más de setenta años: cabe recordar que las discriminaciones sociales, raciales y religiosas siguen expresándose en términos de estética (gesticulación, fealdad, peste, grosería, suciedad, bulla, salvajismo). Más que nada, enfatizan la dimensión identitaria, factor de autoestima, dirigiéndose a la vez a los investigadores de ciencias sociales profesionales y aficionados, al Estado y a un público “global” receptivo a ciertos discursos consensuales que ligan de manera paradójica “tradición ancestral” y “mestizaje”. Se relacionan pragmáticamente con el gobierno cubano: la independencia total es inconcebible, dada la importancia de las implicaciones de sus actos, tales como las perspectivas de fortalecimiento de la cohesión nacional o los beneficios financieros y en términos de imagen respecto al interés de la comunidad científica y artística internacional para la llamada “especificidad cultural cubana”. Es decir, que de cierta manera, permiten desviar un poco el anticastrismo político, al presentar más bien al Estado cubano como un gobierno que lucha por la autodeterminación de los pueblos y en contra de la globalización neoliberal.

El discurso propiamente religioso (de la autenticidad tradicional) con su lógica de poder interna se dirige más bien a los aliados y adversarios locales y translocales, como los cubanos del exilio o los numerosos grupos de *religiosos* latinoamericanos repartidos por todo el continente. Pero más allá de las rivalidades y divergencias, numerosas alianzas se vuelven posibles cada vez que se trata de expresar una opinión cubanocentrista frente al rechazo

racialista de los *African-Americans* o frente a las pretensiones hegemónicas de los nigerianos yorubas, por ejemplo. Finalmente, todos suelen unirse para reivindicar un estatuto de religión reconocida (es decir, de religión universal y no de culto “local” o “sincrético”) frente a las religiones dominantes y/o a los Estados en los cuales se implantan nuevamente. Para llevar a cabo tal objetivo, el modelo misionero institucionalizado y dogmático del cristianismo es ineludible: surge de manera flagrante y paradójica precisamente cada vez que se habla de desincretización y ortodoxización de las prácticas.

Bibliografía

- Agüero, Sixto Gastón, 1961, *El materialismo explica el espiritismo y la santería*, Orbe, La Habana.
- Andre, Jacques, 1987, *L'inceste focal*, PUF, París.
- Angarica, Nicolás Valentín, [1957?], “El lucumí al alcance de todos”, en Lázara Menéndez, 1990, *Estudios afrocubanos. Selección de lecturas*, t. 3, Universidad de La Habana, La Habana.
- Argüelles, Aníbal e Ileana Hodge, 1991, *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*, Academia, La Habana.
- Argyriadis, Kali, 1999, *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*, Editions des Archives Contemporaines, París.
- , 2000, “Des Noirs sorciers aux babalaos. Analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane”, *Cahiers d'Etudes Africaines*, núm. 160, noviembre-diciembre, pp. 649-674.
- , 2001-2002, “Les Parisiens et la santería: de l'attraction esthétique à l'implication religieuse”, *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, núm. 1, p. 17-44.
- y Stefania Capone, 2003, “Cubanía et santería. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami)”, *Civilisations*, núm. 1, diciembre, Bruselas, pp. 127-211.
- Arozareña, Marcelino, 1961, “Los cabildos de nación ante el Registro de la Propiedad”, *Actas del folklore*, núm. 3, marzo, Centro de Estudios del Folklore del TNC, La Habana, pp. 13-22.
- Auge, Marc, 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, París.
- , 1982, *Génie du paganisme*, Gallimard, París.
- Bastide, Roger, 1967, *Les Amériques noires*, Payot, París.
- Bolívar Aróstegui, Natalia, 1990, *Los orichas en Cuba*, Unión, La Habana.
- , 1991, “Algo más que buena suerte”, *Prisma Latinoamericano*, año 17, núm. 227, agosto, La Habana, pp. 61-63.
- Boyer, Véronique, 1993, “Les traditions risquent-elles d'être contaminées? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXIX, pp. 67-90.
- Cabrera, Lydia, 1993 [1954], *El Monte*, Letras Cubanas, La Habana.
- Capone, Stefania, 1999, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Karthala, París.
- , 2000, “Entre Yoruba et Bantu : l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines”, *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. XV, núm. 157, pp. 55-77.
- , 2003, “El círculo yoruba en Estados Unidos”, conferencia en el Colegio de Michoacán, 19 de septiembre, Zamora.
- Caroit, Jean-Michel, 1996, “Malgré ses faibles moyens, la hiérarchie catholique s'est imposée comme un interlocuteur des autorités cubaines”, *Le Monde*, 20 novembre, p. 2.
- Carpentier, Alejo, 1985 [1946], *La musique à Cuba*, Gallimard, París.
- Castro Ruz, Fidel (entrevista con Frei Betto), 1985, *Fidel y la religión*, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana.
- Cuarto Congreso del Partido Comunista de Cuba. Santiago de Cuba, 10-14 de octubre de 1991. *Discursos y documentos*, 1992, Política, La Habana.
- Cultura popular tradicional cubana (colectivo de autores), 1999, CIDCC Juan Marinello-Centro de Antropología, La Habana.
- Chávez Álvarez, Ernesto, 1991, *El crimen de la niña Cecilia*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- Depestre, René, 1969, “Las metamorfosis de la negritud en América”, *Etnología y Folklore*, núm. 7, Academia de Ciencias, La Habana, pp. 43-54.
- Deschamps Chapeux, Pedro, 1971, *El negro en la economía habanera del siglo XIX*, UNEAC, La Habana.
- Doquet, Anne, 1999, *Les masques dogons. Etnologie savante et ethnologie autochtone*, Karthala, París.
- Finés, María Antoñica [1955?], “Libreta de santería”, en Lázara Menéndez, 1990, *Estudios afrocubanos. Selección de lecturas*, t. 3, Universidad de La Habana, La Habana, pp. 17-136.
- Franco, José Luciano, 1959, *Folklore criollo y afrocubano*, Publicaciones de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología, La Habana.
- Fuente, Alejandro de la, 2001, “Antídotos de Wall Street. Raza y racismo en las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos”, en Rafael Hernández y John H. Coatsworth (coords.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados*

- Unidos, CIDCC Juan Marinello-Universidad de Harvard (DRCLAS), La Habana, pp. 243-261.
- Gobin, Emma, 2003, *Les religions d'origine africaine à La Havane. Ethnologie d'une harmonie rêvée*, tesis de maestría, Universidad de París-X Nanterre.
- González Díaz, Juan, 1992, "El cabildo congo de Nueva Paz o Sociedad Africana Virgen de Regla", *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, año 83, núm. 2, julio-diciembre, La Habana, pp. 37-54.
- Guanche, Jesús, 1983, *Procesos etnoculturales de Cuba*, Letras Cubanas, La Habana.
- Guerra, Ramiro, 1989, *Teatralización del folklore*, Letras Cubanas, La Habana.
- Helg, Aline, 2000, *Lo que nos corresponde. La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba, 1886-1912*, Imagen Contemporánea, La Habana.
- Lachateñeré, Rómulo, 1939, "Las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término brujería", *Estudios Afrocubanos*, vol. III, núm. 1-4, La Habana.
- , 1940, "La influencia bantú-yoruba en los cultos afrocubanos", *Estudios Afrocubanos*, vol. IV, La Habana.
- León, Argeliers, 1971, "Un caso de tradición oral escrita", *Islas*, núm. 39-40, mayo-diciembre, Las Villas, pp. 139-152.
- López Valdés, Rafael Leo, 1985, *Componentes africanos en el etnos cubano*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- , 1988, "Las religiones de origen africano durante la república neocolonial en Cuba", *Del Caribe*, año V, núm. 12, Santiago de Cuba, pp. 33-40.
- Martínez, Benito, 1993, "Mensajeros de la esperanza", *Cuba Internacional*, núm. 277, enero, La Habana, pp. 37-40.
- Matory, James Lorand, 2001, "El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí", en Rafael Hernández y John H. Coatsworth (coords.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, CIDCC Juan Marinello-Universidad de Harvard (DRCLAS), La Habana, pp. 167-188.
- Maupoil, Bernard, 1943, *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, Institut d'Ethnologie, París.
- Menéndez, Lázara, 1990, *Estudios afrocubanos. Selección de lecturas*, 5 tomos, Universidad de La Habana, La Habana.
- , 2002, *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- Moreno Fragnals, Manuel, 1978, *El ingenio*, 3 tomos, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- Ortiz, Fernando, 1917 [1906], *Hampa afrocubana: los negros brujos*, América, Madrid.
- , 1992 [1920], *Los cabildos y la fiesta afrocubana del Día de Reyes*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- , 1939, "Brujos o santeros", *Estudios Afrocubanos*, vol. III, núm. 1-4, La Habana, pp. 85-90.
- , 1940, "El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba", *Revista Bimestre Cubana*, vol. XIV, núm. 2, septiembre-octubre, La Habana.
- , 1995 [1954], *Los instrumentos de la música afrocubana. Los tambores batá*, Letras Cubanas, La Habana.
- Peel, John D. Y., 2000, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.
- Peraza, Norma, 1980, "Esclavos gallegos en Cuba", *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, año 71, vol. XXII, núm. 3, septiembre-diciembre, La Habana, pp. 11-132.
- Rodríguez Reyes, Andrés, 1994, "La muerte, los muertos y los santeros", *Del Caribe*, año XI, núm. 22, Santiago de Cuba, pp. 19-24.
- , 2002, *El tratamiento del espacio en la práctica del espiritismo*, ponencia en la conferencia internacional "Antropología 2002", 20 de noviembre, La Habana.
- Sarracino, Rodolfo, 1988, *Los que volvieron a África*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- Sosa Rodríguez, Enrique, 1982, *Los ñañigos*, Casa de las Américas, La Habana.
- Tesis y resoluciones del Primer Congreso del PCC*, 1978, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- "Trabajo ideológico: la santería", 1968, *Trabajo Político*, año 2, núm. 4, diciembre, La Habana, pp. 48-58.

Glosario de términos vernaculares²⁸

Abakuá: sociedad secreta masculina nacida en las zonas portuarias de La Habana y Matanzas en el siglo XIX, cuyos miembros, al principio, eran originarios de la región del Calabar (sureste de Nigeria).

Aché / luz / fuerza: el *aché* puede definirse como una fuerza o energía vital positiva, presente en intensidades variables en todos los elementos del cosmos (lo mismo materiales que simbólicos y espirituales), que circula y se transmite en las ceremonias santeras. Se utiliza también como sinónimo de bendición o suerte. En la

²⁸ La ortografía escogida es la que corresponde fonéticamente a la manera más común de pronunciar cada término en La Habana, aunque puedan existir otras. Cabe precisar que muchas veces, en los textos que quieren enfatizar el origen yoruba, se escribe *sh* en vez de *ch* —*ashé*, *orisha*— o *yorubá* en vez de *yoruba* (ortografía que efectivamente se acerca más a la pronunciación de este idioma).

cotidianidad se utiliza de manera intercambiable con los términos *fuerza* o *luz*, este último procedente del vocabulario espiritista, y que se refiere a una fuerza puramente espiritual.

Alimentar: o *dar de comer*, dar fuerza a los receptáculos que habitan las entidades (a excepción de los *muertos de luz*) mediante sangre de animales sacrificados.

Ángel de la guarda: oricha o *santo principal* que rige la cabeza de la persona (que se considera su hijo/a). El que se *asienta* o *hace* o *corona* durante la ceremonia de iniciación santera.

Babalao: véase Ifá.

Bajar / pasar / montar / subirse con / montarse con: convertirse en receptáculo provisorio de una entidad (*muerto* u oricha). Se dice también que las entidades *bajan* (*se le baja el santo*), que montan a alguien o que se montan.

Batá: nombre de los tres tambores de forma clepsídrica, ambipercusivos, *alimentados* regularmente, que se utilizan para los rituales de santería destinados a hacer bajar los santos.

Bóveda espiritual: altar, conjunto de vasos de agua (generalmente siete, o más) colocados en altura o en una mesa especial para este uso. El del centro suele contener un crucifijo. Cada vaso se pone para un *muerto de luz* específico.

Brujería: técnica que consiste en la manipulación de *fuerza* para su uso personal. No es necesariamente un término con connotación malévol; se puede hacer *brujería* para pasar un examen o tener suerte, por ejemplo.

Cabildos de nación: instituciones de origen hispánico que permitieron oficialmente en Cuba la asociación de nativos de las mismas regiones de África de condición libre (y no, oficialmente, de criollos y esclavos). Los *cabildos* eran obligados a tomar un santo o una Virgen como patrono.

Consultarse / verse / mirarse / registrarse: acudir a un(a) médium o especialista en técnicas adivinatorias para darle respuesta (y tal vez solución) a problemas personales.

Desarrollarse / desenvolverse: progresar en la religión, o en el caso de una entidad, coger *luz* y también una personalidad más definida.

Diloggun (caracol): sistema adivinatorio basado en la tirada ritual de 16 cauris, en la cual se obtienen 17 combinaciones, letras o signos posibles (según la posición de cada caracol, boca arriba o boca abajo). El que tiene conocimiento y experiencia para *consultar* con el *caracol* se llama *oriaté*.

Hacer(se) santo: asentar el oricha *ángel de la guarda* en la cabeza mediante una ceremonia de iniciación que dura de tres a siete días, llamada *asiento*. Entre otras cosas, se rapa parte o la totalidad de la cabeza al novicio y se le aplica encima ungüentos y pinturas preparados a base de hierbas y elementos secretos llamados *aché de santo*. Los demás orichas solamente se *reciben* (anteriormente, como es el caso de los *orichas guerreros* —Eleguá, Ogún, Ochosi— o de Olokun, o posteriormente, a medida que se *desarrolla* el santero), no se asientan.

Ifá: el oráculo del oricha Orula, el mensaje que se expresa mediante un sistema adivinatorio muy complejo, basado en 256 combinaciones (*letras, signos* u *oddun*) posibles. Para manejarlo, se requiere una iniciación específica solamente accesible a hombres que tienen permiso u orientación de su *ángel de la guarda*. Estos hombres son llamados babalaos.

Irofá: cetro escultado en tarro de animal o, mejor, en colmillo de elefante. Símbolo de autoridad y conocimiento en Ifá que se le entrega a un babalao destacado por sus cofrades.

Itá: ceremonia que forma parte de las ceremonias de iniciación o de entrega de santos, en la cual se realiza una *consulta* más profundizada para el novicio, para saber si las entidades están satisfechas y conocer las orientaciones de las mismas para con su hijo.

Limpieza / despojo: Purificación, eliminación de fuerzas malévolas mediante el contacto con otra fuente de *fuerza* que incorpora aquellas. Mientras más fuerte es el daño, más fuerte es el elemento utilizado: huevos, hierbas, animales, persona *montada*...

Madrina, padrino, ahijados: la transmisión religiosa se hace mediante ceremonias de iniciación en las cuales los iniciadores son llamados *padrinos* y los novicios *ahijados*. Los *ahijados* de los mismos padrinos se llaman entre sí *hermanos de religión*. Estas familias rituales forman amplias redes llamadas también *ramas*.

Mal de ojo: en La Habana se concibe que el *mal de ojo* es un daño provocado involuntariamente por ciertas personas.

Misa espiritual: ceremonia en la cual se reúnen varios médiums (personas videntes o que *pasan muerto*) o aspirantes a serlo para *consultar* a una o varias personas y orientarlas sobre las entidades que las acompañan.

Muertos de luz / muertos oscuros / nfumbe: se concibe que los espíritus de personas difuntas acompañan y guían o, al contrario molestan, a los vivos. Los que no reciben la debida atención de sus familiares o los que murieron de manera trágica o violenta suelen sufrir una falta de *luz* o ser netamente *oscuros*. Los vivos los pueden utilizar a cambio de una atención ritual y de sacrificios de sangre de animales para que *trabajen*. Se les materializa entonces en una *prenda de Palo*. En el Palo son llamados también *nfumbe*. Los que tienen más luz no necesitan sacrificios de animales por ser ya más evolucionados, se les atiende mediante vasos de agua, flores, velas, perfumes, oraciones. Los *muertos de luz* y los *oscuros* se pueden manifestar mediante sueños, videncia, *bajada* y adivinación. Los *muertos* forman parte de la vida cotidiana habanera, al *desenvolverlos*, los vivos piensan *desenvolverse* a sí mismos.

Nganga / prenda: los receptáculos que hospedan los *nfumbe* y los elementos portadores de *fuerza* (*cargas*) que los respaldan son llamados *prendas*. La prenda mayor en Palo es la *nganga*, muchas veces un caldero o un tinajón de barro que contiene partes físicas del muerto principal (cráneo, tobillos). La *nganga* permite ser padrino o madrina ya que es con un poco de su sustancia que se constituyen las *prendas* de los nuevos ahijados.

Oricha / santo: véase *santería*.

Palo: vertiente religiosa descrita como de origen conga (o “bantú”), en la cual los adeptos o *paleros* concluyen pactos con *muertos* que *trabajan* para ellos (*nfumbes*). Utiliza elementos naturales (huesos, palos, hierbas, aguas, tierra...) considerados como portadores de fuerza para actuar sobre el destino de la persona y sobre su entorno. Las fuerzas están clasificadas en principios no antropomorfos: las *potencias* o *fundamentos*, que rigen a su vez los distintos muertos y sus receptáculos correspondientes. Algunos *fundamentos de Palo* suelen parecerse mucho a los principios que rigen ciertos orichas, pero no todos.

Rayarse / rayamiento: iniciarse en Palo (la ceremonia como tal se llama *rayamiento*). Se realizan, entre otras cosas, pequeñas incisiones en el cuerpo, para incorporar la *fuerza* de los *nfumbe*, *alimentarlos* a la vez y así concluir con ellos un pacto de reciprocidad.

Resguardo: objeto *cargado* (de fuerza), que necesita ser regularmente *alimentado*, destinado a alejar de la persona las energías que le son malévolas.

Santería: vertiente religiosa descrita como de origen yoruba (lucumí en Cuba) en la cual los adeptos o santeiros le rinden culto e incorporan entidades portadoras de *aché*, llamadas *orichas* o *santos*, generalmente representadas bajo una forma antropomorfa que incluye varios aspectos o *caminos* complementarios, entre los cuales una faceta católica. Cada ser humano es considerado como hijo(a) de un oricha en particular. Los orichas se manifiestan a los vivos mediante sueños, videncia, *bajada* y adivinación.

Trabajo / obra: se le llaman de manera común *trabajos* a todas las operaciones consistentes en manipular *fuerzas*: brujerías, ofrendas, misas... La palabra *obra* es más bien utilizada en el contexto espiritista y como sinónimo de *trabajo* benévolo.