



UGR | Universidad
de Granada

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

OCHA, SANTERÍA, LUCUMÍ o YORUBA
LOS RETOS DE UNA RELIGIÓN AFROCUBANA
EN EL SUR DE FLORIDA

TESIS DOCTORAL

JESÚS FERNÁNDEZ CANO

Director: Dr. **ARTURO ÁLVAREZ ROLDÁN**

Granada, Diciembre de 2008

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Jesús Fernández Cano
D.L.: GR. 491-2009
ISBN: 978-84-691-9292-4

OBATALÁ



IKU LOBI OCHA
(la muerte) (da lugar) (al oricha)

HERÁCLITO



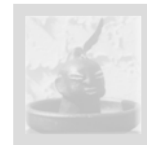
Platón. Diálogos II (Crátilo).
(Edit. Gredos 1992)

En algún sitio dice Heráclito «todo se mueve y nada permanece» y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: «no podrías sumergirte dos veces en el mismo río».

(Sócrates conversando con Hermógenes)

ELEGUÁ

“My curse be on ye for your disloyalty and disobedience, so let your children disobey you. If you send them on an errand, let them never return to bring you word again. To all the points I shot my arrows will ye be carried as slaves. My curse will carry you to the sea and beyond the seas, slaves will rule over you, and you their masters will become slaves”. (Johnson 1996 [1921]: 192).



Maldición pronunciada por Aolè, el *Alafin* o emperador de Oyo, en la década de 1790 contra sus tropas rebeldes contra él. Tras emitirla, añadió: *“Just as nobody mends broken china, nobody will be able to reverse my curse on the Yoruba people”*. Tras lo cual se suicidó (Abimbola 2003: 101).

Testimonio del *babalawo* Ifá Aremú

Entrevistador. ¿Cómo llegaste a la religión?

Ifá Aremú. Los rituales eran costumbre en la casa de mi abuela. Aprendí a reconocer a los orichas como si fueran miembros invisibles de mi familia. Yo tomaba a los orichas como un apoyo. Después me interesé por la mística, por eso desprecie un poco la religión.

La única forma que yo veía era Ifá, por eso me sentí muy feliz, es la cosa mas grande que me pudo pasar en la vida. Nada pudo estar mas a tono con mis aspiraciones. Todo lo que yo quiero saber está aquí. Yo veo a Ifá como una puerta al conocimiento.

La gente pensaba que el primitivismo tiene ideas demasiado groseras, pero ahí es donde está la verdadera filosofía, el verdadero pensamiento. Cuando tu te apartas del primitivismo, te empiezas a contaminar con la civilización. Aquí el contacto se establece con la mente.

A nosotros, los que tenemos algún tipo de formación profesional nos crea un problema... Yo no estoy creyendo en esa piedra, si no en lo que representa esa piedra. Nosotros somos intermediarios, ni siquiera decimos Orula, si no Ifá. Yo no utilizo la palabra adivinar.

AGRADECIMIENTOS

Mi especial gratitud para el Dr. Rafael Martínez, gran conocedor y especialista de la ocha y de otras religiones afines como el palo y el vudú, por su gran ayuda y disposición para comentar y criticar mi trabajo, prestarme libros, vídeos y artículos sobre la religión, así como para mostrarme el mundo cubanoamericano de Miami. Permitirme asistir a uno de sus cursos en el Departamento de Policía de Miami, presenciar sus clases en la universidad, acompañarme a algunos tambores, e introducirme a la casa religiosa dirigida por su amiga Jacky, fue muy provechoso para mí. Sus críticas hacia algunas de mis ideas sobre la ocha, duras pero constructivas, han sido fundamentales para hacerme reflexionar y cuestionarme a mí mismo, obligándome a poner los pies en la tierra y a tener en cuenta aspectos de la ocha que yo tendía a minimizar. Así pues, su ayuda fue triple al haber contribuido a mi conocimiento del mundo de la ocha, del académico y del cubanoamericano en Miami, lo cual tuvo suma importancia en un trabajo de tipo holístico como ha sido esta investigación.

La Dra. Mercedes (Cros) Sandoval, representó para mí la introducción al mundo de la ocha en Miami y a la problemática, y en cierto modo al drama, de los cubanoamericanos del exilio. A ella le deben muchos cubanoamericanos educados en el Miami Dade College su acercamiento a la antropología y también el conocimiento de la ocha. Su ayuda fue inestimable al introducirme a varias casas religiosas que fueron fundamentales para mi investigación, presentarme reconocidas figuras de la ocha, prestarme bibliografía sobre el tema y permitirme acercarme a su mundo académico y personal. Nuestras largas conversaciones fueron para mí muy positivas ayudándome a entender aspectos y posiciones sobre la religión que, a pesar de no compartirlas en la totalidad, me mostraron las diferentes formas de entender la ocha tanto entre los santeros como en los especialistas del tema.

En cuanto a los religiosos, mi primer agradecimiento va dirigido a Osvaldo Díaz, hijo de Ochún y de tradición matancera, a su compañero Tony Prat (Yemayá) y a su ahijado y sobrino Jorge Fernández (Changó), quienes componen una casa reconocida por su seriedad y respeto a la religión. Los tres cooperaron con mucho interés en las entrevistas que llevé a cabo, me invitaron a varias ceremonias y tambores, abriéndome su casa y tratando de que yo captara cómo se practica la ocha de una forma seria en contraposición a lo que sucede en otras casas religiosas de Miami.

También estoy en deuda con José Martínez (Eji Ogbe), *babalawo* muy particular, y con su esposa Vere. Ambos me recibieron casi como un hijo accediendo a mis entrevistas y aceptando mis visitas con el fin de hablar sobre la religión y todo lo que la rodea. Ambos me ayudaron en momentos difíciles para mí, José por medio de Ifá y Vere a través de su mediumnidad. Fueron ellos los primeros que me pusieron en contacto directo con el *orun* tratando de ayudarme sin ningún interés extrareligioso.

José Manuel Casanova (Ifá Aremú), *babalawo* igualmente y psicólogo, supo captar desde un principio la importancia que podía tener para la ocha el que se escribiese una tesis que además de cumplir los obligados requisitos académicos, pudiera ofrecer una imagen lo más libre posible de tópicos, prejuicios y folclorismos. De ahí su empeño en mostrarme en las largas entrevistas los fundamentos más profundos de la ocha, algo que en sus propias palabras podía servir para mostrar una imagen más acorde con lo que es realmente esta religión, lo que mostraba una actitud reivindicativa.

Natividad Torres (*oní* Changó), ha sido una informante muy especial para mí. Ella me abrió las puertas de su casa y no sólo permitió ser entrevistada, sino que me mostró muchos aspectos de la ocha, el espiritismo y todo lo relacionado con las religiones afrocubanas. Con ella he asistido a tambores, cajones, misas espirituales, conciertos, compras en una botánica y rituales en su propia casa. Natividad me enseñó muchas cosas referentes a la religión en la manera en que se hace con una ahijado, obligándome a adoptar una postura de respeto, humildad y disposición para el aprendizaje, lo cual me colocó sin apenas darme cuenta en situación de llevar a cabo una verdadera observación participante.

Gracias también para Argel Machado (chino Eleguá), persona afable y religioso serio que desde mi aparición en Miami puso su interés para que yo adquiriese todo el conocimiento posible dentro de lo que me estaba permitido desde el punto de vista de los religiosos.

Mi agradecimiento a Conny, con quien comparto la afinidad de dos de nuestros *egun*, y que siempre se portó muy bien conmigo, optando por evitar las entrevistas pero mostrándome la religión en su forma práctica. El agradecimiento se extiende a su compañero Luisito “*oferere*”, *apuón* e hijo de Changó pero que más bien parece que lo sea de Eleguá. Ambos me mostraron, junto con Natividad, el

sentir y la problemática de los afrocubanos con respecto a la ocha, y al contexto cubano y estadounidense.

Igualmente mi reconocimiento a Rafael López (Obatalá), Ignacio Granados (Changó), Jorge Pérez (Ochún) y Carlos León (Obatalá), por su cooperación en las entrevistas, en especial a Rafael por ayudarme con su mediumnidad a reconciliarme con el *orun*.

Los *oriatés* Gerardo Durán (Obatalá) y Pedro Alfaro (Changó) merecen también mi reconocimiento por abrirme sus casas, presentarme a otros religiosos y permitirme asistir a algunas ceremonias.

Por último, mi agradecimiento a todos aquellos religiosos que, sin haber servido de informantes, me recibieron positivamente permitiendo mis constantes preguntas y observaciones.

Un agradecimiento muy especial para mi compañera, y víctima principal de esta investigación, Maria Schildkamp, quien ha tenido que sufrir mis ausencias, desmoralizaciones, dudas, reclusiones y angustias, quien además de leer, criticar y corregir muchas faltas, ha sabido darme ánimo y esperar con infinita paciencia la conclusión de este trabajo.

Para terminar, mi profundo agradecimiento al director de esta tesis el Dr. Arturo Álvarez Roldán, quien tuvo la gentileza de recogerme como un huérfano, académicamente hablando, e incentivarme para poder terminar el trabajo tras la decisión, por agotamiento, de suspenderlo indefinidamente.

A todos ellos, muchas gracias y mucho *aché*.

LISTA DE DIAGRAMAS

# 1 Dificultad en el acceso a los santeros.....	33
# 2 Teoría de los campos. Paradigma de Bourdieu aplicado a la religión.....	43
# 3 Estructura del campo religioso según Bourdieu.....	44
# 4 Competencia dentro del campo religiosos según Bourdieu.....	45
# 5 Posibles niveles de análisis en el culto a los orichas y ancestros.....	50
# 6 Temas relacionados con ocha.....	54
# 7 Categorías de análisis y su relación con los términos empleados por Bourdieu.....	60
# 8 Niveles de análisis.....	70
# 9 Aspectos de los informantes a tener en cuenta.....	72
# 10 Funcionamiento de la cultura yoruba antes y después del colonialismo.....	93
# 11 Cosmogonía y ontogonía yoruba.....	98
# 12 La vida como centro de atención para los yoruba y los santeros.....	107
# 13 Relación entre Dios, orichas y creyentes y objetivos de éstos.....	172
# 14 Algunos motivos que conducen al ingreso en la ocha.....	189
# 15 Relaciones religiosas de los santeros.....	192
# 16 Jerarquías en ocha.....	193
# 17 Significado de los sacrificios en la religión yoruba y en la ocha.....	199
# 18 Utilización de aspectos religiosos de ocha en el refuerzo de la identidad nacional.....	224
# 19 Asistentes a un tambor.....	248
# 20 Características de la ocha en el sur de Florida.....	268
# 21 Factores que proporcionan prestigio.....	300
# 22 Posibles influencias en la concepción y práctica de la ocha de los santeros.....	346
# 23 Comprensión de lo divino entre los santeros.....	356
# 24 Conflicto moral de los santeros.....	360
# 25 Competencias y diferencias entre santeros y <i>babalawos</i>	394
# 26 División de la ocha.....	395
# 27 Formas en que se expresan la ocha y sus practicantes.....	410
# 28 Actuación de religiosos deshonestos.....	429
# 29 Estrategias y movimientos en el campo de la ocha.....	522
# 30 Supervivencia de la ocha.....	537
# 31 Niveles en que se muestra la religión.....	538

TABLAS

Tabla # 1 Profesionales de color en Cuba en 1907 y 1943.....	132
Tabla # 2 Porcentaje de profesionales de color en Cuba en 1943.....	132

LISTA DE FOTOGRAFÍAS

Trono de Ochún.....	233
Trono de Yemayá.....	251

LISTA DE ILUSTRACIONES

Diamante como metáfora de la ocha.....	11
Anuncios de babalawos, santeros, oriatés y espiritistas.....	424

ÍNDICE

Agradecimientos.....	ii
Lista de diagramas.....	v
Tablas, lista de fotografías, lista de ilustraciones.....	vi
Índice.....	vii
Introducción.....	1
Metodología.....	19
Introducción.....	21
Recogida de datos bibliográficos.....	24
Trabajo de campo.....	27
Enfoque teórico.....	37
Delimitación del campo de investigación.....	52
Categorías de análisis.....	59
Operacionalización de las categorías de análisis.....	60
Registro y organización de la información.....	65
Delimitación de patrones culturales.....	67
Niveles de análisis.....	69
El tema-problema y métodos empleados.....	73
Capítulo I La Religión de los Yoruba desde su Contexto Original Africano a Cuba.....	77
África occidental.....	82
Los yoruba.....	86
Ideología, creencias y filosofía de los yoruba.....	91
Olodumare, orisas y ancestros.....	95
Ifá, asé y el balance en el universo.....	100
Animismo, fetichismo, brujería y valores que fomenta la religión.....	108
Reflexiones.....	112
Un pasaje sin retorno.....	115
Colonias en el Nuevo Mundo.....	115
Cuba y el sistema esclavista.....	118
El proceso independentista.....	120
El periodo poscolonial.....	124
Los africanos y sus descendientes en la sociedad cubana.....	127

Capítulo II La Religión de los Orichas se Instala en Cuba. 1ª Diáspora	143
Conformación de la ocha en Cuba.....	147
Cabildos y casas-templo.....	147
Unificación, protagonismos y divisiones.....	153
Religión yoruba, lucumí, ocha o santería. Creencias, práctica y estructura.....	167
Creencias.....	170
Prácticas.....	176
Sincretismo.....	182
Estructura religiosa.....	188
Sacrificios.....	195
Posesiones.....	200
La ocha en el contexto cubano.....	212
 Capítulo III La Ocha en el sur de Florida	 227
Etnografía de un tambor.....	229
Un tambor para Changó.....	231
Interpretación.....	246
Trono.....	250
Vestimenta utilizada en las ceremonias.....	251
Tambores y <i>apuón</i>	253
El <i>ilé</i>	254
Manejo del poder.....	255
Adquisición de capital religioso.....	256
Distinción entre la santería e Ifá.....	257
Búsqueda de relaciones religiosas.....	258
Aproximación a la religión.....	259
Comportamientos poco religiosos.....	260
Globalización de la ocha.....	261
Prestigio.....	262
Pruebas de la existencia del <i>orun</i>	264
Formas de expresión religiosa.....	264
Marginalidad de algunos santeros.....	265
Rol y actitud de los investigadores de la ocha.....	266
Expresión de la cubanidad en un tambor.....	267

Explicación y desarrollo de las categorías de análisis.....	269
Jerarquías.....	270
Laicos.....	273
Atributos recibidos.....	278
Conocimiento religioso.....	279
Iniciación.....	281
Consulta a los oráculos.....	286
Padrinazgo.....	290
Prestigio.....	298
Legitimación.....	304
Tradicición.....	309
Transmisión de conocimiento.....	315
Capítulo IV Santeros cubanos en el sur de Florida. Creencias y Prácticas	323
Algunos apuntes sobre los informantes y su medio.....	325
Perfil individual de los informantes.....	330
Tipo de emigrantes.....	330
Bagaje familiar.....	333
Bagaje socio-económico y educativo.....	337
Forma en que se comprende la ocha.....	345
Conceptos y valores religiosos.....	347
Lo divino.....	350
Conceptos fundamentales.....	356
Significados.....	371
Opiniones.....	389
Prácticas no religiosas de los santeros.....	408
Socialización.....	410
Actividades económicas.....	416
Especialistas religiosos.....	418
Negocios y actividades económicas alrededor de la ocha.....	422
Actividades económicas indirectas que dan servicio a la ocha.....	425
Abusos y fraudes.....	427
Brujería.....	430
Ostentación.....	436
Otras actividades y acciones de los santeros.....	440

Relación entre las creencias y las prácticas de los santeros.....	443
Capítulo V La Ocha en la 2ª Diáspora. Un Contexto Problemático.....	451
Estados Unidos, un país de acogida o la acogida de un país.....	453
Un país, un credo, un sistema.....	453
Paraiso de emigrantes.....	462
El peligro de la multiculturalidad.....	467
Miami, un enclave denostado.....	470
Los primeros emigrantes. Del exilio temporal al “ <i>We are Americans</i> ”.....	471
Una presencia no deseada.....	474
Convivencia problemática.....	477
Cubanoamericanos. La obstinación de una cultura.....	481
Ocha y su relación con el contexto.....	485
Miami ¿una sociedad poco comprensiva?.....	488
Algunos aspectos con los que la ocha guarda relación directa.....	493
La inmigración.....	494
Relación con Cuba.....	496
Identidad o identidades. El reparto de lealtades entre los santeros.....	499
Conclusiones.....	507
Bibliografía.....	540
Artículos sobre la ocha en periódicos y revistas.....	564
Anexo.....	569

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objeto conocer y comprender el funcionamiento de la ocha en el sur de Florida, su estructura y composición, competencia, movimientos y estrategias que se dan en ella, así como el conocimiento e interpretación que sus practicantes tienen de los principales conceptos religiosos que manejan y su cosmovisión. Por otro lado, se intenta relacionar la práctica de esta religión en la actualidad con los diferentes contextos en que se ha desarrollado, de ahí que se tenga en cuenta el histórico africano, el cubano de la isla por ser el de su procedencia inmediata, y muy en especial el estadounidense, por estar inmersa en él.

La ocha, religión lucumí o yoruba, practicada por cubanos y cubanoamericanos en Florida y conocida a nivel popular como santería, viene a ser una especie de laboratorio donde a partir de unas creencias y prácticas religiosas heredadas de los esclavos del África occidental, va experimentando una serie de reacomodaciones a las nuevas circunstancias.

Seguir los cánones marcados por la tradición en los rituales es un imperativo para cualquier santero¹, y no respetarlos origina enormes críticas y acusaciones entre los religiosos. La afluencia de personas de todo tipo que ingresan en la ocha, la aparición de abundante literatura sobre la religión y el acomodo al tipo de vida norteamericano, van ejerciendo su influencia para que se produzcan poco a poco pequeños cambios. Éstos afectan más, en un principio, a las formas que al fondo, pero chocan directamente con uno de los pilares básicos de la ocha, cual es el seguimiento a rajatabla de lo que se considera como tradición, algo polémico puesto que no hay una sola.

Una de las dificultades al estudiar la ocha estriba en que nunca hubo una forma única de entenderla y practicarla, ni siquiera entre los yoruba y sus vecinos del Golfo de Guinea. Estos, nunca formaron una unidad homogénea, dirigiendo la atención religiosa a unos *orichas* u otros en función de los linajes, la localidad donde se residía, el gremio al que se pertenecía, el signo adjudicado al nacer por medio de una consulta al oráculo, o de la especialidad que se detentaba dentro de la religión misma. A esta falta de unidad se añade la tolerancia que la religión de los orichas tenía entre los yoruba, lo que facilitó en Cuba aceptar influencias de otras religiones africanas (Abimbola 2003: 38).

¹ En adelante se utilizarán los términos santero, religioso o padrino, para hacer referencia tanto al masculino como al femenino con el fin de no caer en la redundancia y convertir la lectura en una tarea pesada. Por otro lado, aunque a los santeros no les agrada el término santería, ellos mismo utilizan el de santero para referirse a sí mismos fuera del contexto ritual.

En la actualidad y en el ámbito de Florida, generalizable a todo Estados Unidos, a esa falta de homogeneidad heredada de la práctica religiosa en su origen africano, se añaden unas características muy diferenciadas de los santeros. La mayoría de ellos no recibieron la ocha como legado familiar. La clase social y la educación recibida, el bagaje familiar, religioso y cultural, el fenotipo, el lugar de nacimiento, o bien la calidad de la transmisión religiosa que han recibido de sus mayores en ocha, pueden presentar grandes diferencias entre los santeros, conformando así un grupo heterogéneo con el nexo común de la religión.

A la hora de acometer una investigación sobre la ocha en los Estados Unidos, lo primero que se encuentra es la gran complejidad de un fenómeno religioso que tiene su origen en África, que se trasladó al Caribe, y que en la actualidad se ha asentado en Estados Unidos de la mano de los inmigrantes cubanos. Esa complejidad se muestra en aspectos como:

- Unos practicantes alejados de la cultura que originó su religión
- Notable desconocimiento del simbolismo original
- Relación de la ocha y sus practicantes con la situación en Cuba
- Injerencia del régimen cubano en el funcionamiento de la ocha
- Deficiente transmisión del conocimiento religioso
- Falta de una organización religiosa
- Utilización de la ocha para fines no religiosos
- Rechazo general de la sociedad
- Diferencias apreciables en

Intereses	}	religiosos						
		económicos						
		políticos						
Tendencias	}	énfasis en rituales						
Interpretaciones	}	énfasis en la utilidad de la religión						
Identidades	}	secreto y ocultación						
Manifestaciones	}	sincretismo <table border="0" style="margin-left: 20px;"> <tr> <td style="font-size: 2em; vertical-align: middle;">}</td> <td>entre religiones afrocubanas</td> </tr> <tr> <td></td> <td>con catolicismo</td> </tr> <tr> <td></td> <td>con otras creencias</td> </tr> </table>	}	entre religiones afrocubanas		con catolicismo		con otras creencias
}	entre religiones afrocubanas							
	con catolicismo							
	con otras creencias							
		reafricanización						
		abusos, desvíos y prácticas de brujería						
		poco interés en conocimiento y espiritualidad						
- Expansión por otros países
- Confrontación con religión yoruba en África y religiones afines: candomblé, vudú, culto a Xangó...
- Competencia y descalificaciones entre religiosos
- Relación con cubanidad e identidad cubana
- Prácticas religiosas que contravienen las reglas cívicas y culturales de la sociedad

Nos encontramos en el caso de la ocha con una forma de practicar la religión, que se diferencia sobremanera de aquellas religiones que se hallan establecidas en una sociedad desde hace mucho tiempo, que por esta razón pertenecen ya a su patrimonio cultural, y que por ello ejercen gran influencia en la cosmovisión y valores de esa sociedad.

Se puede decir que la ocha suministra a sus practicantes otra forma de ver, actuar y comprender el mundo porque les coloca una lente con tintes africanos delante de sus ojos que les obliga a reformular muchos conceptos anteriormente adquiridos. Este proceso no lo experimentan todos los cubanos de igual manera debido a las diferencias individuales. No es lo mismo ser descendiente directo de los antiguos esclavos, que ser hijo de emigrantes españoles o ser blanco nacido en los Estados Unidos, por poner casos extremos. Tampoco lo es haber nacido en el seno de una familia católica, formado parte de los cuadros dirigentes del partido comunista cubano, haber sido seminarista, o cirujano, disidente, y criado en una familia de espiritistas. Todas estas variantes y algunas otras las he encontrado en mi investigación.

Por tanto, y en principio, no se dan entre los practicantes de la ocha unas representaciones colectivas comunes puesto que están fragmentadas debido a sus orígenes diversos. Las referencias para ellos son múltiples, los conceptos son interpretados individualmente porque no han experimentado una cultura monolítica que les suministrase unos conceptos bien definidos (Durkheim 1992 [1912]: 401-408).

Dos factores son de fundamental importancia para entender la forma en que se practica esta religión y el rumbo que va tomando. El primero es la consistencia del aumento de practicantes. Los cubanos, han afrontado desde el comienzo de su historia situaciones traumáticas desde la guerra de independencia, el neocolonialismo estadounidense, turbulencias políticas, éxodos migratorios, el triunfo de la revolución comunista, hasta las penurias de un embargo económico y el sometimiento a un sistema dogmático y represor. Para los cubanoamericanos en Florida todo ese proceso culmina con el trauma de la inmigración y el dilema de integrarse o no en la sociedad norteamericana.

Esas dificultades padecidas, tanto en la isla como en la emigración, producen inseguridad en aspectos como la identidad, la ideología, los valores y la psique en algunas personas, fomentando el que muchas de ellas se acerquen a la ocha en busca de respuestas y soluciones a sus problemas. Surge

así la duda sobre el aumento de practicantes que experimenta la ocha en la actualidad. ¿Se trata de una búsqueda auténtica de religiosidad, o mas bien lo que se necesita es ayuda ante una situación problemática, que de ser cierto constituiría un fenómeno coyuntural que debería disminuir al desaparecer las dificultades? Las diferencias entre religiosos hace suponer que caben todas las respuestas.

El segundo factor relevante está relacionado con la calidad de los religiosos, algo que puede influir sobre el futuro de la ocha. Me refiero a la forma en que se transmite la religión, ya que se está dando un fenómeno por el que deliberadamente no se enseña, ni todo lo necesario, ni lo que exige la tradición. El resultado es que se va creando una capa de practicantes con poco conocimiento de los fundamentos de la religión, que junto a otros problemas, como el estigma que arrastra por su origen africano y las actividades poco cívicas o ilegales que algunos santeros llevan a cabo, fomenta la incomprensión de la sociedad. ¿Significa esto que es una cuestión de tiempo el que esta religión desaparezca?

La ocha, por diferentes motivos que se explicarán a lo largo de este trabajo, afecta de alguna manera la vida de los cubanos aunque no estén practicándola. Sirve lo mismo de punto de unión como de desencuentro, es querida, despreciada o utilizada. Sus practicantes han tenido desde siempre que ocultar, o al menos disimular, su pertenencia a ella, de ahí la necesidad de enmascararse tras una simbología católica que, a menudo, resulta algo incongruente y falto de sentido. Su mitología pertenece ya al acervo cultural cubano, aunque muchas personas, que no digieren bien el hecho de que gran parte de la población cubana es de origen africano, optan por resaltar la faceta católica de unos personajes mitológicos supuestamente sincretizados.

Para algunos cubanos residentes desde hace muchos años en Estados Unidos, e integrados en la cultura norteamericana, la santería no es sino un retraso, brujería, una práctica de negros que no tiene nada que ver con su idea de la cubanía. Es obvio que entre los cubanos existe una gran fractura, pero no es tanto entre los de la isla y los que viven en la diáspora. La división viene dada por la diferente postura adoptada ante la relación con la Cuba actual y su actitud hacia el país que les acoge.

Hay cubanos para quienes la ocha es un punto de referencia cultural que les remite a un país y una cultura de la que se sienten despojados, y que de alguna manera intentan reproducir en Estados

Unidos, especialmente en el sur de Florida. La ocha para ellos simboliza una raíz cultural que en muchos casos es adoptada porque no tenían relación anterior con ella, al tiempo que es un mecanismo eficaz para superar sus problemas y dificultades.

Nos encontramos así con una religión de origen africano como es la ocha, que consiguió sobrevivir a la turbulenta historia de Cuba, atraer a muchas personas sin ningún lazo con la herencia de los africanos, y que habiendo conseguido asentarse en Estados Unidos de la mano de los inmigrantes cubanos, prosigue su expansión entre otros grupos como latinoamericanos y afroamericanos.

En el sur de Florida, donde se concentra esta investigación, la ocha es practicada por una cantidad considerable de personas de origen cubano, muchos de los cuales han atravesado, o atraviesan, por dificultades de adaptación al verse obligados a reacomodarse en otra sociedad y cultura muy diferente de la suya. Pero ello no significa que este sea el principal motivo de ingreso en la ocha, muchos de ellos vienen de Cuba ya iniciados, mientras que para los nacidos en Estados Unidos, que aparentemente son la minoría, las razones son algo más complejas cuando no provienen de una familia que la practica desde hace tiempo.

Las características de estos practicantes son diversas y abarcan desde los que han nacido en Cuba o en el exterior, han adoptado la ciudadanía norteamericana o no, y están integrados en la sociedad norteamericana o viven completamente al margen de ella. También los hay que han practicado la ocha en su familia desde que nacieron, mientras otros han sido católicos, o bien se han creído ateos durante la época de fervor revolucionario para después volverse religiosos.

Entre los santeros, y con respecto al fenotipo, se puede encontrar todo el espectro cromático que va desde el más oscuro de los afrocubanos hasta el más blanco descendiente de europeos, no obstante, mientras en Cuba abunda más la piel oscura, en el sur de Florida es más clara. También nos encontramos desde personas de bajo nivel educativo criadas en un solar habanero que han practicado la ocha toda la vida o han estado en contacto con ella, hasta profesionales de éxito, aunque éstos representan una minoría que no es fácilmente visible. En la actualidad ingresan muchas personas que no conocían apenas nada de la religión y también con un elevado nivel educativo y profesional, por lo que ya no es posible alegar que se trata mayormente de una religión de marginales o de una clase social baja.

El hecho de darse grandes diferencias entre los practicantes de la ocha, ha supuesto sólo una de las dificultades a la hora de estudiar el fenómeno. Independientemente de ello, y al estar esta religión muy restringida para los no iniciados, se corría el riesgo de generalizar al conjunto de santeros lo perceptible en las pocas ceremonias que son accesibles a los no iniciados, ya que por lo general suelen frecuentarlas el mismo tipo de personas.

Existen otro tipo de dificultades que constituyen un mayor obstáculo para el investigador, algunas de ellas poniendo en peligro las eventuales conclusiones a las que se pueda llegar, y que yo divido en dos apartados según el origen que tengan:

- | | | |
|-------------------------|---|---|
| En los propios santeros | { | <ul style="list-style-type: none"> Aplicación del secreto tradicional en la ocha Conceptos erróneos por mal aprendizaje o poca preparación <li style="padding-left: 2em;">" " por malas interpretaciones Negativa a ser entrevistados por motivo religioso, por ser resultado de un oráculo Ofrecimiento de información incorrecta para confundir Versiones diferentes por existencia de diferentes tradiciones <li style="padding-left: 2em;">" " debidas a los cambios en la transmisión oral Rechazo al investigador por miedo a que descubra algo inconveniente Falta de tiempo Por confundir al investigador con agente de una institución oficial |
| En el investigador | { | <ul style="list-style-type: none"> No entender la idiosincrasia y cultura de los cubanos No comprender que se da un lenguaje ambivalente y equívoco en los santeros No comprender que aprenden a ocultar y tergiversar Aceptar las explicaciones como verdaderas sin comprobar No tener en cuenta la herencia africana en el discurso y ciertas acciones Haber hecho el trabajo de campo en un círculo muy limitado No interpretar correctamente el discurso y sus acciones Aceptar como buenas las interpretaciones de otros investigadores sin corroborar |

Como se puede ver, el riesgo que corre el investigador de obtener datos no correctos, proviene tanto de los investigados como de los fallos que pueda cometer él mismo.

Algo fundamental que no hay que perder de vista es el hecho de que este fenómeno se da en una sociedad compleja, cuya ideología dominante no contempla de forma tolerante la práctica de la ocha. Esta religión ocupa un espacio en la sociedad estadounidense sin su beneplácito y debido al gran número de cubanos que se han asentado en el país, con frecuencia conformando enclaves, y esto es

especialmente cierto en el caso de Miami-Dade County. A pesar de ello, los santeros, conscientes de su poca aceptación, prefieren por lo general no hacer público su práctica religiosa y llevarla con discreción.

Esa costumbre que arrastran de ocultar su religión, aunado al contexto poco comprensivo con ellos, les ha convertido en personas que extreman la precaución con los extraños. Por este motivo, la mayoría de los informantes y entrevistados decidieron desde un principio no aparecer con sus verdaderos nombres en el trabajo escrito. En realidad, yo mismo fomenté esa decisión al comprobar su reticencia a ser entrevistados. Garantizarles su anonimato me fue útil para conseguir una mejor aceptación de mis requerimientos, ya que el problema que encontré a la hora de introducirme entre los religiosos del sur de Florida fue una mayor resistencia y oposición a ser entrevistados. Su actitud mostraba un marcado contraste con la mejor disposición y apertura que había experimentado anteriormente con los santeros en Cuba y Costa Rica. El mismo problema experimentó Lisa Maya Knauer (2005: 21-22) al comparar la actitud de los santeros de Nueva York y los de Cuba.

Sustituir sus nombres por otros ficticios supuso en sí cierta ventaja, puesto que en ocasiones no les importaba comentar temas delicados sobre los que normalmente no hablan con un extraño. Reflexionando sobre los diferentes motivos que podían tener para no desear que aparecieran sus nombres y restringirme la información, llegué a la conclusión de que su actitud podía deberse a:

- Haber estado involucrados en la situación política de Cuba (dos de ellos estuvieron presos y fueron torturados, según sus declaraciones, y hay que tener en cuenta que en Miami hay agentes de la seguridad del estado cubano que penetran todos los ambientes)
- Ser conocidos en el medio religioso de Miami y no querer ser tomados como divulgadores
- Estar involucrados en actividades no legales o incorrectas
- Querer evitar publicidad sobre sus acciones incorrectas en la religión
- Desconfiar del investigador y su posible manejo posterior de la información suministrada
- Simplemente no desear que su nombre apareciese reflejado
- Aplicación personal del concepto tradicional de secreto que se ha transmitido en la ocha

La investigación se presentó entonces como una tarea sumamente difícil debido a las restricciones impuestas por la tradición religiosa, pero sobre todo a la actitud reservada en extremo de los santeros. La acumulación de dificultades supuso un gran sentimiento de frustración, igualmente

expresado por Knauer (ibid.: 20), por el cual tenía la sensación de estar haciendo algo incorrecto, e incluso me condujo a cuestionarme la continuidad de la investigación.

Cuando comencé mi trabajo de campo, yo tenía bastante idea de lo que era la ocha, ya que había realizado mi tesina de licenciatura sobre el mismo tema, y aunque la mayor parte de la investigación la había llevado a cabo en Costa Rica y Cuba, también había hecho varias entrevistas en Miami y había asistido a unos cuantos rituales en esa ciudad. Por este motivo, cuando comencé a leer muchas de las obras escritas por académicos y especialistas, tenía una preparación que me permitía opinar mejor sobre algunas de las posiciones sostenidas en ellas.

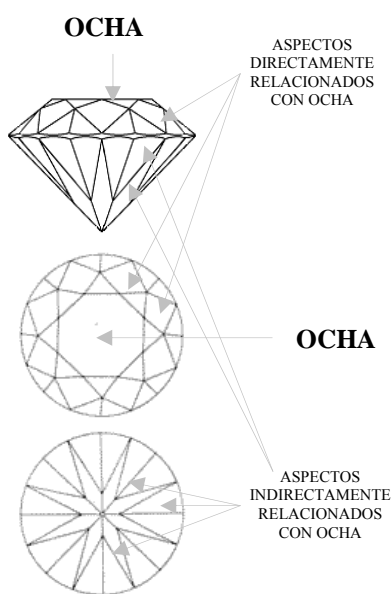
Mi impresión es que lo publicado se podría dividir en varios apartados: 1) textos producidos en Cuba de no religiosos, académicos o no, 2) textos de religiosos en la isla que tienen más interés en el ámbito de la ocha, 3) textos de religiosos cubanos académicos que se encuentran en la diáspora, y 4) textos de académicos no cubanos, principalmente estadounidenses, entre los cuales parece haber mucho interés por el tema.

Los textos académicos, como es natural están muy elaborados y sostenidos teóricamente, pero algunos dejan ver ciertos fallos atribuibles a no considerar suficientemente la cultura e idiosincrasia cubana, así como el contexto sociopolítico y las consecuencias de su historia reciente. Cuando uno va leyendo la mayoría de estas obras, la impresión es que se toma tan en serio el objetivismo que se fija la atención en un área concreta de la religión y se aísla del contexto para su análisis e interpretación, sin tener en cuenta que todo está relacionado en mayor o menor medida. Un pequeño ejemplo, si no se tiene en cuenta el régimen dictatorial de la isla y las penurias experimentadas cotidianamente, no se puede comprender el discurso equívoco, los silencios o la falta de honestidad de muchos santeros.

Por algún motivo, muchos de los autores evitan rozar el tema social, la política y la historia reciente de Cuba, sin los cuales no se puede comprender bien el obrar de muchos santeros. Tampoco se le da mucha atención a las acciones deshonestas, incluso ilegales que llevan a cabo algunos santeros, sin embargo se dan, tanto en Cuba como en la diáspora, y ejercen su influencia en el desarrollo de la religión, ya que tiene repercusiones para los religiosos y para la sociedad.

En los diferentes textos dedicados a la ocha se han cubierto muchos aspectos de ella, pero mi impresión era que no se conseguía tener una visión de conjunto del fenómeno. Era como si se tratase

de un rompecabezas en el que tomando las piezas por separado no se conseguía formar la figura última. Esta es la razón por la que decidí tomarme en serio la visión holística, tantas veces mencionada en la antropología y adoptar un enfoque amplio que ofreciera una imagen lo más completa posible. El peligro lógico es que por querer abarcar demasiado se profundice poco en el análisis y se ofrezcan explicaciones superficiales.



La forma en que abordo la investigación, se puede comprender a través de una metáfora que utiliza la figura de un diamante en su forma mas clásica.

La superficie plana mas grande vendría a ser la ocha en sí, que en el trabajo escrito se presenta en la primera parte del capítulo I con las creencias entre los yoruba, en el capítulo II en la ocha en Cuba, y en el capítulo IV en la forma en que es comprendida por los cubanos en Florida.

Las **facetas adyacentes** a la superficie plana, representan todos aquellos aspectos relacionados más o menos directamente con la religión. Entre los aspectos directamente relacionados con la ocha se encuentran unos mas cercanos, como: 1) creencias y conceptos fundamentales, 2) rituales, 3) sacrificios, 4) oráculos, 5) posesiones, y 6) iniciación. Todos estos capítulos se encuentra repartidos entre los capítulos II, III y IV dependiendo si se trata de los yoruba, la ocha en Cuba o en Florida.

Otros aspectos directamente relacionados, pero menos cercanos son: 1) estructura religiosa de ocha, 2) atributos recibidos, 3) jerarquías, 4) tradición, 5) transmisión de conocimiento, 6) legitimación, 7) sincretismo, 8) padrinzago, 9) especialistas religiosos, y 10) los mayores. Estos aspectos se encuentran en el capítulo III.

Entre los aspectos indirectamente relacionados con ocha, pero muy ligados a ella, representados en las **facetas de la parte inferior** del diamante se encuentran: 1) socialización, 2) actividades económicas, 3) abusos y fraudes, 4) brujería, 5) ostentación, 6) estado actual de la ocha, 7) relación de los santeros con su entorno, 8) relación de la ocha con otras religiones afines, 9) actitud de

la sociedad norteamericana, y 10) influencia de su práctica en la identidad cubana. Estos aspectos quedan repartidos entre los capítulos IV y V.

Esta metáfora del diamante puede servir igualmente para representar a los santeros a nivel individual, tomando las facetas como las diferentes prácticas religiosas y comportamientos que adoptan en función de su cercanía a la ocha. También podría representar a los santeros en conjunto, significando entonces las facetas, la diversidad de personas que practican la ocha y su compromiso con ella.

El significado que se desprende de la figura del diamante elegida como metáfora, es la complejidad encontrada tanto en la religión como en los santeros. El mensaje último que envía es el de la dificultad, derivada de esta complejidad, en generalizar sobre los santeros aplicando alguna teoría que suele estar confeccionada en base a grupos con cierta homogeneidad cultural.

Son pues, muchos los temas que son objeto de atención en esta tesis y que son abordados más o menos profundamente en función del interés que tengan para sostener el hilo conductor de este trabajo. El énfasis asignado a los diferentes aspectos viene dado por la importancia que les atribuyo en su posibilidad de ayudar a comprender la ocha en sí y en relación al contexto. Se puede alegar que se trata de una elección subjetiva de temas y aspectos con el fin de presentar una visión interesada. Hay que aceptar, no obstante, que la objetividad como tal no existe, y como Searle (1997: 27) afirma: “Buena parte de nuestra visión del mundo depende de nuestro concepto de objetividad y de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo... Epistémicamente hablando, «objetivo» y «subjetivo» son básicamente predicados de juicios”.

Así pues, la sola elección de los informantes y las preguntas seleccionadas para las entrevistas, suponen ya una posición determinada por parte del investigador ante el fenómeno que estudia, y esto hay que aceptarlo, en mi opinión, con honestidad y reconocer que uno tiene una cierta visión y posición ante los hechos que saldrá a relucir, más o menos encubiertamente, en el resultado del trabajo, lo que no significa que no se deba de tratar de ser lo más imparcial y objetivo que se pueda.

Mi elección de aplicar una mirada holística a la ocha en el sur de Florida, no está exenta pues de ciertos riesgos, ya el intento de abarcar más aspectos, dificulta el entrar con mucha profundidad en los análisis.

Algo que puede parecer extraño es la aparición de un mismo tema en capítulos diferentes, lo cual sucede con más de uno. Ello se debe a que su presentación y análisis se realiza desde contextos diferentes, o bien en uno se describe el fenómeno en general y en el otro se analiza desde la práctica de los santeros. Ejemplos de esto pueden ser el tema de la brujería o ciertos conceptos religiosos, que son contemplados en su contexto africano y en el de Florida, a lo que se añade la interpretación de los informantes sobre algunos de ellos. La intención ha sido contemplarlos desde distintos ángulos que ofrecieran una mejor perspectiva.

Creo que la contribución de este trabajo consiste en la adopción de una visión holística por la que se conecta la cultura yoruba en África, el asentamiento de la religión en Cuba, y la forma en que se practica la ocha en el sur de Florida. Le doy una atención especial al contexto, tanto cubano, latino, o estadounidense en el que se desarrolla esta religión, y apoyándome en la teoría de los campos de Bourdieu, presento el campo de la ocha como un espacio disponible para tratar de situarse en él lo mejor posible mediante la confrontación. El eventual éxito en la toma de posiciones de los santeros en su campo religioso, les permite compensar la relativa marginación que por lo general soportan la mayoría de ellos, además de la posibilidad de ganarse la vida al margen del sistema establecido.

Otra contribución que creo aportar es el análisis de las concepciones que los santeros tienen de su propia religión y del contexto que les rodea. Por medio de ellas se pueden apreciar cosas como su cosmovisión, su posición ante temas como la ocha, la emigración, la sociedad estadounidense, su relación con la cultura cubana, la racionalización de sus actos y otras muchas. Este análisis ha servido para hacer una pequeña radiografía de cómo son los santeros en el sur de Florida, siempre teniendo en cuenta las grandes diferencias que se dan entre ellos.

En cuanto a los términos empleados por los practicantes de la ocha, se puede decir que son muchos. Unos se han mantenido del yoruba antiguo, el cual es usado en la liturgia, y algunos otros provienen del catolicismo por haber adoptado esta religión cierta simbología externa. En ocasiones emplean algunos del espiritismo, y otros son creaciones a partir del lenguaje que usan los cubanos. Entre los términos provenientes de los yoruba, y al haberse transmitido por medio de la tradición oral, es común que se den variaciones en su pronunciación y escritura, que se hayan españolizado, o que se escriban al modo que lo hacen los estudiosos anglosajones debido a la influencia que ejercen sus

escritos e investigaciones. Estas diferencias obligan a elegir cuáles de ellos se van a adoptar en la escritura.

En realidad, no tiene mucha importancia la forma en que se escriban ya que no hay un consenso, ni entre los creyentes, ni entre los estudiosos. El problema radica en que de los yoruba no se puede obtener referencia alguna ya que no empleaban la escritura. Algunos autores, especialmente nigerianos, utilizan los signos desarrollados por los lingüistas para reproducir sonidos. Como una muestra de la disparidad que se da en la escritura podemos ver que los cubanos escriben Ochún, los anglosajones y muchos autores Oshun, los autores nigerianos utilizan Oṣun, y los holandeses escriben Osjun. Yo he optado por elegir en la mayoría de los casos los términos tal y como los pronuncian los cubanos, pero hay alguna excepción, por ejemplo, ellos pronuncian y escriben babalao para designar al sacerdote de Ifá, pero yo he elegido *babalawo*. El motivo es que el término es una palabra compuesta de *babá*=padre, y *awó*=misterio o secreto. En el caso de *awó*, los yoruba no la acentúan, yo le añado el acento al término solo, en *babalawo*, no acentúo *awó* porque los cubanos no acentúan la o, sino la a.

Otro término que puede confundir es Ifá. Escrito con mayúscula se refiere tanto al cuerpo de conocimientos como al oricha, y en minúscula al sistema adivinatorio.

Cuando hablo de ocha, me estoy refiriendo a la religión en sí, la cual tiene dos ramas, la minoritaria es Ifá, practicada por los *babalawos* quienes se dedican al culto de Orula u Orúnmila, y la que practican los santeros², quienes se dedican al culto particular de un oricha personal y al resto de los orichas de forma general. Hay autores que a la práctica de los santeros le llaman ocha y a la de los *babalawos* Ifá, sin embargo yo considero que es un error, puesto que las dos especialidades están comprendidas en una única religión que es ocha o culto a los orichas. La utilización de regla de ocha por muchos autores me parece algo artificial propagado por los primeros autores cubanos, que muestra un concepto extraído del catolicismo. El término no es utilizado por los religiosos, excepto cuando hablan con los no iniciados o porque lo retoman de la literatura escrita por no religiosos. Ellos hablan de ocha o el santo, y cuando son sarcásticos con algún extraño pueden utilizar el término brujería.

² El término santero es el elegido por ellos mismos, al menos cuando hablan con no iniciados. En el lenguaje utilizado entre religiosos suelen decirse *iworo* o *abure*, el primero para denominar al iniciado, y el segundo significa hermano en la religión.

Así pues, utilizo el término ocha para designar la religión de los orichas en su conjunto, y santo e Ifá para las dos especialidades dentro de ella. Esto presenta un problema a la hora de encontrar un término genérico para la totalidad de los practicantes de la ocha, ya que unos son *babalawos* y otros santeros. Por este motivo, y cuando estoy hablando en general de la religión utilizo el término de santeros para denominar a los practicantes de ocha tengan la especialidad que tengan.

Estructura de la tesis

La tesis se compone de cinco capítulos cuya línea argumental hace un recorrido por los avatares de la religión de los yoruba, desde su origen en tierras africanas, pasando por su asentamiento en Cuba, hasta llegar a la situación actual que presenta entre los cubanos de Florida del sur.

El **capítulo I** comienza por describir el contexto africano de donde es original el culto a los orichas. Se hace referencia a las culturas que rodeaban a los yoruba en el África occidental, para pasar a continuación a centrar la atención en los yoruba y sus creencias, ideología, cosmovisión y conceptos fundamentales que manejaban. Mi intención en este apartado es resaltar el nivel y desarrollo cultural y de pensamiento que tenían estos pueblos en contraste con la idea interiorizada en occidente de que se trataba de culturas muy primitivas. Se trata de un ejercicio de reivindicación, creo que justo, puesto que si no queda clara la sofisticación de ciertos conceptos religiosos africanos, se cae en la tentación de descalificar la ocha en base a prácticas como los sacrificios y las posesiones.

En la segunda parte se explica el contexto cubano donde se asienta la religión de los orichas. Por ello se da un repaso al colonialismo con su sistema esclavista, el proceso independentista cubano y los avatares por los que atraviesa, el periodo poscolonial y el lugar ocupado por los africanos y sus descendientes en la sociedad cubana. Todo ello para comprender la forma que adquiere la ocha en ese contexto cambiante.

El **capítulo II** da un repaso a la conformación de la ocha en Cuba y sus características principales así como al contexto. En la primera parte se explica cómo consiguió sobrevivir y el proceso que dio lugar a la configuración que todavía muestra, para en la segunda parte ir analizando los aspectos más importantes de las creencias y prácticas. Se concluye con la relación de la ocha en su contexto cubano donde se resaltan las dificultades para sobrevivir en una sociedad con muchas carencias y el papel que juega la ocha en él para muchos religiosos. Se trata la posición que adopta el

régimen de la isla con respecto a esta religión, la actitud de algunos religiosos respecto al fenómeno del "turismo" religioso y la explotación que se hace de él, y lo que representa la ocha en la conformación de la identidad nacional cubana y la manipulación que se hace de ella.

El **capítulo III**, dedicado a la ocha en Florida, describe la ceremonia de un tambor como muestra de las diferentes facetas que se perciben en la ocha, así como el comportamiento de los religiosos asiduos a estas ceremonias, quienes las toman como oportunidad para llevar a cabo otras actividades. En la segunda parte se analiza una serie de categorías de análisis relacionándolas con los términos empleados por Bourdieu para mostrar los movimientos, actuaciones, estrategias y actividades en el campo de la ocha que llevan a cabo los religiosos con diferentes finalidades.

El **capítulo IV** analiza en primer lugar el perfil de los informantes principales que han cooperado en el trabajo de campo y las circunstancias que les rodean. La intención es el ofrecer una idea aproximada del tipo de personas que practican la ocha, no obstante de ser una muestra muy pequeña que no pretende ser del todo representativa. En una segunda parte se va analizando su idea de los conceptos y significados más importantes de la ocha, así como sus opiniones y posición con respecto a ciertos comportamientos y acciones que se dan en el campo religioso. En el apartado siguiente se da un repaso a ciertas prácticas, actividades y actuaciones de los santeros que están relacionadas con la ocha pero que no constituyen la práctica religiosa en sí, constituyendo en la metáfora del diamante aquellas facetas de la parte inferior que concurren en una cúspide. En el último apartado hago un intento de relacionar las prácticas que llevan a cabo los santeros con las creencias con el fin de comprobar hasta donde llegan las incongruencias.

El **capítulo V** está dedicado al contexto estadounidense donde se ubica la ocha. En la primera parte se analiza el país en aspectos como el sistema, la ideología y la cosmovisión que se desprende de su cultura dominante, así como su composición y el manejo de la multiculturalidad que se hace a nivel oficial. En una segunda parte analizo el contexto de Miami como un enclave latino iniciado por los cubanos, el papel de éstos desde el comienzo de su llegada, los problemas de convivencia con el resto de la sociedad y su actitud ante la integración en la cultura dominante. El último apartado está dedicado a la relación que la ocha guarda con la inmigración, la relación con Cuba o la identidad de los cubanos emigrados.

Objetivos de la tesis

Para lograr comprender todo aquello que gira alrededor de la ocha he considerado prestar atención a cuatro áreas:

- 1) Campo religioso
- 2) Creencias y Prácticas
- 3) Practicantes
- 4) Contextos en que se ha desarrollado la ocha

Estas áreas quedarían cubiertas a través de los siguientes objetivos:

- Delinear la estructura religiosa en la que se sostiene la ocha buscando las consecuencias que para sus integrantes tienen ciertas características que le son propias como la división ocha-ifá, familias religiosas, los mayores, especializaciones, jerarquías y algunas otras.
- Estudiar el conocimiento y conceptos religiosos que manejan los practicantes, la forma en que los adquieren y cómo, junto con otros atributos recibidos, les permite ocupar una posición en la ocha y eventualmente tratar de mejorarla o defenderla.
- Analizar la práctica religiosa de los creyentes tratando de relacionarla con los conceptos religiosos que manejan, buscando el significado real que tiene para ellos y las consecuencias para sus relaciones con la sociedad que les rodea.
- Establecer la influencia de la práctica de la ocha en la conformación de redes religiosas, socialización, reafirmación de la identidad cubana, capacidad de relacionarse con el entorno religioso y social, así como en la adaptación a la sociedad norteamericana.
- Resaltar las circunstancias sociales y económicas en las que los practicantes se han desarrollado y en las que llevan a cabo sus actividades religiosas en el momento de la investigación.
- Determinar los factores que rodean el ingreso en la ocha, influencias, medio familiar, social, antecedentes religiosos, costes de la iniciación y práctica, así como las relaciones que se dan entre los integrantes de una familia religiosa.

METODOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

El método elegido para llevar a cabo la investigación es el etnográfico, el cual, enmarcado dentro del paradigma cualitativo, conlleva la utilización de ciertas técnicas y estrategias muy comunes a la antropología socio-cultural con el fin de recoger la información necesaria que conduzca a la redacción del trabajo final. El producto resultante de la investigación será entonces una etnografía, que no es si no la descripción e interpretación de un grupo social, cultural o de un sistema, en donde se trata de observar y aprender sus patrones de conducta, costumbres y formas de vida (Harris, 1968 en Creswell 1998 :58). En suma, el objetivo es captar la cultura de un grupo “...entendida como un conjunto de valores específicos que a su vez implican comportamientos específicos” (Augé, 1994 :59).

Se trata en un principio de realizar un retrato cultural de un grupo social y sus prácticas, que en este caso se trata de los cubanos y cubanoamericanos que practican la ocha, religión afrocubana conocida como santería, religión yoruba o lucumí, en el sur de Florida. Ese retrato cultural lo define Creswell (1998:61) así: “ By *cultural portrait*, I refer to an overview of the entire cultural scene by pulling together all aspects learned about the group and showing its complexity”.

El objetivo de la investigación es ampliar el conocimiento sobre una religión bastante desconocida y malinterpretada, así como las consecuencias de su práctica tanto para los que están dentro de ella como para la sociedad en la que está inmersa.

El hecho de tratarse de una investigación cualitativa que aplica el método etnográfico, tiene ciertas implicaciones que configuran su carácter. En primer lugar, se adopta una elección en la recolección de datos, que pasa por un tipo de trabajo de campo que requiere de un prolongado periodo de tiempo en el que se interactúa constantemente con las personas investigadas. Ello supone una gran acumulación de datos que hay que ir reduciendo hasta extraer los más valiosos tras someterlos a un proceso de comprobación y validación.

El resultado final que se obtiene tras analizar e interpretar los datos, deviene en un retrato cultural de un grupo social o cultural que suele ser holístico, y que incluye tanto la perspectiva de los actores estudiados (*emic*), como los puntos de vista volcados en la interpretación por el investigador (*etic*). Por holístico se entiende que “*the ethnographer attempts to describe as much as possible about*

a cultural system or social group, and this might include the group's history, religion, politics, economy, and environment' (Fetterman, 1989, en Cresweell, 1998: 60).

Este estudio parte de ciertas asunciones filosóficas a varios niveles. En el nivel ontológico nos encontramos con la naturaleza del fenómeno que estudiamos, el cual consiste básicamente en que una religión de origen africano traída por los emigrantes cubanos a Estados Unidos es practicada, dentro de una sociedad impregnada de una ideología predominantemente protestante, por una serie de personas que, en su mayoría, no han recibido la religión que practican como un patrimonio familiar. Tampoco ha sido la ocha la religión que influenció la ideología de la sociedad cubana, a pesar de que se mantenía viva entre la población negra y aquellos criollos que fueron iniciándose paulatinamente. Ello ha significado, para la mayoría de sus practicantes en Florida, realizar un esfuerzo de asimilación y adaptación a unas prácticas que se desprenden de una cosmovisión e ideología africanas que frecuentemente están en disonancia, no sólo con las religiones de la sociedad en que viven, si no con las ideas religiosas anteriormente asimiladas en su medio familiar y social en Cuba o en la diáspora.

A nivel epistemológico, y analizando la relación entre el investigador y los investigados, se nos presenta un doble problema. Por un lado, el investigador parte de un paradigma de creencias y asunciones conformado por una cierta ideología que se desprende de una sociedad europea, cristiana y con residuos de un pasado colonial, *versus* unos individuos producto de ese colonialismo. El bagaje cultural y religioso que traen consigo es el resultante de una gran mezcla de personas de distintos orígenes, y las prácticas y concepciones de carácter africano adquiridas en la ocha, pueden ser en ocasiones difícilmente comprensibles y asimilables para un observador occidental.

Por otro lado, al ser esta religión de carácter iniciático y secreto, por mucho esfuerzo que se realice por desarrollar la empatía necesaria para poder comprender a los santeros, una especie de muro no visible separa claramente al religioso del investigador, con lo cual este obstáculo extra resulta ser una carga añadida bastante pesada que dificulta el estudio y la comprensión del fenómeno. Los santeros trazan una separación rotunda entre los que están iniciados y los que no, que se ve reflejada en los atuendos, lenguaje, actitud y comportamiento, simbolismo que manejan, y hasta en los saludos, de manera que las personas que se acercan a ellos en las celebraciones religiosas sienten que, aunque

están presentes, se encuentran muy alejadas del mundo religioso que contemplan. Ello no implica que no se reciba bien a los extraños, pero siempre manteniéndolos aparte y como meros espectadores.

Desde el punto de vista axiológico nos enfrentamos a una creencia que maneja algunos valores que no casan bien con los de las culturas occidentales ya que son originarios de África. La forma en que se llevan a cabo algunos sacrificios de animales, ciertas acciones de obligatorio cumplimiento o el empleo de la magia y brujería, que aunque ésta última cae normalmente fuera de la religión, están completamente aceptadas, algo que se refleja en la mitología yoruba, y no son fáciles de comprender desde el exterior. Igualmente los conceptos de bien y mal son relativos y no concuerdan totalmente con los que estamos acostumbrados en el occidente.

Por otra parte, y al resultar difícil el acceso a la información, nos encontramos con el dilema de donde colocar el listón ético. Lo más fácil sería iniciarse en la religión para lograr ser mejor aceptado y poder observar así su desenvolvimiento desde una posición privilegiada que permitiría unas explicaciones de tipo *emic*, como hizo el antropólogo australiano Jim Wafer en su trabajo de campo en un candomblé en las afueras de San Salvador en Brasil. Wafer se puso bajo la adscripción de un padrino religioso y recibió las primeras ceremonias de iniciación, aunque como él mismo reconocía en su obra “The Taste of Blood” (Wafer 1991) no estaba convencido de lo que estaba haciendo.

Jules-Rosette (1978, en Atkinson y Hammersley, 1994) defendió la “inmersión total” en la sociedad que estudió, convirtiéndose a la iglesia de un movimiento africano, pero en mi opinión, fingir una creencia traicionando la buena fe de las personas que se investiga con el fin de obtener la información que se necesita no me parece correcto. Por supuesto que se puede alegar que es la única forma de acceder a la fuente original de la información. En mi caso hubiera sido una buena justificación, puesto que la ocha, y las demás religiones afrocubanas giran alrededor del secreto, que no sólo se mantiene de cara a los extraños, sino que está dirigido, en diferentes grados, a los mismos creyentes dependiendo de los tipos de iniciación que hayan alcanzado.

Independientemente de que hubiera decidido realizar una “inmersión total” en el grupo a estudiar, creo que las implicaciones éticas no son las mismas para cualquier grupo o sociedad que se quiera estudiar. No es lo mismo, pienso, hacerse pasar por un militante de un partido político, que dejarse realizar complicadas ceremonias de iniciación y hacer creer a todo el mundo que se tiene fe en

una creencia como la ocha. Una religión que implica un compromiso total con un grupo y que constituye una forma de vida en sí misma que involucra a muchas personas y que se relaciona de forma directa con los espíritus y energías del universo. A esto se añade el someterse frecuentemente a oráculos que a menudo descubren aspectos personales que no se tenía intención de descubrir.

Supongo que hay antropólogos que no tienen, o no han tenido, inconveniente en representar el papel de miembros de una sociedad secreta, o de una religión de características similares a la ocha, pero a mí me ha resultado imposible, máxime cuando ya la conocía antes de comenzar la investigación y era consciente de todas sus implicaciones. De manera que sobre la posible iniciación, y al no parecerme ético representar el papel de creyente no la he tomado en consideración.

Otra táctica es la de recurrir al pago de informantes y eventual cooperación económica en la celebración de ceremonias. Se da la casualidad de que una de mis mejores informantes (N T) me contó cómo fue retribuida hace algunos años a cambio de sus informaciones sobre la santería por un conocido antropólogo especializado en el tema. Debido a que dentro de la ocha se dan bastantes casos de abusos de tipo económico, desde el comienzo decidí no pagar nunca a informantes, lo cual tiene un lado positivo y otro negativo. Desde mi punto de vista, el hecho de no pagar me aseguraba una completa independencia y un tipo de informantes que cooperan por propia voluntad sin ningún interés; por otro lado, debido a la actitud generalizada de discreción y mantenimiento del secreto entre los santeros, la recogida de información resulta más laboriosa y extendida en el tiempo.

RECOGIDA DE DATOS BIBLIOGRÁFICOS

En cuanto a la obtención de datos, el proceso de investigación se ha enfocado a la manera en que se suele hacer en la antropología como ciencia social. En primer lugar, ha habido que recoger todo tipo de información bibliográfica que pudiera iluminar cualquiera de los múltiples aspectos relacionados con la ocha. Hay que tener en cuenta que esta religión la trajeron los yoruba a Cuba cuando fueron introducidos como esclavos, por tanto era necesario conocer su sociedad, cultura, religión y proceso de esclavitud al que fueron sometidos.

Igualmente se necesitaba comprender la sociedad colonial cubana, así como las etapas republicana y socialista con el fin de captar el medio en que se transformó y desarrolló la religión,

poniendo atención a diferentes aspectos como racismo, exilio, identidad cubana, visión de los intelectuales, composición social, proceso independentista, actitud de la sociedad hacia los negros y su religión, actitud del gobierno socialista hacia la santería y algunos otros. Por último, he considerado necesario conocer el ambiente de la emigración cubana, tema sobre el que existe abundante literatura que refleja el drama por el que atraviesa un pueblo que en su mayoría salió de su país pensando en regresar lo antes posible.

Seguramente el mayor esfuerzo ha consistido en revisar los escritos sobre el culto a los orichas y ancestros, tanto en su vertiente africana como atlántica, por estudiosos africanos, cubanos y americanos entre otros, practicantes de la ocha, algunos de ellos académicos, y afroamericanos que la han adoptado en un proceso de intento de recuperación de sus raíces.

También, aunque en menor medida, me he interesado por conocer lo que ocurre con creencias afines como el candomblé brasileño, el culto a Xangó de Trinidad, el palo monte o mayombe y el espiritismo, así como la posición de la Iglesia Católica ante una religión de la que se dice que está fuertemente sincretizada con el catolicismo.

Aunque a primera vista pueda parecer que se da cierta dispersión en el acercamiento al estudio de la ocha, hay que tener en consideración el hecho de que esta religión, que tiene como base el culto a los ancestros y a los orichas, resulta ser una variante más de unas creencias religiosas africanas con bastantes similitudes, hasta el punto de que podrían considerarse como una sóla religión (Mbiti 1999). En este grupo de creencias similares entrarían además de las religiones africanas, la ocha, el vudú haitiano y dominicano, el candomblé y la umbanda de Brasil, el culto a Xangó de Trinidad y el palo mayombe, todas ellas arraigadas en América pero originadas mayormente en el África occidental.

Del mismo modo, he considerado importante realizar un escrutinio sobre el enfoque que la prensa de Miami ha ofrecido sobre todo lo relacionado con la santería, sus prácticas, problemas con las instituciones oficiales, problemas surgidos con el resto de la sociedad y todo aquello que se ha escrito sobre aspectos de la religión como rituales, mitología, sistemas adivinatorios, etc. Este interés se debe a que, partiendo este enfoque de la antropología social, intento relacionar la práctica de la ocha con la sociedad en que está inmersa, tratando de comprender en qué forma consigue establecerse en ella, y

analizando los problemas que aparecen en ese proceso de acomodación y las consecuencias tanto para los santeros como para el resto de la sociedad.

Aunque la mayoría son breves noticias periodísticas, es posible captar el concepto que, en general, maneja la sociedad sobre las religiones afrocubanas y en particular sobre la ocha, ya que frecuentemente los santeros practican su religión en combinación con el palo mayombe, y en algunos casos con el abacúá, como es el caso de algunos de nuestros informantes. En estos artículos es posible ver los problemas y fricciones que en ciertas ocasiones se dan con el resto de la sociedad y con las instituciones oficiales, en especial cuando se mezcla la religión con actividades ilegales o con brujería, o bien se llevan a cabo acciones, que aunque normales dentro de la actividad religiosa, contravienen las normas sociales.

Otra fuente de información que se tomó en consideración y que ha resultado ser muy valiosa en un tipo de investigación con tantos obstáculos, han sido los diferentes *websites* desarrollados por *ilés* o casas religiosas, o por religiosos a título particular. Esta información resulta interesante, ya que a menudo se pretende dar cierta imagen de cara al exterior; se sostienen discusiones acerca de la religión, como el papel de los *gays* o la falta de respeto hacia la tradición, se intenta aumentar el prestigio, hacer negocios, unificar la religión, ofrecer formación religiosa, descalificar alguna tendencia y hasta manipular la religión.

Esta información recogida en internet ha resultado a veces la única forma posible de conocer ciertos aspectos, como la defensa de la posición de los *gays* dentro de la santería o las tendencias que se desvían de la tradición religiosa cubana, como la que se da entre algunos anglosajones norteamericanos que se han iniciado en Nigeria. También ha permitido conocer algunas posiciones en el candomblé brasileño, como el rechazo frontal que hizo la famosa *iyalorixá* Mãe Stella de Oshossi al llamado sincretismo con el catolicismo (Jornal da Bahia 29 de julio de 1983), problemas en el culto a Xangó en Trinidad, los intentos que se dan de unificar el culto a los orichas, las iniciativas para ofrecer formación religiosa a los santeros y *babalawos*, o el funcionamiento de Oyotunji Village, el pueblo fundado en South Carolina por afroamericanos que intentan reproducir la vida de los yoruba en Estados Unidos.

Estas páginas *web* sirven también para tener una idea de todos los productos religiosos que se ofrecen a la comunidad santera, bien sean de las botánicas (tiendas que ofrecen lo necesario para el culto), como la producción de los numerosos artesanos que fabrican implementos religiosos, e incluso los servicios ofrecidos por especialistas religiosos como *oriatés e italeros, babalawos*, “tamboreros”, montadores de tronos, paleros y “brujos”, osainistas (recogen las hierbas para las ceremonias), etc.

Estas páginas accesibles para todo el mundo a través de internet pueden ser de gran importancia teniendo en cuenta la gran cantidad de personas que ingresan a la ocha y que están necesitadas de información, disponiendo así de una forma de contrastar diferentes posiciones y enfoques dentro de la religión, en una práctica en la que los recién llegados dependen de sus padrinos y miembros de su casa religiosa para adquirir el conocimiento.

TRABAJO DE CAMPO

Desde un principio se comenzó con el trabajo de campo al tiempo que se diseñaban un enfoque y unas metas provisionales, que lógicamente han ido variando en el transcurso de la investigación a medida que se ha ido adquiriendo más conocimiento. El trabajo de campo con una religión como la ocha, cuyos dos de los valores más importantes son el secreto y la discreción, está súmamente limitado por varios motivos.

En primer lugar, los santeros llevan a cabo la mayoría de sus prácticas en la intimidad de sus casas, que son al mismo tiempo los templos. La gran mayoría de los rituales y ceremonias, sean privados o reservados a la comunidad santera, son secretos y por consiguiente inaccesibles a los no iniciados, o en su caso, a los que no alcanzan el grado de iniciación requerido para determinada ceremonia. Ello limita enormemente las ocasiones en que se les puede observar en sus interacciones.

No obstante, la principal razón para no desear que los extraños que no están interesados en su religión se acerquen a ella, creemos que es la persecución e incompreensión de que han sido objeto por parte de la sociedad cubana anteriormente, y la dificultad que han encontrado en la sociedad estadounidense para ser reconocidos como una religión más.

Como resultado de todo ello, al investigador no iniciado sólo le quedan accesibles aquellas ceremonias comunes a las que se permite la asistencia de *aleyos* (no iniciados), en las cuales su papel

se reduce al de observador ajeno, sometido siempre al escrutinio discreto y benevolente de los religiosos que en general muestran una actitud distante que parece reducirlo a una especie de ostracismo. La mayor parte de estas ceremonias suelen ser tambores y güiros, donde se da una mezcla de celebración religiosa y social.

Ocasionalmente, y bajo los auspicios de un religioso con prestigio en una determinada familia, es posible asistir a ceremonias con más profundidad, como puede ser la matanza llevada a cabo al comienzo de la iniciación de una persona o el ofrecimiento de comida a los orichas o a los *egun* (espíritus), no obstante en esas ceremonias siempre hay religiosos que se sienten incómodos con la presencia de un extraño y en ocasiones lo manifiestan sin miramientos.

En las celebraciones de las ceremonias comunes es cuando más se dan las interacciones a nivel individual y de grupo entre los santeros. En ellas se presenta una buena ocasión para mostrar a la comunidad el prestigio adquirido, la capacidad de convocatoria y de organización y el cumplimiento religioso. Allí se establecen relaciones, se manifiestan públicamente en el ámbito religioso y se pasa información, todo ello al tiempo que se socializa en un ambiente caracterizado por lo cubano, no solo en la forma de relacionarse, si no en la forma en que se cocinan los alimentos, se sirve el café, o en la música no religiosa que frecuentemente se escucha al terminar el evento religioso.

La mayor parte de estas actividades se llevan a cabo en fin de semana, por lo que las posibilidades del investigador no sólo se reducen a las contadas ocasiones en que le es permitido asistir, sino que también en el tiempo son muy reducidas, razón por la que es necesario poner en práctica otro tipo de aproximación que permita tener un mayor contacto con los religiosos. Aquí ha sido fundamental conseguir el patrocinio de algunos “porteros” (Atkinson y Hammersley 1994, 78:82), que en nuestro caso se trata de ciertos santeros(as) y *babalawos* que por su posición en la religión (a nivel de familia religiosa o entre la comunidad santera) han podido facilitar un mayor acceso, tanto a ceremonias como a otros informantes, aunque también es cierto que han ejercido la función de controladores limitando nuestro acceso hasta donde le es permitido llegar a una persona no iniciada.

Se ha desarrollado esta estrategia con diferentes religiosos con desiguales resultados pero con una característica común. Invariablemente, y después de someternos a un cuidadoso escrutinio (y

sospechamos que a una consulta oracular o al mensaje de sus “muertos”), nos han permitido un acercamiento limitado en el tiempo y hasta cierto nivel para luego irse distanciando. La explicación a esta actitud creemos que viene dada por el convencimiento de que no se debe permitir a un *aleyo* o no iniciado, traspasar determinado nivel de conocimientos.

No obstante, en este tipo de relaciones hemos comprobado ciertas tendencias en el comportamiento de estas personas que actúan como guardianes de la religión. Algunas veces se trata de satisfacer el ego tratando de demostrar su importancia en la religión, o bien de un deseo solapado de que su colaboración sea reconocida en los trabajos escritos sobre la religión. En otras, las menos, la consciencia de que la labor del investigador sea útil para que su religión sea reconocida y más apreciada. En alguna ocasión, sospechamos que existe un deseo de convertir al investigador en un ahijado, actitud que se desvanece al comprobar que no va a ser así. Pero dos actitudes han sido comunes a todos ellos, la primera ha sido tratar de ofrecer una imagen seria y de importancia de la religión, y la otra minimizar o evitar aquellos aspectos no digeribles para el resto de la sociedad relacionados con las características africanas de la religión.

Si las observaciones, siempre muy limitadas, son necesarias en unas actividades de carácter iniciático y secreto, se necesitaba la obtención de información verbal de forma directa por medio de unos informantes que pertenecen a un grupo bastante cerrado que muestra resistencia a que se estudien los entresijos de su religión. Esto obliga a adoptar algunas medidas y estrategias que contrarresten esta actitud (Atkinson y Hammersley, 1994 :69, Pelto, 1970 :213 y Gorden, 1969 :97).

Teniendo en cuenta los diferentes tipos de iniciación, especialidades y nivel de conocimiento, así como género, nivel educativo, fenotipo, años de iniciado y otras características de los santeros, se diseñó una estrategia para reunir un grupo de informantes que reflejara de alguna manera la composición de los integrantes cubanos y cubanoamericanos de la ocha en el sur de Florida.

Desde un principio se pensó que sería conveniente una muestra amplia de informantes que incluyese santeros, *babalawos*, *oriatés*, algún osainista, *gays*, mujeres, negros y mulatos, nacidos en Cuba y en Estados Unidos, iniciados en Cuba y en Estados Unidos, de tendencia africanista, “sincretizados” con el catolicismo, y “cruzados” con otras religiones, es decir, que practican más de

una religión de origen africano. También se pensó en solicitar la colaboración de alguna de las figuras relevantes de la santería que intentan arrogarse cierta representatividad en el ámbito de la ocha.

Honestamente, debo confesar que no todo el plan se pudo llevar a cabo en su totalidad debido a la actitud defensiva que adoptan los religiosos ante alguien que se aproxima a ellos con la intención de conocer los entresijos de su religión, pero también hubo otros motivos. Las más difíciles de acceder han sido las mujeres, en especial las negras o mulatas a pesar de que una de nuestras mejores informantes pertenece a esta categoría.

Mi impresión es que la mujeres han sido tradicionalmente las que han permitido en mayor medida la continuidad de la ocha y las que consiguieron desde los tiempos de esclavitud traspasar la religión y la cultura traída de África, convirtiéndose así en las depositarias y guardianas de la religión. Por este motivo, creo que esa tarea se ha mantenido hasta la actualidad, razón por la que muchas santeras adoptan una actitud de recelo ante los extraños en un intento de proteger su religión de la incomprensión que muestra la sociedad hacia ella, lo que no significa que la mayoría de los hombres también actúen de ese modo.

Con aquellos religiosos a los que se supone un prestigio y relevancia en el ámbito de la ocha, se ha dado otro tipo de problema. De entrada muestran por lo general una pose de suficiencia, superioridad y hasta de arrogancia que, en mi opinión, puede llegar a producir un tipo de información sesgada que la invalide. He detectado un intento de mostrar una imagen de la religión y de ellos que muchas veces no concuerdan con lo que aseguran otros informantes. Independientemente de ello, he notado que al percibir que no pertenecía a una universidad prestigiosa de Estados Unidos no han mostrado demasiado interés en colaborar, ya que algunos de ellos son llamados a impartir conferencias sobre la religión, por supuesto remuneradas. Es decir, que mi relación no les suponía ninguna fuente de ingresos o de prestigio. Cuando me di cuenta de la situación, decidí prescindir de las informaciones proporcionadas por este tipo de religiosos al igual que Kali Argyriadis (2005 b: 93), que por otro lado son mucho más difíciles de acceder para un desconocido como era yo, y centrar la atención en religiosos que no tuvieran afán de protagonismo, y que por tanto, me ofrecieran una imagen más común de la religión.

Otro tipo de informantes con los que tuve dificultades en el acceso, y al que también desistí de incorporar, fue el de aquellos santeros que tienen gran número de ahijados, a veces cientos, lo que implica que tienen que tener determinadas cualidades y carisma para atraerlos y dedicarse a tiempo completo a la religión, y que supone hacer de la religión una profesión. Ocurre que frecuentemente estos padrinos suelen tener un ego muy desarrollado y que además enfocan la religión como un negocio, motivo por el cual evitan que los extraños conozcan la forma en que manejan el funcionamiento de su *ilé* o casa religiosa. He tenido alguna experiencia en la que desde un principio se me intentaba manipular y donde se me llamaba la atención por estar adquiriendo demasiado conocimiento sobre la religión sin estar iniciado.

Así pues, aunque en líneas generales he conseguido mis objetivos, justo es reconocer que han sido a menudo las circunstancias de la investigación las que han determinado en muchas ocasiones la elección de los informantes, así como la forma de recoger la información. Al final, los informantes han surgido de entre aquellos que han estado accesibles y dispuestos a ofrecer información voluntariamente (Gorden 1969 :116), siempre de acuerdo a lo que les permiten las reglas y valores de su religión y tras comprobar mis “buenas” intenciones.

Mi acercamiento y posterior relativa aceptación por parte de los informantes ha sido sin duda la parte más difícil de la investigación, ya que, en general, los santeros son muy reacios a hablar sobre su religión con extraños, máxime con alguien que va a publicar los resultados de su investigación. Aquí entra en función el carácter secreto de la religión, pero también la desconfianza hacia el exterior de unos religiosos que han sufrido y sufren la incomprensión y el acoso de las sociedades en las que han vivido.

Otro factor que ha podido generar desconfianza, creo que es la sospecha de que yo pudiera ser inspector de alguna institución oficial o informante de la policía, algo de lo que me previno una santera, quien me dijo que probablemente me podían confundir con alguien de la policía que trabajaba para la brigada antinarcoóticos. Esto no es tan extraño si se piensa que se han dado bastantes casos en los que los practicantes de las religiones afrocubanas se han visto envueltos en actividades ilegales.

En cualquier caso, las personas investigadas parece que intentan conocer antes la confiabilidad del investigador que el tipo de investigación que realiza (Atkinson y Hammersley 1994 :93), y eso es

exactamente lo que me ha sucedido. Durante el trabajo de campo, frecuentemente se me ha sometido a un pequeño interrogatorio llevado a cabo de forma discreta, con el fin de conocer quién era y las intenciones que tenía.

Uno de los principales motivos por el que los santeros se cierran al investigador es el deseo de que no trasciendan los problemas y abusos, económicos, de poder y hasta sexuales, protagonizados por algunos padrinos que ocasionalmente aparecen en el ámbito de la santería, que no son pocos y que frecuentemente enturbian el desenvolvimiento de la religión.

La falta de tiempo de los santeros en una sociedad como la estadounidense, se ha mostrado como un serio problema que con frecuencia ha dificultado la voluntad de colaborar sinceramente. Conseguir engancharse al tan anhelado “*american way of life*” resulta una tarea ardua para los inmigrantes, que a veces tienen que acudir a trabajos extra para cumplir con sus obligaciones financieras. A esto se añade el hecho de que es normal perder de dos a tres horas diarias en ir y venir del trabajo. Con lo cual, a los santeros les queda el fin de semana para hacer compras, estar con su familia, y sobre todo, para participar en las numerosas ceremonias religiosas que se llevan a cabo en los dos días en que están libres. Este ha sido el motivo por el que conseguir que nos dedicaran un poco de su tiempo ha sido una de las tareas más difíciles.

Dos aspectos por los cuales algunos religiosos se niegan a cooperar es el deseo de que nadie tenga acceso al manejo del poder que se ejercita con los ahijados, o que se descubra en qué forma se utiliza la religión como una forma de ingresos que en ocasiones resulta bastante deshonesto. Esta actitud es más característica en santeros que tienen muchos ahijados y que hacen de la religión su principal actividad y modo de vida, de manera que una vez tomada la decisión de dedicarse exclusivamente a la religión, se encuentran con la incertidumbre de que no hay unos ingresos fijos con los que mantenerse. A partir de entonces comienza la lucha por tener más ahijados y llevar a cabo el suficiente número de rituales y ceremonias que les permita vivir, ya que reciben un canon por cada uno de los servicios religiosos prestados. Estas personas suelen tener una casa con espacio suficiente y un patio amplio donde se puedan llevar a cabo las ceremonias. Procuran hacer acto de presencia en otras casas religiosas (excepto con las que tienen problemas) y normalmente muestran una actitud

nada discreta. Siendo que a veces utilizan algunos métodos no muy honestos para atraer y mantener a su ahijados, es comprensible que adopten una actitud de desconfianza hacia el investigador.

También he observado la falta de interés y cierta resistencia de algunos religiosos a que asistiera a rituales, aunque estén permitidos a los *aleynos*, que implican sacrificios de animales, ya que este aspecto les ha ocasionado numerosos problemas con el resto de la sociedad y los estamentos oficiales. En Estados Unidos los practicantes de la ocha han sido acusados de crueldad con los animales y es comprensible que no deseen publicidad sobre este tipo de rituales. Todavía se comenta en el ámbito de la santería de manera negativa, la iniciativa de un santero que convocó hace algunos años a los medios de comunicación para mostrarles un sacrificio de animales y demostrar que no había crueldad (El Nuevo Herald, 2 de julio, 1993).

De esta manera, se dan toda una serie de factores y situaciones alrededor de la ocha que se conjugan para entorpecer el acceso a la información de parte del investigador; obstáculos que en ocasiones me han hecho desfallecer e incluso dudar de mis capacidades y que pienso que es uno de los motivos por el que en general se opta por estudiar aspectos más asequibles, como pueden ser la mitología, la historia o la iconografía.

En el siguiente diagrama se muestran esquemáticamente el tipo de dificultades que hemos encontrado a la hora de entrevistar a los santeros.

Diagrama # 1
DIFICULTAD EN EL ACCESO A LOS SANTEROS



Un último aspecto que tiene su importancia es el hecho de que algunos investigadores han tomado la santería como materia de estudio y después no han mostrado sus trabajos a sus informantes, o bien que han llegado a conclusiones o presentado una imagen de la religión que desagrada a los santeros porque ayuda a mantener los prejuicios o ideas erróneas que de ella tiene la sociedad en general. Estas quejas las he escuchado de varios religiosos y parece que es en parte motivo por el que frecuentemente muestran una actitud de desconfianza hacia los investigadores, especialmente ahora que parece haberse desatado en Estados Unidos interés por conocer una religión “exótica” y con cierto morbo, por lo polémico de los sacrificios y las posesiones, y por tanto interesante desde el punto de vista cultural. Ese interés y curiosidad ofrece la posibilidad de publicar trabajos sobre un tema fácilmente vendible, como lo demuestra el hecho de ofrecerse algunas obras en tiendas orientadas a una clientela *new age*, donde se pueden encontrar entre libros sobre esoterismo, budismo, astrología, creencias indígenas, incienso, pirámides de vidrio y demás productos típicos de esos establecimientos.

Por esta razón he adoptado como estrategia repartir copias, entre los religiosos con los que he mantenido contacto, de los artículos que he desarrollado sobre diferentes aspectos de la religión, así como de alguna etnografía que he escrito sobre ciertas ceremonias, con el fin de que tuvieran una idea de cual es la percepción y el enfoque que tengo de su religión. En este sentido, esta estrategia se enmarca dentro de una cierta obligada relación de intercambio con un tipo de religiosos que por costumbre la utilizan entre ellos mismos.

Poco intercambio más se ha podido llevar a cabo, como no sea el servir de taxista para llevar a alguien que no disponía de transporte o ir a buscar a las botánicas determinados productos necesarios para alguna ceremonia, prestar libros sobre la religión, o como en el caso de un *babalawo* que estaba escribiendo un libro sobre la religión, pasarle complicados diagramas referentes a la teología de la ocha en el ordenador.

Haber ejercido de taxista con un *apuón* o *akpuón*, cantante en los tambores, cajones y güiros, resultó muy provechoso para mí, ya que me permitió asistir a múltiples ceremonias en una misma semana en diferentes casas religiosas a lo largo de varios meses. Ello me proporcionó una visión general del ambiente que se respira en los eventos religiosos en el área del Gran Miami, que es donde se concentra el mayor número de santeros de Florida. Esta relación constante con un especialista

religioso importante, ya que procura junto a los tamboreros la visita de los orichas a sus creyentes, ha sido muy útil. Es así como he tenido la oportunidad de conocer la relación especial de estos especialistas con el resto de creyentes y con las distintas casas religiosas, sus métodos de trabajo y aprendizaje y la competencia entre ellos. También me ha sido posible obtener información general sobre las formas de llevar a cabo la religión en diferentes casas religiosas y por tanto las diferencias y problemas que se dan entre algunas de ellas, o más bien entre sus padrinos y madrinas.

En cuanto a la observación participante, son muy reducidas las posibilidades para alguien no iniciado. Me he consultado con ifá, es decir con *babalawos*, varias veces, he sido objeto de una investigación espiritual, he asistido a misas espirituales donde algunos espíritus me han dado mensajes, me he sometido a varias limpiezas y rogaciones de cabeza y he ayudado en un par de sacrificios a lo único que se puede aspirar, a sujetar los animales mientras se los sacrifica. Es decir, que para un investigador que no considera la posibilidad de iniciarse, la observación participante queda reducida a observación (lo más discreta posible), y además con muchos condicionantes y en pocas ocasiones, de aquellas ceremonias accesibles a los no iniciados, que son las menos. Este inconveniente he tratado de subsanarlo con una mayor prolongación del trabajo de campo y la asistencia al mayor número posible de ceremonias, reuniones, así como fomentando visitas, conversaciones y entrevistas informales.

Uno de mis mejores logros ha sido ser “apadrinado” por una santera negra, que además es medium, quien tiene un alto nivel educativo y está muy acostumbrada a dar conferencias, escribir artículos y a participar en debates de radio y televisión sobre la santería, la esclavitud, el racismo y otros temas cubanos. Esta informante, impotantísima para mi investigación, me ha permitido asistir con ella a eventos religiosos y misas espirituales y me ha abierto hasta cierto punto las puertas al mundo espiritual y hasta de la magia, tomando interés por que conociera la religión, sus participantes y sus problemas hasta donde ella consideraba que era posible.

Amablemente me proporcionó algunas lecturas, me puso en contacto con algunos religiosos introduciéndome en algunas casas religiosas, me ofreció innumerables explicaciones acerca de todo lo que rodea a la religión, tanto en Cuba como en Miami y ha procurado que comprendiera su mundo espiritual, todo ello de forma respetuosa y sin pedir nada a cambio. Su actitud ha contrastado

notablemente con la de aquellos santeros que se arrojan representatividad y que tratan de dar sobre sí mismos una imagen de importancia adoptando una actitud de superioridad.

Respecto al enfoque de la investigación, me he encontrado con que en una religión marcada por la posición jerárquica y consiguiente prestigio que proporcionan los años que se tiene de iniciado y el conocimiento adquirido, uno de los requisitos fundamentales exigidos a los que quieren ingresar a la religión es la humildad, y este patrón de conducta es también exigido sutilmente al investigador que se acerca a la ocha. Ello significa que a éste, así como al aspirante al ingreso, de poco le sirven sus conocimientos y cualidades a la hora de intentar introducirse en el círculo religioso. Para un aspirante es obligado comenzar desde abajo, ser humilde, respetar a los mayores en la religión, obedecer al padrino o madrina, aprender la religión observando discretamente y superar los ritos de pasaje.

La información y el conocimiento religioso no lo transmiten los santeros fácilmente, hay que ser paciente y cumplir con los requisitos anteriormente señalados. La idea es que el conocimiento se adquiere paralelamente a la elevación espiritual, gradualmente; además de que hay que ganárselo con sumisión e interés. Una vez iniciado, y tras adquirir un nivel aceptable de conocimiento religioso, entran en juego otros factores, como puedan ser la educación, el prestigio social, el carisma, y el *aché* o gracia divina que tenga una persona, a los cuales viene a sumarse con el tiempo el capital religioso acumulado por la persona.

En forma similar a la de los que se quieren iniciar en la religión, he tenido que adoptar una actitud de humildad, adoptando el rol del aprendiz que desea adquirir el conocimiento que le conduzca a la iniciación, aunque en mi caso siempre he tenido la honestidad de dejar bien claro que mi interés era puramente académico independientemente de mis inquietudes religiosas.

Al igual que los que van a iniciarse, he tenido que aprender a recibir las enseñanzas en forma de parábolas extraídas de los *patakis* que componen la mitología de la religión yoruba, ya que los santeros(as), y en especial los *babalawos*, acostumbran a impartir sus enseñanzas y a explicar aspectos religiosos por medio de las historias recopiladas en el cuerpo de conocimientos de Ifá, lo que a veces prolonga las explicaciones, aunque resulta ser un método efectivo de aprendizaje.

Es decir, que una vez sumergida en el ámbito religioso, la persona que se acerca a la ocha, parte prácticamente de cero sea cual sea su nivel social o educativo. En este sentido, los santeros me

han dejado ver muy claro, que pese a mi conocimiento previo de la religión en general y de la santería en particular, debido a mi anterior investigación sobre la misma, mi posición con respecto a la religión era en la parte más inferior de la escala. Ello es así porque consideran que alguien que no está iniciado no posee un conocimiento verdadero de su religión, lo que acarrea automáticamente un trato dispensado que corresponde a la relación de un mayor en la religión con un *aleyo*, por el que éste último es tratado con cierta benevolencia y superioridad, a lo que se añade en mi caso una actitud de desconfianza hacia el investigador.

Todo esto queda explicado al comprender que en su percepción, mi capital religioso era mínimo, si no inexistente. Mi único atenuante ha sido compartir casa con un *babalawo* por unos meses, haber recibido un collar y los guerreros (iniciación simple que se realizó de forma un tanto dudosa), haber visitado religiosos en Cuba, y en algunos casos haber tenido el apoyo de algunos religiosos bien considerados.

ENFOQUE TEÓRICO

Al establecer un contacto mas sistemático y profundo con la religión y observar el proceso al que se tienen que someter las personas que desean iniciarse en la ocha, la competencia manifiesta que se mostraba entre muchos santeros y *babalawos* y el comportamiento de muchos padrinos, comencé a entender que el enfoque teórico del que debería partir para analizar y comprender mejor la práctica de la ocha o santería, debería ser la teoría de los campos desarrollada por Pierre Bourdieu (1990: 135-141, 1992, 2007 [1972]: 63-64, y Bourdieu y Wacquant 1995:63-76) ya que me pareció que era la que más se ajustaba a las características del fenómeno religioso al que me enfrentaba.

Bourdieu entendía que el espacio social está compartimentado en diferentes espacios o campos donde se dan una serie de relaciones, que se rigen por lógicas específicas.

“En las sociedades altamente diferenciadas, el cosmos social está constituido por el conjunto de estos microcosmos sociales relativamente autónomos, espacios de relaciones objetivas que forman la base de una lógica y una necesidad específicas, que son irreductibles a las que rigen los demás campos. Por ejemplo, los campos artístico, religioso o económico obedecen a lógicas distintas...” (Bourdieu 1992: 64).

Según sus declaraciones: “En términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones” (ibid. :1995: 64). Por otro lado, en una conferencia impartida por Bourdieu en la Ecole Normale Supérieure en 1976, afirmó con respecto a los campos o espacios en los que se desarrolla una determinada acción social:

Los campos se presentan para la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse en forma independiente de las características de sus ocupantes (en parte determinados por ellas). Existen *leyes generales de los campos*: campos tan diferentes como el de la política, el de la filosofía o el de la religión tienen leyes de funcionamiento invariantes... (Bourdieu, 1990 :135).

Es decir, los campos serían ámbitos de actuación, espacios sociales en los que los actores detentarían una cierta posición dentro de una estructura concreta. En esta definición se hace una clara distinción entre la posición que alguien detenta en un campo y sus características. A nivel teórico, el manejo de esta teoría procuraría la comprensión de un determinado fenómeno, en cierto momento, a través de la posición de los actores en el ámbito estudiado. De este modo:

“El campo social se puede describir como un espacio pluridimensional de posiciones...: los agentes se distribuyen en él, en una primera dimensión, según el volumen global del capital que poseen y, en una segunda, según la composición de su capital; es decir, según el peso relativo de las diferentes especies en el conjunto de posesiones” (ibid.: 283).

Bourdieu presta más atención a las posiciones, aunque reconoce que pueden estar determinadas por las características de un actor; es así como aclara que “...sabemos que en cualquier campo encontraremos una lucha, cuyas formas específicas habrá que buscar cada vez, entre el recién llegado que trata de romper los cerrojos del derecho de entrada, y el dominante que trata de defender su monopolio y de excluir la competencia” (ibid.: 135). En su obra *Razones Prácticas*, explica la dinámica que se da en un campo: “...un campo de fuerzas... y un campo de luchas, dentro del cual los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de este modo a conservar o a transformar su estructura” (Bourdieu 1997: 49).

De manera que en estos ámbitos especializados o campos, se presenta una lucha entre aquellos que detentan una posición prominente y los que aspiran a mejorar la suya, de forma tal que los

primeros dificultan la entrada de los aspirantes u obstaculizan a los que pretenden escalar puestos porque ven amenazada su posición. La forma de mantenerse en una posición jerárquica prominente, o de aspirar a ella, es poseyendo la cantidad máxima del capital específico necesario en un campo determinado, por lo cual, los que ya lo poseen tratarán de restringirlo a los recién llegados, mientras que éstos pondrán todo su empeño en adquirirlo. En esta confrontación "...los jugadores pueden jugar para incrementar o conservar su capital...Sin embargo, también pueden intentar transformar, en parte o en su totalidad, las reglas inmanentes del juego" (Bourdieu 1995: 66).

El concepto de campo es pues utilizado por Bourdieu como una metáfora espacial que sugiere rango y jerarquía, en donde aparecen unas relaciones de intercambio entre vendedores y compradores (Swartz 1996: 6), y donde la posesión de capital se convierte entonces en algo fundamental para participar en el "juego". La teoría tiene tintes economicistas porque habla de capital, interés, inversión, lucha por el capital, estrategias, es decir muestra una lógica económica, pero el mismo Bourdieu niega que se trate de una teoría económica: "Lo único que comparto con la *ortodoxia económica*... son algunas palabras" (Bourdieu 1992: 81).

Ahora bien, dice Bourdieu (1990 :136): "Para que funcione un campo, es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté dotada de los *habitus* que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, de lo que está en juego, etcétera." Que la gente esté dispuesta a jugar en un campo se debe, según él, a que comparten la *illusio*, del latín *ludus* o juego, es decir, que están metidos en él, y sobre todo que piensan que merece la pena participar (1997: 141).

De la forma en que explica qué es el *habitus*, se deduce que consiste en el conjunto de actividades y creencias que se dan entre los participantes y que caracterizan la vida de un campo, que a su vez son imprescindibles para su funcionamiento al tiempo que son el resultado de ese funcionamiento. No obstante esta explicación no es suficiente para comprender el significado de este término. En su obra "Outline of a Theory of Practice" ofrece con mayor detalle lo que entiende por *habitus*:

"...systems of durable, transposable "dispositions", structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles of the generation and structuring of practices and representations which can be objectively "regulated" and "regular" without in any way being the product of obedience to the rules, objectively adapted to their goals

without presupposing a conscious aiming at ends... collectively orchestrated without being the product of the orchestrating action of a conductor” (Bourdieu 2007 [1972]: 72).

Esta definición es mucho más explicativa y pone de relieve varios aspectos relevantes para comprender su significado. En primer lugar se trata de disposiciones o tendencias de parte de los actores que funcionan como principios generativos y estructurantes de las prácticas y representaciones colectivas de los agentes que actúan en un campo que, como apunta la cita anterior, implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes del juego que se lleva a cabo en el campo. Se da pues una relación entre el campo y el *habitus*, por el cual éste está configurado, estructurado, por el campo, y reciprocamente es el *habitus* el que estructura, o colabora en mantener la estructura del campo, por lo cual es al mismo tiempo regulado y regulador.

Dos aspectos son dignos de tener en cuenta con respecto al *habitus*, uno es que está orquestado colectivamente sin ser el producto planeado de alguien concreto, y el otro es que en ningún modo se trata del acatamiento de unas reglas. Se trata entonces de la aceptación, o mejor, de la disposición a aceptar voluntariamente unas reglas, prácticas y representaciones. El *habitus* es, según Bourdieu, producto de la historia de las interacciones que se dan en el campo y produce las prácticas individuales y colectivas, siendo un principio de continuidad y regularidad y funcionando como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones (ibid.: 82-83).

Es obvio que ese *habitus* es necesario adquirirlo, y por supuesto conducirse según sus parámetros, para como mínimo poder ser un elemento con capacidad de pertenecer a un campo determinado y poder jugar, siendo un elemento referencial identitario de los agentes que actúan en él.

La estructura de un campo que nos presenta Bourdieu está compuesta por la relación de fuerzas que se da entre los diferentes agentes o instituciones que toman parte en la lucha, fuerzas que vienen dadas por el capital que los participantes han conseguido anteriormente en las confrontaciones que han tenido lugar y por el grado de reconocimiento obtenido (Bourdieu 1990: 136, 1995: 309). En sus propias palabras “...estructura es la distribución de las formas de poder o de las especies de capital eficientes en el universo social considerado” en donde “...los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de este modo a conservar o transformar su estructura” (Bourdieu 1997: 48-49).

Queda claro que el capital que se detenta es válido sólomente en determinado campo aunque en algunos casos puede ser convertido “en otra especie de capital dentro de ciertas condiciones” (Bourdieu 1990: 136). Las luchas que se dan dentro de un campo tratan de variar su estructura por medio de la acumulación de capital, habiendo actores que intentan monopolizarlo a través de la puesta en marcha de estrategias para conservarlo, al contrario de los que disputan una mayor cantidad de capital, que tienden a utilizar estrategias de subversión que Bourdieu (ibid. :136-137) define como herejía o heterodoxia. Si los recién llegados intentan introducir cambios, la reacción que producen en los que ya dominan es de conservación y defensa de la ortodoxia.

Ahora bien, si se habla de ortodoxia es porque en ese espacio social, al que se ha llamado campo, existe una *doxa*. El problema reside en que ésta es impuesta por la clase dominante, la jerarquía, aquellos que poseen mayor capital y por tanto detentan una mejor posición en el campo. “*Every established order tends to produce (to very different degrees and with very different means) the naturalization of its own arbitrariness*”. Esta sentencia explica cómo el poder establecido, la ortodoxia, impone sus reglas, sistemas de clasificación y visión a los sometidos, aunque el término imponer no es del todo apropiado, ya que se lleva a cabo de tal forma que los dominados se adhieren voluntariamente a la *doxa* y la tradición impuestas tras ser tomadas como un hecho y comprendidas como algo natural. Ello sólo es posible “...*by securing the misrecognition, and hence the recognition, of the arbitrariness on which they are based...*” (Bourdieu 2007 [1972]: 164).

El término *misrecognition* es fundamental para comprender el desarrollo de la acción en el campo. En las traducciones al español aparece como desconocimiento, pero creo necesario añadir que requiere algo más de explicación. Cuando Bourdieu habla de desconocimiento se refiere al colectivo de dominados en un campo cualquiera. Se pregunta cómo es posible que los dominados, que son la mayoría y por tanto tienen más fuerza, acepten la imposición de los dominantes, quienes son minoría, su visión, su *doxa*, la cual no es sino su punto de vista presentado como punto de vista universal. Aquí hace una distinción entre la realidad objetiva, cual es una estructura objetiva basada en unas relaciones de poder, y una realidad subjetiva percibida por los dominados que aceptan las imposiciones del poder establecido.

Su explicación es que se da por parte de los dominantes una elaboración simbólica consistente en enmascarar la verdad de las relaciones, lo cual se lleva a cabo ocultando su verdadero interés particular, de forma tal que esa relación de dominación queda presentada como una relación de amor al colectivo y desinterés, con el resultado de que el poder aparece como carisma y se convierte en capital simbólico. Esta actuación no es sino el ejercicio de una dominación simbólica mediante la puesta en práctica de una violencia simbólica que produce una sumisión dóxica que no es percibida como tal, debido a que “las estructuras de percepción y valoración son fruto de la incorporación de las estructuras objetivas”, que han sido inculcadas mediante la adopción del *habitus* (Bourdieu 1997: 170-177). Dicho de otro modo, son los dominantes los que imponen una estructura cognitiva acorde con la estructura objetiva (ibid.: 119-120) de la que son beneficiarios. Por tanto estamos hablando aquí de un autoengaño colectivo que ha sido inducido por quienes están instalados en el poder con el fin de mantenerse en él, fomentando así el desconocimiento y su legitimación y ortodoxia.

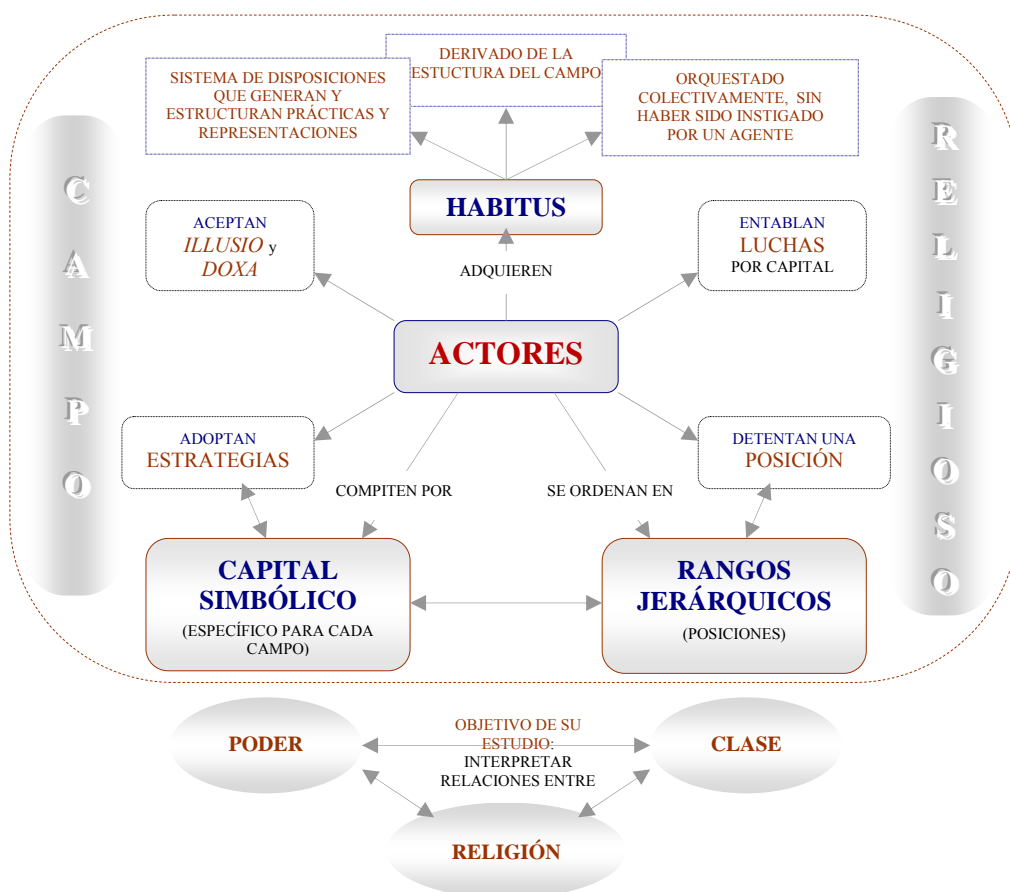
El hecho de que los dominantes impongan y fomenten esa estructura cognitiva acorde con su interés, que genera cierto *habitus*, no implica el que no surja la contestación y el reto hacia la *doxa* y sus valedores, tanto por parte de los que ya operan en el campo, como por los que ingresan en él. Se genera entonces un juego en el que aparecen tensiones en el proceso. Primero, al introducirse en el campo los recién llegados, para lo cual tienen que pagar un canon consistente en el reconocimiento del valor que tiene el juego, al que Bourdieu asigna el término *illusio* (1995: 337), y en la aceptación y conocimiento de las reglas y los principios que posibilitan el funcionamiento del campo (*habitus*). En segundo lugar, por esas luchas que se dan por conservar el capital los unos, y de aumentarlo por el otro los aspirantes. Esta dinámica, a pesar de su faceta de enfrentamiento, no pone en cuestionamiento un hecho muy concreto, cual es una complicidad objetiva entre los participantes, ya que todos ellos están comprometidos con el campo y tienen unos intereses fundamentales que les son comunes.

Así pues, en los campos se dan una especie de revoluciones, que según Bourdieu son parciales puesto que no cuestionan los fundamentos del juego. Más bien, esas subversiones resultan ser una vuelta a los orígenes, al espíritu y esencia del juego mismo, es decir que en realidad lo que se está fomentando y reforzando es el mantenimiento del juego (Bourdieu 1990: 138).

Una de las razones, según este autor, de que no se dé una revolución total, es el hecho de que la inversión que se exige para entrar en el juego es demasiado costosa en cuanto al conocimiento que es necesario adquirir, las pruebas a superar en los ritos de iniciación y en la misma práctica del juego. El elevado coste contribuye a apreciar el capital conseguido y a tratar de mantenerlo, a lo que se añade el hecho de que el conocimiento exigido para el ingreso garantiza la fijación de la historia del pasado del campo, y por tanto de su identificación con él y de la adhesión incondicional (ibid.:137-138).

Una vez trazado el esquema de la teoría de los campos diseñado por Pierre Bourdieu, se puede aplicar al campo religioso en general con el fin de aproximarme posteriormente al campo de la ocha. En el diagrama siguiente he tratado de plasmar la composición, estructura, acciones y relaciones que se dan en un campo y el objetivo que tiene su estudio cuando se trata del campo religioso.

Diagrama # 2
TEORÍA DE LOS CAMPOS. PARADIGMA DE BOURDIEU APLICADO A LA RELIGIÓN

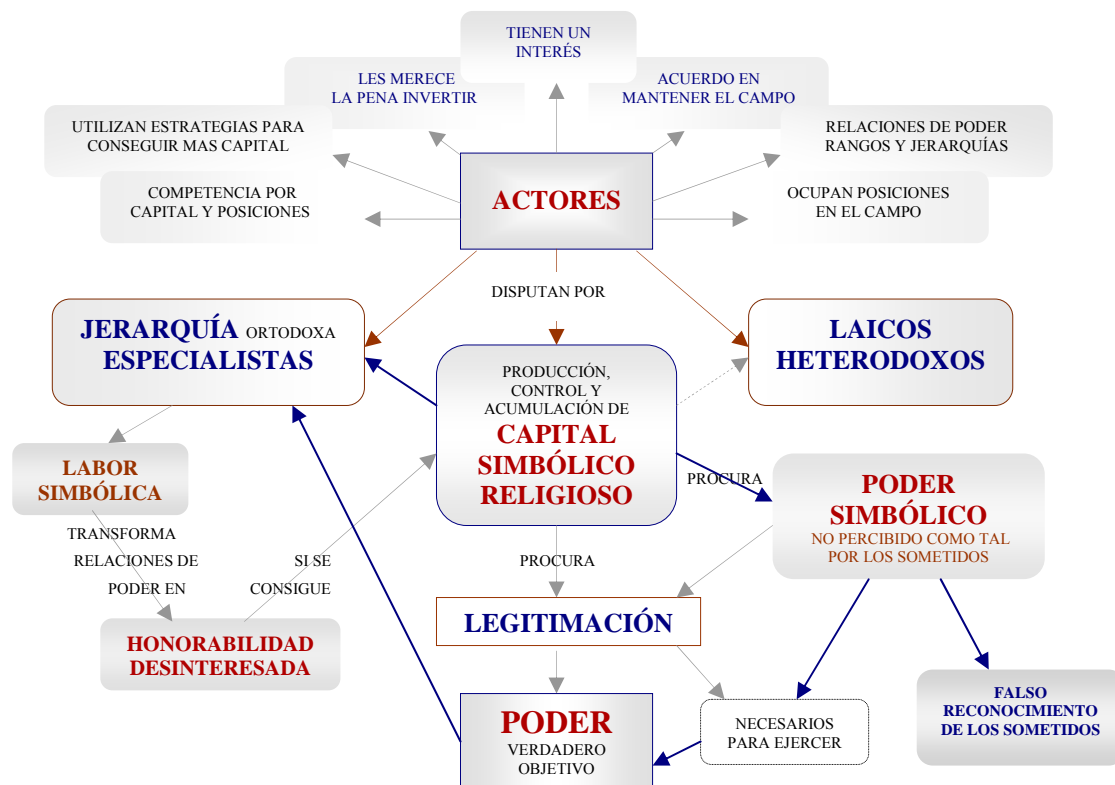


Se puede ver que los actores ostentan un rango según la posición ocupada en el campo, la cual está a su vez determinada por la cantidad y calidad del capital simbólico que poseen. Al ingresar al

campo se convencen de que merece la pena jugar en él (*illusio*) y aceptan una *doxa* adquiriendo paulatinamente un *habitus*, que generado por la estructura del campo, estructura la mente de los actores de tal manera que sirve como garantía de continuidad del mismo campo. A pesar de ello se generan tensiones y luchas entre dominantes y dominados.

Según Bourdieu, el estudio del campo religioso tiene por objeto interpretar las relaciones que se establecen entre el poder, la religión y la clase que se deriva de la estructura de relaciones de poder que se dan en el campo religioso. La estructura del campo religioso y las relaciones que se muestran en él se comprenden mejor a través del diagrama que sigue.

Diagrama # 3
ESTRUCTURA DEL CAMPO RELIGIOSO SEGÚN BOURDIEU

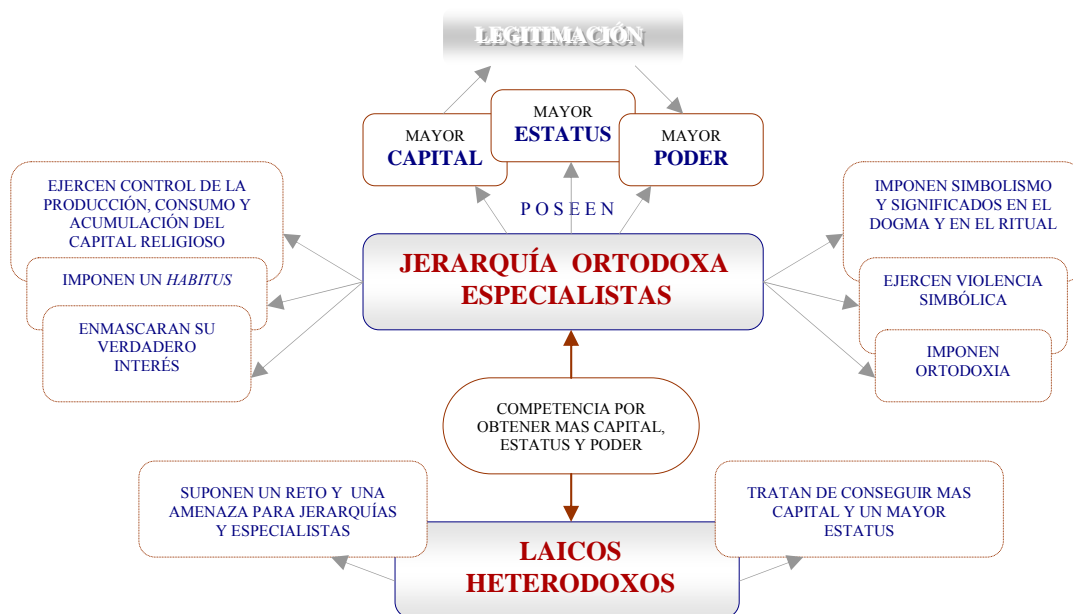


Bourdieu diferencia entre los actores del campo religioso dos grupos: 1) una jerarquía y unos especialistas religiosos considerados como ortodoxos, poseedores de un mayor capital simbólico y defensores de la ortodoxia, y 2) el resto de los integrantes del campo, los laicos, con mucho menos capital religioso y posiciones menos relevantes, entre los que se encuentran algunos heterodoxos, quienes retan al poder establecido por jerarquías y especialistas.

Como ya expliqué anteriormente, Bourdieu cree que el verdadero objetivo de los jugadores en un campo es el poder. Este poder siempre se enmascara tras una forma de poder simbólico que emana del capital simbólico conseguido por los dominantes, jerarquías y especialistas, quienes consiguen que los laicos, dominados, no reconozcan su verdadero interés y las imposiciones a que los someten, obligándolos a aceptar un determinado *habitus* y una *doxa* que favorecen un tipo de estructura que los mantiene a ellos en posiciones privilegiadas. Esto lo consiguen los dominantes llevando a cabo una labor simbólica, que transforma las relaciones objetivas de poder en una honorabilidad desinteresada a favor del resto, lo que les procura mayor capital simbólico y legitimidad. Ello a su vez se traduce en un mayor poder simbólico que en la práctica supone el ejercicio de un poder real.

Es entonces el ansia de conseguir más poder lo que conduce a la competencia, a las luchas dentro del campo religioso, unas luchas que se justifican apelando al mayor conocimiento religioso, a una mejor interpretación de los textos sagrados, mayor respeto por las prácticas religiosas y por las tradiciones, a una mayor honorabilidad, carisma o incluso a unas supuestas cualidades de origen divino. De lo que se trata es de aumentar el capital simbólico para acceder al poder, y es ahí donde aparece la confrontación entre los actores, que en el caso de jerarquía y especialistas consiste en una defensa de sus posiciones. Esa competencia queda más aparente en el diagrama que sigue.

Diagrama # 4
COMPETENCIA DENTRO DEL CAMPO RELIGIOSO SEGÚN BOURDIEU



Como quedó explicado con anterioridad, la imposición de los dominantes, la violencia simbólica que ejercen sobre el resto con el fin de defender sus posiciones, es una labor enmascarada, por lo cual queda facilitada la aceptación de las condiciones del juego, es decir, la *doxa* y el *habitus*, y que al tratarse del campo religioso puede que sea mayor por aludir a lo sacro y lo divino.

En mi percepción del funcionamiento de la ocha, si se aplica la teoría de los campos de Bourdieu, se pueden encontrar correspondencias puntuales que voy a explicar a continuación, aunque se comprenderá mejor una vez terminada la lectura de los datos obtenidos en la investigación.

Si se comienza por la delimitación del campo religioso, nos encontramos con el campo de la ocha, que es el que estudiamos, aunque no se debe comprender como un campo cerrado ya que se traslapa con otros campos afines dentro del campo más general de las religiones afrocubanas, de las diferentes variantes en América de la religión de los orichas, para encontrarnos al final con la religión de los yoruba en África.

El campo de la ocha o santería se encontraría dentro del campo del culto a los orichas y ancestros en América, el cual se integraría a su vez en el de las religiones africanas. Esto sin contar con que muchos santeros son practicantes de la religión de origen congo conocida como palo monte o palo mayombe, y la mayoría (si no todos) practican el espiritismo kardeciano, con lo cual a menudo entienden que se trata de una misma creencia con diferentes variantes.

Independientemente de estos campos afines, y en un nivel práctico, para los santeros más que el campo de la ocha, es el subcampo de la familia religiosa a la que pertenecen su ámbito principal, y después, cuando comienzan eventualmente a tener ahijados, la propia familia que ellos forman. Esto es importante, puesto que las familias religiosas o *ilés*, funcionan de forma autónoma que es donde se dan mayormente las interacciones religiosas. Podríamos decir que si para los santeros el campo de mayor interés sería el de su familia religiosa, el investigador repartiría su interés entre el campo de la familia y el más general de la ocha.

Los actores que entran en juego en el campo, o campos, que estudiamos se componen en su mayoría de santeros, aunque una parte importante son *babalawos*, quienes son especialistas en la adivinación y tienen como base la misma creencia, no obstante no se les puede considerar santeros puesto que realizan otro tipo de prácticas, como es el culto a Ifá, conformando una especialidad aparte.

Por otro lado, dentro de la santería existen otros especialistas como son *oriatés* (dirigentes de los rituales en ocha), “tamboreros” o percusionistas consagrados al oricha Añá, y *apuones* o *akpuones*, es decir los cantantes en las ceremonias donde se utilizan tambores, cajones o güiros. Por estar ocupados con una cierta especialidad, no entran en competencia directa con el resto de los santeros, al menos en ciertos aspectos de la religión. De manera que en el campo de la ocha nos encontramos una mayoría de santeros que pueden participar en esa lucha por ganar o mantener posiciones, con la excepción de los especialistas anteriormente nombrados que además tendrían su lucha particular.

El *habitus* del que nos habla Bourdieu estaría compuesto por las creencias y prácticas religiosas que caracterizan a la ocha, a lo que se sumaría el conjunto de reglas y valores que rigen el comportamiento de los santeros, pero también la forma de comprender el mundo. Ahora bien, aquí es necesario hacer referencia de nuevo a los diferentes campos y subcampos afines que hemos comentado anteriormente, ya que el *habitus* no es exactamente el mismo en la ocha, en ifá o en el palo, y muchos santeros participan en más de uno al mismo tiempo, con lo que parece inevitable, que en ocasiones, se traslade un cierto *habitus* perteneciente a un campo, a otro diferente.

El *habitus* sería entonces no sólo el cúmulo de conocimientos teóricos y prácticos que es necesario aprender para ingresar al campo de la ocha, sino también la percepción y actitud que los creyentes adquieren a través de su aprendizaje de mitología, ritos, comportamientos, etc. El convencimiento de la importancia de formar parte de la ocha (*illusio*) por los beneficios que comporta hace que los aspirantes a la iniciación se vean obligados a pagar un alto peaje de ingreso. Los conocimientos necesarios, muy amplios y restringidos, se les suministran muy poco a poco tras muchas exigencias, el coste material de la iniciación es muy elevado, se les exige sumisión a un padrino o madrina, y se encuentran con mucha competencia y disputas en el ámbito de la religión.

En cuanto al capital que estaría en disputa, se puede decir en líneas generales que es una combinación de varias cosas. En primer lugar está el conocimiento, que viene a ser el factor que más valor o capital proporciona a los santeros, cuya adquisición casi depende más de la benevolencia y de las ganas de transmitirlo de los mayores en la religión, que del interés por aprender del aspirante. El conocimiento está muy repartido entre los *babalawos*, los *oriatés*, los *omó añá* o tamboreros, y los santeros, estos últimos tendrán más cuantos más orichas han recibido. Independientemente de que

alguien tenga interés por aprender, se necesita mucha paciencia y dedicación para alcanzar un nivel aceptable de conocimiento y siempre quedarán áreas a las que no se tendrá acceso por ser competencia exclusiva de los especialistas.

En segundo lugar, la cantidad de años que hace que se ha recibido la iniciación influye en la posición que se detenta en el campo de la ocha, ya que esta religión heredó de los yoruba el respeto a los mayores y se supone que a más años de iniciado, mayor cantidad de conocimiento. En realidad se trata de un valor más bien simbólico, ya que en la práctica adquiere más conocimiento quien pone más interés y adquiere un mayor compromiso con la religión practicando más los rituales, y el que tiene la suerte de ingresar en una familia donde están dispuestos a enseñarle.

Otro factor que viene a engrosar el capital de los santeros es el dominio de alguna de las especialidades, como la de *babalawo*, *oriaté*, *obá*, tener *pinaldo* o *kuanaldo*, etc. De este modo, en el ámbito general de la ocha, un *oriaté* está considerado a un nivel superior que los santeros, y un *babalawo* por encima de todos, aunque muchos no aceptan su superioridad. Capítulos aparte lo constituyen los tamboreros y los *apuones*, ya que componen un grupo especial que se encarga de conectar a los creyentes con los orichas y con los *egun* o espíritus.

Otra característica, más bien escasa, que añade valor a un santero es la mediumnidad, es decir, la capacidad de hacer de intermediarios entre el mundo espiritual y los creyentes, prestando sus cuerpos para que los orichas y los muertos, o espíritus, ofrezcan sus mensajes a los humanos. Tener esta capacidad no representa ser mejor o peor, ni se recibe algún tipo de influencia positiva, ya que estos mediums o “caballos”, como se les conoce en el ámbito de la ocha, no se acuerdan de nada después de haber cumplido su función. No obstante, estas personas detentan un mayor prestigio traducido en una mayor cantidad de capital simbólico.

El último factor que aumenta el capital de los integrantes de la ocha es la mayor posesión de *aché*, entendido como las vibraciones o emanaciones divinas, en cierto modo lo que los católicos llaman gracia divina, los hindúes *darsan*, los polinesios *mana*, o los chinos *ch'i*. Se considera que tiene mucho *aché* la persona que tiene un gran conocimiento, que es honesto y practica la religión de forma adecuada, el que cumple con las obligaciones religiosas, el que tiene más comunicación con el mundo

espiritual, el que acierta más con los oráculos y el que tiene una conducta recta y se gana el respeto de los demás. Tener más *aché* es a lo que aspira cualquier santero.

Respecto a la complicidad que se da entre los integrantes de un campo, como señala Bourdieu, la encontramos entre los santeros sin lugar a dudas. Esa complicidad se muestra en el acuerdo tácito de mantener en secreto los rituales y actuar en forma discreta de cara al resto de la sociedad, pero sobre todo se percibe en el mantenimiento de la tradición. Este último tema es objeto de grandes controversias y críticas que dan lugar a disputas y descalificaciones. Se trata de la gran obsesión de los santeros, quienes a menudo apelan al hecho de pertenecer a una rama de la religión reconocida por su apego a las prácticas más tradicionales. La construcción de sentido que surge de estas disputas sobre la legitimidad de las prácticas ha sido motivo de estudio para la antropóloga Kristina Silke Wirtz (2003).

Queda por último constatar el tipo de luchas que se originan en el campo de la ocha. La primera de ellas es la de los aspirantes y recién llegados con los que ya están establecidos en la religión. El sistema de represión de los que dominan es fuerte, ya que se exige dedicación, humildad y paciencia para aprender. El ámbito religioso es muy concreto y poco tiene que ver con el mundo exterior. En principio, de nada sirve ser un profesional exitoso, tener mucho dinero o tener una edad avanzada, el sometimiento a los mayores será el mismo. Hay que tener en cuenta que esta religión estaba en manos de los antiguos esclavos que no tenían una educación formal, pero todos aquellos que quisieron ingresar en ella tuvieron que poner en práctica su humildad si querían ser iniciados y recibir los conocimientos necesarios. Otras luchas también aparecen en el seno de la ocha. La que se da entre algunas familias religiosas, la de algunos santeros, en especial los *gays*, con los *babalawos*, las tensiones que aparecen cuando alguien se arroga la representatividad de la religión, las competencias entre algunos especialistas y algunas otras menos visibles.

Si nos centramos en las familias religiosas, nos encontraremos con las tensiones entre padrinos y ahijados, así como las que se dan entre los mismos ahijados. Si nos fijamos en la ocha a nivel exclusivo de los cubanos, vemos los problemas que se dan entre diferentes familias religiosas, entre *babalawos* y santeros, entre *gays* y *babalawos* o entre *gays* y los que no lo son, y también entre los que pretenden representar a la comunidad religiosa y los que no lo aceptan. Si elevamos el nivel de análisis y nos fijamos en el culto a los orichas y ancestros practicado en Estados Unidos, en el que se

enmarca la ocha, podemos ver las discrepancias entre los cubanos y los afroamericanos o estadounidenses que prefieren seguir las directrices de los religiosos nigerianos. Si abarcamos el culto a los orichas en todo el Caribe, nos encontraremos con que se dan acusaciones y descalificaciones entre los practicantes de Cuba y los cubanos que viven en los Estados Unidos, y reivindicaciones por parte de los cubanos de ser depositarios de la tradición ante el culto a los *orixás* que practican los brasileños. Por último, si tomamos el plano religioso que comprende el África y el Nuevo Mundo vemos el intento de religiosos nigerianos por dirigir la religión, y la negativa, al menos de los cubanos en general, alegando que en Nigeria se ha perdido prácticamente la religión y que ellos son los depositarios de los conocimientos ancestrales. Colocados en un gráfico, estos niveles de análisis se verían de la siguiente manera:

Diagrama # 5
**POSIBLES NIVELES DE ANÁLISIS EN EL CULTO
 A LOS ORICHAS* Y ANCESTROS**



* Orichas es el término utilizado por los cubanos, en el candomblé brasileño se conoce como orixás, en Haití se denomina vudúes, los anglosajones emplean orishas, y los yoruba recurren a orisas. Se trata en todos los casos de las mismas entidades emanadas del Ser Supremo, que dominan uno o mas aspectos de la existencia y de la naturaleza y a las que se recurre como intermediarias que actúan entre el Ser Supremo y los seres humanos.

Vemos pues que el funcionamiento de la ocha coincide en líneas generales con los planteamientos que Bourdieu hace en su teoría de los campos. Ya he explicado que se pueden comprender varios planos a partir de las religiones africanas hasta llegar a las especialidades y grupos de características especiales. Mas allá de esto quedaría sólo el nivel individual, que no es objeto de atención para el análisis en este trabajo. En cualquiera de esos planos en que se ponga atención, encontraremos esa lucha entre los actores por el capital y la posición a ocupar dentro del campo religioso de la santería, además de todos los ingredientes que nos permitan analizar la ocha utilizando como herramienta la teoría de los campos desarrollada por Pierre Bourdieu.

Es muy obvio que en la ocha, a pesar de no disponer de un cuerpo colegiado institucionalizado que controle y regule la práctica de la religión, funciona a nivel de familia religiosa de forma precisa, y a nivel de comunidad religiosa de forma más difusa, un mecanismo que engloba a sus integrantes protegiéndolos del exterior y evitando las injerencias de extraños. De ahí que contemple el ámbito religioso como un campo de acción en el que sus integrantes detentan una cierta cantidad de capital simbólico, que en este caso es religioso, utilizada para moverse en él, y que vea factible aplicar la teoría de Bourdieu.

Cualquiera que pretenda introducirse en este campo puede arrastrar consigo otro tipo de capital simbólico, pero de nada le sirve para acceder a él. La forma de adquirir el capital necesario para desenvolverse con éxito en este campo se adquiere poco a poco y pagando el necesario peaje en forma de actitud humilde, iniciación costosa, respeto a los mayores, acumulación de tiempo en la religión y adquisición de conocimiento, especialmente de los rituales. El nivel que se consiga en la religión posteriormente dependerá de la actitud e interés que se tenga, del conocimiento adquirido, de los apoyos recibidos, de la capacidad y esfuerzo mostrado, del carisma, y de la ambición que se tenga.

Entonces, desde mi perspectiva, el ámbito religioso de la ocha sería el campo en el que se desarrollan las interacciones entre sus miembros, el cual estaría celosamente guardado por los mayores, los padrinos y las personas con prestigio y una relativa³ jerarquía como *babalawos* y *oriatés*.

³ Relativa porque funciona a nivel de familia religiosa, o a nivel de especialidad. La supuesta jerarquía sólo es válida si es aceptada voluntariamente por el resto, puesto que los religiosos gozan de una autonomía dentro de sus familias.

A través del aprendizaje y de las prestaciones religiosas se iría adquiriendo el capital religioso que permitiría ir consiguiendo posiciones preeminentes en la religión.

Me parece pues, que hay suficientes motivos para elegir la teoría de los campos, definida por Pierre Bourdieu, como un instrumento válido de análisis en mi trabajo, y a ella me voy a remitir de forma parcial para tratar de explicar ciertas actuaciones que se dan en el medio religioso de la ocha entre los cubanos y cubanoamericanos de Florida.

No obstante, considero que esta teoría es discutible y se le pueden encontrar fallos o limitaciones (Warde 2004), como por ejemplo que no todos los actores compiten por mejorar su posición, que la misma competencia puede producir transformaciones que interrumpan la lógica del campo, o que no se pueda hacer una analogía siempre entre campo y juego. Ahora bien, en mi opinión, una teoría es una herramienta que ayuda en el análisis de un fenómeno social y se debe de aceptar que no es algo perfecto que sea aplicable a todos los casos. Mi intención es utilizar esta herramienta que nos legó Bourdieu hasta donde sea posible sin intentar forzar los datos para que se ajusten a la teoría.

Creo que Bourdieu fue lo suficientemente abstracto al definir el término campo como para ofrecer la posibilidad a los demás de utilizarlo adaptándolo al fenómeno que estudian, o al menos de echar mano de subcampos para centrar más el objeto de investigación. En el caso de la religión que he elegido, el complejo ocha-ifá, se puede ver como un subcampo dentro del campo más abstracto de la religión, donde quizá el término más adecuado sería el de lucumí por significar la religión traída por los esclavos yoruba a Cuba.

DELIMITACIÓN DEL CAMPO DE LA INVESTIGACIÓN

Referente a la delimitación del campo que iba a estudiar, un gran dilema con el que topé fue elegir aquellos aspectos que se iban a desarrollar en el trabajo escrito tratando de analizar, interpretar e inferir, en base a los datos que se hubieran obtenido. Teniendo en cuenta los muchos temas que se entrelazan con la práctica de esta religión que, en mi opinión, hay que tener en cuenta para poder comprender el rumbo que ha tomado, la mayor duda consistía en decidir a qué altura iba a colocar la lente. Si la acercaba mucho, optando por centrarme en un tema o temas muy específicos, corría el riesgo de no ofrecer una imagen adecuada ya que la limitación impediría mostrar las relaciones con

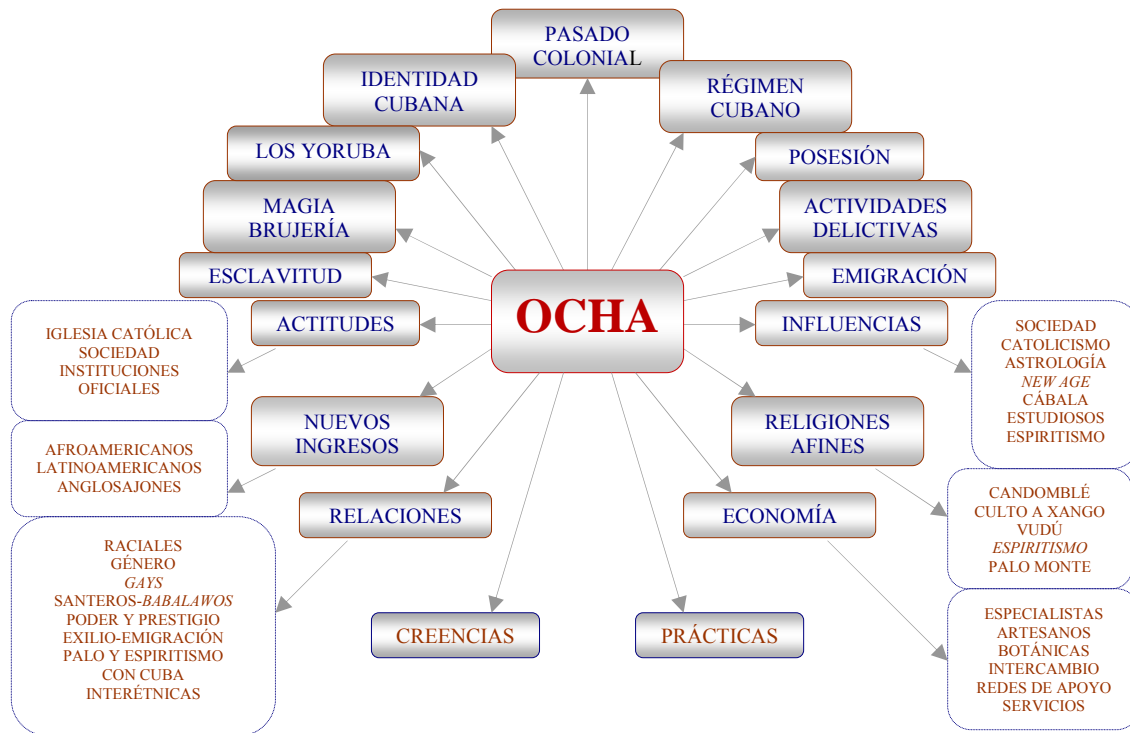
infinidad de aspectos que se intersectan con esta práctica y que inevitablemente influyen de algún modo sobre ella. Por otra parte, si alejaba demasiado la lente para dar una mejor visión holística corría el riesgo contrario de quedarme en la superficie por querer abarcar demasiado y de alargar la exposición de forma exagerada.

Si lo que se quiere es comprender lo que sucede con la ocha que practican los cubanos en Florida, creo que no es posible obviar toda una serie de factores que han contribuido, y contribuyen, a configurarla, tanto sobre la religión como de sus practicantes, en el pasado y en el presente. Por ello considero que, entre otros muchos, hay que tener en cuenta hechos como que 1) esta religión la trajeron de África los esclavos a Cuba, y que también llegó a otros lugares de América donde se desarrolló en forma paralela, 2) se desarrolló en Cuba bajo la influencia de una sociedad colonial y la presión del catolicismo, incorporando paulatinamente personas de origen europeo, 3) se compone de dos prácticas diferenciadas, el santo e ifá, muchos de cuyos miembros practican alguna otra religión de origen africano, el espiritismo y, algunos, el catolicismo, 4) ha sufrido transformaciones en cuanto al tipo de practicantes y manifestaciones exteriores, y 5) ha arraigado en Latinoamérica y los Estados Unidos, lo que le supone otro tipo de influencias y también algunos retos. De ahí el dilema en cuanto a la elección de la delimitación del campo.

Desde luego, elegir uno sólo de los aspectos, o un grupo de ellos relacionados, puede permitir entrar con más detalle a analizarlos, pero si se supone que la antropología debe de tener una visión holística y analizar esa red de relaciones de la que hablaba Geertz (1996 [1973]), me parece que acercar la lupa demasiado puede hacer caer en una visión sincrónica que favorezca ciertas posiciones ideológicas no interesadas en que se hable de la historia y de algunas relaciones comprometidas. No obstante, puede que la proliferación de trabajos sobre la santería esté fomentando el que se busquen áreas de investigación más concretas y reducidas, que no hayan sido objeto de atención, y que permitan la promoción académica.

En el siguiente diagrama se muestran los principales temas que están relacionados con la ocha, cada uno de ellos susceptible de convertirse en objeto de una investigación.

Diagrama # 6
TEMAS RELACIONADOS CON OCHA



Así pues, la elección que adopté fue tomar la santería, o el santo, e ifá en conjunto, es decir ocha, como las creencias y prácticas objeto de estudio, ya que aunque existe cierta separación se basan en las mismas creencias y en algunos rituales participan miembros de las dos, es decir, que se trata de la misma religión según manifiestan santeros y *babalawos*. Fuera quedaban el palo y el espiritismo a pesar de que muchos santeros los practican simultáneamente. Tampoco me he ocupado de la religión católica porque considero que tiene poca o ninguna influencia sobre ocha (Clark 2001, Fernández 2005), aunque muchos estudiosos que se centran en las manifestaciones exteriores dan por sentado que se da una simbiosis entre ambas creencias, un sincretismo que nunca es ni analizado en profundidad, ni demostrado, fuera de aspectos anecdóticos, y yo diría que folclóricos y oportunistas.

Igualmente problemática se presentaba la elección del tipo de practicantes. Teniendo en cuenta el hecho de que se incorporan cada vez mas latinoamericanos de diferentes países residentes en Estados Unidos, afroamericanos, y norteamericanos blancos de cualquier origen, sin contar que entre los cubanos los hay desde los recientemente llegados a Florida hasta los que han nacido ya en ese país, la duda estaba servida, ya que no incluir a todos implicaba el riesgo de obtener una visión parcial.

De este modo, decidí que fueran sólo cubanos nacidos o no en la isla sin importar si tenían una u otra nacionalidad. La premisa que adopté fue el que tuvieran en común el haber sido educados en el seno de una familia cubana, independientemente de que hubieran nacido dentro o fuera de la isla o el lugar donde hubieran sido escolarizados, ya que lo que buscaba era el que su identidad principal girara en torno a la cultura cubana. A pesar de ello, el espectro es amplio ya que es posible encontrar desde personas que, a pesar de llevar más de treinta años en Estados Unidos, apenas hablan un poco de inglés no obstante de haber adoptado la nacionalidad estadounidense, hasta jóvenes que se expresan y piensan en inglés, teniendo dificultades al hablar español y que nunca han estado en la isla.

La intención era obtener como informantes una variada muestra de personas que ofrecieran una panorámica lo mas aproximada posible a la heterogénea composición de los practicantes de la ocha, algo que debido a las dificultades que expliqué anteriormente, reflejadas en el diagrama número uno, se cumplió parcialmente.

La decisión final para definir los objetivos ha sido buscar un compromiso intermedio, agrupando los diferentes aspectos que componen la investigación en cinco grandes temas, tres dedicados a la cuestión religiosa y dos relacionados con lo social. La parte religiosa se ha dividido en la estructura de la religión, práctica religiosa y concepción que tienen los santeros de todo lo referente a la ocha. Los otros dos temas están dedicados a los aspectos sociales por un lado y a los económicos por el otro. A todo ello hay que añadirle una parte introductoria que contextualice la religión en el pasado, un repaso al medio africano y yoruba antes de la esclavitud, y una somera descripción de la religión de los orichas como es practicada y comprendida por la mayoría de los practicantes cubanos. También se ha dedicado atención especial al contexto estadounidense de la ocha.

Independientemente de los temas claramente definidos, la intención es intercalar aspectos que considero importantes para contextualizar la religión, ver las influencias ejercidas sobre ella y así poder comprender mejor las transformaciones y el rumbo que va tomando. Entre estos temas se encuentran la influencia que ha ejercido sobre la religión la situación política de Cuba, las circunstancias de la emigración, las relaciones con creencias afines, el ingreso en la religión de la segunda generación de cubanos nacidos en otro contexto, el papel que juegan los afroamericanos que

se están iniciando, la actitud de la Iglesia Católica, y algunos más que creo son indispensables para comprender el fenómeno investigado.

En cualquier caso, mi posición parte de la antropología social, por lo que se tenderá a poner énfasis en las consecuencias de esta práctica religiosa, tanto para los integrantes de la comunidad santera, como para la sociedad que les rodea, teniendo en cuenta a la hora de interpretar mi visión (*etic*) del fenómeno como observador ajeno a él, así como la de los santeros estudiados (*emic*) (Pelto 1970 :67-86).

Esta observación de considerar la visión *emic* me parece importante, por cuanto en esta religión se llevan a cabo acciones difíciles de clasificar y juzgar desde una perspectiva racionalista y científica, que es la que predomina en las sociedades industrialmente desarrolladas. Me refiero a los sacrificios de animales, consulta de los oráculos, relación directa con los espíritus, posesiones, y en ocasiones actividades paralelas como pueden ser magia y brujería. Tratar de interpretar estos hechos desde una visión *etic* y racionalista sólo puede conducir a errores de consideración que desde muy atrás han generado descripciones e interpretaciones, que han presentado la santería como producto de la irracionalidad, la superstición, la ignorancia o los trastornos de tipo psiquiátrico o psicológico. Hoy en día, creo que esta actitud no es aceptable, máxime cuando personas con un reconocido nivel intelectual están, o han estado, llevando a cabo este tipo de prácticas (Bascon, Verger, Murphy, Moreno Vega, Cañizares, y otras más) por poner sólo algunos de los ejemplos más conocidos.

Mi posición ha sido enfrentar su estudio como una serie de hechos que se enmarcan dentro de un tipo de creencias religiosas, que aunque son llevadas a la práctica en una sociedad occidental, están imbuidas del carácter, filosofía y cosmovisión africanas, lo cual tiene una serie de connotaciones y características que no son fácilmente asimilables por la sociedad estadounidense, ni por la diáspora latina de la emigración que convive, pero que no tiene relación, con ellas.

Desde posiciones religiosas dogmáticas, la ocha es contemplada como una práctica primitiva, oscurantista e incluso satánica a la que se le concede poco crédito, siendo frecuente escuchar a los cubanos que no la practican el comentario de que la santería es un retraso. Por otro lado, la Iglesia Católica, y a pesar de que los santeros se declaran católicos, se cuida muy bien de avisar en sus

pastorales y a través de los escritos de algunos de sus miembros (Monseñor Eduardo Boza Masvidal y padre Jordi Rivero) de que la santería es una creencia pagana que inculca el miedo y anula la voluntad. Se intenta presentarla como una religión politeísta que se pierde en ritos, ceremonias y prácticas de magia y se hace un llamado a no mezclar las dos religiones.

Esto es sólo un ejemplo de la actitud de algunos sectores de la sociedad hacia la ocha que muestra la disonancia en que esta religión se encuentra con la sociedad que le rodea, razón por la cual estas posiciones retroalimentan en los santeros una actitud de discreción, secretismo y desconfianza hacia el exterior como una forma de autoprotección, lo cual no significa en modo alguno que puedan ser considerados como una secta religiosa.

Son todas estas características atribuibles a la ocha, como la práctica del secreto, la autoprotección ante el resto de la sociedad, el carácter iniciático que impide el acceso a los extraños, amén de los consabidos problemas de abusos y manipulaciones que algunos ponen en práctica, lo que entorpece enormemente su estudio. Es por lo que sospecho que gran parte de las investigaciones que se han ocupado de ella, se hayan centrado más en la historia, la mitología, las experiencias personales, los rituales o a la iconografía, dejando de lado los aspectos sociales.

El hecho de que esta investigación sea de tipo cualitativo, implica un acercamiento constante y profundo al fenómeno que se estudia, lo cual permite un amplio conocimiento y una inevitable toma de posición ante los hechos y las personas observados. Ello significa la aparición de una tensión entre los sentimientos que se despiertan y la obligatoriedad de actuar y escribir de forma científica. ¿Es realmente posible ser objetivo, o en su defecto presentar los resultados de tal forma que lo parezca? No me atrevo a dar una respuesta rotunda, pero al menos la obligación es intentarlo.

Está claro que la forma de proceder de la antropología se diferencia de la de las ciencias “duras”, ya que no se puede poner en marcha el método experimental. Descripción e interpretación, inferencias obtenidas de particularidades para poder generalizar, es lo que caracteriza a la antropología, pero siempre dependerá de la posición que adopte el investigador, de su ideología. En este sentido, creo que los postmodernistas tienen razón al decir que el solo hecho de elegir unos temas en detrimento de otros, enfatizar ciertos aspectos o evitar otros, la misma elección de una teoría, o el lenguaje utilizado, ponen de manifiesto la ideología del investigador aunque sea entre líneas. Es decir,

que cierta subjetividad parece ser inevitable, aunque se podría entrar a discutir lo que es objetividad y lo que es subjetividad, algo importante si se considera que de su concepción depende la forma en que se capta el mundo (Searle 1997, :27).

Mi posición no se identifica con el postmodernismo, pero sí creo que algunas de sus afirmaciones y críticas pueden ser útiles al aplicarlas al estudio de la santería por cuanto se han escrito muchas cosas desde ideologías interesadas, que por esa razón han resultado parciales o distorsionantes. El ejemplo más claro lo constituye una serie de términos, elegidos desde el comienzo de las investigaciones sobre las religiones del África Occidental primero, y sobre las religiones afroamericanas después. La mayoría de estos términos denotan etnocentrismo y poca comprensión de la cultura, cosmovisión y filosofía de estas religiones, que si en un principio eran aceptables a falta de un mayor conocimiento, hoy en día resulta poco aceptable su utilización por la distorsión de la imagen que produce en los lectores.

Otra dificultad que tengo personalmente, y que me acerca en cierto modo a los postmodernistas, al menos a los que no son tan rígidos, es la adhesión a una teoría concreta. Bien es cierto que me valgo de la teoría de los campos de Bourdieu como una herramienta que me permita comprender lo que ocurre en el marco religioso de la ocha en Florida, pero nunca como un parámetro fijo que me obligue a interpretar mis observaciones, mis datos, a través de una lente única, ya que los hechos son complejos y susceptibles de interpretaciones múltiples. Ello significa que la utilizaré como un bastón para poder caminar mejor, pero que si encuentro necesario apoyarme en otra herramienta teórica que sea útil en un determinado momento lo haré sin duda.

Resumiendo, el método que utilizo en la investigación es el cualitativo, adoptando la etnografía con sus técnicas de trabajo de campo prolongado, observación participante y entrevistas a profundidad básicamente como forma de llevar a cabo el estudio y posterior trabajo escrito. El enfoque teórico que voy a aplicar para interpretar algunos datos es el paradigma de Bourdieu, el cual comprende el espacio social, o campo, como un lugar de enfrentamiento entre los participantes por alcanzar un objetivo no confesado como es el poder. Para ello, ponen en marcha estrategias que les procure el capital necesario para mantener o mejorar sus posiciones. Esta elección es el producto de la observación en el campo de la ocha y el convencimiento de ser el mas apropiado.

CATEGORÍAS DE ANÁLISIS

Las características de una investigación etnográfica requieren que el análisis se dé en un proceso paralelo al de la investigación, es decir, que se recoja una primera información para a continuación analizarla, definir el campo y los objetivos, volver a recoger información para reconformar el proyecto y así hasta que se tiene claro qué es lo que se va a investigar y cuáles son las categorías de análisis que van a ser utilizadas a la hora de analizar la información obtenida. En otras palabras, “La investigación etnográfica tiene una característica estructurada de «embudo», centrando progresivamente su foco a medida que transcurre la investigación (Atkinson y Hammersley 1994).

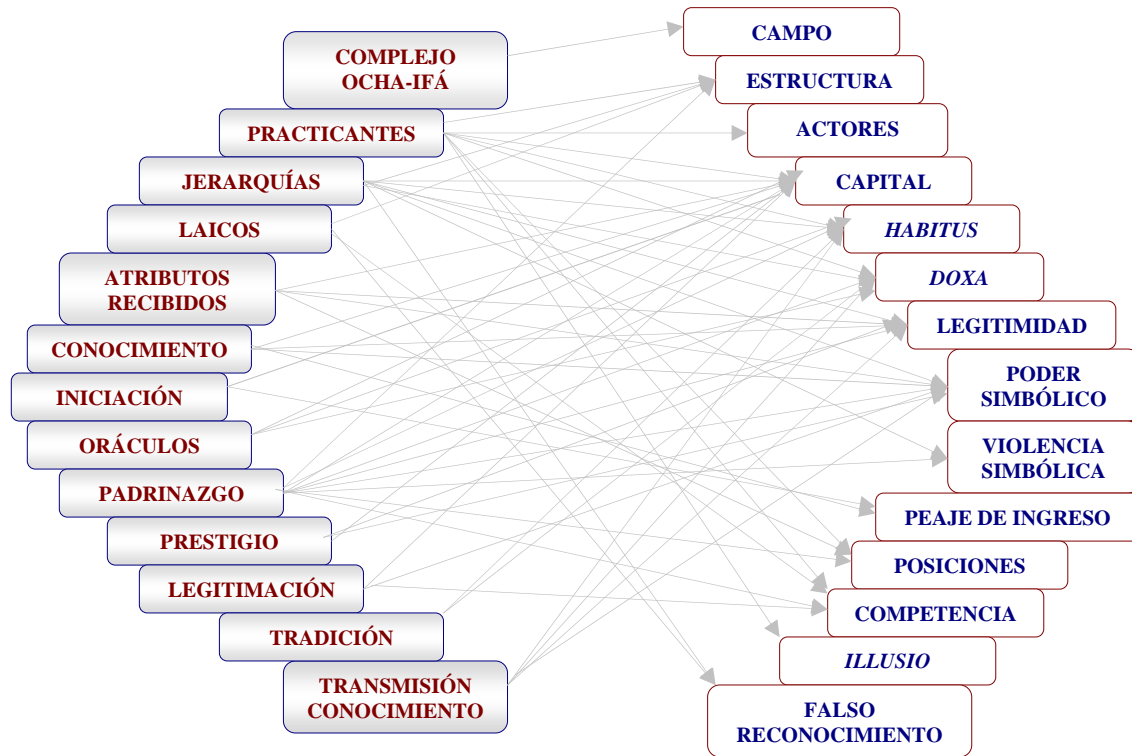
A lo largo del proceso de toma de contacto y familiarización con la ocha en el área de Miami, fui adquiriendo mayor comprensión de lo que ocurría dentro de ella, pero también comenzaron a surgirme dudas, y sobre todo preguntas. El hecho de visitar muchas casas religiosas me ofrecía la posibilidad de contemplar diversos ambientes, que, aunque todos ellos con el denominador común de la práctica de la ocha, en ocasiones se mostraban como mundos diferentes. No es lo mismo estar en una casa de negros recién venidos de Cuba, que en una de *gays* venidos hace más de veinte años o nacidos en Estados Unidos; en la casa de un *babalawo* que tiene como ahijados a figuras del mundo del espectáculo, del deporte y de la farándula, o en la de personas marginales o que son conocidas por su relación con actividades ilegales.

Estas diferentes experiencias dieron lugar a que tanto los objetivos, como las categorías de análisis que pensaba utilizar, y por consiguiente las preguntas que se iban formulando, fueran remodelándose para acomodarse a la idea, o ideas, que iba adquiriendo conforme transcurría la investigación, algo que por otra parte es normal cuando se está llevando a cabo una etnografía (Atkinson y Hammersley, 1994:186). El proceso no resulta tan fácil, puesto que si cambia la percepción, puede ocurrir que algunos objetivos se consideren no pertinentes, y por consiguiente, al variar el foco de atención ciertas categorías anteriormente elegidas dejan de tener sentido.

Del mismo modo, las categorías de análisis que he elegido no tienen la misma relevancia, de tal manera que a la hora de analizar, unas requerirán una cantidad de atención relativamente baja mientras que otras serán objeto de un análisis más profundo. Su elección se ha llevado a cabo en función del objetivo que se propone el trabajo de utilizar la teoría de los campos de Bourdieu en el

análisis de la ocha en Florida, por tanto he considerado que las categorías debían de estar relacionadas con los términos que Bourdieu propuso para el análisis de los campos como muestra el diagrama.

Diagrama #7
CATEGORÍAS DE ANÁLISIS Y SU RELACIÓN CON LOS TÉRMINOS EMPLEADOS POR BOURDIEU
Categorías de análisis Términos de Bourdieu



La intención con esta elección de categorías es que ayuden a desplegar el paradigma de Bourdieu y poderlo utilizar en el análisis. Como se puede ver, cada categoría tiene relación con más de uno de los términos, pero en el diagrama no aparecen todas las posibles habiendo expuesto sólo las que considero mas relevantes y oportunas.

OPERACIONALIZACIÓN DE LAS CATEGORÍAS DE ANÁLISIS

Una vez sabido el tipo de información que deseaba obtener para poder analizarla, y después de haber diseñado un conjunto de categorías de análisis definitivo, tras haber conseguido un nivel aceptable de conocimiento sobre el mundo de la ocha, tuve que decidir en qué forma se obtendría la información. Los mayores obstáculos eran, lo limitado de las ceremonias a las que se podían asistir y la resistencia de los santeros a ofrecer información de su religión y de sí mismos.

La información se podía obtener de diversas formas: 1) observándolos, 2) interactuar con los religiosos en la parte social que sigue generalmente a ceremonias y rituales o en eventos en los que se puede socializar más, como los cumpleaños de santo, 3) escuchándolos atentamente en conversaciones sobre la religión y otros temas más mundanos, y 4) aprovechando en conversaciones con ellos para hacerles algunas preguntas. Esto último, de forma delicada para que no levantaran el muro defensivo que suelen colocar cuando se les lleva al campo de la religión y les suena la alarma de que un intruso se adentra en terreno prohibido. No obstante, era consciente de que gran parte de la información sólo la obtendría por medio de entrevistas a profundidad.

El asistir a rituales y ceremonias no ha supuesto un gran problema, ya que he tenido ocasiones más que suficientes para observar y escuchar, aunque por otro lado el tipo de ceremonias asequibles a los no religiosos, las más vistosas, alegres y socializantes, son las menos. Sin embargo, las continuas negativas a dejarse entrevistar, disculpándose amablemente por la falta de tiempo, lo cual la mayoría de las veces era cierto, comenzó a ser motivo de gran preocupación. Era difícil de asimilar el hecho de que personas con las que tenía muy buenas relaciones, y que aparentemente me aceptaban muy bien y me permitían asistir a ceremonias de tipo más privado, explicándome aspectos religiosos a profundidad, se las arreglaban para ir posponiendo las entrevistas, lo cual indicaba una negativa encubierta.

Cuando comencé a ser consciente del obstáculo al que me enfrentaba, decidí que tendría que aprovechar los pocos santeros que se prestaban a ser entrevistados y, “abusando” un poco de su disposición a colaborar, intentar obtener la mayor cantidad de información posible. Para ello amplí el cuestionario que había diseñado, de forma que pudiera introducir al menos algunas de las categorías de análisis que había elegido, a lo que añadí ciertos aspectos que deseaba conocer tratando de acomodarlo en el cuestionario.

De este modo, elegí treinta y un temas que acomodé en cuatro niveles: 1) mundo espiritual, 2) mundo material, 3) creencias, y 4) prácticas religiosas. Esos temas comprendían cada uno varias preguntas, algunas de las cuales estaban algo forzadas como medio de obtener alguna información extra. Se trataba simplemente de una estrategia necesaria para paliar las dificultades que me estaba encontrando. La intención plasmada en el diseño del cuestionario era comenzar por preguntas más

ligeras referentes a conceptos básicos de la religión, para progresivamente ir entrando en aspectos más complicados y comprometidos, algunos de los cuales colocaron en posición un tanto incómoda a ciertos informantes. Los temas elegidos fueron:

- | | |
|--------------------------------|------------------------------------|
| 1) Olodumare | 17) Relación Ocha-Otras Religiones |
| 2) Orichas | 18) Rituales y ceremonias |
| 3) <i>Egun</i> | 19) Escatología |
| 4) <i>Orun y Ayé</i> | 20) Sincretismo |
| 5) <i>Aché</i> | 21) Concepto de religión |
| 6) Seres Humanos | 22) Ocha |
| 7) <i>Olorichas</i> | 23) Ifá |
| 8) <i>Oriatés</i> | 24) Palo |
| 9) <i>Babalawos</i> | 25) <i>Eledá-Ori</i> |
| 10) Misión del Ser Humano | 26) Consultas a los oráculos |
| 11) Relación Olodumare-Humanos | 27) Sacrificios |
| 12) Valores en Ocha | 28) Iniciación |
| 13) El Bien y el Mal | 29) Mayores |
| 14) Espíritus | 30) Tradición |
| 15) Relación Orichas-Humanos | 31) Secreto |
| 16) Relación <i>Orun-Ayé</i> | 32) Trance-posesión |

Estos treinta y dos temas se tradujeron en ciento veintinueve preguntas abiertas, algunas de ellas sobre aspectos complejos, y otras que rozaban temas sobre los que los santeros no deben, o prefieren no hablar de ellos ante una persona no iniciada. Es justo reconocer que la entrevista resultaba agotadora, necesitando en algunos casos dos o tres sesiones para completarla. En realidad las preguntas fueron elegidas de una forma ambiciosa, ya que se pretendía obtener mucha información sobre muchos aspectos de la religión y así nos lo hicieron saber, pero cada quien contestó de acuerdo a su nivel de conocimiento (que es muy variado entre los religiosos), o a su voluntad de cooperar, ya que unos pusieron más interés que otros. Algunas personas se sintieron incómodas con determinadas preguntas porque no eran capaces de responderlas adecuadamente, especialmente con aquellas referidas a conceptos sobre la teología. Esto no es extraño entre santeros, quienes a diferencia de los *babalawos*, se sienten mucho más apegados a los rituales en los cuales ocupan la mayor parte del tiempo que invierten en la religión sin dedicar mucho esfuerzo a la teología.

El número de religiosos que se prestaron para llevarla a cabo fueron diez, lo cual en una investigación de otras características quizá hubiera sido poco, pero en esta investigación fue todo un logro que costó varios meses completar. No todas estas personas se pueden etiquetar de informantes a pesar de haber respondido al cuestionario. Algunas se limitaron a responder las preguntas y poco más. Otras me ayudaron a asistir a determinados rituales, realizaron un esfuerzo para introducirme a otros religiosos, me invitaron a ceremonias, o pasé con ellos muchas horas hablando de la religión.

Ha habido quien (OM), me ha permitido dormir en su casa y asistir a toda la preparación de un tambor, o me ha invitado a asistir al ritual de darle de comer a sus “santos” (en total veintidos y durante unas seis horas) con la protesta de una santera que no veía bien la presencia de alguien no iniciado. Uno de los informantes (JMC), siempre ocupado con la teología de su religión, se tomó mucho interés en responder las preguntas, detalladamente y con todo tipo de explicaciones, con el fin de que pudiera reflejar en la tesis el verdadero fundamento de la religión y que contribuyera así al derribo de los prejuicios que hay sobre ella, y por tanto a promover la idea de que se trata de una religión como otra cualquiera. A otro santero (CL), lo entrevisté al tiempo que se ocupaba en su actividad artesanal de confección de implementos religiosos que son adquiridos por muchos santeros. Alguien (NT), me permitió durante la entrevista ver como preparaba un brujería para otra persona. Y otro que es osainista (AM), es decir que recoge las hierbas necesarias en la ceremonias, colaboró todo lo pudo conmigo, me invitó a varias ceremonias, me introdujo a otros religiosos, me dio información extra que normalmente no se le ofrece a un no iniciado, pero no permitió, después de muchas excusas, que fuera con él a recoger hierbas como le había solicitado, no porque tuviera algún interés en las hierbas, sino porque me ofrecía la oportunidad de conversar sobre la religión y sus practicantes con él.

La relación con estos colaboradores ha sido tan desigual, que mientras a algunos no los he vuelto a ver después de las entrevistas, con otros se desarrolló una verdadera amistad, e incluso con dos de ellos ha surgido una relación cercana al padrinaje que se da en la ocha, al punto de consultar los oráculos para mí cuando me he encontrado en una situación problemática y de realizar ciertos “trabajos” con el fin de superarla, todo ello sin solicitarlo yo ni pedir nada a cambio.

Los datos recogidos en las entrevistas han sido muy importantes, pero mucha de la información que se ha obtenido se ha hecho de una manera no directa o formal. Largas conversaciones

con algunos informantes en las numerosas visitas a sus casas, conversaciones casuales con religiosos en las esperas o intermedios de las ceremonias, y escuchar los diálogos entre los religiosos siempre que era posible, fueron mecanismos utilizados para obtener información. Por otro lado, ha sido muy provechoso haber servido como transporte para dos religiosos en muchísimas ocasiones, lo cual ha dado lugar a que se despertase una gran confianza que ha permitido aprender muchas cosas sobre la religión y todo lo que la rodea. Como anécdota, cabe señalar que en varias ocasiones ha ocurrido que tras haberme contado algo, me han dicho: “Esto no te lo tenía que haber dicho, pero.... bueno”.

Podría decir entonces, que mediante el cuestionario con preguntas estructuradas y abiertas, puesto que perseguía conocer los conceptos religiosos, así como su opinión sobre varios aspectos de la ocha, conseguí un tipo de información que había considerado necesaria de antemano y que obedecía al diseño de la investigación. El cuestionario se fue retocando, como es natural, en el transcurso de las primeras entrevistas al notar carencias o deficiencias en algunas preguntas.

Adicionalmente y anterior a la realización de estas entrevistas, llevé a cabo otras entrevistas de tipo exploratorio con el fin de contextualizar tanto la ocha en Florida como sus practicantes. Los entrevistados fueron seis, un *babalawo*, cuatro santeros, y un creyente dispuesto a iniciarse pero con mucho recelo hacia las cosas negativas que ocurren en el ámbito de la ocha y en espera de encontrar un padrino o madrina en quien depositar su confianza. De todos ellos, sólo dos pasaron a ser posteriores informantes.

Aunque mucho menos ambiciosa que la entrevista explicada anteriormente, pretendía obtener un cuadro, aunque fuera ligero, del entrevistado y sus circunstancias, por lo que diseñé un tipo de entrevista compuesto por varios aspectos muy generales formulados de tal manera que permitían al entrevistado extenderse a su conveniencia. Estos temas fueron:

- | | |
|------------------------------------|--|
| 1) familia | 10) concepto sobre la sociedad norteamericana |
| 2) educación recibida | 11) conocimiento de ocha antes de acercarse a ella |
| 3) vida laboral | 12) circunstancias de la iniciación |
| 4) relaciones sociales y vecinales | 13) relaciones con otros santeros |
| 5) amistades | 14) experiencia personal con la religión |
| 6) ambientes frecuentados | 15) significado de la religión en su vida |
| 7) su experiencia en la emigración | 16) valores que fomenta la ocha según ellos |

- 8) integración en la sociedad norteamericana 17) impresión sobre la ocha en la actualidad
9) percepción sobre lo que piensan los anglos de su religión

Al ser una primera toma de contacto, y a pesar de ser muchos temas, algunos de ellos no muy agradables de contestar, las respuestas no fueron, por lo general, muy extensas, aún así sirvió para aproximarme al tema, conocer las circunstancias personales de algunos religiosos, y tener una cierta idea de cómo se desenvolvía la ocha en Miami.

En cuanto a la información obtenida de una manera menos programada, debo de reconocer que en muchas ocasiones ha sido de forma casual, y otras forzando el tema de conversación o planteando alguna cuestión directamente. Lo que sí es cierto es que, en muchas ocasiones, la información así obtenida ha sido de gran valor, se ha ofrecido de forma más natural, y ha revelado detalles que a menudo ni siquiera había pensado en ellos.

La amistad y el contacto continuo con algunos religiosos me permitió conocer aspectos de la religión que sobrepasan el ámbito de lo religioso, que de otra forma sería muy difícil de captar. Por ejemplo la forma de llevar a cabo los rituales por determinadas personas, las rencillas personales, los abusos que se cometen en lo económico, la competencia entre algunas de las personas más notorias de la santería, historias personales de algunos religiosos, el abandono de una casa religiosa y la adopción de otra, y muchos otros más difíciles de captar si hubiera optado por realizar una aproximación a una sola familia religiosa. No obstante, mucha de esta información al haber sido recogida de una manera informal no era posible transcribirla literalmente, puesto que el empleo de una grabadora, al igual que una cámara fotográfica, no era recomendable vista la actitud de desconfianza que afloraba constantemente en los religiosos.

REGISTRO Y ORGANIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN

En una investigación cualitativa, la cantidad de información susceptible de recogerse es mucha, y en un tema como el que hemos elegido, que por sus circunstancias está relacionado con otros muchos como ya se explicó, la información que se acumula es extraordinaria, máxime si se tiene en cuenta que mi objetivo era la realización de un “retrato cultural”, lo cual obliga a delimitar el campo a investigar de forma amplia.

El trabajo de campo en mi caso se sostiene, además de en las entrevistas estructuradas, en múltiples observaciones, en una escasa, relativa y humilde participación, y en muchas conversaciones, algunas ocasionales y breves y otras muy largas y profundas, dependiendo de las circunstancias y de los interlocutores. Ya di cuenta anteriormente de que el trabajo de campo estuvo condicionado por las particulares características de la ocha, es decir, el secreto y la discreción ante los extraños que practican los santeros como norma.

Teniendo como obstáculo estos dos condicionantes, tuve claro desde un principio que no fotografiaría ni filmaría nada porque sabía que a los santeros no les gusta, ni siquiera cuando se trata de algo que está permitido a los que no están iniciados. En Cuba tuve la desagradable experiencia de filmar un ritual con sacrificios durante varias horas con el permiso del *oriaté* que dirigía los rituales pero con la oposición manifiesta de la santera que lo estaba ofreciendo y de sus hermanas en la religión, lo cual se tradujo en la prohibición de que entrara al cuarto donde se llevaba a cabo, por lo que tuve que hacerlo en malas condiciones desde el exterior.

Del mismo modo, decidí no tomar notas ni grabar delante de los religiosos, ya que bastante difícil resultaba asistir durante horas a ceremonias en las que las miradas de soslayo y la condena al ostracismo a que uno es sometido por no pertenecer a la religión, son la nota dominante. Estas situaciones causan bastante tensión psicológica en el investigador (Köbben, 1967 :46, en Pelto 1970 :222) que es necesario dominar, y que en mi caso han sido causa de dudas y desmoralizaciones que, en ocasiones, me han hecho pensar si no hubiera sido mejor elegir otro tema de investigación.

En estas condiciones, y fuera de las entrevistas mencionadas que fueron grabadas, la única opción era tomar notas al llegar a casa, registrando la secuencia de los acontecimientos más importantes y los hechos más relevantes observados. Realizando las anotaciones de este modo, justo es reconocer que se pierden muchos detalles, que he intentado compensar desde un principio alargando el trabajo de campo, asistiendo a muchos eventos religiosos, escuchando, y observando atentamente. El mayor problema que se presenta trabajando de este modo, es que en ocasiones y cuando alguna información verbal es relevante, es difícil reproducirla literalmente, a no ser que haya sido algo de mucho impacto que haya quedado grabado en la mente tal y como se dijo.

Es decir, que he intentado compensar el posible déficit cualitativo aumentando la cantidad de observaciones. Esta táctica puede parecer una excusa, pero dadas las circunstancias del tema investigado no cabían muchas más alternativas. Por otro lado, y tras haber llevado a cabo una tesis de licenciatura sobre el mismo tema, conocer la religión en tres países diferentes, y llevar ocupado con ella casi cuatro años, me parece que tenía el suficiente conocimiento y experiencia como para no cometer graves errores en el registro de la información.

En cuanto a las observaciones y conversaciones con los religiosos, las anotaciones se han llevado a cabo dependiendo de la importancia y extensión de las mismas. Por ejemplo, en una ceremonia se han tomado en consideración, no tanto los rituales en sí, puesto que la mayoría son bastante críticos para los profanos, sino el comportamiento y actitudes de los religiosos según su posición en la religión, tanto hacia los religiosos presentes como hacia el hecho religioso en sí. Igualmente, la forma de vestir, la forma de interactuar con otros religiosos, el tipo y calidad de participación en los rituales y en la parte socializadora, el grado de asistencia a rituales y eventos religiosos y muchos detalles más se han tenido en cuenta para realizar las anotaciones.

Algunas de las ceremonias que se han considerado importantes se han registrado en forma de pequeñas etnografías. Algunos de estos trabajos pueden servir de exponente de la dinámica que se da en un ritual o ceremonia. Debido a la complejidad, extensión y repetición de las ceremonias, y fuera de estos registros especiales, lo común fue anotar detalles considerados más importantes y necesarios.

DELIMITACIÓN DE PATRONES CULTURALES

Paralelamente a la clasificación de la información, según un conjunto de categorías de análisis elegidas en función de los intereses de la investigación, también se han delineado, en base a las observaciones e información obtenida, una serie de subgrupos entre los santeros que muestran unos patrones de conducta similares debido a su posición en la religión, o a ciertas características que les son comunes. Estos grupos han sido tenidos en cuenta durante el proceso de análisis, y ello es así por que cada uno de estos grupos le imprime un sello distintivo a la religión e influyen sobre ella, tanto de forma positiva como negativa.

Ya expliqué anteriormente que se observaba cierta heterogeneidad entre los practicantes de la ocha. Efectivamente, al acudir a eventos religiosos, era palpable casi siempre que se diera un cierto ambiente predominante en cada uno de ellos. Esto suele ser así porque las personas que acuden a estos eventos, por lo general, están más en consonancia con la idiosincrasia de las personas que lo organizan. De tal modo, si en una casa de *gays* ofrecen un tambor, normalmente predomina un tipo de asistentes con esta orientación sexual, que en este caso, no sólo tiene que ver con el gusto por cierta estética, sino también con una determinada forma de entender la religión. Además de estos grupos con características similares, hemos incluido entre los patrones culturales que hemos podido distinguir, ciertas formas de comportamiento concretas que pueden ser llevadas a cabo por practicantes de la ocha, pertenezcan a uno de estos grupos o no.

Así pues, entre los patrones culturales detectados distinguiremos entre aquellos llevados a cabo por un grupo más o menos homogéneo y aquellos otros seguidos por los santeros en general. Se debe tener en cuenta que no ha sido posible observar todos los patrones culturales que se dan en la ocha, aunque sí sabemos que existen porque hemos escuchado comentarios sobre ellos a ciertos religiosos. Un ejemplo es el de aquellas personas que aún siendo practicantes de la religión, y debido a su elevado estatus social y profesional, no desean mezclarse con los demás y llevan a cabo sus rituales y eventos religiosos sin dar publicidad para que no acudan otros religiosos. Con ello tratan de ocultar ante la sociedad la práctica de esta religión, y sobre todo, evitar que los relacionen con un tipo de personas no bien comprendidas por el resto de la sociedad que con frecuencia viven al margen de ésta.

Estos patrones culturales detectados son formas concretas de comportamiento que no son estancas, es decir, que los religiosos pueden participar de varias de ellas al mismo tiempo. Es posible entonces que en cierto patrón cultural se inscriban un tipo de personas concretas y sólo ellas, pero esto no quiere decir que esas personas no participen en otro tipo de patrones de comportamiento. La delimitación de los patrones culturales, es entonces un asunto un tanto escurridizo que resulta difícil de llevar a cabo. Sin embargo es necesario tenerlos en cuenta a la hora de analizar, ya que la adscripción de los religiosos en alguno o varios de ellos deviene en una forma característica de comportamiento, y en ocasiones de poner en práctica la religión.

Como se ha señalado, distingo entre aquellos patrones en los que se inscriben grupos más o menos concretos, y formas de comportamiento que pueden ser mucho más comunes para los practicantes. Entre los primeros podemos encontrar a:

- | | |
|--------------------------------------|--|
| 1) recién venidos de Cuba | 7) <i>omó añás</i> o “tamboreros” y <i>apuones</i> o cantantes |
| 2) generaciones 1ª y 2ª | 8) padrinos y madrinas con muchos ahijados |
| 3) nacidos en Estados Unidos | 9) jóvenes |
| 4) negros | 10) personas con alto estatus social y profesional |
| 5) <i>gays</i> | 11) personas marginales |
| 6) mujeres | 12) personas envueltas en actividades delictivas |
| 7) <i>babalawos</i> y <i>oriatés</i> | |

Entre las formas de comportamiento que conforman un determinado patrón cultural en el que pueden participar los religiosos en general, he distinguido:

- 1) subordinación de los ahijados a sus padrinos o madrinas
- 2) forma de relacionarse entre religiosos
- 3) forma de vestir en función de la religión
- 4) comentarios y bromas tomando como referencia la mitología y los *patakies* de la religión
- 5) forma de introducir y enseñar a los niños la religión
- 6) elección de viviendas y los lugares que se ubican en función de la religión
- 7) muestra de esplendidez en la celebración de eventos religiosos
- 8) intercambio de productos y servicios entre los religiosos
- 9) reserva y discreción ante los extraños.

Así pues, se van a tener en consideración en el análisis del funcionamiento de esta religión los patrones culturales y formas de comportamiento, la perspectiva de los informantes, y el contexto en el que se desenvuelve la ocha en el sur de Florida. Creo que todo ello puede proporcionar una visión de conjunto que permita realizar ese “retrato cultural”, que en este caso también es social, que pretendo con la realización de esta investigación.

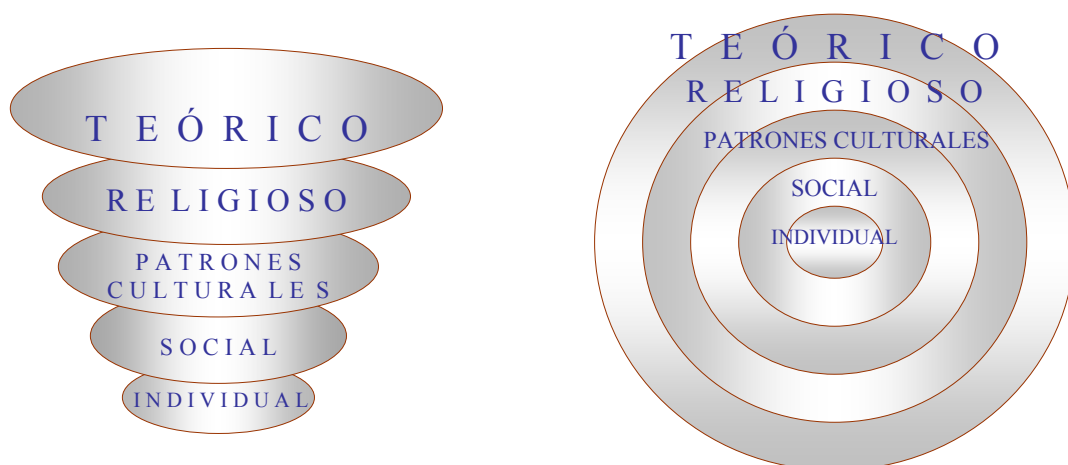
NIVELES DE ANÁLISIS

Una vez que tuve definidos los objetivos de la investigación, pensé que debería elegir unos niveles de análisis que abarcaran unos temas generales concretos, los cuales me permitirían definir con precisión cuales iban a ser los aspectos que analizaría posteriormente. Este diseño de temas y

categorías de análisis, tendría una doble función, por un lado sería la expresión formalizada de los objetivos de la investigación y el resultado de una reflexión sobre éstos. Por el otro, serviría como referente para operacionalizar las categorías de análisis, diseñando a su vez unos cuestionarios de entrevistas que permitieran recoger información directamente de los religiosos santeros.

Creo que el análisis puede ser llevado a cabo desde distintos niveles, aunque no se les puede dar a todos el mismo grado de atención. En el diagrama se muestran los que pienso que son los mas importantes expuestos en dos formas diferentes, ya que pueden ser contemplados como una serie de capas superpuestas, o bien como la sucesión de círculos concéntricos correspondiendo a cada círculo o a cada capa un posible nivel de análisis.

Diagrama # 8
NIVELES DE ANÁLISIS



Como se ve, son cinco grados que partiendo del individual pasan por el social, el de patrones culturales, el religioso y culmina en el teórico. Desde mi punto de vista, el fenómeno de la ocha en Florida podría ser estudiado y analizado desde cualquiera de ellos, sin embargo para ciertos aspectos he dado prioridad al teórico aplicando el paradigma de Bourdieu, lo que no significa que no voy a emplear los otros niveles oportunamente aunque en algunos será de una forma más superficial.

El proceso de análisis del tema que nos ocupa consta de varios planos o niveles, cada uno de ellos ocupándose de un área concreta. Es necesario tener en cuenta que algunos aspectos que se van a analizar pueden caer bajo más de un nivel, como es el de los *babalawos*, que podría ser visto desde el

nivel individual, desde el de patrones culturales, o el tipo de religioso, lo cual puede obligar a retomarlo desde esas diferentes perspectivas.

Como muestra el diagrama, se han identificado cinco niveles de análisis, 1) teórico, 2) religioso, 3) patrones culturales, 4) social, y 5) individual.

-Nivel Teórico. A este nivel se trata de tener una idea de conjunto de qué ocurre en la ocha en general. Es aquí donde se va a hacer uso de la teoría de los campos de Pierre Bourdieu para ver cómo se mueven los santeros dentro de su campo religioso y la dinámica que se genera en él. Qué relevancia tienen las jerarquías, el precio que hay que pagar para entrar en la ocha, los problemas y rivalidades que se generan, y las identidades que se conforman.

-Nivel Religioso. Su análisis tiene la finalidad de ver cómo se lleva a cabo la práctica de la religión y qué conceptos religiosos manejan los creyentes, relacionándolos con el tipo de prácticas que realizan para comprender qué supone en sus vidas haber ingresado a una religión como la ocha. Así mismo se centrará en las relaciones que se establecen a nivel religioso entre los santeros, entre estos y sus mayores en la religión, y entre las familias religiosas.

-Patrones Culturales. Como quedó explicado su análisis sirve para comprender cómo es practicada la religión entre los diversos grupos que muestran pautas de comportamiento similares.

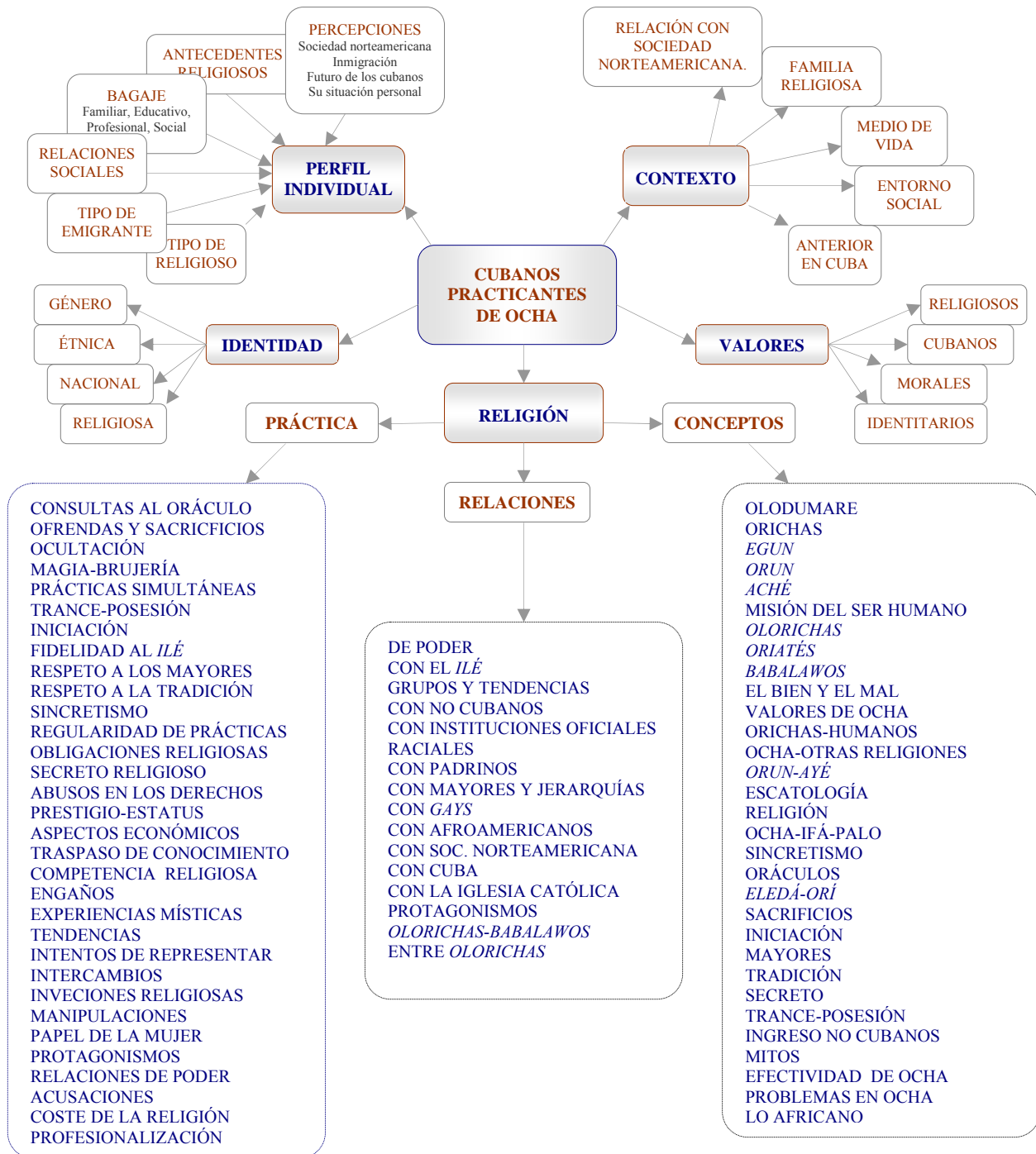
-Nivel Social. En este nivel, el análisis intenta conocer la influencia que la ocha tiene en las relaciones de los santeros con el resto de la sociedad. Igualmente, se trata de captar el asentamiento de la ocha entre la sociedad en que se desarrolla, y los posibles problemas que se den entre esta religión y la sociedad como consecuencia del tipo de prácticas que lleva a cabo.

-Nivel Individual. Aquí se trata de comprender las características y circunstancias personales de los santeros. Qué traen consigo a la ocha, cuál es su vida a partir de que se inician y cómo articulan su pertenencia a esta religión con su vida en los Estados Unidos.

Utilizando estos niveles de análisis y buscando relaciones entre ellos, creo que se puede acceder a una idea bastante aproximada de cómo funciona la ocha en el sur de Florida y su ubicación con respecto a la sociedad en que está inmersa, qué ofrece a sus seguidores en el plano espiritual, en el identitario, y en el social, y cómo la comprenden.

A nivel individual es necesario tener en cuenta una serie de aspectos que pueden arrojar luz sobre otras áreas que se están analizando. Por ejemplo si se está analizando la *doxa* o la tradición, será práctico acudir a los conceptos religiosos que una persona tiene o al tipo de familia religiosa a la que se ha adherido. Pero esto también ocurre con aspectos del nivel social, el de patrones culturales, o el religioso. En el siguiente diagrama se reflejan algunos de esos aspectos que pueden ser importantes.

Diagrama # 9
ASPECTOS DE LOS INFORMANTES A TENER EN CUENTA



Aunque por motivos de comodidad y estética el diagrama anterior parece presentar todos los aspectos casi con la misma importancia, no es así, ya que el de la religión es el más relevante con mucha diferencia, siendo uno de los objetivos de este trabajo el tratar de comprender el sentido que la ocha propociona a los santeros y lo que significa su práctica en relación a la sociedad en la que viven. Por su parte, el perfil y el contexto sirven para conocer la persona y el medio en el que vive y se ha desarrollado, y la identidad para comprender el grado de acomodo que tiene en la sociedad estadounidense y qué representa el estar practicando la ocha en una sociedad con valores y creencias tan diferentes.

EL TEMA-PROBLEMA Y MÉTODOS EMPLEADOS

La ocha muestra ciertas características que le son propias, como el agrupamiento en familias religiosas, la consulta a los oráculos, ceremonias con cantos y bailes de origen africano, y un tipo de iniciación de larga duración que produce unas impresiones y sentimientos difíciles de olvidar y que sellan un alto nivel de compromiso con la religión convirtiendo a los iniciados en sacerdotes de ésta. Sin embargo, existen dos características muy importantes que son muy difíciles de asimilar por el resto de la sociedad, como son los sacrificios de animales y la constante relación con el mundo espiritual y los espíritus que lo habitan. Probablemente estos dos aspectos, junto al hecho de ser una religión de origen africano, a pesar de que en Estados Unidos las manifestaciones accesibles a los extraños muestran cierta influencia de la cultura norteamericana, asustan a una sociedad imbuida de una mentalidad racionalista y científica enfocada a la modernidad.

Existe, no obstante, un problema añadido por el hecho de ser practicada por latinos, grupo étnico en constante crecimiento que es motivo de preocupación en el país por la creencia, bastante común, de que se resisten a abandonar su cultura e integrarse en la estadounidense. Nos encontramos entonces con un asunto problemático que se encuentra en el centro de atención de la investigación y que me ha permitido definir el tema-problema que ha justificado esta investigación: Un elevado grupo de inmigrantes o hijos de éstos, en este caso cubanos, que practican una religión de origen africano que les desvía, o les obstaculiza, de algún modo la integración en la corriente mayoritaria del país y que muestran una gran tendencia a mantener su cultura de origen.

Es necesario considerar estos hechos a la luz de lo que es el eje central del nacimiento, desarrollo y mantenimiento de la hegemonía de un país como Estados Unidos, el cual ha tratado siempre de acoger e integrar a los emigrantes, transformándolos en ciudadanos de derecho a cambio del requisito de aceptar la cultura norteamericana en primer lugar, dejando la cultura de origen como algo testimonial en el ámbito privado.

Así pues, la práctica de la ocha colabora, aparentemente, en el mantenimiento, no sólo de unas prácticas religiosas muy ajenas a la cultura norteamericana, sino también a las típicas de la cultura cubana. Ello se da ante el rechazo e incompreensión del resto de la sociedad, incluyendo muchos latinos y cubanos que no desean ser relacionados con este tipo de prácticas religiosas, o que intentan integrarse y adoptar la cultura del país que los ha acogido. Si se corrobora este hecho cabe preguntarse entonces qué supone para los propios cubanos y para el resto de la sociedad norteamericana la irrupción y propagación de una religión de estas características. ¿Qué ofrece la ocha a sus practicantes que prefieren correr el riesgo de vivir al margen de la sociedad en que viven, o sufrir el rechazo social, y por qué la eligen?

La búsqueda de explicaciones es lo que me ha movido a intentar conocer lo que es el objetivo principal de esta tesis: Comprender el funcionamiento de la ocha en Florida, lo que creen y practican sus seguidores, y las consecuencias que tiene tanto para ellos como para la sociedad en la que están inmersos.

Para terminar sólo resta decir que el método de trabajo que he empleado, como expliqué al principio, ha sido el etnográfico, muy común en la antropología, un método flexible que utiliza variadas fuentes de información facilitando la triangulación (Hammersley y Atkinson 1994) y que se basa en la observación participante y la estancia prolongada entre las personas o grupo a estudiar. Este método me ha ayudado a estudiar y comprender un hecho de la realidad social que Searle (1997: 21) llama hecho institucional por necesitar de una institución humana. Este hecho o fenómeno social como es la ocha, se muestra opaco y resistente al estudio, y por tanto al análisis, debido a sus circunstancias y características, lo que me ha obligado, además de a tener paciencia, a ser más creativo y a desplegar tácticas no programadas con el fin de vencer las dificultades.

La etnografía a su vez es uno de los métodos empleados en los estudios de caso, un tipo de investigación que define este trabajo. Una definición de lo que es un estudio de caso la ofrecen Feagin, Orum y Sjoberg (1991: 2):

A case study is here defined as an in depth, multifaceted investigation, using qualitative research methods, of a single phenomenon. The study is conducted in great detail and often relies on the use of several data sources... It can be an organization; it can be a role, or role-occupants; it can be a city; it can even be an entire group of people.

Los mismos autores señalan algunas características y ventajas de este tipo de investigación como son 1) un resultado obtenido a partir de la realidad social del momento, 2) una aproximación holística que permite obtener información de variados aspectos relacionados con el tema, 3) la posibilidad de examinar la complejidad de la vida y de la acción social y el impacto de la interacción social en las creencias y decisiones, 4) permite adentrarse en las motivaciones humanas, o 5) examinar el transcurso de la vida social (ibid. 1991: 5-12).

Este método resulta entonces apropiado en investigaciones amplias, sobre problemas complejos y en contextos reales y actuales, que requerirá de descripciones extensas y densas, según Ryle (en Geertz 1996 [1973]: 21), motivadas por su aproximación holística a un sistema cultural de acción que se quiere conocer, que en este caso se trata de la práctica de la religión de origen africano conocida como ocha, santería, lucumí o religión yoruba practicada por los cubanos y cubanoamericanos en el sur de la Florida.

CAPÍTULO I

LA RELIGIÓN DE LOS YORUBA DESDE SU CONTEXTO ORIGINAL AFRICANO A CUBA

En la primera parte de este capítulo voy a tratar de dar una idea somera del contexto en el que surgió la religión de los *orisas*⁴ en el África Occidental entre los siglos doce al diez y seis, así como de la sociedad cubana en que se desarrolló la ocha o santería de la mano de los esclavos y de sus descendientes. El objetivo es poder entender lo que más tarde ha sucedido con la religión de los orichas en Cuba y posteriormente en los Estados Unidos. El hecho de revisar, aunque sea de forma superficial, ciertos acontecimientos históricos, viene justificado por que creo que es difícil comprender un fenómeno como es la expansión de esta religión en América sin volver la vista atrás buscando en el origen algún tipo de explicación que pueda ayudar a comprender lo que sucede en la actualidad. La información sobre el contexto en el que se reprodujo un fenómeno en épocas pasadas puede ofrecer pistas sobre determinados aspectos que de otra forma serían difíciles de explicar. En el caso de la ocha, por ejemplo, podría arrojar luz sobre las diferencias perceptibles entre las prácticas en Cuba, Estados Unidos, Brasil o África, el motivo por el que los cabildos eran gobernados por reyes y reinas, el porqué en Cuba se usan los tambores *batá* y en otros lugares no, e incluso poder entender el fenómeno del sincretismo, entre otros muchos aspectos cuyo escaso conocimiento conduce a veces a interpretaciones que pueden ser no acertadas. No obstante, la razón principal es, por un lado, ver las características y el grado de complejidad de las culturas que practicaban esta religión con el fin de comprobar si está justificada su calificación como primitivas como se las ha venido denominando en el ámbito occidental. Por el otro, comprender el estrato cubano donde sobrevivieron, es decir, las condiciones que enfrentó y por que motivo no sólo lo consiguió sino que fue capaz de extenderla por el Caribe y Estados Unidos.

El obsesivo interés del mundo occidental, con su visión científica, de compartimentar el saber por medio de la especialización, con la supuesta intención de reunir posteriormente los retazos de conocimiento adquirido con el fin de comprender un fenómeno, conduce a veces a paradojas como la que hemos observado en varios trabajos dedicados a este tema de la religión de los orichas. Mientras a nivel académico se ensalza en la antropología afrontar los fenómenos que se estudian de una forma holística, lo más común es encontrarse con trabajos dedicados a un área muy concreta del tema que

⁴ En la grafía que actualmente utilizan los yoruba se escribe *òrìṣàs*. En el presente trabajo utilizaré *orisas* cuando me refiera a la religión en África y *orichas* al hablar de la ocha o santería.

dejan de lado los hechos históricos, o bien que apenas dan atención al contexto en donde se desarrollan. Así, la relativización y los enfoques ahistóricos suelen ser bastante comunes.

¿Hay alguna razón, fuera de la mencionada obsesión por la especialización, para adoptar esta actitud? Sospecho que sí. ¿Cómo si no explicar el que en investigaciones hechas en Cuba no se toque apenas el hecho de la actuación del régimen comunista cubano con respecto a la ocha, la represión desatada contra ella, las dificultades que atraviesan los cubanos para sobrevivir en una situación extrema de carencias, los intentos del gobierno de controlarla o de dividirla por medio de un grupo de religiosos afines al régimen? ¿Cómo explicar que en los trabajos desarrollados en Estados Unidos no se enfatice la actitud negativa y llena de prejuicios de la sociedad en general y de las iglesias fundamentalistas cristianas en particular, de presentar esta religión como algo primitivo y demoníaco, el aniquilamiento de las creencias de los esclavos y sus descendientes, el racismo latente en la sociedad, la presentación denigrante hecha por Hollywood, o los prejuicios e inexactitudes vertidos en la prensa escrita? Por citar sólo algunos ejemplos de hechos sin cuya explicación es muy difícil comprender lo que sucede con la ocha tanto en Cuba como en los Estados Unidos.

He aquí, entonces, el motivo que justifica este primer capítulo dedicado a la historia y el contexto, y que creo, y deseo, ayudará a comprender el foco de donde surge la religión, los avatares que ha sufrido, y, espero, la disipación de muchos prejuicios respecto de una religión proveniente de unos pueblos, que los occidentales, en su afán por justificar el mayor genocidio y etnocidio de la historia, se encargaron de presentar como primitiva, fetichista y demoníaca. En suma, una creencia contemplada como reflejo de unos pueblos que, por inferiores, no merecían otra cosa que ser explotados mientras realizaban una transición, por contagio con culturas superiores, a la condición de humanos.

Al ser este trabajo de corte antropológico y basado en el contacto directo con la religión que nos ocupa en la actualidad, el repaso de la historia de los yoruba y sus vecinos, así como la implantación de esta religión en Cuba, no puede ser sino un bosquejo histórico que ayude a comprender el tipo de culturas, religiones y cosmovisiones asentadas en el África Occidental con anterioridad a la gran tragedia que supuso la captura y traslado al “Nuevo Mundo” de más de diez millones de esclavos a lo largo de cuatro siglos. Este comercio y utilización de los africanos en

régimen de esclavitud, con la posterior ocupación y explotación de las colonias, supuso el comienzo de una gran acumulación de capital en los países más poderosos del occidente que dio inicio al desarrollo y expansión del sistema capitalista hasta alcanzar en nuestros días el tan traído y llevado fenómeno de la globalización, del cual no se libra ni la ocha misma como se verá mas adelante.

La esclavitud en el mundo se remonta a tiempos muy lejanos y pocas culturas se libran de su práctica, tampoco los mismos yoruba, quienes al comienzo del traslado de esclavos a América eran ellos mismos quienes apresaban a sus vecinos y enemigos y los vendían a los tratantes europeos de la costa africana (Smith 1969: 37, Eades 1980, capt. 2: 3-8, Bascom 1984: 12, 14-15). Tras el descubrimiento de un supuesto nuevo continente con la consiguiente explotación y colonización, surgió la necesidad de una ingente cantidad de mano de obra que los indígenas americanos no podían ofrecer. Por este motivo se recurrió a los pueblos del África Occidental, los cuales mostraban unas condiciones físicas capaces de resistir mejor la dureza del trabajo forzado a que los sometían los europeos, especialmente españoles y portugueses ávidos de poder y riqueza, aunque la misma explotación se extendió al sur de lo que hoy se conoce como Estados Unidos, así como a otras colonias de otros países europeos. Curiosamente, ni católicos, ni protestantes se opusieron al sistema de esclavitud, siendo los mismos religiosos españoles, franciscanos, dominicos y jerónimos, los primeros que solicitaron al rey de España permiso para importar esclavos africanos en las Antillas (*Documentos inéditos de América*, tomo XI, pags. 147-152 y 211-215, en Ortiz 2002 [1940]).

Este primer capítulo también puede entenderse, en la parte que atañe a África, como un breve ejercicio reivindicativo al desempolvar la historia de un área geográfica que ha sido, en general, históricamente ocultada, tergiversada y despreciada, o al menos escamoteada en la enseñanza, por un mundo occidental que saqueó durante varios siglos sus recursos humanos y posteriormente los naturales. Fueron estos países, que se jactaban de haber desarrollado la ciencia, la tecnología, el pensamiento y hasta unos supuestos valores religiosos y morales, quienes dejaron como herencia en África, tras el período colonial, unas culturas y religiones descompuestas, la imposición de religiones extrañas a sus culturas, el desbaratamiento de sus modos de vida, estructuras sociales y económicas, y unas naciones artificiales que no reflejaban su anterior ordenación por etnias, lenguas y culturas.

Resumiendo, unas sociedades desestructuradas incapaces de integrarse a la dinámica del mundo actual y con la imposibilidad de volver a los modos tradicionales.

En cuanto al contexto cubano, creo que es necesario, aunque sea de forma breve, dejarlo reflejado para poder entender la forma que ha adquirido la ocha desde la época colonial, el breve período republicano, y finalmente la revolución socialista, ya que en mayor o menor medida, siempre ha estado sujeta a la persecución, discriminación o manipulación por parte de la sociedad y el poder político por distintos motivos que más adelante se analizarán. Aspectos como el supuesto sincretismo con el catolicismo, el excesivo énfasis en el secreto y los rituales, y el olvido de gran parte de los textos sagrados y el lenguaje que trajeron los yoruba, no se pueden comprender sin un mínimo conocimiento de cómo era la sociedad cubana y su actitud hacia los esclavos, sus descendientes, y la religión, o religiones, que trajeron consigo.

Este primer capítulo permitirá así conocer el trasfondo de esta religión y procurará la comprensión de cómo y en qué circunstancias se la ha practicado en Cuba, y por tanto con qué características llega a los Estados Unidos. Desde mi punto de vista, se puede decir que sin el conocimiento de lo africano no se puede entender lo cubano, y sin el conocimiento de lo cubano no se puede entender lo que está pasando en Estados Unidos, tanto con los cubanos como con el resto de los practicantes de la ocha, santería, religión yoruba, lucumí, de los orichas, o como se la quiera llamar.

ÁFRICA OCCIDENTAL ⁵

El África subsahariana occidental vio la aparición de varios imperios y pueblos con culturas y organizaciones notables a partir del siglo diez como los de Ghana y Songhai. Algunos de estos pueblos fueron islamizados bajo la influencia de los mercaderes bereberes musulmanes que recorrían las rutas transaharianas así como por la conquista de los almoravides. Una parte de la historia de la región se conoce gracias a historiadores musulmanes como al Bakri, al Idrisi, Ibn Batuta o Ibn Khaldun, y otra gracias a la tradición oral tan común en esta parte de África. Según Niane (en Ki-Zerbo y Niane 1988:

⁵ Al ser esta primera parte un repaso ligero a las culturas del África Occidental, tomo como referencia fundamental la obra *General History of Africa*, volumen IV *Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century* de los editores J. Ki-Zerbo y D.T. Niane avalada por el *UNESCO International Scientific Committee for the Drafting of a General History of Africa*. En esta obra participan reconocidos historiadores de África, Europa y Estados Unidos.

51) el reino de Shongai, ya islamizado, vio aparecer la mítica ciudad de Timbuktu en 1100 a orillas del Níger, donde confluían varias rutas y eran bien recibidos mercaderes y académicos árabes. En 1200 Sundiata consiguió crear el enorme imperio de Mali que abarcaba toda la zona subsahariana desde el Atlántico hasta mas allá de la curva que forma el río Níger dirigiéndose hacia el sur, con capital en Niani y con ciudades tan importantes como Timbuktu y Gao a orillas del mismo río.

Fue Mansa Musa I (1307-32) quien puso a Mali entre los países importantes del islám. Una idea del poder del imperio lo da la magnitud de la peregrinación a la Meca que organizó y en la que empleó 60.000 portadores y 500 sirvientes cubiertos de oro que portaban una barra del mismo metal. Una vez allí compró tierras y casas para poder acomodar los peregrinos procedentes del Sudán. Su predecesor al frente de Mali se había obsesionado con la idea de llegar a otras tierras navegando el Atlántico hacia el oeste, para lo cual mandó construir 200 barcos que nunca regresaron, después de lo cual hizo construir 2.000 más y se embarcó él mismo en un viaje sin retorno. Esta historia dio pie para que autores como Wiener y Jeffreys hayan especulado con el hecho de que los africanos hubieran llegado a América antes que Colón y hayan buscado similitudes entre elementos de culturas mejicanas y del África negra (Niane, D.T., en Ki-Zerbo y Niane 1988: 60).

El imperio de Mali tenía una estructura bien definida funcionando como una confederación bajo el mandato del munsá ayudado por un consejo de dignatarios, doce gobernadores en cada una de las provincias y un ejército de 100.000 hombres con un cuerpo de caballería reservado a la aristocracia. La economía giraba en torno a la agricultura, la pesca, las artesanías y un comercio abundante a través de varias rutas perfectamente controladas que servían igualmente para propagar el islám entre sus vecinos (Niane, D.T. en Ki-Zerbo y Niane 1988: 62-69).

Las rebeliones de los tuareg y la emergencia en la zona del nuevo imperio de Songhay eclipsó el imperio de Mali desde el siglo XV que se vio rematado con la aparición de los portugueses. Songhay nació de la mano de Sonni 'Ali, quien producía terror por su fama de brujo y se resistía al islám. Se creó una monarquía radicada en Gao que, aunque de corte sudanés, fue adquiriendo tintes islámicos paulatinamente. Al igual que en Mali la estructura política estaba muy bien definida y organizada: consejo imperial, ministros en cada área de interés, gobernadores en las provincias, cobro de tributos, administración de justicia cuyo poder era independiente. Su ejército, bien equipado con

caballería, música militar y estandartes, estaba compuesto por 30.000 infantes y 10.000 jinetes a caballo. La estructura social se basaba en los linajes y se estratificaba en nobles, personas libres, miembros de gremios, y esclavos por ese orden descendente. La capital, Gao, tenía 100.000 habitantes, y Timbuktu era en el siglo XVI, con su famosa mezquita, una ciudad que acogía tanto a académicos como a santones del islám, además de un gran centro económico. En cuanto a las creencias religiosas, a pesar de la expansión musulmana, había muchas zonas en las que se seguían practicando las religiones tradicionales. En esa época Timbuktu tenía 180 escuelas coránicas con miles de estudiantes venidos de todos los lugares, enseñándose en las *madrasa* y universidad, tradiciones, teología, exégesis, jurisprudencia, gramática, astrología, retórica, lógica, geografía e historia. No obstante todo este despliegue intelectual y religioso, la islamización dejaba de lado las lenguas y culturas tradicionales y se propagaba más bien en medios elitistas, con lo que la expansión del islám se fue dando de manera progresiva al tiempo que se toleraban las prácticas religiosas tradicionales seguidas por grandes segmentos de la población, especialmente en el mundo rural donde se vivía al margen del proceso (Cissoko, S.M. en Ki-Zerbo y Niane 1988: 77-86).

Parece que los pueblos que habitaban bajo la curva del Níger y en la zona del Volta, como los reinos de mamprusi, dagomba y mossi, no tuvieron unas sociedades tan estructuradas y ligadas a sus respectivos reyes entre los siglos XIII y XVII, con lo cual no formaron imperios tan poderosos y organizados como los que se han revisado hasta ahora. La escasa información recogida de la tradición oral no refleja unas prestaciones tan espectaculares de estas culturas a diferencia de lo que sucedió con Mali y Songhai.

Los estados hausa se encontraban al sur del Sahara y al este de la gran curva del río Níger, exáctamente al sureste de Songhay y al noreste de los estados yoruba, los cuales se encontraban al otro lado del Níger cerca de su desembocadura. Parece muy posible que la aparición de estados centralizados en el área hausa se debió a la fundación de una serie de ciudades fortificadas, siendo la de Kano sobre la que más información se dispone. Esta ciudad, amurallada y con una gran mezquita, atraía figuras religiosas del islám y se convirtió, junto con Borno, en uno de los estados más importantes. En los siglos XIV y XV se dio una gran expansión y se introdujeron muchas innovaciones. La caballería de sus ejércitos empleaba protecciones para sus caballos, cascos de hierro

y cotas de malla, así como trompetas y banderas. Se estableció un gran mercado, se colocaron eunucos en puestos oficiales y se creó un consejo de nueve dirigentes que crearon una especie de gabinete para gobernar. La celebración del final del ramadán con fiestas esplendorosas, el empleo de abanicos de plumas de avestruz y la creación de un harém con mil esposas ofrece una idea de la importancia no sólo de Kano, sino de los estados hausa. Aun siendo esta ciudad muy importante debía pagarle tributo a Borno, lo que muestra que a pesar de una cultura común no siempre las relaciones eran en régimen de igualdad.

En general, el islám era dominio de las élites urbanas de estas ciudades-estado, no obstante de que se iba expandiendo progresivamente. Como en otras culturas de la zona el rey era sagrado y el comercio de esclavos, miles de ellos vivían en Kano, proporcionaba ingresos que reforzaban el aparato estatal. Su posición entre el desierto y la selva favorecía el despliegue de rutas comerciales aunque la principal actividad era la agricultura. Existían tierras reales trabajadas por esclavos, y privadas que a veces eran repartidas por el rey, cuyos cultivos principales eran algodón e índigo. La artesanía ocupaba un lugar importante en la economía siendo dirigida y controlada por los gremios, así como la alfarería, siendo el trabajo de los herreros de suma importancia ya que eran los que construían las armas para el ejército con el hierro extraído cerca de la selva de donde obtenían la madera para su fundición. En el comercio se distinguía entre el local, el regional y el lejano. Telas de algodón, sal y esclavos eran empleados como moneda de cambio.

Los estados hausa, a pesar de ser ciudades técnicamente independientes se fundamentaban en una cultura, lengua y tipo de sociedades comunes con los puntos de referencia de Kano y Borno. Su estructura sociopolítica comenzaba en el clan familiar y se cerraba en la ciudad con su rey al frente, siendo la clave de su supervivencia la abundancia de sus cosechas, la artesanía y el comercio exterior, todo ello garantizado con la seguridad proporcionada por el ejército y la muralla protectora que rodeaba las ciudades. Al parecer, el dominio del islám a partir de 1530 produjo un debilitamiento de la importancia que los linajes habían tenido tradicionalmente, acelerando un poder centralizado, el tráfico de esclavos, así como la influencia de esclavos reales que dominaban los aparatos estatales. Esta progresiva islamización tuvo como consecuencia el cambio de las estructuras sociales anteriores (Adamu, M. en Ki-Zerbo y Niane 1988: 105-117).

Con respecto a la zona costera que va desde Gambia a la desembocadura del Níger no se dispone de muchos datos. Es un área que ni es selvática ni tampoco domina la savana, habiendo en algunos lugares zonas pantanosas propicias para el cultivo de arroz. Los portugueses tuvieron relaciones comerciales desde su llegada en 1446 al área costera, la cual les permitía adentrarse hasta Mali. Según éstos, estaba densamente poblada por diferentes grupos étnicos que ocupaban pueblos con una relativa democracia que no llegaron a formar imperios y que a pesar de estar en la costa no estaban interesados en el mar.

Las religiones tradicionales daban culto a espíritus de los muertos, es decir a los ancestros a los cuales se les sacrificaban animales. La zona atrajo a los mande interesados en el comercio de nueces de kola, esclavos y oro, quienes se fueron organizando en pueblos y reinos agrupados en un imperio. Los mande facilitaron el dominio de Mali en esta región, permitiéndoles así disponer de una salida al mar por la que exportar sus esclavos al tiempo que se aseguraban el suministro de oro allí producido. Esta dominación introdujo las instituciones políticas centralizadas y la expansión hasta la zona de las rutas comerciales provenientes del Sudán (Person, I. en Ki-Zerbo y Niane 1988: 118-127).

LOS YORUBA

“What I saw disabused my mind of many errors in regard to... Africa. The city extends along the bank of the Ogun for nearly six miles and has a population approximately 200,000... instead of being lazy, naked savages, living on the spontaneous productions of the earth, they were dressed and were very industrious... [providing] everything that their physical comfort required. The men are builders, blacksmiths, iron-smelters, carpenters, calabash-carvers, weavers, basket-makers, hat-makers, mat-makers, traders, barbers, tanners, tailors, farmers, and workers in leather and morocco... they make razors, swords, knives, hoes, billhooks, axes, arrow-heads, stirrups... women...most diligently follow the pursuits which custom has allotted to them. They spin, weave, trade, cook, and dye cotton fabrics. They also make soap, dyes, palm oil, nut-oil, all the native earthenware, and many other things used in the country.”

(Rev. R.H. Stone, *In Afric's Forest and Jungle: Or Six Years Among the Yorubans*, 1899, citado por R. F. Thomson en *Flash of the Spirit*. 1984:3).⁶

⁶ Este texto fue escrito muy pocos años después de que los últimos esclavos yoruba llegasen a Cuba y tras sufrir guerras civiles entre diferentes estados yoruba, así como ataques de etnias vecinas que se tradujeron en capturas de prisioneros para ser vendidos como esclavos y trasladados a América. En cualquier caso, da una idea de la capacidad de recuperación, laboriosidad, organización y división del trabajo que mostraba una sociedad compleja como la yoruba capaz de despertar admiración entre los observadores occidentales.

Es necesario aclarar que el término yoruba nunca ha sido empleado por los mismos yoruba, ya que ellos siempre se han reconocido como pertenecientes a los diferentes subgrupos como Oyo, Ife, Ketu, Egbado, Nago, Ijebu, Ondo, y algunos otros. Según Johnson (2006 [1921]: 15) los yoruba propiamente dichos descendían de las tribus Benin, Ila, Owu, Ketu, Sabe y Popo, derivadas de Orañyan, uno de los siete hijos de Oduduwa. Parece ser que originalmente el nombre fue asignado por los fulani o los hausa para referirse a los habitantes de Oyo, cuyo significado vendría a ser listillo, habilidoso o medio tramposo, siendo la aceptación y empleo del término debido a su puesta en circulación en las escuelas fundadas por los primeros misioneros yoruba que habían sido convertidos al protestantismo por el colonialismo inglés (Bascom 1984: 5).⁷

Los yoruba han ocupado desde el siglo IV el sur de la margen derecha del río Níger en el golfo de Benin hasta las ramificaciones que produce el río antes de su desembocadura, quedando comprendida el área entre los ríos Níger (Odo Oya entre los yoruba) al este y Ogun al oeste. La zona costera se componía de áreas pantanosas saladas y dulces y por tanto poco habitadas. Más al norte una franja de selva húmeda que iba derivando en otro tipo de selva más seca, y sobre ésta otra franja de sabanas hasta las estribaciones del desierto.

El empleo del hierro en los primeros siglos de la presente era permitió penetrar más la selva, lo que se tradujo en un aumento en la densidad de la población, no obstante, los análisis de los dialectos yoruba sugieren que las migraciones se produjeron desde la selva hacia la sabana (A.F.C. Ryder, en Ki-Zerbo and Niane 1997:134) y desde el oeste (Bascom 1984: 8).

La cultura yoruba ha despertado siempre gran interés en aquellos estudiosos interesados en el África negra por revelarse como producto de una sociedad compleja, cuyas manifestaciones religiosas, artísticas, políticosociales, en suma, culturales, mostraban un alto grado de desarrollo que destacaba por encima de otras culturas del área. Esto llevó a pensar que una cultura tan elevada era imposible

⁷ El repaso a la historia de los yoruba que sigue a continuación es muy general ya que se trata sólo de mostrar a grandes rasgos el tipo de sociedad que conformaban. Las primeras recopilaciones históricas fueron hechas por yorubas convertidos a las religiones cristianas introducidas por el colonialismo inglés, lo que produce serias dudas en muchos aspectos por su posible sesgo. Sus fuentes fueron exclusivamente de tipo oral y se percibe la influencia de una visión ajena a la cultura yoruba. A esto se añade el hecho de que al ser estados autónomos, los términos empleados así como ciertas costumbres y creencias podían llegar a ser algo diferentes en los diversos estados, con lo cual es difícil hacer generalizaciones o presentarlos como un conjunto homogéneo.

que fuera autóctona y que más bien debería ser importada de otra zona con mayor grado de desarrollo. Las especulaciones han sido muchas, así, Leo Frobenius sostenía que los etruscos llegaron a la zona en busca del continente perdido; Olumide Lucas quería probar que la cultura yoruba procedía de Egipto; y Sir Flinders Petrie encontraba similitudes entre su cerámica y la de Memfis. Por otro lado, para el doctor Biobaku el origen se encontraba en el este de Sudán, y autores anteriores vieron semejanzas con costumbres judías, pretendiendo que los yoruba procedían de la tribu de Israel. Por su parte los yoruba convertidos al islám reclaman La Meca como su origen basados en las declaraciones del sultán de Sokoto recogidas por el capitán Clapperton (Johnson 2006 [1921]: 5). Los impresionantes y sofisticados bronce de los siglos XIV y XV, realizados con la técnica de cera perdida y encontrados en 1957, abrieron la especulación de que eran el producto de artistas egipcios o europeos (W. Bascom 1984 [1969]: 7).

Nos encontramos entonces con una cultura en el África occidental que destaca por su complejidad y sofisticación, no sólo en sus aspectos materiales, sino, como se verá después, en sus creencias religiosas, ideología y filosofía, que deslumbra todavía hoy a los estudiosos occidentales que han puesto su atención en ella. Con frecuencia se han aplicado términos a las culturas africanas que denotan una actitud etnocentrista y poco comprensiva con un tipo de cosmovisión diferente de la occidental, así, primitivismo y barbarie, animismo, politeísmo, falta de racionalidad, y términos similares han aparecido en su descripción. De ahí que cuando se descubrió una cultura como la yoruba que llamaba la atención por su complejidad, se tratase de encontrarle un origen foráneo, siendo la tesis más extendida el origen egipcio. Existen algunos indicios para pensar que pudiera ser así y que no vamos a discutir aquí, pero que desde la perspectiva yoruba resultan inaceptables como defiende el prestigioso profesor E. Bolaji Idowu (1995: 3), quien niega con rotundidad esta tesis en la que, según él, han caído algunos académicos yoruba deslumbrados con el hecho de que los occidentales puedan reconocerles un “pedigrí” tan prestigioso como el egipcio. En esta trampa, según él, habría caído el Dr. Olumide Lucas en su obra *The religion of the Yorubas* (1948).

Los yoruba descienden de varios clanes que muestran nexos comunes en el lenguaje, tradiciones y en las prácticas y creencias religiosas, que forman probablemente la característica más importante de esta etnia. El lenguaje tenía un origen común pero se hablaban diferentes dialectos,

imponiéndose aquellos de los grupos que ejercían dominio sobre otros. De este modo, Oyo, Benin e Ife, como estados que detentaban la supremacía política, consiguieron imponer sus dialectos entre los siglos XII al XVI (A.F.C. Ryder, en Ki-Zerbo y Niane 1997: 134). Especulaciones aparte, lo que según los yoruba les convierte en un grupo con lazos comunes es la descendencia, que todos los clanes reivindicaban, de Oduduwa (Johnson 2006 [1926]: 15), fundador de Ife según el mito, la ciudad espiritual de los yoruba, que ellos conciben como la cuna de la humanidad (Bascom 1984: 9-11). El mito de los orígenes es de carácter religioso y está recogido en la tradición oral, y en especial en Ifá, que es el cuerpo de conocimientos que rige la vida espiritual y también social de los yoruba, y que es la base de la religión, sustentando el sistema adivinatorio del mismo nombre, aunque como apunta Eades (1980: 1 citando a Law (1973b), las versiones de los mitos de la creación datan de la mitad del siglo XIX y fueron distorsionados a raíz de los eventos políticos que entonces acaecieron.

Sobre el periodo anterior al comercio trasatlántico de esclavos no existe mucha información acerca de los yoruba fuera de los datos arqueológicos y la tradición oral, tan importante en África, mantenida y custodiada por los *griots*, quienes memorizaban todo lo concerniente a la memoria histórica de los pueblos. De estas fuentes parte la presunción de que los yoruba estaban repartidos en ciudades-estado con unos poderes centralizados en reyes con un supuesto origen divino, siendo el *oni* el jefe espiritual quien, residiendo en Ife, era el guardian de los valores espirituales y morales y supuesto descendiente de Oduduwa. El origen de las principales ciudades, que funcionaban como miniestados con su rey al frente eran, según el mito, asentamientos llevados a cabo por cada descendiente de Oduduwa que dieron lugar a los diferentes clanes (A.F.C. Ryder, en Ki-Zerbo y Niane 1997: 137). Lo que sí queda claro es que mientras algunas de estas ciudades consiguieron desarrollarse y formar un estado centralizado, otras no lo consiguieron. La formación de estos estados se debería a su ubicación en las principales rutas comerciales (Obayemi 1976: 258-9, en Eades 1980: 2).

Al final del siglo XV los estados de Benin y Oyo eran los más importantes cuando hicieron su aparición los portugueses. El *oba* (rey) de Benin organizaba el comercio en gran escala de marfil, pimienta y esclavos, los estados Ijo enviaban grandes canoas hacia el interior cargadas con sal, y Oyo controlaba, debido a su situación, gran parte del comercio que circulaba por algunas rutas que atravesaban su territorio (A.F.C. Ryder, en Ki-Zerbo y Niane 1997: 147).

Durante los siglos XVII y XVIII Oyo consiguió expandirse a costa de sus vecinos, en gran parte debido a la introducción de caballería, que aún siendo un arma muy poderosa se convertía en algo inoperante cuando se trataba de las áreas selváticas y montañosas. Al no criarse caballos en las sabanas, éstos tenían que ser importados del norte, y su adquisición permitía expandir el estado y por tanto aumentar los ingresos ya que los estados sometidos se veían obligados a pagar tributo. Este aspecto llevó a poner énfasis en la zona suroeste de Oyo, la cual estaba formada por sabanas que alcanzaban casi hasta la costa invadiendo el sur del reino fon de Dahomey (hoy república de Benin). Ello dio lugar a guerras continuas entre los dos estados, alimentando así el comercio de esclavos que se vendían a los europeos, ya que los prisioneros eran automáticamente enviados a la costa donde eran agrupados y subastados en el puerto de Ouidah y posteriormente desde Porto Novo, Badagry y Lagos. Con el dinero obtenido con la venta de esclavos se compraban caballos en el norte y productos europeos (Eades 1980: 2-3).

Durante este periodo se desarrolló un complejo sistema político con el alafin o rey a la cabeza, a quien se le suponía un poder absoluto, pero que vivía recluido en su palacio en medio de un ambiente ritualizado lleno de restricciones, al punto de que nadie le podía ver la cara (Smith 1988: 91). La forma de gobierno era a través de eunucos y esclavos; tres de estos eunucos eran los principales delegados del poder real. Entre los esclavos se contaban historiadores de la corte, ejecutores, y mensajeros, tanto hombres como mujeres, quienes se encargaban de recolectar tributos y controlar la administración provincial. Una institución sumamente importante era el Oyo Mesi, formado por siete jefes no pertenecientes a la familia real que formaban un consejo real. Ellos eran los encargados de los cultos, de elegir el nuevo alafin y capaces de obligarle a suicidarse, algo que ejercieron frecuentemente, siendo el mayor de ellos jefe militar supremo en caso de guerra (Johnson 2006 [1921]: 70, Smith 1998: 93). El reino estaba dividido en provincias con sus gobernadores y un representante real. El ejército, dirigido por setenta jefes militares tenía caballería y arqueros y estaba bajo las órdenes del Oyo Mesi (Eades: 3-5).

La expansión de Oyo supuso también la apertura de conflictos con otros vecinos que dieron lugar a guerras diversas, que aunadas a la aparición de conflictos políticos en Oyo mismo supuso un debilitamiento del estado, lo cual aprovechó Dahomey a principios del siglo XVIII para conquistar los

puertos utilizados por Oyo privándole así de una importante fuente de ingresos. El poderío militar de Oyo comenzó a declinar y como consecuencia el imperio colapsó debido a problemas económicos, políticos y militares. Los enfrentamientos, con los bariba primero y los nupe después, se saldaron con sendas derrotas. El debilitamiento del ejército supuso la pérdida del control de las rutas comerciales y del comercio de esclavos. Ello condujo a la disminución de ingresos, al tiempo que el alafin entraba en conflicto con el Oyo Mesi (ibid.: 6-7).

A principios del siglo XIX, Oyo también estaba en guerra con Ilorin, la cual perdió al mismo tiempo que Dahomey dejó de pagar tributo. Por otro lado, los fulani iniciaron una yihad y conquistaron los hausa y más tarde los nupe, vecinos de los yoruba con los cuales tenían muchas cosas en común. En 1830 Richard y John Lander observaron gran cantidad de pueblos y ciudades en los alrededores de Oyo que habían sido saqueadas por los fulani. La ciudad de Oyo se había trasladado 80 millas al norte y muchos de sus habitantes habían buscado refugio en los bosques del sur. Un año más tarde el alafin (rey de Oyo) fue asesinado (Bascom 1984: 12-13).

Fue durante este periodo turbulento de guerras constantes que Oyo fue perdiendo poder hasta convertirse en una sombra de lo que había sido, y cuando muchos miles de yoruba fueron apresados y vendidos como esclavos, gran parte de los cuales terminaron en Cuba engrosando la mano de obra forzosa de los ingenios azucareros y las plantaciones. Esto explica el porqué de la gran influencia que los habitantes de Oyo tuvieron en Cuba, manifestado en la religión de los orichas conocida como ocha, y de forma peyorativa santería, aunque el término ha sido aceptado hasta por los propios santeros. La gran importancia de Changó y los tambores batá en la ocha serían consecuencia del número considerable de esclavos yoruba de Oyo llegados a Cuba en el siglo XIX (M. Ramos 2000).

Ideología, creencias y filosofía de los yoruba

“Africans are notoriously religious, and each people has its own religious system of beliefs and practices. Religion permeates into all departments of life so fully that it is not easy or possible always to isolate it... We speak of African traditional religions in the plural because there are about three thousand African peoples (tribes), and each has its own religious system... To ignore these traditional beliefs, attitudes and practices can only lead to a lack of understanding of African behaviour and problems. Religion is the strongest element in traditional background, and exerts probably the greatest influence upon the thinking and living of the people concerned... Because traditional religions permeate all departments of life, there is no formal distinction between the sacred and the secular... To be human is to belong to the whole community, and to do so involves participating in the beliefs,

ceremonies, rituals and festivals of that community. A person cannot detach himself from the religion of his group, for to do so is to be severed from his roots, his foundation, his context of security, his kinships and the entire group..."

(John S. Mbiti, introducción a *African Religions and Philosophy* 1999).

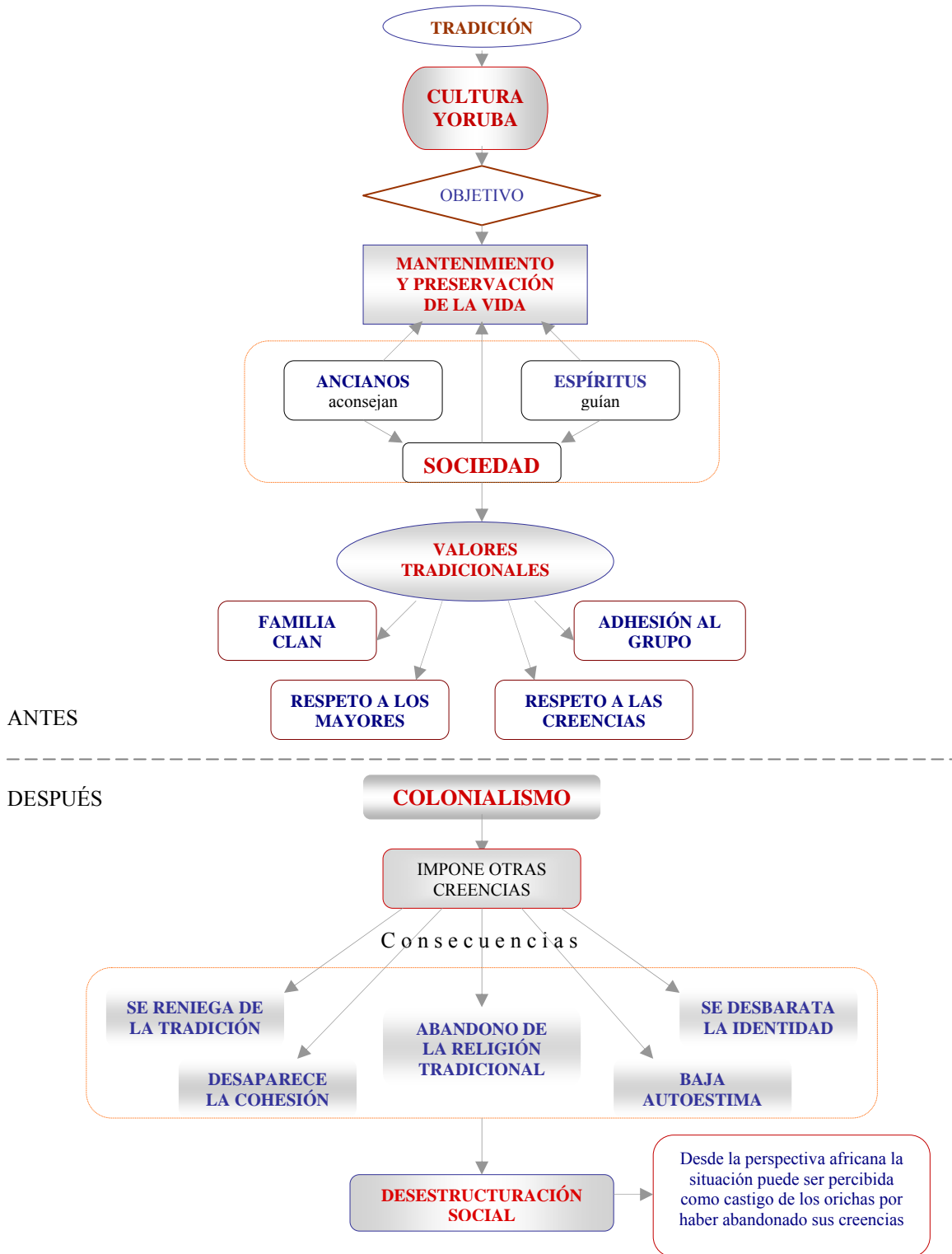
John Mbiti expresa muy bien el significado que la religión tradicional tuvo siempre para los africanos. Resulta difícil de comprender desde la perspectiva occidental unas culturas donde lo sagrado y lo profano, el mundo espiritual y el material, los vivos y los muertos, así como el pasado, presente y futuro se entremezclan; donde la religión ha formado siempre parte de la vida cotidiana regulando la convivencia, las instituciones políticas, la jurisprudencia, la vida familiar, las profesiones, etc., de tal manera que como explica Mbiti es imposible mantenerse al margen. Las diferencias en cuanto a creencias, filosofía y concepción del mundo entre el ámbito africano y el occidental han sido tan grandes que muchos estudiosos occidentales, y africanos educados en el sistema occidental, han presentado interpretaciones distorsionadas o equivocadas de las culturas africanas, especialmente en su vertiente religiosa e ideológica (Awolalu 2001: 3-8, Mbiti 1999: 6-14, Horton 1997, Idowu 1995: 2, Hallen 2000: 2, 38, Miller en Abimbola 2003: 6, Herskovits 1990: 54-61, M'Bow en Ki-Zerbo y Niane 1997: vii).

Los yoruba actuales, como tantos pueblos del África negra, han sido colonizados religiosamente por el islám y por las diferentes ramas del cristianismo, con lo cual su cosmovisión, sus conceptos tradicionales respecto a la familia, los ancestros, el significado de la vida en este mundo, su identidad, psicología, autoestima, organización social, familiar, etc., se han tambaleado. Si a esto se añade la redistribución territorial efectuada por el poder colonial, nos encontramos con un verdadero desastre al que se puede calificar como etnocidio, perceptible en la marcha de la sociedad nigeriana actual.

En el diagrama #1 se ve esquematizada la situación que se daba en la sociedad yoruba antes y después del colonialismo, es decir, cuando se seguían las tradiciones y posteriormente cuando se abandonaron por la introducción de religiones ajenas a su cultura. Este inciso tiene su importancia si se considera que hay un movimiento entre los intelectuales yoruba para recuperar su cultura y tradiciones. Ocho universidades en Nigeria imparten cursos sobre la cultura yoruba (recogida en el

corpus de Ifá) y se han establecido redes de contacto y colaboración con los países trasatlánticos donde se practica la religión, y ya se habla de un intento por liderar su expansión internacional.

Diagrama #10
**FUNCIONAMIENTO DE LA CULTURA YORUBA
 ANTES Y DESPUÉS DEL COLONIALISMO**



Se ha apuntado a que la religión tradicional de los yoruba ha desaparecido prácticamente, sin embargo hay signos de que bajo prácticas religiosas importadas, la religión de los *orisas* subsiste y en opinión de algunas personas prominentes de la cultura yoruba, la única solución para superar el caos actual en que viven Nigeria y África es volver la vista a su religión tradicional (Yai 2001: 10). Que la religión tradicional se mantiene viva, a pesar del dominio de religiones y denominaciones venidas de otras latitudes, lo demuestra la afirmación de Wande Abimbola:

...priests of the Christian Church go to Ifa priests under cover of the night in Africa. Bishops come to us when they consecrate a new church. They come for medicines that they could bury in the church to pull crowds of people to the church and to drive away negativity.
(Abimbola 2003: 103).

En su opinión, las conversiones al islam y al cristianismo raramente son verdaderas (ibid. :84). No sé hasta que punto este fenómeno pueda estar generalizado, (según Mbiti [1999: 3] y Awolalu [2001: 193], es frecuente en África y entre los yoruba) pero como anécdota puedo decir que Mamadou, un joven ganés en Almuñécar (Granada) me contó cómo se había ido a iniciar en la religión de los *orisas* (recibió Orisa-nla) a escondidas de sus padres, que son musulmanes, y que no se atrevía a contárselo. “Son nuestras raíces, son nuestras raíces”, repetía entusiasmado por mi interés.

La religión tradicional de los yoruba ha sobrevivido a los avatares históricos en África y sorprendentemente se ha extendido en América, lo cual abre una interrogante sobre qué ofrece la religión y porqué se está convirtiendo en universal, por esta razón voy a describir y tratar de explicar cuál es la base e ideología de estas creencias.

Algunas generalizaciones son necesarias, pues las características de las religiones de África (religión africana en singular reivindica Mbiti [1999]) son tales, que presentan ciertos aspectos que les son comunes. Entre ellos encontramos:

- Poca diferencia entre lo sagrado y lo secular, lo religioso y lo no religioso.
- Fuerte conexión entre la cultura y la religión
- Sin separación entre lo espiritual y lo material
- Se vive para la religión, es parte de la forma de vida. La existencia es ya un fenómeno religioso
- Se practica en comunidad. Es tribal y no hay proselitismo
- La religión se enfoca a facilitar la vida y solucionar los problemas

- Culto a los ancestros. Respeto a los mayores
- Relación directa con divinidades y espíritus que intermedian con el Ser Supremo
- Sacrificio de animales, ofrendas y consulta a los oráculos
- Empleo de magia y brujería difícilmente separable de la religión
- Percepción de los fenómenos naturales como manifestaciones del Ser Supremo o de divinidades emanadas de él

Una vez que tenemos los rasgos más comunes que en mayor o menor medida caracterizan las religiones del África negra, pasamos a revisar las creencias, filosofía e ideología de los yoruba, bien entendido que se refiere a la época donde seguían su modo de vida tradicional, ya que en la actual, con la influencia del colonialismo y sus religiones, y del modo de vida occidental, ganan terreno el materialismo y el consumismo desmedido al igual que en el resto del mundo. El abandono de las creencias tradicionales en general, el cambio de estilo de vida, y la expansión de otras religiones, no significa que no subsiste de algún modo el pensamiento tradicional como explica Abimbola (2003).

Olodumare, orisas y ancestros

*“How can the untutored African conceive God?” ... “How can this be? Deity is a philosophical concept which savages (*italics mine*) are incapable of framing.”(Emil Ludwig, citado por Idowu 1995: 28).*

Desde que comenzó el interés por estudiar las culturas africanas se dijo que las religiones africanas eran politeístas. Se ha afirmado que los yoruba veneraban distintas deidades y que no se ocupaban de Olodumare, el ser supremo. Estas afirmaciones son rotundamente desmentidas por Idowu (ibid.:55).

Los yoruba creen que existe un ser supremo, conocido por Olodumare, Olorun, Eledaa, Alaaye, Elemii, u Olojo Omi, nombres que reflejan sus características o propiedades, del cual emana todo lo existente en el universo (Awolalu 2001: 10-18). Ese todo, sea espiritual o material, tiene vida en mayor o menor medida. La tierra respira porque tiene vida, se da culto a la naturaleza en sus diferentes aspectos porque es la manifestación de Dios, y esas diferentes manifestaciones se plasman en diferentes divinidades u *orisas*, las cuales poseen ciertos atributos que conforman unos perfiles psicológicos que se asimilan a los arquetipos definidos por Carl Jung (Clark 2002). Estas divinidades conforman un panteón y gobiernan las diferentes fuerzas y manifestaciones del universo como el viento, el sol, el río, el océano, el rayo, el monte, el volcán, etc. Se puede decir entonces que encarnan

las diferentes especialidades de Dios al tiempo que conforman un tipo de perfil psicológico, de tal manera, que uno de estos *orisas* tendrá bajo su adscripción a una persona durante toda su vida ejerciendo influencia sobre ella. El número de estos *orisas* es desconocido porque existen muchas manifestaciones de Dios. En Ile-Ife se hablaba de 200+1, significando el uno el Ooni o jefe espiritual de la ciudad. También se ha barajado la cifra de 400+1. En el *odu* de Ifá llamado Irosun Oso se habla de que 1.700 divinidades conspiraron contra Olodumare. En algunas invocaciones se citan 1.060, en otras 600, 400, o 1440 (Idowu 1995: 49, 64, Awolalu 2001: 20). Según Johnson (2006 [1921]: 26-37), los *orisas* más venerados por los yoruba eran Orisala, Ori, Ogun, Esu o Elegbara, Sopona, Egugun, Ifá, Sango, Oya, Erinle y Orisa Oko. En América, se han reducido entre la rama portorriqueña del santería (no la santería) a las siete potencias africanas: Changó, Yemayá, Obatalá, Elegguá, Orula, Ochún y Oggún (González-Wipler 1998: 268).

Estos *orisas* que componen el panteón yoruba son los protagonistas de los miles de versos que forman los *odu* del cuerpo de conocimientos de Ifá, compendio de la mitología, la religión, la ética y la cosmovisión yoruba. Se supone que fueron enviados por Olodumare para crear y controlar la tierra y a algunos se les concibe como los fundadores míticos del pueblo yoruba y de la humanidad. En Ifá se cuentan hechos que les acontecieron a los *orisas* y que sirven de lección y patrón de comportamiento a los yoruba y a los seguidores de la religión en otras partes del mundo.

El mayor problema, en mi opinión, es que los *orisas* estaban, y están, fuertemente antropomorfizados hasta el punto de que a veces se hacen afirmaciones sorprendentes que casan mal con las ideas religiosas, pero esto no sólo es un problema en el culto a los *orisas*. La antropomorfización es una herramienta utilizada para comprender, o intentar, aquello que escapa a la comprensión humana, a lo racional, se trata de utilizar la propia experiencia aplicándola a lo desconocido para hacerlo asimilable. Una especie de traducción que traslada algo ajeno e incomprensible a los propios códigos y patrones culturales para poder comprenderlo.

Este aspecto es importante para entender más tarde la forma en que perciben y expresan la religión los santeros cubanos. El fenómeno de la antropomorfización es relevante y resulta más comprensible si se tiene en cuenta que un concepto yoruba de suma importancia es *awó*, que significa lo desconocido y por tanto misterioso. En esta categoría entran muchos aspectos religiosos como

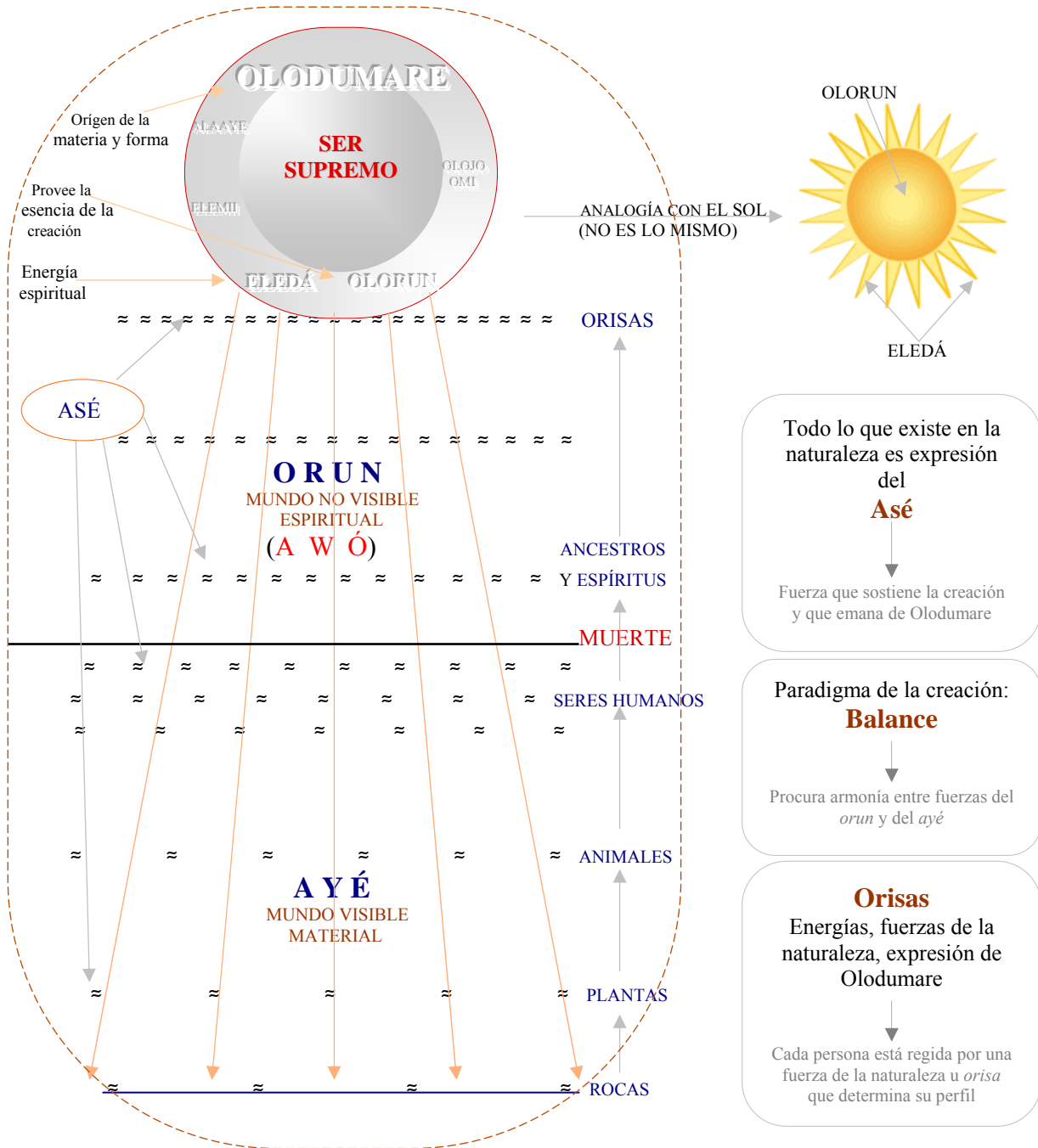
Olodumare, el *orun*, que es el mundo espiritual donde residen deidades y espíritus, ifá como sistema adivinatorio, y todo aquello que está más allá del mundo material o *ayé* y que resulta de difícil comprensión para los humanos. Por este motivo los sacerdotes dedicados al culto de Orula u Orúnmila, que son los que se supone que tienen los mayores conocimientos y la capacidad para interpretar los resultados del oráculo de Ifá, son llamados *babalawo* (babá=padre y awó=secreto o misterio).

Definir el panteón yoruba y el culto a cada *orisa* es complicado porque la religión se practicaba a nivel familiar, de clan, de la ciudad, y de fraternidad; ello implicaba el que unos *orisas* eran venerados en ciertos lugares y en otros no; cada persona daba culto a un *orisa* que podía coincidir con el de la familia o el clan, o no. Los yoruba distinguían los *orisas* anteponiendo en la escala jerárquica a los más próximos a Olodumare, como a Orisa-nla, Orúnmila, Ogún, Esu, Sangó y Sonponna, a los que se asignaban funciones vitales, y eran reconocidos y venerados por todos los yoruba (Idowu 1995: 68).

Awolalu (2001: 20-44) distingue entre los *orisas* primordiales y los ancestros deificados, entre los cuales sitúa a Sangó, al tiempo que coloca entre los primeros a Oduduwá, fundador de Ilé-Ifé e iniciador de la dinastía yoruba, lo cual lo define como ancestro igualmente, aunque al parecer todo son especulaciones porque en una de las tradiciones se define a Oduduwá como la esposa de Orisa-nla. Estas discrepancias en muchos aspectos de la religión provienen de lo compartimentado del culto en familias, clanes, ciudades y hermandades, la transmisión oral, y de la difusión de los diferentes cultos entre etnias y pueblos de la región.

Algo bien definido y primordial entre los yoruba dentro de sus creencias religiosas era, y es, el culto a los ancestros. Los yoruba siempre han comprendido la vida como una continuación que comienza en los objetos aparentemente inanimados y culmina en Olodumare, siendo la muerte solamente la separación entre el *orun* y el *ayé*, el mundo espiritual y el material, visible y no visible. Los ancestros han traspasado la división pero continúan viviendo mientras la familia los recuerda (se supone hasta la cuarta generación) por tanto se les mantiene con vida por medio del culto. El siguiente diagrama explica la cosmogonía, la ontología y algunos de los conceptos fundamentales manejados por los yoruba.

Diagrama #11
COSMOGONÍA Y ONTOLOGÍA YORUBA



- Todo lo que hay en el universo es una expresión de Olodumare y forma una unidad
- No hay separación entre el mundo espiritual (*orun*) y el material (*ayé*)
- La esencia de todo lo que existe en la creación es la misma y se desprende del Ser Supremo.
- Las cosas aparecen como diferentes según su grado de vibraciones (*asé*)
- Las vibraciones más bajas corresponden a la materia y las más altas a lo espiritual
- Los humanos nacen con un tipo de *asé* pero se puede incrementar, y eventualmente perder
- El grado de vibraciones se puede elevar por medio de *ebó* (ofrendas, sacrificios)
- El objetivo de las personas es desarrollar su *Iwá Pelé* (buen carácter moral), el cual se adquiere practicando paciencia, compostura, sabiduría, paz y verdad, castidad, hospitalidad, amabilidad, falta de egoísmo y maldad, rectitud, honestidad, protección a la mujer y respeto a los mayores, e integridad, con el fin de conseguir un balance interno y con el universo, y cumplir con el destino en la Tierra acordado con Olodumare antes de la reencarnación

Los ancestros son entonces los familiares que han dejado el mundo material pero que todavía forman parte de la familia. Son importantes porque contribuyeron en su momento a la familia, al clan y a la sociedad, porque son capaces de ayudar por medio de consejos (a través de consultas al oráculo, en los sueños y en las posesiones) a los familiares que residen en el *ayé* o mundo visible, y también porque están más cerca de los *orisas* y de Olodumare, y por tanto pueden intermediar. Como contrapartida se les debe de cuidar con atenciones, ofrendas, un pequeño altar, rezos, etc. Se trata de una especie de intercambio, de pacto, cuyo objetivo es el favorecimiento y mantenimiento de la vida, que en definitiva es lo que está detrás de la religión, e incluso de la magia y la brujería.

Aquí nos encontramos con un hecho innegable de la cultura yoruba por el cual no se sabe bien si la religión es un reflejo del funcionamiento de la sociedad o viceversa. De hecho los yoruba concebían el mundo del más allá (*orun*) como un reflejo del mundo material que ellos conocían (*ayé*), (Idowu 1995: 211). Los pactos realizados con ancestros y *orisas* se comprenden mejor al tener en cuenta que en el sistema ético yoruba son muy importantes; también los realizados entre las personas (Idowu 1995: 156,158).

Los ancestros (no todos los familiares difuntos) entran en la categoría de seres divinizados aunque en el grado inferior, tras Olodumare, *orisas* y los héroes culturales y míticos (Olupona en Steven y Frisen 2001: 51). Tan importante resultaba el culto a los ancestros entre los yoruba que se podría decir que su religión es una religión de linaje (Idowu 1995: 55).

Para alcanzar la categoría de ancestro se debía de llevar una vida correcta, haber vivido muchos años y haber dejado buenos hijos y buena memoria (Awolalu 2001: 54). Los ancestros tomaban parte activa en la familia y en la comunidad y sancionaban todo lo concerniente a la familia (Idowu 1995: 158). Podían reencarnar en alguno de los familiares, aunque sólo en los “buenos”, después de un juicio celebrado entre el cielo (*orun*) y la tierra (*ayé*) (Abimbola 2003: 34-5, Awolalu 2001: 65). También era posible reencarnar en más de un familiar a la vez (Bascom en Eades 1980 capt. 6: 4). Las personas conscientes de ser una reencarnación eran felices por ser algo deseado y al tener constancia de ello recibían nombres especiales al nacer (*babatunde*=padre retornado, *iyabó,yetunde* o *iyatunde*=madre retornada) (Fá’Lokun Fatumbi 1992: 20). Por el contrario nadie deseaba la reencarnación de alguien que murió en malas condiciones (Awolalu 2001: 60).

Ifá, asé y el balance en el universo

El universo (Diagrama #2) es concebido por los yoruba como dos medias calabazas que han sido unidas y selladas, con una serpiente enroscada cerrando la unión. (Edwards & Mason 1985: 2). Dentro de esas dos calabazas estarían el *orun* y el *ayé*, mundos espiritual y material respectivamente, y dominándolo todo Olodumare de quien emanaría todo lo existente. Aquí entra en juego un concepto fundamental en la religión yoruba: *asé* (Ramos 1998, 1999, Fá'Lokun Fatumbi 1992: 2,13, Awolalu 2001: 103, Verger 1966: 37 en Brandon 1997: 16, Cañizares 1999: 4-7). Todo lo existente tendría su propio *asé* en mayor o menor medida. *Asé* viene a ser lo que sostiene y da lugar a la vida, de ahí emana toda la creación, y como se ve en el diagrama #2 va desde el mínimo que presentan los cuerpos inanimados hasta el muy elevado nivel de los espíritus superiores, los *orisas*. La barrera que separa lo material de lo espiritual es la muerte (*ikú*) que no supone la desaparición de algo, si no el paso a otro estado; la prueba está en los ancestros presentes en la vida familiar. Mayor cantidad de *asé* en los humanos representa mayor *iwá pelé* (Idowu 1995: 161-178, Hallen 2000) o buen carácter moral, que es el último objetivo a conseguir en la tierra. Entre los espíritus, mayor cantidad de *asé* significa estar más cerca de los *orisas* y conseguir divinizarse.

El cosmos yoruba está compuesto por dos mitades, la derecha ocupada por los poderes sobrenaturales benevolentes (*orisas*), y la izquierda habitada por los malévolos (*ajogun*). Estos últimos son *ikú, ofo, arun, oran, egba, epe, ewon* y *ese*, que corresponden a muerte, enfermedad, grandes problemas, parálisis, maldición, prisión, y con *ese* se conocen el resto de aflicciones sin nombre. Los poderes malévolos actúan contra los humanos además de estar en conflicto con los benevolentes. Se requiere entonces buscar un balance en la lucha y la forma de conseguirlo para los humanos es ofrecer sacrificio (*ebó*), tras el que se esconde la intención humana de enviar un mensaje a los poderes sobrenaturales (Abimbola 2003: 3-5). Aquí entra en juego un *orisa* muy importante, Esu, quien lleva el mensaje a Olodumare y quien comparte, en virtud de su dualidad, características con ambos tipos de poderes (de Souza Hernández 1998).

Balance es otro concepto fundamental dentro del pensamiento y cosmovisión yoruba. Para explicar este concepto y algunos otros relacionados con él, es necesario acudir a los conocimientos que se desprenden de Ifá, que no es sino la base de la religión yoruba en manos de un cuerpo de

especialistas conocidos como *babalawo*. Ellos conforman una fraternidad con un nivel de conocimientos muy superiores, y en gran parte secretos, a los que poseen los practicantes comunes de la religión que están iniciados en el culto de un *orisa*.

Antes de continuar es necesario explicar que el término Ifá se emplea indistintamente para denominar al sistema más complejo de adivinación empleado por los yoruba, para el cuerpo de conocimientos que respaldan el sistema adivinatorio, y también para el *orisa* que lo rige. Esto último es controversial ya que hay quien diferencia entre Orúnmila el *orisa* que rige Ifá, e Ifá como cuerpo de conocimientos. Este sistema adivinatorio, con variantes naturalmente, es común a muchos pueblos de África incluidos los islámicos, de los que al parecer deriva (van Binsbergen 1999, Johnson 2006 [1921]: 32-33), siendo los primeros reportes de su empleo en la costa de Gana al final del siglo XVII por el holandés Bosman (Bascom 1991: 5). Pero Ifá es mucho más, según Fá'Lokun Fatumbi⁸:

"Ifá is a religion, a method of spiritual discipline, a system of ethics, a technology for developing good character, a holistic approach to ritual and a collection of sacred myths. Ifá itself is rooted in the mystical awareness of Nature that is called awo". (Fatumbi 1992: v).

La cosmología de Ifá parte de la creencia de que el microcosmos es un reflejo del macrocosmos, de ahí que el *orun* se conciba de forma similar a la tierra; de hecho al morir se piensa en encontrar a ancestros y familiares fallecidos y un entorno igual al conocido anteriormente. A partir de aquí, se cree que los problemas humanos tienen una contrapartida análoga en otros ámbitos de la existencia, de ahí que el material simbólico contenido en los mitos yoruba, referidos a lo acontecido a los *orisa* en su estancia terrenal, son empleados en los sistemas adivinatorios como referencia para interpretar los problemas humanos. La adivinación entonces tendría entre otras funciones la de identificar las formas en que las fuerzas universales, representadas por los *orisas* y sus actos, se estarían manifestando en la vida cotidiana de cualquier ser humano.

⁸ Estos conceptos que se explican a continuación se basan en la obra del *awó* Fá'Lokun Fatumbi *Awo. Ifá and the Theology of Orisha Divination*, cabeza visible del Awó Study Center en Estados Unidos, quien tras prepararse entre los yoruba se ha propuesto elevar el nivel de la religión en los Estados Unidos a través de sus obras y de la enseñanza programada. Su labor resulta un reto para los cubanos, que en general se creen depositarios de la verdadera tradición yoruba, algo no admitido ni por los religiosos yoruba, ni por otras ramas de la religión.

En la interpretación de ese material simbólico, Ifá utiliza un paradigma cosmológico fundamental que parte de la creencia de que la manifestación del universo es el resultado del balance de la polaridad que se da en él (ibid.: 1-2). Esa polaridad representa la relación que se da entre la luz y la oscuridad, lo que en ningún modo se relaciona con un conflicto entre fuerzas del “bien” y del “mal”. La idea es que la luz viene de la oscuridad y viceversa, equivaliendo la luz a la expansión, y la oscuridad a la contracción. La fuerza invisible que crea tanto la luz como la oscuridad es el *asé*, que como se ha explicado es origen de todo lo creado y que emana de Olodumare. Ahora bien, según Fá’Lokum Fatumbi, la física llama a esta fuerza electromagnetismo, y en palabras más simples de mi informante, y “padrino” en Miami, Babá Egiogbe “... es como la corriente eléctrica que no se ve, pero el resultado que vemos es la luz de una bombilla” (conversación personal, Miami 12 de abril de 2004).

Lo que ocurre es que las fuerzas electromagnéticas que se expanden, se alejan del origen y producen un campo de radiación que da lugar a un espectro de luz, por el contrario las que se contraen acercándose a la fuente eliminan la luz del espectro produciendo oscuridad. Curiosamente esta relación con la física moderna de los conceptos religiosos de Ifá, volvió a repetirse en la charla que escuché en enero de 2005 a France, un *houngan* (sacerdote del vudú haitiano) en el curso “*Ritualistic Crime Investigation*” al que se me permitió asistir en el Miami Police Department⁹ sobre religiones afrocaribeñas, sectas, magia y brujería. El vudú haitiano es muy similar a la santería cubana o religión de los *orisas*, comparten una misma base, características, problemas... e incompreensión.

Por otro lado, la serpiente que se supone cierra las dos medias calabazas que componen el universo, Ere nla-Osumare, “...represents the vast encircling region of spiritual and ancestral powers. It stands for the cyclic and eternal movement of matter and the interdependence of cosmic entities” (ibid.:2), pero es que la serpiente es el símbolo del arco iris (que también aparece en el vudú), el cual no es sino la descomposición de la luz. Orisa-nla, fue el *orisa* mayor encargado de la creación de los seres humanos y al que se le supone vestido de blanco, lo que se relaciona con la luz y la pureza.

La polaridad que se da entre expansión y contracción, luz y oscuridad, se comprende como el principio dinámico que genera diversidad dentro de la creación (ibid.:5). Es el momento pues de

⁹ La asistencia a este curso fue posible gracias a la amabilidad del doctor Rafael Martínez, antropólogo y especialista en el tema que asesora y forma a la policía de Florida. Sin su invitación no hubiera sido posible ya que estaba dirigido a los cuerpos policial y judicial.

explicar el significado de Olodumare. *Olo odu* significa dueño de los *odu*, que no son sino las diferentes unidades que componen el cuerpo de conocimientos de Ifá. *Mare* es la contracción de Osumare el espíritu del arco iris, que en la naturaleza es la manifestación pura de la luz. De aquí que Olodumare pueda ser traducido como “*The Source of those Forces in Nature that generate the spectrum of light*”. Esto explica la afirmación anterior de que el *asé* genera todo lo existente en el universo y que emana de Olodumare. Pero además, Olodumare existe en polaridad con el espíritu *Ela*¹⁰ lo cual evidencia la concepción de una polaridad a todos los niveles (ibid.: 9). Idowu Bolaji (1995: 31-34) amplía el significado de Olodumare con otras posibles explicaciones y con un resultado similar.

Dentro del oráculo de Ifá es posible simbolizar el espectro de polaridades que existen en la naturaleza por medio de signos binarios I y II (de nuevo, paralelismo con la ciencia y además con la informática) que componen un verdadero lenguaje. I, representa la expansión o la luz; II, representa la contracción o la oscuridad. Cada signo, *odu*, o letra de Ifá que resulta del empleo de una de las dos técnicas oraculares utilizadas en una consulta, está compuesto por dos cuadragramas de esos signos binarios colocados en dos columnas que forman un octograma. Los siguientes ejemplos de Fá’Lokun Fatumbi de cómo se representa algunos conceptos servirán para entender el sistema.

		Esfera con luz en su interior		Tierra		Sol	
I	II	I	I	I	II	II	I
I	II	I	I	I	II	II	I
I	II	I	I	I	II	II	I
I	II	I	I	I	II	II	I
Luz	Oscuridad	Interior Centro	Exterior Superficie	Luz Centro	Oscuridad Superficie	Oscuridad Centro	Luz Superficie

La unión de dos columnas o cuadragramas compone una letra, signo u *odu*. Se dan 256 combinaciones posibles, cada una de las cuales corresponde a un *odu* diferente, aunque solamente 16 de ellos, los que tienen iguales las dos columnas, son los mayores o *mejis*, el resto proviene de su desdoblamiento. Según Fá’Lokun Fatumbi (1992:8):

¹⁰ Es demasiado complicado explicar aquí todos los conceptos de la religión yoruba y tampoco es el propósito de esta tesis. Se trata solamente de ofrecer una idea sobre lo elaborados que son los conceptos manejados en una religión caracterizada como primitiva, aunque es necesario advertir que estas complejidades son manejadas solamente por los religiosos con el mas alto nivel de conocimiento, en especial *babalawos*.

“What on the surface may appear to be a relatively simple set of signs is actually a very complex map of the structure of reality as perceived by those ancestors who formulated the concepts associated with each Odu”.

Una realidad que se desprende del mito, de las vivencias de los *orisas* cuando al principio habitaron la tierra. Los *odu*, de acuerdo a las enseñanzas de Ifá, representan los patrones de energía que crean la consciencia y que en opinión de Fá’Lokun Fatumbi son análogos a lo que Jung definió como inconsciente colectivo.

De la cosmología de Ifá se desprende que todas las fuerzas de la naturaleza tienen consciencia (*orí*)¹¹ que forma polaridad con el *iporí* o consciencia eterna que se encuentra en el *orun*. Este *orí* o consciencia está insuflado por Olodumare en las personas por medio de su aspecto conocido por Eledá, aunque no es lo mismo que Olodumare (Awolalu 2001: 9). A cada *odu* se le asocia con un *orisa* por lo que el *odu* que representa un determinado *orí* entabla una relación espiritual con el *orisa* que encarna el mismo *odu*. Esta relación sirve de base para determinar (por medio del oráculo que asigna un *odu* a una persona) qué *orisa* acompaña a una persona a lo largo de su vida y al que deberá de dar culto (Fá’Lokun Fatumbi:11-19). Esta consciencia (*orí*) representada por un determinado *orisa* (arquetipo) que emana de Olodumare es la que conforma el perfil psicológico de una persona.

Existen otras polaridades, como por ejemplo entre el *orun* y el *ayé*, entre Olorun e *ilé* (tierra), o entre la mente y la emoción al interior de la consciencia que sería costoso de explicar, pero la idea subyacente es de que las diferentes fuerzas coexisten en un estado de balance que genera el *asé*, necesario para dar origen a todo lo que existe.

El balance también es necesario para las personas; lo que se busca es un balance interior, y aquí se requiere acudir al concepto yoruba de destino (*iponrí*), cuya importancia queda patente en la constante utilización de los sistemas oraculares, sea con caracoles, o bien acudiendo al sistema de ifá, cuya especialidad recae en los *babalawo*. El objetivo del oráculo es entonces conocer cuál es la situación de la persona con respecto a su destino para, eventualmente, corregirlo, y para ello ifá es el

¹¹ Los yoruba (y los santeros) utilizan también la palabra *orí* para la cabeza física, pero en cuestiones religiosas está referida a la consciencia. Entre los santeros cubanos, quienes apenas conocen el significado de unas cuantas palabras yoruba, se producen equívocos y ofrecen explicaciones erróneas pero que repiten a las personas que van iniciando porque eso es lo que les han enseñado.

oráculo de más alto nivel, ya que Orúnmila, el *orisa* que lo posee, fue testigo de la creación y por tanto tiene el mayor conocimiento según el mito (Fá'Lokun Fatumbi 1992: vi).

El concepto destino está ligado al *orí*, que aunque significa cabeza física, para los yoruba es sólo un símbolo del *orí-inú*, cabeza interna, es decir la consciencia, que representa la esencia de la personalidad, lo que controla y guía la vida y las actividades de una persona (Idowu 1995: 180). Este *orí*, ha elegido su destino ante Olodumare antes de venir al mundo, por eso puede ser considerado como una reencarnación parcial (Awolalu 2001: 54). Al *orí* se le da culto, ya que hay que mantenerlo en buen estado por ser la esencia de la personalidad y también porque es una parte recibida del *orun* (influencia de un *orisa*, consciencia que emana de Olodumare), por tanto hay que darle ofrendas (Idowu: 181-183). En principio el destino no se puede alterar, pero en la práctica es posible mediante la ayuda de ifá, es decir, las consultas al oráculo; el trabajo de los *omo arayé*, personas que practican la brujería o están en cultos secretos; por el mismo carácter de una persona ya que se cree que un buen destino sin un buen carácter no es efectivo; también se puede rectificar un destino negativo si se conoce cuál es; por último la alteración puede provenir del mismo ángel guardian u *orisa* que está asentado en el *orí* (ibid.: 186-194).

Para las personas no sólo es importante el balance interior, también es necesario tenerlo con el exterior y a ello coopera la religión. Según Abimbola (2003: 33):

“The Orisa religion tries to make every human who is a devotee or an adherent lead a life of satisfaction, happiness, and contentment and lead them to have a good relationship with their fellow humans, as well with the rest of creation... the religion of the Orisa, tries to make the individual to be in tune with the rest of creation.”

La consecución de ese balance interior, y con el resto de la creación, se obtiene por medio del cumplimiento de los deberes religiosos, morales y sociales, el respeto a los mayores y a la tradición, el culto a los ancestros y a los *orisas*, y el seguimiento de una vida ordenada. Todo ello fomenta y da paso al desarrollo del *iwá pelé*¹², o buen carácter moral, esencia de la ética yoruba (Mbiti 1999: 207, Ogunyemi 1998: 14-16, Hallen 2000), que es el objetivo a conseguir en la tierra si se quiere alcanzar el *orun* y reunirse con los ancestros y eventualmente divinizarse. Tener *iwá pelé* significa tener prestigio

¹² Los requisitos para adquirir *iwá pelé* están enumerados en el diagrama #11.

social y ello tiene como resultado la adquisición de bienestar (Idowu 1995: 177). Este aspecto es interpretado en la actualidad por la mayoría de santeros cubanos¹³ como bienestar material, lo cual da pie para justificar mucha de la corrupción evidente en la santería. Algo similar sucede con la tesis de Max Weber (1998) respecto a los protestantes, quienes justifican la riqueza como un signo de ser los elegidos de Dios, lo cual tienen que demostrar a través de su laboriosidad y conducta adecuada, que a su vez redundan en el éxito económico. Por este motivo los protestantes relacionan su éxito económico con ser los elegidos.

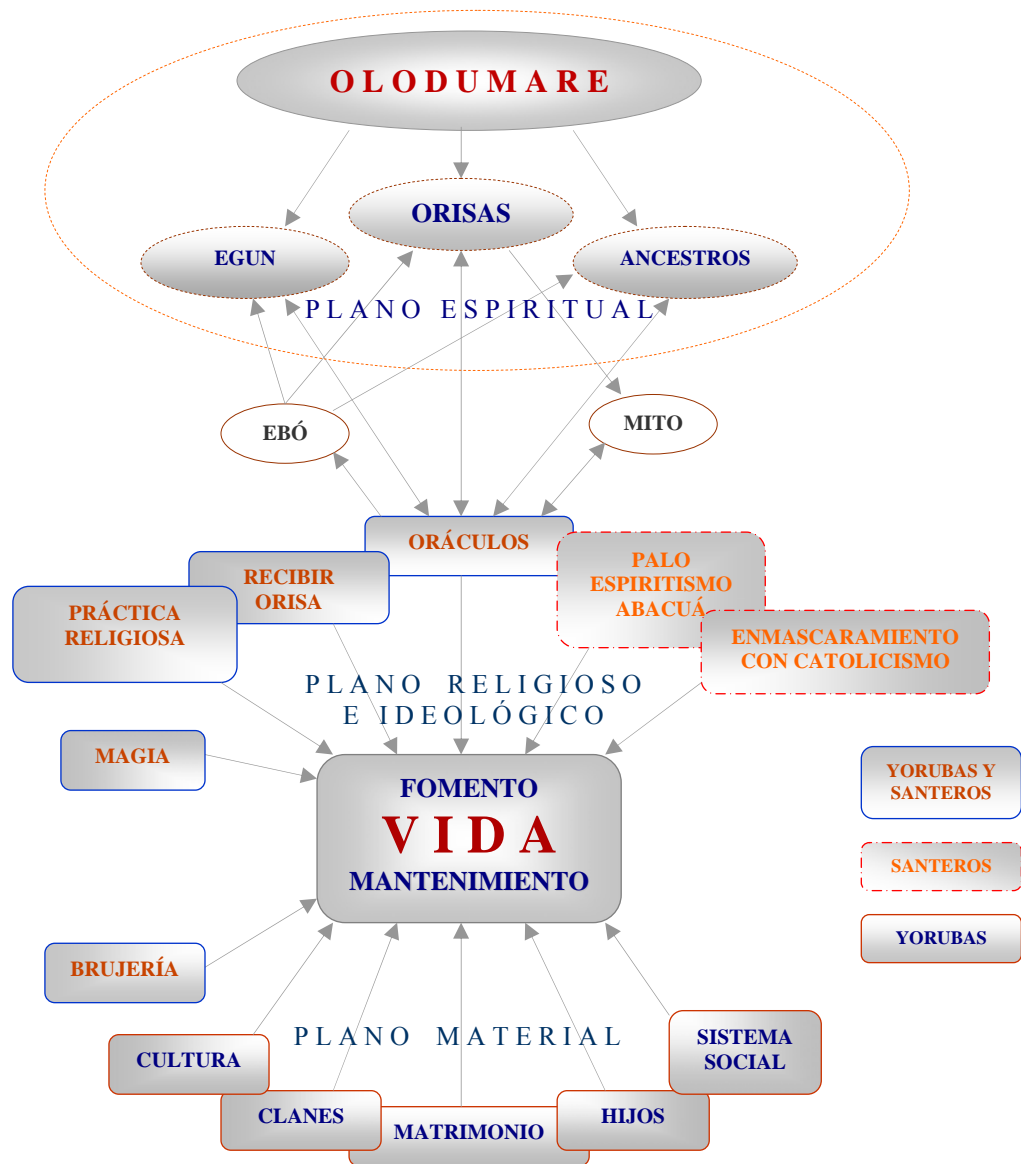
La religión yoruba, está íntimamente ligada al culto a los ancestros, al régimen de parentesco y a la sociedad de carácter tribal, y al desentrañar su objetivo último, no declarado, se percibe que conforma una herramienta, cuyo objetivo es mantener y fomentar la vida en la mejor de las formas posibles. El fin es conseguir paz, salud, prosperidad, longevidad y felicidad (Awolalu 2001: 194), para lo cual se emplea todo aquello que pueda facilitarlos. Queda expresado en el diagrama de la página siguiente donde también señalo las particularidades que afectan a la santería como se verá posteriormente.

Para sostener mi tesis dividí la existencia tal como la conciben los yoruba en tres planos. En el espiritual tenemos Olodumare como origen y gestor del universo, por debajo se encuentran los *orisas*, sus manifestaciones, y algo más abajo, los *egun* que son los espíritus de los humanos, y los ancestros, que también son *egun* pero con el nexo familiar. A Olodumare no se le molesta porque está muy por encima de todo y muy alejado, es la cúspide del *awó*, lo desconocido y misterioso, pero los *orisas* especialmente y los *egun* y ancestros, sí ayudan y guían a los humanos por medio de las consultas a los oráculos, posesiones y sueños. Los oráculos siempre responden, señalan los errores cometidos, y por medio de ejemplos instruyen y dictan lo que hay que hacer para reacomodar la conducta según el destino que se ha elegido con anterioridad en el *orun* y el cual hay que seguir. Las respuestas oraculares se desprenden de los mitos contenidos en los *odu* y aconsejan cambiar la conducta equivocada y ofrecer *ebó* (ofrendas y sacrificios) a los *orisas*.

En el plano religioso e ideológico, además de acudir a los oráculos existen otras formas de

¹³ La palabra *iwá pelé* es desconocida para los cubanos, en su lugar utilizan el término *aché* que no es exactamente lo mismo, aunque las personas que tienen *iwá pelé* o buen carácter moral se supone que tienen mucho *aché*.

Diagrama #12
LA VIDA COMO CENTRO DE ATENCIÓN PARA YORUBAS (y santeros)



proteger y mejorar la vida. Recibir un *orisa* supone una iniciación que mejora el estatus y que favorece el contacto con el *orun*, lo cual redunda supuestamente en la mejora de la vida. Paralelamente, o como consecuencia de esa iniciación, practicar la religión de forma seria y constante conlleva a aumentar el *asé*, y el *iwá pelé*. Estas prácticas religiosas son consustanciales con el empleo de la magia, ya que en la cosmovisión de los africanos se admite el poder cambiar el rumbo de los acontecimientos y provocar fenómenos a través de ciertas prácticas aceptadas cuando tienen un objetivo que no incluye la maldad. En el caso de los cubanos, como se verá más adelante, prácticas como iniciarse en otras religiones de origen africano como el palo monte o el abacú, o bien practicar el espiritismo, así como enmascararse

en el catolicismo e incluso practicarlo, conducen igualmente a un intento de procurarse mayor protección en esta vida.

En el plano material tenemos la práctica de la brujería, común entre yorubas y santeros, que tiene el objetivo más agresivo de procurar algo de tal manera que se perjudica a alguien, y que aunque no está bien vista socialmente se practica igualmente. En el mismo plano y respecto a los yoruba, la misma cultura y sistema social, el ordenamiento en clanes, y el matrimonio y los hijos (comprendidos como obligación), siempre han tenido la finalidad de facilitar y dar continuación a la vida a las personas, una vida concebida en comunidad que se expresa en la religión del mismo modo.

A diferencia de nuestra concepción del tiempo que es lineal, Ifá enseña que el tiempo es una realidad circular que es trascendida en un ámbito místico conocido como *lâé-lâé*, en el cual pasado, presente y futuro devienen en uno. Esta sería la razón por la que los *orisas* son al mismo tiempo figuras históricas y fuerzas de la naturaleza que preceden al surgimiento de la consciencia humana (Fá' Lokun Fatumbi 1992: 21). En el plano mundano, los africanos tradicionales no prestaban atención al futuro, para ellos era inexistente y fuera de la realidad, dividiendo el tiempo en dos periodos, uno que comprendería el pasado, y un presente extendido hacia atrás hasta donde alcanzaba la experiencia propia. Al contrario de la visión moderna de mirar hacia el futuro, los africanos dirigían su mirada hacia el pasado (Mbiti 1999: 16, 21 y 22).

Animismo, fetichismo, brujería y valores que fomenta la religión

Uno de los aspectos mal interpretados de las religiones africanas en general, y de la yoruba en particular, es el llamado animismo, el cual atribuye a los africanos, y a otros pueblos, la creencia de que las cosas inanimadas están habitadas por espíritus y tienen vida. El animismo a su vez guarda relación con el fetichismo o culto a figuras y objetos. Esta caracterización del pensamiento africano es muy etnocéntrica y siempre ha tenido una connotación un tanto peyorativa. La idea extendida fue que el animismo era un estado primitivo de la religión. Es cierto que los africanos atribuían vida a cualquier objeto de la naturaleza, pero esto requiere una explicación. Para los africanos el universo es religioso porque es la creación de Dios (Mbiti 1992: 56). Ese dios es Olodumare para los yoruba, cuya manifestación como se ha explicado en el diagrama #2 es en forma del *asé*, correspondiendo una mínima cantidad a los objetos inanimados, y una mayor a los espíritus divinizados. William Fagg (en

Mason 2002: 69) observó que “[African] cultures tend to conceive things as four-dimensional objects in which the fourth or time dimension is dominant and in which matter is only the vehicle, or the outward and visible expression, of energy or life force.” Ciertamente para los yoruba, los *orisas*, en su vertiente de fuerzas de la naturaleza, habitaban aquel aspecto, río, montaña, fondo marino, etc., del que se ocupaban; también es cierto que al estar los ancestros enterrados en la tierra, se veneraba a ésta por ello y por estar habitada por un espíritu. Sangó residía en un tipo de palma, Oyá en un río al igual que Ogún, etc., no obstante no se puede caracterizar la religión yoruba como animista al completo (Awolalu 2001: 49). Los yoruba comprendían los lugares y objetos donde residían los *orisas* como meros símbolos, distinguiendo perfectamente el símbolo de lo que representaba y siendo conscientes de que no veneraban los objetos (ibid.: 50). Por estas razones es incorrecto caracterizar la religión yoruba como fetichista (Mbiti 1999: 70-71, Idowu 1995: 60-61), o politeísta, ya que como se ha explicado los *orisas* son únicamente manifestaciones de Olodumare (ibid.: 54-55).

Un aspecto controversial respecto a la religión de los yoruba, que se extiende a la santería, es el de los valores. Es bastante común leer o escuchar que esta religión, así como las que derivan de ella y sus paralelas en África, no tienen apenas valores comparables a los manejados en las grandes religiones, en especial las originadas en el occidente. Se le acusa de ser utilizada para solucionar el aquí y ahora, o lo que es lo mismo para solventar los problemas inmediatos de la vida eclipsando la espiritualidad. Algo que contribuye a negar o minimizar los valores que se desprenden de la religión yoruba es el hecho de utilizar la brujería con el fin de alcanzar objetivos personales reñidos con la moralidad y ética tradicionales, con lo cual aparece una relativización de la conducta, de lo que es el bien y el mal (Mbiti 1999: 207-210). Este problema también aparece entre los santeros como se verá más tarde.

Es difícil entender los valores de los yoruba si no se capta la cultura, cosmovisión, filosofía y religión en su totalidad y como algo entrelazado y complementario. Idowu ha sido quien ha profundizado sobre estos aspectos:

“Our own view is that morality is basically the fruit of religion and that, to begin with, it was dependent upon it. Man’s concept of the Deity has everything to do with what is taken to be the norm of morality. God made man; and it is he who implants in him the sense of right and wrong. This is a fact of validity of which does not depend upon

wheather man realises and acknowledges it or not. The sense of obligation to do that which is believed to be right is, in fact, the pressure of God upon every human life”.
(Idowu 1995: 149).

Por lógica, si la moralidad se desprende de la religión y ésta permea la vida social como se explicó, necesariamente la vida de los yoruba debe, o debía, de estar plagada de las normas morales de procedencia religiosa, otra cosa es que no coincidan con las que se manejan en nuestras sociedades. Para comprender la supuesta relatividad del bien y el mal que han manejado los yoruba es necesario recordar las polaridades que se dan a todos los niveles en su concepción del universo y que conduce a la búsqueda constante de balance. Existen, como se explicó, fuerzas opuestas que incluso se manifiestan en Olodumare y en los *orisas*, y ello queda manifestado en los *Odu*, los cuales refieren a las conductas positivas y negativas de los *orisas* (Orisa-nla se emborracha y falla en la creación, Esu confunde y engaña, Sokpona era un libertino al igual que Osun, Sango era pendenciero y mujeriego, y así sucesivamente). Es decir, lo positivo y lo negativo, lo bueno y lo malo, forman parte de una totalidad dentro de la concepción yoruba, el universo lo componen fuerzas del bien y fuerzas del mal, de ahí que lo mismo que se practica el bien es posible practicar la maldad en su vertiente de la brujería, muy común en las culturas africanas.

Como existe el mal es necesario contrarrestarlo y esta es la razón, junto con el deseo de intervenir en los acontecimientos, por la que la magia y la religión están interconectadas, siendo común que el sacerdote y el mago recaigan en la misma persona (Awolalu 2001: 72-79). Estas prácticas son posibles porque se cree que existen unos poderes místicos, magia, brujería, adivinación o fenómenos misteriosos, que emanan del Ser Supremo (Mbiti 1999: 189-198). La brujería es esencialmente un acto psíquico practicado por personas malévolas (conocidas como *ajé*, brujas), y aunque para los occidentales existe sólo en la mente de las personas, para los africanos siempre tuvo una existencia real, lo que les ha obligado a contrarrestarlo de algún modo cuando se ven afectados. La creencia general es que estos poderes místicos no son intrínsecamente buenos o malos, sino que depende del uso que se haga de ellos. En cualquier caso la práctica de la brujería ha estado socialmente rechazada por ser una práctica negativa, mientras curanderos y adivinos (entre los yoruba normalmente los *babalawo*) se han encargado del manejo positivo del poder místico (ibid.: 197). No obstante, y en opinión de

Omosade Awolalu (2001: 88) la cuestión de la brujería (que no siempre es real) “... *looks like an African way of projecting a philosophy of life, an attempt to explain the problem of failure, sorrow, pain or death*”, lo cual coincide con la opinión de Evans-Prichard reflejada en su obra “*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*” (1983: 56). En realidad se trata de racionalizar la existencia del mal, al igual que sucede con la creencia de que el incumplimiento de los tabúes trae graves consecuencias, o el envío de grandes calamidades por Dios (Mbiti 1999: 36-7).

Pero la maldad puede ser distinguida como de tipo moral cuando se contravienen las regulaciones morales (como brujería), sociales (irrespeto de leyes o normas), o religiosas (incumplimiento de tabúes). Calamidades, infortunios, accidentes, dolor, etc. son considerados como males naturales. De todos modos aparece un relativismo en la conducta de los yoruba ya que un acto se considera bueno o malo en función de si afecta o no las relaciones sociales, las costumbres o las regulaciones (Ibid.: 207-210). De aquí se desprende que un acto de brujería pueda ser bueno o malo dependiendo de sus consecuencias.

A pesar de esta relatividad, los yoruba sí han dispuesto de unos sólidos valores y principios morales desprendidos de Olodumare a través de las enseñanzas de los *Odu* que componen Ifá, aunque según Idowu (1995: 160) es muy importante el *Ifá àyà*, es decir, el oráculo del corazón, “*This oracle of the heart is a person’s conscience-the law of God written in the heart*”. Esa moralidad es conocida por los yoruba como *Iwa* (diagrama #2) y como enseña el *Odu Ogbe-Egunda* es el único requisito esencial en la vida de una persona. Entre los valores fomentados se encuentran:

- Castidad antes del matrimonio para las mujeres y prohibición de adulterio para los hombres
- Hospitalidad
- Altruismo
- Amabilidad
- Prohibición de la maldad moral, y por tanto la brujería
- Rectitud
- Decir la verdad
- Prohibición de robar
- No romper pactos o ser falsos
- No ser hipócrita
- Proteger a las mujeres

- Respetar y tener consideración para los mayores
- Dar culto a los ancestros

Todos estos valores se pueden resumir según Idowu (1995: 163-173) en la máxima de “*Do unto others as you would that they should do unto you*”. Independientemente de estos valores de tipo social están los valores religiosos, muchos de los cuales tienen la debilidad de que se aplican sólo en el ámbito del grupo religioso al que se pertenece (ibid. 159). Aquí entran en juego los numerosos tabúes que recaen sobre los religiosos yoruba, impuestos por los *orisas*, y que demuestra que los yoruba tienen un fuerte sentimiento de lo que está bien y lo que está mal (ibid.: 173). Otros valores fomentados por la religión son el mantenimiento de buenas relaciones con las demás personas así como con el resto de la creación, de la cual se puede hacer uso sin abusar de ella (Abimbola 2003: 33).

Reflexiones

Este repaso que he dado a la cosmovisión, filosofía, conceptos religiosos, valores, así como algunas prácticas y creencias, no es como se puede apreciar, ni muy exhaustivo, ni muy profundo, puesto que como queda patente, cada uno de los apartados muestra la suficientemente complejidad e interés como para merecerse la dedicación de una tesis por cada uno de ellos, y las características de este trabajo no aconsejan extenderse sobre ello.

Como ya expliqué anteriormente mi único propósito era ofrecer una pequeña muestra de ciertos aspectos de una cultura que, radicada en una zona del mundo que fue esquilhada primero y condenada al olvido después, dio origen a una religión que de una forma discreta y silenciosa se está convirtiendo en universal, a pesar de que no está institucionalizada, no se practica el proselitismo, y carece de un órgano rector que imponga orden, normativas y objetivos.

En realidad, tanto la historia del África Occidental y de los yoruba, así como la religión de éstos, es mucho más diversa y compleja, siendo quizá la religión la más desfavorecida en este bosquejo que he presentado. Aspectos como las características de Olodumare, los complejos rituales, los sistemas adivinatorios, los sacrificios y ofrendas, la posesión, los ritos de iniciación, la escatología, la magia y la brujería, la mitología, los bailes y la música rituales, la medicina ligada a la religión, las jerarquías, los tabúes, y otros muchos, han sido dejados de lado. En parte por no abusar en la extensión

del trabajo, pero principalmente porque estando la tesis dedicada a los cubanos de la Florida se verán todos ellos posteriormente en la versión que aparecen en la ocha o santería.

Algo muy importante que es necesario explicar, es que todo lo que se ha relatado aquí referente a los yoruba y sus creencias puede ser motivo de controversia, duda o excepticismo por varias razones. Para comenzar, y a pesar de que un autor de tan reconocido prestigio como el teólogo reverendo John S. Mbiti ha buscado las características comunes de las religiones del África negra, que sin duda las hay, también debe de quedar claro que históricamente los pueblos africanos han estado compartimentados en etnias, clanes y poblados con bastante autonomía. Ello significa que al ser culturas cuyas creencias han girado en torno al culto a los ancestros, se han dado, lógicamente, particularidades y diferencias relacionadas con el culto ofrecido a los diferentes personajes mitológicos. Por otro lado, las variaciones lingüísticas, las influencias de otros pueblos, religiones y culturas vecinas, los personalismos, así como las características del entorno, han devenido en ciertas diferencias en cuanto a algunas creencias y rituales en los diversos asentamientos. Todo esto sin contar con que, en la religión de los *orisas*, cada creyente estaba, y está, dedicado al culto de un *orisa* e integrado en una hermandad concreta diferenciada de las demás. A pesar de ello mostraban una base común que partía de un lenguaje, cosmovisión e historia similares y del continuo contacto, aunque a veces fuera impuesto mediante la dominación.

Si existen diferencias en cuanto a mitos y rituales, quizá la más grande se refiera a las concepciones que se tienen en cuestiones fundamentales de la base de la religión, como las características y manifestaciones de Olodumare, el destino, la reencarnación, la cosmogonía, la interpretación de los *Odu*, el fin último de la vida en la tierra, la comprensión del *awó*, etc. Esta religión es esotérica y el conocimiento es celosamente preservado y transmitido cuidadosamente y con mucho recelo, independientemente de que su complejidad convierte el aprendizaje en una tarea difícil que requiere de mucha constancia y perseverancia. Estar iniciado no supone tener un gran conocimiento religioso, mientras que en el nivel más bajo de la religión lo habitual es una fijación en los rituales y un escaso dominio de los fundamentos de la religión. Los conocimientos profundos están en manos de pocas personas que normalmente son *babalawos* con muchos años de experiencia, que han tenido la oportunidad de aprender de religiosos competentes. Entre los yoruba actuales, aprender

Ifá (la base de la religión) le supone a una persona estar unos veinte años guiado por su maestro (Abimbola 2003:39). Todo ello tiene como resultado el que dependiendo de con quién se hable, se obtenga una visión teológica y profunda de la religión, o por el contrario se adquiriera una idea superficial.

Esta explicación viene al caso porque en la breve exposición que he presentado de la religión aparecen conceptos que pueden parecer sorprendentes por su complejidad y elaboración, como balance, *asé*, polaridades, electromagnetismo, etc., tomadas de Fá'Lokun Fatumbi principalmente, que no son muy conocidas para los practicantes cubanos, especialmente para los que no son *babalawos*, y a los que su lectura les pueda parecer disquisiciones intelectuales. Pero buscando yo mismo el balance, también me veo en la obligación de decir que a pesar de esos conceptos tan sofisticados, los yoruba, en otro tiempo, practicaron los sacrificios humanos (Idowu 1995:121, Awolalu 2001: 167-8, Johnson 2006 [1921]: 663-665) al igual que otras muchas culturas, como forma suprema de sacrificio en ocasiones especiales, siendo la víctima enviada como embajador ante las divinidades. En cualquier caso, al menos oficialmente, esta práctica cesó durante el periodo de dominación colonial británico.

Resumiendo, los conceptos religiosos que se puedan tener, están en función del nivel de conocimientos que se posean y que no necesariamente se corresponden siempre con el nivel jerárquico. Obviamente mi objetivo de poner de manifiesto la complejidad y grado de elaboración de esta religión, me ha llevado a elegir aquellos aspectos más sofisticados de la religión que requieren un mayor nivel de conocimiento.

Por último, ya apunté a que en la información presentada, y que mayormente he preferido que fuera de autores yoruba o del África Occidental, pudiera estar algo sesgada por provenir, en algunos casos, de personas que aún siendo muy cualificadas, pertenecen a religiones cristianas. Ello representa que a pesar del encomiable esfuerzo, cabe la posibilidad de que estén influenciadas por sus particulares visiones y prejuicios, originados en la autoconvicción de la superioridad de sus religiones. Habiendo sido éstas introducidas por unos poderes coloniales que fueron copartícipes y tolerantes con el comercio trasatlántico de esclavos y la colonización de la práctica totalidad de África, sin que ello les produjese algún tipo de contradicción respecto a las doctrinas que predicaban. Es por este motivo que

ocasionalmente se perciben en algunos de estos autores un tipo de valoraciones que claramente provienen de su adscripción religiosa y no tanto de su pertenencia a la etnia yoruba.

UN PASAJE SIN RETORNO

La trata de negros esclavos o braceros nunca ha sido ni es un fenómeno social subsiguiente al latifundio, una consecuencia del acaparamiento de tierras. Uno y otro fenómeno económico son esencialmente idénticos: concentración de tierras y concentración de braceros, y ambos obedecen a la concentración capitalista derivada de la industria, especialmente cuando el maquinismo ha exigido más tierra para las plantaciones que consume, más brazos para cosecharlas y, otra vez, en una progresión interminable, más máquinas y más dinero (Fernando Ortiz 2002 [1940]: 201).

La esclavitud no nació del racismo; por el contrario, el racismo fue consecuencia de la esclavitud. La fuerza de trabajo esclava del Nuevo Mundo fue mestiza, blanca, negra y amarilla; fue católica, protestante y pagana (Pedro Serviat 1986: 2).

Colonias en el Nuevo Mundo

El descubrimiento de América dio lugar a una carrera entre los países europeos por la posesión de las tierras descubiertas con el fin de explotar unos recursos que, por un lado, contribuyesen a reforzar las monarquías de esos países, y por el otro, aportasen las materias primas y el capital necesario para desarrollar un capitalismo incipiente que surgía como consecuencia del mayor protagonismo de una clase media compuesta por comerciantes e industriales. La bula papal que repartía el mundo en dos, el oriente para Portugal y el occidente para España, modificada después por el Tratado de Tordesillas que permitía a Portugal quedarse con Brasil, fue pronto contestada por Inglaterra, Francia, Holanda y hasta por Dinamarca [Eric Williams en Chukwudi Eze (ed.) 2001: 169]. Es así como dio comienzo a una pugna entre varios países en la cual, los métodos para conseguir nuevas riquezas irían desde la toma de tierras desocupadas, la conquista de asentamientos ya colonizados, la piratería, en ocasiones fomentada por las metrópolis, y el comercio con zonas todavía sin colonizar, o bien con territorios bajo jurisdicción colonial burlando su control.

La posibilidad de hacer fortuna en las nuevas tierras, así como la de emprender una nueva vida escapando de las condiciones de pobreza, e incluso de la justicia, atrajo todo tipo de personas cuyos intereses no siempre coincidían con los de las administraciones de sus países de origen. Existía la necesidad de crear el mayor número de asentamientos posible y por tanto de enviar colonos para poblar y explotar las tierras. Desde muy temprano se hicieron esfuerzos por cultivar aquellos productos que

demandaba la sociedad europea, o al menos los que solicitaban los comerciantes y la emergente industria europea. Fray Bartolomé de las Casas en su obra *Historia de las Indias* reporta sobre la Española que en 1505 ó 1506 un tal Aguilón fue el primero en hacer azúcar y que en 1516 el cirujano Velloso fue quien construyó el primer ingenio en la isla. Por otro lado Alonso de Suazo le dijo al emperador en 1518: «Están los montes llenos de algodón, é ahora hago hacer ingenios para lo limpiar...» (en Ortiz 2002: 543-545). Es evidente entonces que desde muy temprano hubo un interés en sacar el mayor provecho posible de aquellas colonias caribeñas que eran aptas para producir lo que el mercado demandaba, en especial el azúcar.

Al aumentar en Europa la demanda de productos como azúcar, algodón y tabaco, se vio la posibilidad de utilizar los territorios conquistados para obtenerlos, en especial la zona del Caribe. Se disponía del capital necesario para poner en marcha la producción, la infraestructura para su transporte y comercialización, las tierras necesarias para su cultivo, pero... fallaba un eslabón fundamental: la mano de obra necesaria para su producción. Esa necesidad condujo a buscar algún tipo de solución.

Con una población europea en el siglo XVI poco numerosa, los trabajadores libres necesarios para el cultivo del azúcar, tabaco y algodón en el Nuevo Mundo no hubiesen podido llegar en cantidad suficiente para hacer posible la producción en gran escala. Por esa razón la esclavitud era imprescindible. Para procurarse esclavos, los europeos dirigieron su atención en primer lugar a los aborígenes y después a África. (Eric Williams en Chukwudi Eze (ed.) 2001: 172).

La incapacidad de los indígenas para soportar las duras condiciones de la esclavitud y la exposición a las enfermedades traídas por los europeos, aunado a la defensa que se hizo de ellos a partir de las quejas de Fray Bartolomé de las Casas, hizo que se adoptase la decisión de importar esclavos de África. Él mismo cursó la siguiente petición el 20 de enero de 1531 al Consejo de Indias:

El remedio de los cristianos es este muy cierto: que S. M. tenga por bien de *prestar a cada una de estas islas quinientos o seiscientos negros, o los que pareciere que al presente bastaren para que se distribuya por los vecinos, e que hoy no tienen otra cosa que indios; e los que más vecinos vinieren, a tres e a cuatro, e a seis, según que mejor pareciere a la persona que lo hobiere de hacer, e se los fien por tres años, hipotecados los negros a la misma deudam que al cabo de dicho tiempo será Su Majestad pagado e terná poblada su tierra, e habrán crecidos muchos sus rentas, así por el oro que se sacará de las minas, como por las aduanas e almojarifazgos e otros intereses que mucho crecerán.* (en Ortiz 2002: 604).

Aunque esclavos existieron en todas las grandes civilizaciones, en el caso de África era bastante común, y está suficientemente documentado el que las caravanas transaharianas transportaban esclavos mucho antes de que llegasen los portugueses a mitad del siglo XV. La apertura de la ruta que bordeaba el África para llegar a las Indias Occidentales trajo consigo la aparición de los portugueses en la costa occidental, donde comerciaban varios productos, por ejemplo "...*buying horses in Futa and selling them in the Gambia to the Malian governors and in Jolof. Slaves were soon introduced into this circuit at eight and later fifteen slaves for one horse. The Malian army supplied more and more, many of whom had settled in Portugal*". (M. Ly-Tall en Ki-Zerbo and Niane 1997: 72). Mas al interior, los hausa, situados al norte de los yoruba controlaban desde el siglo XV algunas rutas transaharianas que conducían a Kano y Katsina, cuyos productos principales obtenidos en el sur eran esclavos, nueces de kola, marfil y oro (M. Adamu en Ki-Zerbo and Niane 1997: 117).

Así pues, al surgir la necesidad de importar mano de obra para las plantaciones de azúcar y algodón, no así las de tabaco que quedaron en manos de pequeños productores (Ortiz 2002: 172), los europeos se encontraron con que en África existía un comercio desarrollado de esclavos favorecido por las desavenencias intertribales. Dio comienzo de esta manera a un horrible comercio trasatlántico que si bien fue iniciado por los portugueses, pronto fue secundado por ingleses, franceses y holandeses.

La magnitud del fenómeno fue enorme, volviéndose más compleja a medida que pasaba el tiempo. Todo un cúmulo de circunstancias convergieron a partir del final del siglo XV. El surgimiento de poderosos estados en Europa, un gran salto cualitativo en las técnicas de navegación, el descubrimiento de un "nuevo" continente, el desarrollo del capitalismo y la industria de la mano de una clase media que ya no se supeditaba a las monarquías europeas, la expansión del comercio, la acumulación de capital, la euforia española tras la reconquista de la península y la consiguiente expulsión de moros y judíos, la fiebre religiosa católica en España entrelazada con la nueva identidad, el desarrollo de la ciencia, las guerras interétnicas en África que fomentaban la captura de esclavos. Todos estos fenómenos y quizá algunos más confluyeron para que el comercio trasatlántico de esclavos (o *middle passage*, como lo denominan los anglosajones) adquiriese las proporciones que alcanzó.

En este comercio inhumano es difícil determinar quién tenía un grado mayor de culpabilidad. Con él estaban relacionadas las monarquías europeas que se beneficiaban, los tratantes negreros que los

transportaban, los colonos que los empleaban en las plantaciones, las jerarquías religiosas que lo consentían, los tribunales, los funcionarios coloniales, los intermediarios o los reyes africanos que los vendían. En la trata participaban "las más grandes casas bancarias, firmas comerciales, miembros de las familias reales y aristócratas de España, Portugal, Inglaterra, Francia, Dinamarca, Holanda y los estados alemanes e italianos" (Serviat 1986: 24). Se han escrito ríos de tinta sobre el tema y manejado cifras que van desde los seis millones de esclavos transportados (Helps), hasta los doce (*Encyclopédie catholique*), e incluso veinte, dependiendo de las fuentes que se consultan, pero el hecho es que no se dispone de evidencias confiables (Bastide 1972: 5).

Cuba y el sistema esclavista

En Cuba desde los primeros años de la conquista se introdujeron esclavos en cantidades muy pequeñas: "Durante los primeros años y hasta 1528 ó 1530 se habían introducido en Cuba alrededor de 700 esclavos negros, según estimados de la historiadora Irene Wright " y "La mayoría de los amos poseían uno o dos esclavos..." (Serviat 1986: 12). También desde el principio se introdujo en Cuba un pequeño grupo de esclavos negros traídos directamente desde Andalucía que posteriormente serían conocidos como negros del Manglar (aunque no todos vivían allí) o negros curros, detestados por la sociedad habanera como marginales y hampones (Ortiz 1993: 76-82).

Las condiciones en que vivían los africanos dependían de si eran esclavos o libres. Una pequeña idea se ofrece en el "Manual de Historia de Cuba" de Ramiro Guerra.

Estos negros, como los indios cooperaban a la defensa de las poblaciones, de La Habana principalmente. Las ordenanzas de Cáceres les permitían el uso de armas, en vista de los servicios que prestaban, pero su posición social era inferior a la de los blancos. En 1571 una Real Cédula ordenó el estricto cumplimiento de una antigua disposición por la cual se prohibía que las mujeres negras y mulatas usasen telas de lujo y se vistiesen en forma que las igualase a las mujeres blancas. Los negros libres trabajaban en "conucos" y "estancias" pequeñas, dedicados preferentemente a producir "frutos menores". En La Habana ejercían diversos oficios y se les permitía tener posadas para alojar a los pasajeros de las flotas.

Aunque sometidos a un régimen muy duro y cruel, los esclavos africanos estaban amparados por las leyes en ciertos extremos. El amo se hallaba obligado a respetar la vida del esclavo; no podía mutilarlo en ninguna forma y debía alimentarlo, vestirlo, proporcionarle alojamiento y darle buen trato. El esclavo o la esclava podían casarse válida y católicamente con persona de su clase. Los hijos seguían la condición de la madre, según la llamada "ley del vientre". (Guerra 1971: 90).

Este retrato ideal no refleja lo que en realidad ocurría ya que las leyes no eran cabalmente respetadas, por este motivo desde el comienzo de la trata hubo rebeliones de esclavos, tanto en los barcos que los traían como en las plantaciones o casas a las que pertenecían. Es así como:

Llegaron una vez en Cuba a ponerse del lado de los piratas, corsarios o filibusteros que infestaban las Antillas. Así en 1538 los negros esclavos saquearon La Habana junto con los corsarios franceses que la asaltaron, si bien no es menos cierto que el año anterior otro corsario francés que entró en la misma villa, huyó después temiendo que le echasen a pique su barco los negros *zambullidores* e indios que había en La Habana. (De un manuscrito del Archivo de Simancas, citado por José Antonio Saco: *Historia de la esclavitud...*, ed. cit., t. I, p. 169, en Ortiz 1993: 84).

Las rebeliones y las fugas en las plantaciones fueron moneda corriente al punto de convertirse en un gran problema, no sólo por la dureza del trabajo forzado, sino por el mal trato recibido de los amos a pesar de que la ley otorgaba al esclavo el derecho a ser vendido a otro dueño más "humano" si era maltratado. No todos los que huían pasaban a ser cimarrones, algunos solicitaban ser acogidos en otras plantaciones siendo aceptados a cambio de comida, alojamiento, vestido y unas condiciones algo más suaves, con lo cual algunos dueños se aprovechaban de los escapados evitando el precio de compra.

"En la última década del siglo XVI, el número de esclavos aumentó mucho, a virtud de las introducciones del asentista portugués Gómez Reynel. Los cimarrones llegaron a ser tan numerosos, a su vez, que fue necesario organizar partidas permanentes de "rancheadores" para perseguirlos. A pesar del trato cruel que muchos amos daban a sus esclavos, la distancia que mediaba entre amo y esclavo no era tan grande como fue siempre en las colonias de los demás países europeos años más tarde" (Guerra 1971: 91).

No obstante, no fue muy grande el número de esclavos hasta el siglo XVIII ya que "Durante muchos años el tráfico esclavista estuvo "estancado" y no fue hasta 1713, cuando Inglaterra adquirió el monopolio del tráfico con las colonias españolas, que la importación de esclavos negros a las colonias aumentó a pasos agigantados. Las naves norteamericanas, más veloces, también ayudaron a aumentar el tráfico de esclavos" (Shelton 1993: 69-70). Para finales del siglo XVIII la industria del azúcar se había ido desarrollando en Cuba de tal manera que en 1789 se autorizó por un periodo de dos años el comercio libre de esclavos. El objetivo era suplir de mano de obra las numerosas plantaciones e ingenios (600 en 1790) que poblaban la isla a consecuencia del aumento de la demanda y consiguiente

auge de la industria azucarera. En esta época se recrudece la violencia contra los esclavos como única forma de mantener el sistema funcionado al tiempo que se dispara el racismo, se da una mayor entrada de esclavos a la isla, entre los cuales se encuentra un porcentaje importante de la etnia yoruba, aumenta el contrabando de esclavos, mientras que "en el Parlamento inglés comenzaban los debates sobre la abolición de ese tráfico" (Serviat 1986: 34-35).

Tras la revolución de Haití el miedo a la rebelión de los negros, esclavos o no, se desató en Cuba.

"En febrero del año 1812, estallaron levantamientos en los ingenios de Puerto Príncipe, Holguín, Bayamo, Trinidad y hasta en la misma Habana. Esto debido a la insurrección capitaneada por el negro libre José Antonio Aponte, que tendía a conseguir en Cuba lo que Toussaint L'Ouverture en Santo Domingo... Aponte y ocho de sus cómplices principales fueron condenados a la última pena. Fueron descuartizados y expuestos en el puente de Chávez para escarmiento de los esclavos" (Ortiz 1993: 86).

A finales del siglo XVIII se dio en Cuba un periodo de prosperidad que estuvo basado en la explotación de los esclavos africanos, ya que sin ellos no hubiesen sido posibles ni plantaciones, ni ingenios, ni la fabricación y comercialización de azúcar y aguardiente, ni por tanto la vida opulenta que mostraban las élites cubanas. De este modo, el sistema esclavista se convirtió en el sostén de la estructura socioeconómica de la colonia en donde cada vez más se daba un divorcio entre la población criolla y las autoridades coloniales.

"...en la Isla se acumularon algunos capitales y se especuló mucho en el comercio, la venta de tierras, el fomento de ingenios, la compra y venta de esclavos y diversos negocios de otro orden... Entre los comerciantes y los agricultores acomodados se había arraigado la convicción, con la experiencia de los años anteriores, de que si se brindaban facilidades para la introducción de negros y para la exportación de azúcar, mieles y aguardiente y demás productos, la Isla podía convertirse en un emporio de riqueza". (Guerra 1971: 199-200).

El proceso independentista

A pesar del aumento de la riqueza, las políticas restrictivas impuestas por el gobierno español para comerciar con otros países fomentó una gran animadversión hacia la metrópoli que hizo volver la vista a las élites criollas hacia otros países. El poderío británico, la Revolución Francesa, el exitoso ejemplo de la independencia de los Estados Unidos en 1776, las ideas liberales, la masonería y la influencia de la ocupación británica de La Habana en 1762 liberalizando el comercio, se convirtieron

en el faro de un creciente sentimiento independentista. En relación a la esclavitud, la cosa era bien distinta ya que la apertura al comercio con los ingleses permitió una mayor importación de esclavos. Las ideas liberales de Adam Smith proclamando que la esclavitud era innecesaria por ser poco productiva no podían ser bien acogidas por quienes hacían depender su economía de la fuerza de trabajo esclava, por ello, a pesar de las ansias independentistas, las élites económicas de la isla (salvo algunas excepciones) siguieron al gobierno español en el retardo de la abolición de la esclavitud. En 1817 España suscribió un tratado con Inglaterra comprometiéndose a abolir la esclavitud y la trata de esclavos, algo que no se cumplió. Según Serviat (1986: 46) "... entre 1801 y 1842 entraron en Cuba cerca de medio millón de esclavos, de los cuales trescientos mil fueron introducidos después de ilegalizado el comercio en 1817, con la complicidad de las autoridades". Hasta 1862 el dominio de la trata de esclavos estuvo en poder de Estados Unidos y: "Por aquel entonces, el noventa por ciento de los barcos utilizados para el comercio de esclavos y buena parte del capital en él eran de procedencia norteamericana." (Castellanos y Castellanos 1990: 100). Hay que tener en cuenta que según el censo de 1840, había en la Confederación de Estados Unidos unos dos millones y medio de esclavos, mientras en Cuba alcanzaban los cuatrocientos mil (Guerra 1971: 451). No fue sino hasta 1886 que la abolición sería proclamada en Cuba, muy tarde si se compara con Haití que la llevó a cabo en 1790.

Estando la sociedad y la riqueza sostenidas por la explotación de los esclavos negros, el siglo XIX ve el recrudecimiento de un racismo que es consecuencia de la necesidad de justificar esa explotación, "... en 1801 se dictó una real cédula que prohibía a los curas casar a personas de distinta raza sin el consentimiento del capitán general de la isla... Se tomaron además algunas medidas para contener el ascenso social de los negros libres". A pesar de ello, se daba la paradoja de que "Los hijos mestizos de padres acaudalados tuvieron en las "gracias al sacar" la oportunidad del "blanqueamiento" por decreto real, allanándole el camino a la burguesía criolla, presuntamente blanca."(Serviat: 36-37). En este contexto, un lenguaje racista desarrolló toda una serie de términos para denominar diferentes características fenotípicas, muchos de los cuales subsisten en el habla cubana actual (jabao, colorao, prieto, bembón, cuarterón, quinterón, pardo, salto atrás, blanconazo, etc.).

A principios del siglo XIX Estados Unidos ya intentaba anexionarse Cuba y al no conseguirlo presionó a España para que se la vendiese. Por este motivo ésta acudió a Inglaterra en busca de ayuda,

quien le impuso la abolición de la esclavitud, algo que resultó muy difícil, primero porque le reportaba importantes ingresos fiscales, y después por la resistencia de los hacendados cubanos, cuya prosperidad estaba basada en el sistema esclavista (Castellanos y Castellanos 1990: 19-20).

La sociedad esclavista cubana continuó inmersa en una dinámica de explotación a cualquier precio. Se buscaron los brazos necesarios para obtener la producción y se oprimió y maltrató a los esclavos más que nunca para conseguir los objetivos y para evitar que se revelasen:

¡Qué triste es contemplar la tortura de esos esclavos salvajemente atropellados, a los que Aldama califica de *verdaderos mártires de la libertad!* ¡Cómo horroriza el rigor a que están sometidos en las fincas! Pero no queda otro remedio: sin esclavos no hay azúcar, sin azúcar no hay ganancias, sin ganancias no hay fortunas enormes, ni palacios principescos en la capital ni dinero para sostener en París y Madrid a los Delmonte y a los Saco, es decir a los ideólogos de la oligarquía. (Ibid. 1990: 30-31).

Esa desesperación por conseguir la mano de obra necesaria hizo que en 1817 el gobierno español promoviese de forma oficial y como alternativa, la colonización de blancos con el objetivo de aumentar la proporción de esta población. Al fracasar el proyecto se decidió importar braceros gallegos y canarios que fueron tratados como siervos, a los que siguieron chinos comprados por un precio inferior al de los africanos. Tras los chinos se probó con indios del Yucatán, vendidos por el mismo gobernador, y la importación de colonos africanos, que no era sino una trata disimulada (ibid. 31:34).

La introducción de las máquinas de vapor en los ingenios, el aumento del precio de compra de los esclavos, la presión de las ideas abolicionistas inglesas,¹⁴ los frecuentes levantamientos de los esclavos que culminaron en la Conspiración de la Escalera, un mayor deseo de disponer de un comercio liberalizado, y los desatinos cometidos por España en su política colonial, fueron inclinando a la burguesía criolla cada vez más por la abolición al tiempo que crecía el sentimiento independentista.

En esta época fue cuando más resaltó la riqueza de la isla:

"...La Habana y otras ciudades del interior disfrutaron de una insólita época de esplendor. Los cubanos vivieron más suntuosamente que en todo período anterior de su vida colonial. Viviendas que eran verdaderos palacios se construyeron en La Habana, en Santa Clara, en

¹⁴ Según Serviat (1986: 46) los intereses esclavistas norteamericanos respaldados por el gobierno de su país y en un intento de sustituir la influencia inglesa en la isla, convencieron a las autoridades cubanas para evitar el abolicionismo y "...el gobierno de Estados Unidos ofreció recursos navales y militares para ayudar a las autoridades coloniales de Cuba a sofocar el movimiento promovido por los esclavos". Por otro lado, el furor abolicionista inglés no era altruista como demostró unos años después conquistando y colonizando gran parte del África Occidental.

Trinidad y en Camagüey. El interior de las lujosas residencias lucían murales italianos, cortinas y tapices franceses, pisos y escaleras de mármol. Los jardines estaban rodeados de palmas. Las caballerizas repletas de carruajes, quitrines y volantas con el interior tapizado en seda. La servidumbre numerosa y elegantemente ataviada. Las fiestas y los banquetes eran el asombro de los visitantes europeos." (Shelton 1993: 127).

Un problema crucial que se dio en la sociedad colonial fue el enfrentamiento entre la burguesía criolla y los emigrantes y funcionarios venidos de la península. Este enfrentamiento daría lugar poco a poco a desear, primero el anexionismo con los Estados Unidos y posteriormente la independencia.

"El criollo, en posesión de la riqueza agraria, vivía en su propio ambiente natural y social. De mayor cultura en la clase patricia adinerada y en la clase media que el emigrante peninsular, pobre e ignorante generalmente, se hallaba en un plano social superior a éste. El mismo funcionario colonial, excepto un reducido número de los de más elevada categoría, aún cuando fuese un hombre instruido y de saber, y pocos lo eran, se hallaban en condiciones de inferioridad, en cuanto a distinción y cultura social, respecto del criollo de más alta alcurnia. El peninsular, no obstante, arribaba a Cuba imbuido de la idea de que se hallaba en una posesión española... La manera más segura y efectiva de salir de esa condición consistía, para la mayoría de los peninsulares, en colocar las relaciones entre Cuba y España sobre la base en que propiamente debían estar: La de una metrópoli que manda y posee, y una colonia que es explotada y obedece." (Guerra 1971: 311).

El ambiente de lujo y ostentación a nivel de élites contrastaba con la existencia de las condiciones de vida de los esclavos en las plantaciones, bastante suavizadas en la esclavitud doméstica, que quedaron retratadas magníficamente en la novela de Cirilo Villaverde *Cecilia Valdés*. Paralelamente y a nivel intelectual surgen figuras como Félix Varela, José Antonio Saco, José de la Luz y Caballero o Enrique José Varona, quienes ponen los cimientos para el surgimiento de la nacionalidad cubana. La sentencia de Saco "O España concede a Cuba derechos políticos, o Cuba se pierde para España", fue premonitoria de lo que estaba a punto de ocurrir teniendo en cuenta la holgada situación económica de la isla, el desarrollo de una vida intelectual importante que ya no miraba tanto a España, y los grandes errores de la metrópoli hacia las élites criollas y en la represión de rebeliones como la "Conspiración de la Escalera."

En 1868 el propietario del ingenio La Demajagua, Carlos Manuel de Céspedes, rodeado de un grupo de patriotas proclamó la independencia de Cuba y liberó a sus esclavos, aunque unas semanas más tarde ordenó respetar la propiedad de los esclavos, dando comienzo a tres décadas de luchas contra

el dominio español que forzaría la abolición de la esclavitud y finalmente la independencia. No era la intención de los revolucionarios ser independendientes sino formar parte de Estados Unidos, pero ante el rechazo de éstos, la alternativa fue la independencia en 1898 (Castellanos y Castellanos 1990: 141-142). En los últimos veinte años antes de la independencia surgió la figura emblemática del literato José Martí (convertido en símbolo y tildado de apóstol de la patria), quien, tanto a través de su obra como de sus incansables actividades políticas, consiguió unir a los revolucionarios dentro y fuera de Cuba proporcionándoles un ideario (Shelton 1993: 160-164). Tras la abolición vino la independencia. "Puede decirse que, en Cuba, al caer la esclavitud cae también España... La dominación española en Cuba apenas pudo sobrevivir diez años a la abolición de la esclavitud. No pudo adaptarse al nuevo clima político del liberalismo económico que la época exigía." (Ortiz 1993: 94).

El periodo poscolonial

Los últimos años del dominio español en Cuba se caracterizaron por una gran inestabilidad motivada por las guerras y hostilidades entre el ejército revolucionario cubano y una administración colonial que trataba por todos los medios de reprimirlas mediante la fuerza. Los independentistas formaron una Asamblea Constituyente que dio luz en 1895 a la Constitución de Jimaguá y al nombramiento como presidente de la República en Armas de Salvador Cisneros Betancourt (Shelton 1993: 170).

La represión de la administración española sirvió de excusa al presidente norteamericano McKinley en enero de 1898 para ordenar a la Armada Americana realizar prácticas en la costa de Florida, enviando a continuación al acorazado Maine al puerto de La Habana en una visita de "cortesía." Tras la explosión del acorazado el 15 de febrero, el Congreso de Estados Unidos aprobó en abril una resolución por la que se declaraba que el pueblo cubano tenía el derecho de ser libre e independiente, autorizando la utilización de su fuerza militar para ello en caso necesario.

En junio los marines desembarcaron en Guantánamo para establecer una base naval, y en julio la marina norteamericana venció a la escuadra que mandaba el almirante Cervera en tan solo cuatro horas (ibid.: 170-178). Dos semanas más tarde Santiago de Cuba se rindió y se firmó el acta de Capitulación entre militares españoles y estadounidenses marginando al ejército mambí, lo cual fue considerado por los cubanos patriotas como una gran afrenta, empeorada por el claro desprecio que los

militares norteamericanos mostraban hacia ellos. Tras dos meses de negociaciones en París entre representantes españoles y estadounidenses:

"Las negociaciones concluyeron formalmente el 10 de diciembre. España renunció a todo derecho de soberanía y propiedad de Cuba; cedió a los Estados Unidos la isla de Puerto Rico y la isla de Guam en el archipiélago de las Marianas o Ladrones; cedió a los Estados Unidos el archipiélago conocido por las islas Filipinas; Los Estados Unidos se comprometieron a pagar la suma de veinte millones de dólares, a España, dentro de los tres meses siguientes al canje de ratificaciones del Tratado... La isla dejaba de ser una colonia española para quedar bajo la autoridad de los Estados Unidos." (Ibid.: 181-182).

Cuba quedó en un estado de protectorado, sin ejército y con una estructura social intacta en donde la economía centralizada dio paso a la libre empresa, con lo cual permitió la entrada de capital norteamericano que transformó la forma de producción, elevando la productividad y modernizando el país. Todo ello fue acompañado por una serie de prohibiciones y la imposición de leyes de corte puritano. La americanización de Cuba trajo también el incremento del racismo anglosajón y el consiguiente desagrado de los cubanos ante la situación impuesta. Dentro de la modernización estaba la mejora considerable de la educación y las infraestructuras del país. La actitud de Estados Unidos hacia Cuba no estaba exenta de contradicciones, ya que aunque deseaba la anexión, a los dos años de expulsar a los españoles obligó a celebrar elecciones generales, aunque sin intención de abandonar la isla.

La actitud de Estados Unidos se comprende mejor desde la perspectiva proporcionada por la segunda versión del Destino Manifiesto, que ya contemplaba la misión divina asignada por Dios a los Estados Unidos de expandirse hacia el oeste como aplicable al resto del mundo. En cualquier caso, la forma de asegurarse el control de Cuba en 1901 fue obligar a la Asamblea Cubana, por medio del Gobernador Wood, a aceptar la Enmienda Platt a cambio de sustituir el gobierno militar norteamericano por uno civil, lo cual no dejaba de ser un chantaje. Entre otros puntos se establecía en ella que a cambio de garantizar la independencia de la isla :

"...el Gobierno de Cuba venderá o arrendará a los Estados Unidos las tierras necesarias para carboneras o estaciones navales en ciertos puntos...", y también "El Gobierno de la República de Cuba reconocerá como legalmente válidos los actos ejecutados, para la buena gobernación de Cuba, por el Gobierno Militar Norteamericano en representación de los Estados Unidos...". (Ibid.:183-188).

Un factor importante a la hora de comprender los sentimientos de los cubanos patriotas, es el hecho de que los españoles en general recibieron con agrado el control de los estadounidenses, al tiempo que éstos trataban con desprecio a los cubanos acusándolos de no ser capaces de gobernarse por sí mismos. "La Enmienda Platt, fue un factor cultural negativo. Era la creación de un 'status' político que humillaba al cubano y no enaltecía al americano." (Ibid.: 193). Este dominio norteamericano fomentó una avalancha de empresarios de ese país que fueron apropiándose de plantaciones, infraestructuras y medios de producción, con lo cual fueron desplazando a la burguesía criolla.

El periodo comprendido entre la independencia en 1898 y la revolución castrista de 1959, estuvo marcado por el control político y dos intervenciones militares de Estados Unidos, así como por un dominio apabullante de la economía, y una gran influencia en la enseñanza y ciertos aspectos culturales que según Pérez Jr. (1999: 105, 160-161) habían sido aceptados por los cubanos con anterioridad a su entrada en la isla. Tras las luchas independentistas, los colonos cubanos se habían empobrecido y la negativa de la administración norteamericana a conceder créditos para su recuperación les obligó a vender sus propiedades, a veces por la cuarta parte de su valor, lo cual aprovecharon los norteamericanos para hacerse con grandes propiedades. Mientras tanto, *"By 1905 approximately 13,000 North Americans had bought land in Cuba. This was a new generation of self-styled pioneers..."* (ibid.:105-107). Y no sólo esto, sino que:

"It was now the turn of North Americans to escape hard times. They migrated to war-ravaged Cuba by the thousands, shipload after shipload in successive waves, each larger than the one before, people of all social types - among them carpetbaggers and camp followers, peddlers, prostitutes, and petty thieves, hustlers and hawkers, swindlers and speculators - in search of opportunity and fortune..." (ibid.: 107-108).

"Other North Americans went to postwar Cuba in pursuit of employment and livelihood, seeking business and investment opportunities. The island was filled with jobseekers, contract workers, and entrepreneurs of all types. North American soldiers were among the first beneficiaries of the intervention". (Ibid.: 111).

Mientras tanto, en el plano político se sucedieron varios presidentes con políticas erráticas e inestables que favorecieron la permanencia de los estadounidenses. Así era el panorama cubano:

"La política cubana adolecía de unidad nacional y se caracterizaba por un intenso regionalismo y banderías divisionistas. Las ambiciones personales y el caudillismo militaba contra la integración, no sólo de la política nacional, sino de la cultura nacional. A esto hay

que agregar otros ingredientes negativos, como eran: las barreras racistas; las distinciones de clases; el nepotismo; el analfabetismo; la falta de comunicación que facilitara la diseminación de las ideas políticas; las limitaciones del transporte y al hecho de que muchos españoles residentes en Cuba, que aumentaban con las recientes olas de inmigración española, no se sentían aliados a la nueva nación y poco contribuían, dentro de su nivel cultural, al desarrollo sociocultural de la isla". (Shelton 1993: 210).

En esa época posindependentista no se debe de considerar al pueblo cubano como un conjunto homogéneo, una nación con una identidad común. Según el Censo de 1907, la población ascendía a 2,048,980 habitantes con un 69.92 por ciento de blancos tras la masiva inmigración de españoles, pero el problema era que las dos fuentes culturales principales, africana y española, eran negadas a cambio de tomar como modelo el estadounidense a la hora de formular la nacionalidad. Esto podía ser válido para unas élites cuya educación y viajes constantes a los Estados Unidos les tenía familiarizados con su cultura, pero no tanto para las clases sociales más bajas.

Los cubanos no tenían un pasado común y los pocos símbolos manejados eran poco consistentes (Pérez Jr. 1999: 94-95). No era lo mismo ser un canario o gallego recientemente inmigrado, un descendiente de esclavo llegado a mitad del siglo XIX, un miembro de la alta burguesía, un chino cuyo padre había sufrido un régimen de semiesclavitud, un mulato de un barrio marginal, un negro de ciudad dedicado al servicio doméstico, o un descendiente de un cimarrón. Como tampoco lo era haber luchado con el ejército mambí, ser partidario de la anexión con Estados Unidos, partidario de permanecer unido a España, haber estudiado en Estados Unidos o Europa, o ser analfabeto.

Los estragos causados por el pasado colonial y esclavista, las diferencias raciales y culturales, unido a la falta de un pasado común, eran factores demasiado importantes que dificultaban la conformación de una identidad cubana sobre la que basar una nacionalidad. La injerencia política y cultural de Estados Unidos vino a entorpecer aún más estas dificultades.

Los africanos y sus descendientes en la sociedad cubana

No siempre fueron los negros sumisos y resignados, como se ha dicho repetidamente. Fueron impotentes para defenderse y se sintieron abatidos, «con el alma a los pies»; pero a menudo hallaban la ocasión de libertarse y entonces se «echaban el alma atrás» o «la daban al diablo», y arremetían contra sus explotadores, o bien se escapaban por la huida a la libre vida cimarrona, o por la vía del suicidio, a la insubuyable vida de ultratumba. (Ortiz 2002: 723).

La suerte que corrieron los negros en Cuba dependió de múltiples factores sin olvidar que fueron objeto de un trato que los veía como una simple mercancía de la que se hacía uso. Se trataba de una relación de sometimiento, y por tanto no aceptada por los africanos, que implicaba el empleo de la fuerza, la reclusión y el castigo con el fin de obtener rendimiento en la producción agrícola o bien en la prestación de servicios.

A partir de aquí, las condiciones a que estaba sometido un negro podían depender de la mayor o menor ambición, o humanidad, del patrón, pero también de las características del mismo negro, y por supuesto de la época y circunstancias del momento. Desde el comienzo de la esclavitud hasta la revolución de 1959, se pasó por diferentes estadios que fueron desde la esclavitud más dura hasta unas condiciones algo más atenuadas conforme transcurría el tiempo, pasando por el régimen de patronato (eufemismo cuyo objetivo era alargar la esclavitud), o el trabajo asalariado.

Durante el periodo de esclavitud, en manos del hacendado estaba explotar con mayor o menor dureza al esclavo, proporcionarle mejores o peores condiciones en la vivienda, alimentación, descanso, vestido, o en el trato, e incluso permitirle tocar los tambores¹⁵ en las fiestas, o cultivar un conuco para su consumo.

Con respecto a las características del negro, no hay que olvidar que en los barcos negreros vinieron todo tipo de personas, artesanos, líderes religiosos, nobles, guerreros, comerciantes, mujeres, brujos, cazadores, griots, jefes de clan, etc., por tanto, su actitud y grado de resistencia o aceptación sería muy diferente. Por otro lado, no era lo mismo ser un esclavo doméstico en una ciudad, que trabajar cortando caña de azúcar, o ser artesano; ser cocinera, que ser liberta y trabajando por cuenta propia ofreciendo servicios de lavandería, o vendiendo comida en la calle; ser criada en una familia acomodada de la ciudad, que malvivir en un barracón de una hacienda; ser mulato e hijo no

¹⁵ Este aspecto era de suma importancia si se tiene en cuenta que el toque de tambores no era tanto, aunque también, una forma de esparcimiento que ayudaba a sobrellevar la miseria de la esclavitud, sino un evento de carácter religioso que permitía conservar la religión, el lenguaje y la cultura traída de África. Estos eventos, bastante tolerados en Cuba, podrían ser contemplados como fundamentales en la actitud de los africanos de resistirse culturalmente a los europeos. En las colonias anglosajonas y holandesas, menos tolerantes y donde se les prohibió las manifestaciones africanas, desaparecieron la mayoría de los vestigios culturales africanos, y donde en la actualidad los descendientes de los africanos muestran una mayor desorientación, marginalidad y malestar cultural. Ejemplo de la represión de estas manifestaciones se encuentran en la obra de René Rosalia *Tambú. De Legale en Kerkelijke repressie van Afro-Curaçause volksutingen*.

reconocido, pero protegido de un personaje importante, o ser un sufrido trabajador de un ingenio, por poner algunos ejemplos¹⁶.

A pesar de las diferencias, los negros, esclavos o no, siempre tuvieron que luchar contra el racismo y la discriminación en una sociedad que se había fundado en la explotación de la mano de obra esclava, lo que equivale a decir negra. Si en 1907 el porcentaje de negros era del 13,39 %, y el de mestizos (en Estados Unidos serían igualmente negros) era del 16,33 % (Shelton 1993: 340), lo que juntos daría casi un 30 %, alrededor de un tercio de la población, su peso en la sociedad era casi nulo.

La sociedad cubana era un proyecto de blancos, primero de los colonialistas españoles y después de los patriotas cubanos blancos, quienes aunque llamaron a los negros para integrar las filas del ejército independentista, pronto fueron relegados a un segundo plano, primero por la administración norteamericana y después por la república. Incluso tras la revolución de 1959, y a pesar de haber aumentado la proporción de negros debido a la masiva emigración de blancos, los afrocubanos, salvo algunas excepciones, han sido los convidados de piedra en un país que se construyó sobre sus espaldas. Los negros fueron siempre la mano de obra, primero esclava y después asalariada. En 1892 en la Asamblea Nacional de Sociedades de Color se producían estas intervenciones:

"Antonio Mora González, dirigente de los negros en la provincia de Las Villas, expresó que en Cuba la mayoría de las artes y oficios estaba en manos de los negros; el comercio en manos de los peninsulares; mientras que la agricultura e industria rurales estaban en posesión de cubanos blancos. El escritor Tranquilino Latapier, destacado líder negro de las provincias orientales, reiteró la misma idea". (Serviat 1986: 63).

La situación de los negros mejoró conforme pasaba el tiempo especialmente tras la abolición, pero el problema reside en juzgar si se hacía lo suficiente para integrarlos en una patria supuestamente común. Lógicamente las cosas no podían cambiar radicalmente de la noche a la mañana, especialmente en los primeros años tras la salida de España de Cuba. La inercia de la sociedad esclavista tendía a limitar el avance de los negros y se empeoraba con la influencia del racismo anglosajón traído por los norteamericanos.

"La política de fragmentación nacional se mantuvo durante toda la república mediatizada y fue causa de violentos choques entre cubanos. El negro fue excluido del derecho a la

¹⁶ Un ejemplo ilustrativo de estas diferencias se encuentra en la comparación que Armando González Pérez hace en su obra *Acercamiento a la Literatura Afrocubana* entre los casos de Francisco Manzano y Esteban Montejo.

propiedad -rural y urbana- ; de múltiples empleos y profesiones, tales como el servicio diplomático, la administración de justicia, la docencia universitaria, la administración de bancos y otros empleos. Durante tres décadas los negros no pudieron trabajar como dependientes de tiendas, restaurantes, grandes almacenes comerciales, conductores de tranvías y trenes, escogedores de tabaco, etc. Con el avance de la penetración norteamericana esta práctica se extendió a otros sectores. A los negros que lograban encontrar empleo les estaban reservados los de más baja calificación, peor retribución y más duro desempeño"... "En la esfera cultural, la discriminación se practicaba en todos los niveles de la enseñanza privada- que en Cuba tenía un gran peso dada la caótica situación de la escuela estatal-. A despecho de las prédicas sobre igualdad hechas por el catolicismo, la alta jerarquía eclesiástica no admitía negros en sus numerosas y bien dotadas escuelas. Solo en algunas iglesias se organizaron pequeñas aulas para pobres donde asistían negros y blancos... Los colegios privados eran exclusivos para blancos". (Ibid.: 70-72).

Una década después de salir España de Cuba, durante la administración de José Miguel Gómez y bajo el control de Estados Unidos, hay síntomas de malestar entre mambises, el movimiento independentista que había luchado contra España, y también entre los negros. Estos últimos provocan la "rebelión negra" y se alzan en armas por sentirse discriminados en la sociedad cubana, siendo exterminados sin piedad "...en Mícaro, sin respetar ni a las mujeres ni a los niños que habían escapado con ellos" (Castellanos y Castellanos 1990: 322).

Esta rebelión no era apoyada por todos los afrocubanos, en especial por aquellos que pertenecían a la clase media "de color", entre los que se contaban algunos congresistas. Los mambises por su parte amenazaron con sublevarse por haber sido apartados tras la guerra, de la economía, la administración y en general del proceso de recuperación, por los españoles que quedaron en la isla y los cubanos que lucharon junto a España. Al igual que la rebelión de los afrocubanos su levantamiento fue reprimido.

Para el año 1912 la United Fruit Company¹⁷, nacida en Costa Rica de la concesión del ferrocarril, que monopolizó la producción, transporte y el comercio bananero a Estados Unidos, y ante el auge de la industria azucarera en Cuba, consiguió la autorización para importar 1,400 haitianos con el fin de trabajar en el Central Preston, lo que da una idea de la penetración norteamericana y su

¹⁷ Sobre la actuación y nefastas consecuencias de esta empresa para Latinoamérica consultar la obra del antropólogo norteamericano Philippe Bourgois *Banano, Etnia y Lucha Social en Centro América*, 1994, editorial DEI, Costa Rica.

dominio de la economía cubana (Shelton 1993: 214-216). Esa presencia de haitianos traería como consecuencia que en la zona oriental de Cuba se practicase el vudú.

Lo hasta aquí expuesto, nos presenta un panorama en lo político, social y económico, de una incipiente república tutelada oficialmente por los Estados Unidos que permitió la absorción de la mayor parte de la economía por compañías e individuos de este país, desplazando así a la élite criolla surgida del sistema esclavista colonial. En lo cultural se dio un progresivo desplazamiento desde la influencia española y europea hacia la norteamericana, que no fue igual en todas las capas sociales y que resultó fundamental para la formación de la nueva identidad cubana (Pérez Jr. 1999: 5-15).

Los gobiernos cubanos se fueron sucediendo con sobresaltos y siempre bajo control de los norteamericanos, en donde las tensiones sociales producidas por las reivindicaciones de los afrocubanos, el desplazamiento del control de la economía a manos foráneas, el constante cambio demográfico por la llegada de emigrantes y el aumento de una población más mestiza, no impidió que Cuba fuera modernizándose.

El avance en sus infraestructuras, producción y educación, corrió de forma paralela a, y como consecuencia de, los avances industriales, tecnológicos y científicos que se daban en Estados Unidos (ibid.: 16-24). La influencia de Estados Unidos fue tan grande que Cuba se convirtió en una réplica en todos los aspectos, materializada en el Capitolio construido en La Habana, calcado del modelo norteamericano (ibid.: 354-399).

Ya se ha comentado que el rumbo de la nueva república y el diseño de la sociedad cubana fue bastante ajeno a la posible iniciativa de los afrocubanos, pero no todo era negativo en este sentido. La población “de color”, es decir, negros y mulatos, sí avanzaba socialmente. Según cifras de los censos oficiales cubanos entre 1907 y 1953, el porcentaje de gente de color pasó de 29,72 a 26,90, mientras que la de blancos fue de 69,70 a 72,81, yendo el analfabetismo entre los negros del 54,97% en 1907 (72,06% en 1898) al 25,4 en 1943 (Castellanos y Castellanos 1990: 352-356). Mas importante todavía por su significación social puede ser el número de profesionales “de color” que muestran los censos oficiales de 1907 y 1943.

Tabla #1
PROFESIONALES «DE COLOR» EN CUBA EN 1907 Y 1943

	1907	1943
Abogados	4	472
Arquitectos y dibujantes	15	20
Dentistas	40	200
Farmacéuticos	–	163
Ingenieros civiles y agrimensores	14	54
Maestros en ejercicio	440	1.611
Médicos	3	316
Veterinarios	5	52
Bachilleres		1.842
Comadronas		592
Doctores en pedagogía		234
Ingenieros agrónomos		17
Maestras hogaristas		157
Maestras de kindergarten		91
Maestros normalistas		2.232
Optometristas		10
Empleados públicos		6.886

Si nos atenemos a los porcentajes de cubanos «de color» en las principales profesiones en el año 1943, y teniendo en cuenta que constituían el 25,25% de la población en esa fecha obtenemos una mejor idea de su grado de integración en la sociedad cubana.

Tabla #2
% DE PROFESIONALES «DE COLOR» EN CUBA EN 1943

Abogados	7,8
Médicos	8,9
Dentistas	15,1
Farmacéuticos	7,6
Bachilleres	10,3
Maestros normalistas	15,3
Empleados públicos	18,9
Defensa (policías, soldados)	18,3

Vemos entonces, y teniendo en cuenta que constituían el 25,25 % de la población, que el grado de integración profesional¹⁸ no estaba tan mal, si se considera que la abolición de la esclavitud databa de 59 años antes, que partían de una posición de inferioridad y marginación social y que provenían de culturas muy diferentes de las europeas. Ello tampoco significa, ni que tuvieran grandes facilidades para su integración, ni que no sufrieran un trato discriminatorio, a lo que hay que añadir que dentro de la categoría «de color» entraban, desde hijos de africanos llegados como esclavos y todavía muy aferrados a sus formas culturales y religión, hasta mulatos de tez muy clara con mucha más influencia europea que en ocasiones mostraban una actitud discriminatoria y de desdén hacia los afrocubanos más oscuros. Una muestra de la actitud de los mulatos hacia los negros se ofrece en la novela de Cirilo Villaverde *Cecilia Valdés* (ibid.: 222).

Quizá la vía por la que se dio una mayor integración del negro en la sociedad cubana fue la musical, lo cual no tiene nada de extraño conociendo el gran entrenamiento que les proporcionaba la práctica de sus religiones. Esto se dio desde bien temprano, al punto de que:

“... en el siglo XVII, en la segunda ciudad de la Isla, los instrumentistas del coro de la Catedral eran negros esclavos que pertenecían al prebendado de la misma, don Juan Cisneros Estrada y Luyando... Pero lo cierto es que al comenzar el siglo XVIII había en Santiago un número considerable de músicos negros y mulatos libres, que ejecutaban música religiosa en la Catedral y música popular en las fiestas... Y en el repertorio de la Capilla se incluían obras de los más famosos compositores europeos y americanos del momento”.
(Castellanos y Castellanos 1994: 270).

El tema de la integración de los negros en la sociedad cubana resulta algo complejo y delicado por varios motivos. El hecho de haber llegado como esclavos, y por tanto como una categoría social inferior, resultaba un gran lastre a la hora de construir la nación cubana. Es fácil comprender que el proceso de reconocer al subordinado como compañero de viaje, tras varios siglos de explotación y represión, no fuese aceptado por todos. La integración se produjo de forma mas natural con la población blanca empobrecida, con la que se dio una mezcla sanguínea y también cultural. De esta mezcla en la que también participaron haitianos, chinos, emigrantes españoles llegados últimamente y algunos otros emigrados minoritarios, es de donde surgió la cultura criolla cubana, en

¹⁸ Datos obtenidos de la obra de Castellanos y Castellanos *Cultura Afrocubana 2*, 1990: 357-358.

un proceso denominado por Ortiz (2002 [1940]: 254-260 y 1993: 144-148) como transculturación. Esta convivencia entre las clases más desposeídas favorecería el ingreso de los blancos a las religiones de los africanos.

El símbolo mayormente empleado para expresar la mezcla de culturas que se dio en Cuba, y puesto en circulación por Fernando Ortiz, primer intelectual cubano que se interesó por la cultura de los afrocubanos (otro término popularizado por él), fue el ajiaco, una especie de olla “podrida” donde se mezclan carne de puerco, plátano, yuca, maíz y otros ingredientes. Ajiaco y sincretismo serían a partir de entonces dos palabras fundamentales utilizadas, la primera para describir la cultura cubana, y la segunda para definir las religiones afrocubanas, en especial la ocha o santería.

Tras la independencia de España, los cubanos atravesaron un periodo de varias décadas en las que cundió el pesimismo y la desorientación (Castellanos y Castellanos 1990: 331-352). Se habían sacudido el yugo español pero no habían conformado una verdadera nación con una identidad e ideología propias, de ahí que existiera una necesidad de buscar referencias susceptibles de ser utilizadas por todos. Esa es la razón, en mi opinión, de que se utilizara cualquier recurso posible que apelase a una supuesta identidad común que crease conciencia nacional. De ahí que se hiciera (y se haga en la actualidad) un uso abusivo del término sincretismo, cuyo ejemplo era la promoción del mito de la Virgen de la Caridad del Cobre como patrona de Cuba al tiempo que se la sincretizaba con la deidad yoruba Ochún (Murphy 2002). Y también es la razón por la que se ha insistido en la cubanía de la ocha (Perera 2005: 147-173). El sincretismo de la ocha con el catolicismo no fue sino una forma de protegerse los afrocubanos, y proteger la supervivencia de su religión ante la sociedad blanca cubana.

“Algunos o quizá todos los cabildos tenían también carácter religioso, como lo afirma Arbolea y lo prueba el hecho de llevar fetiches en sus comparsas. Estas manifestaciones religiosas se prohibieron muy pronto, al menos en la vía pública, por creerlas perjudiciales a la religión católica. Entonces los negros resolvieron el problema simplemente, adoptando como patrono algún ídolo del santoral católico que fuese afín al africano, transmitiéndole todo el poder de su fetiche, o mejor dicho, confundiéndolo con aquel” (Ortiz 1992 [1921]: 8).¹⁹

¹⁹ La apreciación de Ortiz de que los africanos confundían los santos católicos con sus “fetiches” resulta muy etnocéntrica, *naïve*, e intuyo que basada en la aceptación de las declaraciones de los africanos que, como ahora sabemos, se dedicaron a engañar a los investigadores y al resto de la sociedad como una forma de protección. Este engaño todavía lo practican algunos santeros en la actualidad.

La religión de los yoruba estaba ya sincretizada en África, y volvió a sincretizarse en Cuba con otras religiones africanas afines, pero fuera de ciertos detalles anecdóticos, o declaraciones de santeros con una idea equívoca de lo que es el sincretismo, o con escaso conocimiento de la ocha, esta religión no muestra en las creencias el hecho de haberse mezclado con el catolicismo (Fernández 2005).

Los africanos, ya se dijo antes, conformaban un grupo muy amplio compuesto por muchas etnias o “naciones”, a quienes difícilmente se les podía categorizar como un conjunto de características similares. Lo mismo es aplicable a los practicantes de la ocha, religión que habiendo sido transmitida entre personas de descendencia africana iba incorporando paulatinamente todo tipo de personas, desde mulatos a hijos de emigrantes blancos llegados tras la independencia.

La sociedad cubana era un embrión de nación con una clase gobernante transmisora de la élite criolla, la cual se había desarrollada en un régimen de “pigmentocracia” acostumbrada a la opulencia proporcionada por la industria del azúcar. Eclipsada paulatinamente esta élite criolla por otra norteamericana de carácter empresarial marcada por el racismo anglosajón, es fácil comprender las dificultades de los afrocubanos para elevar su posición social, y aún más para mantener vivas sus religiones traídas de África. Según Pérez Jr. (1999: 323-325):

“North American prejudices were easily transposed into Cuban ambience and could serve as the rationale for discrimination in Cuba... A North American dentist could advertise a “practice confined to the white race”. The Washington Saloon displayed a large sign: “ We cater to white People Only”. The American Grocery needed a “clerk to wait on customers. Must be white”. A sugar mill sought a “first-class white male English-Spanish stenographer”; a family advertised for a “neat girl (white) as cook and for general house work”.

Resulta pues llamativo el hecho de la capacidad que han tenido estas religiones, y en especial la ocha, para sobrevivir en un ambiente hostil. La ocha, que es la que nos ocupa, mayoritaria con mucha diferencia, además de mantenerse viva aunque con dificultades, ha conseguido en las últimas décadas atraer todo tipo de personas y expandirse por Latinoamérica, el Caribe y Estados Unidos, y esto se debe, a ciertos hechos acontecidos y a algunas pautas seguidas desde su llegada a Cuba por sus practicantes:

- Cierta tolerancia, antes aludida, en las haciendas para con los toques de tambor.
- Mayor incremento de la entrada de esclavos en el siglo XIX con mayoría yoruba.

- Agrupamiento de africanos en cabildos reproductores de sus culturas y religiones.
- La práctica del secreto y la ocultación de símbolos de la religión ante los extraños.
- Agrupación en *ilés* o casas religiosas independientes garantizando la transmisión.
- Enmascaramiento tras símbolos católicos (definido como sincretismo) afirmando ser católicos.
- Adopción de prácticas complementarias: espiritismo, palo, visitas a iglesias.
- Práctica de ayuda mutua dentro de los *ilés* reforzando la cohesión y solidaridad.
- Creatividad: sustitución de elementos africanos por otros similares (iroko por ceiba, etc).
- Papel de nodrizas negras con hijos de las élites blancas, enseñándoles mitos, canciones, etc.
- Papel intermediario de mulatos haciendo mas digerible los aspectos africanos.
- Consultas oraculares religiosas al resto de la población con dificultades.
- El paso de los músicos religiosos de ocha a integrar las orquestas de baile popular.
- Contactos esporádicos con África.

La supervivencia de la ocha en Cuba transcurrió por diversos avatares y siempre bajo la amenaza de la represión, tanto en la época colonial como en la república o en la revolución castrista. Sin embargo la contradicción y la ambivalencia, tan características en la vida e idiosincrasia de los cubanos siempre estuvieron presentes.

La ocha, junto con el resto de creencias de origen africano, fue percibida desde un principio como una amenaza y elemento perturbador. Para la sociedad colonial²⁰ por su capacidad de aglutinar a los africanos y sus descendientes;²¹ para el proyecto nacional republicano por su carácter sectario y diferenciador que retaba su modelo político, social y cultural de corte europeo y americano; finalmente, para la revolución socialista como un impedimento para la creación del nuevo hombre socialista y ateo en una sociedad supuestamente igualitaria. Aquí no se puede segregar la religión del trasfondo que presentaba esa actitud del resto de la sociedad, la cual era la posición del negro en la sociedad cubana, con frecuencia descrito como “el problema negro.” Para Nina Rodrigues en Brasil y para un Fernando Ortiz en Cuba en sus comienzos, de los que más tarde renegaría, se trataba más bien de un “problema

²⁰ No hay que olvidar que era contemplada como práctica primitiva y bárbara con posesiones y rituales sangrientos y muy relacionada con la brujería. De hecho, la brujería era practicada por los esclavos en contra de sus amos como una venganza. (Palmié 2002: 177)

²¹ La conspiración de Aponte en 1812 que terminó con su ejecución sin juicio y con su cabeza y manos cortadas y expuestas al público, partía de los cabildos afrocubanos que incluían varias naciones africanas (ibid.: 2002: 79-158, Brown 2003: 312).

africano” enquistado en el proceso de construcción nacional diseñado por los criollos blancos al que estaba amenazando (Palmié 2002: 223).

Un ejemplo de esa actitud la ofrecía el filósofo Raimundo Menocal en 1937:

“The authority of whites over blacks, insisted philosopher Raimundo Menocal, was not based solely on force, but on a «civilization and mentality... so superior that it is reasonable that [whites] will retain their ascendancy and will maintain blacks in perpetual dependency until their extinction.» The civilization of blacks is «primitive, fetishist, and patriarchal.» In Menocal’s opinion, the «tendency of the black race can not predominate in this country nor should [blacks] be permitted to influence our society in the slightest.» (Pérez Jr. 1999: 92-93).

A pesar de los prejuicios hacia los negros y sus religiones, del temor a que dieran al traste con su proyecto nacional, incluso al temor físico de ser víctimas de la brujería, la sociedad cubana fue permeada por las costumbres africanas, y aquí es necesario recordar que lo africano implica algún tipo de relación con la religión, ya que los hábitos de los africanos estaban determinados por ésta. Esa influencia:

“... se comprende mejor si se repara en que las creencias africanas no se limitan a rendirle culto a un grupo dado de deidades, sino que constituyen un verdadero cuerpo de prácticas socioculturales que se extiende por un laberinto de referentes tan diversos como son la música, la danza, el teatro, el canto, el vestuario, el tocado personal, la artesanía, la literatura oral, los sistemas de adivinación, la botánica medicinal, la magia, el culto a los antepasados, la pantomima, los estados de trance, las costumbres alimentarias, las labores agrícolas, las relaciones con los animales, la cocina, el intercambio comercial, las observaciones astronómicas, el comportamiento sexual, e incluso las formas y colores de los objetos. La religión en África no es cosa que pueda separarse del conocimiento, de la política, de la economía, de lo social o de la filosofía; no es posible siquiera distinguirla de la historia, puesto que ella misma es historia; se trata de un discurso que permea toda la actividad humana e interfiere en todas las prácticas. En África negra la religión es todo, y a la vez nada, puesto que no es posible aislarla del mundo de los fenómenos ni tampoco del ser “.

(Benítez 1998: 190-191).

Era inevitable entonces que la influencia afrocubana dejara su impronta en la cultura criolla debido al porcentaje importante de población «de color», al aumento de las uniones mixtas y al avance social de los afrocubanos. Con palabras de Fernando Ortiz, Cuba se convertía a pesar de todo en blanquinegra, especialmente en el estrato social inferior. Ahora bien, ¿qué es la cultura criolla, existe realmente?, ¿existe una identidad nacional, una identidad cultural nacional? Muchos cubanos pueden

sentirse ofendidos por la duda, pero no está tan claro. El mismo Rogelio Martínez Furé, fundador del famoso Conjunto Folclórico Nacional y autor de obras sobre la cultura y la diáspora africana afirmó:

“There is, of course, no homogeneous Cuban culture, which is why I also think it’s a mistake to speak of a national cultural identity. There is no one national cultural identity. In all countries of the world, there are multiethnic, pluricultural identities. In all countries of the world, pluriculturalism is prevalent. What we must accept is the plural heritage, not homogenizing monomania. In Cuba there is no one cultural identity, there are diverse national cultural identities or, to simplify, there is a multiethnic, pluricultural identity. A mulatto Cuban from Baracoa, the descendant of Haitian emigrés in a coffee-growing area, is not the same as a black Cuban descendant of Arará from the province of Matanzas, a sugar-growing area, or a fair-skinned Cuban from Pinar del Rio, a tobacco-growing area, the descendant of Canary Islanders. They are all Cuban, but there are differences in food, speech, psychology, religious beliefs, and phenotype”. (En Pérez Sarduy y Stubbs editores 2000: 157).

Nos vemos entonces enfrentados a la realidad cubana en la isla, ya que en la diáspora aparecen otra serie de circunstancias que complican todavía más todo lo referente a la identidad cultural nacional. Una realidad que muestra lo polifacético y complejo del asunto, y he aquí la razón por la que resulta súmamente difícil hacer generalizaciones, diseñar categorías que ayuden a clasificar lo que se va encontrando, y analizar el material ordenado en base a unos supuestos que pueden resultar muy discutibles. Y sin embargo, es necesario intentarlo aunque el resultado final puede llegar a ser no todo lo concreto y coherente que se espera.

Estamos hablando aquí del Caribe, un área como ninguna otra en el mundo, formada por un aluvión de grupos humanos de origen diverso, en donde nada es totalmente auténtico, ni lo blanco, ni lo negro, ni la religión, ni la comida o la música, y menos la genética. Todo está mezclado,²² todo tiene influencias de alguna otra cosa, pero no formando una uniformidad, siendo los matices lo que predomina.

Se trata de cierta unidad dentro de la pluralidad. Por esta razón, en mi opinión, muchos autores hacen referencia a la ambivalente actitud de los cubanos, una ambivalencia que podría tacharse de oportunista, puesto que trata de aprovecharse y participar de aquello que tiene a su alcance. El cubano

²² Evito la palabra sincretizado, que muchos autores cubanos utilizan, por la manipulación que se ha hecho de ella en aras de crear la falsa imagen del surgimiento de una cultura común que sostiene una identidad nacional que no es del todo cierta como afirma Martínez Furé.

participa de varias cosas a la vez porque la cultura o culturas en las que se ha desarrollado, como es lo común en el Caribe, son así, abiertas y en contacto permanente con todo tipo culturas, una especie de menú del que se toma lo que se desea, lo que no siempre significa que los platos son mezclas aunque tengan ciertas influencias incorporadas.

Y en este contexto complejo que he intentado describir ¿qué papel desempeñan los afrocubanos en el campo religioso? Pues en concordancia con todo lo explicado anteriormente, tampoco se les puede clasificar como un conjunto de características similares. Los hay que no tienen ningún interés por las religiones de origen africano, los hay que se consideran católicos, protestantes, ateos o de cualquier otra religión.

Si son santeros, al igual que suele ocurrir con el resto de los cubanos, su reacción ante la pregunta de si son religiosos les hace ponerse en guardia, aunque cada vez menos, debido al trauma de las persecuciones, la incomprensión y la discriminación a que han sido sometidos. Si reconocen que practican la ocha, una respuesta frecuente es “pero yo no soy fanático”, con lo cual dejan ver esa ambivalencia, ese estar y no estar, tan característico del cubano, una ambivalencia que ha alcanzado incluso a gobernantes de la república.

“De Ramón Grau San Martín, presidente de 1944 a 1948, se rumoreaba que era espiritista; de Carlos Prío Socarrás, presidente de 1948 a 1952, se decía que frecuentaba a los *babalawos* (altos sacerdotes de la religión yoruba y de la santería). Su hermano Antonio, alcalde de La Habana durante ese período, le regaló una magnífica casa a un santero de Guanabacoa... Fulgencio Batista, el dictador que arrojó del poder a Prío Socarrás, fue un conocido iniciado... (Benítez 1998: 196).

También Fidel Castro ha coqueteado con la ocha, y es conocido y está grabado en un documental que el 8 de enero de 1959, tras pronunciar un discurso en el campamento militar de Columbia, en La Habana, una paloma blanca se posó en su hombro, simbolismo que produjo en muchos cubanos el convencimiento de ser un elegido, ya que la paloma blanca representa a Obatalá, el oricha que creó a los seres humanos. Del mismo modo, la paloma blanca aparece en los mitos de los efik, una de las ramas de los abakuá, creencia que procede del área carabalí (ibid.: 197).

En una de mis visitas a Cuba entrevisté a un *babalawo* que me aseguró que le había dado la mano de Orula, tipo de iniciación en Ifá que reciben los hombres, al ministro de Asuntos Exteriores de

entonces y también que tenía ahijados en la Seguridad del Estado.²³ Esto fue posible oficialmente tras la decisión que se tomó en el IV Congreso del Partido Comunista en 1991, a partir del cual se permitió que los miembros del partido comunista pudieran practicar la religión, algo antes impensable. A partir de esa fecha, según opinión generalizada, la ocha comienza a expandirse en Cuba y se practica de forma más abierta debido a la permisividad y en medio de las grandes dificultades del "periodo especial" que provocó la caída del bloque soviético. Hasta entonces su práctica, si no perseguida, era obstaculizada por los motivos antes comentados de una manera hostil. Uno de mis informantes me lo contaba así:

“En cuanto a la Santería, la gente la profesaba, pero era una cosa que no estaba....., o sea, como eran reuniones de grupo y en Cuba no podía haber reuniones de grupo, más bien no la aceptaban, entonces los catalogaban de santeros, y los santeros eran anticomunistas y todas esas cosas. ¿Qué pasó después?, este hostigamiento siguió hasta, entre paréntesis, dentro del mismo gobierno de Cuba, muchos de sus dirigentes y mucha de su gente, porque en Cuba se ha vivido una mascarada, profesaban secretamente todo este tipo de religiones, sobre todo la santería, el espiritismo, lo que sea, para cuidar sus puestos, para lo que sea; inclusive se habla que Celia Sánchez era una espiritista y una santera muy grande; se habla de que el médico éste....., el que era médico de Fidel, ahora no recuerdo su nombre....., que vivía en Nuevo Vedado; él cerraba las calles para meter los toques de santo allí, o sea se hablan de una serie de cosas más que yo no sé hasta qué punto son verdad o son mentira”.²⁴ (Entrevista personal realizada en Costa Rica en octubre de 1997 a H.N., santero y cirujano).

Lo que ha ocurrido con la santería en Cuba, y fuera de ella, es una verdadera explosión, un crecimiento espectacular que va integrando todo tipo de personas, venidas incluso de fuera de la isla, y

²³ En Fernández 2000: 104 y 72-73

²⁴ Celia Sánchez era compañera de Fidel Castro en Sierra Maestra. El Médico de Castro se llamaba Vallejo. También se dice que Castro recibió en África cierto tipo de iniciación que lo protege, y todo el mundo lo relaciona, junto a la visita que recibió en Cuba de una alta jerarquía religiosa africana, con la imposibilidad de que sea derrocado por sus enemigos debido a la gran protección que ha recibido. Se comenta igualmente que recibe ayuda de un grupo de religiosos que están con el régimen y algún informante me ha comentado sarcásticamente que ellos pueden ofrecer sacrificios de los mejores y más grandes animales con lo cual el éxito está asegurado. Esto tiene su importancia si se piensa que los santeros piensan en general que la calidad de las ofrendas, junto a la manera correcta de llevarlas a cabo, son fundamentales para tener éxito en el cumplimiento de las obligaciones religiosas, en la protección, y en las peticiones que se hacen a los orichas.

que da pie para todo tipo de abusos, uno de los más importantes es no traspasar el conocimiento para mantener el poder sobre los ahijados. La ocha discurre así por un terreno escurridizo en cuanto a sus practicantes y también respecto al cuerpo de conocimientos que son esotéricos y muy restringidos; un saber vital para cada vez más personas que se enfrenta a la racionalidad del mundo moderno y de la ciencia. A este saber Lyotard (1993: 63) lo llama narrativo, quien cree que: “No se puede, pues, considerar la existencia ni el valor de lo narrativo a partir de lo científico, ni tampoco a la inversa: los criterios pertinentes no son los mismos en lo uno que en lo otro”. Y este es el problema que enfrentamos, analizar un tipo de creencia que se escapa a la racionalidad de nuestra ciencia, y unas prácticas culturales que retan las nuestras y nuestra capacidad de tolerancia.

Capítulo II

LA RELIGIÓN DE LOS ORICHAS SE INSTALA EN CUBA. 1^a DIÁSPORA

Se conoce como ocha la religión traída por los esclavos yoruba a Cuba que fue adquiriendo características propias en la isla a lo largo del tiempo. Podemos distinguir bien la ocha de otras religiones de origen africano, pero ¿se puede considerar la ocha como una religión claramente definida con unos credos, prácticas, estructura y organización, estética, mitos y cosmovisión comunes a todos sus practicantes? Puede que la respuesta sea sí y no al mismo tiempo. Claro, que esta forma de contestar no casa bien con nuestra concepción occidental acostumbrada a las respuestas concretas y explicativas que nos ofrece la ciencia, la cual, no hay que olvidar, hemos intercambiado por Dios aunque sigamos visitando las iglesias u otros lugares de culto. Me pregunto si este desmedido enfoque hacia la ciencia, nuestra ciencia, no nos confiera una posición arrogante basada en el autoconvencimiento de que nuestra forma de conocer es mucho más elevada y por tanto más válida, al tiempo que sospechamos de otras formas de conocimiento diferentes a las nuestras porque no vienen avaladas por el uso de nuestro método científico.

La ocha entra de lleno en esa categoría o grupo de creencias que basa su conocimiento en los mitos y en las revelaciones divinas, en el contacto con el más allá, en la transmisión de conocimientos esotéricos celosamente guardados y transmitidos de forma muy restringida, en experiencias religiosas personales difíciles de digerir desde nuestra perspectiva. Pero además de todo esto, la ocha arrastra un estigma por ser una creencia de origen africano incrustada en el mundo occidental. Es decir, que si el conocimiento y cosmovisión religiosos en general ya plantean un reto a la ciencia, cuando se le añade todo lo africano todavía le resulta más difícil de aceptar, y mucho más de explicar. Y esto es así, ¿por que es realmente inexplicable, o porque somos incapaces de aceptar que existen otros planos o ámbitos en los que no funciona la racionalidad, es decir, nuestra racionalidad?

Como en cualquier otra religión, se dan diferentes formas de entender y practicar la ocha. Se la intenta manipular desde intereses individuales o de grupo con fines concretos; existen diversos niveles de conocimiento religioso, hasta tal punto que se puede llegar a tener la sensación de que dos personas iniciadas no hablan de la misma religión; unos la comprenden como creencia y práctica africana y otros como una religión más; mientras que algunos tratan de mantener la estética africana, otros, especialmente en Estados Unidos, la van convirtiendo en algo más occidental, mucho más “light” y asumible en sus formas. En cuanto a las prácticas, hay que diferenciar entre santeros y

babalawos, una separación problemática en la que entraré mas adelante, que unos quieren ver como dos ramas diferentes en sus prácticas, conocimiento y objetivos, y otros como una separación jerárquica dentro del campo de la ocha. Independientemente de esto, algunos religiosos se dedican a la ocha exclusivamente rechazando otras creencias; muchos la practican simultaneamente con alguna otra, en especial el palo y el espiritismo, las cuales son consideradas como complementarias de la ocha; otros pocos piensan que se puede compatibilizar la ocha con el catolicismo. Con respecto a las creencias, mientras unos contemplan los orichas como una especie de dioses a su servicio, utilizables para conseguir todo aquello que desean y solventar sus problemas, (“Muchacho, tengo a mi Eleguá trabajando para ver si salgo de esto” me comentó un hijo de Changó vecino mío que estaba sin trabajo), otros pocos andan consiguiendo literatura religiosa preocupados por las fuerzas que rigen el universo y la relación entre distintas religiones. Si para muchos afrocubanos los orichas les conectan directamente con los dioses de sus ancestros y piensan que esta religión les pertenece por derecho propio, para muchos otros se trata de energías universales que no son patrimonio de nadie y que se manifiestan de formas diferentes según las culturas. Es decir, que no se puede hablar de un perfil de religioso común entre sus practicantes.

Entonces ¿cómo enfrentar su estudio a la vista de tanta diferencia? Creo que hay que tener en cuenta que estamos hablando de una religión originada en África, que a pesar de las influencias que ha recibido y de que su estética se va occidentalizando, sus mitos, valores y códigos de conducta, rituales, así como cierta cosmovisión y muchas de sus prácticas, mantienen gran parte de su esencia africana, razón por la cual continúa levantado todavía suspicacias y rechazo en una parte de la sociedad.

Quedó claro en el capítulo anterior que en África, los yoruba mostraban un comportamiento religioso compartimentado, debido a que estaba basado en el culto a los ancestros, y por tanto la religión de los *orisas* mostraba un carácter personalizado, al menos a nivel familiar, de clan, y de actividades o profesiones. Esta especie de fragmentación, trasladada a Cuba, dio origen a diferencias, que como se verá, todavía subsisten. Ahora bien, creo que lo mas importante es tener en cuenta que estamos hablando de una religión cuyo discurso y conocimiento es anterior a nuestra época científica. Una época, tan racional y organizada, que no soporta bien un tipo de saber y conocer al que Lyotard, como se señaló en el anterior capítulo, llamó narrativo, y sobre el cual afirmó que no es considerable a

partir de la ciencia por estar en un plano diferente. Ello significa que hay aspectos de esta religión, que mas adelante analizaré, que se escapan a los conocimientos que poseemos y que están alejados de nuestras prácticas culturales, y por tanto, difíciles de valorar desde nuestra formación y perspectiva occidental.

La ocha está íntimamente relacionada en Cuba con “el problema negro” comentado en el capítulo anterior, ya que hablar de la cultura de los africanos es toparse con su religión que, como se explicó, permeaba todos los aspectos de la vida. Mantener su religión representaba para los afrocubanos una forma de resistencia a la cultura dominante de los descendientes de europeos, y por tanto, un obstáculo en la conformación de la identidad nacional que se intentaba poner en marcha por parte de éstos. Este problema todavía no está solucionado del todo hoy en día, aunque en apariencia y tras varias décadas de régimen socialista, durante el que han salido gran parte de los descendientes de europeos, tanto la conformación de la identidad nacional como la aceptación de la ocha parece que se van afianzando.

En este capítulo, dedicado a la implantación de la ocha en Cuba, expondré de qué manera se fue conformando en la forma en que se la conoce actualmente, diferente en sus manifestaciones externas respecto al candomblé brasileño o el vudú haitiano, pero no en el fondo. Describiré la sociedad cubana tras el triunfo de la revolución para entender el contexto en el cual ha conseguido sobrevivir y dar el salto a los Estados Unidos. Explicaré en qué consiste la ocha, con sus mitos, rituales, prácticas y estructura, la relación con otras creencias y el sincretismo, y finalmente trataré de relacionar el rol de la ocha en la sociedad cubana actual y su implicación en la identidad cubana de dentro y fuera de la isla.

CONFORMACIÓN DE LA OCHA EN CUBA

Cabildos y casas templo. Estrategias de supervivencia

Para comprender la supervivencia de las religiones africanas en Cuba, así como otros aspectos culturales traídos por los africanos, es necesario tener en cuenta la función importantísima que cumplieron los cabildos. Estos cabildos o cofradías religiosas, que ya existían en España, fueron al parecer importados siguiendo el modelo de Sevilla, donde según Ortiz de Zúñiga ya existían algunos

constituidos por esclavos negros en 1390 (Ortiz 1992 [1921]: 4). Se les conocía en Cuba como cabildos de nación ya que cada uno estaba integrado por los negros de un mismo grupo cultural. Su finalidad en un principio era la ayuda mutua dentro de una agrupación de carácter religioso que oficialmente era católica, pero que en realidad lo que hacía era salvaguardar el legado africano bajo la apariencia, obligada, del catolicismo colonial.

Eran los Cabildos, ~algunos se perpetuaron hasta principios de la era republicana~, congregaciones, siempre con carácter religioso, de negros africanos y sus descendientes criollos, esclavos o libertos, pertenecientes a una misma nación, tribu o localidad. Nombraban y se sometían a la autoridad de un capataz y una Reina, escogidos por el rango de jefes y príncipes que habían tenido en sus tierras, y a los cuales, entre ellos, seguían rindiendo honores reales... Todas las “naciones” tuvieron sus Cabildos. Venían a ser “templo”, escuela de las lenguas y de las tradiciones de cada grupo africano, y efectivas sociedades de socorros mutuos... (Cabrera 1983 [1954]: 24).

Mediante cuotas y colectas de los miembros eran capaces de atender las necesidades de los más necesitados y mantener sus gastos e incluso de adquirir las casas donde se instalaban. Bajo la advocación de un santo católico, y haciendo que sus actividades coincidiesen con las festividades oficiales, se organizaban según unas jerarquías que con un rey y una reina al frente, capitanes, banderas, imágenes y músicos, trataban de reproducir el orden social y religioso del pasado. Según Ortiz (1992 [1921]: 8) “En 1598 ya se constituyó en La Habana la cofradía de Nuestra Señora de los Remedios por los negros libres de nación *zape* (?) en la iglesia de Santo Domingo”, es decir, desde el principio de la colonia.

Las funciones de los cabildos eran muchas, desde pagar el entierro de alguien, comprar la libertad de un esclavo mayor, organizar comparsas y congas en carnavales y Día de Reyes, representar los negros de cada nación, reproducir sus bailes y sus religiones, o servir de diversión los domingos. De este modo, los cabildos permitieron conservar la religión, la cultura y la idiosincrasia de los africanos (Ortiz 1992 [1921]: 25-64, Cabrera 1983 [1954]: 24), Bastide 1972: 95, Cros Sandoval 1975: 48).

Los cabildos eran percibidos por la administración colonial española como algo ambivalente; de un lado era una institución que hacía de intermediaria entre los africanos y la administración, amortiguando su penosa situación, acercándolos al mundo de los blancos y a su religión, y sirviendo

de válvula de escape de la tensión social originada por la explotación; por el otro, y a pesar de tenerlos divididos por naciones para controlarlos mejor, se corría un riesgo porque estaban asociados, organizados jerárquicamente y, además, reproducían su cultura y creencias, con lo cual se estaba retardando el proceso de integración, sin contar la posibilidad de convertirse en focos de insubordinación. De ahí que fueran objeto de restricciones y prohibiciones casi desde el momento de su aparición. Especialmente después de 1792 el gobierno comenzó a reprimir y eliminar los cabildos y las celebraciones de carnaval tras comprobar que habían servido como centro de las conspiraciones de Aponte en 1812, quien se supone que tenía hecho Changó y era el director del famoso cabildo lucumí Changó Tedún (Ramos 2000: 90), y de La Escalera en 1844, entre otras (Brown 2003: 55-56). El acoso a los cabildos culminó así:

Por Bando del Gobierno Civil Provincial de 19 de diciembre de 1884, se prohibió la reunión de los cabildos de negros de África y su circulación por las calles en Nochebuena y el día de los Santos Reyes. La saturnal africana pasaba a la historia. La de 1884 fue la última: el 6 de enero de 1885 fue la primera Epifanía silenciosa que tuvo Cuba. (Ortiz 1992 [1921]: 11).

No obstante, estas prohibiciones no suponían la desaparición de los cabildos ya que en 1909 todavía estaban registrados en La Habana veinte de ellos (ibid.: 12-13), aunque, tras la progresiva emancipación de los negros, comenzaban a ser percibidos como una amenaza hacia la cultura dominante. Su definitiva desaparición se debió al continuo proceso de criollización de los negros, quienes comenzaron a ver la existencia de los cabildos como un signo de su pasado segregado de la sociedad cubana (ibid.: 17).

Con la desaparición de los cabildos, las religiones de origen africano se vieron obligadas a refugiarse en las casas particulares por el creciente desprestigio que las manifestaciones culturales africanas iban adquiriendo. Este desprestigio era fomentado justo en los primeros años tras la independencia acusando de brujería a los africanos y de practicar entre otras cosas sacrificios humanos. Tanto las autoridades como la prensa comenzaron una persecución de la brujería y la mala fama se extendió a todo lo africano, incluida la religión, a la que no se distinguía de las prácticas brujeras. En su obra “Los Negros Brujos”, Fernando Ortiz (1995 [1906]: 151-179) recogió en 17 páginas, 37 artículos periodísticos sobre casos de brujería ocurridos en la isla entre septiembre de 1902 y septiembre de

1905. Tras la represión de la llamada Guerra Racial en 1912 para reprimir al Partido Independiente de Color, que se saldó con 3.000 negros muertos, “*Havana’s urban police increased raids on Afro-Cuban cult groups in an attempt to stem what was felt to be a rising tide of African witchcraft complementing black political unrest in a dangerous manner*” (Palmié 2002: 212-213). Paradójicamente, los primeros trabajos de Fernando Ortiz hechos desde una perspectiva de la etnología criminal influida por los estudios criminalistas de Lombroso, que posteriormente lamentaría, proporcionaron una justificación para el comportamiento represivo del estado, de cuya colaboración obtuvo datos y objetos sagrados que la policía había confiscado en sus acciones represoras (Brown 2003: 58).

De esta época de los primeros años de la república cuando las religiones africanas son víctimas del acoso en Cuba, es al parecer cuando la religión lucumí, es decir la ocha, comienza a practicarse en las casas-templo, *ilé ocha*, particulares, conformadas por una serie de iniciados en la religión por un padrino o madrina, lo cual es una característica de la religión yoruba en la diáspora. Cómo surgen estas casas-templo no está claro ya que si para algunos se crean a partir de los cabildos (Bastide 1972: 95), para el antropólogo cubano López Valdés su origen se encuentra en las casas de negros libertos y criollos durante el siglo diez y nueve, a las cuales también se las conocía como cabildos (Brown 2003: 62-63). Que en los cabildos se practicaba la religión es seguro, pero también lo es que se practicaba a nivel privado, tanto en las casas como en las plantaciones. Esteban Montejo, el antiguo cimarrón que fue informante de Miguel Barnet dijo:

Yo conocí dos religiones africanas en los barracones: la lucumí y la conga. La conga era la más importante. En Flor de Sagua se conocía mucho porque los brujos se hacían dueños de la gente. Con eso de la adivinación se ganaban la confianza de los esclavos. Yo me vine a acercar a los negros viejos después de la abolición. (Barnet 1996 [1966]: 28).

En cualquier caso, es importante tener en cuenta dos hechos que resultaron trascendentales para la posterior predominancia de la ocha entre las religiones de origen africano en Cuba: 1) la práctica religiosa en los *ilés* o casas templo, formando células relacionadas pero independientes, lo que les permitiría defenderse mejor de la represión y acoso de las autoridades y de la incompreensión social. Y 2) conseguir la ocha ser considerada como la religión africana mas seria y “limpia”, y por tanto mas confiable, en comparación con la religión conga, conocida como palo mayombe, concebida como una

práctica mas tenebrosa y bruja, y por tanto temida y condenable. La relativa preferencia que adquirió la ocha entre las otras religiones venidas de África, tuvo que ver, tanto con cuestiones circunstanciales de la época, como con las características de los yoruba, así como con decisiones estratégicas tomadas por los religiosos.

En los primeros años de la república se desató en Cuba, como apunté anteriormente, una gran represión contra las prácticas africanas por varios motivos: deseo de borrar o contrarrestar lo relativo a los africanos, especialmente la brujería, por considerarse una rémora en la construcción de la identidad nacional, amén de percibirse como impresentable ante el mundo civilizado occidental. Además se necesitaba justificar el nuevo tipo de explotación al que eran sometidos los negros tras la abolición de la esclavitud al tiempo que se desacreditaba al electorado negro, lo cual servía a propósitos tanto económicos como políticos (Palmié 2002: 224-225). Así pues, existía una necesidad de reprimir la brujería (religión y brujería eran lo mismo para la población no descendiente de africanos), y la ocha, en un país con una constitución que consagraba la libertad de creencias, vino a representar la parte noble de las creencias africanas, a pesar de que al parecer ya se daban equivalencias e interconexiones frecuentes entre ellas que podrían ser consideradas como un cierto sincretismo (ibid.: 191-195). Otra circunstancia que favoreció a la ocha, dentro de su estigma africano, fue el hecho de provenir de un grupo como los yoruba, quienes por su cultura mas elaborada, demostraron desde un principio tener ciertas capacidades que les permitían frecuentemente servir como esclavos o empleados domésticos, con lo cual aparecían como los mas favorecidos relativamente hablando.

Un factor añadido que favoreció la mayor aceptación de la ocha en Cuba fue la estrategia de adoptar la iconografía católica para enmascarar lo africano, la misma que se utilizó en Brasil con el candomblé, el culto a Shangó en Trinidad, o el vudú en Haití. Este tema tan discutido, y generalmente aceptado por casi todo el mundo académico a partir de Nina Rodrigues en Brasil, quien diferenciaba entre dos tipos de sincretismo: 1) la simple ocultación que practicaban los negros africanos como forma de protegerse, y 2) la asimilación de los conceptos católicos de por parte de los criollos, resulta bastante curioso, como lo es también el hecho de que sólo sean los estudiosos los que se empeñan en seguir

hablando de la Regla de Ocha y la Regla de Ifá²⁵ cuando los religiosos mismos por lo general nunca emplean esos términos.²⁶

Son demasiadas las evidencias de que se trata simplemente de una maniobra de ocultación y engaño por parte de los religiosos. Bastide (1986 [1960]: 522-527) presenta con respecto a Brasil, caso similar al de Cuba, unas tablas con las equivalencias entre santos católicos y *orixás* que pone de relieve la falacia del sincretismo ya que a un *orixá* corresponden en algunos casos varios santos católicos al mismo tiempo, que a veces difieren según las localidades. Según este autor: “*Even today, the priests and priestesses of Brazil recognise that syncretism is simply a mask put over the black gods for the white man’s benefit*” (ibid.: 156). El caso del candomblé brasileño es muy similar al de la ocha en Cuba, sobre la cual, en mi opinión, es obvio que no se da una mezcla de las creencias con el catolicismo (Fernández 2005), aunque ha quedado como costumbre en muchos santeros continuar mostrando algunos signos exteriores de catolicismo. Otra cuestión es si determinadas personas que practican la santería, se consideran al mismo tiempo católicas a título personal.

En cualquier caso, esta estrategia resultó funcional para los santeros, aunque en muchas ocasiones no les libró de la acusación de brujeros, estrategia que fue paralela a la iniciativa tomada en 1911 por los dirigentes de la Sociedad de Protección Mutua y Recreo del Culto Africano Lucumí “Santa Bárbara”, cabildo de religiosos lucumís, de nombrar como presidente honorario a Fernando Ortiz como una forma de buscar una alianza estratégica entre la religión y la ciencia (Palmié 2002: 249-251). Esta iniciativa tenía, obviamente, el fin de disponer de un aliado de alto nivel (Ortiz tenía

²⁵ Lydia Cabrera en su obra *El Monte* (1983 [1954]: 21-22) dice “La palabra Regla es empleada por el pueblo en el sentido de culto o religión”. Nombra a la Regla de Ocha (Yoruba) o Regla Lucumí, y la Regla Mayombe (Palo Monte) o Regla Conga como los dos grandes grupos. También nombra la Regla Arará (vudú) proveniente de Dahomey y afirma que muchos negros se refieren a la religión católica como Regla de blancos. Es curioso el hecho de que no nombra la Regla de Ifá, que ahora es tenida en cuenta y nombrada en los escritos, no se si debe a considerarla como parte de la ocha, lo cual aun cuando es cierto, constituye un grupo aparte que se mueve en otros parámetros. Según el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia, regla es un “Conjunto de preceptos fundamentales que debe observar una orden religiosa”. Parece evidente que el empleo del término Regla era empleado por los lucumís, bajo la influencia católica, de cara a la sociedad cubana en el mismo sentido que lo hacían con la iconografía católica, es decir, con la intención de hacerse aceptar o al menos tolerar. Considero que una evidencia de que esto era así, es el hecho de que los religiosos actuales hablan de ocha a secas y no anteponiendo la palabra regla, razón por la cual, y siguiendo su costumbre, en este trabajo empleo el término ocha sin anteponer regla delante en el mismo modo que ellos lo hacen.

²⁶ Mi impresión y experiencia con los iniciados en ocha es que cuando ocasionalmente te hablan de la Regla de Ocha es porque lo han leído en los libros y lo usan para hablar al estudioso en los mismos términos que él maneja.

ambiciones políticas y sirvió en varios consulados) que les protegiese de la persecución, al tiempo que les validase ante la sociedad y les proporcionase prestigio, ante ésta y ante sus mismos correligionarios.

Unificación, protagonismos y divisiones

The Lukumí religion in Cuba, by its very nature, is highly heterogeneous. Ideologies and rituals differ from region to region and worship patterns often vary. This claim is valid for Yorubaland as it is for the Diaspora. In Cuba, ritual patterns also differed regionally. The ordination of an Olorisha in Havana was very different from the ordination in other areas where the religious lineage did not descend from Havana. Of course these variations are also dependent on a series of elements, not only ethnic origin, such as the need for adaptation by Olorishas confronted with obstacles that left no other recourse but adjustment. (Ramos 2000: 92-93)²⁷.

Reconstruir la historia de la conformación de la ocha en Cuba resulta una tarea poco menos que imposible, ya que ni siquiera estudiosos que están iniciados en la ocha como Mason, Pichardo, Brown, o Ramos han podido, desde dentro de la religión, hacerlo al completo. El secreto, el uso de diferentes nombres, bien fueran africanos, españoles, religiosos (cada santero tiene un nombre religioso), o apodos, la división de los religiosos por *ilés*, o casas religiosas, y ramas (genealogías que trazan la relación entre *ilés* a través del tiempo) y los fallos en la transmisión oral se conjugan para dificultar la tarea. El grueso de la información proviene de la tradición oral de los santeros y de las *moyuba*, rezos que llevan a cabo éstos, en los cuales van nombrando los religiosos de su rama hasta llegar al último conocido. Es decir, un santero al rezar comienza por el padrino/madrina que lo inició, continúa por el que inició a su padrino/madrina, y así sucesivamente, llegando hasta el último nombre que ha sido guardado en la memoria de sus antecesores. De esta manera se puede ir trazando una genealogía de la rama a la que se pertenece. No obstante, la propia investigación de los religiosos complica la reconstrucción de esa historia “*as strives to fix what is, by character, fluid and sometimes ambiguous*” (Brown 2002: 98).

Es así como, según el mismo Brown (ibid.: 99), reuniendo las *moyubas* de diferentes *ilés* se consiguen los nombres de al menos once lucumís, ocho mujeres y tres hombres, nacidos en África, que

²⁷ Miguel “Willie” Ramos es un conocido y apreciado *obá oriaté*, iniciado en el culto de Changó, vive en Miami y es la tercera generación de religiosos lucumís en su familia; es llamado para dirigir ceremonias de la ocha tanto en diferentes ciudades de Estados Unidos como fuera del país, y acostumbrado a dar conferencias sobre la religión en muchas universidades y participar en paneles sobre la religión. También ha codirigido algún intento de reorganizar la ocha en el área de Miami. Ha publicado artículos y obras sobre el tema, y es una de las figuras más representativas de la ocha en Estados Unidos.

desde La Habana, Matanzas o Palmira fueron los fundadores de las principales ramas religiosas de la ocha²⁸. Según investigaciones de otros religiosos del final del siglo veinte, se alcanza la cifra de diez y siete ramas. No obstante, la asignación de ciertos ancestros religiosos a una determinada rama depende de factores como el tipo de conocimiento o la perspectiva que se tenga, pudiendo variar mucho (ibid.: 104). El conocimiento sobre los distintos linajes es de suma importancia ya que la pertenencia a uno de mucho prestigio, como se verá mas adelante, es presentada como garantía de tradición y es muy tenido en cuenta entre los religiosos, dándose verdaderas discusiones y descalificaciones en la reivindicación de la pureza de los rituales que se practican.

En opinión de Ramos (2000: 101), fueron dos mujeres las que ejercieron mayor influencia en la religión lucumí al final de siglo diez y nueve: Timotea Albear, conocida como Latuán y con el nombre religioso de Ajayí Lewú, y Ña Victoriana Rosalía, de nombre religioso Efuché Warikondó, conocida por Efuché. En esa época la función de *obá oriaté*, persona que dirige los rituales y por tanto de gran prestigio, estaba en manos de las mujeres. Efuché es conocida como la reformadora de la religión según Ernesto Pichardo²⁹, *obá oriaté* de Miami, y llegó a Cuba tras la evolución de la esclavitud, al parecer entre los africanos antiguos esclavos en Cuba que habían vuelto a África y que entre 1902 y 1907 retornaron a Cuba por propia decisión (Brown 2003: 108-109).

Para tener una idea de lo que sucedía en Cuba en esa época, hay que tener en cuenta que la isla se había independizado de España por obra de los norteamericanos, quienes seguían controlándola. Desde la élite cubana se trataba de crear una nación, aunque muchos preferían anexionarse a Estados Unidos, cuya influencia era cada vez mas evidente. Muchos negros que habían vivido en el medio rural por haber servido como esclavos en las haciendas, se asentaron en las ciudades, especialmente en La Habana. Por esa misma época la religión lucumí empezó a conformarse en la manera en que se conoce

²⁸ Brown remite a la obra de John Mason 1996, *Olóòokun: Owner of rivers and seas* para obtener mas información sobre los fundadores y los linajes de la ocha.

²⁹ Pichardo es una figura muy reconocida de la santería en Estados Unidos. Abogado, santero y palero con ambiciones políticas, fundó la primera iglesia lucumí en ese país, concretamente en Hialeah, Miami Dade County. Consiguió ganar un juicio contra el ayuntamiento de Hialeah, enclave cubano en Miami Dade, seguido en los medios de comunicación, por el que ganó el derecho de sacrificar animales ritualmente para escándalo de sociedades protectoras de animales, fundamentalistas religiosos y gran parte de la sociedad. Ha escrito sobre la religión, dado conferencias, formado a la policía de Miami y ofrecido cierta imagen de la religión afrocubana. Ello le convierte en uno de los protagonistas principales en una religión donde prima la discreción y la ocultación. Figura controversial, es criticado por su protagonismo y a la vez respetado por el enorme logro de reivindicar y conseguir por ley la práctica de los sacrificios.

hoy en día con dos focos importantes, La Habana y Matanzas, donde surgieron las figuras más representativas de la religión. A la religión lucumí se fueron añadiendo cada vez mas criollos descendientes de los antiguos esclavos. La forma de practicar la religión era muy variada debido a la herencia de los yoruba por los motivos que ya se explicaron, como rituales diferenciados por estar dirigidos a distintas deidades, versiones de historias mitológicas que variaban debido a las deformaciones producidas por interpretaciones locales o cambios a lo largo del tiempo en la transmisión oral, interpretaciones personales, etc. En esas circunstancias

Latuan was the most respected Olorisha in Havana at that time, functioning as an Obá Oriaté since the latter nineteenth century. She directed all Lukumí rituals that took place in the city of Havana and the surrounding towns. The only other Olorisha of her status was Ña Victoriana Rosalía, Efushé Warikondó, a priestess of Yewá. (Ramos 2000: 101).

Así pues, a principios del siglo veinte Latuán y Efuché eran la referencia obligada en La Habana, sin embargo en la zona de Matanzas y alrededores también se practicaba la religión. Siendo La Habana la capital donde acontecía todo lo más importante de la isla y donde los sirvientes estaban en contacto con la riqueza y el poder, la forma en que allí se practicaba la religión vino a convertirse paulatinamente en la forma dominante en la isla, aunque en la actualidad todavía, las ramas provenientes de lugares como Matanzas todavía son fieles a su tradición. Las diferencias entre La Habana y Matanzas y la hegemonía de la primera, provienen no sólo por ser la capital, parece que el hecho se origina por haber recibido La Habana una gran influencia de Oyo (ibid.: 92), la capital y centro de poder político y militar de los yoruba donde prevelece el culto a Sangó por haber sido el cuarto rey de la ciudad. En opinión de Ramos, quien está iniciado en Changó, hay muchos signos en la ocha de esta influencia, algunos de los cuales no han sobrevivido en Brasil o Trinidad, o bien no tienen tanta relevancia. El dominio de los tambores *batá*, pertenecientes a Changó, el papel limitado de los *babalawos* en los rituales de los olorichas o santeros, el empleo del *odó* o pilón en la ceremonias de iniciación, la ceremonia del *Kariocha* o iniciación en donde se corona al iniciado, la colocación de un racimo de bananos, símbolo de Changó, en el *igbodú* o cuarto de iniciación, la presentación de los *iyawós* o novicios al tambor *batá* después de la iniciación, y algunos otros rituales están relacionados e influenciados por el culto a Changó (ibid.: 92-96).

Al hablar de la predominancia de Oyo hay que distinguir entre: 1) la ciudad que tuvo como rey a Sangó, segunda en importancia tras Ilé Ifé, centro espiritual reconocido por los yoruba, y 2) Oyo como término aplicable a todos los yoruba, ya que al parecer se empleaba éste para nombrar todo el área yoruba, siendo sus habitantes conocidos como oyos (Johnson 2006 [1921]: 101), lo cual ofrece una idea de la importancia que tuvo Oyo en toda la zona. Así pues, cuando Ramos habla de la influencia de Oyo en el tipo de religión practicado en Cuba, y en especial en La Habana, se deduce que es el predominio de la religión de los yoruba en la isla y de la imposición de los rituales específicos de la ciudad de Oyo aplicados a las prácticas religiosas.

Habiendo sido Oyo capital de un imperio durante varios siglos, parece lógico pensar que tras su hundimiento y el traslado masivo de yorubas a Cuba durante el siglo diez y nueve, tuvo que haber entre los esclavos muchos religiosos cualificados como lo fue Latuán, la *obá oriaté* que dominaba la escena religiosa lucumí en La Habana. Varios factores aparecen como fundamentales para explicar el dominio de Oyo en La Habana, extendido después al resto de la isla: 1) la gran cantidad de yorubas llegados en las últimas décadas de la colonia, aunque no hay cifras del todo confiables se estima entre 350.000 y 400.000 (Moreno-Fraginals y Murray en Ramos 2000: 81). 2) La mayor importancia de Oyo dentro del conjunto yoruba, ya que, como se explicó, consiguieron dominar durante varios siglos en lo político, militar y en la economía por medio del tráfico de esclavos y gracias al empleo de caballería. 3) Su concentración en las ciudades en Cuba, no hay que olvidar que en África eran ya urbanos, principalmente en La Habana, en donde los negros libres dominaban en 1871 parte del comercio, profesiones y servicios (Murphy 1993: 26). 4) Su relativa mejor posición social a consecuencia de esa vida urbana que proporcionaba la posibilidad de acceder a una mejor educación, al tiempo que les posibilitaba crear sus propias instituciones y organizaciones, sin contar el beneficio de estar más cerca de las élites criollas al dedicarse muchos de ellos al servicio doméstico. 5) Por último, y quizá el mas importante, la gran rivalidad que se dio en La Habana entre Latuán y Obá Teró, que se saldó con un acuerdo entre las dos por la que la última se trasladó a Matanzas, mientras que Latuán se quedó en La Habana, aunque hay una versión diferente por la que las diferencias serían entre Efunché y Latuán. No obstante parece que los lucumís de La Habana, en su intento por imponer sus reglas utilizaron a Ogún (oricha guerrero), la difamación, intimidación y el poder espiritual según Ramos (2003: 50-51).

Otro aspecto interesante que puede arrojar luz sobre el hecho de que la influencia de Oyo haya sido tan importante en la ocha como consecuencia de dominar la escena en La Habana, es el traslado de la rivalidad plasmada en la mitología yoruba entre los hermanos Changó y Ogún, debido al incesto que este último cometió con su madre (Cabrera 1983 [1954]:37/42), a la que surgió en Cuba entre La Habana y Matanzas. Changó representa la ciudad con la diversión, el triunfo, el hedonismo, la osadía, la conquista; Ogún, por el contrario, representa el campo, la brutalidad, el trabajo duro, la sobriedad, y la poca civilización, “*Ogún is always the opposite: unattractive, sweaty, smelly, naked, dressed in palm fronds or with a loin cloth, dumb, brutish, poor, and as black as coal*”. Matanzas para los habaneros representaba el campo, y en efecto era una zona agrícola con muchos esclavos, de manera que era considerada como el dominio de Ogún. Es así como “*By devaluing the position of Ogún and the country side, the Oyo in Cuba impose their values as the model for the rest of the island*” (Ramos 2000: 102-103).

En estas circunstancias, según Pichardo, por medio de Latuán y Efuché:

“The reform movement was begun in Havana just after abolition, around 1866-96, by two ladies from Nigeria, free people who where priests of Ochosi [one was Efuche]. Their mayor complaint was that oricha worship was not what they knew in its purest form. Then came Obadimelli³⁰ who forwarded that reform” (Brown 2003: 109).

Esa falta de reconocimiento que obligaba a reiniciar a las personas parece que fue algo bastante común en esa época, y es de sospechar que tras esta actitud no se encontraba tanto una reivindicación de una forma más pura de practicar la religión, puesto que en África no había una sólo forma, si no que se trataba de ejercer un dominio y control sobre ella, y por tanto sobre las personas, lo que significa que era el poder lo que se movía en el trasfondo, al igual como ocurre en la actualidad como se verá mas tarde.

Fue así como Latuán volvió a iniciar a Obadimeji integrandolo a su *ilé*, asignandole nuevos padrinos (ibid: 107), y se supone que pasando por un nuevo *itá*, o lectura del oráculo donde se dan los

³⁰ Este oloricha, nacido en África según Mason y en el campo en Cuba según Ramos, llegó desde Matanzas a La Habana cuando ya estaba iniciado, pero Latuan se negó a reconocerle su iniciación en “el campo”, y fue ella misma quien le inició de nuevo con el nombre de Obadimeji u Obadimelli, que significa rey por dos veces. Mientras que para Ramos se llamaba Octavio Samá y era Obadimeji, para Brown era Octavio Samar, Obadimelli, y para Natalia Bolivar era Lorenzo Samá, Obadimeyi. Obadimelli enseñó después al conocido *oriaté* Nicolás Angarica.

preceptos según los que hay que vivir el resto de la vida. Tras todo ello, discernir la rama a la que perteneció Samá, y los que le siguieron en una segunda iniciación, se convirtió en un dilema y un añadido a la dificultad a la que antes aludí de trazar las genealogías. Ahora bien, conocer en esta religión los ancestros religiosos no tiene tanta relevancia como el hecho de que se asienten dos orichas diferentes (dos iniciaciones) en la cabeza, ya que según la creencia general puede desembocar en una tragedia. Esto es así porque el oricha asentado es el que gobierna la conducta y personalidad del creyente iniciado y se piensa que una persona puede volverse loca en caso de que se reciban dos orichas en su *orí* o cabeza.

Resulta curioso que mientras en La Habana se reivindicaba una mayor pureza de la religión y se imponían las formas de Oyo, todavía hoy religiosos, como algunos de mis informantes procedentes del área de Matanzas, están convencidos de que las formas habaneras están muy contaminadas, que allí se ha manipulado mucho la religión, se la utiliza más como una forma de ganar dinero, y se llevan a cabo innovaciones a las que califican de “inventos”, aunque este tipo de acusaciones se extienden de forma generalizada en cualquier parte en donde se practica la religión³¹.

A las dos figuras antes aludidas, Latuán y Efuché, se unía ahora Obadimeji, ya que Latuán lo tomó como su aprendiz, con lo cual se convirtió en *obá oriaté* participando con ella en las ceremonias. Tras morir Latuán en 1944, la función de *obá oriaté* pasó a ser dominio exclusivo de los hombres. Obadimeji se convirtió “*in the most controversial Olorisha in Cuban history*” (Ramos 2000: 101) y fue el que enseñó a los *oriatés* más reconocidos de La Habana (Brown 2003: 106). Aparte de apropiarse de la función de *oriaté* y traspasarla a los hombres, Obadimeji introdujo otra innovación, cual es asentar el oricha Agayú de forma “directa”, en lugar de hacerlo de forma “indirecta” por medio Changó, algo que como algunas de las novedades introducidas no fue aceptado por algunas ramas (ibid.: 112).

En esas primeras décadas del siglo veinte, tanto Latuán como Efuché ya exigían a los que venían del “campo” a La Habana una segunda iniciación independientemente de que ya hubieran sido

³¹ Kristina Wirtz (2003) sostiene en su tesis doctoral que el frecuente discurso de los santeros aparentemente exéptico y divisivo por el que constantemente se descalifican y acusan de irrespeto a la tradición, es una estrategia, quizás inconsciente, que funciona como una especie de pegamento que da cohesión a la comunidad santera. Es decir que el hecho de criticarse y descalificarse mutuamente actúa como control de lo que se considera como tradición, que como se va viendo es algo relativo e impuesto por figuras religiosas a las que se ha concedido credibilidad.

iniciados, pero el término “campo” incluía también a los que habían sido iniciados en África (ibid.: 109). Fue Efuché quien instauró en La Habana la ceremonia del *pinaldo*, en la que se entrega el cuchillo que pertenece a Ogún, recibiendo protección de éste, confirmando el haber recibido el santo, u oricha, y en algunas ramas la autorización a los hombres para sacrificar ritualmente (ibid.: 110).

Las diferencias entre La Habana y Matanzas provenían también del hecho de la gran influencia que tenían allí los arará, pueblo vecino de los yoruba asentados en lo que hoy es Benín y de donde procede el vudú. Orichas y rituales de ararás y lucumís, aunque similares, no eran los mismos por lo que se daba una tensión entre los dos cultos. En estas circunstancias, se celebró un ritual alrededor del cambio de siglo, del diez y nueve al veinte, en Simpson, Matanzas, donde se celebró una ceremonia, supuestamente un tambor, en donde el oricha arará Towosi, posesionado de un religioso reclamó a una religiosa lucumí. Obá Teró que se había trasladado a Matanzas siendo lucumí dirigió como obá oriaté la ceremonia y de esta manera los dos cultos comenzaron a funcionar unificados. Esta unificación se extendió a La Habana, aunque Matanzas mantuvo ciertas particularidades (Ramos 2003: 59-60).

Como se puede ver, en esa época, no es tanto el hecho de que se introdujesen cambios e innovaciones en la forma de practicar la religión de los yoruba, de lo que en realidad se trata es de que aparecen ciertas figuras con la capacidad de imponer unas formas rituales, que son aceptadas, si no por todos, sí por una gran parte de la comunidad santera. Ahora bien ¿porqué se les acepta que introduzcan cambios?, ¿se trataba realmente de cambios, o era la imposición de determinadas formas rituales?, ¿qué autoridad detentaban para imponer sus criterios y cuáles eran sus credenciales? En mi opinión se daban unas circunstancias en ese periodo que pueden ayudar a comprender este hecho.

Hay ciertos aspectos sobre estos personajes que la información recogida por los estudiosos no detalla y que pueden ser importantes para comprender su capacidad para introducir innovaciones en la ocha, como pueden ser sus aptitudes para interpretar los oráculos, y por tanto sus éxitos en las consultas, sus conocimientos sobre la mitología y los rituales, lo carismático de su personalidad, o la “calidad” de sus estados de trance o posesión, además de detentar gran prestigio por el hecho de venir de África y suponerseles un conocimiento de la religión mas auténtico. Estos aspectos son muy importantes para los religiosos lucumís, siendo muy valorados en la comunidad religiosa, y suelen

influir en las personas que ingresan en la religión para elegir el *ilé* y los padrinos que los van a iniciar y enseñar, y con los que tendrán que interactuar constantemente en lo sucesivo.

A pesar de la gran influencia y protagonismo que tuvieron Latuan y Efuché en la religión, las cosas cambiaron para las mujeres, ya que la importante labor de *obá oriaté* que desempeñaron hasta entonces, y tras la entrada de Obadimeji, pasó a ser competencia de los hombres. La función del *oriaté* era, y es, dirigir las ceremonias religiosas para lo cual tiene que desplazarse a cada *ilé* o casa religiosa, con lo cual el *oriaté* tiene acceso a los rituales mas importantes que celebra cada familia, lo que le permite evaluar la forma en que se practica la religión. De ahí a ejercer, de forma manifiesta o no, una labor de registro y control religioso parece inevitable, lo cual es súmamente importante en una religión que no estaba, y sigue sin estarlo, organizada y dirigida por un cuerpo jerárquico religioso, con lo cual los padrinos de cada casa religiosa tienen un amplio margen de autonomía.

A la pérdida de protagonismo de las mujeres en la ocha hay que añadir, por el contrario, el aumento del de los *babalawos*, basado por un lado en el manejo e interpretación del oráculo de Ifá, y también porque ya ejercían la labor de dirigir las ceremonias. Aquí entramos en la controversia entre la ocha e Ifá, o lo que es lo mismo entre santeros y *babalawos*. Las diferencias vienen de lejos, de las tierras yorubas.

It is unclear whether the Obá Oriaté existed in Yorubaland. In all probability, this function seems to parallel the functions exercised in the Oyó palace by the eight priestesses who served the Alafin. This friction between the babalawo and the Obá Oriaté may have Oyo antecedents. When Ifá was first introduced to Oyo, during the reign of Onobogi, the citizens of Oyo refused to accept its worship. It seems that Ifá enjoyed more prestige in Ilé Ifé than did it in Oyo. The relationship between Ilé Ifé and Oyo may have been somewhat shaky.
(Ramos 2000: 98).

Es decir, los *babalawos* venían avalados por Ilé Ifé, que era el centro espiritual de los yoruba, y rechazados por Oyo que era el centro de poder político. Ramos afirma, basandose en McKenzie, que los *babalawos* estuvieron implicados en el comercio de esclavos (ibid.: 98), lo cual resulta difícil de probar, sin embargo hay otra pista que conecta a los *babalawos* con el mundo árabe, que desde antiguo dominaba las rutas del comercio en África y en donde los esclavos eran objeto de transacción frecuente. El profesor Wim van Binsbergen, especialista en religiones africanas que ha realizado trabajo de campo en varios países africanos durante muchos años, llega a la conclusión de que:

The astrologically-based branch of Islamic divination called 'ilm al-raml (sand science', i.e. geomancy), in Africa has spawned such dominant divinatory complexes as Ifa, Sixteen Cowries (both West Africa), Sikidi (Madagascar) and Hakata (Southern Africa), as well as many less formal and lesser geomancies. (van Binsbergen 1999: 2).

Although there is – as we shall see – an overwhelming scholarly consensus that the latter-day Ifa and 'Sixteen cowries' in West Africa derive directly and demonstrably from the Islamic prototypes, an early, original North West African input into the overall geomantic system is suggested by early circulation of Berber names for the sixteen basic geomantic configurations. (Ibid.: 7).

Ifá es el sistema geomántico u oracular utilizado por los *babalawos*, mientras que el de *sixteen cowries* o *dilogún*, los caracoles que dicen los santeros, es utilizado por éstos. En el sistema de ifá se marcan sobre un tablero redondo de madera, en el que se han esparcido unos polvos, los signos que se explicaron en el capítulo anterior y que son resultado del manejo de los *ikín* o nueces de kola, o de su sustitutivo el *ópele* o *ékuele*. En cualquier caso parece, según van Binsbergen, que los polvos del tablero reemplazaron a la arena del desierto que utilizaban los árabes.

En el caso de Cuba, el hecho es que la tarea de dirigir los rituales la reivindican tanto los *oriatés* como los *babalawos*, quienes parecen dominar la escena religiosa en La Habana.

It is possible, moreover, that Ifá's dominance in Havana, as opposed to Matanzas, is owed as much to Havana's demographics as to the dominance of women leaders and the "anti-babalawo attitude" in Matanzas. (Brown 2003: 84).

Ambos, santeros y *babalawos*, se acusan de usurpar la función del otro y, tras las muchas acusaciones, existen razones supuestamente históricas, pero también se esgrimen razones que ocultan un interés en el protagonismo religioso, el poder y el dinero. Entre algunas de las razones históricas esgrimidas por los *babalawos*, encontramos una en la obra de dos *babalawos* cubanos, uno de ellos con más de cuatro décadas de estar iniciado, en la que se afirma:

Orula y sus cuatro discípulos partieron de Egipto guiados por Elegguá, el conocedor de los caminos. Los sacerdotes iban apesadumbrados, pues allí quedaban sus seres queridos, familiares y amigos. En su avance recorrieron la parte baja del Nilo Blanco y las zonas desérticas del Sudán, hasta llegar a climas y suelos diferentes, donde la vegetación se presentaba cada vez más abundante y el terreno se elevaba... Con posterioridad ascendieron a la altiplanicie donde se establecieron las tribus haussa, más allá del Níger. Se dirigieron a Daura... Una vez que salieron de Daura en dirección al Níger, Elegguá conversaba con Orula y entre otras cosas le decía:... "En estos pueblos encontrarás sacerdotes que practican

el culto a sus orichas. Tales deidades, en muchas ocasiones, toman posesión del cuerpo y hablan a través de él, por lo tanto, hay diferencias con los métodos usados con Ifá, quien transmite al sacerdote conocimiento por medio de su irradiación espiritual”. (Espinosa y Piñero 1997: 15-18).

Nos encontramos aquí de nuevo con la famosa controversia referida en el capítulo anterior del origen de la religión de los yoruba, ¿surgió en el África Occidental o fue adoptada de una cultura lejana como Egipto según afirma Olomide Lucas (2001 [1948]: 18)? La religión de los orichas parece apuntar a los yoruba por la mitología, pero no se puede descartar que tuviera influencias externas. En cuanto a ifá, nos encontramos con que el empleo del sistema oracular que al parecer proviene de los árabes, esa especie de rechazo hacia los *babalawos* que se daba ya entre los oyos, y el formar una hermandad diferenciada con rituales específicos y sistema oracular propio, induce a sospechar de que existe una probabilidad de que efectivamente fueran originarios de otra cultura. Se puede hipotetizar, en el caso de que fuera de este modo, que los *babalawos* fueran bien recibidos y aceptados por los yoruba debido al sistema oracular de Ifá, que es superior al de los caracoles o *dilogún* que emplean los santeros, lo que redundaría en beneficio de los yoruba.

Volviendo a la cita anterior, me pregunto por la credibilidad de esta historia citada por estos *babalawos* sobre la llegada de Orula, u Orúnmila, a tierras yoruba, sacerdote, según ellos, que se convirtió en oricha poseedor del oráculo de Ifá en el que están iniciados los *babalawos*. Normalmente ellos extraen sus enseñanzas del cuerpo de conocimientos de Ifá, expresados por medio de versículos contenidos en los *odu* u *oddun*, que ahora están impresos en libros pero que es sabido que no coinciden del todo con lo que conocen los yoruba actuales. Espinosa y Piñero no proporcionan las referencias exactas, citando en general al Tratado de los Oddun de Ifá o al Libro Sagrado de Ifá. Estos manuales fueron recopilados en Cuba a principios del siglo veinte (Brown 2003: 145), y habría que suponer que sus afirmaciones están extraídas de esos *odu*. Sin embargo esta historia contradice la afirmación de Idowu, quien nos dice: “*Orúnmila is the oracle divinity. According to our oral traditions, he first came into this world when he was sent by Olodumare to accompany and advise Orisa-nla in the matter of arranging the earth’s trappings*” (Idowu 1995 [1962]: 74). Es decir que se le sitúa en la época mitológica de la creación del mundo y de Ilé Ifé, la cuna de los yoruba. De dónde sale la historia de Espinosa y Piñero no lo sé, pero eso no es importante para mi propósito, lo relevante aquí es que se

trata de justificar un origen prestigioso, en línea con la teoría de Lucas del origen egipcio de la religión yoruba fuertemente contestada por otros religiosos y estudiosos yoruba.

Así pues, las razones que se presentan para justificar el supuesto derecho de ejercer una u otra función suelen estar basadas en la interpretación de los *odu*, pero con razón o sin ella, se trata siempre de conseguir más poder dentro de la religión, algo fundamental para sobrevivir en el competitivo campo de la ocha (complejo Ocha-Ifá es un término bastante aceptado en Cuba). No obstante, sobrevivir es una cosa y conseguir una economía propia muy boyante es otra, como ha sido el caso de muchos *babalawos*.

El pulso que se percibe desde siempre entre santeros y *babalawos* parece centrado principalmente entre Matanzas y La Habana, la primera dominada por “... *the houses of iyalochoas, the female priests of the orichas ...that was, and continues to be ‘anti-babalawo’*” y la capital “*where the concentration of babalawos has always been strongest*” (Brown 2003: 76). No obstante, la mayor influencia de los *babalawos* en La Habana parece contradecir ese dominio de Oyo apuntado por Ramos que ya en tierras yoruba era reticente a reconocerlos. Por algún motivo las cinco mayores ramas de *babalawos* fueron iniciadas por africanos y asentadas en La Habana, a las cuales, afirma Brown, pertenecen todos los *babalawos* cubanos (ibid.: 76).

Es obvio que existe cierta animadversión hacia los *babalawos* por parte de muchos santeros cubanos, la duda está en saber si proviene del antiguo rechazo en Oyo, del comportamiento de muchos de ellos³², o bien es una combinación de los dos. Los iniciados en Ifá comenzaron a proliferar después de la primera década de mil novecientos que es cuando empezaron a desaparecer los *babalawos* africanos fundadores de las primeras ramas, y a pesar de ser no más de doscientos en 1948, según Bascom, (ibid.:80-81), parece que supieron aprovechar su posición jerárquica más elevada en la religión, o el mayor dominio en la interpretación del oráculo, para sacar partido. Reconocidas figuras en Ifá de las primeras décadas del siglo veinte como Tata Gaitán, poseedor de una mansión y un panteón lujoso, Bernardo Rojas, negocio de sastrería y compraventa de casas, Ramón Febles propietario de casas lujosas y fabricante de armarios y coches fúnebres, o Bernabé Menocal, quien era padrino de

³² Lydia Cabrera (1980: 184) reconocía que “... los antiguos *Babalawos* eran un tanto déspotas y querían avasallar a los Santeros y éstos se fueron zafando de su yugo ...”.

ricos y de gobernantes cubanos, eran un ejemplo de que tener hecho Ifá podía ser una herramienta importante para fomentar el bienestar y la movilidad social (ibid.: 82-83). Esta conducta de sacar provecho a la religión, que continúa en nuestros días, se da tanto en santeros como en *babalawos*, pero con respecto a éstos, hay una cita de Idowu sobre su comportamiento a seguir en las tierras yoruba que pone de manifiesto la corrupción que se desató en muchos de ellos en Cuba.

In Orunmila, we meet again another element of the demands and sanctions of morality in the religion of the yoruba. It is laid down that a babalawo must not abuse his office in any way: If he does, he will never be received into heaven. Therefore, no babalawo should use his position to enrich himself in any way; he must not refuse anybody his service on account of money-if any person is too poor to pay the customary pittance for divination, the babalawo must divine for him free of charge; or if the person can not afford the prescribed sacrifice, the babalawo must take what ever he can afford and translate the will for the deed. It seems, in fact, that the babalawo is under a vow of poverty, to spend himself in service of the community, making just enough to keep himself, his real reward being in the service of Orunmila. (Idowu 1995 [1962]: 78).

Es evidente que tanto en esas primeras décadas del siglo veinte, como en la actualidad, muchos *babalawos* no han respetado la ética del culto a Orula y han tratado de enriquecerse. De nuevo la religión utilizada como instrumento de poder para conseguir otros fines aprovechando el sentimiento religioso de las personas y la necesidad de guía y consejo espiritual, especialmente en situaciones difíciles que es cuando más acuden a consultarse con el *babalawo*.

Paralelamente al aumento de protagonismo religioso y social, se desarrollaba también entre los *babalawos* una fuerte homofobia y un machismo que todavía perduran, retroalimentando el rechazo de muchos santeros hacia Ifá, ya que según ellos, no está permitida la entrada ni de homosexuales ni de mujeres en Ifá. Respecto al veto de los *babalawos* cubanos a los *gays*, Abimbola dice:

A babalawo must not impose his way of life on anyone. Who are we to probe into the personal life of another person? If a person wants to impose his or her own lifestyle, one might distance oneself from that person, but whether he is a homosexual or heterosexual, we may not even know. (Abimbola 2003 [1997]: 28).

En relación a la prohibición de iniciar mujeres en Ifá, otra herejía según los cubanos, la respuesta de Abimbola, representante de los *babalawos* yoruba para todo el mundo, es la siguiente:

As far as we are concerned, we don't make a distinction between men and women, both can study Ifá, and receive one hand of Ifá. Women who are Ifá diviners in Africa are called

iyanifa, but they function as a babalawo. There are not many of them. But iyanifa may not see Odu (ibid.: 86-87).

Aparentemente, tanto santeros como *babalawos* han desplazado a las mujeres de funciones relevantes como son la de *obá oriaté* y la de *iyanifa* con el fin de asegurarse ellos las posiciones relevantes y eliminar de esta forma una competencia que podría ser amenazante. Dentro de la estrategia de proteger sus posiciones, igualmente santeros y *babalawos* hacen del secreto materia de dogma y piedra angular de sus prácticas, de forma que se restringe el traspaso del conocimiento, lo cual resulta una arma poderosa para limitar el ascenso y la posibilidad de independizarse de los que se van incorporando a la religión. En este aspecto, de nuevo Abimbola descalifica este comportamiento:

In Africa, we don't regard songs of Ifá, or speaking about Ifá as secret. Anybody can train to be an Ifá priest if he is so selected by Ifá, and if he is interested. There is nothing secret about it. A stranger can watch as a babalawo teaches his students. The only secret of Ifá is Odu (not to be confused with Odu, meaning a chapter of Ifá literature, such as Odi Meji, Eji Ogbe, etc.). (Ibid.: 62).

Al igual que en la ocha, en Ifá se da una gran batalla entre los *babalawos* por hacer valer su legitimación, no tanto a través de las ramas de las que descienden, sino que aquí se utiliza, aparte de los años de estar iniciado, la posesión de Olofin (otro nombre de Olodumare) que resulta ser el principal fundamento, o materialización de una divinidad, en este caso la mayor, que no todos los *babalawos* han recibido. En Miami, uno de los *babalawos* de más renombre, quien tiene como ahijados a conocidos cantantes latinos, alguno de ellos español, y a uno de los peloteros con más éxito de la liga de *baseball* americano, me comentaba orgulloso que él era uno de los pocos que había recibido Olofin, con lo cual dejaba por sentado que era una de las figuras más importantes de Ifá.

El problema de la búsqueda de legitimación en el ámbito religioso parece no darse en África, al menos en la forma en que se muestra entre los cubanos, donde lo que cuenta es el conocimiento real de la religión y no los años de tener hecho Ifá, o la acumulación de fundamentos. El desvío que se ha dado en Cuba, según Abimbola (2003 [1997]: 149), se debe a que ya no ponen tanto énfasis en aprender los versos y cantos de Ifá, con lo cual, o hay que estar consultando el manual de Ifá delante de la persona que se consulta, o hay que estar “inventando” si no se quiere dar la impresión de que no se tiene tanto conocimiento. La pérdida de conocimiento también sucede en la ocha en aspectos como los toques de

los tambores *batá*, cuyo número de cantos y toques van disminuyendo paralelamente al aumento de practicantes y la proliferación de grupos de músicos que los tocan en las ceremonias. Esto es fácilmente comprobable comparando grabaciones antiguas como las que llevó a cabo Lydia Cabrera³³ en los años cincuenta del siglo veinte con el número de cantos promedio que se escucha actualmente en los tambores, aunque paralelamente se van introduciendo innovaciones (Knauer 2005: 259).

Nos encontramos entonces con que se han dado rivalidades entre los *babalawos* por adquirir prestigio y notoriedad, del mismo modo que también se han dado con la ocha, contra la que se enfrentan para dirigir los rituales y para efectuar las consultas o lecturas de los oráculos. Es muy frecuente escuchar de los religiosos, sean de ocha o de Ifá, que los mayores (en la religión) negros, al ver el camino equivocado que tomaba la religión, se llevaron los secretos con ellos a la tumba. Existe una opinión generalizada entre religiosos de que se va perdiendo el conocimiento heredado de los yoruba, aunque estas quejas y acusaciones forman parte de esa estrategia de descalificaciones y críticas entre religiosos estudiada por Kristina Wirtz a la que me referí anteriormente.

Toda esta problemática la abordaré en un capítulo posterior, pero lo que aparece claro es que dentro del campo religioso, desde que la religión comenzó en Cuba a conformarse en la forma en que la conocemos actualmente, surgieron figuras que trataron de adquirir protagonismo, poder, y bienestar material. La forma de conseguir una posición relevante dentro de este campo era, y es, esgrimir la pertenencia a una rama prestigiosa, poseer los fundamentos considerados de más valor religioso, rodearse del mayor número posible de ahijados que permitiera mantener el funcionamiento del *ilé* y por tanto del padrino o madrina que lo dirige, preferentemente personas de cierta notoriedad social, y restringir el conocimiento religioso. Todo esto dentro de las estrategias, digamos, más aceptables, porque también ha sido utilizada, y lo sigue siendo, la brujería como forma de contrarrestar la competencia. Esta competencia y rivalidad entre los religiosos viene de los primeros tiempos en que se empezó a conformar la ocha en Cuba.

The rama founders and their immediate creole descendents often pooled their knowledge and economic resources with allies, and guarded secrets from rivals. Sometimes they sought

³³ “*Matanzas, Cuba, ca. 1957: Afro-Cuban Sacred Music from the Countryside*”. Recorded by Lydia Cabrera and Josefina Tarafa. Smithsonian Folkway Recordings.

to advance themselves entrepreneurally within and without the religion, and used “sorcery” (brujería) to defend themselves and neutralize their competitors. (Brown 2003: 75).

El tema de la brujería es un tanto delicado y se procura no airearlo, especialmente ante alguien que no está en la religión, pero un *babalawo* informante³⁴ mío de Miami andaba seriamente preocupado porque pensaba que su padrino, con quien había roto relaciones, le estaba haciendo brujería. Si esto era cierto, o era la forma de racionalizar el periodo de grandes dificultades por las que atravesaba, es difícil de saber, ya que un *aleyó* como yo no tiene acceso al tipo de conocimientos que se maneja en Ifá. Parece que este tipo de problemas son frecuentes según Brown.

Among themselves, babalawos compete against one another for men to initiate into Ifá in order to increase their status as big men (i.e., through patronage, resource control, and reputation), and often do their best to control their babalawo godchildren’s careers by strategically granting or denying the subsequent receiving of other enabling poderes, such as the Knife. (Ibid 2003: 155).

La restricción del conocimiento religioso es posiblemente la razón por la que en la actualidad se observan personas iniciadas que no tienen los conceptos religiosos muy claros. Esta actitud de defensa de la posición propia, ha fomentado de una forma desmesurada la aplicación del secreto, siempre con la excusa de preservar la religión, que si bien es inherente a muchos aspectos de las religiones africanas, en el caso cubano se ha magnificado desvirtuando las cosas.

Vemos pues que en el campo de la ocha-Ifá se han dado desde un principio tensiones, luchas, y hasta agresiones con el fin de conseguir y preservar una posición relevante.

RELIGIÓN YORUBA, LUCUMÍ, OCHA O SANTERÍA. Creencias, Prácticas y Estructura

En este apartado me voy a centrar en las creencias y las prácticas religiosas llevadas a cabo por los cubanos, teniendo en cuenta que se dan ciertas diferencias, tanto en unas como en otras, según su nivel de conocimiento, su posición jerárquica, el grado de involucramiento con la religión, la rama religiosa a la que pertenecen, el tipo de iniciación, e incluso las influencias ajenas a la ocha que tengan.

³⁴ Este informante J.M. C., pertenecía al mundo intelectual de La Habana antes de salir de Cuba, Ha escrito un libro sobre la religión y tiene otro en preparación, ha dado conferencias y ha escrito muchos artículos para El NuevoHerald, la versión en español del Miami Herald.

Esto de un modo general, ya que a cada oricha corresponde rituales, cantos, bailes, ofrendas, colores e iconografía diferentes, lo que supone a nivel ritual prácticas específicas.

Mientras que algunos santeros consultan frecuentemente el oráculo para ver si pueden conseguir algún tipo de beneficio personal, otros están más centrados en participar en rituales. Los hay que tratan por todos los medios de conseguir aumentar el número de ahijados, tener más “pueblo”, aumentando el tamaño de su *ilé*, y por tanto su prestigio en el contexto de la ocha, pero también se dan aquellos que practican la religión en su casa sin desear contacto con el resto de la comunidad santera. Otros, los menos, tratan de ampliar su conocimiento de la religión, especialmente algunos *babalawos*. En estos tiempos en los que la información es tan accesible, y a pesar de que entre los cubanos se da una defensa a ultranza de la tradición, según como la entienden ellos, hay religiosos cubanos que buscan conocimiento en otras fuentes, bien sea en la religión de los yoruba actuales, el *candomblé*, u otras. Este es el caso de mi informante en Miami, Babá Ejiogbe, quien después de consultar Ifá, recibió permiso para acercarse y adquirir otro tipo de conocimientos religiosos, según él con el fin de comprender mejor el hecho religioso y expandir su conocimiento. En ese intento por comprender la religión en general, tomó cursos de *cábala*³⁵, se acercó a la iglesia de *scientology*, y lee constantemente sobre la religión de los egipcios, el cristianismo y otras religiones (entrevista personal, Miami 14 de junio de 2005), todo ello no porque dude de su religión, sino porque piensa que es parte de su formación. No es que este caso sea muy frecuente pero sirve como un ejemplo que contrasta con las otras actitudes comentadas y que muestra la variedad de practicantes que se mueven en el mundo de la ocha-Ifá.

El hecho de encabezar esta parte con cuatro términos³⁶ diferentes, como son yoruba, lucumí, ocha, o santería, se explica porque en función del que se elija para hablar de la religión de los orichas en su versión cubana, se hace referencia a conceptos o posiciones distintas sobre la religión, de ahí que sea

³⁵ Migene González-Wippler (1999: 80), santera, psicóloga y antropóloga, afirmaba “A través de mis investigaciones en el misticismo había aprendido que la magia judía basada en la Cábala tiene vínculos muy fuertes con la práctica de la santería”. Lo atribuía al hecho de que los dos sistemas tienen raíces africanas, especialmente egipcias, algo con lo que algunos autores no están de acuerdo como ya se ha comentado.

³⁶ Descarto el empleo en este trabajo del término Regla de Ocha deliberadamente, porque, como expliqué anteriormente, me parece artificial y es utilizado normalmente por personas ajenas a la religión, y por que parece que colabora, por su connotación católica, a mantener la idea del sincretismo con el catolicismo, algo con lo que no estoy de acuerdo

interesante fijarse en quien utiliza cada uno y el porqué. La elección del término yoruba señala a la religión en África y reivindica la herencia yoruba o africana, una corriente que al parecer aumenta el tiempo que se abandona la escasa iconografía católica; lucumí sería la religión practicada en Cuba por los africanos y sus descendientes poniendo énfasis en la cubanidad de la religión, aunque en la actualidad muchos santeros reivindican el uso del término; ocha nos refiere al nombre de la religión con las características actuales que practican los cubanos apelando al nombre religioso, siendo el término más empleado por ellos mismos; y santería³⁷ es el nombre popular con el que las personas ajenas a ella la nombran, lo que no impide que los mismos religiosos se definan como santeros y practicantes de la santería, especialmente cuando hablan con *aleyos* o personas no iniciadas.

El cuadro que voy a presentar de la religión hay que tomarlo muy en general, debido a las diferencias existentes de todo tipo. Por ejemplo, no hay forma de encontrar una sola descripción del conjunto de divinidades que componen el panteón de los orichas, ya que no la había en África entre los yoruba, y no la hay en la ocha, a lo que hay que añadir las reinterpretaciones de corte nacionalista-chauvinista, como en el caso de Ochún, que hacen los cubanos. Igualmente, la iconografía y estética de la religión dependen en gran medida de la economía, de la visión y gusto estético que se tenga, de la mayor o menor identificación con lo africano, e incluso del lugar, Cuba o Estados Unidos, donde se resida. No obstante, estas diferencias, que podríamos llamar superficiales, no alteran la base fundamental de la religión. Resaltar, como hacen algunos estudiosos, que los fundamentos religiosos, *otan*, o piedras donde residen los orichas, se guardan en soperas de porcelana en lugar de jícaras o recipientes de barro, que algunos santeros de Miami ofrecen kiwi como ofrenda, en lugar de la fruta tradicional de un oricha, o la estética espectacular de los tronos con sus brocados, sedas y decenas de

³⁷ Existe la opinión generalizada de que el término santería, al igual que santo o hacer santo (iniciarse) proviene del hecho de haberse enmascarado o sincretizado la religión de los yoruba con el catolicismo. Sin embargo, Mari Ann Clark (2001) afirma que, según sus investigaciones, éstos términos pueden ser perfectamente una terminología aproximada en español de términos yoruba. Pone como ejemplo que todavía en la actualidad, los yoruba utilizan *se orisa*, que significa hacer orisa, o iniciarse, y que *orisa* es sinónimo de sagrado, término equivalente a santo. Clark deduce pues, que habrían sido los mismos yoruba quienes habrían buscado términos equivalentes en español para traducir los yoruba utilizados en su religión. Si se acepta como válido este argumento, viene a reforzar la falacia, aceptada por la mayoría de especialistas en la ocha, del sincretismo con el catolicismo. Dado el empecinamiento de muchos autores que sostienen la idea del sincretismo, creo que es difícil que reconozcan su equivocación, ya que supondría aceptar que su trabajo de campo no fue exhaustivo, tomando como válidas las declaraciones engañosas o confundidas de muchos santeros, y aceptando como veraces trabajos anteriores igualmente equivocados provenientes en su mayoría de autores cubanos.

kilos de frutas, y que esto representa una transformación de la religión, parece, en mi opinión, algo exagerado y no muy acertado. Todas las religiones se transforman y se adaptan al tiempo y las circunstancias donde se desenvuelven, sin contar con los cambios deliberados llevados a cabo por las figuras más representativas o con más poder y mejor posición dentro de ellas.

En este tema siempre se dan posiciones encontradas entre los que toman la religión como elemento étnico e identitario contemplado como patrimonio exclusivo, y los que, con una visión más amplia, reconocen formar parte de una comunidad religiosa extensa y variada, con particularidades propias, pero que muestra una base común. Ejemplo de esta última visión es la pertenencia a la organización Orisa World³⁸, presidida por el profesor Wande Abimbola, en donde participan más de cincuenta países que representan unos cien millones de practicantes de la religión de los *orisa*, y en donde se encuadran, además de la religión en el occidente africano, el *candomblé* brasileño, la santería cubana, el vudú haitiano, y el culto a Shangó de Trinidad.

Creencias

Ocha es una religión monoteísta como lo era la religión yoruba en tierras africanas (Idowu³⁹ 1995 [1962]: 219-221, Awolalu 2001 [1996]: 50), cuyo dios es Olodumare, conocido también como Olorun y Olofin entre otros nombres que aludían a sus cualidades. Otro nombre yoruba con el que se conoce a Olodumare, como es Eledá, es utilizado por los cubanos para designar su oricha personal (Cabrera 1983 [1954]: 34, Cros Sandoval 1975: 53, Cañizares 1999: 54-55, Mason 2002: 35, Brown 2003: 194). Recalcar que la ocha es una religión monoteísta es importante porque ha sido común calificar como politeístas, la religión de los yoruba (Ogunyemi 1998: 13), y también la ocha (Cros Sandoval 1995: 84), afirmando que los orichas eran dioses, lo que significa elevarlos al mismo nivel que Olodumare al tiempo que se rebaja la religión a una categoría inferior, puesto que se supone que el monoteísmo es un estadio más desarrollado de la religión.

La confusión en la percepción de la ocha como politeísta proviene del hecho de que no se le rinde culto directo a Olodumare, estando los rituales dirigidos a los orichas, aunque se comienzan todos

³⁸ <http://www.orisaworld.org/>

³⁹ Idowu, no obstante, lo califica de monoteísmo difuso por entender que los orichas, aún siendo divinidades, dependen de Olodumare.

los rezos, o *moyuba*, haciendo referencia al ser supremo. La ocultación, discreción y engaño practicado por los santeros con los extraños (Cañizares 1999: 26), dio lugar a esa idea equivocada del politeísmo que hoy en día resulta insostenible, y aunque algunos autores evitan el término politeísmo, su constante referencia a los dioses en alusión a los orichas induce a pensar que contemplan la ocha como una religión politeísta.

Esta apreciación errónea, en mi opinión, corre paralela a la idea de que se ofrecen sacrificios a los orichas para apaciguarlos⁴⁰ (*to appease* en inglés), evitar su ira y conseguir su benevolencia, lo que no concuerda con el sentimiento general de los santeros de sentir una fuerte identificación con ellos, en especial con el que reciben como “padre” o “madre”, al que llaman Eledá o ángel de la guarda, y quienes en ocasiones pueden llegar a “castigar” a sus orichas por no concederles lo que piden. Esa falta de temor queda patente en la actitud del *apuón*, cantante en los tambores y encargado de llamar a los orichas, quien insulta y provoca al oricha durante esos instantes en que un religioso está a punto de perder su conciencia y ser tomado por la divinidad.

La forma de entender la relación de las personas con lo divino, Olodumare y los orichas, es decir con el *orun*, o ámbito espiritual, que resulta ser *awó*, misterio o secreto, he procurado plasmarla en el diagrama de la página siguiente, en el que se incluye el objetivo final de los creyentes y lo que necesitan para conseguirlo.

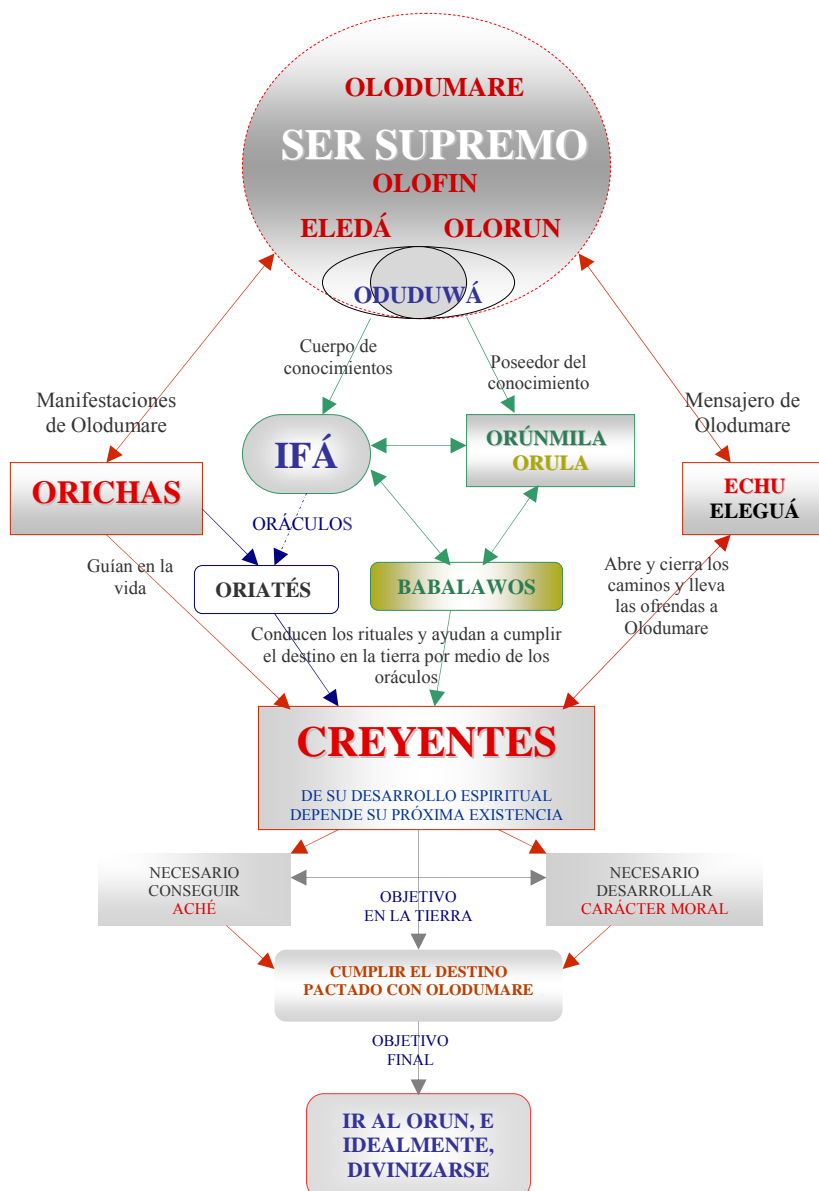
Vemos que se cree en un ser supremo, Olodumare, que se manifiesta en los orichas y en el *aché*. Orichas hay muchos, pero cada persona tiene uno que es quien lo guía e influye en su conciencia individual, lo que no quiere decir que no reciba ayuda de otros orichas. Se trata de un patrón de energía concreto que acompaña a la persona a lo largo de su vida.

La lectura del diagrama es algo compleja porque Eleguá, Orula, e Ifá, también son orichas, aunque el motivo de colocarlos aparte es porque tienen una función concreta. Eleguá es el que da cuenta a Olodumare de las ofrendas, es su mensajero ante los humanos. Orula posee los conocimientos de Ifá transmitidos a través de su sistema adivinatorio. Ifá, además de ser el sistema oracular (*ifá*), es él

⁴⁰ Entre los cinco tipos de sacrificio que existen en la ocha, según Cañizares (1999: 87-88): de agradecimiento, propiciatorios, preventivos, de iniciación, y sustitutivos, no se cuenta en ningún caso el de apaciguar a los orichas, lo que denotaría temor hacia ellos, algo más propio de las creencias judeo-cristianas, y fruto del etnocentrismo del observador a la hora de interpretar el significado de los sacrificios en la ocha.

mismo una especie de espíritu. Se cree que las personas han pactado con Olodumare, antes de aparecer en este mundo, el destino o tipo de vida que se llevará en ella, pero tras el nacimiento se pierde ese conocimiento. De ahí que se tenga que consultar el oráculo constantemente para conocer en qué medida se está siguiendo el destino. En la ocha, quienes dominan mejor y tienen más conocimiento del sistema oracular de Ifá son los *babalawos*, pero los *oriatés* tienen la misma función entre los santeros aunque en un nivel inferior. La lectura del oráculo señala por medio de las historias que cuentan los *odu*, la posición en que se encuentra el creyente con respecto a su destino para eventualmente aconsejarle la forma en que puede rectificar.

Diagrama # 13
RELACIÓN ENTRE DIOS, ORICHAS Y CREYENTES
Y OBJETIVOS DE ÉSTOS



Cada persona nace con *aché*, pero éste puede disminuir o aumentar en función de la conducta. Tener mucho *aché*, significa en la religión yoruba que se está en el buen camino y que se ha desarrollado un buen carácter moral o *iwá pelé*, como expliqué en el capítulo anterior, ahora bien, entre los cubanos, tener *aché* se comprende como poseer ciertas cualidades o dones, como pueden ser gran capacidad para interpretar los oráculos, cualidades mediumnísticas, o mucho conocimiento de la religión y de los rituales. Es evidente que se percibe el *aché* más bien como la posesión de aquellas cualidades deseables en un religioso, y no tanto como una cualidad moral y un elevado nivel espiritual como ocurre entre los africanos, ya que el *aché* consiste en las emanaciones que se originan en Olodumare y que dan lugar a todo lo que existe en el universo. No obstante el concepto de *aché* es un tanto complejo, y según el tipo de religioso con quien se hable se puede recibir una explicación muy elaborada como la que ofrece Fá'Lokun Fatunmbi equiparando el *aché* a las ondas electromagnéticas, o bien una muy simple que puede llegar a semejarse al concepto de gracia divina empleado por los cristianos. Todos estos conceptos están relacionados, con la diferencia de que cada uno hace hincapié en aspectos diferentes, o como en el caso de Fatunmbi, utilizando el ejemplo del electromagnetismo a modo de metáfora, como acostumbran los *babalawos*, para que se pueda captar el concepto.

En cualquier caso, lo que importa es que la mayor posesión de *aché* significa que se está cumpliendo el destino pactado, que se está en el buen camino para ascender en la escala ontológica, y que se conseguirá una posición en el *orun* más cerca del ser supremo, ya que el ideal de cualquier creyente es el de divinizarse como ocurrió con algunos personajes yoruba.

Al enfocarse esta tesis en lo que sucede con las personas físicas y su entorno religioso no voy a entrar en detalles sobre el panteón de los orichas ya que se ha escrito en demasía sobre el tema.⁴¹ Por otro lado, sería una tarea ardua, no ya porque en ocasiones aparecen nombres distintos para el mismo oricha (Obatalá u Orisa-nlá, Sangó o Jakuta, Esu o Elegbá, Soponná u Obalúayé, etc.), según el área donde se veneraban en África, sino por que cada uno de ellos se muestra en muchos y diferentes aspectos o avatares, o caminos como dicen los cubanos. Estos avatares mostrados por los orichas están

⁴¹ Muchos autores han descrito el panteón de los orichas, entre ellos: García 1971, Cros Sandoval 1975, Edwards y Mason 1985, Bolívar 1994, Barnet 1995, Bolívar y Porras 1996, González-Wippler 1998, Moreno 2001, y otros muchos, sin contar las monografías dedicadas a un solo oricha. A esto tenemos que añadir las descripciones sobre los orichas referidas a la religión de los yoruba en África.

contenidos en los *odu* del cuerpo de Ifá, en donde se relatan multitud de hechos, de todo tipo acontecidos a los orichas. En ellos se evidencian facetas de éstos que pueden parecer contradictorias. Pueden mostrarse magnánimos, aplicar castigos sin piedad, o sumergirse en actividades sexuales (Brown 2003: 235), por poner un ejemplo, siendo todas ellas parte de una misma realidad divina que Eliade (1996 [1958]: 419) denomina como *Coincidentia Oppositorum*. Si tomamos como ejemplo a Ochún, nos encontramos que:

Osún is the orisa of love and beauty in the Yoruba pantheon... Osún gives psychological and physical pleasure to the senses...Osún is the depth of unexplained feelings and she is the purity spirit... She is considered a prostitute because she uses sex, as a way to do and get favors, in order to gain power and control in the world...Osún is the river which helps to develop civilization... Osún is the bloodstream in the body... She uses dysentery, stomach aches, menopause, diabetes, hepatitis, and other blood diseases against those who offend her. (Edwards y Mason 1985: 98-101).

Ave María, decían en alta voz los negros esclavos de las minas de cobre de Santiago del Prado, y a continuación en un susurro, sin que ningún blanco los escuchara, dirían: «Ochún Yeyé.» Porque aquella imagen milagrosa del altar era para ellos uno de los orishas más populares del panteón yoruba: Ochún Yeyé Moró, la prostituta perfumada; Ochún Kayode, la alegre bailadora; Ochún Añá, la que ama los tambores; Ochún Akuara, la que prepara filtros de amor; Ochún Edé, la dama elegante; Ochún Fumiké, la que concede hijos a mujeres secas; Ochún Funké, la que lo sabe todo; Ochún Kolé-Kolé, la temible hechicera. (Benítez 1998: 30).

Las historias mitológicas, como las contenidas en los *odu*, las cuales explican por medio de parábolas la creación del mundo, sirven de ejemplo y enseñanzas morales a los creyentes (Eliade 2000 [1963]: 20-28). Estas historias, en la religión yoruba o en la ocha, se presentan en forma didáctica, mostrando contradicciones en la forma de ser y comportarse de los mismos orichas y dejando ver sus diferentes facetas a nivel psicológico y moral. Esto permite a los creyentes, en mi opinión, relativizar su conducta, ya que si los orichas llegan a emborracharse, cometer incesto, hacer brujería, engañar, etc, ellos, que se encuentran en un nivel inferior, pueden pensar que merecen más comprensión. Esta percepción de la moralidad es la que ha conducido a muchos estudiosos de esta religión, en África y en América, a sostener que el listón moral de los creyentes es muy bajo. No obstante hay que reconocer que existen practicantes que encuentran en las historias de los orichas justificación para cometer actos inadecuados.

Los orichas se presentan entonces como unos seres multidimensionales que funcionan como aspectos de Olodumare representados en fuerzas de la naturaleza, en *aché* y también en figuras humanizadas, sirviendo de mediadores entre el ser supremo y los seres humanos (Lévi-Strauss 2002 [1978]: 62), actúan como ángeles de la guarda de los creyentes, y además les sirven de ejemplo a través de sus experiencias en su paso por la Tierra.

En el capítulo primero expliqué la imposibilidad de contabilizar el número de orichas en la religión de los yoruba porque cada uno estaba asociado a un aspecto de la naturaleza, profesión o actividad, a lo que se añadía el incremento que ofrecía el paso a esta categoría de algunos reyes, ancestros y personas notables. Todavía en la actualidad el Ooni o jefe espiritual de Ifé, en tierras yoruba de Nigeria, es considerado un oricha en vida (Abimbola 2003: 110).

Ahora bien, en Cuba la importancia de los orichas adquirió otras características ya que las circunstancias eran muy diferentes. Muchos de ellos cayeron en el olvido o perdieron protagonismo, reduciéndose su número considerablemente (Cros Sandoval 1975: 123); algunos tomaron más importancia o se enfatizaron algunas de sus cualidades; otros fueron modificados, como Yemayá, que en África dominaba las aguas de los ríos y los lagos, y en Cuba pasó a hacerlo sobre la capa superior del mar. A Ogún, que era el patrón de los herreros, por su relación con el metal se le asoció con el ferrocarril y hasta con la policía, y a Eleguá, el oricha que rige los diferentes caminos que se pueden tomar en la vida, representando la posibilidad de elección, se le comprende como imprevisible y bromista, relacionándolo con un niño. Por otro lado, a Ochún el oricha del amor, la belleza y la sensualidad, en Cuba se la comprende como una mulata sensual, convirtiéndola en un símbolo de la mezcla de razas y asociándola a la Virgen de la Caridad patrona de Cuba, todo ello en una manipulación programada dentro del proyecto de conformación de la nación e identidad cubanas.

Así pues, en la ocha nos encontramos con un ser supremo creador de todo lo que existe en el universo al que no se le da culto directamente, y al que no se le representa de forma material. En un grado ontológico inferior tenemos a los orichas, divinidades fundamentales para los creyentes puesto que son el medio más importante por el que se comunican con lo divino. Ellos explican la creación del mundo y enseñan a través de parábolas indicando el camino a seguir, por este motivo la forma de

conocerlos es mediante la lectura de los *patakís* o versos de Ifá, los que al parecer han sufrido modificaciones en Cuba (Brown 2003: 146-148, Argyriadis 2005: 89).

Los practicantes de la ocha, al igual que los yoruba, creen que existen dos ámbitos, mundo espiritual (*orun*) y mundo material (*ayé*), que a diferencia del cristianismo no se piensan separados, sino que se entremezclan permitiendo interactuar entre ellos. Existe una comunicación constante de uno a otro; el mundo espiritual, no visible, está muy presente para los humanos, quienes necesitan de la ayuda proveniente de los entes que ocupan el otro ámbito, orichas y *egun* o espíritus, entre los que se encuentran los ancestros y familiares fallecidos. Estos seres espirituales se manifiestan de diversas maneras; los orichas, por medio de los sistemas oraculares, ifá, *dilogún* o caracoles, y el coco, pero también a través de las posesiones o trances, y eventualmente en los sueños.

Los espíritus y ancestros, por su parte, reciben un culto diferenciado, que aunque para los cubanos entra en su concepción religiosa global, es llevado a cabo por medio de las prácticas espiritistas, para lo cual disponen en su casa de una bóveda espiritual compuesta por una mesa con vasos de agua, flores, velas, crucifijo y eventualmente cromolitografías y fotografías, dedicada a sus familiares fallecidos y a los difuntos que quieren honrar.

Prácticas

Ciertamente, los santeros practican el espiritismo, encontrándonos de nuevo con que en muchos libros, tesis, artículos, etc., se afirma que existe un sincretismo entre ocha y espiritismo. La justificación de los santeros para hacer uso del espiritismo se resume en la frase *iku lobi ocha*, que significa la muerte (*iku*) da lugar (*lobi*) al oricha (ocha es una contracción), que es explicada por ellos como “la muerte parió al santo”, lo que significa que antes de ser oricha hay que estar vivo y morir. Ello se comprende porque el primer escalón en la religión es el culto a los ancestros, que entre los cubanos no tiene tanta importancia como la ha tenido entre los yoruba. Es decir, se venera primero a los ancestros familiares, que en el caso cubano se trata tanto de la familia real como de la religiosa, y después, y principalmente, a los orichas, con especial atención al *eledá*, oricha personal o ángel de la guarda.

Siendo que el espiritismo pone en relación a las personas vivas con los muertos, los lucumís encontraron en esta práctica la herramienta ideal para tomar contacto con los espíritus de sus familiares fallecidos, a los que hay que comunicar siempre con anterioridad que se va a ser iniciado en la ocha.

Bien es cierto que en las misas espirituales aparecen espíritus yoruba, e incluso orichas (Knauer 2005: 317), pero ello no significa que se está mezclando dos tipos de creencias que sólo tienen en común el contacto con el mundo espiritual (Brandon 1997: 85-90, Cañizares 1999: 74-79). El espiritismo es utilizado como un mecanismo que facilita el contacto con los antepasados, o que ayuda a descubrir la presencia que sufre una persona de algún “muerto oscuro”, o espíritu poco desarrollado espiritualmente que está interfiriendo en la vida cotidiana, y a la que hay que facilitar el abandono definitivo del mundo material al que está apegado. Es, entonces, el espiritismo el que procura a los santeros reconciliarse, mantener contacto y ordenar su relación con el escalón ontológico más bajo del *orun*, o mundo espiritual, del que no hay que olvidar necesitan, no sólo como ayuda, sino para cumplir su obligación de cara a las relaciones familiares, ya que como expliqué anteriormente, en esa concepción global heredada de los yoruba, el mantenimiento de la familia, el clan, y el culto a los ancestros siempre conformaron el estadio inferior de la religión.

Hay otro tipo de relación con el mundo espiritual que muchos santeros mantienen, pero es a través de otra creencia como es el palo monte, creencia afrocubana proveniente de los congos que sufrió ciertas refundiciones en Cuba. Esta religión exhibe una dualidad ya que juega tanto con las fuerzas del bien como las del mal⁴², girando el culto alrededor de la relación profunda con una prenda o *nganga*, un caldero que contiene varios productos de la naturaleza, así como huesos de una persona con cuyo espíritu se ha hecho un pacto por el que el palero o gangulero, a cambio de “atenderlo”, consigue de él lo que le solicita, o más bien le exige, dentro de una relación de dominación por parte del palero, que en determinados casos puede volverse en su contra.

El brujo se adueña del espíritu de un muerto, apoderándose de sus huesos. El alma queda apegada al cuerpo, “va por costumbre a buscar lo suyo”, todo el tiempo que subsisten los restos: y en el cráneo, la *kiyumba*, lo más precioso para el brujo, se halla la substancia espiritual del difunto, “la inteligencia”. Para entrar en relación con un muerto, basta poseer, “es suficiente para tenerlo”, una falange de un dedo meñique o cualquier parte del esqueleto: un fragmento, que representa y “vale” por la totalidad del cuerpo. (Cabrera 1983 [1954]: 121).

⁴² Los paleros que practican el bien son conocidos en ocasiones como cristianos, mientras que a los que se ocupan del mal se les dice judíos. (Martínez y Wetli 1983).

Esta práctica está más cerca de la brujería cuando se trabaja el mal, y es muy temida por todo el mundo que la conoce. Mi informante en Centro Habana, E. M., *babalawo* y también palero, la calificó como “la escopeta africana”, lo cual da una idea del carácter defensivo u ofensivo que tiene; “mystical aggression” lo denomina Palmié (2002: 27). Otro informante de Hialeah, Miami, conocido *oriaté* y palero, me confesó tras mostrarme su *nganga*, metida como corresponde en una caseta de una esquina alejada del jardín, que buscó el espíritu de una persona que había sido un *giggolo* muy violento e hizo un pacto con él para obtener más resultado en sus “trabajos”, y que sus objetivos desde un principio habían sido conseguir dinero y mujeres, algo que su “muerto” le proporcionaba sin ningún problema.

Entre los cubanos, la práctica del palo monte fue algo fundamental desde el tiempo de la colonia, ya que esta creencia permitía a los esclavos vengarse de sus amos y de los mayores que los maltrataban y explotaban. Esteban Montejo, el antiguo cimarrón entrevistado por Miguel Barnet refería de esta manera la venganza de los esclavos para con sus amos utilizando las artes, en este caso malas, del palo:

Cuando el amo castigaba a algún esclavo, los demás recogían un poquito de tierra y la metían en la cazuela. Con esa tierra resolvían lo que querían. Y el amo se enfermaba o pasaba algún daño en la familia. Porque mientras la tierra esa estaba dentro de la cazuela el amo estaba apresado ahí y ni el diablo lo sacaba. Esa era la venganza del congo con el amo. (Barnet 1993 [1963]: 22-23).

Vemos pues que las prácticas africanas consideradas por los occidentales como brujería, y por tanto inaceptables, venían siendo algo común desde la llegada de los esclavos africanos, cuya proliferación en Cuba es algo comprensible dadas las condiciones de maltrato y explotación inhumana a la que estaban sometidos. Es decir, se trataba de contrarrestar el padecimiento inflingido por medio de la “agresión mística”, del manejo de poderes extraordinarios. Una reacción que Montejo expresaba así: “Si uno se pone a pensar bien, los congos eran asesinos. Pero si mataban a alguien era porque también a ellos les hacían algún daño”, (ibid.: 29). Nos encontramos aquí con el problema de los valores en la religión de los africanos, un asunto espinoso que los religiosos cubanos actuales eluden cuando se les pregunta apelando a la relatividad del bien y del mal (Babá Ejiogbe, Miami 11 de diciembre de 2003).

El palo monte, tiene entonces para las personas ajenas a las religiones afrocubanas, o para muchos santeros que no desean involucrarse, ni que los relacionen con en este tipo de creencia, o que

muestran una mayor influencia del cristianismo, una connotación muy negativa por relacionarlo con la brujería y con las prácticas de los africanos más denostadas y temidas. Esta fobia hacia lo africano rindió sus frutos durante el final del periodo colonial y principios de la república, a lo largo del proceso de la construcción de la identidad y nacionalidad cubanas dirigido por la élite blanca, cuando eran constantes las acusaciones de brujería, asesinatos de niños, y actos violentos, en un intento por descalificar y erradicar la herencia africana.

El caso de la niña Zoila Díaz en 1904 fue famoso, acusando a tres africanos de sacrificio ritual y desatando la persecución de todas las religiones de origen africano en la isla (Palmié 2002: 189). ¿Eran fundadas estas acusaciones o se trataba de una descalificación interesada? Según Idowu (1995 [1962]: 121) y Awolalu (2001 [1996]: 167-168), la forma más elevada de sacrificio entre los yoruba era el sacrificio humano, que dejó de practicarse, al menos en teoría, durante el dominio colonial británico, siendo la justificación, según Awolalu, el que la víctima actuaba como embajador de la comunidad ante la divinidad a la que dirigían sus peticiones. Todavía en 1886 el gobierno colonial dictó una sentencia de abolición de los sacrificios humanos en los territorios de Ijesa (Johnson 2006 [1921]: 663-664), y no hay que olvidar que pocos años antes todavía llegaban barcos negreros a Cuba, lo que significa que muchos de esos esclavos vivían a principios del siglo diez y nueve, que es cuando se desató la persecución contra los africanos acusados de practicar la brujería y cometer asesinatos. No obstante, y sin descartar que se pudo dar algún sacrificio ritual utilizando una persona, parece evidente que fue empleado como excusa para perseguir y tratar de eliminar la creciente influencia de todo lo afrocubano percibido como obstáculo.

La dificultad a la hora de juzgar esta práctica estriba en deslindar lo que es un acto religioso, como lo es un sacrificio aunque sea humano, de otra considerada como de brujería, cuyos fines inconfesables eran condenados por los mismos africanos (Awolalu 2001 [1996]: 87) por ser un acto psíquico dirigido con maldad hacia alguna persona. Desde una perspectiva occidental es difícil de creer que la brujería, y por tanto el mal dirigido hacia una persona, existe, es decir, que tiene efectividad, pero diversas investigaciones han mostrado que para los africanos es algo muy real que además explica la existencia de la maldad y sus causas. En cualquier caso, se trata para ellos de la capacidad de algunas

personas de utilizar un aspecto del poder místico, dentro del cual Mbiti (1999 [1969]: 189) incluye la magia, la adivinación, la brujería y los fenómenos misteriosos.

Es obvio, que con respecto al palo y a la ocha existe una visión algo maniquea. Mientras la ocha se comprende como una religión mas “limpia”, mas espiritual, centrada en dar culto a los orichas, hacer el bien y ayudar a la persona, el palo, por el contrario, es contemplado como una práctica perversa, centrada en manipular fuerzas malignas para conseguir cosas terrenales que en ocasiones van en contra de la moral. Ahora bien ¿es esta conceptualización correcta? Según Argyriadis (2005b: 88-89) son los estudiosos cubanos a partir de Fernando Ortiz los que marcaron la diferencia ensalzando la ocha o santería como una religión superior, influenciados por las opiniones de informantes lucumís que se autoproclamaban mejores religiosos mientras desprestigiaban a sus rivales calificándolos de brujeros. La predilección por la santería tiene lógica si se piensa que provenía de un grupo como los yoruba que mostraba un alto grado de desarrollo, reconocido por viajeros, misioneros, colonialistas y estudiosos que conocían las culturas del golfo de Benin.

Toda esta explicación, viene al caso porque en la actualidad son muchas las casas de santo, o *ilés*, que independientemente de que una persona pueda ser santero y a la vez palero con su propia *nganga*, hacen que todas las personas que se van a iniciar en la ocha, sean primeramente rayadas en el palo, es decir que reciban un tipo de iniciación en esta otra religión. Nos encontramos de nuevo con otra forma de concebir la religión heredada de los africanos. En opinión de Stefania Capone:

Os mesmos mecanismos que estruturam o campo afro-brasileiro se repetem em outros contextos culturais como, por exemplo, Cuba e os Estados Unidos. Em Cuba, os cultos de origem iorubá (lucumí) são considerados como “superiores” e mais puros, em oposição aos cultos de origem banto (congo), “inferiores” e “sincréticos”. Esta oposição parece querer separar, em dos cultos ben distintos e independentes, aquilo que na prática ritual, coexiste lado a lado. De fato, o universo afro-cubano caracteriza-se pela existência de um ‘continuum’ entre as diferentes práticas religiosas e pela interpenetração dos distintos sistemas de crença... Na realidade, as diferentes modalidades de culto são pensadas como sendo degraus diferentes no processo de aperfeiçoamento da carreira sacerdotal. (Capone 1999: 3).

Efectivamente, al estudiar el funcionamiento de la ocha, uno se encuentra con el reto de considerarla como una religión diferenciada de las otras afrocubanas, que realmente lo es ya que tiene su propia mitología, divinidades, rituales, etc., o bien verla como un *continuum*, como asegura Capone,

y como también registró Lydia Cabrera (2000 [1954]: 30) de una de sus informantes: “Ocha o palo...¿qué, no viene a ser lo mismo? ¡Espíritu na más ¿No se cae igual con santo que con muerto?” Esta declaración de la informante es sumamente importante porque ofrece una pista sobre el sentir de los religiosos de a pie. Caer con santo o con muerto significa que ser poseído por un oricha o por un *egun*, o espíritu de un difunto, es una cuestión de calidad, ya que en la escala ontológica y dentro del *orun* o mundo invisible, el oricha está muy por encima del *egun*, pero en el fondo los dos están haciendo lo mismo, es decir, ayudando a los que están en el *ayé*, o mundo visible, por medio de sus consejos y avisos.

En cuanto a la afirmación de Capone de que ocha y palo son dos modalidades de culto contempladas como grados diferentes en el proceso de perfeccionamiento de la carrera sacerdotal, creo que requiere cierta explicación. Para un sacerdote iniciado en la ocha, no es necesario ni mucho menos convertirse en palero, como no lo es para un palero iniciarse en ocha, aunque se reconoce que estar rayado en el palo proporciona una mayor protección, pero mientras que rayarse no implica un grado de compromiso elevado, hacer la iniciación completa sí. Mucho más lógico para un santero sería hacer Ifá para completar esa carrera, y aquí tenemos el mismo caso que en el palo, ya que recibir la mano de Orula, grado inferior de iniciación en Ifá, no implica que se va a convertir alguien en *babalawo*. Por tanto, yo no diría que las dos religiones forman un *continuum*, sino que el palo es para los santeros un complemento religioso, al igual que lo es el espiritismo, que permite, no sólo tener relación de otro tipo con el *orun*, sino que además proporciona un mecanismo poderoso de defensa y ataque en caso necesario.

Existe otro aspecto que podría justificar también la práctica del palo entre los santeros. Los efectos de la esclavitud fueron entre otros, diluir las diferentes etnias que llegaron a Cuba, fomentando las uniones entre personas procedentes de distintos lugares de África. Ello significa que muy pocas personas con ascendientes africanos pueden reclamar con certeza un origen determinado. En este contexto, “lo africano”, como patrimonio heredado, viene a sustituir a la pertenencia a un determinado grupo étnico, y la decisión de practicar una sólo religión, o varias a la vez, viene dada por las preferencias, e incluso por las necesidades, cuando no porque es el resultado de una consulta al oráculo. Esta situación, viene reflejada en el habla popular cubana con la frase: “En Cuba, el que no tiene de

congo, tiene de carabalí”, con lo que se quiere decir que todo el mundo está mezclado en un mayor o menor grado. De este modo, practicar el palo, e incluso el abakuá, la religión de los carabalís, vendría a ser una forma de reconocer que se tienen como herencia otras culturas y religiones africanas. Ello, además estaría en línea con la forma tradicional de ser de los africanos.

It is true that the Yoruba share many Orisa with the neighbors. For example, the Fon, Ewe, and Edo. So, if there is any syncretism at all in the religious ceremonies of Cuba and Brazil, it is the syncretism of African religions, a trend which started in Africa before our ancestors were taken to the Americas, and which is still going on in Africa till now. (Abimbola 2003 [1997]: 106).

Esto nos conduce al controversial asunto del sincretismo de la ocha con el catolicismo.

Sincretismo

Yoruba-Cuban and Bantu-Cuban traditions nowadays form part of a spectrum of religious forms that intersect in the religious lives of many, if not most, practitioners of Afro-Cuban religion. The way they do, however, has little semblance to conventional notions of syncretism as a blend or hybrid of originally separate elements. Particularity in the ritual sphere, but also as regards institutional aspects such as priestly roles or networks of initiatory kinship, clear-cut distinctions are maintained. (Palmié 2002: 163).

The owner of one of the most important botanical shops- “El Congo Real”- in New York City’s “El Barrio” (Spanish Harlem), who specializes in ritual paraphernalia for “Santeros,” said that over 25 years ago, she had lied about “Santeria” to an eminent author and researcher. (Pérez y Mena 1998: 17).

Las dos referencias que acabo de citar, ponen de manifiesto dos aspectos importantes respecto al llamado sincretismo de la ocha. La primera cita, de Palmié, deja claro algo que, en mi opinión, es muy obvio, que la ocha no es un híbrido resultante de la fusión del catolicismo con las creencias africanas. Se trata de una religión cuya cosmovisión, ideología, valores, moral, prácticas y rituales, son heredadas de África, y efectivamente, adaptadas o suavizadas por las nuevas circunstancias en América. La segunda cita, pone de relieve algo que quizá debería hacer reflexionar sobre la forma en que se llevan a cabo algunas investigaciones por 1) no darse cuenta de que los estaban engañando, algo que le ocurrió también a la misma Lydia Cabrera en Cuba y a Migene González Wippler en Estados Unidos, como ambas reconocieron posteriormente, y 2) que no estaban interpretando correctamente lo que habían observado. Ahora bien, si algo tan evidente como la falacia del sincretismo ha permeado

muchos trabajos sobre la ocha, ¿qué fiabilidad se puede atribuir a interpretaciones sobre otros temas como las concepciones religiosas, las posesiones, la mediumnidad, los sacrificios, la interpretación de los oráculos, y otros aspectos de la religión?

El término sincretismo ha sido empleado para definir la fusión de dos o más creencias dando lugar a otra, supuestamente nueva, que tendría un carácter híbrido. Las alusiones al carácter sincrético de las religiones de origen africano en Cuba han sido constantes, pero siempre enfatizando en que el sincretismo se daba con el catolicismo. Este constante referirse al carácter sincrético de las religiones de origen africano en América comenzó con los primeros estudios que se interesaron por ellas.

Afirmar que son sincréticas no tendría demasiada importancia, puesto que la mayoría de las religiones muestran influencias ajenas, sino fuera porque el énfasis recae en la sincretización con el catolicismo (Bolívar 1994: 8, Cros Sandoval 1975: 13, Barnet 1995: 7, Sosa 1999, Murphy 1994: 81, Lefever 1996: 318, Brandon 1997: 161, González Wippler 1999: 24, Holbraad 2004: 645). Ahora bien, existen en este tema varios aspectos importantes que explican el porqué se ha continuado afirmando que se da una mezcla de la religión católica⁴³ con las religiones africanas, lo cual, en mi opinión, es una apreciación desafortunada. La reproducción en el medio académico de errores conceptuales, la utilización interesada del régimen cubano y de la jerarquía católica, y la actitud defensiva de los propios santeros, explican la propagación y aceptación del sincretismo con el catolicismo (Fernández 2005).

Como me aseguraba mi informante J.M.C., el *babalawo* Ifã Aremú, "... el asunto del sincretismo es una trampa". Una trampa en la que han caído los mismos santeros, ya que fueron ellos los que se camuflaron tras un catolicismo que nadie se creía, excepto los investigadores que tomaban literalmente como un hecho las afirmaciones de los lucumís y se dejaban impresionar por algún tipo de iconografía católica, aunque a veces no lo era tanto. Por otro lado, hay que convenir en que la gran mayoría de los santeros se desentienden de la discusión, limitándose a reproducir las prácticas y conceptos transmitidos por sus mayores en la religión en el ámbito del *ilé* al que pertenecen. No

⁴³ Lo más curioso del asunto es que algunos de los autores que sostienen el sincretismo con el catolicismo suelen afirmar que la santería es la mezcla del catolicismo, citado en primer lugar, con la religión de los yoruba, con lo cual dan a entender que la mayor influencia es del catolicismo.

obstante, a nivel de discurso con los extraños lo más frecuente es que afirmen que la santería está sincretizada con el catolicismo y que ellos son católicos.

La “trampa” se intenta resolver de diferentes maneras. Muchos santeros aseguran que existe un sólo dios que es el mismo para todos. La religión sería entonces algo universal, y la conceptualización, interpretación, y práctica vendría dada según la cultura de cada grupo. Este tipo de racionalización resulta muy cómoda porque obliga a aceptar cualquier tipo de práctica religiosa por ser en el fondo una sólo religión manifestada de formas diferentes, con lo cual, lo que están haciendo es reivindicarse ellos mismos al tiempo que se solicita un espacio en el panorama religioso en igualdad de condiciones (N. T., Miami 16 de mayo de 2004). Para sostener el argumento los santeros que se reafirman en el sincretismo acuden a los distintos avatares de sus orichas, lo cual les permite asegurar que los santos católicos no son sino avatares de una misma divinidad que a los yoruba se les presentaban como orichas. Una coartada perfecta que ha complementado la práctica común que mantenían desde tiempos de la colonia de colocar imágenes y cromolitografías de santos en un altar, mientras los objetos de culto africanos se escondían en la parte inferior del mueble o en otra habitación, como yo mismo he tenido ocasión de comprobar en Cuba, y algunos de mis informantes me han asegurado que aprendieron de sus mayores (O. M. Miami 6 de abril de 2004). Esta estrategia la explica Murphy (1993: 121) así:

The correspondence between saint and orisha in santería is a way for santeros to live in two worlds, European and African. It is a mental bridge between their public and private religions. It serves to deflect the censure of the ignorant and help sincere seekers to relate religious experiences. But it is no more than a bridge.

Pérez y Mena (1998: 17) afirma sobre el sincretismo que funciona “... *at the obvious and open level of the iconography alone. But syncretism is a false proposition initially intended for Catholics*” y cita a Luc de Heush (1995), quien escribió ‘*We must do away with the fake problem of Christian syncretism in voodoo*’, “*as well as in other Afro-Latin Religions.*”

Para Cañizares, fundador del *Santeria Temple Orisha Consciousness Movement* en Manhattan, la afirmación de los santeros de que orichas y santos son lo mismo, se debe de entender como un intento de hacer comprensible su mundo a las personas ajenas a él. En su opinión, los posibles elementos católicos mostrados por los santeros, suelen estar en proporción a su grado de compromiso con la ocha, es decir que a un mayor nivel dentro de esta religión, menores serán los posibles

elementos católicos, siendo los *babalawos* los que menos relación muestran con lo católico (Cañizares 1999: 46).

Al parecer, cada vez son mas los autores que no aceptan la explicación simplista del sincretismo con el catolicismo como Mary Anne Clark:

... my research, done primarily among Santería practitioners in Houston, Texas, but also incorporating information from New York City and other locations, reveals not a plethora of Catholic iconography but an almost complete lack of such items... This absence calls into question the common understanding that Santería is a syncretization of African and Roman Catholic elements. (Clark 2001: 22-23).

Se podría pensar que en Estados Unidos se da una mayor tendencia a rechazar el supuesto sincretismo, ya que existe una creciente inclinación a reivindicar las raíces africanas según afirma el *obá oriaté* de Miami Willie Ramos (Murphy & Mei-Mei Sanford 2002: 98), pero también en Cuba existe esta corriente como pude comprobar en una de mis visitas a la isla en octubre de 1999. Cuando le dije a una santera que estaba entrevistando que había autores en Cuba que afirmaban que la ocha era una invención cubana y que se daba un sincretismo con el catolicismo, me interrumpió y levantando la voz me dijo: “¡Jamás!, no se puede unir. Bueno, yo soy de este criterio y lo voy a defender por encima de todo.” Entonces..., continué, cuando los santeros hablan de la Virgen de la Caridad... “Están hablando de Ochún” me respondió.

El verdadero sentido del sincretismo y la manipulación que se hace de él, es visible en el evento que se celebra en El Rincón, en las afueras de La Habana, el 17 de diciembre, dedicado a San Lázaro, al que acuden muchos santeros. En la iglesia existen dos imágenes, una la de San Lázaro, quien supuestamente resucitó y que según la tradición fue el primer obispo de Marsella, y una segunda que representa un mendigo con barba, llagas en las piernas y acompañado por dos perros. Pues bien, los santeros le colocan flores y velas a esta última imagen, que no es San Lázaro, si no una figura que aparece en una parábola del evangelio (Lucas 16, 19-21) pero que los santeros identifican con Babalú Ayé, el oricha que tiene a su cargo enfermedades de la piel como la lepra, sin embargo en Cuba todo el mundo se refiere a él como San Lázaro (Diantell 2002: 129-130). La jerarquía católica se limita a recordar de vez en cuando que esa imagen no es San Lázaro, pero no retira la que los santeros veneran,

con lo cual consiente con su actitud ambivalente a que se mantenga la confusión respecto a si los santeros practican el catolicismo o no.

Otro de los testimonios interesantes sobre el sincretismo lo recogí en Miami en una entrevista llevada a cabo el 29 de agosto de 2004, a Lázaro G., *oní* Changó, intelectual, escritor e hijo de escritores cubanos, quien respondió así cuando le pregunté sobre la influencia del catolicismo en la ocha:

Para mí, del catolicismo, la ocha ha incorporado el espectro dualista y maniqueo de la tensión entre el bien y el mal, y esta persistencia del carácter antropomórfico, sobre todo en las casas en que el espiritismo es muy fuerte. El sincretismo es externo. No creo que la iconografía católica sea problemática, no es tanta. Eso era más antes. Esta religión está dejando de ser marginal... y no tiene necesidad de disfrazarse, y se utiliza cada vez menos este recurso. Por ejemplo, Santa Bárbara no es una entidad propia en ocha... Me doy cuenta de que lo que pasa en esos casos es que se hace una identificación del santo⁴⁴ con una imagen. Eso no significa que... en ningún momento Obatalá pasa a ser la Virgen de las Mercedes... es simplemente una representación iconográfica. Yo creo que eso significa cognitivamente que funciona igual que el antropomorfismo, es decir, las imágenes que son validadas por nosotros, les damos un sentido. El sincretismo existe al interior de ocha tomando elementos del palo, cierta contaminación doctrinal a través del espiritismo y el palo, y al interior de los distintos cultos que había en África, que eran muy separados y que se han mezclado. Ahí sí hay sincretismo duro...

Esta declaración pone de manifiesto que se tiene una conciencia clara de que los elementos externos adoptados del catolicismo son intrascendentes. Otra cuestión es la refundición llevada a cabo de las creencias africanas, que en la ocha son menos perceptibles que en el palo. No se puede negar, no obstante, que la mayoría de las casas de santo cubanas exigen a quienes se vayan a iniciar que estén bautizados, llevan a la iglesia de visita a los *iyawós* durante la semana de iniciación, o empleen agua bendita para algunas ceremonias. Esto en cuanto a signos externos, pero la confusión aparece cuando se manejan algunos conceptos religiosos claramente adoptados del catolicismo. Según un ejemplo de Pichardo, el *obá oriaté* de Miami, alguien que se acerca a ocha porque tiene problemas de salud,⁴⁵ con frecuencia se le recomienda que se inicie, que reciba un oricha. Esto le convierte en sacerdote de la

⁴⁴ El informante utiliza la palabra santo, como es común entre los santeros, para referirse a un oricha.

⁴⁵ Entre los cubanos ocurre frecuentemente que acuden a buscar la ayuda en ocha cuando tienen problemas, especialmente de salud, y es normal que los médicos remitan a pacientes a un santero o *babalawo* cuando no encuentran una solución al problema médico que enfrentan o cuando detectan que se trata de un problema relacionado con las creencias de origen africano.

religión aunque le falten los fundamentos teóricos, lo que a su vez implica que continuará empleando como referencia la religión en la que se había formado anteriormente, “... *demonstrating an unconscious syncretism that is nothing else but poor understanding of Santería. Where an anthropologist to use Juan as his or her informant, the information obtained from Juan would not be accurate*” (Pichardo y Pichardo 1984: 26-27 en Cañizares 1999: 44). Igualmente Pichardo en uno de sus artículos dejó claro cual es su idea acerca del llamado sincretismo con el catolicismo:

The juxtaposition was confused by scholars with syncretism. A form of parallel came about by the forced conversion to Catholicism under colonial law. An authentic classification of syncretism would only apply to an undetermined percentage of faithful that may vary according to generational differences. In a pure sense the merger of two religions giving birth to a new form is not theoretically well founded. It may be argued that people are syncretic in various degrees but the Ayoba⁴⁶ religion is not a product of colonial syncretism that merged with Catholicism. (Pichardo 1998: 3).

Se puede apreciar entonces que lo que ha sido calificado como sincretismo por los estudiosos de la santería es producto de una actitud deliberada de protegerse de la persecución e incomprensión a la que ha estado sometida la ocha, tratando de confundir a los extraños con sus declaraciones y utilizando cierta iconografía, y en otros casos ha sido debido al bajo nivel de conocimiento de algunos santeros formados mayormente en el catolicismo.

No obstante de que los religiosos hayan ofrecido una idea, consciente o no, de sincretización con el catolicismo, se han dado posiciones interesadas por parte de algunos estudiosos en que así fuera. No es casualidad que sean mayormente autores cubanos quienes defiendan sin matices el sincretismo con el catolicismo de la ocha, pero esta posición hay que contemplarla en el marco de la problemática que enfrentan los cubanos desde su independencia de España en el proceso de construcción de la identidad cubana. Una identidad que en opinión de Louis Pérez no es un constructo fijo e inmutable para los cubanos, sino una serie de representaciones que con frecuencia muestran incoherencias y contradicciones, y que están en constante cambio según las circunstancias (Pérez 1999: 8). La construcción de la identidad ha resultado para los cubanos algo problemático y complejo debido a la composición étnica de la población, los traumas históricos desde comienzos de la colonización, los

⁴⁶ El término Ayoba se refiere a ocha.

efectos de la influencia de la ocupación norteamericana, y la llegada de emigración española tras la independencia. De ahí, que en esa búsqueda de una identidad común se fomentara la idea de la sincretización de las religiones africanas con el catolicismo en un plano ideológico, mientras en el racial se ensalzaba la mezcla de razas, y en el cultural se alababan músicas que aunque con un fuerte componente de los ritmos africanos, habían pasado el filtro del gusto occidental adquiriendo así la etiqueta de mulata. Algunas de estas músicas se harían famosas en todo el mundo como el danzón, el son o el mambo, no así la rumba que por mantener una esencia más africana se consideraba inapropiada en los círculos elitistas cubanos. En ese contexto, fomentar y propagar que tanto la ocha como las otras creencias de los afrocubanos estaban sincretizadas resultaba sumamente importante puesto que estas religiones eran el elemento más diferenciador entre las poblaciones de origen africano y europeo. Aquí entra en juego el interés de reunir bajo un mismo símbolo la Virgen de la Caridad del Cobre (católica y de color oscuro) con Ochún (oricha africano símbolo de la mulatez). De este modo se conseguía que la población, fuese cual fuese su origen, se sintiese identificada con un mismo símbolo, que no por casualidad tenía una representación iconográfica católica como muestra de quien dirigía el proceso de creación de la identidad.

Estructura religiosa

Ya he comentado anteriormente sobre los *ilés* o casas religiosas y de las ramas de donde provienen. Aunque hay santeros⁴⁷ que tienen poco o ningún contacto con la casa donde han sido iniciados, por desavenencias, residir alejados de los padrinos, o por la desaparición de éstos, lo normal es que, fuera de la obligada práctica individual en el propio domicilio, la mayor parte de las actividades religiosas se lleven a cabo en la casa del padrino o madrina⁴⁸, al menos hasta que se forma la propia, en el caso de que así sea, ya que no todos, ni mucho menos, están dispuestos a adquirir ese compromiso y

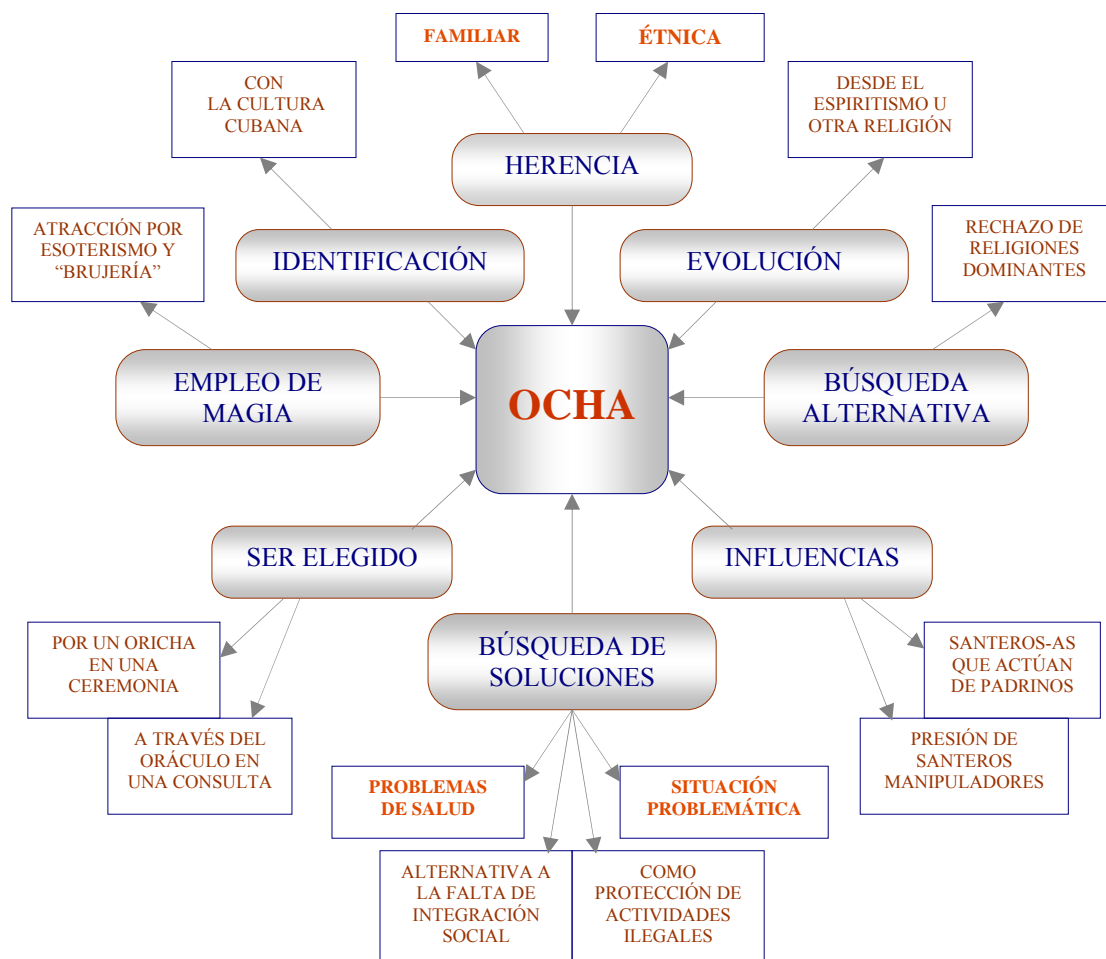
⁴⁷ Su verdadero nombre religioso es *olorichas* u *olochas*, personas que han recibido un oricha. En el caso de que hayan formado un *ilé* y tengan ahijados, si es hombre es un *babaloricha* o *babalocha*, y si es mujer *iyaloricha* o *iyalocha*. Otro término utilizado entre los santeros es *iworo*, que significa sacerdote.

⁴⁸ Esto es especialmente cierto en el periodo de “*iyaworaje*”, es decir durante el todo el año siguiente a la iniciación, en el que los *iyawós* tienen que vestir de blanco, estar en casa antes de oscurecer, y están sometidos a una serie de restricciones. La casa de los padrinos sirve de centro de prácticas y aprendizaje, y con ella se crea un nexo espiritual, ritual y hasta sentimental, ya que es allí donde da comienzo una nueva vida y donde se han tenido experiencias imborrables.

a dedicar gran parte de su tiempo a las obligaciones religiosas que ello implica. Pero antes creo necesario explicar por medio de un diagrama los posibles motivos para iniciarse en ocha.

Conforme se va normalizando la práctica de la ocha en Cuba, el factor de la transmisión de la religión en el seno familiar es algo mas común, pero hay que tener en cuenta que el régimen socialista intentó eliminar las prácticas religiosas, por lo que gran parte de la población no tuvo relación apenas con la religión y llegó a ella por diferentes motivos tras la mayor apertura del régimen cubano como consecuencia del cuarto congreso del Partido Comunista Cubano en 1991.

Diagrama # 14
ALGUNOS MOTIVOS QUE CONDUCEN AL INGRESO EN LA OCHA



Creo que el diagrama es bastante explicativo y no necesita mayor comentario, excepto resaltar que aparte de la posible herencia familiar o del entorno, como círculo de amistades, barrio, o lugares como los famosos solares habaneros, el mayor motivo que alegan los santeros para haberse iniciado en la ocha es por tener problemas de salud o de algún otro tipo, lo que significa la búsqueda de un

remedio o solución a la situación personal. Entre las situaciones problemáticas que pueden inducir a la iniciación se encuentran la marginalidad social⁴⁹, y también la búsqueda de protección para alguna actividad ilegal que se lleva a cabo, ya que muchas personas tienen la idea de que si son iniciados tienen la protección de un oricha, o de varios, demostrando así la tergiversación y manipulación que se hace de la religión.

Como ejemplos de este tipo de actuación, pueden servir dos, uno que me fue relatado y otro presenciado por mí mismo. El primero en La Habana, en un grupo focal que organicé en octubre de 1999, “Pupi”, uno de los *babalawos* que participaron, me confesó que un amigo suyo, también *babalawo*, inició en Ifá a un colombiano acusado de narcotráfico como medida de protección y le cobró 18.000 dólares. En Costa Rica, en el tiempo en que compartí la casa con un *babalawo* cubano, presencié cómo un funcionario de alto nivel del país, acusado de corrupción y a punto de ser procesado, venía a nuestra casa a buscar la ayuda de Odi Meji el *babalawo*, a pesar de que había ido a Cuba y le habían hecho Ifá al igual que al colombiano. Obviamente ninguno de los dos era creyente de verdad, y en el caso del costarricense era manifiesto que no conocía ni los fundamentos de la religión. También recibíamos las visitas repetidas de una empresaria argentina a la que no le iba bien su negocio, y quien pensaba que sacrificando constantemente animales para los orichas, éstos le ayudarían a superar la crisis, ante la irritación de Odi Meji, quien no se cansaba de recordarle que no tenía sentido hacer eso. Este último caso no muestra un deseo de iniciarse, sino de utilizar los supuestos poderes que proporciona la religión con fines materiales. Desde luego, estas actuaciones, ni son mayoritarias, ni tienen que ver con la religión, pero sirven para fomentar comportamientos corruptos en religiosos sin escrúpulos, que en el caso de los cubanos se ven favorecidos por las grandes dificultades económicas por las que atraviesan en Cuba, y con frecuencia en la emigración.

⁴⁹ En esta marginalidad social incluyo a los *gays*, quienes forman un colectivo importante dentro de la ocha y tienden a agruparse en *ilés* donde predominan, lo que no significa que estén compuestos exclusivamente por estas personas. Es necesario poner de relieve que en el contexto religioso de la ocha se percibe una aceptación generalizada de este colectivo, a excepción de Ifá, algo que contrasta con el carácter marcadamente machista de la cultura cubana. Entre los inmigrantes en Estados Unidos la iniciación y pertenencia a un *ilé* sirve de paliativo a la marginación social en la que viven. No quiero decir con esto que el hecho de encontrarse una persona marginada socialmente sea el único motivo para iniciarse en ocha, pero sí que resulta ser un nicho en el que se encuentra una acogida favorable, un sentimiento de hermandad, un lugar en el que expresar el sentimiento religioso y estrechar lazos sociales sin sentirse apartado y discriminado del resto. Todos estos motivos favorecen la iniciación, y por tanto, el compromiso con una práctica religiosa muy exigente con los creyentes.

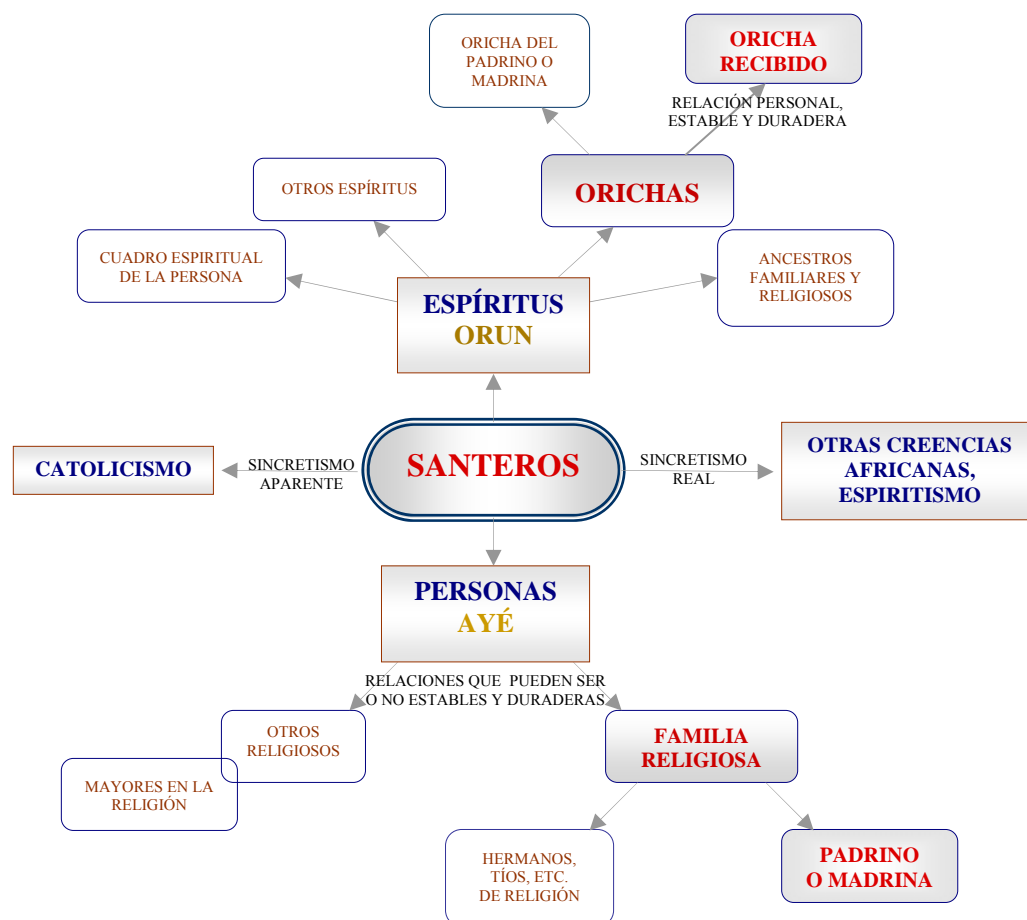
En el caso de no haber tenido anteriormente relación con la religión, lo normal es acercarse a un *babalawo* o a un santero o santera para consultar el oráculo ante una situación problemática. La continuación de esta relación dependerá de factores como el carisma del religioso consultado, la gravedad del problema, que quizá requiere más de una visita y acción a llevar a cabo, del grado de confianza que la persona deposite en el religioso, etc. Frecuentemente, y si el “trabajo” realizado por el religioso ha sido exitoso, se crea un nexo de confianza en donde éste pasa a ser un guía espiritual, que en ocasiones suple la misión de un psicólogo, como le ocurrió a mi informante I. B. (La Habana 16 de octubre de 1999), quien, teniendo problemas psicológicos que le impedían continuar con su trabajo, encontró en su padrino *babalawo* un verdadero terapeuta. La persona que ha sido ayudada se convierte así en ahijado de un nivel inferior a los que están iniciados. Según la disposición del consultante, irá recibiendo algún tipo de iniciación simple como los guerreros, pasará después a recibir los collares, para, eventualmente, recibir la mano de Orula, *awofakan*, o el *ikofá*, si son mujeres, y terminar, si se desea o ha sido el resultado de una consulta al oráculo, por iniciarse en ocha al hacer santo o recibir un oricha. Esto último, supone en teoría convertirse en sacerdote y adquirir un grado de compromiso elevado con la religión, a donde va a parar gran parte de la energía, el tiempo y el dinero del neófito.

Una vez que se está iniciado en ocha se pasa a formar parte de una familia religiosa, el *ilé* o casa de santo, a su vez proveniente de una determinada rama religiosa que en consecuencia proporcionará un tipo de enseñanza acorde con la tradición de esa rama y por tanto de la casa. En ese *ilé* se tendrán padres, tíos y hermanos al igual que en una familia normal y se contraerán obligaciones de carácter religioso, especialmente de tipo ritual, aunque el hecho de estar inmersos en una comunidad de tipo moral también implica una disponibilidad de carácter social para con la nueva familia.

Con la iniciación surgen para el recién llegado una nueva serie de relaciones a nivel espiritual y material reflejadas en el diagrama que muestro a continuación. Como se puede ver, las relaciones que entabla una persona iniciada en la ocha van en dos sentidos, hacia el *orun*, o mundo espiritual, y hacia el *ayé*, o mundo material. La relación con el *orun*, comienza en los espíritus, bien sean ancestros, espíritus del cuadro espiritual que acompaña a la persona, u otro tipo de espíritus, continúa en los orichas en general, incluyendo el de la persona que la ha iniciado, y culmina en el oricha personal que actúa como guía y “ángel de la guarda” y con el que se forma una relación estrecha, constante y

duradera. En cuanto al *ayé*, o mundo visible, la relación más profunda y constante, si es que llega a ser duradera, porque en ocasiones se rompe con la familia, o mas bien con los padrinos, es con los componentes del *ilé*, especialmente con el padrino o madrina y la *oyugbona*, que es la persona que se encarga de instruir religiosamente al *iyawó*, respetando y teniendo más en consideración las jerarquías y la supuesta autoridad moral que se les debe a los mayores en la religión. Hay otro tipo de relaciones

Diagrama # 15
RELACIONES RELIGIOSAS DE LOS SANTEROS

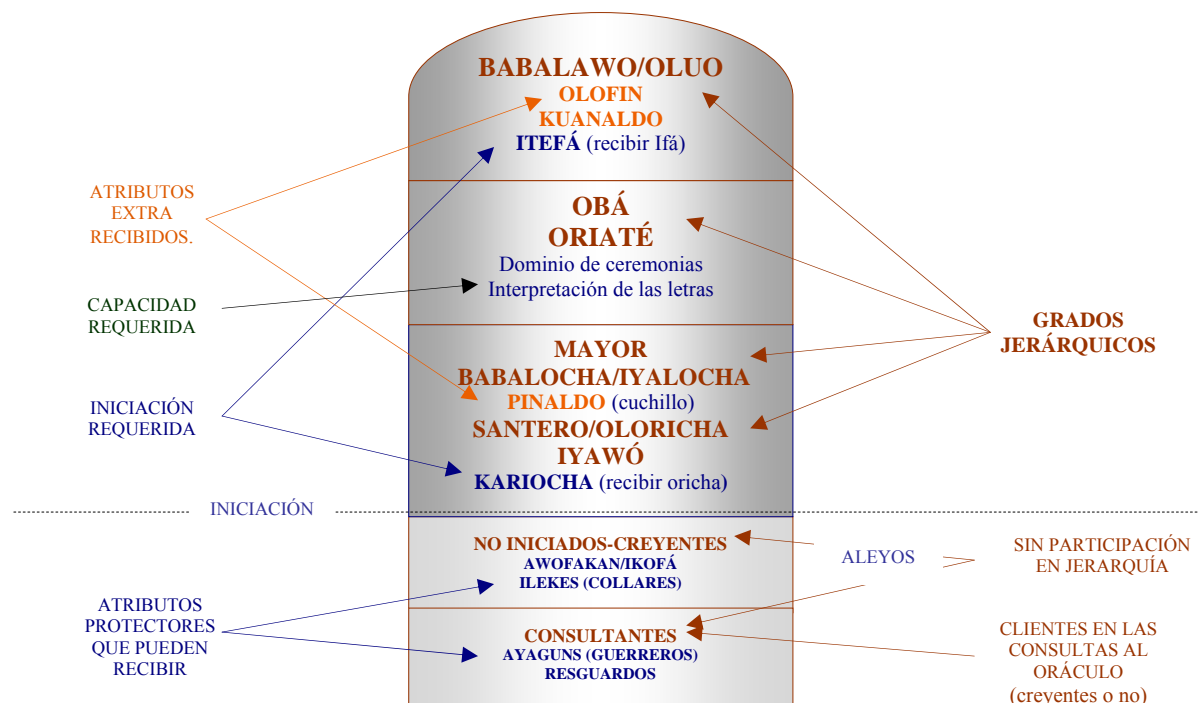


que los iniciados en la ocha mantienen, como son las que se dan con otras creencias como el espiritismo, el palo, y de forma que se podría calificar de anecdótica, por lo que he explicado anteriormente, con el catolicismo.

Los pasos que sigue una persona desde que se acerca a la ocha y que se inicia posteriormente, corren paralelos, aunque no coinciden del todo, con el orden jerárquico que muestra esta religión como queda reflejado en el diagrama de la página siguiente. En principio, cada grado jerárquico está

relacionado con el tipo de iniciación por el que se ha pasado o los atributos religiosos recibidos, excepto los *obá-oriaté* que se forman con la práctica. No obstante, una vez que una persona se ha iniciado en ocha no significa que siga los diferentes estadios plasmados en el gráfico, ya que formar un *ilé*, o convertirse en *oriaté* representa, en el primer caso, un compromiso enorme de cara a la religión que exige casi dedicación exclusiva, y en el segundo un deseo de dominar y dirigir todo tipo de ceremonias. En cuanto a convertirse en *babalawo*, sólo es posible como consecuencia del resultado de una consulta al oráculo.

Diagrama # 16
JERARQUÍAS EN OCHA



Jerarquía y prestigio, aunque están relacionados, no siempre coinciden ya que el prestigio lo proporciona la jerarquía pero también muchas otras cosas. El hecho de poner énfasis en las jerarquías y en el prestigio tiene su importancia porque es lo que determina la posición de cada quien dentro del campo de la ocha y la capacidad de representar un cierto rol en el competitivo campo de esta religión, algo que analizaré en un capítulo posterior referido a la ocha en Florida. Aunque existen algunas diferencias entre las características de la ocha en Cuba y en Florida, en términos generales, lo que aquí apunto es válido para los dos ámbitos. Me atrevo a decir que si la jerarquía es muy importante, el

prestigio es fundamental para conseguir los fines deseados, sean de tipo religioso o de carácter más material.

En el aspecto formal ceremonial, no cuentan tanto la jerarquía y el prestigio, aquí lo que importa son los años que se tiene de iniciado. Así, cuando se va llegando a la casa donde se va a celebrar alguna ceremonia, se van saludando todos los santeros postrándose en el suelo⁵⁰ cada uno de ellos, bien sea con la cabeza hacia abajo o de medio lado, ante cada santero que tiene más años de iniciado. Esta costumbre es, al parecer, lo que resta entre los cubanos del respeto debido a los mayores que se daba entre los yoruba y otros pueblos africanos. Desde luego, estos saludos representan un gesto formal, ya que tener más años de iniciado no significa tener más conocimiento, algo que se les suponía a los mayores en África. Resulta todo un espectáculo en los prolegómenos de una ceremonia observar un constante tirarse al suelo delante de alguien, levantarse y dirigirse a otra persona, que cuando no se la conoce se le pregunta los años de iniciado. Se puede ver a veces una persona bastante mayor que hace poco tiempo que se inició, que se postra ante un niño que tiene hecho santo porque sus padres lo iniciaron a los pocos años de nacer.

Vemos pues, que esta religión se estructura en dos formas de practicarla que son Ifá y ocha, la primera por los *babalawos*, y la segunda por los santeros. Los santeros agrupados por *ilés* que se van conectando unos a otros a través de las ramas religiosas de las que descienden, y los *babalawos*, que aunque no forman *ilés*, procuran rodearse del mayor número posible de ahijados que no adquieren un vínculo tan fuerte como en caso de los santeros. Muchos *babalawos*, casados con santeras que han formado su propio *ilé*, se benefician de ello, ya que consiguen un “pueblo” extra porque los ahijados de las esposas pasan automáticamente a ser “clientes” de ellos en materia de consultas y dirección de ciertas ceremonias donde se requieren los servicios de un *babalawo*.

⁵⁰ Los *babalawos* no lo hacen delante de nadie puesto que se supone que se encuentran en el escalón más alto de la jerarquía, ni siquiera ante sus mayores en Ifá.

A nivel simbólico entonces, a los mayores en la religión, esto es, que tienen varias decenas de años de iniciados, se les muestra un respeto que solamente es formal⁵¹, ya que lo que más se aprecia es el grado jerárquico, el conocimiento de la religión y los rituales, y el prestigio en el ámbito religioso, que como se ha visto, no siempre se basa en aspectos religiosos.

Sacrificios

For most African peoples, sacrifice is an attempt to rearrange the forces of the universe so that they can work for us, as a result of which we can have peace. Sacrifice must involve the human level of the universe and the benevolent supernatural powers, both of which are on the right hand side, as well as the malevolent supernatural powers who are on the left. They must all come together when we perform sacrifice. Sacrifice is an attempt by human beings to send a message to all these supernatural powers of the universe, regarding our own human affairs. When all the supernatural powers accept our sacrifice, everybody is committed to work for us, and we can achieve peace. (Abimbola 2003: 4)

Si las posesiones dejan estupefactos a aquellos que no están familiarizados con este tipo de religiones, los sacrificios de animales producen en la mayoría de las personas una actitud de rechazo proveniente de la incompreensión, los prejuicios, y una idea generalizada de que están relacionados con prácticas primitivas y bárbaras impropias de gente moderna y civilizada. Bien es cierto que muchas religiones los han practicado desde los primeros tiempos de la humanidad, y que algunas como el islamismo o el judaísmo los siguen practicando, aunque no en forma constante o en la cantidad en que se practica en la ocha. Desde la perspectiva de un occidental, en especial si es urbano, la asistencia a una ceremonia en la que se sacrifican varios animales⁵², suele ser impresionante, no sólo por la visión de la gran cantidad de sangre y animales que a veces tratan de resistirse y de su descuartizamiento ritual, sino por el profundo olor a sangre mezclado con el que sale de las ollas que cocinan ciertas partes de los animales, del aroma de algún tabaco y eventualmente del alcohol con el que se rocían (nunca se bebe).

Para un observador que asista por primera vez, todas estas impresiones son impactantes y puede llegar a tener la sensación de que todo es muy informal y hasta caótico. Una o más personas,

⁵¹ El respeto a los mayores es algo heredado de los yoruba que representaba un aspecto muy importante de su cultura. Reflejaba un *continuum* que comenzaba en las personas mayores, continuaba en los ancestros y enlazaba con las divinidades en un orden jerárquico ascendente. Para los cubanos queda como una actitud simbólica.

⁵² La segunda vez en que asistí a una “matanza” en La Habana en abril de 1999 invitado por el *oriaté* y un santero, en medio del recelo y mala cara de las *iyalochas* que componían el *ilé* y que no les gustaba mi presencia, se sacrificaron ritualmente 24 animales, entre ellos un cabrito, un carnero, palomas, guineas, gallos, gallinas, y hasta una jicotea (un tipo de tortuga).

depende de la cantidad de animales, están en una mesa descuartizando los animales, algunas mujeres pelan los animales de pluma, otras cocinan lo necesario para los orichas, otras limpian la sangre de la estancia tras el sacrificio de cada animal o grupo de ellos, y alguna se encarga de ir repartiendo café y alguna bebida a los presentes; mientras, el oriaté, o el encargado de sacrificar, con algún ayudante va sacrificando mientras canta y los demás presentes le hacen el coro. Aunque el observador no lo capte, todo está absolutamente reglado, se trata de un ritual minucioso donde nada es improvisado y cada uno cumple su función. Se le está dando de comer a los orichas, que se alinean en fila junto a una pared dentro de soperas o de los contenedores específicos que les corresponde.

Los sacrificios son inherentes a ocha-Ifá al igual que eran “... *the essence of the religion of the Yorùbá*” (Idowu 1995 [1962]: 119), siendo que “*The basic purpose of sacrifice is right relationship between man and the Deity*” (ibid.: 122), sin ellos no se concibe la práctica religiosa ya que:

One may add that an ontological balance must be maintained between God and man, the spirits and man, the departed and the living. When this balance is upset, people experience misfortunes and sufferings, or fear that these will strike them. The making of sacrifice and offerings on the other hand, is also a psychological device to restore this ontological balance. It is also an act and occasion of making and renewing contact between God and man, the spirits and man, i.e. the spiritual and physical worlds. (Mbiti 1999[1969]: 59).

Desde que comencé la investigación sentía curiosidad por saber qué piensan aquellas personas que se iniciaron sin haber tenido contacto anteriormente con una religión de estas características, personas con un alto nivel de educación, criadas en ciudades. Cómo aceptaban el hecho de llevar a cabo prácticas rituales que pueden afectar la sensibilidad de algunas personas, que producen impacto en los sentidos por los olores profundos, la visión de animales agonizantes, chillidos de protesta, intentos de escapar al final que perciben... Pero no, todo está asumido, las cosas son así, los animales al igual que los participantes están cumpliendo una función. La respuesta más frecuente ofrecida al investigador es “esto es lo que comen los ‘santos’ y es lo que hay que darles”. Bien, se acepta, así es la religión de los orichas, pero... ¿seguro que no se tiene cierto sentimiento de aversión, de reparo? Nadie ha hecho algún tipo de declaración negativa, excepto mi informante J.F., *oní* Changó, en Miami, llegado en el año 70 de Cuba, con negocio propio dedicado a la exportación, quien honestamente me dijo “... chico, hay que reconocer que es una cosa bien atrasada, pero... eso es lo que comen los

‘santos’ y hay que darselo”. Es decir, que aunque no resulte del todo agradable no se cuestiona, claro que en su caso puede que influya el hecho de ser blanco, educado en el catolicismo y sin ninguna relación con la ocha durante su infancia en Cuba. En general, esa parece ser la actitud de los santeros, aunque se ha dado el caso de algunos disidentes:

In New York City, a santero named El Akoni, who has a considerable number of followers, has publicly renounced the practice of animal sacrifice. In Miami, famous santero Carlos Canet has also given up blood sacrifices. As admirable as these santeros’ decisions to practice Santería without blood may appear, the consensus among other santeros is that, whatever it is they are doing, they are not doing Santería. (Cañizares 1999: 85-86).

En Cuba no conozco ningún caso similar, y es probable que estos abandonos de los sacrificios que comenta Cañizares estén influenciados por la presión que reciben en Estados Unidos, cuyo ejemplo más patente lo constituye el largo proceso que mantuvo el *oriaté* Ernesto Pichardo de Miami contra el ayuntamiento de Hialeah, dirigido por cubanos, para conseguir el derecho a sacrificar animales ritualmente y que sirvió de escándalo a la sociedad norteamericana (Frohock 2001, Palmié 2002: 198-200). El interés de este caso es extraordinario, ya que la presión, acoso y acusaciones no provenían de la sociedad norteamericana anglosajona, muy influenciada por la ideología protestante fundamentalista, sino que eran los mismos cubanos, al menos sus dirigentes políticos de Hialeah, un *county* dentro del área del Gran Miami, poblado mayoritariamente por cubanos quienes trataban de prohibir los sacrificios de animales, pero cuyo objetivo no manifiesto era descalificar y anular a los practicantes de las religiones afrocubanas. El pleito se saldó con el reconocimiento oficial del derecho a sacrificar animales en forma ritual como parte de una práctica religiosa oficialmente reconocida y por tanto amparada en la constitución estadounidense, lo que no significa que la sociedad norteamericana lo acepte de buen gusto, en especial las sociedades protectoras de animales.

Ya he comentado cómo en una ceremonia que presencié en La Habana, llevada a cabo para una sola persona, se sacrificaron 24 animales, y aunque no siempre se ofrecen tantos, sí se puede afirmar que en la ocha, con carácter general, se sacrifican muchos animales y se vierte mucha sangre sobre los objetos religiosos. En realidad uno se puede preguntar si es necesario todo ello. Si acudimos a la religión yoruba en África nos encontramos con una sorpresa:

Sometimes when I do sacrifice for people, Diaspora Africans say, "You shouldn't give only one rooster to Ifá, you should give two, and then you should give a rooster to Legba as well." So, in one prescription of one sacrifice there may be eight chickens and eight hens. This costs a fortune! (Abimbola 2003: 114).

Esta declaración de Abimbola, pone de manifiesto que en África, los yoruba no ofrecen tantos animales en los sacrificios, primero porque no se lo pueden permitir, pero también porque no siempre es necesario ofrecer animales. Los sacrificios entran en la categoría yoruba de *ebó*, que significa ofrenda, pero ahí se incluye algún tipo de producto vegetal, animales de pluma, mamíferos, comidas y en África, otros como piezas de ropa, líquidos, dinero o pescado, es decir, todo aquello que se le puede ofrecer a los orichas (Awolalu 2001: 162). Ahora bien, nos podemos preguntar por qué en la ocha se hace tanto sacrificio. Especulando un poco se me ocurren dos respuestas, la primera es que en las condiciones tan inhumanas por las que pasaron los lucumís en Cuba, parece lógico pensar que así como se hizo uso, y quizá abuso, de la brujería para contrarrestar su situación desfavorable, podrían pensar que ofrecer más animales a los orichas les procuraría un mayor favor y protección de ellos. La segunda, y más actual, que aunque en boca de todos es difícil de probar, creo que tiene que ver con la comercialización de la religión, es decir el sacrificio de los animales requiere la presencia del especialista, quien cobra por sus honorarios (derechos dicen los cubanos), con lo cual a los religiosos deshonestos les cuesta poco tergiversar el resultado de una consulta y prescribir sacrificios como forma de asegurarse sus ingresos. Tampoco hay que olvidar que en Cuba, donde la comida es escasa⁵³, frecuentemente se aprovechan los animales sacrificados si, tras la consulta, les es permitido.

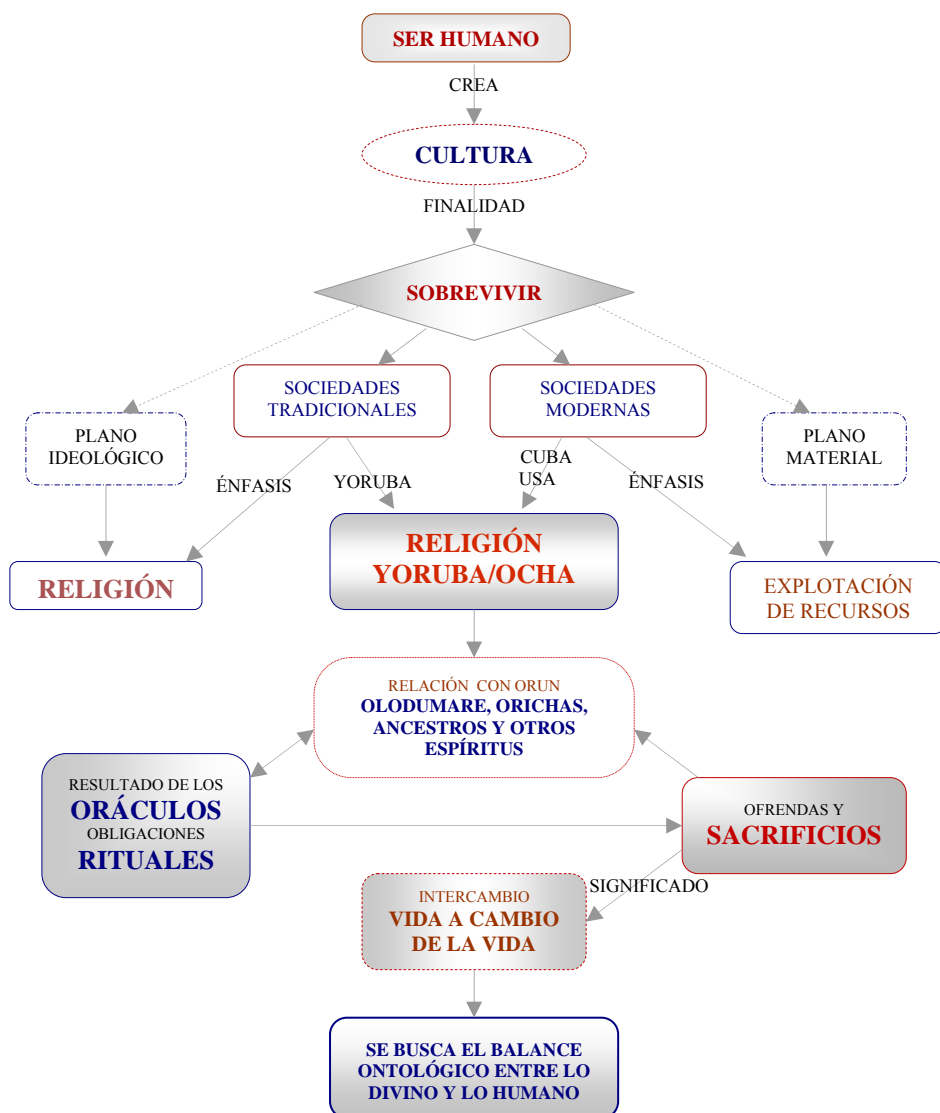
En cualquier caso los sacrificios están cargados de simbolismo en cuanto a la forma en que se llevan a cabo, en el motivo por el que se realizan y especialmente en aquello que se está ofreciendo. Muchas de las ofrendas están relacionadas con las historias mitológicas, por esta razón, lo mismo que se debe ofrecer ciertos productos a determinado oricha, en modo alguno se puede ofrecerle otros porque han sido declarados tabú.

⁵³ Una santera de Miami que viaja a Cuba frecuentemente para realizar ciertas ceremonias a los miembros de su *ilé*, me contó que cuando sacrifican para Ogún en las vías del ferrocarril tienen que esconder los restos de los animales porque hay personas que van detrás de llevarse los a casa para cocinarlos, y si se abandonan en la naturaleza es porque es una prescripción que hay que cumplir. Estos viajes a Cuba suelen ser frecuentes en muchos padrinos que prefieren llevar a sus ahijados a Cuba para realizarles ciertas ceremonias, en primer lugar para presentarlos y relacionarlos con el *ilé* al que ellos pertenecen, en segundo lugar porque les sale más barato, y por último, porque consideran que el núcleo y la tradición de la religión están allí, y porque el ambiente es más propicio. En cualquier caso las relaciones son muy frecuentes.

Se pueden enumerar distintos motivos por los que se ofrecen sacrificios, que también se diferencian cuando se compara la religión entre los yoruba en África y los practicantes de la ocha. Ahora bien, al igual que ocurre con el sincretismo, para los santeros, quienes, más que en la teología y las razones profundas, están interesados en la práctica y sus resultados, los sacrificios que ofrecen a sus orichas están motivados normalmente en la prescripción resultante de una consulta a un oráculo, o en algún tipo de obligación contraída, por tanto es algo que hay que llevar a cabo, ya que no hacerlo supone un riesgo de desviarse de su “camino”, y por tanto de sufrir alguna consecuencia negativa.

En el diagrama siguiente ofrezco mi visión del significado e importancia de los sacrificios para los santeros.

Diagrama # 17
SIGNIFICADO DE LOS SACRIFICIOS EN LA RELIGIÓN DE LOS YORUBA Y EN OCHA



En el centro de todo, la meta del ser humano: sobrevivir. Ello se lleva a cabo mediante la cultura, enfatizando las sociedades modernas la explotación de recursos, y las tradicionales la religión.

Vemos que la ocha participa en las dos vertientes, de la moderna porque está inmersa en ese tipo de sociedad, y de la tradicional porque sus creencias y prácticas son heredadas de los africanos sin grandes transformaciones. La relación con los habitantes del *orun*, es mantenida por medio de los oráculos, y de una forma más material con los *ebós*, entre los que los sacrificios son los más importantes. Los animales sacrificados sirven un propósito comunicativo, cuyo elemento fundamental es la sangre. El simbolismo obvio de esta sangre es la vida, por tanto se ofrece vida a los integrantes del *orun* a cambio de vida para quien la ofrece. Siempre al final, lo que se está buscando es el balance entre lo divino y lo humano, o entre el *orun* y el *ayé*.

Según Frohock (2001: 39) lo que en realidad se está haciendo con el sacrificio es una transferencia del oferente al animal, y de éste a Olodumare, ya que aunque formalmente los sacrificios van dirigidos a los orichas, éstos no son sino sus manifestaciones, y a ojos de los creyentes sus representantes. Poniendo como ejemplo el caso de una norteamericana, explica cómo ésta sintió, después de ofrecer un sacrificio, unas impresiones tan fuertes que le trasladó a otro nivel de conciencia, que en definitiva es lo que busca la religión.

Probablemente, el sacrificio es el aspecto religioso de la ocha por el que es juzgada, y mayormente malinterpretada, por las personas ajenas a ella. Es el argumento principal para descalificarla social y religiosamente asignándole el calificativo de culto. Ello era así en Cuba desde los tiempos de la colonia, pero también en Estados Unidos en la actualidad, argumento que ha servido de coartada para intentar neutralizarla, en el primer caso por suponer una amenaza a la formación de la identidad nacional, y en el segundo por ser una creencia que mantiene a sus seguidores alejados de la corriente principal que promueve la integración en un supuesto “*melting pot*” americano que no digiere bien la disidencia cultural en su seno.

Posesiones

“To be conscious is to live the particularity of one’s own existence, transposing it on the universe of that which one knows” remarked Henry Ey, the distinguished European psychiatrist. He called attention to the fact that consciousness cannot be considered only a neurophysical phenomena regulated by the cortex and sub-cortex in the brain. It is more than a matter of sensory equilibrium, or

of “being awake.” On the psychological level other parameters are at work. These are sometimes difficult to verify and measure by the typical neurophysiological methods that are used in the sophisticated study of the functions of the central nervous system. (José Acosta Santos/Awó Oturakaa 1996)⁵⁴.

There are some trance phenomena in various religions which almost seem to demand paranormal explanations. How do we explain glossolalia (“speaking in tongues”) when the person speaks in a language they have never been exposed to? How can a person in trance walk across blazing hot coals and not be burned? Why do people in trance suddenly report “past lives”- or, at any rate, at least accounts of the past which are strikingly accurate? What about Haitians who have precognitive dreams after being possessed? Why would anyone in trance or not possibly take the risk of handling poisonous serpents and strychnine? (Mizrach 2003: 17).

La posesión o trance, es un fenómeno bastante inexplicable desde el punto de vista del racionalismo occidental y que por tanto deja perplejos a los observadores ajenos. Básicamente consiste en la ocupación de la consciencia de una persona por una entidad espiritual más poderosa, que puede ser una divinidad, un ancestro, u otro espíritu, y que toma prestado su cuerpo con el fin de mostrarse y comunicar algo a un grupo de personas. Es decir, que la persona poseída pierde su consciencia y en su lugar aparece una entidad espiritual que se materializa en el cuerpo de esa persona. Cuando esto ocurre, todo aquello que hace o dice esa entidad no es percibido por la persona que le presta su cuerpo, quien no siente ni recuerda posteriormente lo sucedido. Es así cómo alguien que no fuma ni toma alcohol y que no es muy ágil, es capaz, cuando está poseída, de beber enormes cantidades, fumar o llevar a cabo actos o esfuerzos físicos que en un estado normal no podría, como yo he presenciado y Palmié relata (2004: 253), aunque para ser más exactos hay que decir que, al menos en teoría, no es ella la que lo realiza, sino la entidad que ha tomado posesión de su cuerpo.

La posesión es conocida en muchas culturas de todos los continentes, pero en África ocurre, en una forma o en otra, en prácticamente todas las sociedades (Mbiti 1999 [1969]: 80). En la ocha, así como en la religión de los yoruba y las otras derivaciones de la diáspora, la posesión constituye la forma de comunicación por excelencia con el mundo espiritual, junto con los oráculos, y en menor medida, con los sueños.

⁵⁴ José Acosta es psiquiatra cubano y *babalawo*, investigador y educador en Psiquiatría Transcultural y Teología Yoruba. La referencia está tomada del artículo *The Trance* presentado en el *International Workshop: Myths and Symbols. Board Review. Havana, 1996*. Disponible en <http://www.cultural-expressions.com/thesis/trance.htm>.

El rol que desempeña la persona poseída, el *medium*, es de suma importancia, ya que aunque no es consciente, sirve de nexo entre los creyentes y espíritus y divinidades, siendo a través de estos *mediums* que los integrantes de la comunidad religiosa reciben mensajes del otro mundo, del *orun*. Por este motivo, es frecuente ver en los tambores tras la “bajada” de un oricha, cómo muchos creyentes se acercan para que les hable y aconseje, en especial aquellos que atraviesan por dificultades, o al menos para que les haga una limpieza, aunque también pueden ser objeto de una reprimenda. Por el contrario, es motivo de gran malestar y preocupación el que un oricha no salude ritualmente a alguien que, aún teniendo santo hecho, no sea reconocido y saludado como es lo habitual. En cualquier caso, la presencia de un oricha en un evento religioso es motivo de gran alborozo y agitación que produce intensas emociones, además de resultar una confirmación de la buena actitud de los creyentes y de la predisposición de los orichas para repartir *aché* y ayudarlos con sus consejos. Se trata en realidad de una experiencia mística, y una prueba palpable para los creyentes de la existencia del mundo espiritual del que ellos formarán parte ineludiblemente con posterioridad.

Entre los muchos ejemplos de esta experiencia mística que he podido observar, una que me dejó más impresión por las circunstancias en que ocurrió fue un domingo por la tarde, 26 de septiembre de 2004, en la casa de un conocido *obá-oriaté* en South Miami donde se celebraba un tambor al tiempo que el huracán Jeanne tocaba la Florida muy cerca de Miami. Calles vacías con coches de policías, cielo cubierto y amenazador, y viento terrible que azotaba árboles, cables y semáforos colgantes. En realidad era una temeridad haber ido hasta allí, pero Nati “mi madrina” quería acudir, y su hermano Ezequiel Torres, conocido y respetado dueño de un *ilú batá*, o conjunto de tambores, era quien tocaba:

El tambor se da en honor de Obatalá. Van acudiendo conocidas figuras de la ocha en Miami. Abundan los *gays* puesto que el dueño de la casa lo es. Como de costumbre me coloco al fondo enfrente de los tambores desde donde controlo visualmente todo el espacio. Tras el *orun seco*, comienzan los toques a cada “santo”. Se va repitiendo como siempre el ritual. Al principio baila poca gente, sólo aquellos que tienen el santo hecho cuyo toque se lleva a cabo en ese momento. Van pasando todos a besar el tambor y depositar el derecho, normalmente un dólar. Hace acto de presencia un mulato controversial cuyas hijas no se pierden ningún tambor. La cadena y cruz de oro que siempre lleva colgadas al cuello deben de pesar un cuarto de kilo. Baila para Ochosi y todos hacen corro. Aparece Afimaye a quien

he visto montando un muerto en un cajón de palo⁵⁵ celebrado en su casa, y también en una misa espiritual, así como cantando en algún tambor. Con él vienen su padre, que acaba de participar en la grabación de un disco con Cachao y Andy García, y dos amigos. De repente se me acerca Carlos, que tiene hecho Obatalá, a quien he entrevistado dos veces, faltándome una tercera dentro de unos días. Carlos es muy conocido en el medio religioso por fabricar implementos religiosos como mazos de collares, *ochés*, paños para cubrir los *batá* y otros. Nos saludamos, comentamos el ambiente, el de dentro y el de fuera, pero al cabo de un momento se va después de que le hago una broma sobre la posibilidad de que le baje el santo a él. Los toques continúan y antes de cinco minutos veo a Carlos dos metros delante de mí que le dan convulsiones, se encoge, se le pone la cara roja y desfigurada y comienza a bailar frenéticamente. Me siento un poco estúpido por haber pensado de manera prejuiciada que el no montaba santo. En cuestión de seis o siete minutos hay cinco personas, una de ellas, una muchacha delgadita con Changó, que están montadas. El ambiente está ahora muy agitado dentro, mientras fuera se ven las palmeras zarandeadas por el viento. El *apuón* no da abasto para cantar, excitar y provocar a cada uno de los orichas que han bajado⁵⁶. Paulatinamente, van retirando a los cinco para vestirlos con el atuendo correspondiente, o al menos con un pañuelo del color del oricha que los ha montado. Se va alargando la ceremonia. Mientras, cada uno de ellos va abrazando y reconociendo a los santeros que tienen hecho su mismo santo. Abrazos, limpiezas, y por supuesto mensajes para cada uno. Uno de ellos se dirige a mí y, tras el saludo ritual, me practica una limpieza con un *iruke*. En el ambiente se sienten las vibraciones y pienso que fuera Oyá está furiosa soplando⁵⁷. El más impresionante de todos es el Obatalá que le ha bajado a Carlos. Contemplándole es muy difícil no aceptar que quien se ha apropiado de su cuerpo es realmente Obatalá, al menos me veo obligado a reconocer que no es él mismo, ya que es de un carácter muy tranquilo, discreto y educado. Está transfigurado, sudoroso y extenuado. Si al principio de la posesión desprendía mucha energía y actividad, aunque de forma contenida, poco después se mueve lentamente y con la espalda encorvada como corresponde a Obatalá, al que se le supone un anciano muy sabio... Después de unas dos horas, cuando los tambores han callado tras finalizar la ceremonia, los cinco montados continúan sin salir del trance, les han colocado cinco sillas alejadas unas de otras para que se sienten y poder atender cómodamente a la gente. Mientras, delante de algunos orichas se forman unas pequeñas filas de dos o tres personas que esperan pacientemente a que les llegue su turno para que un oricha les hable y les ayude con sus problemas. Nati, quien como siempre me abandona en las ceremonias, ya

⁵⁵ Ceremonia de palo monte o palo mayombe, similar al tambor en la ocha que se toca con cajones de madera y donde no baja un oricha, sino el muerto o espíritu del palero que baila, con quien tiene un pacto y a quien cuida y venera en una cazuela de hierro conocida como *nganga*.

⁵⁶ Ya expliqué antes que en realidad los orichas suben porque viven en la tierra, pero los cubanos utilizan el término bajar con respecto a los orichas, y el de subirse con respecto a los que son poseídos. Así, un oricha baja y un santero se sube.

⁵⁷ Oyá es el oricha que está a cargo del viento. Así como cuando pasa un tren los santeros se acuerdan de Ogún, y si cae un rayo ven la mano de Changó, cuando sopla mucho viento es inevitable tener presente a Oyá.

que ella forma parte de la ocha y yo sólo soy un invitado al que se tolera, es decir que nos separa el abismo de la iniciación, viene a buscarme para regresar a casa en medio de los coletazos del huracán.

Unos días después, al entrevistar a Carlos, me contó que ya sabía que iba a montar Obatalá y que por eso no había hablado mucho conmigo en el tambor. Me explicó que cuando va a bailar un tambor, así le llaman, se prepara una semana antes. Se recoge en su casa sin salir, excepto al trabajo, no toma alcohol, ni va a ningún lugar de diversión ya que para él se trata efectivamente de una experiencia mística que requiere preparación y disposición. No obstante, a pesar de su intención de colaborar conmigo, no fue muy explícito con respecto al tema de la posesión. Esto me ha ocurrido otras veces y he percibido que a las personas que montan no les gusta hablar de ello, no sé si es porque no tienen explicación o porque no lo desean. No queda sino la observación y un intento posterior de interpretación, algo muy arriesgado desde una posición ajena a la religión.

En muchas de las personas que montan se detecta un cierto miedo, o negativa, a ser poseídos, especialmente en Estados Unidos, donde he podido comprobar que algunos tratan por todos los medios de evitarlo retirándose de donde tocan los tambores. En Cuba, sin embargo, aparece como algo más normal y aceptado, el comportamiento de la gente y el ambiente en general resultan mucho más naturales, al tiempo que los eventos religiosos⁵⁸ parecen estar menos teñidos de reunión social. Por el contrario, parece que en África los “caballos”, así se denomina a los que montan los orichas u otros espíritus, muestran una conducta más controlada y menos histriónica según Phillip Neimark de Ifa Foundation⁵⁹. En su opinión, lo que sucede en una posesión es que la energía de un oricha forma una relación simbiótica con el “caballo” y que nuestra percepción errónea del fenómeno proviene de nuestra aceptación de la separación entre espiritualidad y lógica que el pensamiento judeocristiano

⁵⁸ En el primer tambor al que asistí en La Habana, el 9 de junio de 1999, en Puerta Cerrada, en el que se presentaban siete *iyawós* al tambor, ya me llamó la atención el hecho de que a pesar del axfisiante calor, la incomodidad, la duración (me fui sin haber terminado el tambor después de cinco horas y media), la gente seguía allí participando u observando, y eso no era por ir a entretenerse, comer, conseguir una pareja, lucirse, relacionarse, etc., como he visto en algunas personas en Miami, se notaba claramente que dominaba la religión, lo cual no significa que alguien tuviera alguna intención extra. Allí fue la primera vez que un oricha me abrazó, pudiendo presenciar muy de cerca el fenómeno de la posesión a cargo del padrino de la casa, un conocido cineasta cubano, que montó Changó de una forma impresionante.

⁵⁹ Neimark, fundador del Ifa Foundation. Sacado del artículo *A Look at Possession...*, disponible en <http://ifafoundation.org/library-possession.html>

hace, lo que nos empuja a buscar una forma no lógica de mirar hacia el modo en que la espiritualidad se manifiesta.

Contemplado desde fuera, al fenómeno de la posesión se lo intenta comprender, bien como un problema médico, un desorden de tipo mental, un trastorno psicológico, un estado alterado de conciencia, o como una posesión demoníaca desde algunas religiones, entre otras posibles explicaciones. Por su parte la antropología ha registrado muchos de estos fenómenos en diversas culturas, pero a pesar de los intentos de comprender y clasificar mediante teorías, no parece que se encuentren explicaciones demasiado convincentes. Quizá tenga que ver con el hecho de que la posesión está fuertemente enraizada con la cultura del grupo donde aparece, y lo que es válido para una cultura no lo es para otra, y esto se relaciona con su puesta en escena, ya que obviamente se da un comportamiento aprendido. En este sentido, Mbiti señala en referencia a diferentes pueblos del África occidental, entre ellos los yoruba, con respecto a la posesión que:

At the movement of the dance and the example of some inspired devotees, the new person falls down in a fit or leaps into the ring and dances in a extravagant fashion. The presiding priests interpret this as a divine call, and persuade the inspired one to begin training for the service of a god. This training may last two or more years, during which the person must observe strict chastity. (Mbiti 1999 [1969]: 169).

El fenómeno en sí es bastante complejo y cuando se han observado muchas ceremonias donde surge la posesión, se detectan al menos tres tipos claramente definidos, todos ellos bajo una presentación bastante histriónica que quizá sea el motivo que confunde y conduce a tomarlos como una misma cosa. El primero sería la posesión fingida, fraudulenta, una especie de teatro tolerado aparentemente por los creyentes, en mi opinión porque es difícil discernir cuando es verdadera y cuando no, a pesar de que los religiosos tienen formas de comprobar la autenticidad, por ejemplo controlar que el oricha que ha bajado va reconociendo entre los presentes a todos aquellos que están iniciados a los que va saludando ritualmente. El problema aparece cuando el oricha pasa delante de un iniciado más de una vez y no lo saluda, algo de lo que he sido testigo, produciendo un gran malestar. Llegué a entrevistar a un santero con varias decenas de años de iniciado, apodado “el congo”, quien había decidido no acudir nunca más a un tambor porque los “santos” no lo saludaban. Según Fa’ Lokun

Fatumbi (1992: 176) entre los yoruba: *“When Orisha possession occurs within the tradition of awo, there are a number of tests that are given to insure the validity of the event”*.

Un aspecto que induce en ocasiones a dudar de la autenticidad de las posesiones es el hecho de que se contratan “caballos” para “bailar tambores”, es decir que se le paga a alguien que se sabe que es montador para que anime el evento religioso. Conociendo la picaresca desarrollada por los cubanos, debido a las grandes dificultades por las que han atravesado, y teniendo en cuenta que muchos de los santeros que viven de la religión se encuentran en el filo de la marginalidad, no es difícil suponer que el fraude es más frecuente de lo deseado, algo que en ocasiones ha sido evidente para mí. De todas maneras, Lydía Cabrera ya apuntaba:

Generalmente, casi siempre, el comportamiento de los ‘caballos’ está estudiado de antemano como el de los mediums espiritistas profesionales de todas partes: y el “caballo” que no tiene jinete, realiza abiertamente un fraude que, me atrevo a decir, a conciencia y de buena fe, se hace común. Diríase que todos los fieles, en cada fiesta, sienten la necesidad psicológica de propiciar tales simulaciones y participar, devotamente, de la santa engañifa. Necesidad de creer que los Santos han bajado, creer todo el tiempo que dure la fiesta: creer y hacer creer que creen, hasta que se despide el último falso orisha. “¡Santos y Santicos”! “Cuando falta la verdad hay que conformarse con la mentira, que es lo que se dice, a falta de pan casabe. Pero “los viejos lucumis no permitían que viniesen santicos. Les entraban a chuchazos. Al que hacía la comedia, aboréo. Cuero con él. (Cabrera 2000 [1954]: 38-39).

Se desprende de lo anterior que los africanos consideraban necesario controlar la autenticidad, y que en la diáspora, en la ocha, y también en el candomblé brasileño (Wafer 1994: 34, 103), se ha practicado el fraude, ya que la posesión es susceptible de proporcionar prestigio, y por tanto, algún tipo de beneficio. No obstante, la existencia del fraude no implica la negación de la existencia de una posesión auténtica, sea cual sea la causa que la origina.

El segundo tipo de posesión sería la posesión real, es decir, cuando la consciencia de la persona que está en trance ha desaparecido y ha sido sustituida por un espíritu que utiliza su cuerpo, sea éste real o imaginario. De las diferentes teorías y posiciones de los numerosos estudiosos que han intentado comprender el fenómeno, se desprende la dificultad y complejidad que rodea la posesión ya que se han presentado todo tipo de hipótesis, que si bien resultan plausibles para un determinado grupo o circunstancias, cuando se intentan aplicar a otros se ve claramente que no son acertadas.

Un pequeño ejemplo se tiene con la hipótesis de que la posesión permite tener un protagonismo relevante en el campo religioso, es decir, que la persona se reivindica por medio de ella, algo que en el contexto migratorio pasaría a tener una relevancia importante, puesto que muchos inmigrantes cubanos se sienten disminuidos y no integrados en la sociedad norteamericana. Esto no siempre es así, ya que yo he sido testigo muchas veces de la negativa de algunos santeros a ser poseídos, o de que algunas personas que montan actúan de manera muy discreta y con cierta introversión en su vida normal. Otro puede ser la afirmación de que a la posesión se llega por medio del ritmo de los tambores⁶⁰ y otros instrumentos, siendo que todo el mundo sabe que se dan casos en los que no interviene la música ni el baile.

Tres elementos intervienen en este fenómeno, la persona que es poseída, las personas que le rodean y que son creyentes al igual que ella, y el espíritu que se adueña de ella. El “caballo” actúa de medio transmisor, aunque sea inconsciente, entre el espíritu que representa el orden divino y la comunidad religiosa, por tanto se está hablando aquí de un mecanismo de ordenación, de reconducción del orden terrenal, de asistencia a los humanos, pero también de un control moral que obliga a un ajuste en la conducta para cumplir el objetivo pactado en el *orun* antes de aparecer en la tierra. Por otro lado, la posesión, al ocurrir en medio de la comunidad religiosa, permite, a través de su ritualización, afianzar la cohesión interna, reforzar las creencias, acercarse más a lo divino, e incluso obtener mayor tranquilidad sabiendo que es posible conseguir ayuda extra del *orun*.

La comunidad religiosa entonces, desea que se den posesiones o trances, que bajen los “santos”, y por este motivo en cuanto hay signos de que una persona está siendo montada, aquellos religiosos que tienen más protagonismo en la ceremonia suelen rodear e impedir que el “caballo” trate de huir para evitar la posesión, y también para protegerlo de algún posible daño que puede inflingirse al realizar movimientos convulsivos e incontrolados. Esto sucede en el primer momento cuando comienza a difuminarse la consciencia pero todavía resta algo de percepción de lo que está ocurriendo,

⁶⁰ El antropólogo Jim Wafer (1991) relata cómo uno de sus informantes monta en cualquier momento un espíritu (no un oricha). El problema está en saber si era verdad, ya que él mismo estaba fingiendo ser un creyente y se dejó iniciar. Muchos santeros, máxime cuando son remunerados por sus informaciones, están contentos porque un investigador los toma en cuenta y eso les proporciona prestigio. No parece necesario repetir la picaresca que rodea la ocha y religiones afines. Otro caso en el que se monta alguien sin ceremonias lo relata Pablo Milanés (1997:49), él mismo practicante del vudú en el oriente de Cuba.

es una especie de lucha de la persona que no todos llevan del mismo modo, y que no siempre termina con una posesión completa, es lo que en términos coloquiales denominan como que les da la “siringa”. Se trata de una situación liminal un tanto dramática en la que se va perdiendo la consciencia paulatinamente hasta quedar ocupada por otra entidad. Según he sentido en mis observaciones:

El momento es apoteósico, el *apuón* se acerca acosando a la persona, le canta más fuerte al oído provocando al oricha para que termine de bajar y agita en la mano el tipo de instrumento que corresponde al oricha al que canta. El *iyá*⁶¹, tambor mayor de los tres que componen el *batá* y que lleva la voz cantante, ya no es golpeado, sino que se le agita con fuerza para que las campanillas que tiene produzcan un sonido electrizante que pone en guardia a todos los presentes. Se despierta una agitación general, y, si todo es auténtico, se produce la sensación de que hay unas vibraciones especiales en el ambiente. Todo el mundo está excitado y expectante. Se paran los tambores hasta comprobar que el oricha está presente para después reanudar la música con más brío. Para los creyentes que asisten al evento se trata realmente de una experiencia mística ya que se ponen en contacto directo con lo divino. Una prueba mas que afianza sus convicciones.

No todas las posesiones se dan en la misma profundidad, podríamos decir calidad. Mientras algunas posesiones son muy profundas, si es posible utilizar el término, porque duran mucho tiempo, se llevan a cabo acciones espectaculares, se reconoce bien a los iniciados hablándoles directamente de sus problemas reales, aconsejándoles y recriminándoles por sus faltas, otras resultan muy “convencionales” y hasta aburridas, ofreciendo la duda de si son reales o están fingiendo. En cualquier caso, nadie suele hacer una crítica, al menos en público, y sólo he conocido el caso de una santera que montaba Obatalá en muchos de los tambores a los que acudí, de la que me explicaron que todo el mundo dudaba de la veracidad de su posesión, entre otras cosas porque al parecer en su *ilé* no se hacían las cosas honestamente y conforme a la tradición, siendo el móvil económico el principal objetivo. La dificultad, no obstante, de discernir la autenticidad o no de una posesión siempre está presente y este caso es un ejemplo de que la:

... tendency of some people to “use” the disguise of a deity for personal projects presents some of the most tricky analytical problems in as far as the concepts of self, personhood, and body in Afro-Cuban religion is concerned. (Palmié 2004: 26).

⁶¹ En muchas ocasiones no se tocan los *batá*, que están consagrados y cuestan mas dinero, sino que se toca un *güiro*, que se compone de una tumbadora, un par de chequerés o calabazas rodeadas de una malla con cuentas, y un instrumento metálico, que en origen era una azada, golpeada con una barrita metálica. En este caso, en el momento álgido en que una persona se está montando, los chequerés son agitados de forma continua produciendo el mismo efecto que con las campanillas del *iyá*.

Se debe de dejar sentado que cuando la posesión es real, y en el sistema émico de los santeros lo es, es altamente beneficiosa para la comunidad por su efecto, entre otros, terapéutico, no sólo espiritual, sino que puede llegar a ser físico, al menos si aceptamos las declaraciones que algunos santeros me han hecho sobre que alguien montado con Babalú Ayé succionó con su boca el pus de una herida en la pierna de una persona, tras lo cual se curó. Lydia Cabrera recogió también una historia:

Las curas más asquerosas las hace M. cuando le baja Oggún Areré. “Una vez que estaba lamiendo un tumor, una muchacha que vio aquello, no pudo contenerse y vomitó. El Santo le dijo: ~ ¿Con que me tienes asco, eh? Está bien. Vamos a ver si con el tiempo todo el mundo no te va a tener asco a ti... Pues la mujer del tumor se salvó después de aquella limpieza que le hizo Oggún, y al año la muchacha se eticó... tosía y tosía, la pobrecita, y de verdad, todo el mundo le zafaba el cuerpo. ¡Se tiene que tener cuidado de no agraviar a los Santos, vea uno lo que vea!” (Cabrera 2000 [1954]: 29).

¿Es esta historia y las que nos han contado reales, o son producto de los mitos creados por los religiosos? La verdad es que desde fuera resultan dudosas, pero en el ámbito religioso de los santeros no hay dudas al respecto, hay un mundo invisible (*orun*) poblado por espíritus que está presente, el universo está gobernado por energías que se desprenden de Olodumare, existen fuerzas del bien y del mal y un poder místico que puede ser utilizado en ambas direcciones, y ese poder se alcanza de varias formas, pero es necesario involucrarse en la religión, adquirir conocimiento e interactuar con ese otro ámbito que la ciencia niega y ve con escepticismo.

La posesión “... *violates a crucial intuition that the mind is the ‘executive center’ that plans and controls the person’s behaviour*” (Boyer 2001: 70), si no ¿dónde se encuentra la mente, la personalidad del sujeto poseído? Uno de los argumentos esgrimidos es que en realidad son los arquetipos que tenemos los humanos grabados en el subconsciente los que afloran en la posesión. Esto tendría algún viso de credibilidad al haber recibido el médium anteriormente la enseñanza de la mitología, con sus personajes, características, comportamiento supuesto, etc., ahora bien se han reportado casos en los que un visitante ajeno a la religión ha sido poseído en una ceremonia, con lo cual aparecen más interrogantes. No obstante, en cuanto a la hipótesis de los arquetipos : “*When asked about the importance of the God-archetype in the human mind, Carl Jung did note that ‘the presence of an imprint suggests the action of an imprinter’*” (Mizrach 2003: 18).

De nuevo, creo que el fenómeno es demasiado complejo y las generalizaciones demasiado arriesgadas, por lo que, en mi opinión, se requiere menos prejuicios, mas trabajo de campo, y quizá la aceptación de que el campo religioso se escapa, al menos de momento, a la forma de hacer de nuestra ciencia, por tanto el debate continúa abierto y a la espera de los resultados de las investigaciones en varios campos. Migene González Wippler (1999: 80) afirma: “Creo que funcionamos en una variedad de ‘planos’ mentales y que las habilidades psíquicas son una parte intrínseca de nuestra naturaleza humana, que ahora apenas está empezando a ser desarrollada”. Como antropóloga, psicóloga e iniciada en ocha, algo debe de saber sobre el tema, aunque la afirmación de que las habilidades psíquicas se empiezan a desarrollar ahora, supongo que están referidas a las personas que se inician y que no tenían relación anterior con este tipo de creencias, porque es obvio que en aquellas culturas que han mantenido la tradición y creencias ancestrales, generalmente percibidas por los occidentales como primitivas, esas habilidades se han seguido manifestando.

Por último, resta una tercera forma de posesión que en realidad no lo es. Son aquellas manifestaciones psicopatológicas que hacen aparición en algunas ceremonias en las que alguna persona después de estar bailando al ritmo de los tambores empieza a tener convulsiones. Sólo he tenido ocasión de presenciar un caso en Hialeah en la primavera de 2004. Había sido invitado por Jacky (Ochún) a un güiro que daba en casa de un ahijado suyo un domingo por la tarde. Llegué algo tarde, al confundir la numeración de las calles de Miami y Hialeah, cuando ya habían comenzado los toques a los santos. Nada más entrar, vino Jacky a recibirme y me llevó al cuarto de santo para que lo saludase como es la norma, para a continuación pasar a la sala donde se daba el toque. Junto a mi se encontraba un cubano de unos treinta años que a los cinco minutos le empezó a dar la “siringa”. Parece que Jacky no lo conocía, lo cual es muy común en los tambores porque la puerta está abierta a todo el mundo, aunque normalmente se es invitado por algún religioso, sean los tamboreros, algún miembro de la casa o simplemente alguien de la religión que acude al evento. Así pues, en cuanto dio los primeros síntomas de que se estaba montando, Jacky se acercó para cuidarse de él como es lo acostumbrado. El joven comenzó con unas convulsiones tremendas como si se fuese a descoyuntar, giraba violentamente y se dejaba caer contra las personas. Me coloqué en un segundo plano para protegerme mientras Jacky intentaba atenderlo con un plato con miel en la mano, ya que estaban tocando a Ochún, que era el santo

que se supone que había bajado. Tras varios intentos, Jacky puso mala cara se fue con el plato y al volver me hizo un gesto de desaprobación y me dijo: “Que va, aquí no está Ochún, esto no es un santo”, para de seguido, y con ayuda, sujetarlo y llevarlo aparte para que se tranquilizase. Comentando con ella después me dijo que debía tener algún tipo de patología.

No obstante, no se puede hacer una separación radical entre lo que es alguna forma de patología con la experiencia religiosa. El diez y seis de octubre de 1999 entrevisté en La Habana a una santera de casi cincuenta años muy involucrada con la religión que montaba santo (Obatalá), quien me relató que desde los siete años había sufrido ataques, al parecer, epilépticos y que tras cuatro años de haberla investigado, el médico que llevaba su caso le dijo a su madre que no la trajese más porque lo suyo no era un problema médico, si no algo relacionado con lo espiritual. Esto, que a primera vista puede parecer un relato dudoso, me fue comunicado por una licenciada en economía, profesora durante años y anterior responsable política de ocho municipios en La Habana, que había sido comunista convencida, y por tanto atea, y sin relación anterior con la ocha. Si las personas que montan tienen alguna característica fisiológica especial o algún tipo de “anomalía” considerada como una patología, está por descubrir, pero es un hecho que hay personas con capacidades psíquicas fuera de lo normal que la ciencia no consigue explicar. La más importante informante que he tenido en Miami, me confesó que el F.B.I intentaba que colaborase con ellos utilizando sus capacidades, y otra santera de Tampa muy conocida en el ámbito de la ocha era buscada por la policía para resolver casos a los que no encontraban solución según me confesó su esposo. Esto demuestra, que pese a la descalificación que se hace desde la ciencia, se trata de utilizar esas capacidades, lo que pone de manifiesto que implícitamente se está reconociendo su existencia.

Con respecto a la duda sobre la autenticidad o no de las posesiones el psiquiatra y *babalawo* José Acosta afirma:

One must make a diagnostic or essential definition to differentiate between the pretender- the person with hysterical traits or hysteria that dissociates and “believes” that he or she is in a trance- and the person experiencing a true, total, exalted, mystical and profound Religious Trance. (Acosta 2003: 2).

La ocha en el contexto cubano

No son muchos los trabajos antropológicos sobre la ocha y las otras creencias afrocubanas que hayan abordado el tema del contexto cubano, y cuando lo han hecho ha sido muy superficialmente, algo que es comprensible, por razones obvias, cuando son autores cubanos de la isla. Que estudiosos de otros países no lo hagan resulta cuando menos extraño. El tema es desde luego incómodo, ya que hablar del contexto supone hacer referencia al régimen político y su actuación de cara a las religiones y a la sociedad, debido a que en la isla nada se mueve sin su control. Muchos de los trabajos académicos provienen de Estados Unidos y es quizá más en ellos que se echa en falta este importante aspecto.

Recuerdo que en 1999 conversando con un doctorando chicano de la Columbia University que realizaba su trabajo de campo en La Habana, y al que conocí en la fundación Fernando Ortiz, me comentaba con pesar que tenía que tener mucho cuidado cuando describía las cosas negativas que veía en Cuba porque en el departamento de su facultad no se veía con buenos ojos. ¿Qué significa esto, por qué en el ámbito académico estadounidense se defiende el régimen político de Cuba? Al parecer, y como posición crítica con el tipo de capitalismo que impera en el país, en algunos departamentos de universidades norteamericanas dominan personas a las que se las califica como “*armchair marxists*”, algo que no tendría importancia en este caso si no fuera porque pasan por alto cosas fundamentales del contexto cubano para comprender el fenómeno de la ocha o de otras creencias afrocubanas. Mi impresión, por otra parte, es que algunos trabajos llevados a cabo en Estados Unidos, por alguna razón que sospecho ideológica y que ha hecho tradición, tratan de evitar la historia y al parecer el contexto, centrándose en una objetividad que de este modo no lo es tanto.

No voy a nombrar a nadie para que no se tome como un ataque personal, pero me encuentro con una tesis de doctorado de este país en la que analizando el discurso de los santeros, además de que se echa mano de traductor, lo que implica parcial desconocimiento de la cultura, se toman las afirmaciones de éstos al pie de la letra y se acepta el discurso académico oficial sin cuestionar su validez en un contexto donde nadie puede disentir del proyecto oficial. No se explica claramente que el trabajo de campo se ha hecho en un lugar donde la santería no se practicaba hasta hace pocos años y que por tanto, parte de la información ofrecida tiene como finalidad, no sólo contentar al investigador, que paga por la información, sino aumentar el prestigio entre los seguidores y posibles ahijados.

Mucho menos se habla del contexto de pobreza, exhaustivo control y falta de libertad, de la corrupción moral de personas obligadas a sobrevivir realizando alguna actividad ilegal, del fraude que se comete con la religión con el fin de obtener beneficios económicos, y otros aspectos sin cuya consideración es muy difícil comprender el auténtico significado del discurso de las personas.

Tampoco yo voy a entrar a fondo en el tema del contexto cubano, puesto que sería perder de vista el objetivo de la tesis extendiéndome demasiado en un aspecto colateral, que por otro lado ya describí anteriormente (Fernández 2000) y que cualquier visitante de la isla puede descubrir a poco que se moleste, no obstante, algunas puntualizaciones son necesarias para entender el devenir de la ocha. Existe suficiente literatura al respecto de sociólogos y otros especialistas cubanos en el exterior, así como de no cubanos, para quien desee informarse sobre el tema, de manera que creo no ser necesario profundizar en un tema, que aunque muy importante, es susceptible de transformarse en una posición ideológica determinada.

Dicho esto, y para andar sin rodeos, el régimen político de la isla es una dictadura que determina y controla todos los aspectos de la vida en Cuba, incluida la religión y por supuesto la ocha. Quien ha tenido la desgracia de nacer y ¿desarrollarse? en una dictadura, sabe muy bien la degeneración moral que supone un régimen así, sea del signo que sea, al imponer un ideología que reprime y condena al ostracismo a quien no la comparte. Esto supone que las personas, por lo general, desarrollan un mecanismo defensivo por el que dejan de ser honestas con los extraños, evitan dar opiniones, utilizan un lenguaje equívoco, o simplemente dicen lo contrario de lo que piensan por miedo a las represalias porque saben que existe un férreo control, especialmente sobre los que disienten.

En los años que llevo en contacto con la ocha he aprendido a reconocer la ambigüedad en la actitud, comportamiento y discurso, así como el déficit ético que arrastran los cubanos como consecuencia de la esquizofrenia derivada de la situación política de su país. He entrevistado o mantenido conversaciones más o menos formales con todo tipo de personas, desde alguien que había trabajado en el entorno de la cúspide del régimen, hasta disidentes que habían sido torturados y quienes se consideraban comunistas, o alguien que había sido condenado a muerte en uno de los procesos más sonados del régimen. Me he alojado en casa de un disidente, pero también en casa de una comunista convencida, y como colofón, he compartido casa durante unos meses fuera de la isla con alguien que

trabajaba para la Seguridad del Estado, algo que yo entonces no sabía aunque sospechaba de su comportamiento. También he entrevistado a profesionales de alto nivel que salieron de la isla y me he relacionado con algunos exiliados, así se consideran, que salieron tanto al principio de la revolución como en los últimos años. También he mantenido conversaciones con el hijo de un famoso excompañero de Castro en Sierra Maestra a quien metió en la cárcel por un par de décadas, y con la hija de alguien que tuvo un importante papel en un proyecto ambicioso del régimen y a quien mantienen recluido en su casa de La Habana. Igualmente he conocido a balseros, “marielitos”, exmilitares, autores cubanos de renombre dentro y fuera de la isla, y como no... he sido víctima de la picaresca que la corrupción moral de gran parte de la población en la isla pone en marcha para exprimir al visitante. El más importante de mis informantes sobre la ocha, pasó diez meses en la cárcel, siendo hijo de un destacado dirigente comunista, acusado de organizar un levantamiento de afrocubanos en la isla en connivencia con algunos miembros del movimiento de los Panteras Negras estadounidenses.

Todas estas experiencias, y en el tintero quedan muchísimas más, sumadas al contacto con muchos religiosos de todo tipo, me permiten asegurar que a la hora de analizar el discurso de los cubanos hay que tener mucho cuidado, ya que en el ambiente enrarecido dentro y fuera de Cuba, cuando un cubano habla, siempre está pensando en las consecuencias que pueden acarrearle sus palabras. Dejando de lado la situación interna de la isla, no hay que olvidar que casi todos los cubanos del exterior tienen familiares en Cuba que pueden ser represaliados, y que en un lugar como Miami es de todos conocido que hay bastantes miembros de la Seguridad del Estado cubano y personas afectas al régimen de la isla, que según me confesaron dos profesoras han llegado a penetrar alguna de las universidades. Si a todo esto se añade el recelo tradicional que los santeros tienen con los extraños, el secreto sobre muchos aspectos de la religión que ha sido exacerbado en Cuba, y el intento de que no se descubran las cosas deshonestas que se llevan a cabo en la ocha, se encuentra uno con una especie de muro invisible camuflado tras la cordial simpatía que caracteriza, por lo general, a los cubanos. No tener en cuenta todo lo anterior puede conducir a la obtención de ideas bastante distorsionadas sobre cómo piensan realmente los cubanos, incluso respecto a la ocha.

Un comportamiento que distingue a las personas más involucradas con el régimen es una actitud de desconfianza, seriedad, atención a lo que escuchan sin omitir opiniones y un distanciamiento

en las relaciones con desconocidos que, en mi opinión, les delata su posicionamiento ideológico y pone de manifiesto el efecto que el régimen político ha tenido sobre la actitud de un pueblo, que siendo caribeño, ha perdido bastante de la alegría que les caracteriza. En uno de mis viajes a Cuba, e impresionado por las caras que contemplaba en la calle, decidí grabar desde un lugar escondido los rostros de personas que pasaban por la calle Obispo en La Habana Vieja. Cuando revisé las imágenes me quedé impresionado del mal aspecto físico y anímico que mostraban las personas, que denotaban la carencia de alimentos y un agotamiento por la situación en que viven.

Desde el principio de la revolución quedó claro que ninguna religión era deseada en la isla. La católica representaba un mayor peligro, a pesar de su poca implantación, por su apoyo externo, su influencia en la élite cubana y su capacidad organizativa, por ese motivo fue reprimida y anulada, los colegios religiosos suprimidos, y un número importante de religiosos fueron arrestados y expulsados de la isla (Clark 1990: 329-336). Por su parte, las religiones afrocubanas, en especial la ocha, suponían un reto a la construcción de la nueva identidad socialista que debía ser atea. Igualmente el hecho de ser personas organizadas en células religiosas bastante autónomas, y por tanto más difíciles de controlar, ponía en jaque el proyecto, ello sin contar el aspecto adivinatorio de una religión que además de ofrecer pautas de comportamiento a los creyentes, realiza predicciones a nivel individual, social y hasta político. Tampoco se puede olvidar que los miembros de las religiones afrocubanas practican, por lo general, la brujería cuando lo creen necesario. La posible amenaza que los oráculos, la brujería y la labor de los *babalawos* pueden representar para el régimen quedó plasmada en las palabras de mis informantes, ambos *babalawos*:

... pero cuantas personas pueden pasar en un año por mi casa y recibirlos yo o consultarles, y que a todas las personas yo les diga, a todas, Fidel es una mierda. Al final tengo 10, 100 ahijados y de los 100 se van a parar ahí y dicen: Fidel es una mierda. Esto es lo que él teme... (G.E., La Habana 10 de octubre de 1999, en Fernández 2000: 72).

... porque yo tengo ahijados dentro de la Seguridad del Estado, pero ahijados religiosos que creen lo que Orula dice, pero hay ahijados dentro de la Seguridad del Estado que vienen a buscar al momento, a buscar..., esto..., ni tengo miedo, pero hay ahijados que vienen a buscarme como acción de... esa rama, a ver quien vende la droga, quien es de esto, quien es de lo otro... (P., La Habana 10 de octubre de 1999, en Fernández 2000: 72-73).

Estas declaraciones muestran la preocupación que el régimen ha tenido respecto a la actuación e influencia de los líderes religiosos, sean santeros o *babalawos*, así como la injerencia en su labor y el intento de utilizarlos en el control social que lleva a cabo. En el caso del segundo *babalawo*, aparece el miedo a hablar, que rompe sin dar nombres o situaciones concretas tras haber acordado de antemano conmigo respetar su anonimato.

Ese rechazo a la religión en general y a la ocha en particular conducía a situaciones como la siguiente:

To be singled out as religious was to be socially ostracized. You'd get up to speak at a work meeting and they'd tell you, "You can't be a party member because you're Santero" or "because you're a Babalawo" or "because I saw you dancing at a tambor ceremony" or "because I saw you in a church." There was a witch-hunt against the religions here... (Juan Benkomo en "Afro-Cuban Voices. On Race and Identity in Contemporary Cuba". Pérez Sarduy y Stubbs editores, 2000: 143).

Tras el fallido intento, ya comentado, de eliminar la religión, y luego de caer en una gran depresión económica o "periodo especial", de la que todavía no se ha salido, originada por la pérdida de las ayudas de la Unión Soviética a consecuencia de su desintegración, se optó por controlarla y reconducirla hacia los intereses del régimen. La estrategia adoptada para controlar la religión dio un paso fundamental al tomarse la decisión en el Cuarto Congreso del Partido Comunista Cubano en 1991 de eliminar las creencias religiosas como impedimento para poder ser miembro del partido. Esa postura era un mensaje implícito de tolerancia hacia las prácticas religiosas, y en general es reconocido como el detonante que permitió practicar cualquier religión de una forma consentida aunque con una espada de Damocles suspendida sobre la cabeza ya que la permisividad se ofrecía de forma oficiosa y sujeta a evaluación constante.

Con respecto a la ocha, se pusieron en marcha ciertas iniciativas oficiales manifiestamente reconocidas y otras que no lo eran tanto, aunque siempre se ha sospechado su intención y autoría. Así es como desde la apertura se ofrecieron cursos académicos sobre el tema, se promocionó un folclore entre los turistas que en realidad son manifestaciones religiosas de la ocha, se brindaron facilidades para llevar a cabo rituales a personas que acudían a iniciarse de otros países poniendo a su disposición facilidades como locales y animales para sacrificar, y se fomentaron una asociación de *babalawos* y la

Asociación Yoruba, ambas con la pretensión de representar a los religiosos cubanos en la isla y en el exterior.

Una posible fuente de distorsión al investigar en Cuba puede ser caer en la esfera académica oficial, la cual ofrece cursos sobre las religiones africanas, contactos y asistencia a ceremonias organizadas por religiosos afines al régimen. Parece obvio que la finalidad de éste, al no poder suprimir las religiones de origen africano, ha sido tratar de minimizar los aspectos religiosos y presentarlas como patrimonio folclórico nacional (Knauer 2005: 46-49), promocionando bailes, cantos y mitología, en especial de la ocha, en todo tipo de espectáculos para el turismo. Igualmente a los turistas se les facilitan contactos con religiosos para consultarse o iniciarse que se sospecha están respaldados por el gobierno (Hagedorn 2001 en *ibid.* : 334).

Si se analiza la táctica adoptada por el régimen respecto a la ocha, nos encontramos con que la supuesta apertura tiene varias funciones. Sirve 1) para tener un control de lo que sucede en su ámbito; 2) para influir y controlar de algún modo los pasos de investigadores foráneos, que suelen abundar debido al interés despertado por la santería; 3) para ofrecer un entretenimiento colorido y exótico a los turistas, lo cual es un aliciente importante en una industria fundamental para la economía de la isla; 4) para difuminar la religión y aprovechar sus símbolos, mitología, orichas, etc. como referente cultural e identitario.

Por otra parte, la apertura les procura a santeros y *babalawos* una sustancial entrada en dólares de los aspirantes extranjeros y cubanos residentes en el exterior a ingresar en la religión⁶². Esta permisividad y el consiguiente aumento de la práctica de la ocha viene a solucionar la economía de miles de personas que hacen de ella su modo de vida contribuyendo así al desahogo de los deberes del

⁶² El tema de las iniciaciones a los residentes en el exterior es de suma importancia para la economía del país, tanto a nivel oficial como privado. Según la información actualizada que me proporciona Frank, mi vecino cubano que tiene hecho Changó y que acaba de venir de Cuba de hacerse Ifá, el coste de la iniciación en 2007 oscila entre los 800-900 dólares para los santos mas baratos como Yemayá, Ochún o Changó, o el más caro que es Babalú Ayé o San Lázaro, que está entre 1.500 y 2.000 dólares. Me explica que un extranjero no consigue, por lo general, un precio por debajo de los 2.000 aunque sea un santo barato. En su caso, a pesar de ser cubano, haber emigrado hace poco tiempo y tener su padrino y casa religiosa en La Habana, ha tenido que pagar por su Ifá 2.000 dólares, cuando él sabe que si viviese en Cuba hubiera pagado 1.000 o poco mas. En cuanto al beneficio para el estado de los extranjeros que van a iniciarse, e independientemente de que se contrate con la organización del régimen el alquiler de un local, los animales para sacrificar, músicos, etc., los visitantes tienen que pagarse la estancia, alquilar coches, traer regalos, comprar implementos religiosos, hacer invitaciones, lo que significa un gasto considerable.

estado, ya que existe toda una economía sumergida sin control gubernamental que gira en torno a la ocha.

Por otro lado, no hay que perder de vista que santeros y *babalawos* aportan por medio de las consultas a sus oráculos un alivio a las enormes tensiones psicológicas que padecen los cubanos debido a la escasez de trabajo y vivienda, ingresos insuficientes, falta de libertad, familias divididas por la emigración, prohibición de abandonar la isla, futuro incierto y sin perspectivas, e incluso a la prohibición de ofrecer sus servicios, cultivar o pescar para ganarse algún ingreso extra. Esto último resulta ser la gran paradoja del régimen, ya que impide a la población cubrir sus necesidades básicas que el sistema paternalista no es capaz de ofrecer.

Ante la situación de extrema penuria económica que se vive en la isla, siempre justificada por el régimen como una consecuencia del embargo económico⁶³ que sufre la isla, cada quien busca la forma de paliarla, es decir, de “resolver”, que es como los cubanos denominan sus intentos de supervivencia. Las estrategias pasan por el intercambio de favores y servicios, lo que jocosamente se denomina como “sociolismo”, la prestación de algún servicio especializado como reparaciones o construcción de algún aparato, mueble, etc., la venta ilegal de algún producto, con frecuencia robado a las empresas del estado o en menor medida a las empresas extranjeras, o la puesta en marcha de actividades consideradas ilegales como alquilar el propio coche, los pocos afortunados que lo tienen, o una habitación aunque haya que sacar algún miembro de la familia como yo mismo he experimentado.

Capítulo aparte lo constituyen aquellas actividades relacionadas con el sexo, y aquí no se debe de olvidar que Cuba, junto con Brasil, Tailandia y también Costa Rica, utilizan de forma más o menos

⁶³ El embargo sirve de justificación al gobierno, achacando el fracaso de la economía a su aplicación por parte de Estados Unidos, sin embargo el régimen compra barcos enteros de alimentos y productos agrícolas en Estados Unidos, especialmente de los agricultores de la Florida. Por otro lado, he conocido a una persona no cubana, a quien por razones obvias no puedo citar, que se encargaba de comprar equipos informáticos en China y otros países para el gobierno cubano. No quiero decir con esto que el embargo no produzca sus efectos sobre la economía de la isla, pero se lo utiliza como cortina de humo para disimular la realidad. La economía de la isla no funciona por el hecho evidente de que los cubanos se niegan a ser productivos en el trabajo y roban al estado todo lo que pueden, porque con las bodegas del estado desabastecidas y veinte dólares de salario promedio mensual no pueden comprar en las “chopin”, o tiendas del estado, los productos importados que necesitan, y que tiene que pagar en dólares, que el gobierno no es capaz de suministrarles en las bodegas por medio de la cartilla de racionamiento que en teoría les da derecho a ciertos productos básicos.

encubierta el sexo⁶⁴ como un atractivo turístico, algo que sus respectivos gobiernos no están muy dispuestos a reconocer abiertamente pero que todo el mundo conoce, en especial las agencias de viajes. En mi opinión, no es tanto el problema de que haya resurgido la prostitución en Cuba, sino cómo lo ha hecho. Resulta muy triste comprobar que personas normales y hasta de una educación elevada recurren a la prostitución como forma de paliar su situación económica personal y familiar.

Un día que estaba visitando una casa junto a la universidad de La Habana para evaluar la posibilidad de alquilar una habitación en mi próximo viaje. Me topé allí con un turista europeo de algo más de sesenta años que entraba a su habitación con un muchacho cubano de unos escasos catorce años. La propietaria de la casa comenzó a disculparse diciendo que eso era lo que había y que ella no juzgaba a nadie. Lo gracioso del asunto es que me había comentado antes que ella estaba con el régimen y que un hijo suyo era un alto dirigente del partido comunista. En la casa en la que me estaba hospedando entonces me habían rogado que si subía chicas a mi habitación no fueran morenas, es decir negras, porque se veían mucho, con lo cual mi duda era de si se trataba de racismo o de miedo a ser descubierta la actividad, ilegal a todas luces, del alquiler del apartamento.

Se trata de la industria del jineterismo, una actividad a nivel privado que junto con las remesas de los cubanos en el exterior, y las actividades ilegales de todo tipo, mantiene a la sociedad cubana tambaleándose pero sin caer. Esta forma de prostitución es contemplada, racionalizada y justificada por los cubanos como una consecuencia deplorable de la crisis económica por la que atraviesa el país, en la que las personas que la practican, quienes en ocasiones entablan una relación con los clientes extranjeros que va más allá de los encuentros ocasionales, tratan de obtener de ellos, además de dinero, todo tipo de regalos y productos para sus familias. Por ello se les considera, y casi exculpa, como agentes que tienen en su control la situación de una actividad que, sin ser deseable, se quiere ver como necesaria para paliar la situación de escasez que se sufre (Palmié 2004: 243-245). Según Knauer (2005: 483) gran parte de los jineteros son negros muy relacionados con la rumba y la santería, una muestra más de la relatividad moral que han desarrollado los cubanos.

⁶⁴ Excepto en el caso de Brasil, estoy desgraciadamente familiarizado con el tema por haber vivido nueve años en Costa Rica, haber hecho trabajo de campo en Cuba, y visitar frecuentemente Tailandia.

Una especie de jineterismo atenuado, lo constituye el casarse con un extranjero sólo por el interés de salir del país, un recurso más de supervivencia que de nuevo señala la degradación moral a la que se ha llegado. Los casos son tan frecuentes que hasta el famoso grupo musical Los Van Van le dedicaron una canción. He conocido en Miami un caso en el que un matrimonio se divorció y cada uno se casó con extranjeros pagando una cantidad elevada para poder salir de la isla, y en la provincia de Granada he conocido a una mujer negra que se casó con un finlandés para huir de la isla y a quien abandonó pocos meses después de llegar a Finlandia.

Por su parte muchos santeros y *babalawos* en la isla ponen en práctica sus propios métodos para “resolver” su situación. Al requerirse dólares para adquirir todo lo necesario para cubrir las deficiencias, que son muchas, el objetivo son los extranjeros, o cubanos que residen en el exterior. Consultarlos aunque no estén iniciados o tenerlos como ahijados es una garantía de hacer caja. Especialmente los ahijados cubanos que han emigrado son esenciales, ya que un ahijado tiene la obligación de pagar los “derechos” a su padrino o madrina, cuando éstos celebran su cumpleaños de santo, cuando ellos mismo lo celebran, o cuando sus padrinos les dan de comer a sus santos.

Independientemente de esta obligación, muchos ahijados del exterior agasajan con regalos a sus padrinos cuando los visitan y eventualmente aportan algún tipo de ayuda económica. No es común que un padrino obtenga permiso para salir temporalmente de la isla por motivos religiosos, pero en Miami he coincidido en tres ceremonias con el padrino de un músico cubano muy famoso que reside en esa ciudad, que tiene hecho Oyá, y que sale cada poco tiempo de Cuba para después regresar. En cualquier caso, tener ahijados en el extranjero es no sólo motivo de prestigio, sino que procura una entrada de dinero y la posibilidad de que esos ahijados traigan otras personas que pretenden iniciarse, lo que va asegurando una cierta estabilidad económica, siendo muy frecuente escuchar algunos padrinos alardear sobre el número de ahijados que tienen en el extranjero.

Como la solidaridad es algo imprescindible en situaciones difíciles, las entradas que procuran los residentes del exterior vienen a solventar la falta de dinero para iniciarse de amigos o familiares, ya que una persona normal sólo puede iniciarse si recibe ayuda de los allegados de la isla o los parientes del exterior debido a lo prohibitivo de los gastos para quien gana un promedio de veinte dólares al mes.

La ocha se convierte en estas circunstancias en una especie de tabla de salvación para muchas personas cuyo futuro es incierto, que tratan de resolverlo consultando los oráculos, iniciándose y si es posible practicando la religión como una profesión, tras lo cual es muy común racionalizar el hecho de aplicar determinadas tarifas alegando que su “santo” así lo demanda. No obstante, esto no significa que todo aquel que ingresa en la ocha tiene detrás únicamente el móvil económico, aunque las grandes penurias por las que atraviesan hacen tambalear su ética, convicciones morales y hasta religiosas.

Se dan entonces en la isla ciertas circunstancias como una mayor tolerancia por parte del régimen, la crítica situación producida por un “periodo especial” que nunca termina, el desencanto consiguiente de un proyecto socialista donde no ha cabido la religión fuera de dicha tolerancia, la búsqueda de explicaciones y solución a una situación insufrible, y la búsqueda alternativa de una identidad africana. Todo ello ha fomentado el que cada vez más, un creciente número de cubanos se integren en la ocha. Desde el régimen se quiere ver como algo coyuntural que disminuirá cuando cesen las dificultades, pero aparentemente parece tratarse de un viaje sin retorno.

El aumento de practicantes de la ocha lleva aparejado otro aumento de la práctica del palo monte y del espiritismo, ya que, como expliqué, éste último es considerado una herramienta para comunicarse con los ancestros, y el primero una mayor protección y forma de conseguir lo que se desea. Es así cómo la expansión de la práctica de las religiones afrocubanas implica una mayor aproximación y aceptación de la herencia africana.

Dicho esto, es necesario reconocer que la identidad de muchos cubanos va experimentando un desplazamiento hacia la herencia lucumí, una idealización que guarda poca relación con lo auténticamente africano, ya que se trata más bien de la reivindicación de unas raíces que en muchas ocasiones no tiene relación directa con la genética, puesto que muchos practicantes descienden de europeos. No obstante, algunos de mis informantes se han mostrado reticentes en reconocerlo, lo que en mi opinión pone de relieve la educación católica que recibieron y su falta de ascendencia lucumí, ya que para los afrocubanos no hay ninguna duda de que la ocha es la herencia de sus ancestros.

Las implicaciones de este proceso vienen a perturbar el proyecto del régimen político de la isla, cuyo ideal era que la identidad cubana fuera mulata, criolla, un producto autóctono derivado de la mezcla de la cultura europea y africana pero habiendo desplazado ambas. Idealmente se habría dejado

atrás el barbarismo colonial, la arrogancia, agresividad y neocolonialismo norteamericano, y el primitivismo africano. Vendría a ser algo similar a la “raza cósmica” de Vasconcelos en una versión socialista de corte caribeño. En el proyecto era fundamental elevar el nivel educativo de la población, en especial la campesina y la negra más marginal, algo que para ser honestos hay que reconocer que es uno de los grandes triunfos de la revolución, ya que se consiguió erradicar el analfabetismo y facilitar el acceso a la educación universitaria a cualquiera con la capacidad suficiente. La excepción a esa igualdad de oportunidades se llevó a cabo en ciertas especialidades académicas vetadas a personas no afines al régimen o a los practicantes de alguna religión a los que se les aplicaba una “evaluación político-moral” en el proceso de selección para ingresar a la universidad (Clark 1990: 371-374).

Se puede ser crítico con el régimen todo lo que se quiera, pero el plan de crear una nueva identidad tenía su lógica, ya que en Cuba, como en el resto de los países latinoamericanos, la diversidad de identidades dentro de un país, en mi opinión, era, y es, uno de los mayores problemas que ha obstaculizado la cohesión social, y por tanto el funcionamiento de sus respectivas sociedades. En el caso cubano, y dejando de lado minorías como la china, la haitiana del oriente de la isla, o algunas otras insignificantes, las identidades se repartían entre 1) los restos del colonialismo español, 2) las élites criollas blancas, inclinadas hacia el ámbito europeo o norteamericano según la herencia familiar o educativa, 3) un grupo de clase media y otro campesino recientemente emigrados de España, 4) una creciente población mulata de amplio espectro cromático cuya afinidad cultural e identitaria iba de un extremo al otro dependiendo de varios factores, y 5) un sector afrocubano negro más marginal e identificado con la herencia africana.

Tras el triunfo de la revolución socialista, la gran mayoría de la élite criolla blanca salió de la isla hacia Estados Unidos adquiriendo más protagonismo los grupos 4 y 5. Por lógica, el grupo que pasó a ser de referencia en el aspecto identitario, al menos en teoría, fue el mestizo o mulato, puesto que la mezcla durante varios siglos alcanzaba a gran parte de la población en mayor o menor medida. El mestizo, que en teoría no era ni una cosa ni la otra, reivindicaba su papel y construía su identidad en contra de la de los europeos y norteamericanos que le habían hecho de menos, al tiempo que se distanciaba de la herencia africana que habían dejado los esclavos. En el fondo era el reconocimiento de que se tenían unas raíces europeas y africanas pero dejando claro que ellos eran algo nuevo y

diferente, con sus propias características. Una reivindicación de un mestizaje por el que sentirse orgulloso y que parecía burlarse de la obsesiva pureza de sangre de los españoles o el racismo insolente de los angloamericanos. El dicho que surge siempre de un cubano cuando se toca el tema “En Cuba el que no tiene de congo, tiene de carabali” viene a resumir la constatación y aceptación de la mezclanza del pueblo cubano.

La exaltación del mestizaje y el fortalecimiento de esa identidad fomentó el uso de un término que vendría a explicar todo lo referente a la cultura e identidad cubanas: “sincretismo”, un fenómeno que había comenzado ya en el periodo republicano. Sincrética era la comida (el ajiaco de Ortiz), sincrética era la música (el son, el mambo, etc.) y otras creaciones culturales (la poesía de Nicolás Guillen, las pinturas de Lam, etc.), y sincréticas eran las religiones africanas, como lo demostraban, y se resaltaba constantemente, los iconos católicos tras los que se escondían. Por este motivo cuando se leen autores cubanos de la isla o de la diáspora, las referencias son constantes, en una especie de reafirmación identitaria y cultural que es necesario repetir, en mi opinión, porque todavía existe una inseguridad en cuanto a la identidad cubana.

No quiero decir que no sea cierto el sincretismo, pero sí creo que es necesario manifestar que se ha dado un abuso en el empleo del término en el proceso de reafirmación identitaria. El “problema negro” no está totalmente solucionado en Cuba, o mejor, entre los cubanos, y el racismo, tanto dentro como fuera de la isla, todavía persiste aunque ha disminuido, como quedaba reflejado en los trabajos de varios autores (Sarduy 1995, Alvarado 1996, Guanche 1996, Sarduy y Stubbs 2000), y como me han manifestado algunos informantes en Miami y La Habana.

Lo que, en mi opinión, se da por parte del régimen es una utilización interesada de la ocha, por un lado para obtener cierto beneficio económico, control y promoción de la cultura cubana, y por el otro, utilizando sus símbolos, mitos, etc. para reforzar la identidad cubana que se presenta como mezclada o sincretizada, para lo cual era necesario desposeerla de sus aspectos mas africanos y religiosos.

Dos ejemplos de la manipulación del régimen y su desinterés real en la herencia africana es perceptible en el incumplimiento del compromiso por parte del gobierno cubano con representantes yoruba, del acuerdo de intercambiar profesores de español y yoruba entre el área yoruba de Nigeria y

Cuba (Abimbola 2003 [1997]: 112). Qué otro puede ser el motivo sino la falta de interés en que los cubanos, al menos los de ocha que son muy numerosos, aprendan yoruba: ¿miedo a una reafricanización? ¿miedo a perder el control de la representatividad oficial de la ocha que se asigna el gobierno? Resulta un tanto paradójico cuando a los cubanos se les ha enseñado ruso durante muchos años.

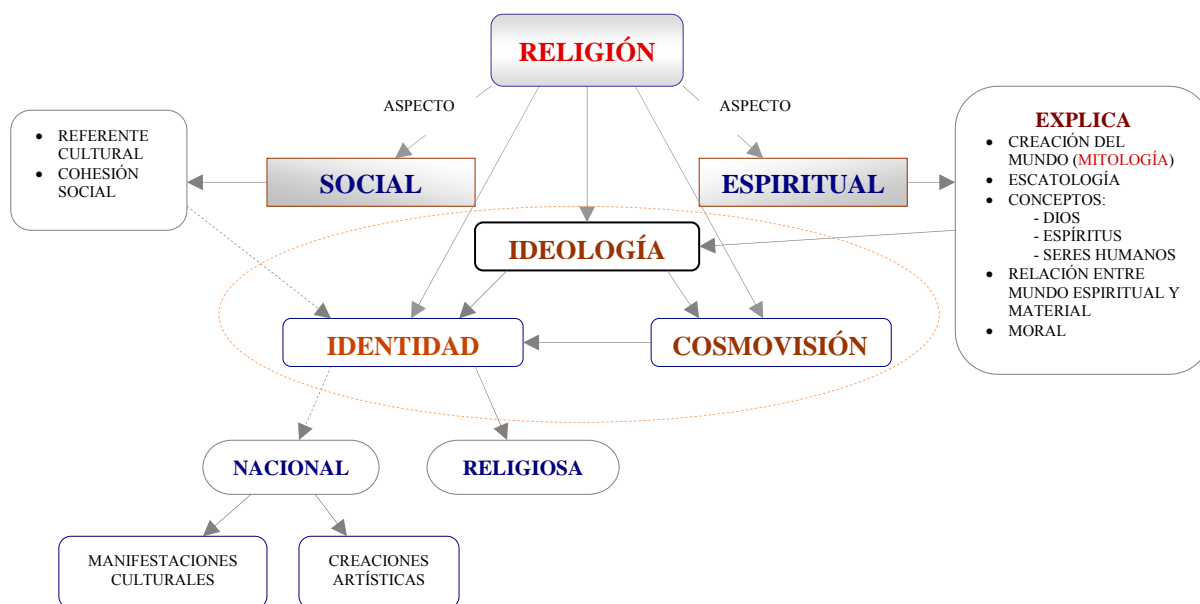
Otro ejemplo del manejo oficial que se hace de la herencia yoruba, lo tuve hace muy poco tiempo cuando un grupo de personas en la localidad que residí me pidió que les diera una charla informativa sobre la santería, fundamentos, mitología, etc. Entre los asistentes había una cubana, y cual no sería mi sorpresa cuando al terminar me confesó que había aprendido mucho y que le había llamado la atención conocer que los yoruba eran un pueblo africano, cuando ella siempre había pensado que el término estaba referido a los practicantes de la ocha en Cuba. Esto demuestra que a nivel de la calle se da un conocimiento escaso de esa herencia que se afirma reconocer. Dicha persona es una profesional, que tenía un cargo importante en su especialidad en Cuba y que tiene una licenciatura terminada, con lo cual hay que descartar un bajo nivel educativo. Mi interpretación es que a pesar de explotar los temas religiosos de la ocha en espectáculos para el turismo, o enseñar la mitología yoruba en las escuelas, no existe a nivel oficial un verdadero interés en que se relacione todo ello con la cultura original de África.

Se da entonces una manipulación consciente e interesada por parte del régimen, de aspectos de la ocha desposeídos de su carácter africano y religioso, en beneficio de un nacionalismo que consideró necesario crear y fortalecer ante los vaivenes anteriores de la nacionalidad e identidad cubanos. Hay que recordar que Cuba no constituía una nación cohesionada con una identidad única como explicó anteriormente, por lo que al ideario nacionalista creado a partir de la independencia por la élite blanca había que añadirle símbolos y elementos que representasen a esa creciente mayoría mestiza o mulata.

Muchos de esos elementos representativos han sido tomados de la ocha, no sin pasar por el tamiz oficial enfatizando su carácter cubano, sincrético y folclórico. Esa toma de posición oficial la expongo en el diagrama siguiente:

Diagrama # 18

UTILIZACIÓN DE ASPECTOS RELIGIOSOS DE OCHA
EN EL REFUERZO DE LA IDENTIDAD NACIONAL



En el diagrama se aprecia en rojo cómo se toma especialmente la mitología de la religión para reforzar la identidad aplicándola a las manifestaciones culturales y creación artística, ya que en la actualidad, gran parte de la música, pintura, danza, etc. está inspirada, en Cuba y en la diáspora cubana, por elementos mitológicos de la religión yoruba, para los cubanos ocha o santería. Todo esto se ha convertido en un referente cultural importante, aunque sólo para los santeros se trata de representaciones religiosas que apelan a su ideología y cosmovisión.

Esta apropiación y utilización por parte del poder político de los mitos tampoco es algo exclusivo de Cuba, en Venezuela ha sido utilizado igualmente el mito de María Lionza para reforzar la identidad nacional, un culto que casualmente está permeado por la ocha debido a la influencia que ejercen los santeros cubanos que viven en ese país.

CAPÍTULO III

LA OCHA EN EL SUR DE FLORIDA

ETNOGRAFÍA DE UN TAMBOR

Tras haber finalizado mi tesina de licenciatura dedicada a la ocha, decidí elegir de nuevo el mismo tema para la investigación del doctorado, puesto que me resultaba fascinante en sí. Sentía curiosidad por conocer cómo se desarrollaba la religión en el contexto norteamericano entre personas que, aunque fuesen de origen cubano, debían haber recibido su influencia de algún modo. La sociedad, los medios disponibles, las circunstancias de sus practicantes, así como el tiempo transcurrido en el ambiente emigratorio, debían, pensaba yo, ejercer su influencia de algún modo, tanto en su manifestación externa, como en los comportamientos y quizá en cierta medida en las prácticas, por lo que era de suponer que habría de haber adoptado algunas características particulares.

Aunque básicamente la estructura y funcionamiento de la ocha no difieren sustancialmente entre Cuba y Florida, cual no sería mi sorpresa al comprobar desde el primer momento que me enfrentaba a un obstáculo tan enorme y lleno de dificultades que me dejaba perplejo, desmoralizado, y lo que es peor, sin llegar a comprender exáctamente qué es lo que estaba sucediendo. La religión era la misma, sus practicantes eran cubanos aunque muchos hubiesen adoptado la nacionalidad estadounidense por conveniencia. ¿Por qué no querían ser entrevistados? ¿Por qué adoptaban una actitud distante que denotaba desconfianza? ¿Por qué me costaba tanto que me invitasen a una ceremonia y no encontraban nunca tiempo para hablar conmigo?

Yo tenía algunos contactos en Miami a donde me trasladaba de vez en cuando invitado por Orlando M., santero mayor, quien incluso me permitía dormir en su casa cuando celebraba alguna ceremonia, pero tejer las relaciones necesarias para iniciar una investigación era percibido por mí como algo totalmente diferente de lo que había experimentado en Cuba y Costa Rica anteriormente. Era recibido cordialmente, conocí a diferentes religiosos en las ceremonias en Tampa y Miami, pero recibía evasivas, disculpas, y en ocasiones incumplimiento de las citas acordadas.

A media hora de donde residía estaba la ciudad de Tampa, donde desde el siglo diez y nueve se había asentado un número considerable de cubanos que desarrollaron la industria del tabaco en Ibor City, un barrio de la ciudad. Mi acercamiento se realizó a través de una de las tres botánicas, Eshu Melli, a las que me acompañó un psicólogo cubanoamericano llamado Arnold Andrews, católico muy

involucrado con la jerarquía eclesiástica de Tampa, quien hablaba un español algo deficiente y aseguraba desconocer todo lo relativo a la santería, aunque tenía curiosidad y ganas de ayudarme.

Tras asistir a un par de ceremonias en Tampa, mantener unas cuantas conversaciones informales sobre la ocha, perseguir a un *babalawo* y varios santeros y santeras, intentado concertar alguna entrevista, tuve que darme por vencido y reconocer que era poco menos que imposible llevar a cabo mi investigación en Tampa, al menos al ritmo que yo deseaba. Más tarde comprendí el verdadero significado de lo que me contó Arnold respecto a sí mismo, y cómo servía de explicación a la actitud mostrada por los santeros.

Arnold pertenecía a la generación 1,5⁶⁵, es decir, no formaba parte de la primera generación de adultos que emigró a Cuba, puesto que había llegado con ocho años, y tampoco a la segunda porque no había nacido en los Estados Unidos. Tras los primeros años en el *ghetto* latino de Tampa, inmerso en un ambiente familiar y cultural cómodo, cambió de escuela con doce años saliendo del barrio latino y entrando de lleno en la realidad del mundo norteamericano sureño. Este cambio tenía una connotación poco agradable que lo enfrentaba a la discriminación y racismo arraigados en la zona.

Arnold Andrews se llamaba al venir de Cuba Arnoldo Andreu, pero su padre fue consciente de la discriminación a la que se veían sometidos y cambió nombres y apellidos. El trauma de este joven era tan grande que se propuso adaptarse por completo al modo de vida anglosajón, e incluso se prohibió a sí mismo entablar relaciones con muchachas latinas (comunicación personal 14-05-2000, Tampa). Cuando le conocí tenía más de cincuenta años y al parecer había conseguido superar el trauma con sus conocimientos de psicología.

¿Por qué relato todo esto?, pues porque la actitud huidiza y de desconfianza que encontré en los santeros de Tampa, ciudad provinciana con minoría latina, se explica por el entorno más bien desagradable y poco acogedor que sufre el emigrante latino, siempre en el punto de mira de los norteamericanos por su resistencia a abandonar su cultura. Si a esto se añade la práctica de una

⁶⁵ Término creado por el sociólogo cubano Rubén Rumbaut que incluye a los cubanos *born in Cuba but made in U.S.A.* (Pérez Firmat 1999: 4). Ellos son quienes aprendieron a sobrevivir entre dos culturas, y entre ellos los ha habido desde quienes se han integrado a la sociedad norteamericana de forma total evitando más bien todo lo cubano, hasta los que se han aferrado a la cultura cubana. Todos ellos salieron en la oleada migratoria que siguió al triunfo de la revolución en la isla y se han considerado siempre como exiliados que durante décadas pensaban en regresar (Pérez Firmat 1997), algo que en la actualidad parece que se ha descartado por encontrarse ya muy alejados del modo de vida de los cubanos de la isla y no sentirse identificados con ellos.

religión que junto con el vudú es considerada como demoníaca y bruja, se comprende la desconfianza de unos santeros acostumbrados a un entorno hostil. Posteriormente descubrí algunos otros posibles motivos por los que se mostraba esa desconfianza hacia el investigador y que también sufrí en Miami, pero esto será comentado más tarde.

Para completar el grado de dificultad, pocos meses antes de comenzar la investigación un joven cubano iniciado en ocha que todavía portaba los collares de la religión, mató a varias personas en Tampa, con lo cual se desataron en la prensa una serie de artículos que, naturalmente, relacionaban el hecho violento con la práctica de la santería. Fue la antropóloga Mercedes C. Sandoval, especialista en el tema, quien tuvo que salir a la palestra a poner en claro que la masacre era producto del trastorno mental del joven y que no guardaba relación alguna con la religión.

Así pues, el ambiente parecía no ser muy propicio en Tampa y el esfuerzo debería ser mayor de lo que esperaba. La suerte estaba echada, la investigación sería llevada a cabo en su mayoría en Miami, para lo cual me trasladé a residir allí durante quince meses.

Un tambor para Changó

Con el fin de ofrecer una idea del universo de la ocha tal y como se presenta en Florida y comprender mejor las características de muchos de los practicantes que integran esta religión, voy a describir una ceremonia muy común que se celebra con bastante frecuencia, como es un tambor. La ceremonia que describo aquí no ha existido como tal en un lugar y fecha determinados, aunque los personajes son reales y las situaciones que relato han sido presenciadas por mí a lo largo de mi trabajo de campo en Miami, la mayoría de ellas, o en la ciudad de Tampa en el centro-oeste de la Florida. Es decir, presento toda una serie de personajes que he conocido y situaciones que he presenciado entre 2002 y 2005 como si se hubieran dado el mismo día en un solo tambor.

Los religiosos y participantes que describo son personas a las que he conocido y observado en diferentes rituales, algunas de ellas han sido informantes fijos o bien ocasionales, otros son asiduos de los tambores en los fines de semana con los que no he hablado, pero a los que he observado frecuentemente. Por tanto, la situación es creada por mí pero los personajes y lo que se cuenta son reales. Se trata de reunir una serie de personajes y situaciones para ofrecerlos como muestra de lo que acontece en una de estas ceremonias de una forma cómoda para el lector.

Se debe de tener en cuenta que un tambor, *bembé* o *wemilere*, además de una ceremonia religiosa que para el *aleyo*, o extraño a la religión, se presenta aparentemente como un acto de socialización, tiene muchas implicaciones. Allí se muestran las jerarquías y la posición más o menos relevante que se detenta dentro de la ocha, sirve para transmitir conocimiento, practicar bailes y cantos, darse a conocer, presentarse a los tambores cuando se es iniciado, celebrar un cumpleaños de santo, ofrecer servicios religiosos, propagar noticias sobre la religión o la comunidad, sea la religiosa o la cubana, sobre política, etc., hacer ostentación de la situación económica o social, y comer y beber gratis (importante para los que están en situación precaria). También sirve para criticar y, eventualmente, descalificar a los rivales, iniciar en el mundo de la ocha a hijos y familiares, para dejarse ver y eventualmente captar posibles ahijados, para obtener ayuda y conseguir trabajo o algún otro tipo beneficio, para conseguir pareja, para bailar y entretenerse los fines de semana, para conseguir algún dinero extra ayudando en los rituales, tocando el tambor o cantando, o bien para recibir ayuda espiritual de algún *medium* que esté montado por un oricha. Para los *iyawós* es casi la única forma de socializar y entretenerse durante el año de su iniciación, además de mantenerse y fortalecer su vínculo con la comunidad santera.

En el aspecto social y una vez acabada la ceremonia, puede que la asistencia a un tambor sea lo más aproximado a la reproducción del “cubaneo”, término que los cubanos emplean para describir el ambiente desenfadado en el que se come, se bebe, se baila, se hacen bromas, se recuerda el pasado o se comenta el presente, en suma, donde se revive, hasta donde se puede, una forma de socializar de los cubanos que recuerda, y por tanto mantiene, su cultura caribeña tan alejada de la anglosajona.

Es decir, un tambor es un evento abierto a los componentes de la comunidad lucumí que cubre sus necesidades tanto religiosas como sociales, pero también a personas no religiosas que están interesadas en presenciar la parte más visible de la ocha, eso sí, desde una posición obligada de discreción y respeto. Esta ceremonia puede durar alrededor de cinco horas y suele ser la culminación de otros rituales celebrados en los días anteriores con la presencia de la familia religiosa que la ofrece y aquellos especialistas, como *babalawos* u *oriatés*, imprescindibles para su realización.

Los motivos por los que se celebra un tambor son variados, pudiendo ser la obligación de ofrecerlo al “santo” del padrino o madrina, como cumplimiento del resultado de una consulta a los

oráculos, la celebración de un cumpleaños de santo de alguien ya iniciado, la celebración del día de en medio, la presentación de *iyawó(s)* al tambor para ser reconocidos como iniciados, o bien como agradecimiento al propio oricha o santo de algún religioso. Como el evento resulta muy costoso económicamente se suele aprovechar para cumplir con más de uno de los motivos anteriormente citados. En cualquier caso se trata de un acontecimiento que alegra a la comunidad lucumí, ofrece una excusa para reunirse y controlarse, y que eventualmente puede servir, en caso de que se haga de forma seria y bien organizada, para adquirir prestigio el padrino o madrina que lo organiza o dirige y el conjunto de ahijados que pertenecen a su *ilé* o casa religiosa.

Es domingo y el tráfico en esta parte de Hialeah a las tres de la tarde es casi inexistente. En la calle hay varios coches estacionados encima de las aceras y en la puerta de la casa hay seis personas vestidas de blanco. Un grupito, también de blanco excepto dos de ellos, se va acercando con tres tambores de fundamento y un par de bolsos, son los tamboreros. Van entrando todos y saludan al padrino de la casa y a los que se encuentran dentro ocupados con los últimos detalles.



Entran otros religiosos y comienzan como es costumbre los saludos obligatorios tirándose primero en el suelo delante de los mayores en la religión y, tras levantarse, juntando los brazos delante del pecho, para a continuación pasar al cuarto de santo donde está el trono⁶⁶ erigido a Changó. De nuevo se repiten las prostraciones, esta vez delante del trono, con

toques de maraca, saludando al oricha y depositando algo de dinero en la cesta dispuesta para ello.

El trono, espectacular como siempre, ocupa unos nueve metros cuadrados en una esquina del salón con el techo y paredes cubiertas de brocados rojos y blancos y con mantones de Manila, todo

⁶⁶ En la imagen se aprecia un trono dedicado a Ochún aunque estoy describiendo uno de Changó. El montaje, realizado por especialistas, está en función de su imaginación y también de la mayor o menor inversión que se haga. Su configuración, colores y decoración, así como las ofrendas depositadas dependen del oricha a quien esté dedicado. Tras la ceremonia el trono permanece algunos días pero la fruta y los dulces son repartidos entre los asistentes cuando todo acaba. Fotografía realizada por el Dr. Rafael Martínez y cedida amablemente por él.

ello iluminado por focos convenientemente camuflados. Changó, colocado encima de un gran sillón se encuentra más alto que el resto de los otros "santos" que le rodean, con enormes ramos de rosas rojas alrededor y toda la superficie del suelo cubierta con decenas de kilos de frutas, preferentemente rojas, tartas y otros dulces. Delante de todo, una estera en el suelo para saludar, una jícara con agua, una maraca y un cesto con los dólares que ya han depositado los santeros que han saludado.

Mientras, en el salón y después de haber comido ellos solos, a lo que tienen derecho, los tamboreros se llevan las sillas delante del trono y comienzan a tocar a cada uno de los *orichas* principales. Han llegado más religiosos pero sólo cinco o seis se quedan junto a los tambores, entre ellos Piti propietario de una botánica en Tampa con el que he tenido largas conversaciones sobre la religión y que aspira a tener muchos ahijados. Nació en esa ciudad pero habla como los cubanos y está volcado hacia la religión con lo que él mismo coloca una separación con el mundo anglosajón.

Los demás siguen conversando en el salón o la calle, fumando, hablando por su teléfono móvil o haciendo bromas. Al fondo del patio dos santeras y un santero muy mayor terminan de cocinar los animales que se sacrificaron ritualmente el día de antes y que se servirán acompañados de arroz, frijoles y plátanos fritos cuando acabe la ceremonia. En el otro extremo del patio dos personas están visitando el cuarto dedicado al palo que contiene una enorme "prenda" toda cubierta de sangre seca, ya que el padrino de la casa, además de santero, es un palero de prestigio que le proporciona el muerto (espíritu) que tiene en la prenda, reconocido como muy efectivo.

De todos modos, hoy se celebra una ceremonia de ocha, se trata del día de en medio, y se dedica a Changó, ya que es el que se ha colocado en la cabeza de un joven policía de Miami que está en su semana de iniciación. Todos los santeros presentes van a visitarlo para postrarse ante él en el cuarto donde le han montado su correspondiente trono, del que no se puede mover en una semana. Allí deberá dormir en el suelo, se le bañará, cambiará de ropa y se le dará de comer como lo que es, un niño, ya que acaba de nacer en la religión. Va vestido de rojo y blanco con una corona brillante en la cabeza, enormes collares que le cruzan espalda y pecho. También le han pintado en la cabeza rapada varios círculos concéntricos de colores y tres líneas paralelas de pintura blanca en las mejillas en sustitución de las originales marcas tribales yoruba.

Van llegando más personas y no todas visten de blanco. Entre ellas una psicóloga cubana-americana que realiza un doctorado sobre la santería; “los santeros son personas muy dependientes que necesitan la guía y protección de un padrino o una madrina y que tomen decisiones por ellos”, me dice, ante lo cual me quedo perplejo sin atreverme a responder. También han llegado varios niños y algunas personas invitadas que miran todo y no se atreven a moverse de donde los han colocado.

El padrino va saludando a todo el mundo dando instrucciones con gran autoridad; una de las veces se acerca y me dice que yo he visto mucho y conozco demasiado de la religión y que tengo que “hacer santo” porque en tantos rituales a los que he asistido he recogido muchas cosas negativas y es peligroso para mí. Le contesto que todavía no estoy preparado y pongo cara de circunstancias ya que no me fío de él, al igual que él desonfia de mí. Se ha negado a que le entreviste y sospecho que es para que no le saque a relucir algún tema delicado sobre el que no quiere hablar. Tiene alrededor de trescientas personas a las que ha iniciado, que en teoría son sus ahijados, pero gran parte de ellos le han abandonado porque no es honesto. Está “metalizado”, es decir, tiene la religión como negocio y en su casa se celebran ceremonias constantemente. Un santero que lo conoce bien me confesó que cuando sale una letra en la consulta al oráculo para un ahijado suyo por el que debe iniciarlo gratis, la “tapa”, o lo que es lo mismo la oculta, sacando otra de nuevo para que pague la ceremonia.

Los tambores comienzan a tocar colocados junto al trono de cara a los asistentes pero esta vez hay un cantante, el *apuón*. Es el encargado de llamar a los santos, y en este caso se trata de alguien muy conocido por su dominio de las decenas de cantos dedicados a los orichas. Creció en un solar habanero entre “brujeros” y todos conocen su afición por las sustancias prohibidas, el alcohol, las mujeres y la rumba. A pesar de llevar veinticinco años en el país, su situación no está legalizada, vive de la religión y de lo que puede. Los abusos a que ha sometido su cuerpo le pasan factura en su voz que le traiciona de vez en cuando. Gracias a él asisto cada semana al menos a dos ceremonias religiosas donde él participa como cantante en diferentes lugares y casas religiosas de Miami, al tiempo que tengo oportunidad de recibir información directa de alguien que recorre continuamente muchos de los *ilés* del Gran Miami. El precio para mí es ejercer de taxista, siempre menor que la iniciación fingida que realizan algunos investigadores, o el pago de informantes que tampoco practico.

Los tamboreros están compuestos por un prieto de cara redonda con un diente de oro, que en un momento dado toca con una mano mientras habla por su móvil, doble comunicación pienso, con el móvil al *aye*, o mundo terrenal, y con el tambor al *orun*, o mundo espiritual. Vive de la religión y de una ayuda del estado. Los otros tamboreros son un blanco que trabaja de camarero en un restaurante de moda en Biscayne Boulevard, un afroamericano que no habla español, y un mulato de cara picada que lleva una gorra de beisbol blanca.

Los toques se suceden uno tras otro, saliendo a bailar aquellos que tienen hecho el santo a quien se le está tocando, a los que se añaden aquellos que lo desean. Cuando bailan delante del tambor para su oricha besan cada uno de los tres tambores con los brazos cruzados y las palmas en los hombros, poniendo su frente sobre el paño que los cubre y depositando dinero en una cesta.

Como al principio baila muy poca gente, el padrino de la casa, de forma autoritaria obliga a sus ahijadas presentes, un grupo de mujeres de mediana edad que le siguen y le obedecen de forma sumisa, a que bailen delante de los tambores para que se animen los demás. El éxito de un evento como este depende de la calidad y cantidad de los asistentes, del ambiente caldeado que se produce al bailar muchas personas iniciadas, y de la cantidad de orichas que bajen y monten a algunos de los médiums que asisten al tambor para que luego les hablen a los presentes sobre sus problemas y las posibles soluciones. También depende de la organización, vistosidad del trono, calidad de los tamboreros, la comida y la bebida, incluso de la casa y la zona donde se celebra. De todas formas parece que lo que más atrae a la gente es el padrino o madrina y el ambiente que han logrado crear en su *ilé*. Los tamboreros también atraen personas de su entorno y propagan el lugar y la fecha.

Del iniciado que está bajo el trono de su cuarto apenas se acuerda nadie, sólo de vez en cuando alguien lo visita para saludarlo, generalmente a la llegada, postrándose todos ante él en reconocimiento de que tiene hecho santo. No puede fumar, beber o dar la mano a alguien. Una de las veces que me acerco, su mujer, que está fumando, le pasa el cigarrillo que devuelve rápidamente cuando me ve.

Siguen llegando santeros y santeras, algunos de blanco, otros no. Cuando llega un santero mayor de prestigio todos le saludan. Casi todos se conocen entre sí, de qué rama y familia religiosa proceden, cuantos años tienen de santo, su grado de conocimiento religioso, el santo que tienen hecho, el nivel que han alcanzado, así como sus capacidades o especialidad y por supuesto su grado de

honestidad respecto a la religión. De manera que la entrada de cada uno de ellos, o ellas, despierta un tipo de reacción de la mayoría o de algún grupo. Ya hay alrededor de unas cien personas entre el salón, en el que no caben todos, y el patio, más algunos que están con el iniciado y los que están en la cocina.

Delante del tambor baila un santero *gay* que claramente intenta impresionar al mulato que está tocando porque le gusta. Junto a él, varios santeros y santeras bailan también. Hacia la parte de atrás se encuentran los más discretos, que se acaban de incorporar o que son más nuevos en la religión. Una madre enseña a sus dos hijas y a una amiga de ellas a bailar con los pasos adecuados al toque del oricha al que tocan, y cerca de la puerta, dos ahijados sin iniciar que actúan muy discretos y vergonzosos ponen su empeño en hacerlo lo mejor posible bajo la mirada atenta de su madrina, quien ya les va insistiendo para que se vistan de blanco y asistan a toques y otras ceremonias.

En medio de los que bailan está Hans, blanco norteamericano, intentado lo mejor que puede llevar el ritmo de los toques con sus pies, algo que nunca consigue. Alto, desgarrado y sin hablar español sino apenas cuatro palabras, me maravillo de verlo sin complejos moviéndose entre los cubanos. Está iniciado y anteriormente pertenecía a una denominación protestante, siendo así un exponente de la globalización a la que se está sometiendo la religión de los orichas.

Comienzan las primeras "sirimbas", los tambores y el cantante ya se han calentado. A unos les dura más y a otros menos. Alguno de ellos intentan escapar hacia el patio o la cocina porque no quieren ser montados. Cuando le da a alguien de quien se sabe que le baja el santo, lo rodean entre unos cuantos para que no pueda escapar y vaya perdiendo su nivel de conciencia. Así facilitan que el oricha se apropie de su cuerpo, lo cual favorece a la comunidad porque les habla a todos, los limpia y les da sus bendiciones. En el proceso se da una realimentación entre tamboreros y cantante y las bajadas de los orichas. Si tocan bien, favorecen las bajadas, y si los santos bajan, los tamboreros se incentivan más y tocan mejor.

Me saluda L., un joven psicólogo judío de Harvard y me cuenta que tiene hecho santo, observo que no conoce los bailes. Me pide que le envíe los artículos que he escrito sobre aspectos de la ocha. Dos meses después coincido con su padrino en otro tambor y me dice que no es serio y que no lo ve nunca, por lo que concluyo que es un oportunista que se ha iniciado para introducirse en el mundo de la ocha. Este tipo de comportamiento es detectado rápidamente por los santeros que por lo general

siguen el juego, especialmente si obtienen algún tipo de beneficio económico, de lo que se deduce que la información obtenida de este modo puede que no sea del todo confiable.

Un padrino al que no conozco acompaña a una mujer de unos veinticinco años a la que obliga a bailar. Se ve que es una ahijada que camina hacia la iniciación. Es norteamericana, con muchos kilos de más y no habla español. Lo más llamativo es que viste esperpénticamente. Minifalda de colores chillones, botas de media caña, y un sombrero tejano negro, totalmente inadecuado y una ofensa para los presentes, la mayoría vestidos de blanco. Es el centro de atención pero nadie dice nada. El padrino la lleva delante de los tambores y le hace tirarse al suelo con la cabeza hacia abajo. Le dice que repita unas palabras y ella no entiende, el padrino insiste pero sigue sin entender. El tamborero afroamericano se dirige a ella y le habla en inglés diciéndole que las diga en ese idioma. Tres o cuatro de los asistentes gritan que no, que las diga en español. Mientras, los tambores siguen tocando. El tamborero se enfada y les grita que no pasa nada que él también habla en inglés. Le vuelven a gritar que no es verdad que él es cubano. El muchacho muy enfadado les replica que él es afroamericano y que siempre habla inglés. Estupefactos se callan y la tensión disminuye, pero en el ambiente queda impresa la idea de los cubanos de que la religión es suya porque la han mantenido y propagado.

En un rincón del espacio donde nos encontramos están situados cuatro *babalawos* hablando entre ellos con una pose de autosuficiencia, sólo observan al resto de vez en cuando. Dos de ellos fuman puros y otro viste de blanco con un sombrero del mismo color. Con su actitud, no exenta de cierta arrogancia, marcan su estatus superior, aunque la mayoría de los santeros les devuelven el trato actuando como si no estuvieran presentes.

Se me acerca una conocida transexual que tiene un programa de televisión en uno de los canales de Miami y a la que conocí en casa de su padrino, y gritando me dice “España, que alegría, ¿como estás mi amor?”, mientras me da dos sonoros besos, yéndose a continuación montada sobre tremendos tacones a saludar a otras personas.

Una de las tres hijas de un conocido santero prieto con fama de andar en asuntos turbios, se hace sitio para pasar a bailar delante de los tambores y cuando está justo delante de mí, le da la sirimba y comienza a girar la cabeza violentamente de un lado a otro. Nunca le baja el santo del todo pero en casi cada tambor le coge por algunos segundos. La mala suerte hace que uno de sus rizos se enganche

en mis gafas y las lance por el aire. Milagrosamente las recupero entre el gentío sin haberse estropeado.

Me voy hacia una esquina para reponerme del susto y me topo con una afroamericana santera que tiene muchos ahijados y que siempre arrastra con ella un haitiano blanco. Nos saludamos, ya hemos coincidido en varios tambores. Le pregunto al haitiano que si ve muy diferente la santería del vudú y me responde que no, que es la misma religión con nombres diferentes y rituales parecidos aunque hechos de otra forma. Casualmente a unos metros, Caridad, mi madrina, está hablando con un joven afroamericano que no está en la religión pero que está obsesionado con toda la problemática de los afroamericanos, esclavitud, discriminación, etc. Lo llamo y le presento a la santera, afroamericana como él, y le digo que la escuche un rato porque sospecho que aunque no lo reconoce está interesándose por la ocha.

Los dejo hablando y me acerco a Oswaldo, un portorriqueño de unos veinticico años con el que suelo encontrarme en algunos tambores. Es blanco, enfermero, y viste de blanco con una gorrita Kangol del mismo color, por lo que pienso que está iniciado, ya que siempre lo veo bailar y conoce los pasos de los toques. Sólo he intercambiado con él algunas palabras, pero aprovechando que se encuentra con alguien que conozco bien, decido entablar conversación. Me explica que no está iniciado, aunque sabe que terminará haciéndolo. Cuando le pregunto que a qué espera, me dice que no se fía de muchos religiosos porque ha visto demasiadas cosas desagradables en la religión y todavía tiene que conocer un padrino o madrina que sea del todo de su confianza, es decir que sea religioso honesto y que no abuse de los ahijados. He aquí, pienso, alguien que le rompería los esquemas a la psicóloga que saludé al principio del tambor, ya que Oswaldo no encaja en su patrón de persona débil y dependiente que se deja manipular fácilmente.

Decido tomarme un respiro y salgo al jardín a sentarme en una mesa junto a varias personas algo mayores y una joven cubana que está con su amiga, quien me cuenta que fue la secretaria del anterior presidente de Argentina Fernando de la Rúa. No practican la ocha pero han acudido porque conocen al policía que están iniciando. Cuando se enteran las personas mayores de la mesa que soy español empiezan a decir que Franco hizo mucho bien por España, que Pinochet no era tan malo como dicen y que el realmente pernicioso y sanguinario es Fidel Castro. No me gusta entrar en polémicas de

este tipo, máxime cuando ya conozco el extremismo de algunos cubanos de la primera ola migratoria, pero me tengo que plantar y explicarles los conceptos equivocados que tienen, poniéndoles algunos ejemplos de lo que realmente aconteció en España y en Chile. Es obvio que no les interesa conocer la verdad, pero como saben que soy un estudioso me escuchan de mala gana y no me contradicen. Huyo de nuevo al salón donde se da el tambor.

Al volver me encuentro con una joven de unos treinta años montada con Obatalá. Va vestida de blanco lleva un palo en la mano, y porta en la cabeza una corona plateada de la que cuelgan por delante unos hilos con cuentas blancas que le tapan el rostro como se ha acostumbrado siempre entre los yoruba y entre los brasileños del candomblé. Camina encorvada y de vez en cuando limpia a alguien. Nunca había visto a nadie con ese atuendo y le pregunto a una santera que tenía al lado. Me responde con cierto desdén que eso no es lo que se acostumbra en la santería cubana, y que la joven a pesar de ser santera había ido a iniciarse a Brasil. Su tono denotaba disgusto y rechazo por no seguir “su” tradición.

Me ve el *oriaté* que ha dirigido los rituales anteriores al tambor y me llama porque quiere presentarme a alguien. Al ir pasando entre los presentes un joven montado con Yemayá y con los ojos medio entornados me para, me abraza y después me hace una limpieza. Al soltarme, el *oriaté* me dice que eso es una buena señal y que Yemayá quiere algo conmigo. Esto es algo positivo para mí, ya que ante los ojos de los religiosos estoy más cercano a su religión, lo que puede traducirse en una mayor aceptación. Continuamos hasta encontrarnos con una mujer vestida de blanco de unos cincuenta años. Es Pierrette, nacida en España pero habiendo vivido muchos años en Francia. Tiene hecho santo hace ya varios años ya que se lo recomendaron, tras consultar un oráculo, para superar una grave enfermedad que padecía, y que según ella desapareció tras su iniciación. Me invita a un tambor que dará en su casa para un ahijado suyo.

A continuación el *oriaté* me lleva cerca del trono donde hay un niño de unos diez años sentado en una silla con unos collares de cuentas rojas y blancas puestos y rodeado de tres mujeres. Me explica que Changó lo ha abrazado y lo ha reclamado para sí, es decir que lo ha elegido durante el tambor y que tendrá que iniciarse y recibir Changó. Esta es una forma alternativa al resultado de un oráculo que no es buscada, al contrario de lo que sucede en una consulta, a la que se acude con disposición y que

en realidad se trata de conocer si se es apto para la iniciación y qué oricha se debe asentar. En este caso el oricha se “apropia” de una persona, la reconoce como un hijo y por tanto le exige que se dedique a su culto. Se trata de un designio divino que es mejor no contradecir, de forma tal, que la persona elegida a partir de entonces pensará en la iniciación y, lo más difícil, en cómo conseguir el dinero necesario.

Me alejo del trono y paso junto al grupo de ahijadas del padrino de la casa. Se mantienen juntas y aparte de los demás, incluso cuando asisten, raramente, a un tambor en otra casa religiosa. Imposible hablar con ellas más de dos palabras a pesar de que he estado varias veces allí asistiendo a diferentes cremonias. Su comportamiento hacia mí, y hacia los demás resulta desagradable, porque actúan casi como si fueran una secta. Son incondicionales de su padrino, quien tras un evento religioso las obliga a limpiar todo, los baños, la cocina, el jardín con una manguera, fregan los suelos dejando la casa, que es bastante grande, como si no hubiera pasado nadie por allí. Esta forma de comportarse estas ahijadas, y alguno de los pocos ahijados que he visto allí, no es normal entre los santeros, quienes mantienen cierta distancia de los extraños, pero sin llegar a ser descorteses.

Me hubiera gustado estrechar más las relaciones con este *ilé* al que he sido introducido por una ahijada del padrino que no forma parte de las incondicionales, con la que tengo cierta afinidad, según ella porque los dos tenemos un espíritu muy similar que nos acompaña. Esta mujer, que tiene hecho Yemayá, es medium con capacidad de ver los espíritus, pero no puede montar en los tambores porque su padrino no le quiere hacer la ceremonia necesaria. Utiliza su posición de poder para controlar las personas en su beneficio y gran parte de su éxito se debe al hecho de ser palero. El muerto, que mantiene en su correspondiente caseta al final del jardín, es muy locuaz y le habla a todos los presentes, habiendo sido yo testigo en un cajón de muerto dado en su casa en donde me habló a pesar de haberme escondido detrás de los asistentes al evento.

Un *oriaté* residente en Miami Beach, Alberto M., me contó que se niega a dirigir rituales en casa de este padrino porque le obliga a tergiversar el resultado de la consulta al *dilogún*, o caracoles, y a decirle al ahijado lo que él le dicta. El comportamiento de este padrino es el de un déspota, manipulador y mal educado que no duda de poner en evidencia a una persona delante de todos, como hizo un día conmigo cuando me obligó a salir del cuarto donde una persona montada con un santo

hablaba sólo a sus ahijadas. Era obvio que no deseaba que yo escuchara lo que se decía, sospecho que por miedo a que me diese cuenta de algún tipo de manipulación. Alguien que se comporta de esta manera es lógico que desconfíe de un investigador que puede revelar lo que observa y que además tiene contacto con muchos religiosos e *ilés*, aunque en este caso todos conocen como es.

Me alejo del “clan” y me pongo, como siempre, a observar los comportamientos y actitudes de los presentes. Cerca de los tambores veo una mujer bailando a Obatalá de unos cincuenta años que no se exactamente de qué país es, supongo que de uno caribeño. Es negra, algo seria y viste de rojo. El *oriaté* que me la presentó en un tambor que dio en su casa me dijo que era profesora de informática en una universidad de Miami.

Junto a Caridad, mi madrina, se encuentra su nuevo ahijado Willie con el que he hablado muchas veces, ya que los dos la acompañamos a tambores y misas espirituales. Después de un rato vienen hasta donde estoy yo y comenzamos a charlar. Willie comenta que está muy enfadado porque uno de los *gays*, él también lo es, le ha tocado el trasero mientras bailaba. Tiene unos veinticinco años, se quedó sin trabajo y, por tanto, sin dinero para pagar el apartamento; aquí aplica el comentario que le escuché al tamborero de cara redonda una vez: “Muchacho, la calle está dura”. Ha estado casi un mes durmiendo en su coche y yendo a casa de un conocido a ducharse. La razón por la que se ha acercado a Caridad es porque rompió con su padrino, igualmente *gay*, debido a que se negó a mantener una relación con él. Piensa que su anterior padrino le está haciendo brujerías y que esta es la razón por la que las cosas le están yendo tan mal. Su comportamiento es el típico de un ahijado, siempre tras su nueva madrina, servicial, atento a aprender, aceptando consejos y enseñanzas y sobre todo, con una actitud de humildad. Desde que tiene nueva madrina, me cuenta, comienza a ver la luz de nuevo, acaba de conseguir un cuarto para vivir y esta semana tiene cuatro entrevistas de trabajo.

Nos encontramos algo alejados de los tambores, están tocando a Yemayá y de repente se monta la santera transexual que me había saludado. Cerca de nosotros se encuentra una mulata cubana muy mayor con una nieta suya de unos seis años cogida de la mano, y con voz emocionada le grita: “¡Mira, mira, ha bajado Yemayá!”.

Hay una joven delgadita que lleva ya una media hora montada con Eleguá, porta una botella de ron en la mano de la que toma grandes tragos de vez en cuando y un pañuelo rojo y negro (los

colores de Eleguá) en la cabeza. Me había llamado la atención cuando llegué porque la encontré sola, sentada en un escalón y sin hablar con nadie. Unos días más tarde me enteré por medio de Carlos, que también es montador, que antes de bailar un tambor se requiere recogimiento y preparación. La joven, que no es ella sino Eleguá, baila, limpia a los demás y da mucha atención a varios niños que están presentes. Por un momento desaparece hacia el cuarto de santo y regresa con una sábana blanca recogida por las puntas con algo dentro. Obliga a que le dejen espacio delante de los tambores y extiende la sábana en el suelo, dejando a la vista un melón, uvas y alguna otra fruta. Se va de nuevo y regresa con el padrino de la casa cogido del brazo al que obliga a tenderse en la sábana. De rodillas le va pasando la fruta por el cuerpo. Rompe el melón y le estruja por encima las frutas restregándoselas por todo el cuerpo, con lo cual se pone todo perdido. Tras unos minutos, da por finalizada la limpieza que le ha hecho al padrino y algunas de las ahijadas limpian todo.

Ahora me encuentro cerca de los tambores con Marta, una mulata cubana, nacida en un central azucarero de Matanzas y criada en Nueva York (“Niu York”) con la que me llevo muy bien. Se bajó a Miami, como muchos otros cubanos y portorriqueños (“niuyorkricans”) hartos del frío. Todos se quejan diciendo que se vivía mejor allí, pero se quedan en Miami. Se acerca un mulato alto con rizos hijo de Eleguá y se queja a Marta que Eleguá no le quiere saludar. Se siente terriblemente mal, culpable y avergonzado, y repite dos veces “Coño, si he hecho algo mal que me lo diga, pero que no me desprecie de esa forma que soy su hijo”.

Eleguá, es decir la joven, ha traído un tarta (queque) de dentro de la casa, llama a los niños presentes y se sienta en el suelo con ellos. Va cogiendo con la mano pedazos de tarta que estruja y se los va poniendo en la mano a cada uno de ellos para que se lo coman. Sorprendidos y un tanto asqueados miran con perplejidad sin saber que hacer, y aunque Eleguá les dice que se lo coman ninguno se atreve. Los padres no les dicen nada, puesto que para ellos lo que cuenta es que un oricha está teniendo una deferencia con los niños y lo contemplan como un honor.

Unos minutos después, comienza un toque a Babalú Ayé, el oricha del que dependen las enfermedades contagiosas. Enseguida sale a bailar un mulato muy oscuro con gafas y extremadamente delgado al que me he encontrado en muchos tambores. También baila una señora de casi sesenta años con aspecto de ama de casa. No ha pasado ni un minuto desde que están bailando, cuando Eleguá, que

ha estado todo el tiempo haciendo travesuras, se les acerca por detrás y les tira por la cabeza parte del ron que le queda en la botella. El efecto que produce en los dos es espectacular. Reciben una especie de descarga eléctrica que los deja como si estuvieran grotéscamente tullidos. Quedan encorvados, mirando hacia el suelo, con los brazos y piernas agarrotados, se mueven muy despacio intentado llevar el ritmo de los tambores. El mulato tiene los ojos extremadamente abiertos como si se le fueran a salir, produciendo su visión intranquilidad y casi miedo.

Está claro que los dos están poniendo en escena lo que se supone sería la encarnación de Babalú Ayé, a quien se le representa como una persona muy mayor con heridas en las piernas, con una capa morada, andando con muletas y acompañado de dos perros que le lamen las heridas. La escenificación de Babalú Ayé es tan extraordinaria que es difícil no creer que el oricha está presente. Enseguida me asalta la duda de siempre: ¿ha bajado realmente un oricha?, ¿se trata de una representación teatral?, o ¿es el paso a otro nivel de conciencia donde se recuperan arquetipos anteriormente asimilados? Tengo que reconocer que me declaro incompetente para responder a las preguntas. Una cosa está clara, los santeros creen verdaderamente que los orichas se presentan ante ellos, y en consecuencia actúan y piensan en concordancia con esas experiencias que tienen.

Ya se ha puesto el sol y todos saben que hay que cerrar el tambor para lo cual el padrino manda traer un cubo de agua al que harán girar al ritmo de un determinado toque, para finalmente sacarlo entre la fila formada por los presentes y vaciarlo en la entrada. Todos nos colocamos en dos filas formando un pasillo hacia el que miramos, y bailamos hacia un lado y hacia el otro. “Baila, baila para que te limpies que aquí se recogen muchas energías negativas” me dice Caridad.

Finalizada la ceremonia todos salimos al patio para servirnos la comida. Se puede elegir entre cuatro tipos de carne proveniente de los animales que se sacrificaron el día anterior. Me siento en una mesa con Caridad y varios conocidos, todos religiosos excepto un médico cubano que fue seminarista y que conoce, sospechosamente, todo de la ocha, hasta el punto que a veces me explica el significado de algunas cosas que desconozco. “Es cuestión de tiempo hasta que se busque un padrino o una madrina” le comento a Caridad sobre él. “Ya tú sabes” me contesta lacónica, lo que equivale a decir por supuesto.

Ya hemos terminado de comer cuando se acerca el dueño de un güiro al que conocí tocando en otra casa de Hialeah hace unas semanas. Nos explica que era diabético y que había estado tan mal que le transplantaron un riñón. Se encuentra totalmente curado y achaca su mejora al poder de la religión que le ha cambiado la vida. Las últimas palabras que dice antes de despedirse son: “*Maferefún* todos los santos, pero para mí Olofin es el primero. Olofin es el que me ha salvado a mí, y repito que *maferefún* a los santos, pero por encima de todos... el que lo decide todo es Olofin”. Pero cómo es posible, pienso, que algunos investigadores no hayan puesto atención a este tipo de comentarios y se olviden o minimicen el papel de Olofin u Olodumare en la ocha.

Uno de los tamboreros, quien trabajó en el Tropicana de La Habana, está en un lado del patio riéndose con otros y comienza a marcar el ritmo de una rumba en la mesa mientras Eusebio canta con gracia. En seguida le siguen dos más, y Eusebio, el *apuón*, pide a una de las mujeres de la casa un cubo de plástico y un par de cucharas. Cuando lo traen comienza a marcar el ritmo mientras canta. Se arma un gran revuelo y tres o cuatro personas se ponen a bailar, entre ellos Sergio, un prieto *babalawo* muy gracioso, que con una mano apoyada en uno de los postes del cubierto de la terraza, y sin apenas mover los pies, baila tan bien que todos lo jalean y se ríen. Observo que los presentes miran con envidia sana cómo baila, y cuando acaba la canción le aplauden. La improvisada rumba continúa durante diez minutos, ahora también golpeando una silla que han tumbado en el suelo. Todos con cara de felicidad, blancos y negros, ríen y aplauden, hasta que el padrino de la casa se lleva el cubo diciendo que ya está bien de bulla. Parece que no le ha sentado muy bien que le hayan robado el protagonismo, pienso. Hay que tener en cuenta que la acción se desarrolla en su feudo, del que es dueño y señor absoluto, y por su carácter dominante no consiente que nadie le haga sombra.

Mi impresión es que la rumba, otrora denostada por las élites cubanas, remueve el sentimiento cubano más profundo de los presentes, apelando a las raíces y despertando la nostalgia de un país al que quizá no volverán nunca, al menos de forma permanente. En cualquier caso, este ritmo netamente africano parece que no desentona entre un tipo de religiosos cubanos acostumbrados a los ritmos y cantos de la ocha, es decir, a la herencia musical yoruba.

Interpretación

Este relato compuesto a la manera de un puzzle tiene, como expliqué, la intención de mostrar toda una serie de personajes y situaciones que se dan en un tambor, la ceremonia más accesible en la ocha. Por supuesto, acontecen cosas menos llamativas y también otras más extraordinarias, no obstante mi objetivo ha sido no sobrepasarme ni por un extremo ni por el otro, habiendo elegido aquellos elementos que me permitieran después analizar e intentar interpretar (en mi opinión siempre es un intento, con frecuencia incompleto y en el peor de los casos fallido) diferentes aspectos de la ocha. La atención está dirigida a los practicantes cubanos y cubanoamericanos por ser el objetivo de la tesis, aunque también hago referencia a algunas personas de otros grupos que practican la ocha o que mantienen relación con ella, como pueden ser los afroamericanos, anglosajones, un portorriqueño, o un haitiano.

Una serie de puntualizaciones son necesarias respecto a este tambor y lo que en él describo. En primer lugar, se trata de una ceremonia religiosa, como ya apunté, pero quizá debido a su carácter abierto regido por la música y el baile, no posee un carácter tan solemne y religioso como el de otros rituales que se celebran sin la presencia de extraños y en la intimidad del *ilé* o en el domicilio particular de los religiosos.

Un tambor muestra más el aspecto de celebración, y por tanto da paso a cierta informalidad, que a veces desemboca en irrespeto hacia su carácter religioso. El hecho de estar dominado por la música y el baile, así como de contar con la presencia de personas no religiosas, o que si lo son, resultan desconocidas, y que al final se sirva comida y eventualmente se toque y baile música profana, da pie para que tanto los religiosos como los visitantes se vean atraídos por el aspecto socializador que sin duda muestra un ceremonia de estas características. El único, en caso de que lo haya, que no puede disfrutar el aspecto festivo es el *iyawó*, quien permanece siempre en el trono aparte de todos. Durante el tambor, que ni siquiera puede ver, recibe escasas visitas, y al terminar se le despoja de su traje de gala, se le viste de blanco y se le da de comer a él solo sobre una estera en el suelo y con una cuchara de madera, todo ello aislado de los demás.

Por otro lado, he tratado de ofrecer como muestra una serie de personas iniciadas en ocha con las que me he encontrado en diferentes tambores, pero no significa, ni mucho menos, que esos

personajes sean del todo representativos del “universo” de la ocha en Florida, ya que por diferentes motivos muchos santeros no suelen acudir a los tambores que se dan fuera de su casa.

Generalizando un poco y según mis observaciones, es notoria la ausencia de los religiosos más relevantes, o que detentan un mayor prestigio entre los santeros, en la mayoría de los tambores que podríamos denominar como populares por atraer muchos religiosos. Otra ausencia más notable todavía es la de aquellos religiosos que ocupan una posición social o económica relevante, como médicos, académicos o artistas, quienes no desean que se los relacione con los santeros de más bajo nivel, que aunque resultan ser una minoría podrían ofrecer una imagen distinta de la ocha susceptible de contrarrestar los muchos prejuicios negativos que se tienen de ella. En este sentido, hay que recordar que las últimas oleadas de emigrantes cubanos, que llegan con una mayor relación con la ocha que los primeros emigrantes pertenecientes a las clases media y alta de la sociedad cubana, encuentran más dificultad para integrarse a la sociedad norteamericana y obtener mayor éxito económico, y por tanto un mejor estatus social.

Lo que queda patente es que, fuera de aquellos religiosos que deben de acudir a los tambores por obligación de su familia religiosa, porque tienen que practicar los bailes o tejer relaciones con el mundo de la ocha, la presencia en los tambores viene dada por una cuestión de afinidad, así, es notorio que en un tambor ofrecido por un *ilé* donde predominan *gays*, abundan religiosos de esta tendencia, o en otro dado por personas relacionadas con el tráfico de estupefacientes, que las hay para desgracia de la religión, es evidente que es evitado por santeros que no desean que se les relacione con ese tipo de personas.

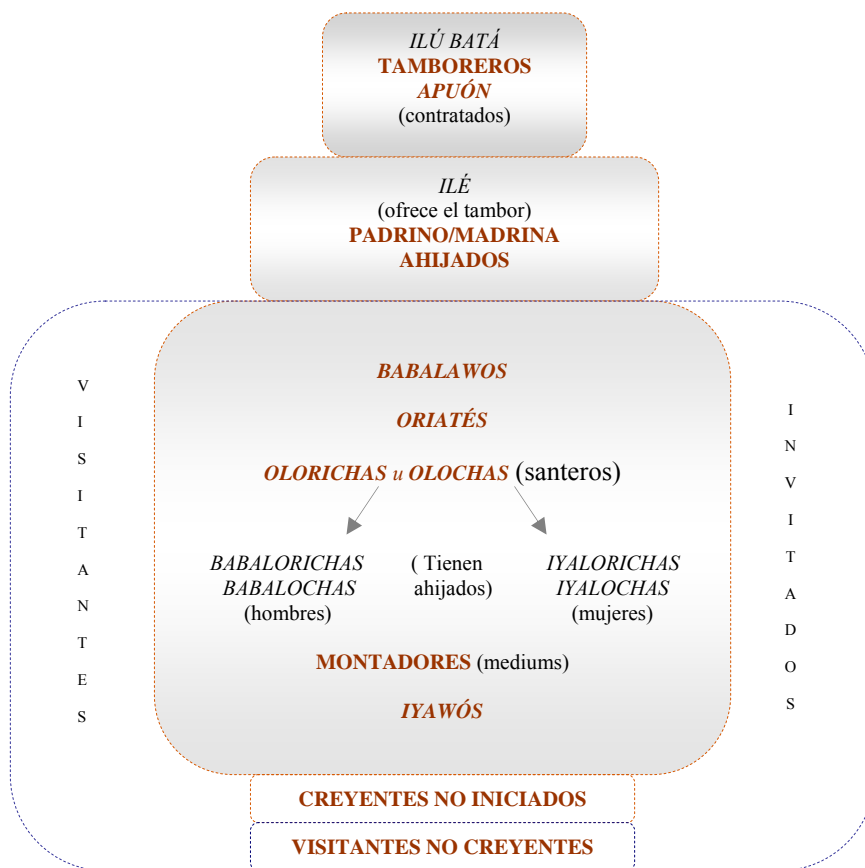
Lo que sí he percibido frecuentemente es la presencia de algunos religiosos que se encuentran en una situación muy marginal económica y socialmente, aprovechando los tambores como una de las escasas ocasiones que tienen para salir en el fin de semana, relacionarse, comer y llevarse a casa algo de fruta y dulces que se reparten al final, e incluso reivindicarse de algún modo vistiendo sus ropas blancas bien planchadas y portando cadenas y anillos de oro. He conocido varios casos de religiosos que a pesar de llevar más de veinte años en Estados Unidos continúan en situación ilegal, lo que significa no tener seguridad social, ni derecho a pensión, no poseer permiso de conducir, una tragedia

en una ciudad como Miami donde apenas existe el transporte público, y no poder acogerse muchas veces a los programas de ayuda social.

Las personas presentes en un tambor se dividen en tres grupos: Los músicos, los componentes del *ilé* que ofrece el tambor, y los visitantes. Los dos primeros cumplen su papel, unos como profesionales que ofrecen un servicio, y los segundos como religiosos responsables del evento obligados a ofrecer cierta imagen de cara a la comunidad religiosa.

Es en el grupo de los visitantes donde nos encontramos con una gran heterogeneidad. En él se encuentra una minoría de no iniciados, que pueden ser religiosos o no, una mayoría que son santeros pertenecientes a otras casas religiosas que asisten al tambor por diferentes motivos y, eventualmente, algunos *babalawos* y *oriatés*. El siguiente gráfico ayudará mejor a visualizarlos.

Diagrama # 19
ASISTENTES A UN TAMBOR



Entre los no iniciados se puede distinguir entre 1) aquellos que creen en la religión, normalmente ya tienen padrino o madrina que los van aleccionando, y 2) los que no creen y están por diferentes motivos. Los que son creyentes pero no están iniciados suelen comportarse humildemente

puesto que ya son conscientes de la importancia de estar iniciados, conocen lo que supone ser un mayor en la religión, y lo más importante, ya han percibido la gran dificultad de aprender todo lo relativo a creencias, prácticas y obligaciones a las que tienen que someterse, por tanto saben perfectamente que se encuentran en el escalón más bajo de la jerarquía, lo cual les aboca a mostrarse como lo que son: humildes pupilos. Por si a alguno se le olvidase cual es su lugar dentro de la familia a la que aspira pertenecer, o en el contexto de la ocha cuando visita otros *ilés*, allí estará su padrino o madrina para colocarlo en su lugar, y en el caso de estar solo en otro *ilé*, cualquiera de los mayores en la religión, ya que el respeto a la jerarquía es algo muy serio que no se permite cuestionar.

Si los no iniciados creyentes son personas obligadas por la discreción, humildad y sumisión, los visitantes no creyentes, entre las que se pueden incluir los estudiosos de la religión, resultan ser meras decoraciones a las que se permite asistir y observar sin molestar, y siempre guardando la distancia y el respeto debido. No obstante, el estudioso, por lo general, suele manejarse de una forma más cómoda, ya que por lo general siempre conoce a alguien de los presentes, está familiarizado con rituales, comportamientos, etc., y en ocasiones es percibido como alguien que resalta la importancia del evento con su presencia, es decir que proporciona prestigio, aunque también puede resultar lo contrario por percibirse como un posible crítico y quizás delator de las posibles irregularidades que se lleven a cabo.

Entre los visitantes no creyentes se puede encontrar todo tipo de personas. Desde familiares y amigos de religiosos, pasando por curiosos que en el fondo tienen ideas equivocadas adquiridas a partir de los prejuicios que arrastra esta religión, a personas muy familiarizadas con el mundo de la ocha y que encuentran un entretenimiento y una forma de socializar.

Este grupo de no creyentes que no aspiran a la iniciación pueden ser situados perfectamente en el espacio, ya que siempre se encuentran más alejados del trono y de los tambores, quedándose con frecuencia fuera del lugar donde se toca y baila. Hablan entre ellos, observan los más interesados, y los que nunca han asistido a una ceremonia de este tipo esperan a que la persona que los ha invitado les diga lo que deben hacer.

Una vez hechas estas aclaraciones paso a realizar un análisis de lo que considero más relevante en la celebración del tambor descrito que ayudará a comprender mejor los entresijos de esta religión.

Trono

Como se puede ver en la fotografía anterior, los practicantes de la ocha en Estados Unidos (la yuma para los cubanos), invierten gran cantidad de dinero en una celebración de este tipo. Sólo el montaje de un trono así puede costar alrededor de trescientos dólares, ya que lleva varias horas de confeccionarlo por un especialista que trae él mismo los brocados, mantones de Manila, luces, etc., y tiene el doble trabajo de montar y desmontar. En ese coste no entran las frutas, dulces, tartas o cualquier otro tipo de alimento que se coloca delante, ni por supuesto toda la iconografía que representa o contiene a los orichas colocados en el trono.

Desde el comienzo de mi investigación en Florida llamó mi atención la gran riqueza y barroquismo mostrados en el montaje de los tronos. Al preguntar a los religiosos el porqué de esa suntuosidad y si pensaban que conseguían más favores de los orichas, la respuesta invariable era que los orichas residen en las piedras u *otán* que ellos guardan en las soperas o recipientes que corresponden a cada uno de ellos, y que no importa todos los adornos y abundancia que se coloque.

De las declaraciones recogidas he podido deducir varios razonamientos ofrecidos por los santeros: 1) aunque los africanos empleaban recipientes de barro o calabazas, la modernidad y una mejor economía permiten invertir más en otro tipo de contenedores y adornos más lujosos. 2) Su mayor bonanza económica en Estados Unidos a diferencia de la escasez sufrida en Cuba les permite realizar estos gastos. 3) Es una forma de agradecer a su “santo” todo lo que les ha proporcionado, y aquí se debe tener en cuenta que en esta religión se cree firmemente en el destino y en la influencia que los orichas tienen en todo lo que acontece a las personas. Así, tanto la bonanza como las desgracias son achacadas a las energías que rigen el universo, aunque la conducta propia influye en un sentido o en otro. No obstante, los santeros tienen muy claro que todo lo positivo que les acontece es debido a la intervención de los orichas, en especial a la de su ángel de la guarda, el oricha que rige sus vidas.



El contraste entre la riqueza de los tronos en Estados Unidos, en este caso en Miami, y la escasez a que están acostumbrados los cubanos de la isla, se puede apreciar en esta fotografía que le tomé al trono de un informante cubano (Hubert N.), cirujano que acababa de llegar a Costa Rica, quien con apuros pudo celebrar su cumpleaños de santo. Por supuesto, esta celebración se llevó a cabo sin tambor porque no lo había en ese país, pero que tampoco hubiera podido pagarlo en el caso de que hubiera estado accesible.

Si se compara con la fotografía anterior de un trono dedicado a Ochún, que podríamos considerar sencillo en relación a otros que yo he contemplado, se ve que en este trono domina la escasez de medios. Fue confeccionado por el mismo santero utilizando solamente unos paños con los colores de cada oricha, el mínimo de comida dedicada a ellos, y una pocas flores, habiendo colocado a la izquierda una mesita con la bóveda espiritual dedicada a sus ancestros. No obstante el significado y valor de los dos tronos es exactamente el mismo.

Vestimenta utilizada en la ceremonia

Lo adecuado y correcto para los religiosos es vestir de blanco y con la cabeza cubierta del mismo color cuando se acude a un tambor, lo que no todo el mundo respeta de la misma forma. Por lo general se viste de blanco, aunque en alguna ocasión he visto que no lo hacían ni siquiera aquellas personas contratadas para bailar el tambor, es decir, que iban a ser poseídas por el oricha a quien se le dedicaba el tambor, o el mismo *apuón* que canta a los orichas. Quienes no pueden incumplir esta norma son los *iyawós* que acuden a los tambores a lo largo del año que dura su iniciación, los cuales tienen que regresar a sus casas antes de que oscurezca y vestir de blanco durante todo el año, al menos en teoría, porque en la práctica pocos pueden permitirse el lujo de vestir de blanco y llevar la cabeza rapada mientras continúan con su vida laboral.

Según la forma elegida para vestirse se ofrecerá una imagen u otra. Una mayor identificación con lo africano implica la elección de una ropa algo más similar a lo que se supone que se lleva entre

los yoruba⁶⁷. De esta forma, los santeros y *babalawos* de esta tendencia se cubren con gorros africanos redondos y planos en la parte superior, que son blancos para los santeros y de color para los *babalawos*, tendiendo a llevar camisas anchas de cuellos redondo, y en algún caso, no frecuente, un pantalón blanco de estilo africano. Las mujeres por su parte, visten de blanco con faldas anchas y camisas similares a las anteriores, con un tocado o pañuelo anudado en la cabeza al estilo del usado por las mujeres en África.

Ahora bien, esta tendencia de adoptar el “look” africano es minoritario, especialmente entre los religiosos más blancos, muchos de los cuales tratan de cumplir con la obligación de vestir de blanco recurriendo a otros estilos que en ocasiones hacen pensar que se está desvirtuando el carácter auténtico de la religión. Es así cómo se puede ver a un *babalawo* con un sombrero blanco de Panamá, a santeros jóvenes con gorras blancas de beisbol, y a muchos santeros con gorras del mismo color del estilo que se usan en el golf de determinada marca (“por favor búscame una gorra blanca de la marca Kangol” me solicitó un *babalawo* cuando viajé a Estados Unidos por primera vez). Algunas mujeres blancas que desean cumplir la norma sin dar a entender que son santeras, eligen unos sombreritos blancos, junto a unos vestidos de ese color que aparentan no estar en concordancia ni con la religión, ni con la moda, con lo cual dan una imagen alejada de lo que se supone es africano.

Otra tendencia aparte la constituyen aquellas personas, por lo general jóvenes, que visten en línea con la gente de su edad, vistiendo camisetas sin mangas, pantalones enseñando la ropa interior, minifaldas, grandes escotes, ombligos al aire, etc. Suele no ser visto con simpatía pero tolerado. No obstante lo dicho, en ciertas casas religiosas consideradas como serias no están bien vistas ese tipo de personas. Por este motivo, algunos padrinos muy estrictos dejan sentir su disconformidad con estos comportamientos y exigen un mayor decoro, llegando en algunos casos a solicitar a los tamboreros que contratan que no hagan público el que se va a celebrar una ceremonia en su casa.

⁶⁷ Este tema está relacionado con la tradición, pero ello supone un gran problema para los santeros y otros creyentes de la religión de los orichas ya que la dificultad reside en elegir cuál es la tradición que debe de servir como referencia, ¿la yoruba antigua, la yoruba actual, o la creada por las diferentes tendencias en la diáspora? En mi visita a Oyotunji Village, pueblo africano fundado por seguidores del movimiento afroamericano *Black Power* hace varias décadas en South Carolina que practican la religión de los orichas en la vertiente yoruba actual, Ade Ofunniyin, un antropólogo visual afroamericano, me confesó tras una ceremonia que él no quería vestirse de blanco porque había estado con los yoruba en Nigeria y ellos no lo hacían, y que por tanto adoptar este tipo de indumentaria le parecía artificial. (Conversación personal 27-08-2005).

Mi conclusión es que la forma que se elige al vestir, expresa no solamente la mayor o menor aceptación del legado africano, sino el concepto mismo de la religión que se tiene, el grado de compromiso con ella, e incluso la actitud que se tiene con respecto a la sociedad, sea latina o anglosajona, ya que una apariencia más cercana a lo africano implica mayor valentía y disposición a enfrentar críticas y prejuicios. Por otro lado, esa elección denota la identidad religiosa que posee la persona con sus correligionarios y permite a primera vista ubicarlo dentro del campo de la ocha.

Tamboreros y *apuón*

Son el eje principal sobre el que gira la ceremonia de un tambor. Son especialistas con estatus especial por la importancia que tiene su labor al establecer comunicación entre los humanos y el *orun*. El *ilú batá* lo componen los tamboreros con el dueño de los tambores a la cabeza, a quien se le supone más conocimiento. El *apuón* o cantante por su parte no pertenece al grupo. Ambos son contratados de forma separada y con frecuencia es el dueño del tambor el que elige al *apuón* entre los que están disponibles pudiendo ocurrir que en un tambor canta más de uno.

Tanto los tamboreros como el *apuón* tienen ciertos privilegios, como el derecho a que les sirvan de comer (las santeras) sólo a ellos antes de comenzar a tocar, una botella de alcohol para ir bebiendo durante las varias horas que tocan sin descanso, y recoger el dinero de las personas que saludan a los tambores cuando tocan a su santo, quienes suelen dejar en la canasta un dólar cada una.

Entre los diferentes *batá* se da una pugna por el prestigio, basado en la experiencia, conocimiento de los toques, y también en la honestidad, seriedad y respeto a la tradición religiosa. En base a esos parámetros sucede que el dueño de un *batá* bien considerado se niegue a tocar en una casa con una fama dudosa. Esto es lo que sucedía entre un conocido dirigente de un *batá* de Miami y la casa del padrino que describo en el relato anterior.

Es muy frecuente que tanto los bataleros como el *apuón* tengan relación con el mundo de la música, algo que proviene ya de Cuba. Muchos de ellos forman o han formado parte de grupos musicales, razón que explica el que en muchas canciones de cualquier género aparezcan referencias constantes a temas de la ocha, especialmente en los últimos años (Compay Segundo, Los Van Van, Arturo Sandoval, Gonzalo Rubalcaba o Celia Cruz son algunos ejemplos de una lista interminable). Esta relación de los músicos religiosos con la música profana es quizá más pronunciada en la rumba

cubana, aspecto analizado por Lisa M. Knauer (2005) en su tesis de doctorado. El hecho de estar muy relacionados con el mundo del entretenimiento deja ver en ocasiones un tipo de religiosos no muy ortodoxos que con frecuencia llevan un tipo de vida un tanto turbulenta.

El ilé

Es la base de la estructura religiosa de la ocha, formando un célula relativamente independiente bajo la dirección de un padrino o madrina con la capacidad de iniciar a otras personas que pasan a ser sus ahijados. En mi relato he elegido cierto padrino conocido en Miami por su carisma, elevado número de ahijados, casa amplia con frecuentes celebraciones religiosas, y... ser una figura controversial por su despotismo y falta de honestidad.

Estar al frente de un *ilé* con muchos ahijados resulta ser un asunto complicado ya que para atenderlo hay que dejar de trabajar, lo cual supone un riesgo por no recibir remuneración alguna de la institución religiosa a la que se pertenece, ello supone tener que obtener los ingresos de la religión. En el fondo es como tener una gran empresa que obliga a mantenerla en constante funcionamiento y a buen ritmo por su elevado coste. Es necesario tener unos espacios interiores y exteriores muy amplios si se pretende tener muchos visitantes, así como un número suficiente de ahijados que estén en disposición de colaborar en la puesta en marcha de ceremonias y celebraciones. El mantenimiento de toda esta infraestructura debe de financiarse de diversas formas, consultando, iniciando a muchas personas, y cobrando los correspondientes derechos de los ahijados.

Organizar un tipo de ceremonia como es un tambor supone, desde contratar a quien monta el trono, los *batá* y el *apuón*, a contratar alguien para que haga la comida, o en su defecto comprar comida y bebida para todos los asistentes, así como flores, frutas, postres, disponer de gran cantidad de mesas y sillas que si no se tienen hay que alquilar. En ocasiones, contratar un montador que baile el tambor, comprar animales en el caso de que haya sacrificios y pagar los servicios de *oriatés* o *babalawos*. Es decir, que se requiere toda una infraestructura y organización que no todo el mundo está dispuesto a poner en marcha, por falta de ganas o de capacidad.

Dicho esto, es fácil hacerse una idea de que sólo aquellos religiosos que más en serio toman la religión, y que son más carismáticos o ambiciosos, suelen ser quienes tengan un gran *ilé* con actividades religiosas constantes, dándose con frecuencia el caso de que son los más “metalizados”,

enfocando la religión como una actividad económica lucrativa. Por esta razón los religiosos más honestos evitan su presencia en estos *ilés*.

Aunque el tambor que he descrito se daba en un *ilé* muy grande, la mayoría son mucho más pequeños y discretos, y por tanto más manejables. Estos *ilés*, con una menor infraestructura, se mueven en un plano más discreto y familiar debido al menor número de ahijados y medios económicos. A veces ocurre que no les gusta recibir muchos extraños en su casa como sucede con mi informante Orlando M., quien suele quedarse en el cuarto de santo por no mezclarse con muchos de los religiosos presentes que, a pesar suyo, se presentan en sus celebraciones por ser los tambores ceremonias abiertas a todo el mundo.

Manejo del poder

No cabe duda de que el hecho de formar un *ilé*, independientemente de su tamaño, confiere a quien lo dirige un alto grado de poder sobre sus ahijados. Un padrino tiene la capacidad, si se lo propone, de restringir la independencia religiosa de los ahijados, de manipular su conducta, de atemorizarlos tergiversando el resultado de los oráculos, de mantenerlos sometidos exageradamente a su dictado por el debido respeto que le deben, de obtener más dinero del necesario de ellos, y hasta de manipular su psique. Estoy hablando de capacidad, no de que esto suceda en todos los casos. Depende pues del nivel moral y ético de los padrinos, siendo mi impresión que suele suceder más con padrinos y no tanto con madrinas.

Aquellos padrinos con ansias de protagonismo tienen en los tambores el escenario ideal para mostrarse ante la comunidad santera como alguien importante. El padrino descrito en este relato tiene el ego muy desarrollado y actúa como un pequeño tirano. Ya expliqué cómo exige sumisión a un grupo de ahijadas que le siguen y obedecen sin condición. En su caso, el prestigio por ser palero le proporciona un extra añadido ya que tiene la capacidad, no sólo de montar el espíritu que reside en su *nganga* y comunicarse con los consultantes, sino que puede llevar a cabo actos de brujería, sea como defensa o ataque según la necesidad. El hecho de ser palero le proporciona un arma de doble filo, puesto que por medio de ese espíritu puede ayudar a sus ahijados y consultantes externos, pero también tiene la capacidad de hacerles brujería. Ello le convierte en una persona deseada por la posible ayuda a recibir, pero también alguien temido, ya que si hay algo en lo que están de acuerdo todas las

personas relacionadas con este mundo de las religiones afrocubanas es en la gran capacidad de practicar el mal que tiene los paleros que se prestan a ello.

La forma de actuar de este padrino es la de un pequeño déspota que controla y decide todo. Por ejemplo, obligar a bailar y limpiar la casa a sus fieles ahijadas al terminar una ceremonia, requerir su presencia en todas las ceremonias que se llevan a cabo en su casa, o negar un tipo de iniciación a Connie, otra de sus ahijadas, que por cierto no actúa como el resto en cuanto a la sumisión, con el fin de mantenerla pegada a él sin capacidad de independizarse. El hecho de negarse a someterse incondicionalmente a su padrino y quizá el hecho de ser negra (ella piensa que sí) le supone a Connie el recibir un trato distante por parte de sus hermanas de religión, que por cierto son blancas.

Cuando alguien desaprensivo detenta una posición jerárquica como la de un padrino, existe la posibilidad de que se cometan abusos, como el que le ocurrió a Willie, quien achaca sus males a la brujería de su padrino dirigida contra él por no querer acceder a tener una relación homosexual. Esta forma déspota de actuar de algunos padrinos causa el rompimiento de las relaciones religiosas dentro de los *ilés* fomentando el acercamiento a otros padrinos o madrinas como es el caso de W.

Este tipo de comportamientos no son aislados, pero dadas las características de la ocha es siempre demasiado arriesgado hacer generalizaciones, ya que el hecho de tener conocimiento de algunos casos puntuales no significa que sean prácticas comunes. El problema reside en que esta clase de religiosos llaman más la atención que los que son honestos y discretos. No obstante, no hay que perder nunca de vista que los cubanos han atravesado un largo periodo de carencias y dificultades, amén de una historia turbulenta, en el que muchas personas han desarrollado conductas que han oscilado entre la picaresca y la ilegalidad llegando a permear sin duda la religión.

Adquisición de capital religioso

Este aspecto lo retomaré con mayor profundidad posteriormente pero me servirá ahora para explicar algún tipo de comportamiento en el tambor descrito. Ya expliqué anteriormente que el prestigio es algo fundamental en una religión como la ocha que carece de un cuerpo colegiado y que propicia de algún modo las iniciativas particulares que no pongan en cuestión la tradición tal y como la entienden sus practicantes. Si se quiere tener un papel relevante y elevar el prestigio, es necesario aumentar el capital religioso. Esto se realiza fundamentalmente dentro de la ocha adquiriendo más

iniciaciones, o lo que es lo mismo, recibiendo más orichas. Existen otras dos formas que ya no dependen de uno mismo, como son iniciarse en Ifá o ser *babalawo*, algo que depende sólo del oráculo, y otra que es siendo medium o montador, cualidad que no se adquiere sino que viene dada a la persona, en forma de *aché* según se cree.

En el tambor he explicado cómo el padrino debe parte de su prestigio al hecho de que es palero y que utiliza esa práctica para actuar de medium, lo cual siempre es solicitado por los creyentes. Éstos siempre buscan la ayuda del *orun*, sea a través de los orichas, de espíritus de más bajo nivel, o de los ancestros, y esta es la razón por la que en muchas ceremonias los presentes se van acercando al medium con la esperanza de que se fije en ellos y les hable ofreciéndoles su ayuda y consejos, aunque también aparecen los avisos, las críticas y las reprimendas.

El hecho es que ser palero y practicar la ocha al mismo tiempo proporciona más clientes y ahijados, que es el caso del padrino al que me refiero, ya que el palo, como ya he comentado anteriormente viene a ser contemplado como una vertiente de la religiosidad basada en las creencias africanas, donde la ocha es contemplada más como religión y el palo como un arma de defensa y ataque.

Distinción entre la santería e Ifá

Ya expliqué en el capítulo anterior que a pesar de que se trata de una misma creencia, hay que distinguir entre los *olorichas* o santeros, quienes pueden estar iniciados en el culto de cualquier oricha, excepto en Orúnmila u Orula, y los *babalawos*, los cuales están precisamente dedicados a este oricha. Éstos últimos, además de especializarse en el oráculo de Ifá, tienen, al menos en teoría, la potestad de dirigir ciertas ceremonias y entregar algunos atributos religiosos, sin embargo por diferentes motivos, los santeros usurpan algunas de sus funciones e incluso estudian los mismos libros de Ifá que ellos aun cuando no deben de sobrepasar cierto nivel.

Es indudable que hay un número indeterminado de casas religiosas que no mantiene contacto con ningún *babalawo*, ni siquiera para las ceremonias que se supone que ellos deberían dirigir, y otras que los requieren para lo mínimo posible. Todo esto se debe a la animadversión entre *gays* y *babalawos*, a la competencia en el campo religioso entre santeros y *babalawos* o al rechazo de cierta

actitud arrogante y prepotente que abunda entre los *babalawos* proveniente de su mayor conocimiento y superior jerarquía.

Los *babalawos* sólo pueden iniciar a otros *babalawos*, o bien realizar iniciaciones consideradas menores como la entrega de los guerreros, *ikofá* y *awófakan*, o mano de Orula, con lo cual y a pesar de que suelen consultar todo tipo de personas, sean o no religiosas, lo tienen mucho más difícil para formar, no ya un *ilé*, sino para reunir bajo su supervisión una cantidad de ahijados, que no tendrán por lo general un nexo tan sólido como el que tienen padrinos y ahijados en la ocha.

La solución para un *babalawo* consiste en casarse con una santera que forma su *ilé*, y cuyos ahijados pasan automáticamente a consultarse con él, quien dirigirá las ceremonias de toda la familia.

En ocha, las casas que no desean tener contacto con un *babalawo*, sustituyen con un *oriaté* la dirección de las ceremonias. Por otra parte, los santeros tienen la capacidad de consultar el oráculo con el *dilogún* o caracoles, cuyo resultado es fruto de las enseñanzas de Ifá a menor nivel, pero no hay que olvidar que los santeros también reciben ayuda de orichas, espíritus y ancestros por medio de las posesiones de mediums, sea en una ceremonia de ocha, en una de palo, o en una misa espiritual, con lo cual queda suplida aceptablemente la labor del *babalawo*.

Volviendo al tambor, he descrito cómo un pequeño grupo de *babalawos* hablaban entre ellos aparte de los demás y guardaban cierta distancia, no tanto espacial como de actitud. Ellos daban por sentado que su elevada jerarquía les obligaba, aun estando presentes, a marcar el espacio diferenciándose así de los demás. A pesar de ello, con su presencia estaban indicando que forman parte de la religión aunque a algunos no les guste, sin contar que en estas ocasiones se practican las relaciones públicas y dejarse ver puede tener la consecuencia de que se les requiera para una ceremonia o que alguien los elija para consultarse. De este modo, la presencia de *babalawos* en un tambor, algo que no suele ser muy frecuente, es debida a la buena relación con el *ilé*, o bien a la práctica de relaciones públicas en una especie de *marketing* religioso.

Búsqueda de relaciones religiosas

Hay tres niveles en que se practica la religión, a nivel individual en la propia casa, en el *ilé* al que se pertenece, y en otros *ilés*, como cuando se es llamado para participar en los rituales o como simple asistente a un tambor o güiro. Si alguien está iniciado por un padrino o madrina con muy pocos

ahijados, o se vive en lugares donde apenas hay santeros, surge el problema de que se practica poco la religión. Entonces se corre el riesgo de ser más laxo con las prácticas religiosas al tiempo que no se avanza en el conocimiento religioso. Esto no es conveniente en una religión que requiere participar constantemente en rituales y conocer los numerosos mitos, canciones, bailes, obligaciones y prohibiciones, rituales, comportamientos, etc., lo que obliga como mínimo a dedicarse a ella al menos los fines de semana durante algunos años.

Así pues, el contacto regular con otros religiosos fomenta el mantenimiento del sentimiento religioso y el aprendizaje, permite practicar y recordar unos rituales de por sí muy complicados y variados, y además fortalece la identidad religiosa de unas personas inmersas en el seno de una sociedad que no muestra comprensión con ella. Se comprende entonces que acudir a eventos religiosos en otros *ilés* cumple con variadas funciones como la búsqueda de ayuda, la práctica y el aprendizaje religioso, el ofrecimiento de servicios religiosos o de otro tipo, el entretenimiento, el fortalecimiento de la identidad religiosa y cubana, la socialización, o el cumplimiento de las obligaciones religiosas.

En el tambor aparece Piti, santero de Tampa que vive de la religión y viene hasta Miami frecuentemente para mantener las relaciones religiosas y compensar la escasa actividad en su ciudad. También se ha visto a *babalawos* que, aunque distantes, se dejan ver, quizá para promocionarse ante el resto de los religiosos. Por otro lado, aparece una madrina afroamericana con su ahijado haitiano, quien a pesar del ambiente netamente cubano tiene que acercarse a ellos si quiere mantener contacto con la religión fuera de su casa.

Es decir, en una ceremonia abierta como lo es un tambor se ofrece la posibilidad de relacionarse e intercambiar, tanto en el aspecto religioso como en el profano, además de servir para ejercer un discreto control religioso a nivel individual y a nivel de *ilés*.

Aproximación a la religión

Existen diferentes formas de acercamiento a la ocha que van llevando hasta la iniciación, a la cual se accede tras pasar por diferentes estadios. Ya comenté en el capítulo anterior que lo normal es buscar ayuda por medio de un oráculo consultándose con un *babalawo* o santero, pero en el tambor descrito se encuentran tres personas que representan tres estadios diferentes con respecto a la iniciación.

En primer lugar nos encontramos con el médico, quien no tiene relación con la ocha según él, pero que asiste de vez en cuando a tambores de religiosos conocidos, demostrando un conocimiento sobre la religión que sobrepasa el interés y curiosidad por ella. Niega que tenga un interés real en la ocha, por lo que se encuentra en una fase de negación. Los argumentos que ofrecen estas personas suelen poner énfasis en que es algo muy cubano, que pertenece al patrimonio cultural, que es interesante, que se acude por complacer a los conocidos, y razones similares.

Otro tipo de acercamiento es el realizado involuntariamente por el niño elegido por Changó como su hijo y a quien tenían sentado en un espacio aparte con los collares de la religión colocados. Ya expliqué que es impensable negar la obligación de iniciarse porque sería entendido como un reto y la toma de riesgos innecesarios. Estas personas no forman todavía parte de la religión pero saben que están predestinadas, por tanto se las puede ver con un pie fuera y otro dentro.

El tercer caso descrito es el de los ahijados que en la parte posterior del salón, vestidos de blanco y bajo la supervisión de su madrina, ensayan los primeros pasos de baile y practican la humildad, respeto y acatamiento de las directrices de quien va a ser su madrina de santo. Estas personas se pueden contemplar con respecto a la religión como inmersas en un estado casi liminal, ya que son creyentes, pertenecen a un *ilé*, pero todavía no han recibido la iniciación. Esta situación puede ser más o menos prolongada debido al elevado coste de la iniciación que obliga a ir ahorrando hasta conseguir la cantidad necesaria.

Comportamientos poco religiosos

Si algo caracteriza este tipo de celebraciones es un tipo de comportamiento, bastante frecuente, de informalidad, aunque la mayor o menor seriedad viene dictada por el padrino o madrina de la casa. No obstante, como no se puede negar la entrada a quien se presenta, a menudo se dan comportamientos irrespetuosos que no son bien vistos por los dirigentes del *ilé*. Parece lógico pensar en un principio que son los invitados no creyentes quienes no guardan la actitud correcta, pero los comportamientos más reprobables corren a cargo de los mismos religiosos.

Son varios los actos de este tipo que aparecen en el tambor. El *iyawó* que estaba en el trono a quien vi fumando a escondidas, consciente de su falta, trató de disimular cuando se percató de que lo había visto. La anglosajona con minifalda y sombrero tejano, ahijada de un santero cubano, se presenta

de forma inadecuada en una ceremonia religiosa, lo que es consentido por su padrino, quien se delata a sí mismo ante la comunidad religiosa como uno de esos religiosos más interesado en hacer negocio de la religión que de seguir sus dictados. El *gay* que bailaba provocadoramente delante de uno de los tamboreros porque le gustaba, siendo santero está convirtiendo una ceremonia de carácter religioso en un acto profano que desvirtua y banaliza el sentido religioso del evento. Por su parte, otro *gay* aprovecha la situación para tocarle el trasero a uno de los presentes, Willie, el nuevo ahijado de Caridad T. El último ejemplo presentado aparece de la mano de uno de los tamboreros, quien mientras toca con una mano está hablando por su móvil utilizando la que ha dejado de tocar el tambor.

Todos estos comportamientos, y otros muchos que se observan en los tambores, son impropios de un acto religioso, pero ya expliqué las diversas funciones que cumple un tambor, una de las cuales es socializar y entretenerse, lo que aunado a las dificultades padecidas por los cubanos tanto en la isla como en la emigración, viene a resultar en que un evento que se celebra en fin de semana reproduce la forma de ser de muchos santeros, quienes acuden con propósitos extrareligiosos. No obstante, y ya lo comenté anteriormente, las historias de la mitología yoruba que forman la espina dorsal de esta religión, presentan a los orichas como seres que cometen graves faltas, quienes aunque son castigados jamás lo son con un tipo de amenazas como las que se difunden en el cristianismo. De hecho, las personas iniciadas en determinado oricha tratan de emular su comportamiento, en ocasiones también el negativo. Así, un santero iniciado en Changó, justifica ser mujeriego porque su oricha lo era.

Globalización de la ocha

Es evidente que la ocha se va extendiendo por los demás países del Caribe y Latinoamérica, por Estados Unidos y también por Europa debido a la influencia de los cubanos de la diáspora, pero no es menos cierto que la ocha va siendo “invadida” por personas de otras nacionalidades y culturas. Si la ocha representa la tradición cubana dentro de la religión de los orichas, no se debe de perder de vista que la tradición brasileña y la yoruba actual de África son al menos tan importantes o más que la cubana, la cual es presentada por los cubanos, debido a su chauvinismo, como la que ha sido mejor conservada. En su contra, la ocha arrastra una fama muy extendida de haber convertido la religión en un negocio, y también de no querer estrechar relación con los yoruba actuales, por lo cual son frecuentemente descalificados por los seguidores de las otras tendencias.

El ingreso en la ocha de personas no cubanas puede hacer perder peso a esta tendencia ya que muchos de estos religiosos, conscientes de las irregularidades que encuentran en muchos *ilés* cubanos van volviendo la vista hacia las otras tendencias en la religión. Aunque no es muy frecuente, algunos cubanos también lo hacen, o al menos se integran en *ilés* no cubanos. La hija, mulata, de una de mis informantes, Caridad T. tiene una relación estrecha con los afroamericanos de Oyotunji Village en South Carolina en donde quería iniciarse, lo cual no hizo por la incomodidad de la lejanía. Otro de mis informantes Orlando M., llamó para dirigir una ceremonia importante a un *oriaté* uruguayo por su seriedad y respeto a la tradición religiosa, cansado, según me confesó, del comportamiento irregular de muchos religiosos cubanos. Igualmente, un médico a quien entrevisté en Miami eligió como madrina a una norteamericana anglosajona. Estos casos no son muy representativos de lo que ocurre con la mayoría, pero señalan a una situación en donde parece haberse disparado la alarma por la extensión de un comportamiento religioso que desvirtúa el carácter religioso de la ocha.

En este tambor, utilizado como muestra de lo que sucede en una ceremonia de este tipo, y recuerdo que son hechos reales, se ha visto que se encontraba una santera afroamericana con su ahijado haitiano. También están presentes un santero, Hans, anteriormente protestante de origen alemán, así como la norteamericana con minifalda y sombrero tejano, y un tamborero afroamericano. Estos no son hechos aislados, sino que cada vez es más frecuente la presencia de latinoamericanos, europeos iniciados que se encuentran de visita, o afroamericanos en estas ceremonias abiertas.

Prestigio

También en este aspecto entraré con mayor detalle en un capítulo posterior pero merece la pena resaltar algunos comportamientos descritos que tenían la finalidad de dejar patente ante el resto de la comunidad santera la posición privilegiada que se tenía.

Ya comenté que los *babalawos* dejaban ver con su actitud su posición jerárquica, pero en este tambor quien tiene la mejor oportunidad de mostrar su prestigio es el padrino de la casa, y lo hace de diferentes maneras. Hacia los visitantes en general, muestra la amplitud de su casa preparada para este tipo de eventos. Un gran salón interior y un cuarto adicional para montar el trono, una cocina amplia, una terraza cubierta donde caben unas cincuenta personas, una parte del jardín muy amplia donde caben sentadas al menos la misma cantidad con el suelo embaldosado y unos entoldados fijos, una

cocina exterior hecha de albañilería con el techo cubierto, dotada de fogones, frigorífico, cajones, etc., y un jardín susceptible de acomodar más personas.

Como se puede ver, toda una infraestructura y organización pensadas para celebrar los eventos religiosos tanto de ocha como de palo y atraer un gran número de personas. No es el caso de este *ilé*, pero en algunos similares me he encontrado con guardias contratados para organizar el aparcamiento en la calle, lo que da una idea de la organización y medios que requiere un *ilé* de este tipo con gran capacidad de atracción. Capítulo aparte representa el coste de todo ello, que necesariamente tiene que salir de algún lado.

Se ha visto cómo el padrino ordenaba a sus ahijadas bailar delante del tambor al principio para animar a los demás, con lo cual muestra su autoridad y posición ante las ahijadas y los presentes. Igualmente deja ver su prestigio y jerarquía ante mí cuando me conmina a iniciarme, al tiempo que muestra a los presentes que en su ámbito él está por encima de un investigador, ya que éste posee un conocimiento de la religión que los santeros consideran superficial.

Por su parte el *oriaté*, quien me pasea delante de todos para presentarme a una santera y mostrarme el niño que ha sido elegido por Changó se jacta ante la concurrencia de su relación con un estudioso, algo que ya había hecho anteriormente en una ceremonia dirigida por él a la que me invitó cuando me presentó ante todos como profesor de la Universidad de Salamanca, cuando yo le había explicado que me encontraba iniciando los estudios de doctorado en Madrid.

Por su parte la madrina que acudió con dos de sus ahijados sin iniciar y a quienes les está enseñando, también está mostrando ante el resto de los religiosos su jerarquía y prestigio como *iyaloricha*, aunque al encontrarse en un *ilé* que no es el suyo queda relegada a un segundo plano.

Otros tipos de prestigio se ven reflejados en los tamboreros y el *apuón* como transmisores entre el *orun* y el *ayé*, y los montadores o mediums que prestan su cuerpo para que los orichas hagan su aparición. En un orden de importancia menor se encuentran los *olorichas* con muchos años de iniciados, quienes son considerados como santeros mayores cuando su iniciación data de varias décadas, no obstante ya expliqué que si en principio la edad (religiosa) es un grado, el conocimiento, la honestidad, y el carisma, son más importantes a la hora de evaluar el prestigio.

Pruebas de la existencia del *orun*

Según quedó explicado, uno de los términos más importantes manejados por los religiosos es *awó*, es decir, lo desconocido, lo misterioso, aquello que se desprende del *orun* y que al ser humano le resulta difícil de comprender y de aceptar, sea la existencia de Olodumare y los orichas, la capacidad adivinatoria de los oráculos, los fenómenos extraordinarios, la vida en el más allá, o el funcionamiento de la brujería, entre otras cosas. Por este motivo, para los santeros son muy importantes las pruebas que corroboran sus creencias. De este modo, la sanación tras un *ebó* o una iniciación, el cumplimiento de lo vaticinado por un oráculo, o el éxito logrado tras practicar una brujería, se convierten para los santeros en pruebas que ratifican la existencia de un universo regido por Olodumare y sus manifestaciones, del que ellos forman parte, donde actúan una serie de energías susceptibles de ser manipuladas.

La existencia de esas pruebas que les afianzan sus creencias han sido manifestadas en el tambor, en primer lugar por Pierrette, quien me afirmó que se curó de una grave enfermedad tras iniciarse en el culto a los orichas. Posteriormente en la cena por un tamborero que estaba de visita y que nos relató cómo consiguió curarse con la ayuda de Olofin. De forma indirecta, W., el ahijado de Nati, estaba ratificando igualmente la existencia de fuerzas negativas al sostener su convencimiento de que el estado precario en el que se encontraba era debido a la brujería que su anterior padrino le estaba haciendo. Es así cómo los santeros basan en parte su fe en ciertas pruebas que han tenido, que resultan reconocibles y válidas para ellos.

Formas de expresión religiosa

Son muchas las formas en que los santeros se expresan de forma religiosa. La vestimenta, generalmente de blanco, y los saludos a los mayores son algo de carácter testimonial. Los saludos rituales son obligados, pero la vestimenta ya implica cierta toma de posición por parte de los religiosos porque permite adoptar una imagen más o menos religiosa tradicional e incluso africana, o por el contrario irrespeto hacia esa tradición. Por tanto, la ropa elegida informa sobre el tipo de religioso que es la persona.

Dentro de lo que es el ritual religioso, en un tambor se observan diferentes formas de expresión como son los cantos de acompañamiento de los presentes al *apuón*, pero sobre todo los

bailes en honor de cada oricha, que por lo general reproducen alguna característica de éstos descrita en la mitología. La participación de los religiosos en los bailes y cantos es de suma importancia y sirve de retroalimentación a los tamboreros y al *apuón*. Ambos se estimulan mutuamente, fomentando la bajada de los orichas cuando el esfuerzo de las dos partes se aúna. Especialmente al comienzo de un tambor resulta más difícil lograr la participación de todos, y por tal motivo se requieren esfuerzos adicionales como el que el padrino puso en marcha obligando a sus ahijadas a bailar. Este problema disminuye cuando se encuentran presentes religiosos con mucha experiencia que son asiduos de tambores a los que gusta bailar, pero también si hay médiums que comienzan a ser poseídos, lo que calienta el ambiente animando a los demás a involucrarse. Según mis observaciones, existe cierto contraste entre el comportamiento de los santeros en Cuba y en Florida, ya que en esta última es menor y menos entusiasta la participación de los religiosos.

La más apreciada de las expresiones religiosas es la posesión, en la cual se reproduce alguno de los mitos con la presencia de los orichas. Se puede argumentar que es el oricha y no la persona poseída la que actúa, sin embargo no se puede olvidar que la pérdida de conciencia tiene varios niveles y que sin duda se da un comportamiento aprendido. En cualquier caso, produce grandes emociones y expectación entre los presentes como quedó descrito con la abuela que le gritó a su nieta "... mira, mira, ha bajado Yemayá" con una voz que denotaba emoción y también una prueba, como expliqué, de que sus creencias son acertadas.

Marginalidad de algunos santeros

A poco que se observe con detenimiento, se puede apreciar entre los presentes en un tambor unas cuantas personas que se podrían clasificar como marginales con respecto a la sociedad norteamericana, y también respecto a los cubanos llegados hace muchos años y que han pasado a engrosar una clase media más o menos integrada.

Si para una gran mayoría la presencia en un tambor tiene, o debería, un carácter religioso, para aquellas personas en una posición precaria representa casi la única oportunidad de divertirse, socializar, comer y beber, además de encontrarse entre personas con su mismo credo, todo ello sin costarles un solo céntimo, fuera del par de dólares que les supone saludar delante del trono y de los tambores. Estas personas representan una contradicción al sueño americano tras el que andan todos los

emigrantes, y por lo general, según mi experiencia, se trata más bien de automarginación ya que rechazan la sociedad y la cultura que les acoge y no se esfuerzan por aprender el inglés. He conocido varios santeros con más de veinte años residiendo en Estados Unidos que viven en completa ilegalidad, sin permiso de residencia ni trabajo estable, por lo que carecen de seguridad social, malviviendo en habitaciones alquiladas, y sin la posibilidad de viajar al exterior. Aquellos que pueden obtener algún ingreso practicando la religión van aguantando como pueden, pero los que no tienen esa posibilidad, sobrepasan los sesenta, y encima no hablan inglés, lo tienen muy duro para sobrevivir.

En este tambor he descrito al *apuón* como alguien que gusta de usar sustancias prohibidas, tomar demasiado alcohol, y llevar una vida licenciosa. Uno de los tamboreros que vive de un subsidio del estado anda por el mismo camino, y al igual que el anterior completa sus ingresos con lo que gana tocando en los tambores. No es el caso de Willie, quien al quedarse sin trabajo y sin dinero tuvo que dormir en la calle dentro de su coche. En situación igualmente precaria se encontraban algunos de los asistentes al tambor, de una avanzada edad, solos, y con una pensión ínfima (en Estados Unidos las prestaciones sociales son escasas), claramente se aprovechaban para comer y llevarse la fruta del trono al final. Ropa planchada cuidadosamente, algunas cadenas, pulseras, o anillos de oro, y un número considerable de años de santo, además de una actitud digna, eran su carta de presentación.

La presencia de algunas personas de este tipo en eventos religiosos que podríamos llamar populares, es mayor en unos *ilés* que en otros dependiendo de sus componentes. Según Caridad T. (conversación personal, Miami 21-3-04) hay santeros con una posición social y económica elevada que no quieren publicidad ni desconocidos en sus tambores y ceremonias.

Rol y actitud de los investigadores de la ocha

He situado en el tambor a una psicóloga cubanoamericana, a L., otro psicólogo salido de Harvard, y a mí mismo. La primera, a pesar de no haber hablado casi con ella, representa la actitud de algunos estudiosos que, aparentemente, no han desarrollado mucha empatía hacia las personas que estudian. En su caso, mi impresión fue de que entraba con unas ideas preconcebidas sobre los religiosos y que además no se encontraba muy a gusto entre ellos, con lo cual, y conociendo un poco a los cubanos santeros y su religión, no parece ni la actitud, ni las cualidades óptimas para abordar su investigación.

La actitud de L. es diferente. Representa el investigador que no duda en iniciarse a pesar de no ser creyente, con lo cual convierte su actuación en una comedia de la que los santeros, que por supuesto se dan cuenta, toman nota y tratan de aprovecharse de alguna forma, por lo general económica. Ello no sería demasiado grave si no fuera porque se ha despertado mucho interés por la ocha desde diferentes disciplinas en Estados Unidos, con lo cual proliferan los investigadores y se extiende entre los religiosos la idea de que son utilizados sin ninguna contrapartida.

Yo he procurado utilizar otro enfoque, tratando siempre de ser transparente con ellos, no he pagado ningún informante para no ser manipulado o utilizado como fuente de ingresos, no he forzado iniciaciones con el fin de introducirme, y me he limitado a ser invitado a las ceremonias. Por otro lado, he colaborado con ellos en lo que me ha sido posible y permitido, como ir de compras para algunas ceremonias, servir de transporte, o ayudar en la preparación de algún evento religioso o en algún pequeño ritual, y con algunos de los informantes dejándoles leer lo que había escrito.

La posición de un investigador con respecto a los religiosos siempre es precaria y sujeta a su benevolencia, ya que para ellos supone, bien un reconocimiento de su religión y de ellos mismos que les procura cierto prestigio de cara a sus correligionarios, o bien una amenaza por la posibilidad de descubrir y difundir sus comportamientos deshonestos. Capítulo aparte supone el hecho de que algunos santeros y *babalawos* se han dedicado al tráfico de sustancias ilegales, con lo cual es de suponer que han sido los más recelosos con la labor de los investigadores, de hecho fui avisado por una santera de Tampa de que parte de mis fracasos en la investigación tenían su origen en esta causa.

En estas circunstancias, pequeños hechos muy simbólicos como el haber sido llamado y abrazado por Yemayá en el tambor, me confirió a ojos de los religiosos presentes una credencial de mis buenas intenciones, que posiblemente me abrió alguna puerta anteriormente cerrada para mí.

Expresión de la cubanidad en un tambor

Fueron varios los hechos que mostraron este aspecto. La joven que siendo cubana montó Obatalá a la manera del candomblé brasileño, despertó los celos de algunos de los presentes. Las protestas ante el tamborero afroamericano cuando se presentó la anglosajona del sombrero tejano, sacó a relucir el chauvinismo cubano igualmente y refleja el convencimiento de que la ocha es la tendencia que mejor ha guardado la tradición yoruba. Quizás donde salió a relucir más claramente la identidad e

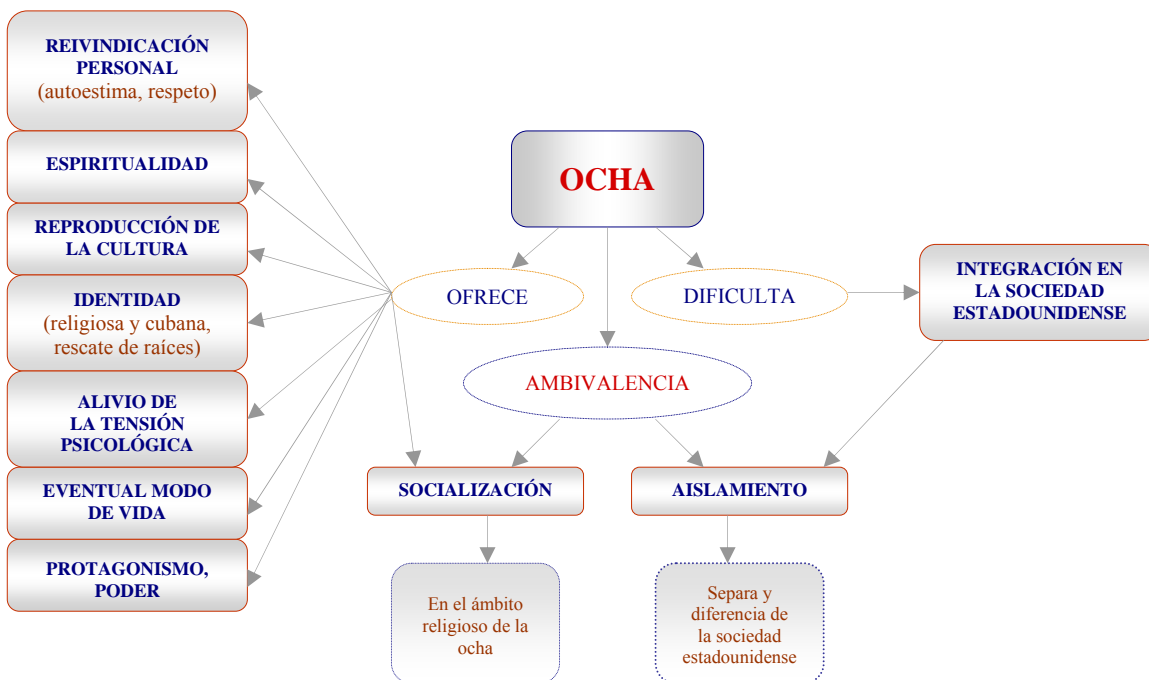
idiosincrasia de los cubanos fue en la rumba que se montó en el patio tras el tambor, algo muy celebrado por todos que convirtió así una reunión de carácter religioso en un evento sociocultural.

Es muy interesante escuchar las conversaciones de los asistentes a un tambor al finalizar la ceremonia. A menudo se transforma en un intercambio de recuerdos de una patria, que encontrándose a poco más de cien millas en el espacio, se va alejando cada vez más para muchos de ellos, que ya no piensan en regresar, debido a que ya tienen algunos familiares enterrados en Miami.

En mi enfrentamiento con algunos invitados antes del tambor sobre lo acaecido en España y Chile durante las dictaduras, se vio reflejado el lado amargo de muchos cubanos que, sintiéndose arrojados de su país, apoyan la política más agresiva de Estados Unidos hacia la isla. Una actitud que muestra las diferentes formas de entender la cubanidad.

Tras este análisis de la ceremonia de un tambor se puede tener una idea de lo que representa o puede representar la ocha para los cubanos que la practican y que he plasmado en el siguiente diagrama, en el cual se puede ver que si bien por un lado les proporciona ciertas ventajas que les ayuda a paliar la situación de desventaja en que se encuentran, por el otro lado puede llegar a distanciarlos aún más de la sociedad norteamericana.

Diagrama # 20
CARACTERÍSTICAS DE LA OCHA EN EL SUR DE FLORIDA



EXPLICACIÓN Y DESARROLLO DE LAS CATEGORÍAS DE ANÁLISIS

La unidad de investigación tomada para este trabajo, la ocha o santería, es difícil delimitarla por una serie de razones. 1) Diferentes tradiciones originadas en las variadas formas de practicarla en su origen africano que principalmente fueron agrupadas en Cuba en dos: Matanzas y La Habana (Brown 2003). 2) La existencia de dos prácticas diferenciadas como son ocha, dedicada al culto de los orichas y sus prácticas rituales, e ifá, cuyos sacerdotes se especializan en el oráculo de Ifá y en el culto exclusivo de Orula u Orúnmila. 3) Prácticas complementarias que no son aceptadas o llevadas a cabo regularmente por todos, como son el palo o el catolicismo, además del espiritismo, el cual normalmente se emplea en determinadas ocasiones como forma de aproximarse a los ancestros, aunque muchos santeros los practican de forma asidua. 4) Falta de criterios aceptados y llevados a la práctica por todos los religiosos por la ausencia de un cuadro colegiado que imponga una normativa. 5) La autonomía de los *ilés* que permite introducir modificaciones en cuanto a las prácticas o a los conceptos religiosos.

No obstante todo lo anterior, y a pesar de las discrepancias posibles, se trata de un campo religioso bastante definible que permite adoptarlo como una unidad concreta que se presta al estudio. Las prácticas se dividen entre ocha e ifá independientemente de que se acuda a alguna otra, y sus practicantes deben de haber sido iniciados, tanto en ocha como en Ifá, en cualquiera de los muchos *ilés* que pertenecen a una de las ramas religiosas tradicionales cubanas.

Las posibles diferencias y variaciones, a pesar de ser objeto de críticas constantes, no son motivo de gran preocupación puesto que ya existían en sus orígenes africanos. Una muestra del talante entre los santeros respecto a los conceptos religiosos que manejan lo muestra su actitud hacia otras religiones. En las entrevistas que realicé, una de las preguntas fue si era posible ser santero y al mismo tiempo practicar otra religión, Samuel L. contestó: “Chico yo sólo soy santero. Voy a la iglesia y comulgo por una costumbre española que lo trae de familia, pero yo soy santero y espiritista”. A la misma pregunta el *babalawo* Julio M. respondió: “Si hombre, la generalidad de la gente son católicos y creen en la santería, y no pasa nada”. Otro *babalawo* Manuel C. insistía en lo mismo “Si, no hay conflicto, sólo si te lo advierte el oráculo. El problema está en las otras religiones”.

Nos encontramos entonces con una religión, que ya no sólo se compone de prácticas diferenciadas que dificultan el que se llegue a regular y dirigir desde una institución colegiada, sino que además, muchos de sus integrantes practican alguna otra creencia o religión, por lo que a la hora de delimitarla es necesario acudir a lo que tienen en común y no a lo que les diferencia.

Para comprender la estructura de la ocha creo necesario llevar a cabo un análisis de las categorías siguientes, las cuales he elegido para poder comprender el campo de la ocha según el paradigma de Bourdieu. Considero que son las más importantes, aunque no las únicas, que podrían ayudar a comprender el pensamiento y la acción que se da entre los practicantes de ocha en la Florida.

Jerarquías

En realidad no habría que resaltar tanto la distinción entre ocha e ifá cuando la creencia es la misma, siendo ifá una especialidad dentro de esta religión, sin embargo hay muchos aspectos que obligan a diferenciarlas. Se puede ver ifá como una élite religiosa puesto que los *babalawos* dedican muchos años al aprendizaje de los miles de versículos que componen el cuerpo de conocimientos de Ifá que, además de servir para interpretar el oráculo, es un compendio de la mitología yoruba donde se encuentra la base de esta religión. Ello significa que los *babalawos* tienen un mayor conocimiento de la teología y los fundamentos de la religión, algo que a los santeros en general parece no impresionarles demasiado, especialmente en estos tiempos en los que son accesibles todo tipo de libros sobre la misma, ya que ellos se dedican fundamentalmente a practicar los rituales de sus orichas.

Ya comenté anteriormente que es frecuente, y en la descripción del tambor queda reflejado, que muchos *babalawos* adoptan una pose arrogante que retroalimenta el rechazo de muchos santeros hacia estos especialistas. Esto no es nada nuevo porque en África representaban una élite, ya que eran los intelectuales de la sociedad y pertenecían a la nobleza detentando bastante poder y todavía hoy existen diferencias entre el sistema *dilogún* de los *oriatés* y el de Ifá de los *babalawos* (Abimbola 2003). Entre los cubanos existe la misma diferencia pero agrandada por las rivalidades que tienen su origen en algunas ramas religiosas de Matanzas que no han empleado los servicios rituales de los *babalawos*. Ello fue dando pie a que muchos religiosos, o *ilés*, descontentos con ellos, sustituyeran sus conocimientos y dominio de ciertos rituales por los del *oriaté*, santero que dirige las ceremonias en

ocha, que al principio del siglo XX era por lo general una actividad en manos de algunas santeras consideradas como verdaderas autoridades (Brown 2003: 137-138).

Cuando le pregunté al *babalawo* Julio M. por la diferencia entre el *oriaté* y el *babalawo* tratando de conocer algo sobre la supuesta rivalidad, me contestó: “Ninguna. Están en planos distintos. El *oriaté* es la voz del santo y el *babalawo* la voz de Orula. Ifá es la vida, Olodumare es todo... Obatalá da la vida y Orula da la mente, es un complemento. La gente ignorante quiere dividir la cadena”. Estas palabras significan que los *oriatés* interpretan a los orichas y los *babalawos* lo que dice Orula, quien según la mitología contempló la creación del mundo y es dueño del conocimiento de Ifá, y por tanto quien más sabe. Obatalá da la vida porque creó al ser humano por encargo de Olodumare, y Orula da la mente porque transmite su conocimiento por medio del cuerpo de Ifá. Según este informante son planos y actividades distintas que no entran en competencia. En palabras de otra informante Caridad T. “La ocha es la aplicación práctica de los conceptos teológicos de Ifá... El *babalawo* se ocupa de toda la parte teológica y el *oriaté* se ocupa de la práctica religiosa, como la iniciación”.

La mayoría de los santeros reconocen que los *babalawos* poseen una jerarquía superior. “Otro grado más alto. Los *babalawos* son como los obispos. Son los que tienen más conocimiento... El *babalawo* está más preparado”, es lo que me contestó Elena L., la santera más mayor en la religión de todo Miami con 74 años de iniciada. Sin embargo muchos santeros, y lo que es más importante, muchos padrinos o madrinan al frente de un *ilé*, se empeñan en descalificar y rechazar los servicios y el contacto con los *babalawos*. Orlando M., iniciado en Matanzas hace más de 40 años y perteneciente a la rama de Ferminita Gómez, me contestó varias veces al nombrarle algo referente a los *babalawos*: “Yo de eso no sé nada, mi casa no es de *babalawo*”, con lo cual quedaba zanjado cualquier comentario al respecto.

En su caso, la actitud era consecuencia de la tradición heredada, lo que no es el caso con otros santeros, ello se puede interpretar como un rechazo que tiene como fin reemplazar al *babalawo*. Ahora bien, nos podemos preguntar qué implica este relevo. Por un lado es otro especialista, el *oriaté* y en algunos casos el mismo padrino, el que lleva a cabo los rituales, lo que conlleva el cobro correspondiente de los derechos, y por el otro, en mi opinión más importante, la eliminación de una

supuesta competencia con una jerarquía superior. Todo esto se sitúa dentro de una competencia soterrada por un poder de tipo simbólico además del objetivo económico.

Lo anterior hay que comprenderlo desde la perspectiva de la ocha que funciona sin un cuerpo jerárquico oficial, por lo cual la jerarquía debe de ser comprendida como algo relativo (Brandon 2002:16) y con un alto valor simbólico, puesto que al estar configurada por medio de familias religiosas, el padrino o madrina de cada una es, en su ámbito familiar, la verdadera jerarquía. Una de las primeras santeras que entrevisté, Orquídea, me dijo con respecto al papel del padrino “En su casa cada uno es el *obá*, el rey”, con lo cual quedaba claro que las directrices de *babalawos*, *oriatés* o santeros de prestigio podían, o debían, tenerse en cuenta, pero en el *ilé* la potestad estaba depositada en el padrino o madrina. Esto nos enfrenta a un tipo de jerarquía, y por consiguiente de poder, muy compartimentado que rememora, haciendo un paralelismo, a los reinos de taifas en la España árabe.

Se trata entonces de un tipo de jerarquía, hablando en general, que no se ajusta del todo al tipo de jerarquías y especialistas definidos por Bourdieu, aunque eso no imposibilita utilizar su paradigma, ya que algunos de estos especialistas muestran gran ambición en el terreno religioso. Es así como algunos pretenden elevar su posición, su rango o su estatus por medio de la recepción de más atributos como orichas o ceremonias especiales, de tener un elevado número de ahijados, teniendo la pretensión de representar a la comunidad santera, e incluso con la publicación de artículos, libros o conferencias en instituciones académicas.

Estas jerarquías y especialistas son los guardianes de la ortodoxia por su función de dirigentes de *ilés*, especialistas necesarios que dirigen rituales, o simplemente porque en su afán de protagonismo tratan de imponer cierta ortodoxia como forma de mostrar su elevado rango. A pesar de todo esto, no se puede pensar que todas estas jerarquías, o religiosos relevantes, están tras el poder, aunque algo que incita a mantenerse en guardia es el hecho de que tanto *oriatés* como *babalawos* son los verdaderos especialistas en los oráculos, cada uno en su campo. De aquí se deduce que no se debe de perder de vista que a ojos del resto de creyentes ello les confiere un valor y poder enormes, ya que por sus manos pasan todos los creyentes en su afán de conocer el tipo de problemas que afrontan y la forma de solucionarlos. Esto se debe a que el objeto de la consulta al oráculo es conocer si uno se desvía de la

misión que tiene en el mundo visible o *ayé*, o si sufre un desbalance en el *aché* y es necesario quitar el *osogbo* que sufre la persona (declaraciones del *babalawo* Manuel C., 23-03-04).

Laicos

En esta categoría, a la que Bourdieu califica de dominados, se pueden englobar todos aquellos creyentes iniciados que no son *babalawos*, *oriatés*, *babalochas* o *iyalochas*, es decir, que no tienen una función destacada o ahijados, aunque también entrarían aquellos que teniendo algún ahijado no han formado un *ilé* consistente, o lo que es lo mismo, que no disponen de una casa-templo con muchos ahijados dedicada exclusivamente a la religión, teniendo ellos la religión como una profesión. También se podrían incluir aquellos *babalawos* que hace poco tiempo que han hecho Ifá y que son muy dependientes de sus padrinos.

Los componentes de esta categoría son la mayoría de los santeros, quienes tienen en su casa un lugar dedicado a los orichas y sus atributos, con lo cual realizan allí mismo la mayor parte de sus prácticas religiosas, no obstante forman parte del *ilé* o casa de su padrino o madrina, lo que conlleva ciertas obligaciones de tipo ritual y otras de tipo moral, independientemente de que formen su propio *ilé* y de que tengan ahijados. Obviamente se ajustarían más a la categoría de dominados aquellos religiosos que son más dependientes y visitan frecuentemente la casa de sus padrinos, lo cual por lo general es más común en la primera etapa tras la iniciación.

La pregunta importante aquí sería si realmente se da una dominación por parte de los padrinos hacia sus ahijados. En primer lugar hay que decir que la ocha es un ámbito de actuación en donde queda reflejada la composición de la sociedad y la idiosincrasia de sus componentes. Quiere esto decir que las personas ambiciosas o déspotas, al igual que las que tienen tendencia a dejarse dominar, reflejan sus características en la práctica de la religión. Dicho esto, aquellas personas iniciadas que no aceptan fácilmente el sometimiento y que han sido iniciadas por padrinos a los que les gusta dominar, como se ha visto en el ejemplo descrito en el tambor, terminan por reducir las visitas al mínimo debido, o rompiendo la relación con los padrinos, como ocurre frecuentemente.

He aquí un problema de gran importancia, al que en apariencia no se le da mucha atención en un principio, la elección del padrino o madrina. Un error en su elección supone toda una serie de problemas y traumas posteriores difíciles de solventar. El origen se encuentra en que el comienzo de la

relación entre padrino e ahijado, se da con frecuencia tras las visitas para consultar el oráculo, lo que supone que la persona atraviesa por dificultades. Desde el punto de vista psicológico, esas personas se encuentran en una situación de debilidad que fácilmente desemboca en una dependencia, utilizada por aquellos padrinos dominantes y manipuladores en su favor, atrayendo al consultante hacia la iniciación e incorporación en su *ilé*. Si estos padrinos tienen el listón moral muy bajo todo conduce a una relación abusiva.

Ahora bien, ¿ocurre esto frecuentemente? Aparentemente, al principio la relación es de obligado sometimiento, ya que no basta con iniciarse sino que hay que adquirir el conocimiento, algo muy importante en una religión esotérica en la que va transmitiendo con cuentagotas y siempre según el criterio de los padrinos. He conocido algunos casos durante la investigación en los que se ha roto la relación con el padrino, como era el caso de Willie, Manuel C., Julio P., o se ha llevado al mínimo imprescindible.

En el caso de Manuel C., *babalawo*, las desavenencias con su padrino le inducían a pensar que éste le estaba haciendo brujerías para perjudicarlo, con lo cual encontraba una justificación para explicar su pésima situación económica y social por la que estaba atravesando. No conseguí enterarme si estaba utilizando otras brujerías para defenderse, o atacarle, lo que es altamente probable ya que los *babalawos* tienen bastante conocimiento sobre el tema. Otro aspecto que no conseguí aclarar, por lo delicado de asunto, es cómo Manuel C. lograba explicarse el hecho de encontrarse prácticamente en la marginalidad desde hace mucho tiempo con la creencia de que un *babalawo* tiene el conocimiento y los mecanismos necesarios para no sufrir durante mucho tiempo una situación desfavorable. La excusa o racionalización de su mala situación debida a las brujerías de su padrino podrían explicar un periodo de mala racha pero no una situación sostenida de bastantes años.

Es necesario hacer notar que no conozco ese tipo de problemas de enfrentamientos, abusos y abandono por parte de ahijados del *ilé* en que se iniciaron con madrinas, ni he escuchado algún caso. Ello no significa que no los haya, pero evidentemente si no me he enterado de ellos siendo que he recorrido muchos *ilés* en Miami, existe la probabilidad de que no sean frecuentes, siempre teniendo en cuenta que, aparentemente, las mujeres forman menos *ilés* que los hombres. De aquí surgen algunas preguntas: ¿tienen las mujeres menos interés en el protagonismo, poder y ambición económica?, ¿son

menos conflictivas en sus relaciones religiosas?, ¿están relegadas en el ámbito de la ocha (en ifá sólo pueden ser ayudantes, *apetebís*, de los babalawos), las mujeres?, ¿hay machismo en la ocha?

Es evidente que la sociedad cubana ha sido siempre muy machista como lo atestigua el trato dado a los homosexuales, incluso durante la revolución, como lo atestigua el caso del poeta Reinaldo Arenas. Alberto M., *oriaté* blanco y *gay* de más de sesenta años, me contaba en su casa de Miami Beach, con las lágrimas a punto de romper, cómo su padre lo había echado de casa en La Habana y cómo lo despreciaba por su condición dentro de lo que era un ambiente generalizado de homofobia. En ifá se rechaza de plano a mujeres y *gays*, algo que según Abimbola (2003) no ha ocurrido entre los yoruba. Por otro lado, el gran protagonismo en la conformación de *ilés*, dirección de rituales como oriatés, traspaso de conocimiento, e influencia religiosa de las mujeres que se conocía a principios del siglo XX en Cuba, ha desaparecido prácticamente. Iyalorichas como Ma Monserrate (Obá Teró), Ferminita Gómez (Ochá Bí), Ña Rosalía (Efuché), Susana Cantero (Omí Toké), Timotea Alvear conocida como Latuan (Ajají Lewú), Ña Margarita Armenteros (Ainá), o Aurora Lamar (Obá Tolá), por nombrar sólo unas pocas, tuvieron una relevancia muy destacada en la conformación de la ocha como se conoce hoy en día (Brown 2003: 98-112), algo que pertenece a la memoria histórica de los santeros, ya que las mujeres han dejado de tener el protagonismo anterior.

Cuando he preguntado a algunas santeras si se sentían discriminadas en la religión siempre me han contestado que no, tanto en Cuba como en Florida. Su argumento suele ser que mujeres y hombres tienen funciones religiosas complementarias, pero lo cierto es que las mujeres sirven la comida a los tamboreros antes de tocar, no pueden llevar a cabo ciertas ceremonias, especialmente si están menstruando, y en los sacrificios son generalmente las que limpian el suelo y sirven el café y las bebidas a los participantes. En vista de lo que he observado, y las declaraciones de Abimbola sobre lo que ocurre entre los yoruba, parece claro que la posición aparentemente subordinada de las santeras está más relacionada con la reproducción de patrones culturales cubanos que con la práctica religiosa heredada de los yoruba.

En el relato del tambor he explicado la forma en que el padrino de la casa trataba a sus ahijadas y cómo una ahijada suya, hija de Yemayá con la que yo tenía mucha relación y confianza, que se sabía que iba a montar santo porque era medium, no podía hacerlo en los tambores debido a que su

padrino no le quería hacer cierta ceremonia necesaria, de manera que su única alternativa era esperar la benevolencia de su padrino. También he contado que Willie rompió con su padrino porque no quiso tener una relación sexual con él. En un tambor en casa del *oriaté* P. A. en South Miami, al sur de la famosa calle ocho, entablé conversación con un matrimonio joven que había adoptado recientemente como madrina a la esposa del *oriaté* tras haber huido de la casa de su antiguo padrino porque había abusado de ellos económicamente, con lo cual sus convicciones religiosas estaban muy deterioradas. Acababa de ocurrir y todavía se encontraban apesadumbrados y confusos encontrando en mí una válvula de escape con la que poder desahogarse.

Estos ejemplos, y otros muchos observables en el ámbito de la ocha, ponen de manifiesto que cuando un padrino muestra señales de despotismo, y ambición por el poder y el dinero, sus ahijados que no tienen un carácter fuerte y son dependientes debido a unas características de debilidad psicológica, tienden a caer en una situación de dependencia y son tratados, no ya como ahijados, sino como inferiores.

En principio, y en teoría, las relaciones son jerárquicas ya que los padrinos son mayores en la religión, tienen más conocimiento, representan el respeto a los mayores, pero además son los que inician a los ahijados y les dan cobijo espiritual. En sentido figurado es una relación entre padre, o madre, e hijo, que en ocasiones, por motivos personales o desvíos religiosos, no funciona. Fácil resulta pensar que estos comportamientos son producidos por el ánimo de ganar más dinero y ejercitar un poder de dominación, que sí lo son, pero existe además un intento por parte de algunos padrinos, como el que he puesto de ejemplo en el tambor, de restringir el traspaso de conocimiento, mayormente de rituales, como forma de evitar que les puedan hacer sombra, que les surja una posible competencia, o quizá que aparezcan en su entorno religiosos con más capacidades.

El miedo es que puedan llegar a cuestionarlos, y que les hagan la competencia, ya que el mercado religioso es restringido y si hay más santeros, *babalawos* y *oriatés* competentes menos posibilidad hay de ejercer la religión como profesión. La alternativa es tener un trabajo normal, pero ello no es contemplado con simpatía por muchos cubanos que no se encuentran demasiado a gusto en el país y hacen muy poco esfuerzo por integrarse en la sociedad norteamericana. También hay que comprender que para muchos de ellos tener un trabajo, que con poca preparación o falta del dominio

del inglés sería en la escala laboral más baja, representaría convertirse en simples subordinados, mientras que ejerciendo la religión en calidad de padrino supone ser alguien importante al que se respeta con poder sobre los ahijados.

En un ambiente de emigrantes, muchos de los cuales han optado por vivir al margen de la sociedad norteamericana refugiándose en el medio cubano-latino de Miami, ser alguien importante, aunque sea en el ámbito de la propia familia religiosa puede ser muy reconfortante para la autoestima, sin olvidar que puede permitir tener un modo de ganarse la vida sin tener que someterse al modo de vida norteamericano y sufrir la humillación de ser ciudadano de segunda clase. Por el contrario, si se es una persona sin mucho empuje para luchar en un medio duro y competitivo como es el norteamericano, se tiene tendencia a aceptar ser dominados, y encima hay dificultades para adoptarse al cambio cultural que supone la emigración, pertenecer a un ilé, aunque se sea dominado, debe de suponer una especie de salvavidas que protege de los sinsabores de la experiencia frustrante que supone para muchos haber elegido el comienzo de otra vida, no por el gusto del país elegido, sino por la desesperación que tenían en Cuba.

Entonces, vuelta a la pregunta anterior: ¿son muy frecuentes estas actuaciones? Todo el mundo relacionado con la ocha conoce casos, pero no creo que se pueda generalizar mucho ya que nadie tiene acceso ni control sobre lo que ocurre en todas las casas religiosas, aunque son frecuentes las quejas sobre los abusos cometidos por los padrinos. No obstante, creo que hay que tener en cuenta que se trata de una relación jerárquica que supone para el ahijado sumisión en el aspecto religioso y también en el humano, lo que puede desembocar en descontento y malestar por parte de éste si no hay una gran afinidad con el padrino y terminar inevitablemente en la ruptura.

De este grupo surgen, según Bourdieu, los elementos que retan a la jerarquía, aquellos que pretenden mejorar sus posiciones dentro del campo religioso cuestionando en ocasiones la *doxa* impuesta por esa jerarquía, por lo que se convierten en heterodoxos que si consiguen cierto éxito son los responsables de cambios e innovaciones. Esto fue lo que ocurrió en Cuba en las primeras décadas del siglo XX (Brown 2003, Ramos 2003) cuando se sentaron las bases de lo que hoy es la ocha.

Este reto proviene principalmente de aquellos santeros que se entregan a la religión, aprenden mucho sobre ella, y que además dan muestras de poseer cualidades como mediuñidad, habilidad con

los oráculos o los rituales. Si a esto se añade una personalidad con carisma, surge un posible reto a la ortodoxia que representan las jerarquías.

Atributos recibidos

La vida religiosa de un santero está compuesta por una serie de ceremonias innumerables desde que acepta que la persona que le consulta, que a menudo termina siendo su padrino, le entregue como protección los guerreros, Eleguá, Ogún y Ochosi, más Osun. Muchas de las ceremonias cotidianas las lleva a cabo él mismo en su casa, y otras mucho más complejas, aunque las ofrece él, son realizadas por otros especialistas como *babalawos* u *oriatés*, y aquí se pueden enumerar entre otras darle de comer a sus santos, o algunos sacrificios ofrecidos como resultado de una consulta entre otros.

En la categoría de atributos se incluyen todo aquello que va recibiendo, es decir representaciones materiales, y que supone para él un grado más en la jerarquía, como recibir los collares, la mano de Orula, la iniciación o *kariocha*, recibir cuchillo o *pinaldo*, recibir las incisiones en la lengua para permitir que el santo hable por boca del santero cuando es montado, o recibir algún oricha adicional. Por lo general estas ceremonias son sucesivas y se van acumulando en el haber del santero, para quien es motivo de orgullo y satisfacción tener las máximas posibles ya que le va colocando en una posición más destacada. Normalmente, el mayor obstáculo para la consecución de más atributos es su elevado coste económico, razón por la cual hay que esperar hasta que se consigue ahorrar el dinero suficiente.

De entre todas ellas, recibir orichas adicionales es quizá la que más se destaca de las antiguas prácticas en África, puesto que lo normal allí era que las personas sabían desde muy pequeñas cual era el oricha que iba en su cabeza aunque pocos pasaban a convertirse en sacerdotes dedicados al culto exclusivo de un determinado oricha. No obstante y según Abimbola (2003: 128-129) entre los yoruba era y es normal recibir varios orichas siempre y cuando las diferentes energías que representan cada uno de ellos no se reciban a la vez ni sus características se contradigan. Lo que parece diferenciar a muchos de los santeros es el afán de recibir la mayor cantidad de orichas posible, a pesar del coste elevado que supone cada nuevo recibimiento.

Cada oricha, y más concretamente cada avatar de cada uno de ellos, representa un tipo de energía particular que al recibirla el santero le hace sentirse más protegido y con más poder, en el

ámbito espiritual y en el mundano, con lo que en teoría puede ser más capaz de enfrentar las posibles dificultades de la vida. Pero el hecho de desear tener el mayor número posible de orichas, así como recibir cuchillo, tiene otros propósitos. Desde luego, alguien que pretenda formar un *ilé ocha*, tener muchos ahijados y dedicarse a la religión a tiempo completo, necesita recibir la mayor cantidad posible de atributos (Brown 2003: 141) ya que garantiza más conocimiento, porque con cada oricha recibido se aprenden nuevos rituales y conocimiento específico, se eleva el estatus, se adquiere mayor capacidad para iniciar a otros ahijados, mejora la posición en el campo religioso, y supone un avance en su competición con posibles críticos y retadores.

No obstante, esta carrera, en ocasiones desmedida, enlaza con la tónica general de los santeros de ofrecer muchas ceremonias y sacrificios, una característica que en opinión de Abimbola (2003: 114) es común en el candomblé y la santería, las cuales están: “... *over-ritualized in the Americas*” ya que el ritual “*has become very elaborate and complicated*” debido a que “*they lost the yoruba language, they also lost a good part of its literature. They compensated for this by remembering innumerable taboos and rituals*”.

No todos los santeros que adquieren muchos orichas muestran una ambición religiosa desmedida. De todos los santeros con los que he tenido relación, y los cuales, además de su oricha principal recibido, tienen los que les dan como complemento cuando se inician, que son entre cuatro y seis (Ivor Miller en Abimbola: 128), sólomente el santero mayor Orlando M., sobre el que he hecho referencia en varias ocasiones, había recibido veintidos orichas, algo que muy pocos pueden llegar a alcanzar, entre otras cosas por el elevado coste que suponen las ceremonias necesarias para conseguirlos.

Los atributos recibidos son pues una parte importante de la composición del capital religioso que manejan los santeros y que ayuda a situarlos en una determinada posición en el campo de la ocha.

Conocimiento religioso

Lo primero que hay que tener en cuenta respecto al conocimiento religioso es que está compartimentado, en gran parte es secreto, y como consecuencia de todo ello tiene un carácter relativo, a lo que hay que añadir que nadie posee el conocimiento completo. Depende de si se está en ocha o en ifá, del oricha u orichas recibidos, de la especialidad que se tenga, del interés que se haya

puesto en aprender, o de cuestiones como el haber elegido un *ilé* donde se enseña correctamente a los *iyawós*, o de los años de práctica que se tengan. En efecto no es lo mismo dedicarse al culto a los orichas o a la práctica de ifá, haber recibido muchos o pocos orichas, ser *babalawo*, *oriaté*, *omó añá*, *osainista*, o *iyawó*, no haber puesto interés en aprender o pertenecer a un *ilé* donde los padrinos no son demasiado honestos y no enseñan bien a los ahijados. No solamente es que está compartimentado, en el caso concreto de ifá, el conocimiento está repartido y en la actualidad se trata de recomponerlo uniendo todo aquello que se considera aprovechable (comunicación personal de Julio M. *babalawo* en Miami, 12-04-05, Brown 2003: 143).

Ya hice referencia anteriormente a que mientras los *babalawos* estudian continuamente el cuerpo de conocimientos de Ifá y se interesan por la teología, para los santeros, quienes son mayoría abrumadora en la ocha, conocimiento religioso es sinónimo de conocimiento de rituales. Es decir, sabe más quien mejor domina el ritual, quien conoce a la perfección cada paso que se debe de dar en una ceremonia, de ahí que los santeros muestren una especie de obsesión a la que hacía referencia Abimbola. Esa es una de las razones por la que, en general, los antropólogos son considerados como desconocedores de la mayor parte de la religión, puesto que no tienen la oportunidad, si no se inician, de saber lo que ocurre en el cuarto de santo en las iniciaciones, o cómo se llevan a cabo los rituales.

Esa fue la razón por la que una santera obligó a Orlando M. a que yo saliera del lugar donde se practicaban los sacrificios cuando se dio cuenta, después de media hora, de que yo no estaba iniciado. Este hecho puso de manifiesto que a pesar de ser Orlando M. quien ofrecía la ceremonia, ser un santero mayor, y de que nos encontrábamos en su casa, tuvo que acceder a las quejas de la santera y pedirme con disculpas que abandonara el lugar. Al terminar los sacrificios, disculpándose de nuevo me confesó que no tenía importancia que yo presenciase los rituales pero que no se podía ir en contra de lo que se considera una tradición en ocha de no permitir a los *aleyos* presenciar ciertos rituales. Este comportamiento, en mi opinión, es similar a la utilización de algún tipo de iconografía católica, o llevar a los *iyawós* a la iglesia en la semana de iniciación, se trata de una estrategia adoptada en tiempos de represión que se ha convertido en una tradición y que no se quiere abandonar porque constituye un rasgo identitario.

El conocimiento está muy ligado a la *doxa*, o lo que es lo mismo, el conocimiento que se cree adecuado es un componente más de la *doxa*. El problema es que existen varias tendencias y tradiciones como ya expliqué. Un ejemplo es el cuerpo literario de Ifá, que ha sido en Cuba recopilado, retocado y reinterpretado (Cañizares 1999: 141, Brown 2003:147-148), habiéndole añadido historias y aspectos que en África no existían, lo cual era posible porque dependía de una tradición oral que llegó a Cuba de forma irregular. Debido precisamente a que es un tipo de conocimiento transmitido oralmente, fue posible el introducir algunas reinterpretaciones para adaptarse al nuevo contexto en Cuba. Los *babalawos* cubanos Félix Espinosa y Amadeo Piñero en su obra “Ifá y la Creación” (1997: 64-65), llegan a explicar en dos apartados “El descenso de la Virgen” y “La misión de Jesús”, supuestamente basándose en textos de Ifá, tras cuya lectura el *babalawo* de Miami Julio M. me dijo “Olvídate de eso, eso no tiene ningún fundamento”. Esto es una muestra más de la particular forma de interpretar unos textos que en ocasiones se presentan en versiones diferentes y cuya ambigüedad permite reinterpretar aplicándolos a situaciones y hechos, actuales o no, que requieren de una explicación.

Con la proliferación de textos sobre la religión, foros y páginas web con información, y cursos que se organizan, cualquier religioso puede expandir su conocimiento sin depender únicamente de lo que le enseñan en su *ilé ocha*, con lo cual es muy fácil comprobar si los conocimientos que se le han transmitido son correctos y lo suficientemente amplios. De hecho, si se entra en algunos de los múltiples foros accesibles y se leen las preguntas y respuestas, es notorio el afán por aprender, y también las quejas sobre la falta de traspaso de conocimiento suficiente, o en ocasiones el desagrado por el ambiente en el *ilé* al que pertenecen⁶⁸.

Iniciación

Iniciaciones hay varias, guerreros, collares, *ikofá* o *awófakán*, *pinaldo*, pero cuando se habla de iniciación se hace en referencia al *kariocha*, un conjunto de ceremonias en que un *iyawó* recibe durante la semana de iniciación el oricha cuya energía guiará su vida. El *kariocha* supone un verdadero proceso liminal enmarcado en unos ritos de pasaje (Van Gennep 1960: 21, Turner 1995: 94-130), en el cual el aspirante a santero es confinado y sometido a una serie de ceremonias que

⁶⁸ La expansión y el interés que hay sobre la ocha es comprobable en internet. Utilizando el buscador Google, la palabra santería arroja 1.390.000 entradas, ocha 1.550.000, lucumí 170.000, lukumi 83.200, santería religion 92.300, y ocha religion 114.000.

requieren del concurso de especialistas y santeros. Se le limpia ritualmente, se le rompen las ropas antiguas y se le colocan las blancas rituales, se le lleva a bañar al río, al mercado, a la iglesia, se le lee su misión en la tierra y se le dan las nuevas pautas de comportamiento. Cada día se le baña, se le cambia de ropa, y se le da de comer como lo que es, un niño recién nacido, cuya edad cuenta a partir de entonces.

Como toda iniciación, la del Asiento o *Kariocha*, supone la muerte y la resurrección de quien «nace en la Regla»; nace a la vida religiosa y muere a la vida profana. Por eso los *Iyawós* son considerados y tratados como párvulos los días siguientes al Asiento, a su nacimiento,-«son recién nacidos»- en el mundo de lo sagrado. (Cabrera 1980: 6).

En esa semana es cuando comienza a recibir instrucción religiosa en forma de normas, mitología, cantos, bailes, secretos y cierto conocimiento esotérico que le irá introduciendo en la ocha como miembro de pleno derecho, aunque el proceso no quedará completado hasta al cabo de un año cuando se le levanta del trono y se le entrega la casa. Durante todo ese año vivirá de acuerdo a ciertas reglas muy estrictas que no son cumplidas por todos con el mismo rigor.

Desde la perspectiva de la teoría de los campos, cruzar este umbral significa pertenecer al campo de la ocha, es el peaje que hay que pagar para entrar en ella. Un peaje muy alto si se considera que a un trabajador con un salario mínimo el coste de su iniciación le puede tomar entre seis y quince meses de trabajo para cubrirlo dependiendo del oricha que reciba. Al ser tan grande el coste, es necesario por lo general poner en marcha una o varias estrategias para conseguir su financiación, la primera de las cuales es el ahorro paciente desde mucho antes de la iniciación.

La ayuda de familiares, amigos y de la futura familia religiosa es fundamental, pudiendo cooperar, si hay voluntad, de algún modo. Más fácil resulta si se tiene algún familiar o amigo que es *babalawo*, *oriaté* o tamborero dispuesto a prestar sus servicios religiosos sin cobrar o por un mínimo. Mi informante Caridad T. tiene la suerte de que su exmarido es *babalawo* y su hermano es el dueño de un conjunto de tambores *batá*, con lo cual, como pude comprobar, lo tuvo más fácil cuando le dio de “comer a su santo”, celebró su cumpleaños de santo, o se inició su hija, ya que no tuvo que pagar los gastos de estos especialistas.

Normalmente una persona se inicia porque es creyente, está convencida del paso que va a dar y desea pertenecer al campo de la ocha. Sin embargo, hay un tipo de iniciación que se lleva a cabo por

desesperación y como último recurso para sortear un enfermedad muy grave. He conocido bastantes casos así en que las personas iniciadas no son creyentes convencidos y, o bien han tomado ellos mismos la decisión por consejo del oráculo, o la han tomado por ellos en el caso de ser niños.

Conocí a un pensionista cubano que me dijo “Yo tengo hecho Ifá pero no soy *babalawo* porque me lo hicieron en Cuba por salud cuando era niño”. En el relato del tambor hice referencia a una santera hispanofrancesa con una enfermedad seria que se inició siguiendo el oráculo, no obstante ella sí se convirtió en practicante. Mi informante Ariel M. me relató que a su nieto tuvieron que hacerle santo con muy pocos años ya que padecía una enfermedad, y Marta, la informante hija de Yemayá, a quien su padrino no le quería hacer cierta ceremonia, me invitó a la iniciación, considerada imprescindible, de su hijo quien padecía de retraso psíquico, para lo cual, y debido a su escasez de recursos, necesitó la colaboración de un amigo yerbero y *apuón* y la benevolencia de su padrino no muy dado a la generosidad con los demás.

El caso que más me llamó la atención fue la iniciación de un matrimonio venido para la ocasión desde Texas a Hialeah, en Miami, en casa de un *oriaté* donde asistí a diferentes ceremonias. Los dos eran profesionales de alto nivel, ella cubana y él mejicano, y habían decidido iniciarse como último recurso de la señora para escapar de un cáncer. El marido optó por la iniciación en solidaridad con su esposa. Su grado de convicción religiosa es difícil de conocer, pero allí estaban en el trono, ataviados con sus trajes y moviéndose al ritmo de los tambores que tocaban delante de ellos, con las cabezas rapadas y pintadas con círculos de colores disimuladas por las coronas que portaban, convencidos de que la religión de los orichas podía hacer algo para paliar la enfermedad de la señora.

Pero no sólo por convicción o por una dolencia se inician las personas. El *babalawo* Manuel C. me aseguraba que “Se realiza por cumplir el oráculo, por tradición familiar, por buscar un estatus social, por interés, por conseguir cosas, porque se engaña a alguien”. Es decir, existen varias razones por las que se inician independientemente de los que lo hacen por superar un problema grave de salud.

Independientemente de aquellas personas que se acercan en busca de solución a sus problemas de salud, el resto de los iniciados se pueden dividir entre 1) aquellos creyentes convencidos, ya lo hagan por tradición familiar, por el resultado de un oráculo, o porque lo desean de verdad, y 2) aquellos otros cuya convicción es más dudosa y que, por lo general, buscan vivir de la explotación de

la religión, tratan de conseguir un mayor estatus entre los santeros, o bien se han dejado convencer por un religioso deshonesto que sólo buscaba ganar más dinero y aumentar el número de ahijados.

George Brandon (2002: 164) recogió a finales de 1970 de una santera las razones por las que se inician las personas. Según ella, una enfermedad o la ambición de labrarse una carrera en el medio santero eran los principales motivos. A esto, él añadía la búsqueda de identidad, el rechazo al racismo y la opresión del sistema político, cultural y económico de Estados Unidos, la búsqueda de religiosidad y espiritualidad en un mundo secularizado, y la búsqueda de una espiritualidad más centrada en lo mundano. Todas estas explicaciones, junto a las que he presentado, y probablemente algunas más son válidas puesto que cubren las necesidades y expectativas de un espectro amplio de personas que hoy en día componen la ocha.

Ya apunté a que el coste de la iniciación es elevado, no sólo económicamente, sino que requiere de mucha entrega, trabajo, esfuerzo por aprender, cambio en la estructura mental, asimilación de nuevos valores, conceptos y cosmovisión, posibles problemas con el entorno si éste es hostil, aprendizaje de mitos, rituales, cantos, bailes, y simbología. Exige también la dedicación de gran parte del tiempo disponible ya que implica, según Orlando M. "... ser sacerdote de la religión", especialmente si se tienen ahijados y se consulta a la gente.

Ahora bien, ¿qué impulsa a las personas a tomar una decisión que supone un coste tan elevado?, ¿qué ventajas tiene haber recibido un oricha y adentrarse en el campo de la ocha como miembro de pleno derecho? Lázaro G. me respondía así: "Muchas, la satisfacción, una necesidad, tienes los orichas a tu favor. Pero ojo, también tienes los requerimientos que son bastantes". Para Caridad T. las ventajas eran "Muchas. Estás admitiendo en tu vida algo sagrado, divino, que tiene poder, que va a salvaguardar tu vida, te va a prevenir, proteger". Esta misma informante me responde al preguntarle por el significado de la iniciación para un oloricha: "Vuelve a nacer en esta religión. Entrás en el conocimiento de una serie de secretos, herencias y experiencias. Reorientas tu vida, conoces tu futuro y te preparas para tu futuro". Ariel M. por su parte respondió: "El cumplimiento con las deidades, las fuerzas que te van a ayudar".

Según se deduce de las respuestas, el alto peaje a pagar por el ingreso recompensa porque se adquieren ventajas, como la protección divina, el acceso a conocimientos secretos relacionados con el

orun, y también la posibilidad de conducirse mejor en la vida al tener marcado un camino en ella y un mecanismo como el oráculo para conocer los peligros y posibles desvíos, además de la capacidad de corregirlos, en suma, un cierto control sobre la vida y lo que ocurrirá en el futuro.

La iniciación pues, abre una puerta hacia un estado en el que la persona adquiere conciencia y conocimiento, aunque sea parcial, sobre dos de las mayores incógnitas que se le plantean al ser humano con respecto a su futuro, lo que le depara su vida en la tierra, y lo que hay después de la muerte. Ello no sólo por medio de las enseñanzas que se adquieren en el medio religioso, sino además recibiendo la influencia positiva de la energía emanada del oricha guía, reforzada, en menor medida, con las energías de los orichas que se reciben adicionalmente.

Desde el punto de vista subjetivo de los creyentes, todo ello les confiere un poder en el ámbito religioso y espiritual que se expresa en el *aché*, mayor cuantos más atributos y conocimiento se tengan, y cuanto más desarrollado esté el nivel espiritual. Igualmente los iniciados adquieren un sentimiento de mayor protección, al tiempo que obtienen una guía para conducirse a lo largo de su vida.

Si a lo anterior añadimos la capacidad de manipular ciertas fuerzas o energías mediante la magia o la brujería⁶⁹, se puede explicar ese afán por iniciarse y recibir más orichas y atributos, porque procura ventajas respecto a la propia vida, posibilidad de conseguir una mejor posición en el campo de la ocha, y eventualmente aspirar a ocupar una jerarquía privilegiada.

Encontramos entonces que la iniciación es el umbral para acceder a un campo religioso en el cual, con esfuerzo, se puede conseguir la capacidad de adquirir un poder de carácter ambivalente, ya que permite encauzar y mejorar la vida propia, recibir una mayor protección y la posibilidad de ejercer poder sobre los ahijados y consultantes que acuden en busca de ayuda.

⁶⁹ La práctica de la magia y la brujería hay que juzgarla desde la cosmovisión yoruba heredada por los santeros, por la cual en el universo no sólo existen Olodumare y los orichas (a la derecha), sino que hay unas fuerzas negativas (a la izquierda) que se contraponen a las anteriores, siendo Esu o Echu un oricha que comparte elementos de las dos. De este modo, desde el momento que se admite que existen fuerzas del mal que pueden igualmente ser manipuladas y aprovechadas con fines inmorales, es lícito llevar a cabo acciones con el fin de contrarrestarlas. Es así como se dan dos tipos de acciones, de defensa, consideradas como lícitas, y de ataque, consideradas como inmorales y castigables ya por los mismos yoruba. (Abimbola 2003: 3-5, Mbiti 1999 [1969]: 195).

Consulta a los oráculos

Los santeros hacen uso de los difentes oráculos de que disponen muy frecuentemente y por diversos motivos. En realidad existe algo más que los oráculos en sí, ya que se puede consultar a los *egun*, sean antepasados familiares o no, y a los orichas, por medio del espiritismo, el palo, el coco, los caracoles, o ifá, siendo los tres últimos los que pertenecen a la ocha en sí. La finalidad de la consulta será la que determine el método elegido, al igual que la elección del especialista, espiritista, palero, el mismo santero que se consulta a sí mismo, *oriaté* o *babalawo*.

El coco, *obi*, son cuatro pedazos de coco que al tirarlos al suelo pueden quedar mostrando la parte cóncava o convexa en diferentes combinaciones, es el más simple de los métodos y el primero que aprenden a utilizar los *iyawós*. Tiene cinco tipos de respuestas que van de un no a un sí rotundos, pudiendo utilizarlo incluso personas no santeras (Cabrera 1980: 37-43, Fá'lokun Fatumbi 1992: viii).

Los caracoles, *dilogún*, requieren mayor conocimiento de la técnica, y sus respuestas vienen dadas por los *patakís* contenidos en el cuerpo de Ifá, lo cual requiere de cierta interpretación, que será de mayor calidad cuanto más conocimiento y *aché* tenga el religioso que dirige la consulta. Son diez y seis pequeños caracoles, o caurís, a los que se les ha abierto un agujero en su parte convexa y que al tirarlos pueden componer muchas combinaciones. Cada uno de los caracoles representa un *Odu*⁷⁰ de Ifá. Este oráculo puede ser practicado por hombres y mujeres iniciados y cada oricha tiene sus caracoles propios, por lo que se toman aquellos que pertenecen al oricha que se quiere consultar. Entre los yoruba de Nigeria no estaba tan apreciado como Ifá, ya que es más simple, pero en América es mucho más empleado y conocido puesto que es el que utilizan los santeros, quienes son mayoría (Bascon 1993: 3-5).

Ifá como sistema adivinatorio ha sido siempre considerado por los yoruba como el sistema oracular más reconocido, importante y confiable con mucha diferencia (Bascon 1991: 11, Awolalu 2001:123). El proceso de consultar el oráculo de Ifá consiste en obtener una serie de

⁷⁰ *Odu are symbolic descriptions of metaphysical principles that expresses themselves as Forces in Nature... In Ifá metaphysics, there are 16 principles (Odu) that are considered to be the primal sources of consciousness. These sixteen principles combine with themselves to create 256 (16x16) variations. Each variation has 12 aspects which creates 3,072 (256x12) identifiable Forces in Nature which find expression through Ifá divination... All these Forces are multidimensional with at least one manifestation as Orisha.* (Fá'lokun Fatumbi 1992: 93-4).

octogramas, que son símbolos, compuestos por dos signos: I y O, representando el primero la fuerza de expansión, y el segundo la fuerza de contracción, de cuya combinación surge la creación (Fá'lokun Fatumbi 1992: vii). Para ello se utilizan diferentes técnicas, y el resultado obtenido es un mapa de la situación actual de la persona que se consulta y que por tanto tiene una corta validez temporal.

Son los *babalawos* los que están al cargo de este sistema oracular, y siendo el cuerpo literario de Ifá la base sobre la que se asienta la religión, éstos pasan a desempeñar un papel fundamental, empañado por las desvenencias y puntos de vista diferentes entre los religiosos de ocha, papel que ya en África detentaban:

The babalawo constitutes a focal point in the traditional Yoruba religion, channeling sacrifices and worshipers into different cults, recommending sacrifices to the dead or means of dealing with witches and abiku (children who do not wish to live) and preparing protective and retaliatory "medicines." He helps his clients with the wide range of personalized and impersonal forces in which the Yoruba believe, and to achieve the individual destinies assigned to them at birth. (Bascon 1991: 12).

A pesar de que existe la idea generalizada, y en parte es cierto, de que los santeros se consultan frecuentemente y por cualquier motivo, es necesario matizar este aspecto, ya que no todos los religiosos se comportan de este modo. En primer lugar hay que distinguir entre las consultas obligadas por motivos rituales, como por ejemplo si alguien tiene que hacer ocha, ofrecer un determinado sacrificio, ofrenda o tambor, dar entrada a los santos en una nueva casa, etc., y otra, cuando se deja ver por medio de alguno de los oráculos, como está la situación personal de alguien si se sospecha que hay un desvío debido a ciertos indicadores, como son las dificultades y problemas que afronta una persona a los cuales no encuentra explicación.

Sobre los oráculos se puede escribir mucho, comenzando por los sistemas utilizados tradicionalmente por los yoruba y continuando por los sistemas heredados en Cuba, los cuales son, sino iguales, muy similares. Aún así, es sabido que tanto el conocimiento como las prácticas de ifá y ocha no consiguieron una relativa estandarización hasta la mitad de mil novecientos (Brown 2003: 75), y en el caso concreto de ifá no fue hasta finales del siglo XIX y principios del XX que Miguel

Febles, Bernardo Rojas y Pedro Pablo Pérez Rodríguez comenzaron a recopilar la tradición oral de Ifá, *who documented and, as a result, transformed their own tradition* (ibid: 83-4). Pero no es la intención de este trabajo analizar los tipos de oráculos manejados en la ocha, ni los cambios en el conocimiento y las prácticas que se dieron en esta religión. Lo que realmente me interesa es analizar lo que hay detrás de la práctica constante de los diferentes métodos adivinatorios, aunque el término adivinación⁷¹ no se corresponde exactamente, en mi opinión, con la práctica y propósito de la consulta a los oráculos.

Así como la posesión ofrece un método de contacto con el *orun*, y en cierta medida la posibilidad de recibir consejos de una instancia más elevada espiritualmente, que produce fuertes emociones y una prueba directa de la existencia de ese *orun*, los sistemas de consulta son, desde el punto de vista de los religiosos, inapelables, puesto que se puede preguntar todo tipo de cosas y se reciben respuestas.

Para comprender la importancia que tienen las consultas para los religiosos de ocha hay que poner atención a la misión del ser humano en la tierra, porque eso es lo que explica las consultas al oráculo. En la cita anterior de Bascon queda claro que las personas son ayudadas por el *babalawo* a conseguir el destino personal que les ha sido asignado antes de nacer. Y es aquí donde estriba el quid de la cuestión, que en ocasiones es tenido poco en cuenta por muchos santeros que muestran poco nivel de conocimiento religioso. Al preguntar en las entrevistas sobre el objeto de las consultas, el tipo de respuestas era claramente diferenciable si respondía un *babalawo* o un santero o santera:

⁷¹ Según el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española, Vigésima Primera Edición: El término adivinar se comprende como: Predecir lo futuro o descubrir las cosas ocultas, por medio de agüeros o sortilegios. 2. Descubrir por conjeturas alguna cosa oculta o ignorada. 3. Tratándose de un enigma, acertar lo que quiere decir. 4. Acertar algo por azar. 5. Vislumbrar, distinguir.

El término adivinación es el utilizado por prácticamente todos los autores que escriben en inglés, incluidos aquellos que están iniciados en ocha. En mi opinión utilizar este término implica una devaluación de todo el proceso de consulta al oráculo, las técnicas empleadas, y el contenido del cuerpo de conocimientos de Ifá, y no digamos ya sobre la compleja elaboración de la teología, cosmovisión y conceptos que hay detrás de Ifá.

Lo que verdaderamente hace el *babalawo*, una vez que ha sacado el signo (en realidad signos puesto que son tres, aunque haya uno que es el principal) de la persona es elegir, aplicar e interpretar aquellos versos más adecuados comprendidos en el signo que le ha correspondido al consultante y que más se ajustan a las circunstancias y perfil psicológico de la persona. Por tanto no se trata de adivinación sino de interpretación, para lo cual se necesita una gran preparación que dura años. Otra cuestión es que haya personas iniciadas en Ifá que se lanzan desde el principio a consultar e interpretar sin tener la debida preparación.

Aunque tenemos un destino, no sabemos como afrontarlo. Se hace por medio del oráculo. Los registros que se hacen son de tipo temporal. Es para chequear como está la situación actual que tiene que ver con tu pasado, y qué puede pasar en el futuro, si haces esto hacia dónde vas, y si no lo haces qué va a pasar. (Manuel C., *babalawo*).

Porque quieres averiguar un problema, una situación. Te puede hablar del pasado, presente y futuro, pero puede hablar de otras personas... Se pregunta lo que se quiere saber. El resultado cambia con el tiempo porque el santo habla sobre la situación actual... Esto no es adivinación porque de lo que te hablan es de la posibilidad de que ocurra una cosa si sigues así. Mucha gente busca la adivinación, buscan la magia y no la religión. (Orlando M., santero).

Porque tiene problemas. Hay quien se consulta porque tiene una psicosis y lo hace a todas horas. (Samuel L., santero).

Una respuesta a lo que estás buscando sobre tu vida o sobre otro tema relacionado con otra persona, como un familiar. (Tomás P., santero).

La diferencia en las respuestas es clara, mientras el *babalawo* habla de comprobar cómo es la situación actual y su relación con el destino que se debe de cumplir, los santeros están más centrados en el descubrimiento y solución del problema que les acecha, les preocupa más lo inmediato, de ahí que incluso muchos estudiosos del tema han propagado la idea de que el objetivo de las consultas para los santeros es la consecución de fines materiales y mundanos, o al menos poco espirituales.

Esta visión utilitaria de las consultas es bastante frecuente, pero también depende del conocimiento religioso más o menos profundo que se tenga y también del grado de materialismo de la persona. En este aspecto, como en otros, y según el tipo de religioso que sea una persona, se interpretan las cosas en función de variados parámetros que pueden escapar al control religioso por el elevado grado de autonomía y la falta de una iglesia colegiada que muestra la santería, como ya expliqué anteriormente. No obstante, el comprender la religión y en este caso los oráculos, como una herramienta utilizable en beneficio propio fue advertida por Durkheim que refiriéndose a los creyentes dijo:

Sienten, en efecto, que la verdadera función de la religión no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, agregar a las representaciones que tienen otro origen y otras características, sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. (Durkheim 1992 [1982]: 388).

No hay que perder de vista que siendo uno de los principales motivos de acercamiento a la religión el atravesar por un periodo de dificultades, muchas personas tienden a comprender el oráculo como un instrumento para solventar sus problemas, y en un grado mayor de desvío, para conseguir fines no religiosos o espirituales. La capacidad y habilidad para manejar los oráculos, son por otra parte una herramienta muy útil para manipular, conseguir poder, o hacer dinero cuando se encuentra en manos de religiosos con pocos escrúpulos.

Siendo que el *oriaté* en la santería y el *babalawo* en Ifá, son los mayores especialistas en el manejo de los oráculos, especialmente el último, esta actividad les coloca en una posición privilegiada en el campo de la ocha, en primer lugar porque les convierte obligatoriamente en los mejores conocedores del cuerpo literario de Ifá⁷², en donde está compendiada la mitología, los preceptos, la forma de llevar a cabo sacrificios y ofrendas, en suma, la base sobre la que se asienta la religión.

Padrinazgo

El padrinazgo es una institución en la ocha que fue desarrollada en Cuba, ya que entre los yoruba no se ha conocido (Abimbola 2003: 128), como respuesta a las condiciones en que se encontraron los africanos, siendo una de las bases importantes sobre la que se asienta esta religión. Su puesta en marcha le permitió sobrevivir una vez disueltos los cabildos, otra institución que posibilitó la reproducción de las culturas africanas y especialmente de la religión (Cabrera 2000 [1954]: 24).

La ocha, como se conoce actualmente, se originó con la constitución de *ilés*, de santo y de Ifá, por determinados personajes relevantes de la religión que comenzaron a iniciar a personas que pasaban a formar parte de su “casa” o *ilé* (Brown 2003: 74). Estas personas que iniciaban a otras, ejercían como padrinos, convirtiéndose los recién iniciados en ahijados y componentes de su *ilé*, en el que encontraban hermanos en la religión que habían sido iniciados anteriormente por el mismo

⁷² *Ifá is a religion, a method of spiritual discipline, a system of ethics, a technology for developing good character, a holistic approach to ritual and a collection of sacred myths. Ifá itself is rooted in the mystical awareness of Nature that is called awo. For this reason, those who practice the art of divination that is based on Ifá are called awo.* (Awo Fá'lokun Fatumbi 1992: v). A esta definición hay que añadir que se trata de un sistema oracular, del oricha Ifá, y también el cuerpo de conocimientos sobre el que se basa toda la ocha. Por esto, cuando me refiero al sistema oracular o al cuerpo de conocimientos, escribo (ifá) con minúscula, y cuando me refiero al oricha (Ifá) lo escribo con mayúscula.

padrino o madrina. Es pues la iniciación la que forma en la ocha el nexo familiar: “*The ile is like a great family in which everyone is related, not by blood, but by initiation*” (Murphy 1993: 52).

Si con el tiempo, y tras el necesario aprendizaje, el santero, o santera, consigue atraer a personas que quieren iniciarse y tiene la voluntad, capacidad y disposición para llevar a cabo la iniciación, pasa a formar un nuevo *ilé*, lo cual no obstaculiza el hecho de que sigue perteneciendo al *ilé* de su padrino o madrina, a quien debe el consabido respeto y para quien debe guardar ciertas obligaciones. Es así, desgajándose unas casas de otras, como se van componiendo las diferentes ramas religiosas mediante las cuales se puede hacer un seguimiento de las relaciones de parentesco religioso de los santeros (Brown 2003: 75-6).

Ni todos los santeros son solicitados para convertirse en los padrinos de los aspirantes a la iniciación, ni todos ellos están dispuestos a aceptar la carga que supone ejercer el padrinazgo, ya que las obligaciones de un padrino se prolongan, en teoría, mientras viven los ahijados. El padrino o madrina adquiere un serio compromiso con las personas a las que inicia y que pasan a integrar su *ilé*:

El ahijado es como si fuera un hijo para el Iguoro⁷³ en lo que respecta al Santo. Si un Iguoro tiene un hijo y le enseña cómo tiene que vivir en este mundo, idéntica obligación tiene con el ahijado; por ello está en el deber de enseñarle cómo tiene que atender a sus santos, indicarle lo que comen y enseñarle a tirar los cocos para cuando vaya a salir de su casa o a hacer cualquier operación... El hecho de que usted le haya hecho Santo a una persona, no quiere decir que tal persona sea un esclavo suyo, y sí un hijo, que de cierta manera le está ayudando. Un hijo, que cuando se enferme o se le presente algún problema usted está obligado a ayudarlo en todo lo que esté a su alcance y si tiene más ahijados, interponer sus buenos oficios cerca de ellos, para que le presten su ayuda al hermano caído. (Angarica 1955: 75).

Vemos entonces que formar un *ilé* y adquirir el papel de padrino o madrina, no es otra cosa sino convertirse en sacerdote de la religión, dedicando su tiempo, total o parcialmente, a la actividad religiosa, sin embargo, y en teoría, no a toda aquella persona iniciada le está permitido jugar este rol, ya que debe ser elegida por su oricha de cabecera:

Si su Ocha dispone que «trabaje», —*un wá ti ochiché Ocha—que su Omó se dedique al sacerdocio, «porque lo trae marcado de arriba, para que sea su instrumento, haga el bien*

⁷³ Iguoro o iworo es la palabra lucumí que equivale a santero. Nicolás Angarica (Obá Tolá) fue un *oriaté* relevante en la escena de la ocha de La Habana en la mitad del siglo xx (Brown 2003: 106).

a sus semejantes aconsejándolos, curándolos, alejando de ellos el mal», no podrá oponerse a su voluntad. Así ocurría cuando no había tantos Santeros... (Cabrera 1980: 9)⁷⁴.

Las relaciones de parentesco y supeditación a un padrino o madrina, son las que han creado lealtades y adhesión a una determinada tradición mantenida a través de una rama religiosa primero, y en el ámbito de las familias que se iban desprendiendo de ella después. Independientemente de los lazos religiosos que se crean en un *ilé*, está claro que la relación trasciende el ámbito religioso promoviendo relaciones de solidaridad y ayuda mutua entre padrinos y ahijados, y entre éstos mismos, como se aprecia en las recomendaciones del *oriaté* Angarica.

Se dice que el santo de un ahijado nace de la sopera del padrino o madrina, lo que en realidad significa que nace del oricha del padrino, pero cada oricha tiene sus características, mitos, toques, cantos y bailes, ofrendas, y sobre todo rituales especiales que le son propios. Mucho del conocimiento relacionado con cada oricha es de dominio común entre los santeros, pero hay otro que está reservado a los iniciados en un determinado oricha, especialmente lo que sucede en el cuarto de iniciación, y esa es la razón por la que no se permite entrar a los *babalawos* en el cuarto de santo, ya que ellos sólo están iniciados en Orula. Como en la ocha, a pesar de que existen muchos orichas, los que se suelen asentar a un iniciado no van más allá de dos docenas (Cañizares 1993:48), para un padrino o madrina que desee tener muchos ahijados es conveniente haber recibido el mayor número posible de santos, lo que le proporciona, además de prestigio, el conocimiento ritual que le permite con mayor autoridad iniciar otras personas en diferentes orichas. No obstante, no es imprescindible para un padrino haber recibido un determinado oricha para iniciar a un ahijado en ese oricha, ya que incluso según el oricha de cabecera que tenga el padrino no le está permitido iniciar en según que orichas⁷⁵.

En el relato anterior del tambor aparece la figura de un padrino (al que llamaré Robertico) representativo de un *ilé* grande, ya que tiene una casa y un jardín muy espaciosos y acondicionados para la celebración de numerosas ceremonias, tanto de ocha como de palo. También explicaba que

⁷⁴ Lydia Cabrera recogió, sin ser antropóloga, gran parte de la información sobre la religión en Cuba en la primera mitad del siglo xx. El término Ocha está referido en este caso, no a la religión sino al oricha que tiene asentado un iniciado. Omó significa hijo de un oricha o que está iniciado en él.

⁷⁵ Comunicación personal de Frank C., *babalawo* iniciado en Changó y Orula (Miami 27-06-2005).

Robertico⁷⁶ ha iniciado más de trescientas personas, aunque ello no significa que tiene el mismo número de ahijados, ya que gran cantidad de ellos le han abandonado debido a su incompatibilidad con él por su carácter y comportamiento reprobable.

Pero no todos los padrinos forman un gran *ilé* con muchos ahijados, los hay que buscan un compromiso entre tener ahijados y no tener demasiadas obligaciones, como es el caso de Orlando M., quien ha sido en numerosas ocasiones un buen colaborador y anfitrión mío. Una posición como la de Orlando, quien se toma la religión muy en serio, obliga a mantener muy bajo el número de ahijados, puesto que lo contrario obligaría a ejercer la religión como una profesión, con el consiguiente cálculo económico de por medio, ya que es necesario dedicarse a tiempo completo y convertir la casa propia en un gran espacio dedicado a los innumerables rituales que se llevan a cabo en la ocha.

Este tipo de religiosos, como también lo es mi informante Daniel L., suelen ser muy estrictos con la religión y bastante exigentes en cuestiones de cumplimiento, respeto, comportamiento, aprendizaje, etc. con sus ahijados. Yo mismo he sido testigo de cómo Orlando rompía la relación con uno de sus ahijados y se distanciaba de otro porque no seguían el comportamiento religioso que él esperaba de ellos. Aquí entramos en un área espinosa, cual es la relación entre padrinos e ahijados, porque, como expliqué, se da una relación de poder, ejercido por el padrino o madrina, en el aspecto religioso que trasciende al social, ya que como dejó claro Angarica en la cita anterior un padrino tiene la obligación de velar por sus ahijados como si fueran hijos. Esto, lógicamente, no siempre ocurre, especialmente con padrinos como el descrito en el tambor, que están más interesados en ganar dinero y ejercer un poder más real que simbólico sobre los ahijados.

La institución del padrinzago se expresa y lleva a cabo en el *ilé*, que en primer lugar es un espacio religioso donde se reproduce la ocha, que no necesariamente es físico pero que utiliza normalmente el lugar habitado por el padrino o la madrina, este sí lo es, como el *locus* donde se dan las interacciones y se llevan a cabo la mayoría de los rituales. El *ilé* se puede contemplar como un subcampo de la ocha, un pequeño universo, que si bien sirve para adentrarse en el mundo de esta

⁷⁶ Este padrino es un todo un personaje conocido en Miami por su falta de honestidad que le lleva, entre otras cosas, a obligar al *oriaté* al que solicita sus servicios a falsear el resultado del oráculo con el fin de obtener beneficios y conseguir sus deseos. Es difícil saber si este tipo de comportamiento es frecuente, pero todos los religiosos se quejan de prácticas similares bastante extendidas. (Información obtenida en Miami entre 2004 y 2005 de Orlando M., santero mayor, Alberto M., *oriaté*, y Eusebio C., *apuón*).

religión, no se puede tomar al completo como un reflejo exacto de lo que ocurre en ella, ya que hay otro tipo de relaciones, de jerarquías y de acciones que sólo se aprehenden al observar el campo de la ocha en su conjunto.

El padrinazgo es algo fundamental para la ocha porque representa muchas cosas al mismo tiempo. 1) Preside una especie de célula religiosa que garantiza la supervivencia de la religión y el mantenimiento de lo que se considera como tradición, por tanto es fundamental para imponer la *illusio*, el *habitus* y la *doxa* de la que hablaba Bourdieu. 2) Funge como un sucedáneo del papel que representaban los mayores en la cultura yoruba, algo importante en esta religión que da culto a los ancestros, cuya representación simbólica en el *aye* eran los mayores. 3) El padrinazgo es una alternativa a una jerarquía colegiada que no existe, por lo que ayuda a mantener la estructura y funcionamiento de la religión. 4) Permite que haya una gran distribución del poder con la consabida autonomía que se ejerce en cada *ilé*, y que probablemente disminuye las luchas por el poder. 5) Al ofrecer un espacio, que es a la vez religioso y profano, permite tejer redes en un principio religiosas pero que se convierten en sociales, facilitando la reproducción de la cultura cubana por medio de la socialización. Y 6) El padrinazgo ofrece una casa alternativa y acogedora para el ahijado en la que puede encontrar solución a sus problemas y un refugio que le amortigua la dura experiencia de la emigración, en especial si no tiene la tendencia, deseo, o capacidad para la integración y adopción de la cultura norteamericana.

¿Qué relación hay entonces entre el padrinazgo y la posición que se ocupa en el campo de la ocha? Como ya señalé, el *ilé* dirigido por un padrino o madrina es un subcampo de la ocha, un espacio reducido de poder que es detentado por él, o ella. Por tanto, en ese espacio “gobernado” por alguien que es el dirigente espiritual, el guía, y el religioso que más años hace que está iniciado, y que por lo mismo siempre es el más mayor en la religión, se le brinda la oportunidad de mostrar las cualidades para ejercer un poder, que es simbólico en el plano religioso. Como en el *ilé* también se dan relaciones de tipo social, que están influidas y determinadas por las religiosas, a los padrinos les cabe la posibilidad de ejercer otro tipo de poder, que ya no es tan simbólico.

He tenido la oportunidad de observar en muchas ocasiones cuál es la relación de poder que se da en un *ilé*, siendo la forma en que lo ejerce Robertico, como expuse en el tambor descrito, un

extremo. El caso de Orlando M. ha sido muy significativo para mí, quien con más de cuarenta años de iniciado y más de veinte orichas o santos recibidos es lo que se conoce por un santero mayor. A sus amplios conocimientos rituales se añade una gran capacidad para aplicar el oráculo *dilogún*, o caracoles, que es el utilizado por los santeros, lo que le podría proporcionar un número mayor de ahijados y más ingresos.

Orlando, como expliqué, no desea tener más ahijados, ni tampoco consultar más con los caracoles, lo único que desea es practicar la religión en la intimidad de su casa, la que comparte con su compañero de varios años y un sobrino que suele viajar bastante porque se dedica a la exportación, ambos también santeros desde hace bastantes años. A estas dos personas se añaden dos ahijadas, una de ellas profesional en buena situación económica, una pareja de santeros inactivos laboralmente por una enfermedad que padecen, y otro ahijado escritor y crítico literario que no consigue alcanzar un estatus adecuado, aparentemente por su vida no muy ordenada. Tiene algunos ahijados más pero viven lejos de su residencia, y otro más con el que rompió la relación y a quien conocí en su cumpleaños de santo.

Orlando es el padrino alrededor de quien gira el *ilé*, pequeño, bajo su estricta forma de practicar y comprender la religión. También es el de más edad, pero en el aspecto religioso lo que le da el carisma suficiente para dirigir su *ilé* y ser respetado por otros religiosos serios, además de los años de santo, es 1) su respeto a la tradición heredada de una de las ramas de más prestigio de Matanzas, 2) su estricto cumplimiento de los rituales y prácticas religiosas, 3) su desdén y alejamiento de religiosos y casas de Miami donde, según él, se irrespeta y manipula la religión, 4) la seriedad y buena organización que imprime a los eventos que se celebran en su casa, y 5) el conocimiento que tiene de la religión. Así pues, Orlando es un religioso respetado al que no le interesa tener más ahijados o consultar a otros, y solamente se preocupa de practicar la religión en forma privada, abriendo su casa únicamente en las ocasiones en que por el tipo de ceremonia se necesitan otros especialistas o hay que abrir las puertas de la casa como en el caso de un tambor.

La forma en que Orlando ejerce el poder que le proporciona su posición se puede percibir en diferentes situaciones. Para comenzar, y como es costumbre, todos los ahijados se dirigen a él

llamándole padrino y tratándole con deferencia, esto es así en las ceremonias pero también he observado que en la vida normal continúa este respeto.

En una ocasión en que se estaba montando un trono en su casa, le vi sentado en una silla recibiendo de los otros ahijados unas doce cajas de fruta que él revisaba por encima y dejaba que otros dos o tres ahijados fueran colocando a los pies del trono. En los tambores a los que he asistido se sentaba delante del trono en un cuarto aparte sin querer estar con todos los presentes, y allí era saludado por todos los religiosos, quienes tienen la obligación de ir a saludar al santo, saliendo a bailar ante los tambores sólo cuando tocaban a su santo por ser una obligación ritual.

En el proceso de preparación de un cumpleaños, en donde acuden decenas de visitantes, Orlando controlaba todo y daba órdenes pero sin hacer él algo en concreto, dejando todo el trabajo para los ahijados. Tampoco ayudaba a servir comida, bebidas, café, etc. con lo que se agasaja a los visitantes tras un tambor, u otra ceremonia.

El caso más claro que observé fue en la ocasión en que dio de comer a sus santos, proceso que implicó el sacrificio de más de veinte animales, y que supone el que tras verter la sangre en los recipientes de cada santo es necesario lavar todo minuciosamente. Pues bien, tras unas cinco o seis horas de rituales, sacrificios, preparación de comidas cocinadas para los santos, etc. Se utilizaron unas dos horas entre cuatro ahijados para lavar y volver a colocar todo, ante la mirada atenta de Orlando pero sin participar él mismo a pesar de que eran sus santos.

La autoridad de un padrino se extiende más allá del privilegio de su posición que le evita trabajo ritual y de otro tipo. El padrino decide prácticamente todo con respecto a los asuntos religiosos en su *ilé*. Si Robertico impedía que Marta, su ahijada, recibiese una ceremonia que le facultase para montar un oricha, Orlando pospuso la presentación de su ahijado Julio P. a los tambores durante más de dos años. La razón era que no estaba de acuerdo con su comportamiento, que él no consideraba correcto en un santero recién iniciado.

Imagino, porque es imposible de observar para quien no está iniciado, que posiblemente también le tenía restringido el conocimiento religioso. Se ejerce entonces, porque tienen la posibilidad de hacerlo, la violencia simbólica sobre los ahijados, que en este caso estaba justificada por la falta de

cumplimiento religioso, pero en el caso de Marta el motivo por el que se ejercía la violencia tenía como trasfondo prolongar la dependencia de una ahijada de su padrino.

De nuevo, y como siempre, es difícil determinar si estos comportamientos son muy frecuentes, pero sirva como muestra de lo acostumbrados que están los santeros a manifestar su jerarquía, su posición privilegiada, y el sometimiento de ahijados y aspirantes a iniciarse, que a veces se comportan así, repitiendo un patrón de conducta que ellos mismos tuvieron que asimilar, y lo reproducen con personas que se acercan a ellos sin estar en la religión.

Así me ocurrió varias veces con Caridad T., quien me llamó dos o tres ocasiones la atención por no conocer algún aspecto de la religión y comportarme de manera incorrecta, o por levantarme de la mesa sin pedirle permiso como es obligación de los santeros hacia sus mayores. Mi impresión es que ella misma, inconscientemente, y debido a la constante relación que teníamos, en la que hablábamos de la religión, acudíamos a ceremonias juntos, o le ayudaba en la preparación de alguna actividad religiosa, me iba tratando como si fuera un ahijado suyo. Ello implicaba enseñarme directamente, o con parábolas, y también corregir mi comportamiento cuando no era adecuado desde el punto de vista religioso.

Como ya expliqué, hay varios niveles en la religión que pueden ser objeto de análisis, y aunque en el nivel del *ilé* o familia religiosa, el padrinazgo ocupa la posición más alta en lo que he calificado como un subcampo de la ocha, cuando se considera el campo de la ocha en su totalidad, un padrino pasa a ser uno más entre otros muchos. Ello significa que la posición de un padrino es relativa, ya que si en su *ilé* es la más alta, en el campo general de la ocha su posicionamiento depende de cosas como la edad y conocimiento religioso, el prestigio religioso, al que se añade el social, el carisma, los atributos que se hayan recibido, el número de ahijados, las relaciones que se tengan, la capacidad de convocatoria, el tener más acierto con los oráculos o montar un oricha, e incluso ser palero y espiritista reconocido. Lo que sí es cierto es que un padrino tiene la capacidad de imponer, hasta cierto punto, el *habitus* y la *doxa* de la ocha con algunas modificaciones porque él es quien mayor cantidad de capital religioso posee en su ámbito y nadie le puede contradecir, siendo la única forma de disentir para el ahijado abandonar el *ilé*.

Prestigio

El prestigio es uno de los aspectos que contribuye al aumento de capital religioso. Su validez, en un principio, se aplica al campo de la ocha, es decir, que se trata de un prestigio religioso, pero teniendo en cuenta que el aspecto social intersecta y combina con la religión, en parte porque en el ámbito migratorio se aprovechan las actividades religiosas para socializar, el prestigio de un religioso puede trascender el espacio religioso en determinados casos. Esa trascendencia puede ser doble, 1) que un religioso extienda su prestigio hacia la sociedad que le rodea, y 2) que alguien con prestigio social que esté en la ocha arrastre su prestigio desde otro campo al de la ocha.

En el primer caso, ocurre a veces con un religioso, que por lo general consulta y ayuda a la gente de su entorno, es apreciado y respetado por la sociedad que le rodea, aunque según mis observaciones, esto ocurre cuando las personas que lo reconocen tienen conocimiento y simpatía por la religión. En una ocasión en que había ido a entrevistar en Homestead, al sur de Miami, al *babalawo* Manuel C., cuando me estaba despidiendo de él en la calle, pasó una señora cubana que lo saludó con el *Iboru, Iboyé, Ibochiché* y haciendo los gestos que se emplean para saludar a un *babalawo*. Yo pensé que la señora era santera, pero Manuel me dijo que no, que lo hacía en deferencia a él porque sabía que era *babalawo*. Probablemente, aunque la señora no estuviese iniciada debía de estar familiarizada con la religión y quizá se consultaba como tantos cubanos hacen.

En el segundo de los casos, sucede con ciertas personas que teniendo una posición social relevante, su prestigio social influye para que los integrantes de la ocha los contemplen con deferencia. Robertico, el padrino que he descrito en el tambor, tenía mucha relación con un ahijado, que en el tiempo en que hice el trabajo de campo hacía muy poco que se había iniciado. Este ahijado tenía al parecer buena posición económica y cada pocas semanas se celebraba alguna ceremonia en su casa, la cual era dirigida por Robertico. En esas ceremonias a las que asistí, se alquilaban mesas y sillas, carpas para proteger del calor y la lluvia, se traía comida de un *catering*, y había camareros sirviendo, habiendo incluso en una ocasión tres músicos cubanos amenizando con música profana la fiesta de San Lázaro, el diez y siete de diciembre, que para los santeros es Babalú Ayé.

Hay casos de conocidos artistas, músicos, gente del mundo de la farándula o el deporte, y de un pianista de jazz, entre otros, que residen en Miami, están iniciados y sobre los cuales se habla con

deferencia por parte de los religiosos, aunque a estas personas no se las encuentra en los tambores más populares. El prestigio que arrastra una persona consigo al campo de la ocha también puede ser negativo, o ser contemplado como algo reprobable, aunque en ocasiones depende del ámbito, o *ilé* del que se hable, ya que hay religiosos que viven en un ambiente de marginalidad. Yo mismo he tenido la oportunidad de escuchar sobre alguien a quien todos los religiosos conocen debido a su especialidad, que tenía la nariz destrozada de tanta cocaína que había usado. También fue una sorpresa para mí, conocer que un *babalawo*, con el que había hablado en varias ocasiones, estado en su casa y conocido a su familia, estaba en la cárcel porque se había involucrado con el narcotráfico. Este aspecto es bastante delicado y a nadie, incluidos los estudiosos de la religión, le gusta hablar de ello, pero es un hecho que esta religión ha sido un atractivo para muchas personas que viven al margen, o en el filo, de la ley. Esto ya era así en Cuba⁷⁷ y se trasladó a Estados Unidos⁷⁸ con la emigración, algo que no debiera resultar tan extraño ya que la religión se mantuvo mayormente entre las personas más desfavorecidas⁷⁹ socialmente.

Tener prestigio, en el sentido positivo, implica que se es reconocido por el resto de practicantes por motivos que pueden estar relacionados con el hecho de ser buen religioso, tener *aché*, haber recibido muchos atributos, ser honesto o tener mucho conocimiento y capacidades especiales, pero no necesariamente es así. Muchos santeros o *babalawos* tienen prestigio por cosas como haber reivindicado públicamente la religión, tener contacto con religiosos relevantes de África o del candomblé, viajar mucho a otros países para iniciar personas allí, participar en eventos académicos representando al conjunto de la ocha, haber escrito sobre la ocha, dar muchos tambores en la casa, tener ahijados famosos, etc. El prestigio es como una especie de karma que un religioso lleva consigo

⁷⁷ Durante el periodo en que compartí casa con un *babalawo* (Obadimeji), santero y abacuá, en Costa Rica, tuve la ocasión de escuchar bastantes relatos acerca del tipo de personas que practicaban la religión en Cuba.

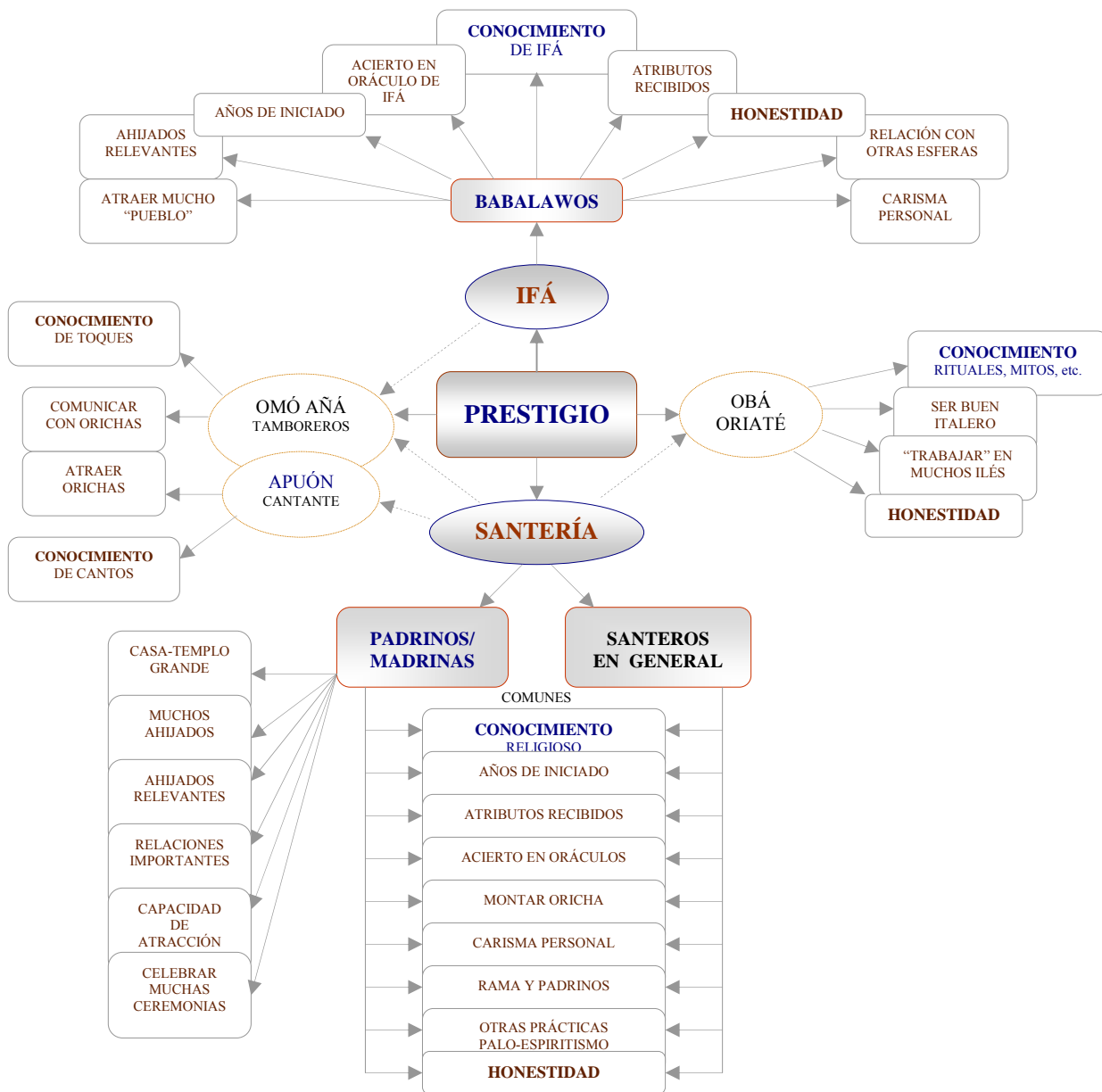
⁷⁸ Entre las 125.000 personas (datos del U.S. Department of State) que salieron de Cuba por el puerto de Mariel en 1980, conocidos como marielitos, había toda una serie de marginales que incluían "... *convicted felons, prostitutes, pimps, and husslers of all types who were picked up in prisons and from the streets and shipped into Miami*" (Cros Sandoval 1986: 24).

⁷⁹ Gran parte de la población afrocubana cayó en la marginación social como consecuencia de la herencia esclavista de la sociedad cubana y la discriminación a la que se vieron sometidos posteriormente. Para muchos afrocubanos, y blancos empobrecidos, la santería, el palo y las sociedades abacuás sirvieron como refugio de su herencia africana, referente identitario, formas de expresión religiosa, espacios donde encontrar protección, ayuda, y una expresión de su forma de comprender el mundo.

adquirido gracias a sus capacidades, conocimiento y actuaciones en el campo de la religión⁸⁰. Al igual que con el *aché*, con el que tiene mucho en común, se puede aumentar y también perder o convertir en prestigio negativo, y es algo imprescindible para aquel tipo de religioso que tiene ambición por ocupar una posición destacada en el campo de la ocha, obtener mucho beneficio económico o tener muchos ahijados, es decir, lo que se consigue pasando a ejercer la religión como profesión.

En el diagrama que sigue están recogidos los factores que proporcionan prestigio religioso.

Diagrama # 21
FACTORES QUE PROPORCIONAN PRESTIGIO



⁸⁰ Los factores que proporcionan prestigio religioso están plasmados en el diagrama # 17 del segundo capítulo. Allí están desglosados entre los que influyen en Ifá y los que lo hacen en ocha.

En el diagrama se ve la división principal entre la santería e Ifá, o la práctica de los santeros y la de los *babalawos*. A un lado, y de forma independiente, se encuentran especialistas como los *obá-oriatés* y los que tocan (*omó-añá*) y cantan (*apuón*) en los eventos religiosos. Se puede decir que entre los factores que proporcionan más prestigio, unos son de carácter religioso, y otros de carácter mundano. Los primeros deberían de ser más importantes pero no siempre es así. Hay dos factores que son comunes a todos: 1) la posesión de conocimiento religioso, y 2) honestidad, y por tanto fiabilidad.

El conocimiento no es igual para cada uno de ellos, mientras para el *babalawo* es principalmente conocimiento de Ifá, para el *oriaté* es conocimiento ritual, y para el santero el conocimiento de la mitología y rituales de los orichas que ha recibido⁸¹. Igual ocurre con los oráculos, mientras para los *babalawos* se trata de interpretar el oráculo de Ifá, para el *oriaté* importa dominar el oráculo de los caracoles (*dilogún*), por algo es italero⁸², y para el santero es lo mismo a un nivel inferior. Para los santeros, “montar”⁸³ un oricha y servir a la comunidad transmitiendo la voz de éste en las posesiones, o practicar y dominar el palo o el espiritismo puede ser una fuente de prestigio añadido. Por otro lado, para *babalawos* y santeros, tener ahijados importantes a nivel social o político, o bien tener relaciones estrechas con académicos especialistas en el tema les puede suponer no sólo mayor prestigio, sino el convertirse en portavoces y representantes de la religión aunque no todos estén de acuerdo.

El resto de factores creo que no merece la pena comentarlos porque quedan bastante explícitos por sí mismos. A pesar de todo lo expuesto, es necesario resaltar que la jerarquía y el prestigio

⁸¹ Normalmente reciben uno principal y también adicionalmente algunos otros en función de ciertas particularidades. Independientemente, y si es su deseo, van recibiendo otros a lo largo del tiempo ya que se considera que cuantos más se han recibido mayor protección se tiene. En julio de 2004 mi informante O.M., santero mayor con 42 años de iniciado, me invitó a asistir a la ceremonia celebrada en su casa de South Miami para darle de “comer” a sus “santos”, que son 22 en total. La ceremonia se llevó a cabo con la presencia de unos doce santeros y un *oriaté*, y en ella se sacrificaron decenas de animales de varios tipos, ya que cada oricha requiere diferentes animales y comidas preparadas. Todos ellos participaron en las preparaciones, limpiezas, cantos, descuartizar y cocinar las partes necesarias para los rituales y al final en la limpieza de los objetos religiosos. Todo ello se alargó por espacio de unas seis horas, una muestra de la entrega que se hace a la religión.

⁸² El *oriaté* es llamado también italero porque lee e interpreta en la ceremonia del *itá* la letra del oráculo *dilogún* (caracoles) que le ha tocado a una persona en su iniciación.

⁸³ Los cubanos suelen utilizar el término montar cuando se refieren a estar poseídos, pero según Abimbola (2003: 152-153) es erróneo utilizarlo ya que las personas no montan. Son los orichas los que se suben a la cabeza de las personas porque residen en la tierra, no obstante, algunos santeros utilizan también el término subirse, aunque mi impresión es que se refieren también a la persona, quien es un mero instrumento pasivo de un oricha o de un espíritu, y de quien no se puede decir que está subido.

supuesto de un religioso es algo un tanto relativo, debido a que el complejo ocha-Ifá no tiene una dirección colegiada, y aunque tiene métodos informales de control, en el ámbito de cada *ilé* los padrinos y madrinan son autónomos y el supuesto prestigio de algún religioso puede no ser reconocido por algunos. De hecho, las críticas y acusaciones son constantes entre ellos, siendo las más comunes la falta de respeto a la tradición y el enfoque materialista, es decir el abuso y la manipulación de los que se acercan con el fin de obtener beneficios económicos. El orden en ese caos aparente para el observador lo proporcionan los especialistas que requiere la práctica de la ocha, *babalawos*, *oriatés*, “tamboreros” y cantantes, y santeros que son llamados, “levantados”, para participar en la ceremonias. Todos ellos recorren diferentes *ilés* y participan en las ceremonias que regularmente celebran, por lo que pueden observar el funcionamiento y grado de conocimiento de cada una de las casas religiosas. Por ello, en la comunidad se conoce perfectamente quién es quién, cómo practica la religión, su grado de conocimiento y honestidad, y por tanto, el lugar que le corresponde. No obstante, según mis observaciones, las críticas quedan anuladas ante ciertas cualidades religiosas como pueden ser “montar” santo de una forma extraordinaria, o ser muy certero con las interpretaciones del oráculo, cualidades que los santeros cubanos perciben e interpretan como tener *aché*, una idea que se desvía del verdadero concepto de *aché*.

Así pues, el prestigio puede estar referido a un, o unos aspectos religiosos, pero también a otros de tipo extrareligioso que ayuden a la persona resaltar su importancia en el campo de la ocha. Por otro lado, quedó claro que el prestigio puede ser positivo o negativo, algo relativo en función de las personas que lo juzgan. Quizá unos breves comentarios sobre algunos religiosos que tienen, o han tenido, prestigio sirvan ampliar este tema. Se trata de Ernesto Pichardo, Willie Ramos y Raúl Cañizares, este último ya desaparecido (*ibaé bayén toní*).

Ernesto Pichardo es un santero, oriaté y palero, que a su vez es abogado y muy famoso por haber conseguido, tras un largo contencioso con el ayuntamiento de Hialeah, el reconocimiento a sacrificar animales de forma ritual en 1993. El origen del problema estuvo a que formó una iglesia lucumí y alquiló un terreno muy grande con un local, con la intención de instalar la iglesia allí pero se vio cogido en medio de los intereses inmobiliarios del alcalde de la ciudad, cubano, que estaba interesado en desarrollar un proyecto en dicho terreno.

A partir de aquí se desató una persecución que incluyó la movilización en contra de iglesias y grupos religiosos, sociedad de defensa de los animales y población en general. Al defender la constitución norteamericana la existencia de todo tipo de grupos religiosos, el ataque se llevó a cabo por el lado de la sanidad y los sacrificios de animales, un tema que es muy sensible para la opinión pública norteamericana. Tras mucho tiempo y esfuerzo Pichardo ganó el juicio y los santeros pueden sacrificar por motivos religiosos (Frohock 2001).

Esta batalla ganada para la ocha le proporcionó a Pichardo un gran prestigio y el reconocimiento de los santeros. Pero no sólo esto le procuró el prestigio que tiene, además de ser abogado y formar una iglesia de la ocha reconocida oficialmente, ha escrito sobre la religión, dado conferencias, formado a la policía de Miami, y últimamente hasta desarrolló un programa informático para consultar con el *dilogún* por medio de consultas *on line*. Su iglesia se puede localizar en la red bajo el nombre de Church of the Lukumí Babalú Ayé.

Willie Ramos es un *oriaté* muy reconocido igualmente por los integrantes de ocha. A diferencia de Pichardo, generación 1,5, que llegó a Estados Unidos de niño, Ramos nació en este país, es decir, que es segunda generación. Dedicó su tesis de *master* al tema de la ocha, ha escrito muchos artículos sobre aspectos de la religión, dado conferencias, ha hecho trabajo de campo en Cuba, ha visitado Brazil como religioso y viaja a diferentes lugares del país para dirigir los rituales de la ocha como *oriaté*. También ha liderado un intento de ordenar e institucionalizar la ocha en el área de Miami, yo tuve la ocasión de presenciar la ceremonia final, y mantiene un *web site* dedicado a la religión, Eleda.org.

El caso de Raúl Cañizares es algo diferente. Iniciado en Cuba con siete años emigró a Estados Unidos y vivió en la ciudad de Tampa. Consiguió dos *Bachelor of Arts degrees*, uno en psicología y otro en religión, un *master* en religión en la University of South Florida, USF, donde ejerció como profesor adjunto por varios años y puso en marcha el primer curso que se dio sobre santería. También enseñó en la Academy of Religion, University of California-Los Angeles, UCLA, y en el Colby College. Escribió varios libros y artículos, participó en numerosos eventos académicos sobre la religión, y en 1995 fundó en Manhattan el «Santeria Temple Orisha Consciousness Movement» que

consiguió atraer a personas de diferentes orígenes. También pintó y expuso en distintas galerías de arte y recibió un premio literario.

Cualquiera de las tres personas que he citado gozan, o han gozado, de gran prestigio en la esfera de la ocha, lo cual no significa que no hayan sido igualmente criticados por hacer o decir cosas no aceptadas por todos o parte de los religiosos. En los tres casos coincide que gran parte de su prestigio se debe a sus actividades no religiosas, un prestigio que han trasladado al campo de la ocha desde el académico o el profesional. Los tres tienen bastante carisma y de un modo u otro han tratado de destacar entre los demás religiosos, ahora bien, cuando yo preguntaba a otros religiosos si pensaban que alguno de ellos, o eventualmente otros que surgieran, podían dirigir un movimiento que pusiera orden y normas en la ocha, todos invariablemente me contestaban como uno de mis informantes: “Olvídate de eso, nadie puede organizar esto porque cada uno hace en su casa lo que le da la gana y nadie va a venir a decirme a mí lo que tengo que hacer”. Esta actitud concuerda con la frase repetida muy a menudo de que cada uno es el *obá*, o rey, en su propia casa.

Legitimación

Conseguir la legitimación, sea religiosa o no, implica obtener el reconocimiento de los santeros de que se trata de algo que cumple los códigos aceptados como válidos dentro de la ocha. El problema radica en establecer cuáles son los códigos o normas que se supone son aceptados por la comunidad, en una religión que, como ya he señalado en numerosas ocasiones, no tiene una élite dirigente que vele por una ortodoxia, muestra diferentes tradiciones, y está dividida en dos prácticas, ocha e ifá, a la que se añaden varias especialidades.

Si el prestigio ayuda a ocupar una posición relevante en la ocha, siempre relativa, la legitimidad concedida a un religioso es imprescindible, ya que la falta de ella supone el descrédito y la falta de reconocimiento, con lo cual es imposible ocupar y mantenerse en una posición destacada. Anteriormente expuse que el prestigio proviene mayormente del ámbito de la ocha, aunque en determinados casos el traído de otros campos puede complementarlo, como puede ocurrir en el caso de un académico que sea *babalawo*, al cual se le concederá más crédito por el hecho de poseer un alto nivel educativo. La legitimación por su parte, es concedida por la comunidad religiosa en una especie de acuerdo tácito, en donde los religiosos de mayor rango colocados en una mejor posición son los

más cualificados para aceptar algo o alguien como legítimo. Es decir, conseguir la legitimación es conseguir la aprobación de, al menos, los religiosos reconocidos como más competentes, por el hecho de cumplir unas normas o tradiciones que reconocen como válidas.

Queda reducida entonces la legitimación al ámbito religioso, pero siempre mediatizada por el hecho de que en un nivel muy concreto se reduce al espacio de los *ilés*, a otro algo más general al de cada uno de grupos que componen esta religión como santeros, *babalawos*, *omó añá* o tamboreros, y a uno de carácter general que abarca al del conjunto de la ocha, el que sin duda ofrece mayor dificultad para alcanzar el consenso. Ello significa que algunas cosas, las más en mi opinión, son materia exclusiva de un determinado espacio religioso, mientras que sólo algunas están sometidas al criterio de la totalidad de los integrantes de ocha.

Si se aspira a que se legitime algo es porque se lleva a cabo alguna acción que puede ser contestada por el resto, sea en un ámbito restringido o en el general de la ocha, por lo que es necesario preguntarse quién lleva a cabo esas acciones y por qué se busca legitimación. La respuesta no parece difícil, ya que quien busca legitimarse a sí mismo o legitimar alguna acción es porque demanda notoriedad, pretende algún cambio, busca reconocimiento y prestigio, y por ende, un buen posicionamiento en el campo religioso. Lo que subyace en el fondo es algo de lo que no se habla abiertamente y que no es sino poder, en un principio simbólico. Algunos ejemplos pueden servir de muestra de cómo acciones llevadas a cabo por religiosos que fueron sometidas al escrutinio y legitimación de la comunidad santera no siempre fueron aceptadas. Cuando alguien fracasa en su intento, por lo general, lo que sucede es que suele levantar suspicacias, pasando a convertirse en sospechoso, por tanto, llevar a cabo una acción o adoptar una posición polémica susceptible de ser rechazada representa un arma de doble filo que siempre supone un riesgo.

El primer ejemplo puede ser el de Ernesto Pichardo, figura notable como ya he explicado por su preparación académica, su notoriedad religiosa ya que es santero, *oriaté* y palero, por crear la primera iglesia lucumí en Miami, y por su exposición pública al formar a la policía, dar conferencias y cursos, y escribir sobre la religión. Pero sobre todo, por la fama obtenida al mantener un contencioso, aireado por los medios de comunicación de todo el país, con el ayuntamiento de Hialeah por el derecho a sacrificar animales ritualmente y analizado por Frohock (2001). El largo proceso que

dio lugar a polémicas y ataques de todo tipo, podía convertirse en una especie de *boomerang* para la ocha en Estados Unidos, ya que sacó a la luz una religión sobre la cual se tenía muy poca idea y sí muchos prejuicios por el sensacionalismo con que Hollywood y los medios de comunicación la habían tratado (Murphy 1989).

Conscientes del rechazo de la sociedad hacia su religión y especialmente al sacrificio de animales, los santeros continuaban con su estrategia de mantener su religión lo más oculta posible, pero el litigio entre el ayuntamiento y Pichardo expuso a la luz pública la realidad de una religión que choca frontalmente con los patrones culturales de la sociedad estadounidense, lo cual la colocaba en una posición todavía más vulnerable. Finalmente, Pichardo ganó el contencioso y a la santería le fue reconocido su derecho. Ahora bien, ¿Qué hubiera ocurrido si hubiese perdido el juicio?, ¿en que posición hubiese quedado la religión?

Es indudable que los santeros le están agradecidos a Pichardo porque su lucha marcó un hito en el proceso de reconocimiento de la ocha en Estados Unidos. Pichardo ha pasado a ser un referente importante en la religión y así me lo han reconocido algunos de mis informantes, como Caridad T., o Julio M. entre otros. La acción llevada a cabo por Ernesto Pichardo recibió la legitimación de los religiosos sin lugar a dudas, pero la interrogante queda suspendida en el aire sobre la suerte que hubiese corrido si hubiera perdido el juicio y la ocha hubiera sido consiguientemente descalificada y perseguida, ya que algunas de sus prácticas no son aceptadas por la sociedad:

On a television program I once saw a well-meaning medical examiner from a city in southern Florida, where many followers of Santería live, earnestly imploring believers to stop the barbaric practice of animal sacrifice. He went on to say that if “Santerians [sic]” gave up the practice of animal sacrifice, they would be “welcomed to the family of civilized religions.” (Cañizares 1999: 85).

Tras ganar el caso en la Corte Suprema de los Estados Unidos en 1993, y recibir una avalancha de santeros, o aspirantes, que se adherían a la Lukumí Church of Babalú Ayé, CLBA, la iglesia lucumí fundada en Hialeah por Pichardo, éste pasó a promover una iniciativa ambiciosa, arriesgada y polémica, con la que es difícil que muchos estuvieran de acuerdo porque cambiaría la estructura de la ocha, al menos en Miami. Pichardo, junto con su hermano:

...established a records center with documentation on priests, certifications and ID cards for both clerics and staff, and in general tried to codify standards for professional affiliation with the church. They also proposed an educational program for selected priests to become teachers, and they offered periodic workshops for the general public... He is trying to organize the religion in terms of evangelical movements he sees in today's world, basically by retrieving the African model of religion and crafting it to the modern age. In these efforts he is doing what all founders and reformers do, which is develop a structure that sets out the boundaries for legitimate forms of a religion. (Frohock 2001: 56).

Lo que Pichardo pretendía, no era sino institucionalizar la religión, reglar la pertenencia a la ocha y la capacidad de ejercer el sacerdocio, organizar el aprendizaje, y tener un control sobre las afiliaciones, en suma, organizar la religión y presentarla ante la sociedad de una forma más acorde a los tiempos. Lo que intentaba era establecer una forma de ejercer la religión legitimada que anulara los muchos fraudes llevados a cabo por algunos religiosos, quienes campan a sus anchas por la inexistencia de un organismo regulador y controlador.

En principio se trataba de un intento muy loable, pero chocó con la concepción particular de muchos religiosos que no estaban dispuestos a cambiar el funcionamiento que la ocha había tenido, y no hay que olvidar que para los santeros la tradición que les ha sido transmitida es algo inamovible, al menos en teoría. Es de suponer que los que menos iban a aceptar una institucionalización de la religión son los que actúan de forma deshonesto con el fin de sacar un provecho. Quizá el fallo estuvo en que de antemano no contaba con el beneplácito de al menos una parte de los religiosos más relevantes. En cualquier caso, el intento fue fallido a tal punto que, según Frohock, en el año 2000 Pichardo cerró las puertas de la iglesia que había creado en el 345 de Palm Avenue en Hialeah. La razón del fracaso no era sino el no haber recibido la legitimación de la comunidad santera.

En las entrevistas a mis informantes, una de las preguntas era si creían que la ocha debía estar institucionalizada y más organizada. Caridad T., respondió: "... creo que tendría que tener una organización y una sede oficial para que fuese más aceptada. Que se enseñase". Ariel M. también pensaba del mismo modo: "Sí, debería estar organizada ocha. Deberíamos tener unas reglas". Orlando M. contestó: "Debía de organizarse más para que no hubiese tanto abuso y falta de respeto", pero a continuación añadía: "Esto no se puede organizar como una iglesia porque la iglesia está en casa de uno". El *babalawo* Manuel C. todavía afinó más respondiendo: "Cada vez que hay un intento, falla

porque estas estructuras no están hechas para eso. Se cree que ninguna iglesia puede sustituir el templo en mi casa. Siempre hay algo sospechoso en estas cosas”.

Así pues, no es suficiente para legitimar algo el hecho de tener mucho prestigio, atributos, conocimiento, etc., o lo que es lo mismo mucho capital religioso, si no se cuenta con aquellos actores con el suficiente peso para dar su visto bueno. En este caso el intento tropezó, por un lado con lo que se considera como una dejación de la tradición, y por el otro, con los intereses personales de cada religioso.

Otro caso que puede servir de ejemplo, aunque se da fuera del contexto de Florida, sobre la negación de legitimidad por la mayoría de religiosos, es el del *babalawo* Frank Cabrera “Obeché” en Cuba, dirigente del Ilé Tun Tun, familia de ifá que sigue la tradición de los yoruba de Nigeria en la estela de Abimbola. Cabrera ha sido coronado y nombrado rey de los yoruba en América en el año 2000, algo que es contemplado en Cuba como un intento de dirigir la religión por parte de los yoruba de Nigeria. Según Obeché, ningún *babalawo* en Cuba tiene el conocimiento de los *babalawos* yoruba y piensa que hay que aprender de ellos, lo cual rechazan la mayoría de los componentes de ifá en la isla: “Son muy raros los religiosos que tomen sus ideas en serio, sin embargo sigue gozando de cierto prestigio entre los babalaos, puesto que tiene más de 40 años en Ifá y la reputación de «saber mucho”» (Argyriadis 2005b: 101).

Pero esto de no legitimar a un religioso no es nuevo. A mitad de mil novecientos, Quintín Lecón Lombillo (Otrupon Adakino), uno de los *babalawos* más notables de La Habana, quien fundó la Asociación de los Hijos de San Francisco de Asís, asociación de *babalawos*, y tenía como ahijado al presidente cubano Carlos Prío Socarrás, protagonizó un episodio digno de mención. Lecón recibió del presidente Prío, su ahijado, un cheque de cuarenta mil pesos que tenían la finalidad de comenzar la construcción de un centro social y educativo, el cual nunca se terminó. El fracaso del proyecto, no se sabe muy bien por qué, y la actuación del gobierno revolucionario tras su ascenso al poder, condujo al aislamiento de Quintín Lecón por el resto de *babalawos*. Murió olvidado de todos sin celebrarle el ritual del *ituto*, sin el cual se supone que el espíritu de los religiosos no es transferido al *orun*. Tampoco se le recuerda en las oraciones (*moyubas*), lo que significa que no es reconocido como un ancestro (*egun*) (Brown 2003: 85-86), toda una tragedia para un creyente. No queda

suficientemente claro qué condujo a esta situación, pero debió ser considerado como una falta muy grave para ser negado por el resto de los *babalawos* cuando él era el *babalawo* más mayor de todo Cuba, al que en teoría se le debía gran respeto.

La idea general de los cubanos es que ellos poseen la tradición heredada de los esclavos yoruba, mientras en Nigeria se perdió mucho por la conversión al islamismo y al cristianismo. Esta concepción sobre la posesión del verdadero y más auténtico conocimiento es rechazada de plano por Wande Abimbola (2003), quien es *babalawo*, académico y *Awise*, o representante oficial de Ifá en el mundo, ha escrito seis libros sobre Ifá y más de treinta artículos, posee un *master* en lingüística y un doctorado en literatura, y ha sido profesor en varias universidades en Nigeria y Estados Unidos.

En el caso de Frank Cabrera, de nuevo nos encontramos con alguien que tiene prestigio y capital religioso pero que al intentar introducir cambios, aunque sea apelando a la tradición yoruba, es rechazado y deslegitimizado, no obstante de que se le respete como religioso. Estas diferencias son sólo la punta del *iceberg* de un problema no muy aparente cual es la disputa por el poder y la hegemonía. Cabrera encuentra legitimación en los yoruba de África pero se le niega en el ámbito religioso de Ifá en Cuba.

Vemos pues que la dificultad de conseguir legitimación pone de manifiesto 1) que se corre un riesgo si no se consigue, 2) que es necesario sopesar muy bien la viabilidad de lo que se quiere llevar a cabo si no se quiere fracasar, y 3) que para conseguirlo es necesario tener definida una estrategia hacia el resto de religiosos para convencerlos de la necesidad de llevar a cabo ciertas acciones o decisiones. Si se consigue, es posible mejorar la posición, y eventualmente introducir innovaciones que produzcan una transformación.

Tradición

Al hablar de tradición, el primer obstáculo que se encuentra es definir qué es la tradición para un religioso. En un principio, la tradición que se sigue y la que todo el mundo está obligado a respetar es la que se recoge en el propio *ilé*, es decir, las enseñanzas transmitidas por los padrinos, *oyugbona* y demás miembros de la familia religiosa, tradición que supuestamente viene transmitiéndose de un *ilé* a otro entre los que componen una rama religiosa. Teóricamente, si se hubiera respetado lo transmitido, la tradición seguida por el último de los *ilés* debería ser la misma que se originó en los

religiosos que fundaron la rama. Igualmente, si estos fundadores hubieran respetado la tradición heredada de los yoruba en África, teniendo en cuenta las diferencias que allí se daban, la tradición que encontraríamos ahora debería de ser al menos muy similar a lo que practicaban en África.

En la actualidad, resulta que hay bastantes diferencias en las prácticas y también en los conceptos debido al paso del tiempo, a las diferentes circunstancias históricas, sociales y geográficas, a los cambios introducidos por conveniencia. ¿Cómo reconocer entonces lo que se supone que es tradición, si la legitimación se otorga en base al respeto y acatamiento de una supuesta tradición?

Para los afroamericanos que han pasado a practicar la religión de los orichas no constituye ningún problema, puesto que ellos han ido directamente a buscar los yoruba de Nigeria y siguen su tradición recogida en África, considerando que allí están los verdaderos orígenes. Osejeman Adefunmi I (originalmente Walter Eugen King), el fundador de Oyotunji Village en Sheldon, South Carolina en 1970, fue el primer afroamericano que se inició en Cuba en 1959 en Obatalá, pero en la búsqueda de las verdaderas raíces recaló con los yoruba haciendo Ifá con ellos en 1972 para ser en 1981 coronado en Ifé como Obá Efuntola Osejeman Adelabu Adefunmi I (Osejeman Adefunmi I 1982: 3). Los afroamericanos han sido legitimados por los yoruba, con lo cual el enmascaramiento tras la iconografía católica les es innecesario y les faculta, en su opinión, para rechazar a los cubanos como un tipo de religiosos no ortodoxos y faltos de respeto con la tradición africana.

Los cubanos ofrecen gran resistencia a reconocer como tradición original la de los yoruba actuales. En respuesta a la posición de Frank Cabrera en Cuba, quien reconoce la tradición y jerarquías yoruba, muchos religiosos cubanos argumentaban:

Dicen que el Oní⁸⁴ “se está buscando un pueblo⁸⁵ que no tiene, es un rey sin pueblo⁸⁶” y que sus seguidores “vienen de espías a robarse los secretos de nuestros ancestros⁸⁷, para

⁸⁴ El Oní de Ifé es el jefe espiritual de los yoruba con la categoría de rey (*obá*), representante de Oduduwá en la tierra y considerado como un oricha (Abimbola 2003: 110).

⁸⁵ El término pueblo en ocha está referido a los fieles o seguidores, y en el caso de un *ilé* a los ahijados. Lo que se está diciendo es que los yoruba van a América a recuperar su religión y tratar de dirigirla.

⁸⁶ Se refieren al hecho de que la mayor parte de los yoruba actuales practican el islamismo o el cristianismo, razón por la cual los cubanos creen que ellos han conservado mejor la religión. Esto les ofrece una justificación para no aceptar las jerarquías y prácticas yoruba de la actualidad.

⁸⁷ Los religiosos cubanos apelan frecuentemente a sus ancestros africanos aún cuando en muchos casos sean de descendencia no africana.

ellos eran esclavos, los desprecian, pero para nosotros son los que nos transmitieron la religión”. (Argyriadis 2005b: 101).

Desde el principio de la investigación me preguntaba cómo era de consistente el nexo con todo lo yoruba, con lo africano, ya que aunque era obvio que a nivel mitológico y reivindicativo se apelaba a lo yoruba, parecía evidente que se trataba de un pasado idealizado, lo que no necesariamente significa que es aceptado. Por lo general nadie hacía referencias a los yoruba actuales, así que decidí preguntar en las entrevistas si había que seguir y reconocer las tradiciones religiosas de los yoruba actuales. Para Ariel M. estaba claro: “En realidad no tenemos nada que ver con ellos”. Caridad T. (afrocubana) llegó más lejos: “Eso es primitivismo...Lo que hacen en la actualidad los yoruba no. Hay que respetar lo que hacen los cubanos”. Lázaro G (afrocubano). y Samuel L. tampoco veían la necesidad. Orlando M. (blanco y católico) sin embargo respondió: “Debería de haber una comunicación con la gente de la religión en África”. Para el *babalawo* Julio M.: “Por lo menos se debería tener en cuenta y ver hasta que punto esas corrientes pueden traer nuevas experiencias o nuevos conocimientos”. El también *babalawo* Manuel C. respondió: “Es importante reinterpretarla, incorporarla y meterla dentro del contexto... En la medida en que refuercen las tradiciones se deben incorporar”.

Se deduce entonces que sólo los dos *babalawos* y un santero están abiertos a la posibilidad de evaluar la religión en África y eventualmente incorporar aquello considerado como aprovechable, pero nadie ha reconocido que la tradición actual de los yoruba tenga más autoridad y autenticidad que la practicada por ellos. Queda pues claro que la reivindicación de lo yoruba se queda en el nivel mitológico y en una especie de origen idealizado que en la práctica no se reivindica.

Algo que está muy claro entre los cubanos es que el concepto de tradición está referido la mayor parte de las veces a las prácticas rituales, porque esa parece ser su gran obsesión, en una religión “*over-ritualized in the Americas*” en opinión de Abimbola (2003: 114). La libertad que produce el entorno religioso del *ilé* y la impunidad proporcionada por la jerarquía incontestable de los padrinos, tiene como consecuencia que, por diferentes motivos, en ocasiones no se respeta aquello considerado como tradición. Esto ha ocurrido desde los comienzos de la ocha en Cuba y se sigue

dando hoy en día, máxime ahora que se experimenta una gran expansión de la religión y que se inicia a todo tipo de personas.

Algunos ejemplos pueden ilustrar los cambios que se introducen en la religión, y que si consiguen institucionalizarse serán contemplados como innovaciones que pasarán a formar parte de la tradición, o bien quedarán como “inventos” considerados como faltas de respeto a la tradición.

Un caso muy comentado entre los religiosos es el de la rama del trapito, llamada así porque en una iniciación, cuando le colocaban la sopera con las piedras sagradas sobre la cabeza del que iniciaban, se les cayó al suelo y se rompió. En un ejercicio improvisatorio recogieron todo en un paño y se lo colocaron en la cabeza. A partir de entonces se consideró necesario hacerlo siempre con un paño y quedó constituido como una tradición dentro de esa rama religiosa (Brown 2003: 104). En este caso fue un hecho fortuito que condujo a una innovación que probablemente fue en su momento criticada y rechazada.

Otros dos ejemplos me los proporcionó el *oriaté* Alberto M. (entrevistado el 18-12-03 en Miami). En el primero, me explicó sobre un religioso en Miami que por ahorrarse el derecho que tenía que pagar para llevar a cabo los sacrificios, había modificado una silla para poder matar allí los animales amarrándolos con una cuerda y poder hacerlo él sólo, de esta forma conseguía ganar más dinero. El segundo de los casos se trataba de un padrino que para evitar tener que ir al río en ciertas ceremonias lo hacía en su casa con un cubo de agua. Estos casos entran dentro de la picaresca puesta en marcha por religiosos oportunistas, pero bien podría ser que ante las dificultades para encontrar un río cerca, si es que era el caso, la costumbre de utilizar un cubo de agua pasase a formar parte de la tradición religiosa del *ilé* de este padrino, ya que los nuevos ahijados se ven en la obligación de aceptar como tradición las prácticas que se llevan a cabo en su familia.

Se ve pues, que la tradición, con ser muy importante, es algo relativo, escurridizo y expuesto a las críticas. Una de las preguntas en la entrevista era por qué era tan importante seguir la tradición. Julio sin pensar respondió: “Porque es el único hilo que mantiene esta religión. Es la única forma de mantener la cohesión”. El otro *babalawo*, Manuel dijo: “A veces es importante y otras no... No se hace nada con seguir la tradición de una casa que se ha inventado algo”. Para Ariel se trataba de respetar las raíces. “Porque viene de los antepasados... es que es una religión de tradición” me

respondió Samuel, algo similar a lo que dijo Caridad: “Esta religión se vale de la experiencia de sus antepasados”. Daniel por su lado apuntó a que “... es la esencia de la religión”, y Tomás, más radical, afirmó: “Se sigue lo que te enseñan. Hay que conservarla”.

Entre todos los informantes cubrieron las diferentes razones que los santeros esgrimen para justificar la importancia de la tradición, pero entonces ¿quién decide cómo es la tradición, y quién tiene la capacidad para imponerla? Julio tenía claro que: “... existe una tradición general pero no específica”, esto explicaría la relativa libertad de acción que tienen los padrinos. Manuel respondió: “Inicialmente los que formaron la religión, pero los elementos aislados como las casas lo deciden” corroborando la misma idea. Orlando, quien siempre se estaba quejando de la falta de respeto hacia la religión tenía claro que: “Se crean otras tradiciones por conveniencia. Antiguamente se hicieron cosas diferentes por necesidad”. Y vuelve a una idea anterior: “Lo que habría que hacer es recuperar lo que hacían los mayores en África”.

Indirectamente se está reconociendo que por la capacidad de realizar transformaciones a nivel de familia existe un cierto desorden. Tanto en las entrevistas como en conversaciones privadas se reconoce constantemente que se debería de reglar la religión favoreciendo algún tipo de control, pero tras los comentarios y críticas siempre surge el miedo a que se apoderen de la religión aquellos que más ambición tienen. Muchos religiosos, entre ellos mis informantes santeros Orlando y Tomás, y el *babalawo* Julio, no desean ningún contacto con otras casas religiosas ni acuden a eventos y rituales fuera de la suya. Sus opiniones acerca del rumbo que ha tomado la ocha es muy negativo, ya que según ellos se ha perdido mucho conocimiento, el interés económico ha ganado al móvil religioso, y sobre todo se da una gran falta de respeto hacia la religión, no sólo porque no se sigue la tradición, sino porque se inicia a personas que tienen poco de religiosos y sí mucho de marginales, y en ocasiones de delincuentes.

Otra forma de contrastar la idea de la tradición con respecto a lo yoruba fue introduciendo en la entrevista la pregunta ¿Es ocha una religión cubana, africana o universal? La intención era comprobar el grado de identificación con la tradición yoruba y el reconocimiento de los orígenes religiosos. Aquí los santeros muestran una serie de sentimientos encontrados, ya que aun reconociendo el origen africano se da una tendencia general a pensar que la ocha es cubana por las

modificaciones y aportes de carácter cubano que muestra. Esto hay que comprenderlo en el marco de la corriente chauvinista fomentada en Cuba por la necesidad de conformar un nación e identidad tras liberarse del dominio español y norteamericano. Era necesario integrar grupos tan dispares como los de origen europeo, africano, mestizos de diferentes colores, haitianos, chinos y otros emigrantes de orígenes distintos. La lucha por la definición de una identidad común es palpable tanto en autores de la isla como en la diáspora, y desde la época preindependentista con Martí (calificado como apóstol), pasando por Fernando Ortiz y continuando por el grupo «Orígenes» en los cincuenta, para seguir con Benítez Rojo o Pérez Firmat en el exilio, por nombrar sólo algunos.

Los cubanos luchaban y continúan haciéndolo por definir y consolidar su identidad y eso ha sido siempre un gran problema que se trasluce también en el enfoque que hacen muchos santeros que quieren ver en la ocha una religión cubana, de ahí que a la pregunta sobre si el carácter de la religión era africano, cubano o universal, la mayoría reconocían que aún habiendo nacido en África la consideraban cubana. Caridad por ejemplo respondió que: “Las tres cosas. Es africana por sus raíces, es cubana por las modificaciones para su conservación que ha sufrido, y es universal porque ha seguido extendiéndose por todo el mundo”. Daniel dudaba algo más ya que según él: “Fue traída por los africanos a Cuba. Esto sigue su fundamento africano. No sé... los espíritus son africanos”. Sin embargo para Ariel se trata de una religión: “Universal. Los cubanos le hemos dado un toque distinto a esta religión, los tronos, las soperas, etc., pero para mí es universal. El santero quería ocultar su religión por ser de negros, un atraso, pero es todo lo contrario”.

Igualmente Willie Ramos (Ilari Obá), el conocido obá-oriaté de Miami encuentra que la ocha es una religión universal. En su *website* escribe:

In the past forty years, Lukumí religion has undergone a tremendous degree of growth in the United States and other areas outside Cuba. The many Cubans that fled the island's Revolution in different waves since the early 1960s have taken the religion to different areas of the world and introduced it to people of different ethnicities and nationalities. Though its origins are undeniable, the religion's growth has reached such a degree of heterogeneity that we can no longer refer to this as an Afro-Cuban religion. In fact, the

Lukumí religion is probably well on its way to becoming an international religion.

Modupué gbogbo Orisha.

Mi impresión es que conforme hay más acceso a la información y menos se oculta la religión, se va desarrollando un proceso de mayor aceptación de la herencia africana al tiempo que se acepta su universalidad. Esto no impide que muchos religiosos cubanos se opongan, por intereses propios o chauvinismo, a que los yoruba actuales adquieran protagonismo en la conducción del proceso de universalización por el que atraviesa el conjunto de variantes de la creencia en los orichas. A pesar de todo, y por lealtad a las ramas religiosas, la tradición que se acepta como más importante es la transmitida en el seno de las familias, lo cual obstaculiza para que se lleve a cabo una unificación y un control de una religión con varios millones de practicantes en varios países del mundo.

Transmisión del conocimiento

La transmisión de conocimiento es determinante en una religión como la ocha que maneja un saber esotérico, oculto, restringido, compartimentado y deseado, que permite conocer, manipular y aplicar fuerzas sobrenaturales y que por tanto proporciona poder. Entre esas fuerzas, poder místico que viene de Dios según Mbiti (1999: 189), o poderes misteriosos según Awolalu (2001: 69), se encuentran las encantaciones, la medicina, la magia, la brujería, el *aché*, pero también la capacidad de comunicarse con el *orun*, de intermediar con los *egun* y espíritus, o de interpretar los oráculos.

Ya en las culturas africanas se comprendía ese poder místico como susceptible de emplearlo para el bien, en curaciones o por medio de los oráculos, y para el mal cuando se hacía brujería. Lo mismo sucede en la ocha, y el empleo que se hace de estas capacidades está en función de la calidad del religioso y su nivel ético. Esta capacidad de practicar tanto el bien como el mal está representada en la ocha por Echu-Eleguá, el oricha que simboliza la posibilidad de elección.

Echu puede considerarse como la fuerza neutra que actúa en el universo, es el motor impulsor de la interacción entre el bien y el mal, representante por excelencia de la falsedad y la mentira, es el balance de todo lo que existe y lo que está por alcanzarse. (de Souza Hernández 1998: 49).

Las características de la ocha permiten entonces emplear el conocimiento de diferentes maneras, pero éste no sólo trata sobre el poder místico o misterioso, también consiste en los saberes mitológico y ritual. El conocimiento mitológico viene dado en el cuerpo de Ifá donde se resume todo

el saber religioso y cultural de los yoruba, que en Cuba presenta ciertas modificaciones. Pero este compendio de literatura transmitida hasta hace poco oralmente, tiene dos facetas, las historias literales que allí se cuentan, y la interpretación de las mismas. Las primeras al alcance de cualquiera, ya que se pueden comprar los libros de Ifá, mientras que para la interpretación se requiere la preparación que proporciona las especialidades de *oriaté* a un nivel más bajo, y la de *babalawo*, quien con el conocimiento necesario es capaz de interpretar el nivel más alto.

Dentro de la ocha se puede comprender el conocimiento como una mezcla de conocimiento ritual y de conocimiento y capacidad de interpretativa de los textos de Ifá. Entre los santeros la inclinación por el conocimiento ritual es abrumadora, con excepción del *oriaté* que por su capacidad de interpretar el oráculo del *dilogún* está obligado a estudiar, de forma restringida, el cuerpo de Ifá. Para los *babalawos*, aun cuando conocen y manejan otro tipo de rituales, su esfuerzo se dirige más al conocimiento de la teología, de la medicina, y consiguiente interpretación de los miles de versículos que componen el cuerpo de conocimientos de Ifá.

... Orúnmila cult, known as Ifá. That is an intricate art which is painfully and laboriously learnt before it can be mastered to any appreciable degree. To master it completely is a counsel of perfection. One has to learn the two hundred and fifty-six Odu with the endless stories connected with them, the practical applications of the stories, and the pharmacopoeia which is part of the system, all by heart. (Idowu 1995 [1962]: 142).

Según el nivel religioso y la especialidad, se tiene un tipo de conocimiento u otro, y para la adquisición del conocimiento se depende exclusivamente de los padrinos, y aquí volvemos de nuevo al mismo tema. Si un padrino tiene ambición de poder y bienestar económico, existe la posibilidad de que restrinja la transmisión de conocimiento para evitar la eventual competencia de los que se incorporan al campo de la ocha. Para un investigador no es fácil captar un tipo de actuación así, ya que ello se da en el ámbito de las familias religiosas, y más en concreto en las relaciones interpersonales entre padrinos e ahijados. No obstante, se observan algunos casos en que los ahijados, por una u otra razón, no reciben la instrucción necesaria en su *ilé* y se ven obligados a buscar el conocimiento con otros religiosos.

Algunas veces, no se trata tanto de abandono de los ahijados, sino del hecho de que muchas personas van a iniciarse a Cuba, porque es más barato, o por la creencia de que allí es más auténtico y

existe más conocimiento, lo que implica que tras la iniciación, la persona vuelve a su lugar de origen con los atributos recibidos pero sin la cobertura y ayuda que se necesita para adquirir el conocimiento debido. Varias veces me ocurrió que estando en casa del *babalawo* Julio M., a quien visitaba asiduamente, se presentaba un psicólogo cubanoamericano que se había iniciado en Cuba y se encontraba en Miami sin padrino ni *ilé*. Necesitaba de Julio para que le enseñase ya que con leerse todos los libros de Ifá no era suficiente, y las esporádicas llamadas telefónicas a la isla para hablar con su padrino no cubrían la enseñanza que requería.

Algo parecido le ocurría a Frank, quien hacía tan sólo tres años que había salido de Cuba. Tenía en la isla su padrino y su familia, de *babalawo*, donde se había iniciado en Changó y recientemente en Ifá, se había traído todos los libros, pero le faltaba el consejo, enseñanzas y apoyo de su padrino para ir adquiriendo el conocimiento que le capacitase en la práctica de ifá. Por suerte había encontrado un grupo de varios *babalawos* dispuestos a darle cobertura y con quien se juntaba para aprender y llevar a cabo los rituales propios de esta especialidad.

El conocimiento es seguramente el componente más valorado del capital religioso, y ahora más que nunca existe la posibilidad de recopilarlo, editarlo y ponerlo al alcance de todos los religiosos, aunque en ocha se ha magnificado el secreto en demasía con la excusa de la tradición. Pero en Cuba se trata de una tradición desarrollada como una forma de protección ante el acoso del resto de la sociedad, que ha servido a los religiosos más ambiciosos para manipular el secreto en su favor, ya que entre los yoruba en África nunca se trató de este modo.

Bien es cierto que adquirir el conocimiento de Ifá entre los yoruba era muy costoso en tiempo y esfuerzo, ya que: “*Out of the twenty years that a person spends learning Ifá from a master priest, learning the verses takes about fifteen years*” (Abimbola 2003: 39). Ni mucho menos los cubanos invierten tanto esfuerzo y ese es uno de los motivos por el que el nivel de conocimiento y la calidad de muchos religiosos deja bastante que desear. Aun así, existe mucho celo respecto a la transmisión del conocimiento, pero el reiterado énfasis que los practicantes de ocha ponen en el secreto es algo que no heredaron de la tradición yoruba como lo demuestran las palabras de Abimbola:

In Africa, we don't regard songs of Ifá, or speaking about Ifá as a secret. Anybody can train to be an Ifá priest if he is so selected by Ifá, and if he is interested. There is nothing

secret about it. A stranger can watch as a babalawo teaches his students. The only secret of Ifá is Odu (not to be confused with Odu, meaning a chapter of Ifá literature, such as Odi Meji, Eji Ogbe, etc.). If one does not have Odu, one cannot see it, and a woman, even if she is an iyanifá, cannot have and cannot see Odu (ibid.: 62).

Así pues, el mantenimiento del secreto a ultranza parece ser algo que no está respaldado por los orígenes, que se interpreta de forma negativa desde el exterior de la ocha por atribuirsele un carácter de secta, y lo que es peor, que sirve a los propósitos deshonestos de muchos religiosos, razón por la cual ya se escuchan voces internas que abogan por la dejación de esta estrategia. Una de estas voces es la de Julio, *el babalawo*, quien contesta a la pregunta de por qué es importante el secreto así: “Porque al ser importante el secreto soy importante yo. Tú vas a Nigeria y allí nada es secreto. Así que con ir allí tú lo sabes todo”.

En realidad, ningún religioso por abierto que sea a las innovaciones aboga por un abolición del secreto por tratarse de un aspecto que da valor al conocimiento religioso, mantiene la atención, y permite mantener la jerarquía, restringir el ascenso, cerrar la puerta a los extraños y magnificar todo lo divino. Es por tanto el secreto un aspecto muy funcional para los santeros que además le añade una especie de atractivo como lo tienen todas las sociedades o grupos que lo practican. Lacómicamente, Daniel respondió a la misma pregunta : “Hoy en día ya no hay secreto. En internet encuentras todo. Si no estás iniciado no te dejan ver nada”. Esta respuesta avala el aprecio que sienten por el secreto.

Entre las respuestas a esta pregunta salieron a la luz varias justificaciones acerca del secreto:

“El secreto es la base primordial de lo que va cuando tú haces una ocha. Cuando tú haces santo el secreto es muy importante. Ese secreto conlleva muchas cosas, ceremonias, cantos, oraciones, y el *aché* de la persona que está poniéndolo. Eso es lo primordial, ese es el que va en tu cabeza, y después el que te dan a tomar, que va adentro”. (Samuel L., santero).

“Es importante y no es importante. Lo es para que la gente no tergiverse las cosas. Para defendernos”. (Ariel M., santero).

“Que haya secreto te permite poner énfasis en el carácter elitista de la práctica y del orden jerárquico. También sería dañino que mucha gente conociera las cosas, por eso se protege con un manto de secreto”. (Lázaro G., santero).

“Ocurre en todas las religiones que no están oficializadas. Por miedo, porque hay una intolerancia hacia esta religión. Para que no caiga en manos de personas inescrupulosas el conocimiento”. (Caridad T., santera).

Ninguno de los entrevistados pensaba que el secreto debía de ser eliminado, a pesar de reconocer que se han desvelado muchos secretos, a excepción del *babalawo* Julio M., (Eji Ogbe) quien afirmó: “Si claro, la religión debería ser más transparente”. Pero el caso de Julio no es común entre los religiosos cubanos. Él es un tipo de *babalawo* que no mantiene contacto con otros religiosos. Siempre está en su casa dispuesto a ayudar a cualquiera que toque en su puerta porque cree que es su misión, pero su característica principal es que no sólo considera a Ifá como fuente de conocimiento, y tras preguntar en una consulta, recibió permiso para absorber todo tipo de información. Es así cómo ha aprendido de la cábala judía, del cristianismo, de la astrología, de las religiones egipcias y de otras creencias religiosas, ya que es un ávido lector y cree que el conocimiento se encuentra repartido y es universal al igual que el sentimiento religioso.

Vemos pues, que el secreto se considera un valor, y que desde el momento en que se considera importante, se está garantizando la necesidad de una transmisión del conocimiento que siempre estará en manos de las posiciones jerárquicas más elevadas. El uso extrareligioso que se haga de este poder de transmisión caerá ya en el ámbito del ansia por conservar y mejorar la posición en el campo de la ocha y conseguir beneficios materiales, objetivos no religiosos pero sí humanos.

Parece claro que el mantenimiento del secreto y la transmisión restringida del conocimiento procura, por un lado, cierta protección ante los extraños y una mínima garantía de que no recaerá en personas inadecuadas, mientras que por el otro, se lleva a cabo de forma irregular y sujeta a la discrecionalidad de aquellos que lo poseen. Esto ha conducido a una situación en la que muchos religiosos no poseen el nivel de conocimiento que se debería esperar de ellos, especialmente desde que se editan los manuales de Ifá y de los *oriatés*, así como libros donde se explica todo lo referido al culto de cada oricha. De este modo, religiosos recién iniciados se atreven a consultar los oráculos para otras personas con la ayuda de los libros a su disposición.

Esta situación y el deseo de formar a religiosos más preparados es lo que ha llevado a Fa'Lokun Fatumbi, norteamericano blanco iniciado en África, y a Ernesto Pichardo, obá-oriaté y palero, a ofrecer la enseñanza de la religión y a ofrecer todo tipo de servicios religiosos.

Fa'Lokun Fatumbi dirige el Awo Study Center⁸⁸, el cual ofrece cursos intensivos de una semana a tres niveles que cubren el culto a los orichas e Ifá, abarcando aspectos como oraciones, invocaciones, oráculos, principios metafísicos, ofrendas, *iwá pelé*, rituales, e iniciaciones. También ofrecen la venta de libros sobre muchos de los aspectos que componen la religión de los orichas. Como puede verse, prácticamente quedan cubiertas todas las áreas de la religión en las diferentes especializaciones.

Por su parte Ernesto Pichardo ofrece en su *website*⁸⁹ diferentes cursos, consultas al oráculo, consejerías, bautismos y matrimonios, misas espirituales, asignación de nombres, y determinación del *eledá* o ángel de la guarda, certificaciones de iniciación y registro de ceremonias. Es decir formación religiosa y asistencia de todo tipo a los practicantes de la ocha.

Willie Ramos en su página *web*⁹⁰, no ofrece formación religiosa en forma de cursos, pero pone a disposición de la comunidad santera libros, discos y películas didácticas donde se puede aprender todo lo relacionado con la ocha. Su *website* es interesante porque incluye muchos artículos, algunos académicos, y noticias en inglés, español y portugués, ya que abarca al *candomblé* también.

Es obvio que a pesar de la actitud de los religiosos cubanos, en general, de restringir el conocimiento, de no aceptar de buen grado la similitud con otras variantes de la religión de los orichas, o la dirección de los *yoruba* de Nigeria, han surgido algunos religiosos que ven la conveniencia de regular y facilitar la formación religiosa ante el fenómeno de la expansión de la ocha, e incluso de acercarse a los religiosos de otros países u otras variantes. Existe un claro deseo por parte de ciertos religiosos, que puede que sólo sea eso, de que la ocha adquiriera el estatus de las demás religiones y que por tanto sea más aceptada, o al menos tolerada, lo cual no resulta fácil por sus

⁸⁸ Disponible en <http://awostudycenter.com/welcome.htm>

⁸⁹ Disponible en <http://church-of-the-lukumi.org/Site%206/Welcome.html>

⁹⁰ Disponible en <http://ilarioba.tripod.com/>

características. Los santeros son conscientes de esta dificultad y probablemente esta es la razón por la que siguen escudándose en la discreción y ocultación de su religión.

CAPÍTULO IV

SANTEROS CUBANOS EN EL SUR DE FLORIDA. CREENCIAS Y PRÁCTICAS

ALGUNOS APUNTES SOBRE LOS INFORMANTES Y SU MEDIO

Desde el comienzo de este trabajo ya expliqué la dificultad de conceptualizar a los santeros cubanos como un grupo con similitudes. En el diagrama número 9 de la metodología referido a los aspectos a tener en cuenta sobre los cubanos practicantes de la ocha, incluí el perfil individual, el contexto, la identidad, los valores, además de los conceptos, prácticas y relaciones que muestran en el plano religioso, todos ellos susceptibles de marcar diferencias entre los santeros.

Creo necesario dar un repaso a las características más importantes de los informantes que han colaborado conmigo para llevar a cabo esta investigación, puesto que ello puede ofrecer una idea sobre lo que creen y cómo lo practican. Entre ellos los hay de todo tipo, y el conocimiento de su *background* puede ser importante para comprender no sólo su comportamiento social, grado de integración y visión del mundo, sino que igualmente puede explicar su elaboración de los conceptos religiosos y su forma de enfocar la ocha.

Efectivamente, los cubanos iniciados en ocha residentes en el sur de Florida, nacidos o no en Cuba, y nacionalizados o no estadounidenses, representan un pequeño universo capaz de mostrar unas diferencias tan grandes entre ellos, que puede llegar a ser bastante difícil situarlos en una misma categoría de análisis. Hay que recordar que la composición étnica del pueblo cubano era muy heterogénea, ya que se había formado por diferentes olas migratorias a lo largo de cuatro siglos provenientes de África y Europa principalmente, a lo que hay que añadir otras minorías como chinos y haitianos. El mestizaje fue incrementándose con el tiempo pero no hasta el punto de homogeneizar racial y culturalmente a la población.

Si a lo anterior le sumamos las diferencias de clase social, bagaje educativo, familiar, religioso, ideología política y situación económica que trajeron los cubanos consigo a Estados Unidos, nos encontramos con unos tipos de cubanos tan dispares que puede ser que, tal como ha ocurrido, no haya habido relación entre algunos de estos grupos por no sentirse identificados entre ellos. Al ir transcurriendo el tiempo en la emigración, las diferencias entre los cubanos se hacen más notables debido al mayor o menor grado de integración en la sociedad norteamericana, éxito económico y profesional, lugar elegido para vivir, e incluso el tipo de persona elegido como pareja, ya que no es igual que sea cubana, latinoamericana o anglosajona, entre otras posibilidades.

Ahora bien, siendo que existe tanta diferencia, cabe preguntarse cuáles son las características comunes y si es posible comprenderlos como un grupo al que se le pueda analizar. Creo que es una cuestión de mirada, puesto que es posible poner énfasis tanto en lo que diferencia, como en lo que se tiene en común. Lógicamente, los nexos principales que unen a los santeros estudiados son el hecho de practicar la ocha y el sentirse cubanos culturalmente, aunque los dos aspectos pueden ser comprendidos y practicados de formas distintas.

Ya sabemos que la antropología se ha dedicado a estudiar tradicionalmente grupos humanos con una cultura compartida a los que cabía suponer bastante afinidad en sus creencias, cosmovisión, etc. En la actualidad, la tónica general en el mundo es el movimiento constante entre países de productos y personas, con lo cual, la composición social en cada vez más países es mucho más heterogénea. Es así, cómo sociedades como la estadounidense, que atraen importantes cantidades de emigrantes, se ven “invadidas” por el aporte cultural de otros grupos que llegan para no marcharse y que suponen un reto para una población autóctona que frecuentemente los concibe como una amenaza a su cultura (Levitt 2007: 25). Nunca antes se había hablado tanto de emigración, transnacionalismo, multiculturalismo y globalización, algo sintomático de lo que está sucediendo en el mundo, donde, como consecuencia de la facilidad de movimiento y la información que se recibe, los habitantes de países en dificultades buscan un mejor futuro y condiciones de vida allí donde creen que pueden encontrarlas. Esto es lo que ha ocurrido con los cubanos que han emigrado.

Nos encontramos entonces ante un fenómeno complejo que aparece en una sociedad igualmente compleja, y al que por tanto, la antropología debe tratar de comprender adaptándose a un tipo de sociedad más amplia en la cual convergen distintos grupos, disponiendo sus integrantes de una oferta cultural y religiosa variada y en la que se entrecruzan creencias, intereses, identidades y afinidades.

Si la antropología tiene como misión explicar las representaciones culturales y los mecanismos que las causan y la etnografía interpretarlas, como dice Sperber (1985: 34), hay que preguntarse cómo hay que arreglarselas para explicar e interpretar un fenómeno complejo inserto en una sociedad compleja. ¿Cómo introducir en un mismo saco a un poeta *babalawo* perfectamente bilingüe, educado en el sistema norteamericano que se viste de africano, y a un santero que viviendo

por más de treinta años en Estados Unidos habla un inglés muy básico con acento español, que tiene en su casa una habitación llena de imágenes católicas y organiza cada año una procesión con una imagen bajo palio y banda de música por la calle? Y ¿qué decir de una *iyaloricha* blanca nacida y educada en Estados Unidos junto a una afrocubana venida hace dos años y educada en el sistema comunista de la isla?. ¿Tienen estas personas mucho en común?

En el caso de Estados Unidos, donde no todos los emigrantes están dispuestos a hacer dejación de su cultura original para reciclarse culturalmente y convertirse, o aproximarse, a la cultura norteamericana dominante, expresada con el acrónimo WASP (*White Anglosaxon Protestant*), la complejidad es manifiesta. Se percibe en este país una alarma hacia un fenómeno que señala principalmente a los latinos y que se vio reflejada en la obra de Samuel Huntington *Who Are We: The Challenges to America's National Identity*.

En una entrevista de Eduardo Lagos (El País (01/05/2008) a un escritor dominicano, éste hizo las siguientes declaraciones respecto a Estados Unidos:

¿Por qué cree usted que combaten el bilingüismo, que en el resto del mundo es una bendición?... Si a los americanos alguien les preguntara en qué idioma tienen pesadillas no hace falta esperar a que contesten. Las tienen en español. (Junot Díaz, premio Pulitzer de literatura 2008).

Los latinoamericanos, especialmente la primera generación, y muy en concreto la mayoría de los cubanos, defienden y se aferran a su cultura con argumentos como que Estados Unidos es un país de emigrantes donde los anglosajones ya no constituyen una mayoría abrumadora, que parte del territorio actual formaba parte de su país anteriormente en el caso de los mejicanos, o simplemente el convencimiento de que la cultura y sociedad norteamericanas están en franca decadencia, como afirman algunos de mis informantes. Esa resistencia a ser absorbidos culturalmente por el país de acogida, ha provocado o activado en la sociedad norteamericana una actitud que, con frecuencia es hostil, o que muestra recelo y desconfianza hacia un tipo de inmigrantes que ya han sobrepasado en número a los afroamericanos.

Los latinoamericanos, representan y son concebidos como una amenaza a la cultura dominante emanada de los primeros emigrantes anglosajones y del norte de Europa. Esta percepción proviene de la capacidad que tienen de convertirse en poco tiempo en un importante grupo dentro del país, capaz

de inclinar la balanza política en un sentido u otro, pero sobre todo, por la posibilidad de que hagan tambalear la supremacía *WASP*. Su importancia numérica y cultural es la razón por la que una empresa mediática tan importante como NBC haya comprado Telemundo, el canal de televisión latina.

El fenómeno de la resistencia cultural de los latinos despierta temores en un país, formado por aluviones de emigrantes, que tiene como premisa para su subsistencia el integrarlos en su cultura, de aquí que surja la alarma ante un tipo de emigrantes que no desean la integración, al menos en la primera generación, a pesar de que no piensen en abandonar el país. Una muestra que explica el descontento surgido entre los habitantes blancos no latinos residentes en Miami (Stepick et al 2003: 138-153), es el hecho de que entre 1960 y 1990 su número descendió del 80% al 37% , período durante el cual la población latina casi se duplicó⁹¹. Otra expresión del malestar hacia los latinos se tradujo en las medidas tomadas tras la resolución del *English Only amendment*, que trataba de obligar a utilizar solamente el inglés, algo que los votantes volvieron a cambiar en 1990 (García 1996: 210).

Dicho esto, y a pesar de que hay santeros educados en el sistema norteamericano, que han nacido en el país, y de que algunos anglos han ingresado en la ocha, no he conocido ningún santero o santera, informantes o no, que estuvieran realmente integrados en la sociedad norteamericana, lo que no significa que no tuvieran contacto con ella. La gran pregunta sobre la situación, muy común, de segregación en zonas según el grupo étnico que se percibe en el Gran Miami, es ¿se debe a la tradición segregacionista⁹² del país, especialmente en los estados del sur, o son los mismos emigrantes y grupos étnicos que se agrupan en áreas comunes porque se sienten más cómodos? Probablemente, creo, las dos cosas son ciertas. Por un lado, muchos norteamericanos han ido abandonando paulatinamente grandes áreas del condado para irse a zonas menos invadidas (Stepick et al 2003: 138-9), mientras que los latinoamericanos van ocupando ciertas áreas según su estatus y disponibilidad económica.

⁹¹ Según el U.S. Census Bureau en el año 2006 fueron censadas en el Miami Dade County un total de 2.238.448 personas. De éstas, 646.467 hablan sólo inglés en casa, mientras que en español lo hacen 1.390.826. Por otro lado, el 69,1% del total ha nacido fuera de Estados Unidos, y el 32,7% están naturalizados. Respecto a las naturalizaciones hay que ser precavidos, ya que el hecho de estar naturalizado no equivale a estar integrado, ni a ser angloparlante. Mi informante Julio M. y su esposa, llegados en el año ochenta poseen la nacionalidad estadounidense pero en muy raras ocasiones pronuncian alguna de las escasas palabras que conocen del inglés.

⁹² “*African Americans, who lived north of downtown or in the far south of the county, worked as servants and laborers and sat in the back of the bus. Miami in 1952 had fifty-six elementary schools for whites and thirteen for ‘colored.’ Where permitted, Jews settled in Miami Beach and near Southwest 8th Street, leading out of town.*” (Levine y Asís 2000: 19). En esta misma obra, página 9, se puede ver una fotografía de 1926 en la que un grupo del Ku Klux Klan desfila por Miami en la Fiesta of American Tropics *parade*, lo que da una idea del ambiente.

Existe en mi opinión, un rechazo hacia el dominio abrumador de los latinos en Miami reflejado en la proliferación de emisoras de radio, canales de televisión, restaurantes, tiendas, empresas, etc., dirigidas y enfocadas a los latinos, pero también existe una cuestión de afinidad por la que cada grupo se siente más a gusto entre los suyos. La excepción la constituyen los latinos de clase media y alta, que viven en zonas exclusivas y que no desean que se los relacione con los emigrantes de más bajo nivel. Lo mismo sucede con los cubanos más prósperos y aquellos otros que han mejorado su situación y han abandonado las áreas tradicionalmente ocupadas por cubanos, como la pequeña Habana, el South West cerca de la calle ocho (la sangüesera), y Hialeah.

Me consta que hay algunos santeros que residen en áreas consideradas elitistas⁹³, pero eso son excepciones. La mayor parte de los tambores a los que he asistido se daban en zonas habitadas por emigrantes y afroamericanos, algunas muy deprimidas. Otros, celebrados en áreas más residenciales, pertenecían a *babalawos*, *oriatés* o santeros con prestigio o que tenían muchos ahijados y se dedicaban por completo a la religión, por lo cual tenían una cantidad considerable de ingresos. No obstante, una casa en la que se celebran muchos tambores y ceremonias no es frecuente que se encuentre en una zona elitista porque provoca mucho ruido y movimiento de vehículos y personas, algo que puede molestar a los vecinos y atraer a la policía por las denuncias de éstos.

Nos encontramos pues con al menos dos motivos que generan separación entre la sociedad norteamericana y los santeros, uno es el rechazo de los norteamericanos a convivir entre emigrantes que les hacen sentir que los extraños son ellos, y otro por parte de los santeros, quienes prefieren vivir en áreas donde sus prácticas religiosas son más comprendidas, o al menos más toleradas.

En este contexto del sur de Florida, y en concreto en el condado de Miami y los que le son limítrofes, se encuentra un porcentaje elevado de población latina y sobre todo cubana, la cual ha configurado desde hace décadas la estructura y funcionamiento de una ciudad que ha visto cómo se reproducía la vida tal y como era en Cuba (García 1996: 86-99). Esta población latina-cubana tienen la posibilidad de vivir de espaldas a la sociedad estadounidense. Si uno se lo propone, no necesita hablar

⁹³ Sólo una de las entrevistas que llevé a cabo al principio, la hice en un edificio lujoso de Miami Beach, en el cual te recibían en la calle porteros a los que tenías que entregar la llave del coche para que lo aparcaran, con una entrada impresionante llena de mármoles, plantas, agua cayendo por las paredes y muebles lujosos y modernos.

inglés⁹⁴ para trabajar, comprar, entretenerse o ir al médico. En estas circunstancias, ¿qué pasa entonces cuando se practica una religión que demanda muchas actividades, ocupa gran parte del tiempo libre, y que no es acogida favorablemente por la sociedad, al tiempo que conecta con las raíces profundas de una parte importante de la cultura cubana?

Hay muchas probabilidades de que el hecho de practicar la ocha separe todavía más de la cultura del *main stream* estadounidense, algo que expresé en el diagrama número 20 del tercer capítulo mostrando la ambivalencia que supone esta práctica, que si por un lado facilita la socialización en el ámbito religioso, entorpece la integración en la sociedad estadounidense. No obstante, la posible integración o no dependerá de factores, como el dominio del inglés, el tipo de trabajo, el nivel educativo recibido, el grado de afinidad e identificación con la cultura estadounidense, la actitud más o menos receptiva que se tenga, y sobre todo y como trasfondo, del tipo de emigrante que sea la persona.

Esta última observación viene al caso porque según quien hable, la concepción de la sociedad estadounidense puede ser radicalmente diferente. Por ejemplo, Pérez Firmat (1999:6) afirma en *Life on the Hyphen*, sobre los cubanos "... *in this country, lives lived in collusion rather than collision*". Una visión idílica que es posible que pueda ser aplicada a la élite cubana emigrada tras la revolución que se considera exiliada, pero que en modo alguno aplica a una gran parte de los cubanos sin éxito en su experiencia migratoria, muchos de los cuales practican la ocha. Tampoco este autor toma en cuenta lo que Castro (en Betancourt y Fernández 2000: 295) denomina como "... *persistent anti-Americanism that has loomed so large in the island's history*", otro aspecto que puede explicar parcialmente el rechazo de la cultura norteamericana por parte de muchos santeros.

PERFIL INDIVIDUAL DE LOS INFORMANTES

Tipos de emigrantes

Son muchas las formas en que los cubanos han salido de la isla y se han asentado en los Estados Unidos. En primer lugar, están los que salieron antes de la revolución por diferentes motivos y se quedaron a vivir en este país, unas veces huyendo de la represión española, otras escapando de las dictaduras, o buscando una mejor vida, entre otros motivos, en un país idealizado en todo

⁹⁴ Según Olga Lorenzo (2005: 14), su propio padre no hablaba inglés tras 40 años de vivir en Miami.

Latinoamérica. Miami se fue convirtiendo en una segunda casa para las élites cubanas en el admirado país del norte, que fue construída por norteamericanos como imitación de las ciudades coloniales latinoamericanas y bajo la influencia de sus frecuentes visitas a La Habana (Pérez 1999: 432-444). La mayoría de los cubanos han salido como consecuencia del triunfo de la revolución, siendo los primeros las élites cuyos intereses se vieron pronto amenazados, y quienes siempre se consideraron exiliados que pronto volverían a su país.

Cuando el régimen revolucionario se fue asentando y se perdieron las esperanzas de una vuelta al orden anterior, las clases medias comenzaron a abandonar la isla siempre que les fue permitido. En esa época se pusieron en marcha las operaciones Peter Pan (Knauer 2005: 162) y los vuelos de la libertad (García 1996: 37-45). En el año ochenta, tras los sucesos de la embajada de Perú, se permitió salir durante cuatro meses a unas 125.000 personas en todo tipo de embarcaciones fletadas por los cubanos residentes en Miami. Los barcos llegaban a Cuba con unas listas de personas a las que se querían llevar, pero Castro obligó a reservar la mitad del pasaje para personas que el régimen no deseaba en la isla. Según la doctora Cros Sandoval, quien estuvo al frente de un programa psiquiátrico dirigido a los marielitos:

Soon it became evident, also, that Castro, who had characterized the Peruvian Embassy refugees as escoria (scum), was packing the boats with people he picked from the streets (prostitutes, homosexuals, and pimps), from hospitals (mentally ill and terminal patients), and from prisons (unwanted criminals and felons). Castro was including these antisocial people in the boatlift to discredit the Peruvian Embassy crowds, to embarrass and threaten the exiled Cuban community, and also to defy the government of the United States... (Cros Sandoval 1985: 11)

La llegada de esta oleada migratoria tuvo grandes consecuencias (García 1996: 46-80) y enrareció el ambiente en Miami, ya que entre estas personas vinieron muchos marginales y delincuentes que, con sus actividades ilegales y su negativa a trabajar duro como cualquier emigrante, propagaron una mala fama que perjudicó a las personas honestas y trabajadoras. Con ellos también vinieron muchas personas que no pertenecían ni a la élite, ni siquiera a la clase media, eran simplemente personas trabajadoras que en su conjunto ofrecían una imagen de los cubanos que difería de esa otra que “... represent the whitest, most urban, most middle-class, most capitalist, and most pro-American ...” (Castro en Fernández y Cámara Betancourt ed. 2000: 303).

Para el exilio elitista llegado tras la revolución y en un 90% blanco (Knauer 2005: 162), fue la constatación de que había otra clase de cubanos que no eran como ellos, ya que también llegaron muchos negros, bastantes de los cuales se fueron a vivir a Nueva York (ibid. : 166)⁹⁵, algunos de ellos santeros. Es a partir de entonces cuando la ocha comenzó a revitalizarse en Miami.

Tras la llegada de los marielitos, varias decenas de miles de cubanos han continuado llegando sin que se haya detenido el flujo hasta la fecha. Los cubanos se escapan como pueden de la isla. En balsas precarias que han producido miles de muertos en el estrecho de la Florida, reclamados por la familia, invitados a eventos internacionales, deportivos, artísticos o científicos que desertan y piden asilo político. También consiguen salir pagando grandes cantidades para falsificar documentos, arreglando matrimonios de conveniencia, o como uno de mis informantes, asaltando una oficina de noche para robar un sello y falsificar un documento que le permitiera abandonar la isla tras pasar cinco años en la cárcel por renegar y burlarse del régimen.

Entre los cubanos emigrantes los hay de primera y segunda generación, pero también se encuentran los de la una y media, un grupo puente nacido en Cuba y educado en Estados Unidos que se mueve entre dos culturas. La verdad es que la mayoría de mis informantes pertenecen a la primera generación, y de diez y ocho religiosos a los que considero como informantes, sólo uno ha nacido en Estados Unidos y tres pertenecen a la generación de la una y media, aunque estos cuatro últimos se consideraban totalmente cubanos. El nexo común de todos ellos es vivir la cultura cubana.

Sóloamente uno de ellos, Álvaro, me confesó que se movía indistintamente entre afroamericanos, latinos y anglos sin ningún problema, ello debido a que por su profesión de músico e ingeniero de sonido trabajaba en ambientes mezclados. Tomás, el único no nacido en Cuba y funcionario de la policía, alternaba entre el mundo en inglés de su trabajo y el cubano en su vida privada, mostrando en ocasiones dificultades al traducir sus pensamientos del inglés al español, aún así se consideraba igualmente cubano. El caso de Marta era un poco especial, siendo quien a pesar de llevar una vida privada rodeada de cubanos, su lenguaje mostraba la influencia de lo cubano, de lo

⁹⁵ *Only 1.5 percent of Cubans living in Miami in 1990 were black* (Castro en Cámara y Betancourt ed. 2000: 303). Todavía hoy en día se puede comprobar que no hay muchos afrocubanos en Miami, una muestra de su malestar entre el grupo de cubanos dominante que siguen pensando que ellos son la mejor representación de los cubanos.

anglo, y de lo portorriqueño de Nueva York, mezclando en ocasiones palabras y oraciones de un modo que se ha dado en llamar *Spanglish*: “OK, mi ‘amol’, llámame ‘patrás’ que ahora estoy *busy*”. Rogelio, quien llegó con siete años en los vuelos de la libertad y se ha convertido en un mediano empresario, vive exclusivamente dentro de la cultura cubana, y a pesar de hablar inglés considera que no tiene nada en común con la sociedad norteamericana.

Del resto, de los que tres son marielitos venidos en el ochenta, todos viven en la “burbuja cubana”, a pesar de que piensan que se morirán en Miami, excepto José quien, con más de tres decenas de premios literarios, sueña y se prepara para hacer un doctorado en la Sorbona y quedarse a vivir en Francia. Es de resaltar que cuatro de ellos llevan una vida marginal viviendo en la más absoluta precariedad, siendo que uno de ellos es psicólogo, el otro escritor e intelectual, y un tercero asiduo consumidor de drogas. Ninguno de ellos tiene un trabajo estable. De estos cuatro, tres viven hasta donde pueden de la religión, aunque enfrentan el obstáculo de no ofrecer mucha confianza a religiosos y consultantes por la imagen de inestabilidad que irradian y la vida marginal que llevan.

No todos llegaron directamente de Cuba y se instalaron en Miami. Ariel, Orlando, Rogelio, Marta y Eusebio vivieron unos cuantos años en New Jersey o New York antes de bajarse a Miami, mientras que Álvaro vino de Los Ángeles. Miami, considerada en las estadísticas la ciudad más pobre⁹⁶ del país, es un lugar donde se gana menos dinero pero hace más calor, se está más cerca de Cuba y de lo cubano, y se tiene menos presión de lo anglo, por tanto es un lugar más fértil para el ejercicio de la ocha y también para reproducir toda una serie de prácticas arrastradas de los países de origen latinoamericanos que en ocasiones no casan, ni con la legalidad, ni con el orden anglosajón.

Bagaje familiar

El interés en abordar este aspecto es comprobar si el medio familiar ejerció algún tipo de influencia en la decisión de los informantes de iniciarse en la ocha, y si recibieron en el entorno familiar algún tipo de visión, conceptos o prejuicios que les llevara a adoptar alguna actitud tanto a favor como en contra hacia la religión en general y hacia la ocha en particular. No es un número significativo de informantes, ni todos respondieron al mismo cuestionario. Por otro lado, algunos no

⁹⁶ Según el U.S. Census Bureau en 2004 la ciudad mas pobre de Estados Unidos era Miami con un ingreso per cápita anual de 24.031 dólares. Estas cifras hay que ponerlas en contexto, ya que a Miami continúan llegando emigrantes ilegales, hay un porcentaje considerable de retirados, y existe una importante economía sumergida.

mostraban mucho interés por hablar de su familia, pero al ser tan diferentes puede ofrecer alguna idea sobre los sentimientos o costumbres religiosas de muchas personas en Cuba antes de que salieran para Estados Unidos.

Orlando, es fenotípicamente blanco⁹⁷ y descendiente de españoles. Nadie en su familia estaba relacionado con la ocha. Por contra eran muy católicos, y en el caso de la madre asidua a misas espirituales, por lo que desde joven tuvo la ocasión de asistir a ellas y relacionarse con el mundo espiritual, un camino que han seguido muchos cubanos. Queda claro que no tuvo ninguna influencia de su familia para aceptar la ocha como una posible creencia a adoptar, siendo más bien comprendida en el seno de ésta como una superstición de negros y gente de bajo estatus social.

En el caso de Samuel, blanco pero algo mezclado, la poca información recogida sólo muestra que su familia era igualmente católica y descendiente de españoles. Su conexión con la ocha le vendría tras practicar el espiritismo en el cual juega un destacado papel desde hace muchos años porque es medium, al parecer muy efectivo como yo mismo he podido presenciar. Se considera santero y espiritista pero en honor a su tradición familiar visita iglesias católicas de vez en cuando y hasta comulga si se da una ocasión en que la tradición así lo requiere.

Para Elena, la santera más mayor de Miami, mulata clara, no había duda desde su niñez, ya que su familia practicaba la ocha y la iniciaron con siete años en 1930, algo que muy pocos santeros pueden decir. Este caso, junto con el de Eusebio, representan los dos únicos entre los informantes en que recibieron del medio familiar y social la religión como algo natural. Eusebio, mulato oscuro y criado en un solar habanero, estaba relacionado con la ocha, el palo y la cultura heredada de los africanos desde niño. Fue iniciado muy joven y tenía más de cuarenta años de santo durante el trabajo de campo. Elena y Eusebio representan el tipo de religiosos que han heredado la religión de forma natural y en el medio familiar dentro de una atmósfera de “normalidad” relativa, ya que la ocha siempre estuvo perseguida con mayor o menor intensidad.

⁹⁷ De nuevo hay que recordar que el color en Cuba se considera algo subjetivo, que hay una gran mezcla racial, y que a veces muestra una elección identitaria mas que una determinada gradación de la piel. La dificultad en la clasificación me fue ofrecida por tres informantes en La Habana, quienes fueron capaces de nombrarme diez y seis términos diferentes para clasificar a las personas según supuestas características raciales.

Para Manuel, mulato claro que se considera negro, el caso es diferente, ya que si su familia, atea y comunista, no le traspasó la ocha, sí lo hicieron sus amigos y vecinos del solar habanero donde creció. Manuel no explicó pormenores acerca de su familia, a excepción de que su padre, dirigente comunista, consintió que él pasase diez meses en la cárcel acusado de haberse involucrado en un levantamiento de afrocubanos, algo no relacionado directamente con la ocha, pero sí con la cuestión identitaria referente a todo lo afrocubano de la que esta religión forma parte. Psicólogo, articulista y autor de un par de libros, su profunda identificación con todo lo afrocubano le conduce a la ocha, el palo y el abakuá, y a declararse negro, lo cual a veces le trae problemas porque no es aceptado.

Armando, quien en latinoamérica podría pasar por blanco pero en Estados Unidos no es considerado como tal, ya que unas gotas de sangre negra colocan a la persona en la categoría de negra, no fue criado por su madre, quien al enviudar se casó con un político en Estados Unidos y lo dejó al cuidado de su abuela. Ésta, siendo espiritista, le fue introduciendo en esta práctica, lo cual junto a sus problemas de identidad en los Estados Unidos, y su relación con alguien iniciado en ocha que ejerció mucha influencia sobre él, determinó su acercamiento a esta religión.

Marta, mulata oscura, nació y vivió hasta los siete años en un central azucarero de la zona de Matanzas. A pesar de que sus padres no practicaban la religión, ella recuerda algunos tambores y ceremonias que llevaban a cabo los trabajadores. Tras educarse en Nueva York y venir como adulta a Miami, se inició en ocha, pero hacía ya años que practicaba el espiritismo y era médium.

Rogelio, blanco descendiente de españoles y llegado a Estados Unidos en la operación Peter Pan, en la que 14.000 niños cubanos fueron enviados a Estados Unidos para sacarlos de la influencia de la revolución, no recibió de su familia influencia religiosa, ni católica, ni afrocubana. Tenía un tío espiritista y otro santero que sería determinante para su contacto con la ocha.

Julio, masón, blanco, hijo de militar masón y madre católica, pasó su infancia en un barrio de negros pero sin contacto con ellos o la religión. Su niñera era santera pero no ejerció influencia sobre él. Siendo la madre médium espiritista le introdujo en este campo en el que todavía continúa muy activo. Su primer contacto efectivo le llegó a través de su primera esposa que era creyente de ocha. Estando en un barrio de negros acudía a ceremonias de ocha pero sólo lo veía como algo interesante pensando, por su educación, que aquello era un retraso propio de negros incultos.

El caso de Ariel, blanco, hijo de canarios, e igualmente masón, es una muestra del camino adoptado por muchos cubanos sin relación anterior con la ocha. Su padre, sus tíos, y él desde los veintidos años tenían en Cuba fábricas de envasado de frutas, mermeladas y zumos. Católicos de origen español, consideraban la santería una cosa de negros y algo denigrante. Perteneciente a la élite cubana, estudió en el colegio jesuita de Belén, el mismo que formó a Fidel Castro. El bienestar familiar se traducía, además de las fábricas, en edificios, fincas, yate y casa en la playa antes de que la revolución los expropiara. Así pues, ninguna influencia familiar en sus creencias afrocubanas, siendo más bien adoctrinado en el rechazo de éstas.

De los informantes comentados, ya que el resto no ofrece particularidades y tampoco tuvieron influencia familiar, sólo dos aprendieron la religión en el seno de la familia. Vemos que algunos practicaban y eran introducidos en el espiritismo por algún familiar, algo que parece una constante en muchos cubanos. Ello puede ser contemplado como un paso intermedio que familiariza con el mundo espiritual y que acerca a la ocha de forma indirecta, en ocasiones por medio de practicantes iniciados en ocha.

Una característica sobre los familiares, que se ha mostrado muy frecuente entre informantes y otros santeros consultados, es que a pesar del hecho de declararse católicos y tener algunas imágenes en casa, parece que no lo eran de una manera muy ferviente, ya que o visitaban la iglesia muy esporádicamente, o simplemente acudían sólo en las ocasiones en que se celebraban ceremonias tradicionales como bodas, entierros, bautizos, etc. Ninguno de los entrevistados, con la excepción quizá de Orlando, declaró haber sido católico asiduo de las iglesias. Este tipo de comportamiento parece ser que era muy común en Cuba, al igual que asistir a misas espiritistas, algo que los santeros aprovecharon al emplear esta práctica para ponerse en contacto con sus antepasados familiares y cumplir así con sus obligaciones religiosas en el culto a los ancestros.

En líneas generales, se puede decir, que en concordancia con el fenotipo de los informantes, de los cuales cuatro podrían ser considerados como afrocubanos, sólo éstos tendrían algo de influencia, más bien escasa, del medio familiar en el traspaso de la ocha, aunque todo transcurrió de forma natural por su cultura afrocubana. En cuanto a los de origen europeo, que en todos los casos es español, tienen en común haber sido educados en un catolicismo no practicante y con una visión

desdeñosa hacia las creencias afrocubanas. Sí aparece en varios de los informantes una clara influencia familiar respecto a la práctica del espiritismo, lo cual tiene visos de haber allanado el camino hacia la ocha aunque de forma indirecta. En varios de ellos, como Lázaro, Armando y Manuel la elección de practicar la ocha representa, entre otras cosas, una reafirmación identitaria respecto de lo afrocubano. Se trata de una elección consciente en un proceso de reivindicación de las raíces, que en los casos de Armando y Lázaro se lleva a cabo estando ya en Estados Unidos.

Bagaje socioeconómico y educativo

Se debe de distinguir entre la educación y el estatus socioeconómico que los informantes tenían en Cuba y los que tienen en Estados Unidos, ya que en algunos casos se han incrementado y en otros han disminuido. Haber venido a Estados Unidos con una profesión, carrera o alto nivel de vida experimentado en Cuba, no es garantía de tener éxito en el medio migratorio. No dominar el inglés podía suponer el no acceder a un puesto de trabajo cualificado, ejercer la profesión, o conseguir el reconocimiento de los estudios realizados. Por tanto, la habilidad con el idioma o el deseo de dominarlo y poder convalidar los estudios eran fundamentales para acceder a una actividad laboral o empresarial lo más similar posible a la anterior. Los comienzos para aquellos cubanos profesionales y de clase media que no disponían del dinero necesario y el dominio del inglés en las primeras oleadas migratorias tras la revolución, fueron duros al punto de tener que realizar trabajos impensables anteriormente para ellos⁹⁸.

El posible éxito conseguido en Estados Unidos puede ser relativo si no traspasa el ámbito emigrante, aún así, conseguirlo es todo un logro que reafirma para muchos el mito americano de la igualdad de oportunidades y la posibilidad de enriquecerse. Si bien es cierto que esa posibilidad es mayor que en otros países, no puede ocultar el hecho de que la mayoría de los emigrantes cubanos

⁹⁸ La profesora M.S., hija de un reconocido médico en el oriente de Cuba, me contó cómo, tanto su padre como su madre, tuvieron que ponerse a recoger tomates bajo el tórrido sol de la Florida recién llegados de Cuba y teniendo más de cincuenta años. Este trabajo lo hacían personas acostumbradas a un elevado estatus y prestigio social, quienes habían salido de la isla sin dinero ni pertenencias, y que se veían obligadas a realizar este tipo de trabajo para sobrevivir. También he conocido a un dentista llegado en el 2001 a Miami, después de residir antes en un país centroamericano, que estaba lavando coches, que no hablaba inglés, y que por tanto no tenía esperanzas por el momento de prepararse para hacer los estudios que le permitieran practicar su profesión. Esto representa la otra cara de la moneda de la emigración cubana, que no se corresponde en absoluto con la idea propagada por los primeros exiliados cubanos de su éxito en Estados Unidos, según ellos el mayor y más rápido de cualquier grupo de emigrantes en el país, ya que después de treinta años de su llegada controlaban la economía, la política y la cultura en Miami (Stepick et al 2003: 139), y habiendo conseguido introducir tres cubanoamericanos en el congreso como Lincoln Díaz-Balart, Mario Díaz-Balart e Ileana Ros-Lehtinen.

sobreviven del mismo modo que la mayoría de los norteamericanos, es decir, con ciertas comodidades y enganchados a un excesivo consumo, que con pocas garantías laborales y sociales les hace padecer una gran inseguridad estresante.

Ariel era en Cuba un mediano empresario de éxito con diversas propiedades, vida social activa con lujos incluidos, educado en un colegio elitista y relaciones con el mundo de la política a alto nivel antes de la revolución. En Estados Unidos, y tras probar fortuna en varias actividades laborales, terminó convirtiéndose en carpintero de la construcción, a pesar de que ya hablaba inglés cuando vino de Cuba. Otro ejemplo que desmiente el éxito generalizado de los primeros cubanos que emigraron. Quizá la explicación se encuentre en su afirmación de que, aunque nunca tuvo problemas con los anglos, “ellos en su mundo y yo en el mío”, con lo cual aparece un rechazo de la cultura norteamericana. Poco tiempo después de su llegada se inició en ocha, algo que tenía pendiente desde Cuba. Intuyo entonces, porque es difícil demostrar, que la práctica de la ocha vino a agrandar el espacio separador entre las dos culturas. En la actualidad está pensionado, con un nivel de vida muy aceptable y manteniendo su cultura cubana la cual ha traspasado a sus hijas y nietos. Con tiempo suficiente para dedicarlo a la religión, coopera con un *oriaté* amigo suyo y es conocido en Miami por ser osainista, es decir, que procura las varias decenas de plantas necesarias en las ceremonias, lo cual le genera un ingreso extra.

En el caso de Álvaro, el músico e ingeniero de sonido criado en Estados Unidos perteneciente a la generación 1,5, aunque en Cuba pertenecía a la clase media con un padre militar y una madre que trabajaba para el gobierno, en Estados Unidos está en una especie de limbo. Al enviudar la madre volvió a casarse con un político cubano emparentado con una rama de presidentes de Estados Unidos que tiene una buena situación financiera, por lo que Álvaro no tuvo problemas para estudiar lo que deseaba, que es música e ingeniería de sonido. Criado por la abuela, hablando inglés y sin problemas económicos, se queda casi siempre en ambientes relacionados con lo afroamericano, latino y caribeño, y más tarde con lo cubano. En él, se daban los ingredientes para integrarse en la sociedad norteamericana, pero no, la música que elige es toda la que deriva de la herencia africana, se casa con una latinoamericana y se acerca al mundo de la ocha, y aunque dice no tener problemas con los anglos, se considera integrado sólo superficialmente. Preguntado sobre lo que piensa de los anglos, responde

que son cerrados y sólo piensan en la escuela, el trabajo de nueve a cinco y en el retiro, es decir en una vida ordenada y programada con anterioridad. Álvaro es creyente y practicante sin estar iniciado porque todavía no ha conocido a un padrino o madrina en quien pueda depositar su confianza y pasar a integrar un *ilé* serio donde la religión sea lo más importante.

El caso de José es muy particular. Estudiante brillante hijo de una familia muy humilde, autor prolífico con cuatro libros publicados, muchos artículos en revistas y periódicos, críticas literarias, e infinidad de poesías con muchos premios concedidos, fue siempre becado en Cuba por sus buenas notas. Criado por su abuela en La Habana, el acercamiento a ocha le vino con su tío, quien estaba iniciado en Obatalá y lo llevaba siendo niño a los tambores. El resto de la familia eran espiritistas, pero su interés por la ocha le vino mucho más tarde tras salir de la cárcel. Su negativa a integrarse en el régimen siendo un brillante estudiante se tradujo en una marginación a la que fue sometido que, después de un grave problema, terminó en cinco años de cárcel como preso político, tras los cuales se convirtió en un paria de la sociedad cubana. Estos hechos, la imposibilidad de conseguir un trabajo y su orientación sexual le provocaron un desorden en su vida y una escasa, sino nula, vida social hasta que pudo escapar de la isla. En Estados Unidos no consigue afianzarse en el mundo académico a pesar de que da clases de literatura hispánica. En este país sigue siendo un paria que no se adapta ni a la sociedad estadounidense, ni a la cubana, no consigue superarse ni en lo laboral, ni en lo social o económico, y como ya expliqué tiene en mente irse a Francia, cuya cultura adora. Su vida desordenada le ha procurado problemas con su padrino y una cierta distancia con él.

Para Manuel, el asunto de la marginación en Estados Unidos es todavía más grave. Hijo de un revolucionario comprometido con el régimen que alcanzó un puesto de dirigente en el partido, vivió en un ambiente que se puede decir que era marginal porque era un solar habanero, especie de patio de vecinos donde ha vivido siempre el estamento más bajo de la sociedad urbana. No obstante, en su casa había un piano y muchos libros, y él tuvo la oportunidad de estudiar psicología. Relacionado con una serie de intelectuales cubanos, era empleado por el régimen, junto a otros, para criticar de forma controlada al mismo. La finalidad era tener en cuenta esas críticas y poder contrarrestar los argumentos en contra del régimen por parte de los elementos más críticos y opositores del sistema impuesto por la revolución. En el año 1980 consiguió refugiarse en la embajada del Perú y salir por el

puerto de Mariel. A pesar de haber dado conferencias, haber sido articulista en el Miami Herald, y escribir un par de libros, nunca ha sido capaz de ordenar su vida en el exilio, la cual es un desastre que sólo le permite sobrevivir de forma precaria en una habitación alquilada, sin carnet de conducir ni seguro y sin tener su situación legalizada en el país por simple dejadez. Ello significa que un simple accidente de tráfico le podría acarrear la deportación. Es *babalawo* pero su vida precaria le dificulta tener un “pueblo” suficientemente grande como para vivir de la religión con holgura.

Rogelio es uno de los pocos informantes que ha conseguido éxito laboral y empresarial, aunque éste último se desarrolla entre y hacia los latinos, ya que exporta coches usados a una isla caribeña. Su familia en Cuba, de clase media baja, era católica como todos los descendientes de españoles pero no verdaderos practicantes. Ciertamente tenía una tía espiritista que no le influyó en sus creencias, pero sí un tío santero que, tras llegar en el año setenta a New Jersey, lo fue introduciendo en la ocha. Igualmente tuvo más relación con esta religión a través de su segunda esposa, la cual era santera y católica. En Cuba recibió educación en una escuela pública y en Estados Unidos terminó *high school* junto a latinos, cubanos y afroamericanos entre los cuales no se hablaba de religión ni de la ocha. Al vivir en la misma casa de su padrino y su compañero, también santero, la práctica de la religión es el centro de la convivencia y los eventos religiosos son llevados a cabo con seriedad y buena organización.

En el caso de Julio, con un padre ateo que lo rechazaba por no haberlo deseado y una madre médium espiritista, a pesar de haber vivido en La Habana en un barrio de negros (Jesús María), nunca tuvo en el medio familiar alguna influencia que le pudiera acercar a la ocha. No fue sino hasta que se casó con su primera mujer, blanca y santera, que se fue relacionando con la religión, aproximación que se veía facilitada por el hecho de estar siempre en misas espiritistas y estar familiarizado con los espíritus y la comunicación con ellos. En Cuba estudió en una escuela pública y posteriormente hizo la Escuela de Comercio. En Estados Unidos siendo adulto estudió contabilidad en un *college* de Miami. Julio es *babalawo*, está pensionado, y casado con una espiritista que es medium. Nunca visita otras casas religiosas pero recibe en la suya a quien tiene necesidad de ayuda. Su actividad es el estudio sobre aspectos de la religión y la recopilación y escritura de todo aquello relacionado con la práctica

de la ocha como tipos de ofrendas, oraciones, *patakís*, etc. que se encuentra disperso y que siempre se ha conocido a través de la transmisión oral.

Para Lázaro, quien fenotípicamente es afrocubano muy oscuro, el acercamiento a la ocha es una elección muy consciente. Sus padres, ambos escritores, no eran religiosos de ningún tipo, sin embargo sabe que siendo muy pequeño un tío suyo santero le hizo algunas ceremonias que le hacen dudar si está realmente iniciado o no porque al poco tiempo murió sin contarle a alguien de la familia lo que había hecho con el niño. En cualquier caso, Lázaro es autodidacta y una persona especial ya que sin tener estudios universitarios no para de escribir, estando en el momento de las entrevistas escribiendo un libro sobre filosofía. Desde joven tenía inquietudes religiosas que le llevaron a ingresar en una orden religiosa católica, primero en Cuba y después en Chile donde estuvo a punto de ordenarse como sacerdote. Ahora, y aunque guarda respeto y simpatía por el catolicismo, se considera santero hijo de Changó y tiene muy claras sus ideas religiosas respecto a la ocha. Su vida, como la de Manuel, su padrino, o la de José, es un verdadero desastre en todos los aspectos, ya que tampoco se adapta al sistema norteamericano, ni al ambiente dominante de los cubanos en Miami. Su vida marginal no le impide seguir escribiendo y aprendiendo a editar, para lo cual trabaja prácticamente gratis, que es la actividad que quiere realizar más tarde. Aunque no fue muy expresivo, parece que su elección por la ocha es una cuestión de identidad y consciencia de la cultura heredada de los africanos.

Orlando proviene de una familia de descendientes de españoles, es blanco, muy religioso y se considera católico con una gran fijación por la imaginería católica. Desde muy joven fue introducido en el espiritismo y por alguna razón no explicada se acercó al *ilé* de una santera negra de Matanzas proveniente de una de las ramas religiosas más importantes en Cuba. Lo extraño es que él vivía en La Habana y siendo blanco de tradición católica era rechazado constantemente por la santera de Matanzas ya que se consideraba heredera de la tradición yoruba y no estaba dispuesta a iniciar a un blanco. La insistencia de Orlando debió finalmente convencer a su madrina porque después de varios años de espera consintió en iniciarlo. Desde entonces es un fiel seguidor de la tradición religiosa de Matanzas, la cual no emplea los servicios de *babalawos*. Vive para la religión sin visitar otras casas religiosas en una casa que comparte con su pareja, igualmente santero, y un ahijado suyo que también lo es. Su vida, al igual de los que viven con él, es muy recta y sobria, y aunque laboralmente no ha sobresalido

mucho ha tenido siempre un trabajo estable que le ha procurado una pensión decente. Es poco accesible para otros santeros y tiene la fama de ser muy serio y exigente con la religión.

Para Marta la vida no es fácil, como mulata criada en New York, divorciada con dos hijos y la sólo educación proporcionada en *middle school*, su máxima aspiración es tener un trabajo normal con salario mínimo y sacar a sus hijos adelante. Entabló una relación con un religioso al que todo el mundo de la ocha en Miami conoce por su vida desordenada, que vive precariamente de la religión y que más que una ayuda le supone un problema. Está muy entregada a la religión y es médium en la ocha, pero está muy limitada por su poca disponibilidad económica y los problemas que rodean su casa religiosa por el proceder de su padrino .

El caso de Caridad, también mulata, es de otra índole ya que ella estudió en la universidad en La Habana y tiene algunos recursos más con los que sobrevivir. Llegó en el ochenta desde el puerto de Mariel estando ya casada con otro de los informantes del que se separó unos años después, quedándose con dos niñas a las que ella sola ha tenido que criar y dar educación. Es bibliotecaria pero su forma de ganarse la vida es como la de algunos de los religiosos, incierta y procurándose ingresos de distintas formas. Participa regularmente en un programa de radio para cubanos donde ha tenido problemas debido, según ella, a la discriminación a la que se ha visto sometida por ser afrocubana en una empresa dirigida por los exiliados blancos, quienes han dado fama a la emigración cubana por su conservadurismo político. Caridad complementa sus ingresos participando en misas espirituales, ya que es medium, leyendo las cartas a personas que se consultan, y preparando ‘trabajos’ por encargo que entran en la categoría de magia blanca. A pesar de sus dificultades económicas ha sido capaz de hacer estudiar a sus hijas en la universidad. En Cuba sus relaciones sociales eran junto a su marido con personas relacionadas con el mundo de la cultura, la intelectualidad y el arte, algo muy diferente de la limitada vida social que tiene en Miami y que casi se limita a personas del mundo de la ocha. Al igual que Marta se queja de la discriminación que sufre por ser mulata, en Estados Unidos negra a secas.

Estos diez informantes pueden servir como muestra de los avatares que muchos santeros transitan desde Cuba a Estados Unidos y la forma en que viven y enfrentan la religión. No son del todo representativos del conjunto de los santeros en el sur de Florida porque los hay que viven en peor estado de marginación, e incluso que tienen relación con actividades ilegales, pero también existen

otros, menos visibles, que se encuentran en mejor posición económica y social. Ya expliqué al principio las dificultades en el acceso a los santeros por diversos motivos, lo que supone que no es fácil conseguir los informantes, ni la información, que uno desea. Dentro de las limitaciones, creo que estos informantes son válidos para obtener una idea aproximada del tipo de personas que practican esta religión y las circunstancias que concurren en ellos.

Una característica común a todos ellos es el poco, o nulo, contacto con la sociedad angloamericana o simplemente blanca, aunque no sea de origen anglosajón. Miami es una especie de colchón que amortigua el choque cultural que representa la entrada en Estados Unidos para los emigrantes cubanos, ya que el hecho de que haya tantos cubanos y latinos facilita el acomodo y permite eludir el contacto directo con la realidad del país. Esto puede resultar muy cómodo para la primera generación que llega al país ya que para los hijos educados en el sistema y la lengua estadounidenses no representa el mismo tipo de problema.

El sólo hecho de tomar la decisión de quedarse a vivir en Miami o alrededores, y no digamos ya el practicar la ocha, representa por sí mismo una toma de posición que les limita, puesto que conseguir trabajo en la zona es más difícil por la constante llegada de inmigrantes legales e ilegales, a lo que se añade un nivel salarial más bajo que en el norte del país. Creo pues, que ambas decisiones, la de residir en Miami y la de practicar la ocha, implican ya un posible rechazo al intento de integrarse en la sociedad estadounidense, que probablemente sea inconsciente en muchos casos, pero cuyo resultado final es evidente. Se trata entonces de permanecer en un ámbito más familiar en el que poder reproducir con mayor tranquilidad las prácticas culturales cubanas, e igualmente, no sentir la presión que normalmente se ejerce sobre los inmigrantes para que se integren al sistema y garanticen el mantenimiento de la estructura social y la cultura de un país creado y sostenido por emigrantes.

De todos los informantes que he entrevistado sólo cuatro dominan el inglés, y de éstos, tres han recibido educación en Estados Unidos. A pesar de ello, todos sin excepción han optado por vivir la vida cubana, excepto Álvaro que tiene más relación con los latinos. La incógnita está en saber si el origen de esa separación, especie de *apartheid* voluntario, está en la actitud de la sociedad norteamericana hacia los latinos en general y los cubanos en particular, o si por el contrario los

cubanos vienen con la intención de permanecer aparte y anclados en su cultura, aunque lo más probable es que los dos factores intervengan, independientemente de la idiosincrasia de cada uno.

Respecto a la educación recibida, se encuentran un ingeniero de sonido y músico, un filólogo, un psicólogo, una licenciada en ciencias de la información, un autodidacta con secundaria cuyo nivel es equiparable al de alguien que estudió en la universidad, un contable, tres con secundaria terminada, y una con estudios primarios. No se puede entonces propagar la idea, como a veces se pretende, de que las personas que practican la ocha son de bajo nivel educativo que por tanto son fáciles de manipular, lo que explicaría el que estuvieran envueltas en prácticas como sacrificios de animales, posesiones, lectura de oráculos, y comunicación con espíritus, en suma, prácticas consideradas como primitivas. Si además tenemos en cuenta que no se practica el proselitismo, es necesario pensar que se trata de una elección voluntaria debida al autoconvencimiento de la validez de la ocha.

En cuanto al nivel socioeconómico, se ha visto que uno de ellos era empresario en Cuba con un excelente nivel de vida, otro era filólogo proveniente de un humilde familia, un contable que llegó a tener un pequeño negocio, y cuatro que tenían trabajos poco relevantes aunque tres estaban relacionados con el mundo intelectual. Los otros tres restantes eran niños en Cuba, por lo que ese periodo no cuenta para ellos. Ya en los Estados Unidos las cosas han ido de manera diferente para cada uno de ellos. Para Ariel, antiguo empresario, su estatus⁹⁹ disminuyó ya que sólo alcanzó a ser un buen trabajador en la construcción. El filólogo sufre una vida bastante precaria realizando varios trabajos complementarios, al igual que la bibliotecaria. El psicólogo ni siquiera llega al nivel de los trabajos precarios, lo mismo que le ocurre al autodidacta que estuvo a punto de ordenarse sacerdote. Del resto dos son pensionistas, una tiene un trabajo simple administrativo, y de los dos que faltan, uno es el músico e ingeniero de sonido, y el otro el pequeño empresario que exporta coches usados. Como se ve nada espectacular en el aspecto económico, aunque hay que reconocer que algunos de ellos que han sabido administrarse bien tienen su casa y han sacado a sus hijos adelante.

⁹⁹ El estatus de empresario al que me refiero era antes de la revolución porque cuando ésta triunfó, a Ariel y su familia les expropiaron sus empresas. Por otro lado, el estatus conseguido por el filólogo, el psicólogo, la bibliotecaria o el contable durante el régimen socialista era muy relativo, puesto que el dinero obtenido con el trabajo no se diferenciaba apenas con el de un trabajador de fábrica o un campesino. Igualmente ocurría con el nivel de vida o el reconocimiento social.

FORMA EN QUE SE COMPRENDE LA OCHA

Este apartado está dedicado, por un lado, al análisis del conocimiento religioso que poseen los santeros, cómo lo adquieren y utilizan, y qué papel representa en el lugar que ocupan en la ocha, a ello le añado los valores y conceptos que manejan y por medio de los cuales justifican sus actuaciones. Por el otro se analizan sus prácticas, referidas éstas a su forma de conducirse en el campo religioso y no a los rituales religiosos en sí.

El proceso religioso que atraviesan los santeros desde su acercamiento a la ocha, va evolucionando a lo largo del tiempo y depende de muchos factores. En la primera fase, desde que se acercan a un santero o *babalawo*, normalmente para consultarse, se teje una relación que sin duda es de una gran dependencia¹⁰⁰ y sumisión. Conforme va pasando el tiempo y aumentando el conocimiento se van dando pasos hacia la emancipación.

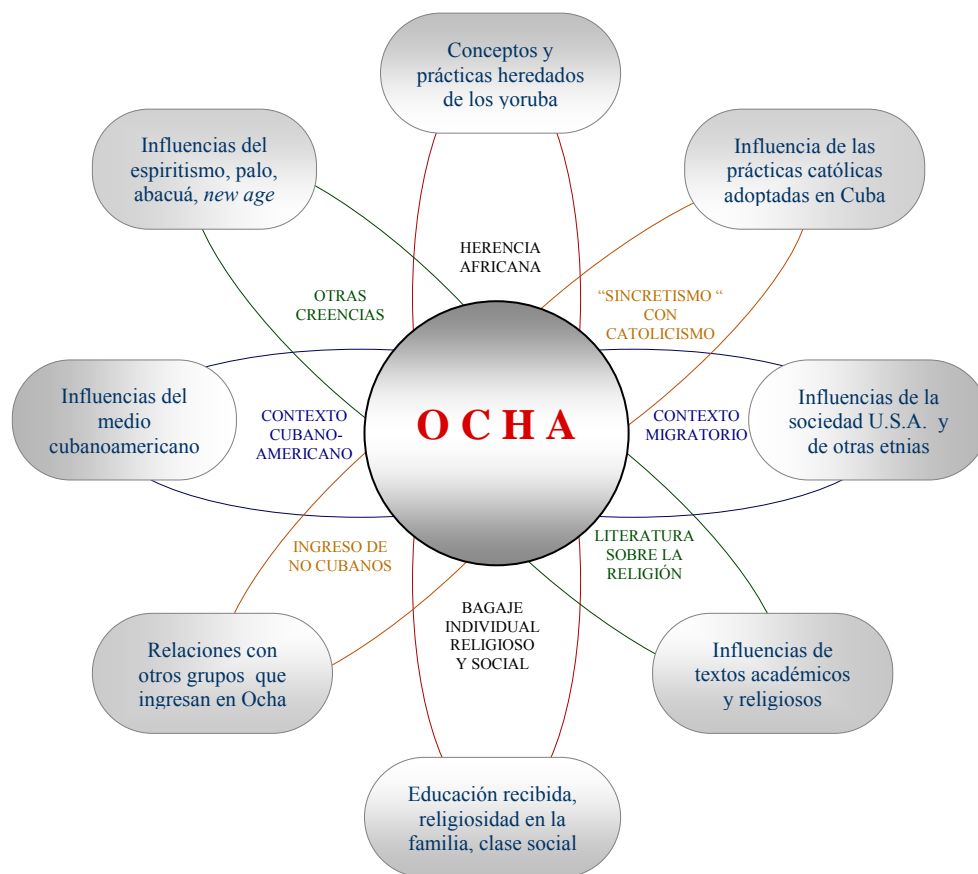
Los factores que determinan cómo se lleva a cabo ese proceso y la duración del mismo dependen de cosas como los caracteres tanto del padrino como del ahijado, es decir, de lo más o menos dominantes y sumisos que sean uno y otro. También influye el grado y voluntad en la transmisión del conocimiento por parte del padrino y de la receptividad e interés por aprender del ahijado. Como se ve, el conocimiento que tenga un santero y los conceptos que maneje, dependen de quién y cómo se los ha transmitido, y del interés que tenga él mismo por aprender, primero dentro de su *ilé*, y más tarde buscando fuentes externas. A todo ello hay que añadir las posibles influencias, religiosas o de otro tipo que se puedan tener, sean o de origen religioso o no.

En el diagrama #22 de la página siguiente vienen explicadas algunas de las influencias posibles que aparecen en los conceptos, conocimiento y prácticas que muestran los santeros, las cuales

¹⁰⁰ No hay que olvidar que en un gran porcentaje, las personas se acercan a la ocha porque tienen problemas, por tanto se desarrolla una actitud de sumisión y dependencia similar a la que se produce con un médico o psicólogo, pero que en la ocha todavía es más estricta. Por otro lado, un requisito fundamental en la práctica religiosa es el sometimiento como forma de respeto representado en la institución del padrinado. En la ocha, aspirar al ingreso y posterior adquisición del conocimiento esotérico requiere de humildad, respeto y colaboración con los mayores, y en especial con el padrino o madrina. Adoptar una actitud contraria significa ser rechazado en el campo religioso al nivel de ingreso, cuyo peldaño necesario, el *ilé*, no es posible saltárselo. A mi informante José, se le ocurrió en un acto religioso cuestionar el supuesto error de un mayor, y fue llamado a la atención delante de todos de tal manera que terminó llorando. Más tarde le explicaron que se debe de guardar ante todo respeto por los mayores y que si se observa algún error se debe de señalar discretamente para no poner en cuestión el papel simbólico que éstos representan.

pueden orientar la forma en que éstos conceptualizan todo lo referente a la ocha y que puede ser el origen de algunas diferencias que se pueden encontrar entre ellos.

Diagrama # 22
 POSIBLES INFLUENCIAS EN LA CONCEPCIÓN Y PRÁCTICA DE OCHA DE LOS SANTEROS



Como se puede ver son muchas las posibles influencias que un santero puede recibir, y que por tanto le pueden determinar en su forma de apreciar y comprender todo lo relativo a su religión. La ocha proviene de los yoruba, lo que significa que esa es la mayor influencia por ser la base de la religión. Sobre el llamado sincretismo con el catolicismo, especialmente en las ramas en que se ha conservado como tradición, se puede observar el empleo de alguna imagen o términos católicos, las visitas a las iglesias, o el intento de equiparar divinidades yorubas a santos católicos. También entre algunos santeros que practican otras religiones se pueden detectar algunas influencias al tratar de relacionar o equiparar ciertos conceptos del palo o el espiritismo, este último pudiendo servir de puente antes del ingreso en la ocha (Cros-Sandoval 1979: 141) con algunos de ésta creencia. La influencia de la sociedad estadounidense es palpable en la suntuosidad de tronos e implementos

religiosos, así como en la celebración de los eventos, que también adoptan ciertas costumbres cubanoamericanas en ocasiones como el tipo de socialización tras un evento, la música elegida y la forma de divertirse, así como en ciertas ofrendas en los altares y tronos. Algunos pueden tener influencias, adoptar o variar conceptos y prácticas al tomar contacto con otras variantes del culto a los orichas como la religión yoruba de Nigeria (Brown 2003: 295), el candomblé¹⁰¹, o la práctica de los afroamericanos de Oyotunji Village¹⁰², e incluso con variantes más cercanas como el santería (Brandon 1997: 107-114).

La educación y tradición religiosa recibida en el seno familiar, así como los textos académicos y religiosos, cada vez más numerosos y al alcance de cualquiera, han podido ejercer igualmente influencia sobre la forma de comprender y procesar todos los aspectos de la religión de muchos santeros (Palmié 2002: 161). Todas estas influencias señaladas son solamente posibles, de forma tal que cada persona adopta ante ellas una actitud más o menos abierta y predispuesta. Lo que sí hay que señalar es que al ser la ocha una creencia tolerante, no dogmática, y abierta a otras creencias, algo heredado de los yoruba (Abimbola 2003: 38) como apunté en otro capítulo, las puertas, y la mente, están abiertas para incorporar los aspectos de otras creencias que se creen convenientes. Esta conducta no supone un problema ni motivo de discusión para los santeros, quienes lo contemplan como algo natural.

Conceptos y valores religiosos

La mayoría de los santeros se han incorporado a la ocha teniendo con anterioridad poca o ninguna relación con ella en el sentido de conocer la teología y sus conceptos fundamentales, algo que se ve reflejado en muchos de mis informantes. Esto es incluso válido hasta con gran parte de los afrocubanos, ya que aunque conocieran algo de la ocha, hubieran asistido a algún tambor o ceremonia, e incluso se hubieran consultado o encargado algún “trabajo”, los conocimientos estaban celosamente

¹⁰¹ Marta Moreno Vega o Willie Ramos, entre otros, han visitado y tomado contacto con el candomblé en Brasil. En la descripción del tambor en el capítulo anterior relaté cómo una santera cubana que había estado en Brasil y había vuelto con algún atributo religioso allí adquirido era criticada por una santera.

¹⁰² La hija mulata de mi informante Caridad tenía contacto regular con ellos y estuvo a punto de iniciarse allí por considerarlos mas cercanos a los africanos y sus prácticas religiosas. Marta, también mulata estuvo un tiempo rogándome para que fuese con ella a Oyotunji Village en South Carolina y poder tomar así contacto con la religión como es practicada por los afroamericanos, quienes han retomado la religión de los yoruba en África..

guardados para proteger la religión de las sucesivas persecuciones a que se vio sometida (Angarica 1995: 81, Argyriadis 2005b: 87, Knauer 2005: 91-92, 95). La dificultad para practicar la ocha¹⁰³ y el deseo de muchos afrocubanos de integrarse a la sociedad cubana como miembros de pleno derecho promovió una dejación, incluso un rechazo, de la herencia africana.

Esta situación es especialmente cierta en el periodo comprendido entre el triunfo de la revolución y principios de los años noventa, durante el cual había pocos practicantes en Cuba, y tras el que surgió un paulatino aumento de personas que se iniciaban en ocha. Dicho incremento de santeros y *babalawos* fue favorecido por la mayor tolerancia del régimen hacia las prácticas religiosas como ya comenté con anterioridad, a la par que se atravesaba una muy difícil situación económica originada en la caída del régimen soviético y la retirada de ayuda a Cuba. Curiosamente, este aumento de practicantes originó una gran afluencia de cubanos blancos, o que tenían poco de afrocubanos, tanto en Cuba como en Florida, donde son mucho más visibles (Cañizares 1999:137), aunque en este último lugar el fenómeno había comenzado a tomar más relevancia tras la llegada de los marielitos en 1980.

Una cosa es pues tener conocimiento de los orichas, bailes, canciones, algunas características de la ocha, etc., y otra muy diferente conocer los fundamentos de la religión. Nos encontramos entonces con una mayoría de practicantes de la ocha que tienen que partir prácticamente de cero y asimilar toda una serie de conceptos que a veces son complejos. Para ello, algunos se han visto obligados a recurrir a otros conocimientos religiosos con los que estaban familiarizados para poder captar el sentido de las nuevas enseñanzas. Siendo el catolicismo la religión oficial en Cuba, aunque no muy practicada, es lógico pensar que muchos cubanos que se iniciaban, arrastrasen algunos conceptos católicos consigo y que los utilizaran como referencia para interpretar su nueva creencia. Algo similar ocurrió con el espiritismo, una práctica muy generalizada entre los cubanos como queda patente con los informantes.

Otro aspecto muy importante a tener en cuenta es que la ocha, al igual que el espiritismo, ha sido para los cubanos un instrumento muy útil en la resolución de problemas de todo tipo, en especial

¹⁰³ “In 1972, I was head of salaries at CUBATUR, the tourist enterprise in those years. I lost my job for religious reasons, because I wore a bead necklace. That’s to say, twenty, fifteen, ten years back, it was denigrating and a crime to be religious in this country, because you didn’t have access to certain jobs, you couldn’t be in certain social and political circles”. (Juan Benkomo en Sarduy and Stubbs ed. 2000: 143)

los referentes a la salud, y es uno de los frecuentes argumentos que los cubanos ofrecen para justificar la efectividad de su religión y el porqué de su decisión de iniciarse. Por ejemplo, Ariel razonaba que tras un problema grave con su salud, la ocha supuso un gran beneficio para él, “Estaba en mi camino”, me dijo, y “... además me cambió mucho como persona”. Igualmente, Julio se acercó porque tenía problemas de salud y se inició debido a la influencia positiva que ejerció su padrino.

Un gran porcentaje de los religiosos con los que hablé desde mis primeros contactos con la ocha, afirmaban haberse encontrado en problemas, de salud principalmente, pero también otros como dificultades con las finanzas, posibilidad de ir a la cárcel en el caso de Eugenio, o como Humberto N., y Tomás V. porque estaban desesperados y se querían ir de la isla a toda costa. Todos ellos buscaban en los oráculos respuestas a sus problemas y algún tipo de solución. En Florida, los problemas tienen otro cariz, como falta de acomodo a la nueva sociedad, angustia por haber perdido la patria y encontrarse sin raíces en una cultura extraña, y en general toda la problemática derivada de la situación como emigrantes que influye en la identidad y autoestima.

El porqué de toda esta explicación se debe a que una gran mayoría de los practicantes de ocha en la actualidad han adoptado esta religión sin haber tenido anteriormente un conocimiento verdadero de ella. Si a esto le añadimos el hecho de que para gran parte de ellos su ingreso fue a consecuencia de haber atravesado un periodo de dificultades, nos podemos encontrar, como así sucede, con el hecho de unos practicantes sin grandes conocimientos religiosos, que han estado más interesados en la instrumentalidad de la religión, cuando no de la posibilidad de conseguir un modo de vida a través de ella, que se convierten en sacerdotes con posibilidad de iniciar a otros.

Se puede alegar naturalmente que también en otras religiones los creyentes se limitan a una rutina religiosa sin adentrarse en conocimientos profundos, pero en la ocha iniciarse tiene como consecuencia convertirse en sacerdote dedicado al culto de un oricha determinado, y en el caso de tener ahijados, encargarse de la tutela de personas que al principio son muy dependientes y susceptibles de ser manipuladas de algún modo. Por tanto, la falta del conocimiento religioso, máxime cuando se pretende tener ahijados, es algo que puede desvirtuar la religión y ofrecer una imagen negativa de ésta, al tiempo que se transmiten conceptos equivocados.

En las entrevistas que llevé a cabo acerca de los conceptos religiosos participaron diez personas, de las cuales dos eran mujeres, dos *babalawos*, uno que siendo creyente y practicante, hasta donde le era posible, no se había iniciado por desconfianza, y cuatro eran *gays*. Por otro lado, tres de ellos practicaban el espiritismo de forma asidua sin relación con la ocha, dos eran paleros con *nganga*, y cuatro se declaraban católicos “a su manera”. Aunque tuve un informante *oriaté*, éste no llegó a responder a mi petición de ser entrevistado. Quizá faltó alguna santera más, pero en otro capítulo ya expliqué que las mujeres siempre se mostraron más reticentes a ser entrevistadas. Es de hacer notar que las respuestas de los *babalawos* eran, por lo general, más elaboradas y profundas como corresponde a su mayor conocimiento de la religión¹⁰⁴.

Los diferentes conceptos y aspectos sobre los que deseaba conseguir información los agrupé en cuatro temas: 1) Lo divino, que incluía Olodumare, los orichas, los *egun* o espíritus, el *orun* y su relación con el *ayé*, y la relación entre los orichas y los seres humanos. 2) Conceptos fundamentales, como el *aché*, el bien y el mal, los valores, escatología, *iwá pelé*, la misión de los seres humanos en la tierra, el *eledá*, y el *orí*. 3) Significados, es decir, lo que para ellos representaban ciertos aspectos como los sacrificios, los oráculos, la iniciación, los mayores, la tradición, las posesiones, el secreto, y el concepto de religión. 4) Opiniones, lo que ellos piensan acerca de ocha, el palo, ifá, el sincretismo con el catolicismo, o la relación de ocha con otras religiones.

- Lo divino

Definir y explicar lo referente a lo divino no fue fácil para los entrevistados, especialmente para los que no son *babalawos*. Definir lo divino expresa de alguna manera el grado de conocimiento y elaboración de conceptos que manejan tanto santeros como *babalawos*, e incluso la influencia del catolicismo o el espiritismo. En principio, lo divino cae bajo la categoría de *awó*, es decir misterio y

¹⁰⁴ Probablemente muchos santeros no estarán de acuerdo con esta apreciación debido a que para muchos de ellos tener mucho conocimiento significa conocer mejor los rituales y todo lo que corresponde al culto de los orichas. Un santero razonó ante mí que si un *babalawo* no estaba iniciado en el oricha que él tenía hecho, aunque supiera más que él de otras cosas, no consideraba que tenía más conocimiento, y desde luego con respecto a su santo la ventaja era de él, que era quien conocía todo lo referente a su culto. Los santeros parecen tener más respeto por los *babalawos* que anteriormente fueron santeros. Estos *babalawos (oluos)* por el hecho de tener santo recibido tienen la potestad de entrar al cuarto de santo cuando se inicia a alguien y presenciar todas las ceremonias, lo que no ocurre con aquellos que hicieron Ifá directamente y a los que se les prohíbe la entrada.

secreto para los humanos, lo que podría justificar en cierta manera la falta de definiciones claras y concretas, o unas definiciones muy simples.

Respecto a Olodumare, todos coincidían en que es el creador, el dios supremo, o como dijo Samuel “... una fuerza muy grande que rige la tierra”. Ahora bien, hay respuestas que denotan unas ideas claras sobre lo que se cree, como que es el “... principio absoluto y la nada de donde nace todo” del *babalawo* Manuel C., “El creador, en un plano fuera de nuestro alcance porque nuestra mente no está apta para alcanzar esos niveles” del otro *babalawo*, Julio M., o “... el origen de la vida. Una estructura cerrada que lo contiene todo” del exseminarista Lázaro G¹⁰⁵. Los tres tienen un elevado nivel de educación, más conocimiento religioso, y por tanto sus respuestas son más elaboradas en contraposición a otras más simples de los santeros como que “Olofin es el dios de la creación”, “... el creador supremo”, o “... es el cielo, lo más grande, lo más importante”.

Una respuesta introdujo un concepto recogido del catolicismo, como la de Samuel, médium espiritista¹⁰⁶ desde hace cuarenta años, quien dijo “Olofin es el Dios padre, Jesus es el Dios hijo”, un tipo de declaración que induce a pensar a muchos estudiosos en el sincretismo con el catolicismo. En mi opinión, sin embargo, se trata más de una apropiación de los términos católicos manejados a nivel popular para expresar ideas o conceptos que, no se tienen claros, no se saben expresar muy bien, o se utilizan porque es más cómodo y entendible para los demás.

En el caso de Caridad, igualmente médium espiritista, la utilización de conceptos católicos tiene como fin el reivindicar la ocha, el elevar su estatus al mismo nivel del catolicismo, algo detectado por mí en otras conversaciones con ella, con lo cual cae en contradicciones sin darse cuenta.

Preguntada por Olodumare contestó:

Olodumare es como parte de la creación. Por eso te dije antes que hay tres misterios teológicos: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ese concepto de trinidad que tienen todas las

¹⁰⁵ A Lázaro, por su nivel intelectual y de conocimiento religioso en general lo incluyo junto a los dos *babalawos* por la calidad de sus respuestas. A pesar de no estar iniciado por su mala situación económica está muy apegado a la religión, tiene mucho conocimiento y está bajo la tutela de su padrino el *babalawo* Manuel C. y de su madrina Caridad, con la que asiste regularmente a ceremonias religiosas.

¹⁰⁶ Los espiritistas cubanos en general, están muy familiarizados con aspectos del catolicismo ya que suelen empezar sus “misas” leyendo un libro de oraciones sacadas del “Evangelio según el Espiritismo” de Alan Kardec, donde, además de referencias a los evangelios, se encuentran oraciones como el Padre nuestro y el Ave María, entre otras muchas.

religiones ha emanado de esto, de que Dios crea otra figura material y espiritual, que crea con su aliento, a su semejanza, con su fuerza y energía.

Explicación confusa donde, como se puede apreciar, términos y razonamiento están tomados del catolicismo. Sin embargo, cuando le preguntaba si la ocha tenía algo del catolicismo, respondía con furia:

Nada... no hay cosas que sean idénticamente iguales en la religión católica y la africana, y sí, fueron tomándose elementos y entrándolos en la religión lucumí para ir buscando a través de estos elementos, por orientación de los orichas, una solución y una aceptación en la sociedad civil en que estábamos viviendo.

Esos elementos, para Caridad, se refieren a cierta iconografía, aunque como ella misma muestra también se utilizan algunos conceptos, que según mis apreciaciones se quedan a nivel de discurso. ¿Confuso, contradictorio, incoherente, oportunista, o todo al mismo tiempo? No es que sea la opinión de Caridad, es que es una forma de pensamiento y acción que ya la trajeron los yoruba consigo como explicaba Abimbola (2003: 106). Una forma de encarar la cultura bastante común en Cuba y en el Caribe, por la cual se aprovecha todo aquello que conviene sin importar de donde viene.

Respecto a los orichas, todos los santeros coinciden en que su función es la de ayudar al ser humano, guiarlo y orientarlo. “Protegen a las personas y enseñan con sus ejemplos” según Caridad, y “... ayudan y amparan al ser humano” en palabras de Samuel. Los *babalawos* amplían la función de los orichas, como Manuel quien afirmó que tienen la de “Manejar el poder del mundo material en todas sus manifestaciones... Tienen responsabilidad ante Olodumare del comportamiento de los seres humanos”. Y para Julio es la de “Ayudar al ser humano a desenvolver la labor que Olodumare quiere que se haga... y te ayudan afinando tu energía humana con la energía cósmica que representa esa entidad, ese santo, ese oricha con el cual tu estás trabajando”.

Surge de nuevo la diferencia entre santeros y *babalawos*, los santeros comprenden la función de los orichas como una ayuda al ser humano, mientras aquellos señalan a que la ayuda no es un fin en sí mismo, sino que de lo que se trata es de cumplir con un esquema que emana de Olodumare, es decir que hay un plan que hay que cumplir. La diferencia entre las dos formas de comprender la función de los orichas es la misma, en mi opinión, que hay entre comprender la práctica de la ocha como una

herramienta útil para el mejora de la vida, y la de ser un religioso más consciente con la misión del ser humano y su relación con el *orun* o mundo espiritual.

Para los santeros son “... los santos. Son espíritus más adelantados”, “...la encarnación de las energías”, o “...Los santos que vivieron aquí en la tierra”. Como se puede ver, respuestas bastante simples que denotan poca preocupación por obtener definiciones más profundas y explicativas de conceptos fundamentales de su religión. En contraste a esas respuestas tenemos estas otras:

Hay orichas *orunmales*, orichas de Dios, son los 16 *mejis* de Ifá que representan a Dios en la tierra. Responden a un *odun*. De ellos se desprenden los orichas elementales que encarnan la naturaleza. Los orichas son manifestaciones de energías espirituales y se materializan en la tierra. Los 16 poderes son los *oba egun* que han gobernado el mundo. (Manuel C.).

Serían las formas más concretas que admite lo divino como naturaleza para relacionarse con ella. De ese modo, tienen una función más bien intermediaria entre esa naturaleza, en sí gloriosamente culminada en Olodumare, y las personas que tienen que relacionarse con esta naturaleza. (Lázaro G.)

Casi en cada pregunta se ponen de manifiesto las diferencias de nivel de conocimiento entre santeros y *babalawos* que expresan claramente los intereses y obligaciones de unos y otros, los *babalawos* en la profundización del conocimiento del cuerpo de Ifá, y los santeros en las prácticas rituales correspondientes a los orichas.

En cuanto a los *egun*, o espíritus, es curioso comprobar que aunque algunos de los entrevistados hacen referencia a los espíritus familiares, se hace de pasada, sin apenas nombrarlos. A poca atención que se ponga, se descubre la diferencia con los yoruba, marcada por la entrada de éstos en el continente americano tras desaparecer los lazos familiares¹⁰⁷. Mientras que para los yoruba los ancestros eran fundamentales y parte de su religión, para los santeros da la sensación de que representan casi como una obligación cubierta más bien por medio del espiritismo.

¹⁰⁷ Para los herederos en Cuba de la religión de los orichas, los ancestros dejaron de tener importancia puesto que los perdieron al desintegrarse las familias, por tanto, al constituirse en familias religiosas, en las obligadas *moyubas*, u oraciones, en las que hay que nombrar a los ancestros hasta donde se recuerda, éstos fueron sustituidos por sus nuevos familiares en la religión. Por este motivo, cada santero cuando reza, comienza nombrando desde el que mas años hace que murió hasta el último de ellos a lo largo de la rama religiosa a la que pertenece.

Manuel, por ejemplo, respondió así a la pregunta: “*Egun* son espíritus, se refiere al espíritu en sí. Los espíritus familiares son otra cosa”. Samuel ofrece un respuesta muy típica de los santeros “Son los muertos, los espíritus que vagan por el mundo. Es donde nace el santo. Tu no puedes hacer nada en ocha si no consultas primero con *egun*”¹⁰⁸. Daniel se extendió algo más: “Dicen que son los invisibles, son los espíritus. En esta religión debes contar primero con los *egun*. Yo entiendo que son energías también. Somos nosotros mismos que cuando dejamos el cuerpo vamos a distintas capas astrales, a distintas dimensiones”.

Hablar de *egun* implica hablar del *orun*, término yoruba empleado para designar el ámbito no visible donde residen los espíritus, pero al preguntar en las entrevistas qué es el *orun* y dónde se encuentra, me topé de nuevo con el desconocimiento de muchos santeros, paralelo a la falta de interés por retomar o aprender los términos originales de los yoruba, que al fin y al cabo constituyen la base de su religión. Todos, excepto Caridad, o bien desconocían el término, o bien lo confundían con el *oro*, toques de tambor ante un trono que se ofrecen a los orichas. Para Manuel, el *babalawo*, el *orun* es “La región no visible. A través del culto a los orichas nos acercamos a él. La forma de entenderlo es a través de Ifá, por medio de Ifá se puede entender la relación entre este mundo y el *orun*”.

Caridad, como santera, respondió de forma más simple y concreta: “De donde sale la energía de Dios... En el mundo de los muertos”. La ubicación del *orun* ya no está tan clara y parece más el resultado de la reflexión de cada uno. Para Manuel “Es la zona... la dimensión de la divinidad. No tiene forma. Yo la veo como el séptimo cielo”. Para Julio, también *babalawo*:

Eso no tiene sentido... Por que ¿dónde está, arriba, abajo?... Dios está en todas partes, el *orun* está en todas partes. Eso es una creación del ser humano para tratar de encasillar a las entidades en un lugar. Olodumare está en cada uno de nosotros. Si queremos mirar a Olodumare tenemos que mirar dentro de nosotros. Por eso las imágenes no significan nada, son sólo un símbolo, las entidades están dentro de nosotros.

¹⁰⁸ Los santeros utilizan un jerga que hay que conocer para poder comprender lo que dicen. Muertos y espíritus son términos equivalentes. Con “... donde nace el santo”, quiere decir que para que una persona pase a ser un espíritu y eventualmente un santo, u oricha, primero hay que vivir y luego morir. Es a partir de que alguien se convierte en *egun* al morir que surge la posibilidad, remota, de que un espíritu elevado se pueda convertir en un oricha de bajo nivel, nunca equiparable a los que emanan de Olodumare. La referencia a que no se puede hacer nada sin consultar con *egun* primero, se refiere a que, los creyentes dan cuenta de todo lo que van a hacer a sus *egun*. De este modo, piden su aprobación antes de comenzar una ceremonia, les notifican que se van a iniciar, y en ocasiones si las ceremonias han sido de su agrado.

Lázaro, como siempre, ofreció una respuesta bastante elaborada muy alejada de los conceptos simples que suelen ofrecer los santeros, y que dejaba ver su anterior preparación teológica:

El *orun* es todo aquello que no es la vida en su sentido más inmediato, es la vida en su sentido trascendente. Es la estructura de lo divino en sí mismo. Es una naturaleza de la que participan los *egun*. Es el más allá, el otro mundo.

Creo que lo trascendente está implícito en lo inmanente. El más allá está dentro del más acá. Es como una diferencia vibracional, por poner una metáfora. Es como si fueran dos mundos paralelos.

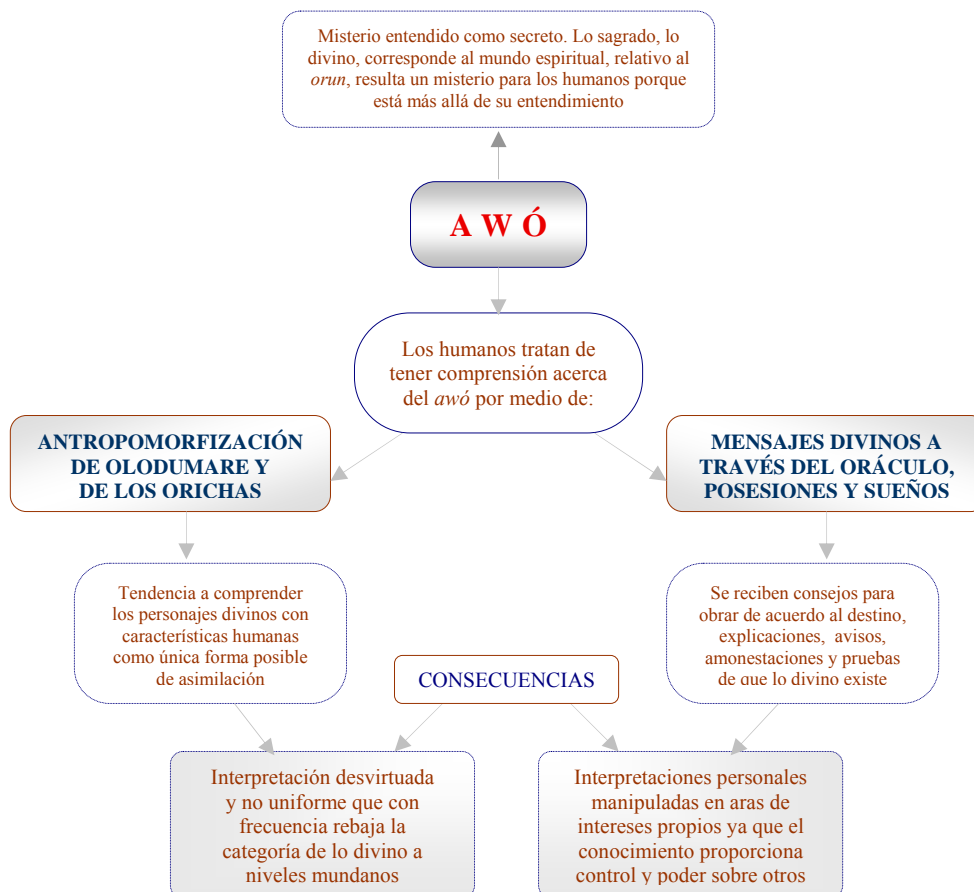
Como se ha podido ver, los santeros, excepto Caridad que anteriormente estaba casada con un *babalawo*, desconocen el término *orun*, al igual que otros de origen yoruba, como se verá más tarde, pero ello no significa que no tienen una idea sobre su significado. Su desconocimiento lo que muestra es una falta de interés generalizado por mejorar y complementar su conocimiento, en especial en la actualidad que se da una verdadera avalancha de obras sobre la religión de los orichas en todas sus vertientes, escritas tanto por académicos como por religiosos.

¿Cómo se puede interpretar esta falta de interés? Creo que se dan varios factores que explican este hecho. Una transmisión deficiente de la religión; un centramiento excesivo, yo diría que casi obsesivo, en la práctica de los rituales y en el utilitarismo de la religión; una serie de conceptos sobre sí mismos y su religión no del todo acertados, como que la religión es cubana, que ellos son los verdaderos depositarios de la tradición yoruba, o que dando un culto personal a su oricha, del cual se pretende obtener muchos beneficios, ya es suficiente. Estos son, en mi opinión, los motivos principales por los que muchos santeros, no tienen demasiado interés en complementar su aprendizaje y contrastar sus conocimientos con los de los yoruba actuales y las otras variantes de la religión.

El caso de los *babalawos* es distinto, puesto que ellos sí leen y aprenden mucho sobre la religión a través del aprendizaje de los textos de Ifá, pero no todo está expuesto de una forma clara y entendible. Ya expliqué que lo divino pertenece al *awó*, aquello que se le escapa al ser humano por estar fuera de su alcance, lo que posibilita que, como se ha visto, se pueden interpretar las cosas de forma personal. Ello supone ciertos riesgos para la religión misma con algunas implicaciones como muestra el diagrama siguiente.

Las interpretaciones desvirtuadas pueden ser de carácter leve como en el caso de la antropomorfización de las divinidades, o pueden estar conscientemente manipuladas como puede ser en el caso de la ocultación o tergiversación del resultado del oráculo con fines moralmente reprobables.

Diagrama # 23
COMPRESIÓN DE LO DIVINO ENTRE LOS SANTEROS



La comprensión de lo divino depende entonces del nivel de conocimiento que se tenga, pero al tratarse de una parte poco accesible entran en juego las interpretaciones personales, las cuales pueden ser influidas por otros tipos de conocimientos que se tengan.

- Conceptos fundamentales

Además de lo divino, existen en la religión de los orichas una serie de conceptos que son muy importantes, y que en función de su comprensión y puesta en práctica pueden definir el tipo de religioso que es un santero. Entre estos conceptos e incluido *aché*, *iwá pelé*, escatología, el bien y el mal, *eledá* y *orí*, valores de ocha, y la misión del ser humano en la tierra. De ellos, tres, *aché*, *eledá* y

orí, pertenecen a la ocha en sí y son de dominio común. Uno, *iwá pelé*, pertenece a la cultura yoruba, y aunque los santeros no conocen este término es lo que se supone que un santero debe promover, por tanto, en teoría debían de poder explicarlo con otras palabras. Por último, he tomado otros conceptos, como escatología, el bien y el mal, y la misión del ser humano en la tierra con el fin de conocer la idea que tienen de ellos y su relación con su práctica religiosa.

El primero, *aché*, es un concepto un tanto complejo que quedó explicado en el capítulo primero a nivel teórico. En el capítulo segundo quedó expuesto cómo para los cubanos en general el *aché* tiene un sentido más cercano al de un don o gracia que la persona tiene, o dicho de otro modo, las cualidades deseables en un religioso. Expliqué por otro lado el contraste que suponía la concepción que expresaba un *babalawo* como Fá' Lokun Fatumbi del *aché* como electromagnetismo que compone el universo, y la más comprensible de los cubanos, quienes manejan un concepto más cercano al de la gracia divina de los católicos. Ahora se trata de ver el concepto propio que mostraron cada uno de los informantes que entrevisté en Miami.

Manuel, el *babalawo*, define el *aché* como "...la energía que da poder. Es lo que tu puedes hacer con esa energía. Es la capacidad que tienes de provocar acontecimientos, poder liberarte de calamidades, de cambiar la condición de algo". Es una concepción utilitaria del *aché* que pone énfasis en la magia y muestra que es tomada como objeto principal de interés, o al menos algo muy importante. No habla del posible uso de esa finalidad, algo que sí hace el otro *babalawo*, Julio, para quien se trata de "La gracia que te da cada una de las entidades que tienes para tú poder realizar labores en beneficio de tus hermanos".

Los santeros por su parte conciden todos en dos aspectos que definen al *aché*, uno es el don que tiene una persona, y el otro es aquellos preparados obtenidos de la naturaleza o partes de animales que se utilizan en algunos rituales y que se supone que tienen *aché*, o que cuando se le coloca en la cabeza a la persona le transmite *aché*. Tres de ellos hacen referencia a que lo tiene la palabra, lo que no deja de ser un don, que se puede manifestar de distintas formas, una de ellas es lo que sale de la boca del santero o *babalawo*, cuyo significado es que si se tiene mucho *aché*, el tipo de consejos que se dan, la interpretación de los oráculos, o la transmisión de conocimiento son más importantes.

“El *aché* lleva energía” como dijo Daniel, quien, junto con Elena, apuntó a un aspecto muy importante referido a la cualidad que se supone a las personas que tienen mucho *aché*. Daniel aseguró sobre el *aché* que “Se dice cuando estás en lo correcto”, mientras que para Elena “Se dice de una persona que trabaja mucho, tiene muchos ahijados o tiene mucha aceptación”. Se interpreta el *aché* como una especie de cualidad o energía que transmite algún tipo de poder, que utilizado correctamente y en sentido religioso sirve para ayudar a las personas.

El *aché* de una persona es perceptible en el religioso en que tiene la posibilidad de provocar o evitar algún acontecimiento, de cambiar la condición de ciertas cosas, ayudar a otros, y comunicar algo a los demás, bien sea de su propio conocimiento o transmitiendo algo del *orun* como en las posesiones o lecturas del oráculo. En su manifestación externa, sería visible en la rectitud de la persona con mucho *aché*, o en el caso práctico, en la atracción de otras personas como consultantes o ahijados. Es decir que la posesión de una cantidad considerable de *aché* atrae a las demás personas.

De nuevo Lázaro, ofrece una definición de *aché* muy expresiva y más elaborada intelectualmente:

Para mí es el aspecto más aparentemente claro y el más misterioso. Es como el alimento que pasa a través del cordón umbilical en el feto. Nosotros estamos sostenidos por el *orun* y el alimento nos viene a través del cordón umbilical que son los *egun*, los orichas, y es el *aché* la energía vital propia. Para mí, el *aché* es un principio que anima al ente concreto y le confiere el poder de ser lo que es.

Como se ha podido ver, el *aché* es una energía o emanaciones que se desprenden del *orun*, de lo divino, a través de orichas, un concepto algo escurridizo que es en general comprendido, mejor cuanto más conocimiento religioso se tenga, pero que en el caso de los santeros, generalmente, se concibe como un don que se manifiesta en ciertas cualidades utilitarias para los que las tienen y que pueden ser utilizadas en beneficio de los demás. En cualquier caso, el *aché* se desprende de Olodumare a través de los orichas para llegar a las personas, y nunca, según Abimbola (2003: 83), sale de los animales sacrificados como creen muchos santeros. Resulta curioso comprobar que ninguno de los entrevistados hace mención de las cualidades morales y espirituales que cabrían suponer en alguien que tiene mucho *aché*.

Esta última observación conduce directamente al término yoruba *iwá pelé*, que podría traducirse como cualidad o estatura moral de una persona en el sentido positivo, reflejada en un carácter suave y gentil, y que expliqué en el capítulo primero. Su importancia dentro de la cultura yoruba queda reflejada en la atención que le conceden varios autores, Idowu (1995), Ogunyemi (1998), Mbiti (1999), y Hallen (2000), para quien *iwá pelé* representa la base en que se funda la ética yoruba, sin olvidar la voz autorizada de Wande Abimbola para quien:

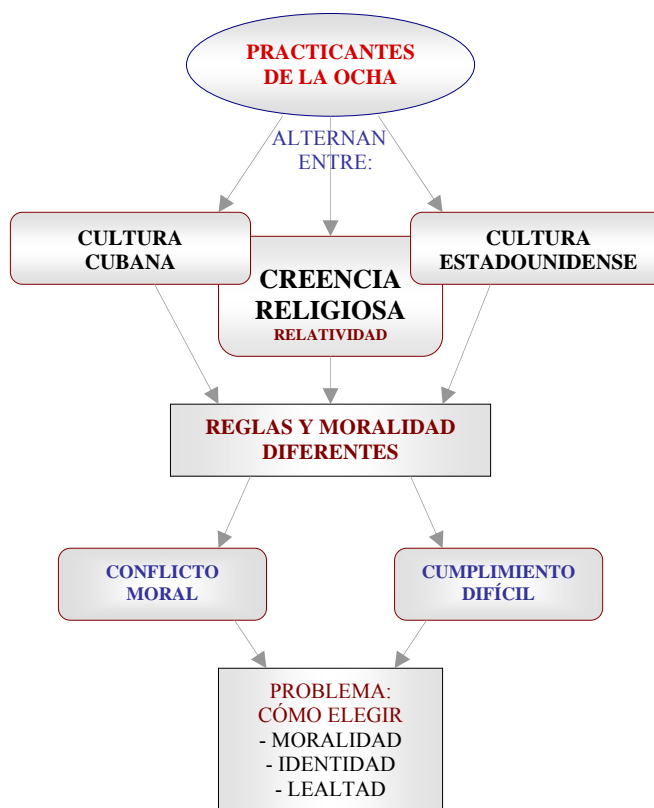
The key to living to a ripe old age, as well as to having a good reward in heaven, is Ìwà pèlé good character. Ifá says that the medicine for longevity is a gentle character. Then, when a person with good character dies, he or she will go to a good heaven, where the ancestors are, and where the Òrìsà also live. This is why it is good to worship the Òrìsà and try to emulate all their good qualities. (2003: 37).

Iwá pelé es un término que representa un concepto fundamental en la cultura yoruba y en la religión de los orichas, “*According to Ifá, inner balance creates character called 'iwa' in Yoruba*” (Fà’Lokun Fatumbi 1992: 22). Nos podemos preguntar entonces ¿porqué es desconocido el término para los santeros cuando sí han conservado muchas palabras del yoruba antiguo que emplean en rituales, cantos y oraciones? ¿se trata de obviar un tema espinoso, al igual que el de los *ogboni* porque ambos están relacionados con el control de la moralidad? Es difícil contestar a las preguntas ya que no se puede demostrar y todo quedaría en conjeturas y suposiciones, pero todos los practicantes de ocha sin excepción se quejan continuamente de la inmoralidad, falta de honestidad y de respeto de muchos santeros y *babalawos*. Ello conduce a muchos religiosos, como Julio, Rogelio, Tomás y Orlando a practicar la religión en la intimidad de sus casas sin buscar el contacto con otros religiosos, fuera de la obligada participación de algunos especialistas en ciertas ceremonias que ellos tienen que cumplimentar.

No obstante lo dicho, y aunque los cubanos que practican la ocha no conozcan el término yoruba, son conscientes de la importancia que tiene para un religioso acatar y mostrar unas normas morales acordes con su creencia religiosa. Por este motivo, en el diagrama #21 del tercer capítulo aparece en negrita la honestidad como uno de los factores más importantes que proporcionan prestigio a un santero o un *babalawo*, ya que la honestidad es un indicador de la conducta moral.

Los religiosos cubanos expresan pues con otras palabras el significado de *iwá pelé*, aunque el sentido que ellos le dan no está totalmente en consonancia con la idea de los yoruba, ya que para éstos la moralidad siempre ha estado relacionada con su cultura, organización social y modo de vida y por supuesto con su religión, la cual ha sido un aspecto fundamental de su cultura. Es decir, que los yoruba se encontraban inmersos en un sistema único que comprendía los diferentes aspectos de su existencia. Para los cubanos, por el contrario, existe una separación clara entre la cultura traída de Cuba, la cultura del país que los ha acogido, y su creencia religiosa expresada en el diagrama siguiente.

Diagrama # 24
CONFLICTO MORAL DE LOS SANTEROS



La disonancia que les supone a los santeros cubanos vivir a caballo entre las reglas de su cultura cubana, las de la cultura estadounidense, y las de la ocha, tiene como resultado enfrentar el hecho de que las normas que son válidas en una esfera no sirvan para las otras. Este conflicto moral pone a estos religiosos en una difícil situación ante la sociedad norteamericana y es uno de los motivos que les lleva a intentar pasar desapercibidos y ocultar el tipo de práctica religiosa que llevan a cabo.

De esta forma, los santeros se pueden encontrar en situaciones, muy comunes, de estar cumpliendo con una regla obligatoria en su religión que contraviene alguna norma cívica de la

sociedad norteamericana, como por ejemplo deshacerse de partes de un animal anteriormente sacrificado en la naturaleza porque así lo ha determinado el oráculo. Aquí surge un conflicto interno que algunos tratan de resolver saltándose las normas de ocha y procediendo a depositar los restos de animales sacrificados en los contenedores de basura, como me relató Orlando en una conversación sobre el tema. El problema es que tampoco soluciona el conflicto, puesto que las normas del país tampoco lo permiten por representar un problema de tipo sanitario. Según García (1996: 96), *“Whenever the carcasses of dead animals appeared on beaches or in trash bins, residents blamed the santeros and complained to police and the local news media”*. Ello da una muestra de algunos de los problemas que surgen en las relaciones sociales como consecuencia de las prácticas religiosas.

Este problema los coloca ante el dilema de reconocer lo que está bien y lo que está mal, entrando en juego las identidades y lealtades de un tipo de personas que habiendo salido de una cultura se han asentado en otra que, en su mayoría, no adoptan en su totalidad. A ello hay que añadir que por encima de todo se encuentran sus obligaciones y prácticas religiosas, difíciles de compatibilizar con los usos y costumbres de una sociedad moderna.

Relacionado con este asunto, aunque no es exactamente lo mismo, está el tema del bien y del mal. Desde un principio me intrigaba conocer cómo conceptualizan el bien y el mal y la importancia que le dan, ello teniendo en cuenta que se cree que existen unas fuerzas en el universo susceptibles de ser manipuladas. Como ya comenté en otro capítulo, a estas fuerzas Mbiti (1999: 189) las llama poder místico y Awolalu (2001: 69) poderes misteriosos. Esas fuerzas pueden ser dirigidas para hacer el bien o por el contrario, para infringir el mal, por tanto, me parecía necesario conocer su opinión acerca del tema. Aquí nos encontramos un escollo ya familiar al que he hecho referencia en varias ocasiones, cual es el de personas educadas en otros valores y conceptos que pasan a practicar una religión procedente de una cultura con una cosmovisión muy diferente, la cual propaga valores y conceptos que pueden chocar frontalmente con la educación y enseñanzas recibidas.

Todos los entrevistados respondieron positivamente a la pregunta de si existían el bien y el mal pero refiriéndose más a la posibilidad de practicar el bien o el mal. Otra cuestión es discernir entre lo que es una y otra cosa, yendo las respuestas desde una cierta racionalización, pasando por el comportamiento hacia los demás, u ofreciendo una respuesta práctica.

Manuel acudiendo a Ifá respondió: “En un *odun* se dice que el problema del bien y del mal no es importante, lo que sí es saber diferenciar entre lo que está bien y lo que está mal”, con lo cual la pregunta queda sin respuesta dando la sensación de que es la persona la que tiene que saber discernir sin contar con la religión. Julio, siempre escueto, contestó que el bien es amor y el mal la falta de éste, respuesta vaga que obliga a deducir la calidad de una acción en base a la motivación del que la lleva a cabo. Lázaro, por su parte, acudió a la relatividad contestando que es “Evitar el daño a los demás”, y añadió: “Bien y mal en sentido estricto no creo que exista”.

Orlando incidía en un sentimiento generalizado entre los santeros, quienes justifican ciertas acciones que desde la perspectiva de otras culturas serían descalificables moralmente. Así, contestaba: “La persona es la que representa el bien y el mal”, queriendo decir con ello que una acción que puede ser considerada como mala, sólo lo es en función de la intencionalidad de la persona que la realiza o de cómo la conceptualicen los demás. Es decir, se relativiza lo que es el bien y lo que es el mal.

El que dio de pleno en la diana de lo que piensan los santeros respecto a ciertos aspectos juzgados como negativos e inmorales desde el exterior, fue Tomás, quien yendo al grano y con pocas palabras aseguró: “El bien es todo aquello que es correcto desde la religión”. Desde luego con religión quiere decir la ocha, su religión. Ahora bien, ¿qué enseña la religión?, porque de nuevo hay que recordar que incluso muchos de los estudiosos sobre la ocha, piensan que en ella, los valores y la moralidad brillan por su ausencia.

Si se acude a la mitología yoruba contenida en el cuerpo de Ifá, nos encontramos con que las acciones de los orichas que se desarrollan en su paso por la tierra, muestran comportamientos muy humanos en los que se reflejan todo tipo de actuaciones posibles, buenas y malas, sin perder de vista que estas historias mitológicas tienen la finalidad de servir de ejemplo a los humanos. Se trata de una forma de enseñanza que utiliza la transmisión de historias en forma de parábolas para enseñar un código de conducta a los creyentes. Los santeros cubanos, a pesar de haber crecido en una sociedad occidental, absorben las enseñanzas de los orichas y tratan de aplicarlas a su conducta, lo que no significa que lo hagan siempre correctamente puesto que esos códigos se desarrollaron en sociedades

con una cosmovisión muy diferente. Aún así, y de forma al parecer no muy consciente, reproducen patrones de conducta que provienen indudablemente de esa cosmovisión y filosofía de los africanos.

Sin comprender esa cosmovisión de los africanos, heredada por los santeros y asimilada de una forma más o menos consciente por ellos, no es posible captar el significado de muchas de las acciones que se llevan a cabo en la ocha. Entre estas acciones hay dos especialmente que chocan frontalmente con las mentes y culturas occidentales, cuales son la magia y la brujería. La primera practicada de una forma normal y aceptada, y la segunda, conceptualizada por los santeros, al igual que entre los africanos, como algo reprobable. La clave que nos da acceso a la comprensión del porqué de estas acciones es la concepción de la vida como centro sobre el que gira todo lo demás, plasmado en el diagrama #12 del capítulo primero y que proviene de la cosmovisión africana:

Entre los negro-africanos, y entre los bantú en particular, constatamos que la vida humana, en el hombre, es el criterio del bien y el mal; que la base de su consciencia moral se vincula a su filosofía; que atribuyen el bien y el mal a fuentes diversas... La ética negro-africana es una ética antropocéntrica y vital... todo acto supuestamente perjudicial para la vida de los individuos o de la comunidad pasa por ser *malo*... (Mulago en Anati et al 1995: 275).

Tenemos así, que la ética que se desprende de las historias mitológicas que asimilan los santeros, fomenta la preservación de la vida. Desde el momento que se piensa que hay fuerzas en el universo que se pueden manipular, que mantener y proteger la vida es lo más importante, y que tanto el bien como el mal provienen de fuentes diversas, nos encontramos que se pueden utilizar esas fuerzas en beneficio propio o de los demás, magia, o con el fin de manipular o perjudicar a alguien, brujería.

Moralmente, el problema para los santeros proviene de la práctica de la brujería. Consciente del problema y conocedor de que algunos santeros acuden a la bujería, introduje dos preguntas en las entrevistas para conocer la posición de los entrevistados con respecto al tema. La primera era ¿Está permitido hacer el mal, es aceptable?, y la segunda ¿Está permitido en la ocha practicar la brujería? Desde Ifá, Manuel contestó categóricamente: “No. Ni Ifá ni el *dilogún*¹⁰⁹ trabajan con el mal. En ningún *odun* se premia el mal, casi siempre tiene su castigo”. En cuanto a la segunda pregunta contestó:

¹⁰⁹ Se trata del sistema oracular que emplea 16 caracoles y que es el empleado por los santeros. Según observa, las historias mitológicas no premian hacer el mal, sino que lo castigan, por tanto se está ofreciendo una pauta moral a los creyentes.

El problema está en a qué se le llama brujería. En Ifá se... a Osain se le llama predicador del mal. Si te están haciendo un daño, yo tengo que acudir a Osain para defender o atacar. Se sabe que están haciendo brujería por medio de un registro... Osain es curador pero también tiene parte oscura. El brujo de la religión es Ogún.

Es decir, no se puede hacer brujería o practicar el mal, a no ser que se conozca por medio de una consulta al oráculo que alguien se la está haciendo a uno, para lo cual es lícito defenderse, e incluso atacar por medio de otra brujería. Aquí es perceptible esa ambivalencia o carácter multifacético de los orichas que antes comentaba. Osain es el oricha que tiene a su cargo las plantas cuyos conocimientos dominan los *babalawos*, las cuales sirven para curar, y eventualmente para hacer brujerías. Pero como Manuel apunta, el mayor brujo en la ocha es Ogún el guerrero, el vulcano de la mitología yoruba, herrero de profesión. Igualmente Ogún ayuda a las personas desbrozando el camino de éstas y eliminando los obstáculos que encuentran, sin embargo domina la técnica de la brujería.

¿Cómo se comprende esto? ¿Es moral o no esta religión? ¿Es cierto que la ocha no propaga valores ni una moralidad digna de tal nombre? Creo que sólo se puede comprender cuando se entiende y acepta que lo más importante de todo es la preservación de la vida. Si alguien se está muriendo, o teniendo tantos problemas que le impiden el desarrollo normal de su vida, se acude a ritos de magia incluídos en la religión para intentar superar el bache, aunque al final lo que manda es el destino que se pactó antes de encarnar y aparecer en el mundo visible o *ayé*. Por otro lado, si alguien que tiene problemas y tras una consulta oracular se determina que hay alguien haciéndole brujería se busca la manera que se cree más apropiada para contrarestarla y eventualmente castigar a quien la hace.

Sin embargo, practicarla tiene su coste y todos los santeros aseguran que cuando se hace el mal se vuelve contra uno. El *babalawo* Julio aseguraba: “Tienes que estar dispuesto después para las consecuencias. Se practica en la religión. Eso no va con la religión pero lo utiliza la gente ignorante que utiliza la ocha para hacer el mal”. Por su parte Lázaro me confesaba: “La brujería es la canalización del mal. Yo creo que sí lo hacemos. Yo hice algo con recursos de la religión que no está permitido. Usé los mismos elementos que se emplean en los *ebós*. Se supone que desde la religión no debes hacerlo”.

Con respecto a este tema Orlando, el santero mayor de tradición matancera con más de cuarenta años de iniciado me dijo:

Una cosa es defensa y otra atacar. Entre nosotros no hay magia negra... Tu puedes hacer magia blanca desde la religión para conseguir cosas, pero eso no es brujería. Brujería es la magia negra, el palo... En el santo se hace magia blanca. El mal es lo negativo, el hacer el mal al prójimo, lo que viene de la brujería. Muchas cosas se hacen desde el espiritismo o el palo. El espiritismo no está ligado a la santería. Aquí se ha hecho una mezcla del espiritismo con la santería. Antiguamente los santeros no tenían bóveda en su casa. El problema es que los espiritistas se han hecho santeros. Santería es santería, espiritismo es espiritismo, y palo es palo. A mis difuntos viejos no podías hablarles del espiritismo.

Esta declaración debilita dos posiciones frecuentes entre algunos estudiosos de la santería, una es el cuestionamiento de que existe una moralidad y unos valores en la ocha¹¹⁰, y otra, la existencia de un sincretismo con el espiritismo y otras creencias. Respecto a la primera, una cosa es que haya algunos santeros que no se atienen a las reglas y enseñanzas de la religión aprovechando su falta de institucionalidad y la autonomía que permiten los *ilés* o las casas privadas, y otra que no haya una moralidad. En este sentido, afirma Cros Sandoval (2006: 312): “*Morality, however, is pervasive in the form of purity, goodness, and beauty-suffused through every aspect of this religious system*”. Con respecto al sincretismo, no es lo mismo que ciertos santeros practiquen simultáneamente alguna otra religión o creencia de forma personal, a que el conjunto de creyentes las haya fusionado dando lugar a una religión cuyo resultado es una mezcla de varias creencias.

La ocha es comprendida por los santeros como un instrumento de protección muy importante como me aseguraba Daniel: “Hay personas que hacen daño. Yo no creo mucho en que me puedan hacer daño porque me protege mi religión, lo que tengo hecho, algunas ceremonias, mi oricha... estoy protegido”. No obstante, y para los casos más graves, especialmente para aquellos que están un poco paranoicos, que también los hay, siempre queda el último recurso de acudir al *babalawo* para que anule la brujería, o eventualmente para que ataque a alguien.

Que un *babalawo* o un santero se preste para hacer una brujería depende de su nivel ético. Hablando de este tema con Manuel durante una de las entrevistas, me comentó que había rechazado hacía unos días la oferta de una mujer que pretendía hacerle un trabajo de brujería a su marido porque había comenzado una relación con otro hombre y lo quería dejar. Manuel, siendo *babalawo* y palero

¹¹⁰ Brandon (2002: 170) afirma: “*In Santeria specifically, it is difficult to show that the religion actually possesses an ethical code... Santeria appears essentially amoral*”.

podía hacerle cualquier tipo de “trabajo” sin problema, aún así lo rechazó porque iba contra sus principios a pesar de que no tenía dinero. Me explicó que el trabajo necesario para la mujer le hubiera reportado 250 dólares que realmente necesitaba ya que su situación era muy precaria.

Así pues, la ocha tiene unas reglas morales que en primer lugar atañen a la religión en forma de normas hacia lo divino, hacia los iniciados mismos quienes tienen que seguir las recomendaciones que les dictan en la ceremonia del *itá*, y también hacia el resto de los religiosos. Pero también hay otras que están dirigidas al mundo exterior, como por ejemplo ayudar a todo aquel que lo solicita, o seguir los consejos que emiten los *babalawos* que sacan la letra del año el último día de diciembre.

No obstante, parece que para algunos de los entrevistados los valores que se desprenden de la ocha no quedan muy claros a partir de las historias que aparecen en Ifá, como es el caso de Ariel quien piensa que si la familia no te ha traspasado ciertos valores morales, una vez dentro de ocha puedes llegar a hacer cosas incorrectas, algo similar a lo que pensaban Pedro, Daniel y Álvaro. En general, los practicantes de la ocha tienden a creer que los valores que promueve su religión se enfocan hacia ellos mismos y que la moral es algo muy relativo como expresó Julio, afirmando que:

Eso de los valores es relativo. La mayoría de las personas viene a la religión buscando los beneficios que van a tener. Aquí no se discrimina ni se pregunta qué religión se tiene. Honestidad, vida acorde al santo recibido y respeto a los mayores es lo que se enseña... ¿La moral? ¿La moral de quien, de qué grupo me hablas cuando dices moral? La moral es lo más prostituido que existe. Dentro de cualquier sociedad la moral es relativa. No es igual la moral para mí que para Michael Jackson, si yo hago lo mismo que él me meten en la cárcel cuatrocientos años... Primero hay que establecer qué es lo que está mal y lo que está bien. Lo bueno y lo malo en esta religión no tiene nada que ver con lo que es bueno y malo en la sociedad.

Creo que una diferencia entre la religión de los orichas de los yoruba y la ocha de los santeros cubanos, radica en la diferencia en el concepto de ética antropocéntrica y vital de los primeros, que en un principio es igual para los dos, con la diferencia de que si para los yoruba el antropocentrismo se refería a la comunidad, para los cubanos se comprende como algo individual. Este concepto lo expresó claramente Lázaro, quien afirmó: “Ocha cumple una función y es un instrumento maravilloso para vivir. En términos éticos la religión te enseña como vivir mejor para ti”. Es decir, la religión como instrumento al servicio de las necesidades de las personas.

¿Es esto una corrupción en la concepción de lo que es una religión? Aparentemente es así para muchos de los santeros, aunque en su defensa se puede argumentar que desde que la religión de los yoruba llegó a Cuba, sus practicantes siempre han sufrido algún tipo de situación muy desfavorable para ellos. Esclavitud, explotación, discriminación de la sociedad, acoso de los distintos regímenes políticos, emigración obligada, desarraigo y falta de acomodación en la diáspora, y falta de una acogida favorable en el catolicismo oficial son situaciones que pueden haber influido para acudir a una religión que les ofrecía mucho, incluso la posibilidad de venganza por medio de la brujería.

Otro de los temas introducido en las entrevistas para conocer los conceptos que manejan los santeros fue la escatología, de nuevo otro aspecto más del *awó*, lo desconocido, que como se ha visto anteriormente, ofrece cierto margen para las interpretaciones personales. En la ocha no se le ha dado mucha atención a la escatología, quizá por la razón que acabo de explicar de haber atravesado unas circunstancias muy difíciles en las que se necesitaba poner énfasis en la religión como un mecanismo necesario para sobrevivir. Manuel apuntó hacia este aspecto al señalar que “En Cuba no fue desarrollada la escatología. Los negros en Cuba pensaban sólo en el paraíso porque el infierno ya lo estaban viviendo”. Es decir, la preocupación era el aquí y ahora debido a las penalidades por las que atravesaban, por lo cual lo que ocurría tras la muerte pasaba a tener una importancia secundaria.

Todos los entrevistados tenían la idea de que después de la muerte se pasa a otro plano diferente y que según Julio “... de acuerdo a la labor que has realizado aquí vas a un nivel distinto”, aunque para Daniel parece que no estaba muy claro, pues su respuesta fue: “Quien sabe donde te manda Olofin”. Caridad apuntó a que “Si ha cumplido su misión¹¹¹ se supone que vaya a descansar”, mientras que Lázaro lo decía con otras palabras: “Yo creo que uno deviene en *egun* por un tiempo indeterminado y después pasaría a ser parte del *aché*”.

Respecto a la reencarnación, otra de las preguntas introducidas, no todos eran del mismo criterio. Este concepto no está lo suficientemente claro y supone un reto a la lógica, puesto que si se acepta que hay reencarnación nos encontramos con el problema de que habría muchos más espíritus

¹¹¹ La misión es el destino que se ha acordado con Olodumare antes de aparecer en el mundo. Para cumplir ese destino se le ofrecen al iniciado todo un conjunto de recomendaciones en la ceremonia del *itá* en la semana de iniciación. Para conocer si está desviado de ese destino es para lo que se acude a una consulta oracular.

que cuerpos humanos disponibles, ya que el espíritu se supone que no muere y por tanto se va acumulando su número al ir naciendo más personas. Este razonamiento lo desechó Julio alegando que “Se crean espíritus de acuerdo a las necesidades”. La escueta respuesta me pareció algo dudosa pero ante el mayor conocimiento de un *babalawo* opté por esperar otras respuestas para confirmarla.

Desde el punto de vista religioso esto no es un problema según Manuel, que respondió: “En un signo¹¹² se dice que se reencarna, en un signo se dice que pierdes la capacidad de recordar la vida anterior y ver el plan que tienes, si se supiera seríamos semidioses porque sabríamos mucho”. Por el contrario Lázaro dijo: “Yo no lo creo, pero yo particularmente”. Se percibe entonces que se cree de una manera poco concreta en la reencarnación como dejó entrever Orlando con su respuesta: “Creo que no todo el mundo reencarna. Creo que hay reencarnaciones escogidas”.

En este punto es necesario hacer una observación ya que Innocent Onyewuenyi (1996: 44) cree que el concepto de reencarnación es algo ajeno a los africanos:

The dichotomy of soul and body is not applicable such that at death, the soul separates and inhabits another body. Rather “the man” still exists as this person in a spiritual invisible form. His bodily energy goes but his vital force persists and waxes stronger and stronger ontologically...A person is really “dead” when his vital force is totally diminished. Due to their preoccupation with immortality and deathlessness, the ancestors are concerned with the increase of their descendant’s vital force for the well being and continuity of the clan... This “perpetuation of themselves through reproduction” is what has been mistakenly called reincarnation.

Si esta afirmación es cierta, tenemos un ejemplo de una reinterpretación de un concepto originalmente africano, lo cual no tiene nada de particular porque en la ocha se han dado muchas reinterpretaciones, sin olvidar nunca que la religión venida de África no era homogénea, por tanto es probablemente incorrecto hablar siquiera de reinterpretación.

No obstante lo dicho, no resulta extraño que los santeros no le den importancia a la escatología, puesto que los yoruba tampoco se la daban. Esto era así porque en su cosmogonía y ontología, diagrama#11 del primer capítulo, se daba un *continuum* entre el *ayé* y el *orun* con la diferencia de que este último era invisible para quienes se encontraban en el primero. De ahí, que cuando una persona moría, este paso estaba referido solamente a la materia, ya que según Idowu (1995:

¹¹² Signo o letra equivale a un *odun* de Ifá, el plan es el destino acordado con Olodumare.

204) “*Death is not the end of life. It is only a means whereby the present earthly existence is changed for another*”. Teniendo en cuenta este aspecto, ¿por qué preocuparse entonces por la escatología si la vida continuaba aunque bajo otra forma?

Eledá es un término yoruba que significa creador y que se aplica a Olodumare (Awolalu 2001: 8, Lucas 2001 [1948]: 34, Idowu 1995 [1962]: 36). No obstante, Bascon (1991 [1969]: 114) asegura que es “*The ancestral guardian soul*” o dueño de la cabeza, que vendría a ser el espíritu de un ancestro reencarnado en un descendiente, y que antes de reencarnar había acordado con Olodumare el destino de esa persona en la tierra. En una obra posterior, Bascon (1993 [1980]: 33), quien hizo mucho trabajo de campo con los yoruba, le asigna al ángel guardian tres nombres (*eledá, iponrí e iporí*) que están asociados a la cabeza de la persona, al destino, y a la reencarnación. Sus interpretaciones se veían dificultadas por el hecho de que su informante, Salako, asignaba en ocasiones significados diferentes a los mismos términos, al igual que lo hacían otros yoruba.

Otro término complicado que guarda relación con *eledá* es el *orí*. Sobre él, Idowu (1995 [1962]: 182-183) afirma:

“The idea of orí is further complicated when it is conceived as a semisplit entity in consequence of which it is at the same time the essence of the personality and the person’s guardian protector... An Odu, Osé Turá speaks... it is rather the orí that should be worshipped and Orisa left out... To make an offering to the orí, the physical orí is the common emblem”.

¿Complicado?, pues sí, y como el mismo Bascon afirma (1993 [1980]: 32): “*The verses confirm, supplement, and at times contradict what is known about Yoruba religion, revealing how beliefs vary, with cult members often assigning greater importance to their own deity than is generally recognized*”. Esto significa que ni siquiera consultando los versos o *patakís* de Ifá se obtiene una noción única y concreta del significado de algunos conceptos yoruba. ¿Qué sucede entonces con las interpretaciones que hacen los santeros de esos complicados términos yoruba?

Mi interés en conocer el significado que los santeros asignan a términos como *iwá pelé, eledá* u *orí*, aún a sabiendas de que el primero lo desconocen, a no ser que hayan leído alguna obra de yorubas o estudiosos que han trabajado con ellos, ha sido ver el grado de conocimiento de los fundamentos de la religión, su interés por acercarse a lo yoruba, y quizá su actitud hacia lo africano.

Al estar relacionados los términos *eledá* y *orí* los introduje juntos en una misma pregunta. Su comprensión requiere un conocimiento algo profundo de la teología yoruba, algo que como comenté anteriormente no es el interés prioritario de los santeros, quienes se esfuerzan mucho más en la práctica de los rituales a los orichas. Por este motivo hay una radical diferencia entre las respuestas de los *babalawos*, Julio y Manuel, a los que hay que añadir las de Lázaro y Caridad más influenciados por el contacto regular con estos especialistas, y la del resto de los santeros informantes.

La respuesta de Manuel fue:

Eledá es como una facultad. Un poder que tiene Dadá. Es la divinidad que opera para que haya razonamiento en el ser humano. Controla todo el sistema de neuronas, que tiene que ver con el sistema de razonamiento, para que las personas puedan escoger el mejor camino a la hora de tomar decisiones. Su casa es la fontanela, en la cabeza. *Orí* es la partícula de Dios que hay en ti... El *orí* está relacionado con el destino y diferencia a cada persona del resto.

Julio sólo se centró en el *eledá* al que definió como:

El ángel de la guarda es la entidad que está a cargo de todos los seres humanos. Con eso se nace. Una cosa es el *eledá* y otra el santo. No es lo mismo que el oricha que se recibe. El *eledá* es el ángel de la guarda. Los orichas recibidos (padre y madre) son los que responden por la persona.

Caridad produjo una explicación compleja ya para un santero pero con alguna afirmación dudosa:

Una fusión... radica en la cabeza del individuo. Tiene comunicación con el Ser Supremo. Esa relación entre Él y nosotros se establece a través del *orí*, y donde vive la esencia de nosotros que se comunica con ese Dios Supremo es lo que se llama *eledá*. La esencia de Dios es *orí*, la localización de esta esencia es el *eledá*.

Lázaro sin embargo definió bien los términos aunque se olvidó, o desconocía, el principal significado del *orí*, que además de designar la cabeza física como símbolo visible, está referido, como apuntó Manuel anteriormente, a “...*that essence which derive from the Head-Source, the Great Source of all life and being, the source from which all take their origin*” (Idowu 1995 [1962]: 57), es decir, Olodumare. La respuesta de Lázaro fue: “*Eledá* es la proyección de Olodumare y el *orí* es el recipiente capaz de recibir el *eledá*”. Incompleto pues, aunque no se puede exigir más a un creyente sobre términos tan complejos.

En cuanto al resto de los santeros, tres de ellos contestaron que el *eledá* es la cabeza, y el resto que el *orí* es la cabeza, refiriéndose siempre a la cabeza física y sin dar ninguna otra explicación, siendo común a todos ellos el que definían sólo un término sin saber contestar sobre el otro.

De las respuestas de los informantes se deduce, en primer lugar, que estos conceptos son difíciles de comprender y de explicar. Que hay una notable diferencia entre el conocimiento de *babalawos* y santeros. Que los santeros en general no se preocupan demasiado por leer los textos de Ifá y aprender muchos de los conceptos que allí se reflejan. Bien es cierto que dichos textos han sido dominio de los *babalawos*, pero hoy en día están al alcance de quien esté interesado en cualquier botánica. Esos textos sirven para la práctica del sistema oracular de Ifá, pero contienen toda la mitología y enseñanzas de la religión, por tanto, parece lógico que los creyentes los leyeran aunque fuese de una forma superficial. Por otro lado, creo que la falta de interés por aprender esos conceptos yoruba, que forman parte fundamental de la religión de los orichas, denota por parte de los santeros un rechazo de ifá en general y de los *babalawos* en particular. Indirectamente, quizá significa también la negativa a reconocer el papel de la religión de los yoruba actuales, ya que para ellos Ifá y sus sistema oracular es la base de sus creencias y su cultura. A pesar de esta actitud generalizada, cada vez son más los cubanos que buscan la conexión con las raíces africanas, aunque muchos otros las ignoran aduciendo que la tradición cubana es la mejor conservada, idea ésta basada en la ignorancia según Abimbola (2003: 148-149).

- Significados

Otra parte de la entrevista estuvo dedicada al significado que tienen para los santeros ciertos aspectos de la religión, que en gran parte han sido analizados anteriormente en base a opiniones de especialistas, observaciones y algunas declaraciones recogidas en mis conversaciones con religiosos o en comentarios hechos entre ellos mismos. En las entrevistas traté de recoger sus opiniones y actitudes hacia estos aspectos de forma personalizada en la tranquilidad de una entrevista, y sobre todo sin que hubiese alguien delante que pudiese influir en sus opiniones e ideas. La primera pregunta indagaba sobre el concepto que ellos tenían de lo que es la religión en general. El resto de las preguntas se refería a aspectos ya analizados como las consultas a los oráculos, los sacrificios, la iniciación, los mayores, la tradición, las posesiones y el secreto.

Con respecto a la religión, sólo dos santeros respondieron algo que no guardaba interés alguno, el resto lo hizo cubriendo pocos aspectos, pero sí lo básico para definir una religión. Para Orlando, por ejemplo, “Es una base espiritual de conceptos morales”, mientras que para Tomás se trataba de “Una fe en el supremo, que nos hace llevar una conducta correcta, ayudar a los demás”, respuesta similar a la que ofreció Ariel. Para estos santeros, la creencia en lo divino y las normas morales emanadas de su creencia eran lo fundamental, sin embargo Daniel señaló al sentido utilitario de la religión y respondió “Algo de lo cual se afianza la gente para poder vivir”. Punto este muy importante en la ocha, ya que un porcentaje considerable de las personas que se acercan a esta religión lo hacen tratando de resolver sus problemas y mejorar su vida.

Lázaro, conciso y telegráfico, zanjó la pregunta con “Una relación sistemática con lo trascendente”. Los *babalawos* por su parte contestaron de forma escueta, así, mientras para Manuel una religión es “Una congregación de personas y un sistema de creencias, que no aplica para la religión yoruba porque la iglesia es la casa de uno”, para Julio consiste en “Creer en algo superior que nos facilite el desenvolvimiento de la vida y el tener un fin en la misma”. La observación de Manuel del templo en la propia casa es fundamental para entender muchas de las cosas que suceden en la ocha. Las palabras de Julio resumen muy bien el objeto de la religión, la creencia en lo divino, en lo trascendente, en el *orun*, pero justificando esa creencia al tener la vida un fin determinado.

Resumiendo, se puede decir que la religión es para los practicantes de ocha en primer lugar, una relación con el *orun* y sus ocupantes, que en la escala ontológica asciende desde ancestros y espíritus, pasando por orichas y culminando en Olodumare. ¿Cómo se da esta relación? A través de ceremonias, oraciones, oráculos, posesiones, sacrificios, y en determinados casos mediante el espiritismo o el palo. En segundo lugar, representa una guía moral que imparte normas rituales y de comportamiento por medio de las comunicaciones en las posesiones, los resultados de los oráculos, los consejos de padrinos, de los mayores en la religión, de *babalawos* y *oriatés*, y de las pautas que se dictan en el *itá*. Por último, la ocha supone para sus practicantes una efectiva herramienta para superar los problemas en la vida y llevar una conducta correcta.

Otro tema incluido en el apartado de significados es el de las consultas, el cual está relacionado con el destino del individuo en la tierra. Traté de cubrirlo con dos preguntas 1) ¿Por qué se consulta un

santero?, y 2) ¿Qué muestra el resultado de un registro? Las consultas a los oráculos son muy importantes en la vida religiosa de los santeros, ya que es el mecanismo del que disponen para tratar de salir de una situación problemática. En general todos contestaron algo similar a lo que dijo Orlando, quien se extendió un poco más:

Porque quieres averiguar un problema, una situación... Te puede hablar del pasado, presente y futuro. Pero puede hablar de otras personas. Ese resultado cambia con el tiempo... Se pregunta lo que se quiere saber. El santo habla sobre la situación actual. No es adivinación, sino la posibilidad de que ocurra una cosa. Mucha gente busca la adivinación, la magia y no la religión.

Orlando toca un aspecto como el deseo de muchas personas de obtener logros y beneficios concretos que son buscados en las consultas de ocha, de ifá, en el espiritismo o en cualquier método de adivinación. Caridad, por ejemplo practicaba para muchas personas que venían a su casa un método cartomántico como forma de obtener unos ingresos ya que existe bastante demanda para ello. En esta dirección apuntó Samuel en su respuesta: “Hay quien se consulta porque tiene una psicosis y lo hace a todas horas”. Es decir, que algunas personas abusan de las consultas pensando que pueden solucionar su vida y obtener éxito en lo que emprenden. Incluso para algunas se convierte en una obsesión que les provoca un elevado nivel de dependencia, como pude comprobar que ocurría con personas que se consultaban con el *babalawo* Odi Meji. Lógicamente, este tipo de personas, si están iniciados, acuden al *dilogún* o a ifá, mientras que aquellas que no lo están pueden acudir igualmente a estos sistemas o buscan en la astrología, las cartas o el espiritismo, entre otros.

Manuel, el *babalawo*, respondió sobre el tema de una forma más concreta y explicativa:

Aunque tenemos un destino no sabemos cómo afrontarlo. Se hace por medio del oráculo. Los registros que se hacen son de tipo temporal. Es para chequear cómo está la situación actual que tiene que ver con tu pasado, y qué puede pasar en el futuro, si haces esto hacia dónde vas, y si no lo haces qué va a pasar.

Caridad aportó también su visión: “Te ubica en qué estado estás, los factores que actúan sobre ti, qué tipo de parálisis tienes, qué necesitas para salir, cuál es el oricha o el espíritu, o la persona que te puede ayudar”.

Así pues, las consultas son un medio importante para los santeros de conducir su vida, evitando o corrigiendo aquello que les puede llevar por el mal camino que se desvía de su destino. El

peligro reside en creer que pueden hacer lo que quieren y que tras los avisos y prescripciones del oráculo reconducirlo en su favor.

Respecto a los sacrificios, cuatro fueron las preguntas que cubrían el tema 1) Por qué hay que hacerlos y para qué sirven, 2) ¿Se consigue más sacrificando un animal más grande?, 3) ¿Qué significado tiene la sangre?, y 4) ¿A quién van dirigidos?

La respuesta de los santeros es muy similar, apuntando a que es lo que comen los orichas o santos, es decir su alimento, pero esto es una respuesta muy simple. Caridad se explicó algo mejor: “Ofrecemos la sangre de los animales para cargar de vida y energía a los orichas, para que puedan llevar este mensaje... Los sacrificios son la última solución tras preguntar en las consultas otro tipo de ofrendas más sencillas”. Es decir, que la prescripción de sacrificios por los orichas en el oráculo, es debida a la importancia del problema que se ha encontrado, ya que si no serviría con una ofrenda más sencilla. Manuel todavía fue más concreto:

Está el mensaje a los dioses en la sangre. Hay mucho poder en la boca, tiene mucho *aché*, si lo usas bien no necesitas mucho sacrificio. Se ve más el sacrificio pero no se habla de transferencia. Tu haces pagar toda esa culpa, lo negativo de ti hacia el animal. Yo creo que no todo es sacrificio.

Entonces el sacrificio es algo simbólico, por un lado se alimenta a los orichas, se les da vida simbólicamente, y por otro lado se transfiere la culpa del que lo ofrece por medio del animal a los orichas como intermediarios ante Olodumare, que es el verdadero receptor. Este es el verdadero sentido, aunque la mayoría de los santeros responden de forma muy simple que es el alimento de los orichas sin, aparentemente, plantearse su verdadero significado.

A la segunda pregunta de si se consigue más ayuda de los orichas sacrificando una animal más grande, de cuatro patas, que uno pequeño, de pluma, todos contestaron en el mismo sentido de que es el oricha quien lo determina, aunque, como siempre, la respuesta y nivel de análisis de los santeros era más simple. Una idea de lo que piensan los religiosos sobre este aspecto queda bien reflejada en las palabras de Manuel:

Eso depende. A veces puedes resolver con una paloma y no tienes que sacrificarla, sino soltarla. Un huevo tiene un poder tremendo porque es el germen de la vida en su estado más puro, por eso se emplea para limpiar.

Casi ningún *odun* te manda dar un tambor o hacerte santo, o coger la mano de Orula, o coger algo. Lo que se hace es preguntar a la deidad lo que quiere. Lo primero que se le pregunta es si quiere un *adimú*, que es lo más simple. El *ópele* es para la rutina, si el problema es grave tienes que ir al tablero.

En principio pues, el tipo de sacrificio está en función del problema que tenga la persona que lo ofrece, y viene dado por la exigencia del oricha a través del oráculo empleado, pero a lo largo del tiempo que he estado en contacto con la ocha he detectado dos posibles desviaciones respecto al tema de los sacrificios. Uno es la manipulación de algunos santeros y *babalawos* en el resultado del oráculo para que haya que sacrificar más animales o más grandes, lo que les supone mayor ingreso por participar en más rituales, y otro el convencimiento de algunas personas que creen que ofreciendo mayores sacrificios a los orichas obtendrán mayor protección y mejor solución a sus problemas.

La siguiente pregunta era sobre el significado de la sangre. Se la relaciona con la vida y con transmitirle energía a los orichas en opinión generalizada entre los santeros, siendo Manuel el único que señaló otro aspecto: “Cuando se sacrifica se envía el espíritu del animal. La sangre es lo que se ve. Lo que se entrega es el alma del animal, lleva el mensaje. Todo regresa al principio, a Olorun”. Como se ve, siempre es Manuel quien toca aspectos más profundos, el que parece conocer mejor la teología. Mi impresión es que entre los santeros, algunos tienen una idea equivalente pero no saben explicarla mejor, entre otras cosas porque a ellos se las han transmitido de forma sencilla y algo superficial.

Dar el paso de iniciarse en la ocha es algo que debe o debería de pensarse bien por las implicaciones que tiene para las personas, ya que en teoría se convierten en sacerdotes. Preguntados que si todo el mundo que se acerca a la ocha debería de hacer santo, todos respondieron que no, pero la realidad es que terminan haciéndolo si tienen disponibilidad económica para ello. Teniendo en cuenta el elevado coste de la iniciación, no es difícil imaginar que aquellos religiosos que no se cuestionan éticamente, hacen lo posible por iniciar otras personas por representar una importante fuente de ingresos. Por otro lado, se comprende que si la religión proporciona protección y mecanismos para superar dificultades, entre otras cosas, todas aquellas personas que son creyentes hacen lo posible por ser iniciados en ocha. No es objeto de este análisis, pero quizá lo sería para una tesis de psicología estudiar el cambio psíquico, que sin duda se da, entre los santeros que se acaban de iniciar.

Caridad, ante la pregunta sobre las ventajas de estar iniciado respondió: “Muchas. Estás admitiendo en tu vida algo sagrado, divino, que tiene poder, que va a salvaguardar tu vida, te va a prevenir, proteger. También vas a tener muchas obligaciones”. Está claro que hay ventajas, al menos eso parece ser lo que más cuenta.

La experiencia es bastante fuerte por el tipo de rituales que se llevan a cabo durante una semana y las experiencias que se viven a partir de entonces. Todos coinciden en que cambia la vida, la psique da un giro, se adquieren conocimientos de tipo esotérico, se pertenece a una familia religiosa, se tiene relación con el *orun*, y por tanto existe el convencimiento de que se tienen mayores capacidades. Julio me respondió que tras la iniciación: “Cambia, o debiera, todo el medio ambiente tuyo espiritual. Esto te permite acercarte a la corriente cósmica de esa entidad. A partir de ese momento se consigue paz, tranquilidad, desenvolvimiento y vencimiento de la dificultad”. Una verdadera transformación que es vista como un renacimiento, reforzado en una ceremonia por la destrucción de la ropa anterior a la iniciación, la inmersión en el río, la asignación de un nombre religioso, y una nueva fecha de nacimiento que se empezará a celebrar a partir de entonces.

Sería interesante hacer un estudio sobre la valoración que hacen los santeros de su pertenencia a la ocha en contraposición al “peligro” que les supone ser discriminados socialmente por ello. Parece lógico pensar que puestos los dos aspectos en una balanza, a los santeros les tiene que resultar más beneficioso el practicar su religión a pesar del coste social que tienen que pagar por ello. Contemplándolo desde la teoría de los campos de Bourdieu, se trata de dos campos o esferas diferentes y en cierto modo antagónicas. Los santeros pertenecen al campo de la ocha y pagan un elevado precio por obtener el mayor capital religioso posible. La marginalidad social se ve contrarrestada y compensada con su pertenencia a la ocha, pero no para todos resulta igual, ya que como dijo Caridad “Es una experiencia individual de acuerdo al nivel intelectual y de desarrollo de la persona”.

Sobre los mayores en la religión ya expliqué en otro capítulo que en la ocha se tuvieron que crear artificialmente porque cuando la religión de los orichas apareció en Cuba no existían nexos familiares. Como la necesidad obligó a la constitución de familias religiosas, los mayores familiares, vivos o muertos, fueron sustituidos por todos aquellos que hacía más tiempo que habían sido iniciados. Fue así cómo los ancestros vieron disminuída su importancia al tiempo que surgía con fuerza la

institución del padrinazgo. Por lógica, dentro de un *ilé*, el más mayor era siempre el padrino o la madrina, puesto que había iniciado a todos los integrantes del mismo.

Así, un mayor, en términos generales, es alguien que tiene más edad desde que se inició, sin embargo en la ocha existe la categoría específica de los mayores, aquellos religiosos que hace varias décadas que han sido iniciados y que, por lo general, reciben un trato deferente por parte de los demás. Manuel explicando quienes son los mayores respondió: “Los que tienen más años de santo. No está establecida una cantidad de años para ser mayor. A partir de 25 o 30 años más o menos”. En opinión de Caridad: “Esto es una religión de jerarquías. Se reconoce a los que se iniciaron antes”. Tomás incidió en lo mismo añadiendo algo más: “Todos los santeros con muchos años y los muertos”.

Vemos pues que entre los mayores se pueden distinguir cuatro grupos. El primero es el de los muertos o espíritus, que los santeros distinguen entre los difuntos familiares propios y los difuntos en su religión. En el segundo grupo se pueden colocar todos los religiosos de ocha que han sido iniciados antes que uno mismo. En el tercero tendríamos aquellos que tienen al menos 25 o 30 años de iniciados y a los que se reconoce como mayores en la religión por propio derecho. Y en el último, están los padrinos o madrinas, quienes probablemente simbolizan mejor para cada religioso la importancia de un mayor. Esto es así porque para un religioso lo más importante es su propia familia religiosa, de ahí que Ariel respondiera que los mayores eran: “Los que tienen más tiempo de santo, sobre todo de tu familia”. El papel de los padrinos es fundamental para los de reciente ingreso, puesto que administran, y en el peor caso restringen, el capital religioso que todos ansían obtener, por tanto actúan en cierto modo como guardianes de la religión.

El tema de la tradición es uno de los pilares básicos de esta religión. También comentado anteriormente, ahora lo retomo desde la perspectiva de los entrevistados. El asunto es controversial puesto que, por sus características, en la ocha no existe una tradición única. Cuatro preguntas fueron empleadas para recabar la visión de los entrevistados: 1) ¿por qué es importante la tradición?, 2) ¿es necesario cambiar algo para adaptarse a los nuevos tiempos?, 3) ¿hay que seguir las tradiciones religiosas de los yoruba?, y 4) ¿quién decide cómo es la tradición?

La tradición resulta ser para los santeros una especie de excusa, ya que siempre se la saca a relucir vertiendo acusaciones contra los demás por su falta de respeto a ésta. Ya dejé explicado que por

muchos motivos no es posible hablar de una tradición común, ¿entonces por qué motivo se apela constantemente a ésta? Desde luego es considerada como muy importante a pesar de que no se da un consenso sobre ella, como lo demuestran las palabras de Daniel al preguntarle por qué lo era: “Porque es la esencia de la religión”. Razones para justificarla hay varias, “Porque hay que respetar las raíces” según Ariel, “Porque es lo que te han enseñado” dijo Tomás, “Porque viene de los antepasados” en opinión de Samuel, o como respondió Julio: “Porque es el único hilo que mantiene esta religión y es la única forma de mantener la cohesión”. Manuel, como de costumbre, analizó más la pregunta y respondió:

A veces es importante y a veces no. Hay la tradición de la familia... Pienso que la tradición debe seguirse en la medida que sea capaz de excluir los errores de esa tradición. No se hace nada con seguir la tradición de una casa que se ha inventado algo.

Así pues, por una parte se reconoce que es importante seguir la tradición heredada, mientras que por otra se reconoce su fragilidad al haber incorporado cosas que se han creado de forma unilateral. Por este motivo Manuel afirmó que “Es importante reinterpretarla, incorporarla y meterla dentro del contexto”, sin embargo Julio interpretó la pregunta de si era necesario cambiar algo como una concesión a la sociedad: “Eso significaría menos conflicto con la sociedad pero yo no creo que eso sea determinante”. Lázaro era más reticente: Los cambios pueden producir daños, creo que hay que hacer un poquito de resistencia al cambio, pero... sí hay que guardar la tradición. Entre los santeros, todos estaban de acuerdo en que no había que cambiar la tradición, aunque Caridad aceptó que ya se habían cambiado cosas en los rituales. Orlando fue más concreto y puso ejemplos: “Quizá el hablar en español porque se entiende más... Eliminar los sacrificios no me atrevo porque es la base de la religión. Si eliminamos la sangre y los achesees ¿qué queda?”.

La pregunta siguiente fue quién decidía entonces cómo era la tradición, porque todo el mundo sabe que “Hay una tradición general, pero no específica”, como dijo Julio, y lo que realmente ha sucedido, según Manuel, es que la crearon: “Inicialmente los que formaron la religión, pero los elementos aislados, como las casas, lo deciden”. Entonces a qué atenerse, cuál debe ser la referencia. Aquí Lázaro apuntó como única posibilidad que “Hay que confiar en la honestidad, el sentido común y la seriedad de las personas a cargo de los ritos”. Esto es algo ideal porque de sobras es conocido que

muchos religiosos no son honestos, lo que no impide que tengan prestigio e influencia sobre muchos otros.

Ante la falta de parámetros fijos y aceptados por todos surge la pregunta de si no sería conveniente adoptar la tradición mantenida por los yoruba. Los dos *babalawos* se mostraron abiertos a la posibilidad. Julio afirmó que: "... Por lo menos se debería tener en cuenta y ver hasta qué punto esas corrientes pueden traer nuevas experiencias o nuevos conocimientos", mientras que para Manuel "En la medida en que refuercen las tradiciones se deben incorporar". Lázaro no estaba de acuerdo a pesar de ser él un afrocubano y respondió de forma categórica: "No, sólo hay que estar abiertos al cambio y a los requerimientos de la realidad". Caridad, también afrocubana, por su parte fue más radical en su respuesta: "Eso es primitivismo y no es peyorativo... lo que hacen ahora los yoruba no. Hay que respetar lo que hacen los cubanos". Orlando, blanco y descendiente de españoles, por su parte dejaba una puerta abierta a la posibilidad: "Debería haber comunicación con la gente de la religión en África... Lo que habría que hacer es recuperar lo que hacían los mayores en África".

Según se ha visto, las posiciones van de un extremo a otro. Mi interpretación, basada en numerosas conversaciones durante varios años de contacto con la religión, llega a varias conclusiones.

- 1) La aseveración constante de la necesidad de respetar la religión, es decir la tradición, es algo que queda a nivel de discurso, ya que no se da una uniformidad, tratándose más bien de una especie de necesidad que como afirmó Julio proporciona cohesión.
- 2) Todos los religiosos reconocen directa o indirectamente que es muy difícil poner cierto orden debido a la autonomía que gozan los *ilés*, no obstante existe la sensación de que algo se debería hacer porque según la opinión generalizada de los religiosos los desvíos son demasiado frecuentes.
- 3) Aunque no les guste afirmarlo, muchos sienten que son necesarios algunos cambios que reactualicen la religión para acomodarla a las nuevas circunstancias, algo que quizá en Cuba no era tan necesario pero que en la sociedad estadounidense los aspectos más tradicionales de la religión representan un verdadero problema. Estos cambios se refieren principalmente a manifestaciones externas como sacrificios, posesiones y ciertos rituales al aire libre, que es lo que les coloca en situación problemática con la sociedad.
- 4) Que una supuesta uniformización de la tradición disminuiría de algún modo las irregularidades que llevan a cabo algunos religiosos. Esas supuestas faltas de respeto por la tradición se suelen justificar con la excusa de que "En mi casa se hace

así”, “En mi rama siempre se ha hecho de esta manera”, o simplemente no se justifican. 5) El generalizado rechazo que muchos religiosos tienen hacia lo yoruba está más bien basado en el desconocimiento de lo que ocurre con la religión en África. Por otro lado, es perceptible el resultado del adoctrinamiento recibido en Cuba para reforzar la identidad nacional, algo que con frecuencia deriva en un chauvinismo desmedido y en la afirmación de que la religión es cubana. En relación con la herencia africana, la promoción de una identidad nacional criolla fue fomentada en contraposición de lo africano, entre otras cosas para evitar el desapego de los afrocubanos hacia un país creado y dirigido por los descendientes de europeos principalmente. La asimilación de esa política llegó a calar incluso dentro de la ocha, favorecida por la masiva incorporación de religiosos blancos.

Otro de los temas incluidos en el apartado de significados fue el del trance o posesión, una de las características más relevantes en esta religión. La posesión es un estado místico, que además de requerir entrenamiento implica el disponer la persona de cierto *aché* y la posibilidad de beneficiar a los demás, por tanto, se desea tener esa capacidad o bien, obtener sus beneficios. Aceptar que la conciencia de la persona desaparece y su lugar es ocupado por un espíritu “...violates a crucial intuition that the mind is the «executive center» that plans and controls the person’s behaviour” según Boyer (2001: 70).

Cuatro preguntas fueron diseñadas para conseguir la visión de los religiosos sobre este tema. 1) ¿Por qué unos montan y otros no y qué tienen de especial los que montan? 2) ¿Montar es bueno o malo, se percibe como positivo o como algo negativo? 3) ¿Hay engaño?, y ¿En qué se nota si no es verdad? 4) ¿De qué depende que bajen los orichas?

Por lo general, los santeros creen que las personas que montan, o son poseídas “... son personas escogidas” según Orlando, “Es un don que Dios o el ángel de la guarda te da” en opinión de Tomás, o que “Esa es tu misión” como dijo Samuel. Para Manuel también es una cuestión de tener algo especial, más *aché*: “Hay una cosa que se llama *aché*, ese poder de tener conexión con el oricha... La posesión, el caballo, es como una especialidad dentro de la religión”. Caridad lo ve igualmente como una mayor posesión de *aché*, mientras que Lázaro lo comprende como una mayor sensibilidad de la persona que monta, en consonancia con la opinión de Ariel, quien sabe bien de lo que habla porque él

mismo monta a Eleguá. El testimonio de sus experiencias es interesante y ayuda a comprender el fenómeno:

Los que montan no tienen nada especial. Todo el mundo puede ser espiritista. Lo que pasa es que no todo el mundo está en eso. El que no monta puede un día montar un santo, eso no es privilegio de nadie. En las presentaciones no se monta más por la incomodidad del momento... el traje, los collares, la corona... estás pensando en que quieres salir de eso... Lo estás sintiendo en el cerebro tuyo... Y tratas de quitarte ese sonido, porque... porque te vas perdiendo, y ese es uno de los síntomas cuando el santo te va a entrar, cuando tu ya casi no oyes, por la música te va entrando pero tu ya no oyes... No es una experiencia muy bonita... Te sientes en el cuerpo una sensación muy desagradable. A veces, lo que te digo, uno lucha con el subconsciente de uno. Esa sensación... se siente como caerte por un precipicio para abajo. Esa sensación de caerte, de perderte, eso a nadie le gusta. Sientes una serie de cosas en el cuerpo, la sangre parece que te fluye rápido, te pica el cuerpo... es pasajera, pero es una sensación bien desagradable. Notas un poco de cansancio, pero después todo se te quita, después lo que sientes es una frialdad... un frío... estando sudando, pero te tocas y sientes frío, como si estuvieras resfriado... Y luego no se recuerda nada.

Como se puede ver, se trata de emociones muy fuertes al tiempo que se tiene la consciencia de que se da una conexión con el *orun*, con lo divino, que además tiene repercusión en los religiosos presentes. Ahora bien, ¿conceptualizan los santeros la posesión como algo positivo? En opinión de Manuel sí, porque: “Que se monte es bueno para la persona y para la congregación. Un caballo es capaz de provocar una energía colectiva muy interesante... Con más experiencia hay más posibilidad de comunicar unas vibraciones más fuertes”. Se trata entonces de un evento que no es privado, sino que pertenece a las prácticas comunes y se realiza en beneficio de los que asisten a él. También Lázaro lo ve: “Como positivo. Es una relación contradictoria. En el primer momento es un sufrimiento terrible, pero hay gente que le gusta. Hay la creencia de que el santo te limpia. Hay un efecto mágico sobre el caballo. Pero el momento en que entra es doloroso”.

Todos los religiosos lo consideran un hecho que les favorece, como Orlando, para quien: “Es positivo que un santo venga a la tierra. El santo viene a traer lo bueno. Es lo máximo. La persona que monta es un instrumento para que el santo baje, no importa la persona... El santo utiliza el cuerpo de esa persona”. Entonces el “caballo” es un mero instrumento que ejerce su función en beneficio de los demás, y debe de contemplar su aportación “Como un privilegio que tienen algunas personas” como dijo Caridad. El hecho de que al retornar a la consciencia los mediums no recuerdan nada, les obliga a

mostrar modestia ya que su papel es pasivo, con el sólo aporte de su acuerdo a prestar su cuerpo. Ya en otro capítulo hice mención a la observación de Lydia Cabrera de que se dan fraudes en la posesión, de ahí mi interés en conocer de primera mano si existe el engaño entre los santeros. Orlando me respondió a la pregunta así:

Cómo no. El santero con experiencia se da cuenta del engaño. Antiguamente los santeros mayores se encerraban en el cuarto con el caballo y le hacían preguntas y le hacían ceremonias para ver si estaba el santo de verdad, eso lo hacían cuando era la primera vez. A veces se sabe que no hay nada y lo dejan para que continúe el show. El santero es un trabajador social. Hay que ser médico, psicólogo, etc.

La declaración de Orlando resulta interesante porque informa sobre el método que se empleaba para comprobar la autenticidad de las posesiones en el pasado, pero también porque señala hacia la función de un religioso en su rol de padrino, *oriaté* o *babalawo*. En la ocha se cura físicamente a las personas con hierbas, pero más importante es su vertiente psicológica, que se vale de los oráculos para guiar y aconsejar a los que solicitan ayuda. Esta función sanadora de la ocha, tanto en lo físico, psicológico o espiritual, fue explicada en un artículo por Mercedes C. Sandoval (1979).

Por tanto, desde el momento que se acepta la función terapéutica de algunos rituales de la ocha, en este caso la posesión, es comprensible que haya cierta permisividad y tolerancia, algo que sin duda es aprovechado por algunos religiosos poco escrupulosos. El fraude llevado a cabo conscientemente puede tener varios fines, como cumplir la obligación con un *ilé* que ha pagado a alguien para que baile un tambor, es decir que sea poseído por cierto oricha. También es posible que la persona que monta trate de ganar o mantener su prestigio, e incluso que se aproveche para amonestar a alguien de su comportamiento desviado.

Efectivamente, quien haya frecuentado muchos tambores aprende, sino a reconocer el fraude, si a albergar serias dudas sobre la veracidad de lo que en ocasiones está viendo. Personalmente he contemplado muchas veces posesiones que resultaban una verdadera parodia y que sorpresivamente nadie cuestionaba, probablemente debido a que “Puede haber hasta mentiras inocentes porque les gusta mucho. Les gusta sentir que son Changó por ejemplo. Hay santos muy vistosos. Creo que se puede dar eso”, como me explicó Lázaro. No obstante, con frecuencia surge la duda de si es cierto o no, y en cualquier caso, como me comentó un santero en un tambor, “No le hace daño a nadie”.

Suponiendo que las posesiones sean auténticas ¿de qué depende entonces que bajen o no los orichas? En opinión de Orlando “El santo baja cuando quiere. Lo que ocurre es que esto se ha convertido en teatro, se paga para que bajen los santos. Antes, sin tener santo les bajaba en un tambor. A mí también me pasó dos o tres veces”. Pero hay algo más de lo que dependen las bajadas y como dijo Daniel:

Depende de muchas cosas. En el tambor vive un santo. A veces vienen y a veces no vienen. Los tamboreros y el cantante también influyen. Todo tiene que ir acoplado y si no encaja todo se jode. Antiguamente la gente que iba a montar un tambor se preparaba muchos días antes, sin hacer sexo, ni tomar, recogidos... Tu tienes que ir limpio.

Es pues, un conjunto de cosas lo que favorece la bajada de los orichas, que Ariel especificó algo más:

Depende de muchas cosas. De la casa, del respeto de esa casa, de los que están tocando, porque hay gente que toca y fuman marihuana, o que están borrachos... pero cuando hay unidad de la gente que está allí, del coro... depende del canto. Porque hay gente que viene a joder, a chismear, a ver quien monta, a ver quien dice esto... Hay veces que dices, oye, está sonando de verdad, y el cantante está picando de verdad, y vienen los santos, porque vienen, porque si no, no vienen. Porque el santo es como todas las cosas y vienen cuando todo está en armonía, si no, no pueden venir.

En los tambores puede ocurrir algo que no debe de pasar porque queda fuera del ámbito de la ocha, y aunque no es frecuente, enseguida se pone remedio. Se trata de que en lugar de bajar un oricha, lo que baja es un muerto. Cuando pregunté si era posible que bajaran los muertos, Lázaro, por ejemplo, respondió: “No es lo común. El mundo de los muertos es otro. Es un nivel vibracional distinto. Ocha no es el lugar de ellos... Tu vas a una misa espiritual y no puedes ponerte los collares porque los muertos se van. Es otra dimensión”. A nadie le gusta mezclar las diferentes prácticas, y cada una de ellas está enfocada a una esfera y fines diferentes. La ocha trata con orichas y persigue la ayuda a las personas desde una relación con las divinidades. El espiritismo ayuda a las personas por medio de espíritus de personas, familiares o no, sin relación con lo divino. El palo es un arma de doble filo que puede ayudar o perjudicar a personas, según convenga, con la mediación de espíritus de bajo nivel con los que se ha hecho un pacto.

Son pues, prácticas que se desenvuelven en distintos niveles, y que a pesar de ello puede ocurrir que se den intromisiones de espíritus en un ámbito que no les corresponde. Cuando se dan en la

ocha, se perciben como perturbadoras e impropias, siendo necesario, en primer lugar, poder reconocerlas. Manuel me aseguraba que: “A veces bajan los muertos y la gente lo confunde con el oricha. ¿Cómo comprobarlo? Hay que verificarlo. Tu tienes que saber si está el oricha o no”. Reconocer si una posesión es auténtica o no, y si se trata de un muerto entrometido, es labor de los que más conocimiento y capacidad tienen, ya que si ocurre, se deben de tomar medidas instantáneas como explicó Samuel:

No, no, no. Muerto es muerto y santo es santo. Tu puedes tener un muerto a la izquierda y el santo a la derecha. A algunos les baja el santo en una misa y el muerto en un tambor. Si pasa eso (les llamamos cruzados) hay que hacerles ceremonia... Eso no puede ser. Hay que quitárselos enseguida.

¿Qué muestran estas afirmaciones y la actitud de los religiosos? En mi opinión, demuestra que los santeros, aunque frecuentemente no son capaces de explicar muy bien sus creencias, distinguen perfectamente, por un lado la jerarquía que se da dentro del *orun*, diferenciando los tipos de espíritus según su nivel ontológico mostrado en diagrama #11 del primer capítulo. Por el otro, igualmente conceptualizan las distintas prácticas religiosas según su mayor o menor relación con lo divino y con el tipo de espíritus. Es decir, a mayor elevación de los espíritus corresponde una práctica considerada como superior, y viceversa. De este modo, siendo los orichas los espíritus más elevados y cercanos a Olodumare les corresponde una práctica como la ocha, que todos consideran como más limpia y elevada. Para la relación con los espíritus normales y cercanos se reserva el espiritismo, práctica comprendida como igualmente limpia, que tiene como objeto ayudar a las personas, y que además facilita la relación con los ancestros familiares. Por último, para las prácticas “oscuras”, a veces inconfesables, aunque también pueden servir para lo contrario, se utiliza una práctica bastante denostada como el palo, que se sirve de espíritus de muy bajo nivel, que con frecuencia persigue objetivos nada espirituales.

La posesión sirve entonces a la comunidad, siendo los mediums unos intermediarios al servicio de los creyentes por prestarse para que los orichas hagan su aparición y den mensajes a los humanos. No siempre se da en los tambores, ni cuando ocurre se muestra en la misma intensidad, cabiendo la posibilidad de que se esté poniendo en escena una representación falta de autenticidad, que por lo general es detectada y tolerada. El hecho de que se les pague a santeros para que monten fomenta el

engaño, y en varias ocasiones he sido testigo de cómo alguien que había sido contratado para bailar un tambor, estaba montado antes de dos minutos tras ponerse a bailar ante los tambores.

Para que el mecanismo funcione es necesario que se de una conjunción de circunstancias que lo favorezcan. En cualquier caso, se considera algo muy beneficioso para la comunidad religiosa, que mueve sentimientos, convicciones, identidades, y que certifica las creencias. A pesar de que la persona que se presta como médium es pasiva, todos reconocen que necesita un cierto *aché*.

Otro aspecto de la ocha de suma importancia es el de los rituales, de ahí que incluyese unas preguntas para ver qué significado tienen para los entrevistados, o al menos en qué forma lo expresaban. Para los creyentes se trata de algo fundamental, al menos eso parece a juzgar por los constantes rituales que llevan a cabo. La vida religiosa, bien sea en la privacidad de su casa o en las ceremonias comunes, y sea en el santo o en Ifá, es una constante actividad ritual. Según Bastide (1986 [1960]), los ritos y los mitos están íntimamente ligados, de tal forma que constituyen una relación recíproca. Mientras que los mitos se reproducen por medio de los ritos, éstos colaboran a la conservación de los primeros. En opinión de este autor, tanto los mitos como los ritos, consiguen mantenerse en el tiempo por medio de tres estructuras, cuales son, el grupo religioso, el secreto, y el espacio sagrado.

El ritual religioso en palabras de Manuel es:

“... la puerta que nos conduce al misterio. Es como abrir esa puerta. Despertar la fuerza y los poderes y la potencialidad en lo consagrado. Aquí siempre hay que hacer ceremonias para todo... Los rituales son elementos propiciatorios, tu lo aprendes, pero si no le pones la fe, el sentimiento, el *aché*, la emoción, es igual que si no lo haces bien. Es más importante el sentimiento que se pone que el conocimiento del ritual”.

Para Rappaport (2001: 120) el tipo de ritual que nos ocupa caería en el tercer nivel de los tres que distingue con respecto al significado del ritual, al que designó como «significado de orden superior». Según él, en este nivel se da un sentimiento de “... identificación radical o unificación del yo con otro... parece experimentarse en intensidades que van de la mera insinuación de ser emocionalmente conmovidos, por ejemplo, en el transcurso del ritual, hasta las profundidades numinosas que llamamos «místicas»”. Una descripción que concuerda con las descripciones que hacen los santeros sobre lo que experimentan en algunos de sus rituales.

Lázaro ofreció otra perspectiva sobre el ritual: “Los rituales son la forma en que se guarda la memoria de cómo se han hecho las cosas. Está garantizado que de esta forma surten efecto. La observancia de los rituales es como seguir los caminos que ya han sido trazados por otros”. Por su parte, Caridad afirmaba que: “A través de las ceremonias se conjuga ese mundo filosófico y se lleva a la práctica”.

El ritual es entonces una especie de llave que conecta con el *orun*, el *awó*, lo numinoso, lo sagrado, al tiempo que ayuda a conservar los mitos, y que, llevado a cabo correctamente, garantiza la consecución de la finalidad del mismo. Sin embargo, Julio, colocando los pies en la tierra y mostrando una vez más su desencanto con el rumbo que adopta la ocha, aseguró que los rituales en esta religión son importantes “Porque eso le da una vestidura a la religión, entonces cuantos más rituales más importantes”. Con esta afirmación lo que quería decir es que, al igual que con el secreto, los rituales, y su necesario dominio, son empleados por algunos religiosos para mostrar su estatus, conocimiento, y consiguiente prestigio, lo cual sirve de gancho para captar ahijados, consultar, o simplemente mostrar su destacada posición en la religión. No se debe olvidar que llevar a cabo más rituales supone por lo general más ingresos, de donde se deduce que los religiosos deshonestos los fomentan. Como se puede ver, los rituales pasan por constituir un ingrediente, entre otros, que facilita la picaresca de algunos.

Respecto a los santeros, ninguno de ellos ofreció una explicación que justificase la importancia de los rituales o su función, limitándose a decir, algo similar a lo que dijo Tomás de que “Es la forma de cumplir con la ocha”. Se limitan así a participar en los rituales porque siempre se ha hecho, es obligatorio, y forma parte de la religión. Esta actitud coincide con la opinión de Boyer (2001: 233), para quien “... *most people pay very little attention to that exegesis, being far more interested in exact performance*”.

Al preguntarles qué ocurría si no se realizaban bien los rituales, la respuesta casi unánime fue que pierden efecto. Únicamente Tomás señaló que si no se hacen bien “Se va perdiendo el culto de la religión porque no tenemos libros”, lo cual es una verdad a medias ya que existen muchas recopilaciones realizadas en varios idiomas del cuerpo de Ifá que están a disposición de cualquiera.

¿Qué nos indica entonces el hecho de que se practiquen tantos rituales en ocha? En mi opinión, pueden ser varias cosas, como que el haber tomado la costumbre de recibir tantos orichas aumente las

obligaciones rituales. Porque, como señalé anteriormente, se haya fomentado el ofrecer rituales con cualquier excusa y con el fin de obtener un ingreso económico, o demostrar el prestigio y posición en la religión. Y especulando un poco, quizás porque debido a las dificultades de todo tipo por las que atravesaron los lucumis, trataron de superarlas acudiendo a la religión y llevando a cabo todo tipo de rituales con el fin de obtener la ayuda de los orichas.

El último de los significados que incluí en las entrevistas fue el secreto. ¿Es importante el secreto? En opinión de Ariel “Es importante y no es importante. Lo es para que la gente no tergiversar las cosas. Para defendernos”, algo similar a lo que piensa Caridad, quien cree que “Ocurre en todas las religiones que no están oficializadas. Por miedo, por intolerancia hacia esta religión. Para que no caiga en manos de personas inescrupulosas el conocimiento”. Tenemos entonces dos motivos para mantener en secreto la religión, es decir, los rituales, prácticas y conocimiento esotérico, uno es la propia defensa ante la incomprensión social, y el otro el resguardo del propio conocimiento religioso.

¿Es realmente necesario en estos tiempos mantener tanto secreto, dentro de una sociedad que mira con resquemor y prejuicios esta religión? Yo diría que es algo relativo, porque como afirmó Daniel: “Hoy en día no hay secreto. En internet encuentras todo”. Y esto es casi cierto, porque a pesar del esfuerzo de los santeros se ha difundido todo tipo de información, en ocasiones por exsanteros que abandonaron la religión y rompieron la promesa de no propagar los secretos revelados.

En general, los santeros llevan a un extremo, yo creo que exagerado, el secreto, algo fomentado en Cuba debido a las persecuciones e incomprensión del resto de la sociedad, pero que en África no es así según afirma Abimbola (2003: 62). Julio, manifestó de esta forma la importancia del secreto en la ocha: “Porque al ser importante el secreto, soy importante yo. Tu vas a Nigeria y allí nada es secreto. Así que con ir allí tu lo sabes todo”. No es del todo cierto que allí nada es secreto, pero con la ironía que le caracteriza dio la razón por la que se abusa del secreto.

Todos, excepto un informante, defendían el secreto por considerarlo fundamental en la práctica de ocha y ser algo fundamental, como demostró Samuel:

El secreto es la base primordial de lo que va cuando tu haces una ocha. Cuando tu haces santo el secreto es muy importante. Ese secreto conlleva muchas cosas, ceremonias, cantos, oraciones, y el *aché* de la persona que está poniéndolo. Eso es lo primordial, ese es el que va en tu cabeza, y después el que te dan a tomar que va dentro.

Se le da mucha importancia al secreto, en especial en todo lo referente a las ceremonias. Por ejemplo, lo concerniente a un determinado oricha es dominio de aquellos que se han iniciado en él, quedando parcialmente restringido al resto de santeros. Pero esto es algo normal en las prácticas rituales por lo general, el problema es que la excusa del secreto da pie para prácticas que exceden lo religioso.

En este aspecto del secreto, como ocurre con las consultas, sacrificios, iniciaciones, el conocimiento, y la posesión, los santeros más inmorales se aprovechan para manipularlo y conseguir sus objetivos no religiosos. Estas personas utilizan el secreto para restringir el conocimiento y mantener su dominio sobre los ahijados, pero también para encubrir algunas de sus acciones, que por inmorales y contrarias a las normas de la ocha, no les interesa que sean conocidas.

Algunos religiosos como Manuel piensan que el secreto es un valor:

“Hay secreto y hay secreto. En parte por aislar a los extraños... Yo creo que el secreto se debe mantener sobre la información que te puede dar una idea del procedimiento ritualístico en la iniciación. El secreto es un valor”.

También Orlando era de la misma opinión: “Yo creo que es un valor. Nadie de la religión va a decir todo hasta el final”. Sin embargo, Lázaro, menos comprometido con la religión, y más crítico y analítico afirmó:

No creo que es un valor en esta religión. Yo creo que los fenómenos que se están manipulando tienen un aspecto misterioso que las personas no los comprenden, pero nadie va a asumir que no lo entienden. En la medida en que tu mantienes el secreto, tu puedes extender el manto de secreto sobre aquello que tu no conoces. Que haya secreto te permite poner énfasis en el carácter elitista de la práctica y el orden jerárquico... También sería dañino que mucha gente conociera las cosas, por eso se protege con el manto del secreto.

Lázaro pone el dedo en la llaga al señalar el secreto como un mecanismo utilizado para mantener la posición privilegiada y restringir de este modo el paso a los que se van incorporando. En este sentido, el secreto marcha entrelazado con la transmisión de conocimiento, ya que sirve para restringirlo y administrarlo. Este aspecto nos devuelve de nuevo a la teoría de los campos de Bourdieu con la lucha que se da en cualquiera de ellos entre una élite que defiende su posición, y los recién llegados, quienes tratan de obtener el mayor capital posible que les permita escalar posiciones dentro del campo.

El conocimiento religioso es el mejor capital dentro de la ocha, y su restricción, bien sea abiertamente o con la excusa del secreto, permite mantenerlo para sí, minimizando de este modo la competencia. La estrategia de utilizar el secreto como medio para restringir el conocimiento se encuadra dentro del ejercicio de la violencia simbólica por quienes están mejor posicionados en un campo, en este caso la ocha, explicada por Bourdieu como se vio en el capítulo anterior. Paralelamente al despliegue del secreto, se encontrarían la imposición de una *doxa* y un *habitus* determinados como requisitos fundamentales para entrar a participar en el campo de la ocha.

Así pues, la gran valoración que se hace del conocimiento y la importancia que se da a la tradición, a lo que se añade el objetivo no confesado de proteger la posición y el estatus, conllevan que el secreto pase a ser un mecanismo fundamental dentro de la ocha, que se muestra de forma exagerada. Independientemente del fomento interesado del secreto, mantenerlo y compartirlo en la ocha probablemente contribuya a fortalecer la identidad y a tener una mayor apreciación de su religión entre los santeros.

- Opiniones

Dentro de esta categoría, he tratado de encontrar la visión, opinión y posición de los entrevistados hacia diferentes temas que les incumben con respecto a su religión. Se trataba de ver cómo conceptualizaban la ocha, ifá, o el palo, qué pensaban sobre la necesidad de dotar a la ocha de una organización que los represente y ponga orden en ella, cómo veían el sincretismo, o cómo comprendían la relación de ocha con otras religiones o creencias que son afines a ella.

Las tres primeras preguntas estaban diseñadas para conocer cómo comprendía ellos su religión y qué les aportaba. Como se ha ido viendo hasta ahora, las respuestas estuvieron en consonancia con el grado de preparación y conocimiento religioso, que corre a la par con el dominio que se tenía de Ifá, y en algún caso con el interés en aprender. Hay diferencias notables entonces en las respuestas. Manuel, en su empeño por mostrarme la teología de su religión, se extendió en la explicación sobre lo que es la base de la ocha:

Se resume en el concepto de *awó*, que quiere decir los misterios. Se fundamenta en que todo nace de una misma cosa y la diversidad en que esta unidad se expresa. Partimos de que venimos de una sola cosa y nosotros contenemos todos los elementos que hay en esa estrella. Nuestro contacto con Dios se tiene que establecer a través de una exteriorización de

ritos. Para tener contacto con las cosas superiores tenemos que tener contacto con nosotros mismos, buscar lo que hay de superior en nosotros. Nosotros somos la referencia. Se nos imponen ciertas disciplinas para que tomemos conciencia de que somos parte de la creación, estamos compuestos de Dios y de lo contrario. Estamos integrados por un *aché* que es una polaridad, que es lo mismo que la que se da entre la luz y la oscuridad. La piedra angular de esta religión es sacar la luz de la oscuridad. Se está *osogbo* cuando el *aché* está desbalanceado porque se vive en el lado oscuro¹¹³.

Lázaro ofreció otra perspectiva, igualmente válida, que remarca otros aspectos: “La base de la ocha consiste en el mantenimiento absoluto de la vida. En la existencia de Olofin. En el grado de plenitud de la vida en la medida en que uno se relaciona con Olofin haciendo caso de lo que dicen los orichas”. Explicación escueta y sencilla que contrasta con la explicación más profunda del *babalawo* Manuel, pero que es suficiente para dejar claro varias cosas: 1) Que la ocha es una religión monoteísta, como lo era en África, cuyo dios es Olodumare, Olofin u Olorun. 2) Que su objetivo es el mantenimiento de la vida, algo que he explicado varias veces y que mostré en el diagrama #12 del primer capítulo. 3) Que se considera la comunión con Olodumare, como explicó Manuel, como objetivo para volver al origen. 4) Que es necesario seguir los dictados de los orichas como representantes de Olodumare para conseguir ese objetivo.

En estos dos entrevistados queda patente la diferencia entre el conocimiento más profundo de los *babalawos*, y el enfoque más simple de los santeros, quienes apuntaron a los orichas y Olodumare como la base de su religión. La respuesta de Lázaro, muestra muy bien el enfoque de los santeros y explica los dos puntos principales sobre los que gira su interés y actividades litúrgicas: el favorecimiento de la vida mediante el culto a los orichas.

Ante la pregunta de que si la ocha era africana, cubana o universal, las respuestas quedaron divididas, aunque todos reconocieron que la raíz es africana. A partir de aquí, unos piensan que se ha transformado adquiriendo tintes cubanos, mientras que otros creen que es africana, no obstante de que cada vez más se está convirtiendo en universal. Fue Caridad la que ofreció una respuesta que tiene visos de ser la más aproximada: “Es africana por sus raíces, es cubana por las modificaciones para su conservación que ha sufrido, y es universal porque ha seguido extendiéndose por el mundo entero”.

¹¹³ *Osogbo* significa en la ocha una situación negativa. La explicación resumida que ofrece Manuel sobre la polaridad entre la luz y la oscuridad, coincide con las ideas de Fá' Lokun Fatumbi en las páginas 82-84 del primer capítulo, donde se habla de electromagnetismo y balance.

Ninguna de las explicaciones ofrecidas mostraron algún tipo de identificación con lo africano, no obstante de que tres de ellos son afrocubanos. Se puede aventurar entonces que a pesar de que la liturgia, mitología, cantos, cierta cosmovisión, y algunas prácticas son de origen africano, da la sensación de que lo relacionan más con un origen cubano en donde se perdió parte de la esencia africana. Independientemente de la búsqueda, aparentemente creciente, de las raíces africanas, parece más una posición testimonial, ya que progresivamente cada vez más las prácticas van adoptando un carácter más occidentalizado, visible en la vestimenta, decoraciones, implementos religiosos y hasta en las prácticas

En cuanto a los beneficios que obtienen de ocha, las respuestas apuntaron en la misma dirección, explicadas más o menos en profundidad. Se trata de una ayuda para superar los obstáculos de la vida. La respuesta de Manuel da una idea de lo que piensan los practicantes de la ocha con respecto a su religión:

Nosotros prometemos la solución inmediata, si no la encontramos lo decimos. Los orichas, los ochas, nos dan fuerzas para vencer los obstáculos. Tratamos de quitar el problema y si no de disminuir los efectos, pero lo hacen las divinidades. Un peligro en esta religión es querer sustituir a Dios por uno mismo y creerse que uno mismo es la divinidad.

Soluciones inmediatas a los problemas es el objetivo. ¿La finalidad? Favorecer la vida de las personas. Pero cuidado, porque el objetivo en teoría era salvar los obstáculos que desviaban a las personas de su destino en la tierra. Ese objetivo ha degenerado en conseguir una mejor vida sin tener demasiado en cuenta el destino pactado con Olodumare. Manuel apunta al mecanismo poderoso que representa la posesión de conocimiento y el dominio del oráculo, de cara a tener en la mano la vida de personas que necesitan ayuda. De ahí, que algunos religiosos lo utilicen para conseguir sus fines y mantener su posición en el campo de la ocha impidiendo el paso a posibles competidores.

Otra de las preguntas en el cuestionario estaba dirigida a conocer la posición de los santeros sobre Ifá. Muchos de ellos, especialmente los *gays*, no quieren relación alguna con los *babalawos* a pesar de que éstos dominan, no sólo un nivel más alto en el manejo de los oráculos, sino el conocimiento del cuerpo de Ifá que es la base de la ocha.

El concepto de Ifá tiene, como expliqué, varios significados, pero para la mayoría de los santeros equivale a decir *babalawos*, y ello despierta recelos por varias razones. En primer lugar, se

trata de unos especialistas que, aún estando dentro de la religión, constituyen un grupo aparte, una especialidad que puede ser vista como una élite por los motivos antes indicados de poseer el mayor conocimiento respecto a la teología y el mejor dominio de los oráculos. Se podría decir que los *babalawos* tienen una perspectiva más completa de la religión por abarcar desde arriba muchos más aspectos y más profundos, a diferencia de los santeros, quienes se centran en áreas más reducidas y específicas del culto a los orichas.

En segundo lugar, esta posición preeminente de los *babalawos* despierta recelos y desconfianza entre los santeros y dispara la competencia entre unos y otros a la hora de dirigir ciertos rituales y emplear los oráculos. Como quedó explicado en otro capítulo, las reticencias hacia los *babalawos* ya existían entre los yoruba, y las tradiciones heredadas de éstos ya enfatizaban más una u otra tradición. Así, en Cuba llegó a dividirse la ocha en dos tradiciones principales, la de Matanzas que evita los servicios de los *babalawos*, y la de La Habana, heredada de Oyo, y con una relativa proliferación de estos especialistas, y por tanto con mucha influencia de ellos.

En tercer lugar, otro de los motivos por los que los santeros recelan de los seguidores de Orula es su frecuente pose de arrogancia y superioridad, que no se da en todos naturalmente, debida a esa conciencia de pertenecer a la élite de la religión. Durante una de las entrevistas, Manuel me contó cómo hace pocas décadas, los *babalawos* en Cuba, especialmente en La Habana, estaban muy bien considerados socialmente y se les tenía mucho respeto. Según él, muchos de ellos tenían varias mujeres porque podían mantenerlas, y también porque es un grupo no exento de machismo. Hacer una cita con un *babalawo*, era una tarea no tan fácil que requería concertar una cita con la esposa, quien actuaba como secretaria, normalmente son *apetebís* o asistentes de los *babalawos*, y en ocasiones obtener hora para consultarse a las seis de la mañana.

Por último, los *babalawos* no pueden ser *gays*, ya que “Ifá es exclusivo de hombres de cierta orientación sexual, al menos en Cuba” me aseguró Manuel, algo que según Abimbola (2003: 28), no sucede entre los yoruba, porque “*A babalawo must not impose his way of life on anyone*”. De hecho, uno de los *babalawos* me contó que ellos reciben una ceremonia donde simbólicamente les cierran el ano como una confirmación de su hombría. Ser *babalawo*, representa entonces una garantía de

virilidad que independientemente de su homofobia, despierta un sentimiento de rechazo y desconfianza entre los *gays*.

Así pues, gran parte de los santeros cuando escuchan Ifá lo asocian automáticamente con los *babalawos* y les surge el rechazo que tienen hacia ellos, el cual viene dado por uno o varios de estos motivos: 1) recelo de su mayor conocimiento y posición dentro del campo religioso, 2) reacción a una supuesta arrogancia, 3) miedo a una competencia percibida como superior, y 4) rechazo a la discriminación en el caso de los *gays*.

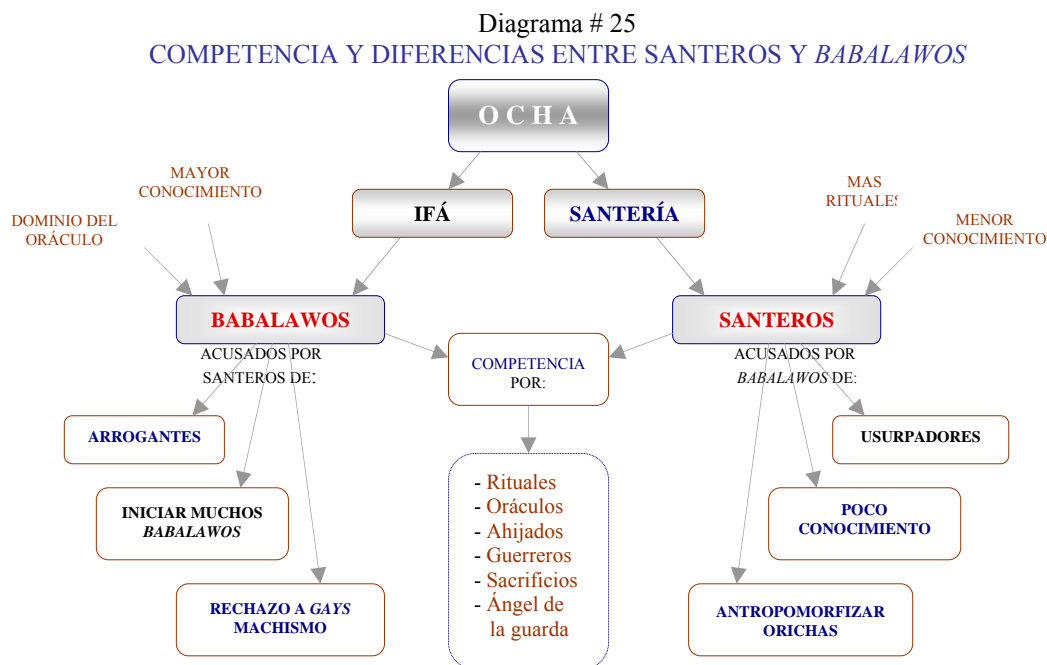
Pero Ifá no es el conjunto de especialistas dedicado al culto de Orula. Ifá “Está considerado como la mayor representación de Olodumare. Es una cosa intangible, no es un oricha... es una manifestación, un conocimiento” en palabras de Julio. Manuel lo expresó con otras palabras:

Es como el espíritu de la profecía. Un conjunto de conocimientos, de misterios. Es el instrumento que Olodumare utiliza para darle su esencia a cada ser humano. No es un oricha, es como un espíritu, a través del cual funcionan los orichas e *irunmoles*. Entre esos 16 están encerrados todos los misterios de la creación. Es el cuerpo metodológico para la aparición y tratamiento de todo el sistema oracular. Ifá representa el culto del conocimiento de Dios en la tierra.

Los *babalawos* son entonces los especialistas en Ifá, y el hecho de que algunos de ellos se comporten inadecuadamente no guarda mucha relación con el reconocimiento de Ifá como el conjunto de conocimientos que forman la infraestructura, según Caridad, sobre la que se asienta la religión de los orichas. Las respuestas de tres de los *gays* a quienes entrevisté ofrecen una idea cabal de cuál es la relación y el sentimiento que profesan hacia los *babalawos*. Daniel respondió a la pregunta de qué es Ifá de la forma siguiente: “Es parte de mi religión, pero que practican los *babalawos*. Se acude a Ifá cuando en las consultas se pasa del número 13”. Tomás respondió con un escueto “Algo diferente al santo”. Por su parte Orlando, mostrando rechazo, dijo: “Lo desconozco, no estoy en eso. Yo he ido a Orula sólo cuando me ha mandado mi santo”.

Queda patente entonces la animadversión que muestran, y la casi negación, hacia los *babalawos*, lo que implica como consecuencia el rechazo de Ifá, algo que resulta una contradicción por estar contenido allí todo el conocimiento, la moralidad y las guías de conducta para los creyentes. ¿Son los *babalawos* culpables de esa situación? A juzgar por lo que dicen muchos santeros sí. Pero tras todas

estas acusaciones, también las hay por parte de los *babalawos* hacia los santeros, se esconde una competencia enorme en el campo religioso que deriva en una serie de acusaciones entre ambos grupos como se puede ver en el diagrama.



Estos antagonismos alimentan la controversia de si ocha e Ifá son la misma religión, si ocha es parte de Ifá, o viceversa. Lázaro expuso el fondo de la cuestión y acudió a la historia para explicar parcialmente el problema al preguntarle si son la misma religión:

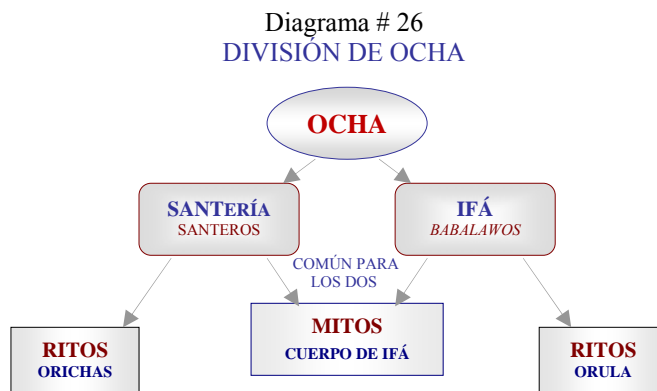
No. Yo diría que son elementos distintos de un fenómeno más grande que ambas, y que es la vida como misterio en sí. Hay dos visiones, que Ifá es parte de ocha, y que ocha es parte de Ifá. Sin Ifá no hay ocha y sin ocha no hay Ifá. Ocha es el hijo lógico de Ifá, pero creo que Ifá está contenido en ocha. Ifá era la religión del estado y ocha era la suma de los cultos particulares... Recuerda que oreja no pasa cabeza¹¹⁴.

A esta pregunta de si se trata de la misma religión, todos los santeros respondieron que si, excepto dos, pero en su explicación del porqué dejaron claro que se referían a que practican distintos

¹¹⁴ La mención a que Ifá era la religión del estado se refiere a que era la que dominaba en los centros de poder yoruba, Ifé como centro espiritual, y Oyo como capital gubernativa. Los cultos particulares eran los que se dedicaban a un oricha en particular según clanes, ciudades, profesiones o características particulares de las personas.

El dicho de que oreja no pasa cabeza está contenido en uno de los múltiples versos o *eses* de Ifá, y significa que la cabeza, o el poder, impone sus dictados sobre el resto. Por esa razón, según Lázaro, Ifá adquirió la preponderancia que tiene en el conjunto de la ocha. Esto es discutible, puesto que el mayor conocimiento y el dominio de su oráculo, superior a los que utilizan en el culto a los orichas, parece un garantía de su mayor prestigio y posición preeminente.

rituales, lo que muestra la extrema importancia que los santeros conceden a los rituales como he venido explicando.



Así pues, la ocha, tomando este término para denominar la religión de los orichas practicada por los cubanos, estaría compuesta por la práctica de los santeros dedicada a cada uno de los orichas, e Ifá como la práctica de los *babalawos*, centrada en el culto de Orula y la interpretación del oráculo de Ifá a su más alto nivel. Las dos prácticas comparten en cuerpo de conocimientos de Ifá, donde se encuentra la mitología heredada de los yoruba, siendo los *babalawos* los más capacitados y entrenados para interpretar esos conocimientos, de ahí su posición más elevada en el campo religioso, aunque algunos santeros los rechacen o eviten.

Otra de las opiniones recabadas a los entrevistados fue su concepción del palo, religión original de los congos con fama de brujera, a la que se le tiene “respeto”, y en la cual están involucrados muchos santeros a diferentes niveles, entre ellos algunos de estos informantes. Resultó curioso comprobar cómo el mayor rechazo hacia el palo surgió de los *gays*, quienes casualmente tienen una mayor tendencia hacia las imágenes católicas. Los que estaban involucrados con esa creencia, aunque fuese a bajo nivel, lo veían como algo normal, mientras que tres de ellos hablaron del palo con naturalidad sin expresar rechazo o comprensión. Samuel observó algo importante para comprender las distintas posiciones ante esta religión:

Es una religión que está entre la ocha y el muerto. El palo viene a través del muerto que es un espíritu protector tuyo. La base es la misma que la ocha, la seguridad. Hay quien tiene palo judío, hay quien tiene palo cristiano. Está en un nivel inferior a la ocha¹¹⁵.

¹¹⁵ Palo judío es el que se emplea a un espíritu para hacer el mal, brujerías, el palo cristiano es el que se lleva a cabo para hacer el bien ayudando a los demás. Cada uno de ellos requiere *ngangas* diferentes.

El considerar el palo inferior a la ocha es una opinión generalizada entre los santeros por esa posibilidad de hacer el mal, mediante el palo judío, la vertiente empleada para hacer brujerías, que Manuel, él mismo palero, expreso así:

Se basa en la relación entre las personas y el mundo de los muertos... Utiliza los pactos de la persona con los muertos, quienes hacen trabajos con nosotros para poder liberar a una persona de ciertos males o calamidades, o poderlos causar a otras personas... En el palo no se puede trabajar con un espíritu evolucionado.

Causar el mal a otra persona no es sino brujería, siendo la razón por la que es rechazado por muchos santeros y el motivo de que se la considere inferior, de ahí que una persona puede ser rayada, o iniciada, en el palo antes de hacer ocha y no después, ya que esta última se considera superior y más elevada. Ante la acusación de brujería, los paleros argumentan la ambivalencia de esta religión, como hizo Manuel:

El palo se concentra más en la defensa y sanación por medio de los elementos de la naturaleza. El palo está más relacionado con la cosa diabólica o de hacer el mal, pero en esencia tiene gran capacidad de cura y desarrolla la capacidad de la videncia. Pero el palo nació para crear el beneficio de las personas, para solucionar los problemas.

Ciertamente, el palo tiene capacidad de hacer el bien, pero un santero no relacionado con él contestaría como lo hizo Orlando, quien al preguntarle cuánto tiene el palo de religión, y cuánto de brujería, respondió: “De brujería un 100%, de religión no sé, porque no yo entiendo que se llame religión a una cosa para hacer daño”. Julio no fue tan radical y contestó que tenía un 70% de brujería y 30% de religión. Para Ariel tiene “Muchísimo de brujería. Muchos tiene prendas judías y trabajan sólo jueves y viernes santo, cuando están las ánimas del purgatorio sueltas para hacer cosas malas”. Lázaro fue todavía más explícito y ofreció unos argumentos muy convincentes:

Si en ocha no existe esa diferencia entre el bien y el mal, en el palo mucho menos. El hecho de que la religión es muy primitiva, hace que los objetivos que se plantea sean muy inmediatos, muy concretos. En la santería es otra perspectiva. En el palo no hay espacio suficiente para plantearse si es brujería o religión, si es bueno o malo, es todo indiferenciado. Hay personas que se acercan al palo como un devoto del diablo, eso no es culpa del palo. El palo está ahí, y como religión tiene un tipo de recursos, es una serie de

tratados mágicos. Andrés Petit¹¹⁶ se debatía entre entre dos fes, e introduce la prenda judía y la cristiana, la tensión entre el bien y el mal. En el abakuá creó los juegos para blancos a cambio de legitimidad moral para los negros.

Tenemos entonces una religión como el palo, considerada por los santeros que no son paleros como una práctica muy negativa, y todos, hasta los que lo son, la consideran inferior a la ocha. Cabe preguntarse pues, qué es lo que atrae a las personas a iniciarse en ella, incluidos muchos santeros. He tenido la ocasión de asistir a dos “plantes” o ceremonias de palo, una en La Habana y otra en Miami, y no sabría decir cual de las dos me impresionó más. El palo conecta más con lo africano, es menos sofisticado, más rudo, más radical, y, según opinión generalizada, más poderoso, por ejemplo, que la ocha, al menos para un observador extraño.

Una cosa parece clara, y Lázaro lo confirmó en la cita anterior, el parámetro moral en las religiones afrocubanas, y más concretamente en el palo, es muy diferente al que se utiliza en otras religiones. El hecho de trabajar con un espíritu poco evolucionado, como afirmó Manuel, confirma el tipo de objetivos que se pueden llegar a tener al utilizar el palo, pero como dijo Lázaro, las intenciones que albergue la persona no es culpa del palo, las dos posibilidades existen.

De nuevo, creo que hay que recordar que este tipo de religión, y los comportamientos que conlleva, no se puede comprender sin volver la vista hacia la cosmovisión africana. Desde esa cosmovisión, el bien y el mal existen, así como fuerzas y energías que se pueden manipular si se posee el conocimiento necesario. Se busca siempre un balance en las polaridades que se dan en muchos órdenes de la existencia. El objetivo principal siempre es el fomento y mantenimiento de la vida y cualquier cosa que la amenace requiere una toma de acción, que dependiendo de los factores que intervienen y del nivel elegido, involucrará a Ifá, a ocha, al palo, al espiritismo, a la magia blanca, o a la negra. Es decir, que se dispone de diferentes mecanismos entre los que elegir. El único problema, viviendo en el occidente, es que la moralidad que se desprende de esta cosmovisión y creencias de

¹¹⁶ Andrés Petit, mulato, misionero franciscano, santero, palero y abakuá procuró el ingreso de los blancos cubanos en las religiones africanas, por lo que fue considerado por los negros un traidor o agente secreto de la Iglesia Católica. “Andrés Petit no se limitó a mezclar elementos del catolicismo, de la santería, ni del espiritismo, con el Palo Monte; sino que, aprovechando su alta posición en la Sociedad Secreta Abakuá, transfirió parte de sus poderes para fundar, en 1863, la primera organización secreta de esta índole para hombres blancos, llamándola Akanarán Efor Okobio Mukarará (Madre Efor de los Hermanos Blancos)... Entre los hombres blancos iniciados por Petit se encontraban marqueses, condes, y funcionarios coloniales, que frecuentemente brindaban su apoyo a los perseguidos políticos de la época” (Casanova 1996: 125-128).

origen africano no se corresponde con la que circula en el medio social, por lo cual los problemas con el resto de la sociedad están servidos.

Sobre el sincretismo hablé en el capítulo dos poniendo el énfasis en la posición que adoptan los estudiosos de la ocha, que como se vio, excepto unos pocos, la mayoría sostienen que se trata de una religión sincretizada con el catolicismo. En esta parte, presento la visión de los propios santeros tras preguntarles qué encuentran ellos que tiene la ocha del catolicismo. Ninguno de los entrevistados, excepto uno, aseguraron que la ocha tiene algo del catolicismo. Este santero dijo que creía en el sincretismo, pero al seguir hablando fue dejando claro que lo que él consideraba sincretismo no era sino el haber ido a una iglesia a ponerle una ofrenda a Santa Bárbara porque le salió en su *itá*, y que algunos santeros tenían imágenes católicas para representar a sus orichas. Algo parecido me ha pasado en otras ocasiones con otros santeros al comentar sobre el tema.

Lo que realmente me interesaba conocer era si en las creencias percibían alguna influencia, ya que entonces si se podría hablar con razón de sincretismo. Julio visceral como es él, enseguida respondió:

Nada, nada ¿qué tiene de qué?... Una mezcla no, fue una necesidad que tuvieron los negros de poder llevar la religión a la sociedad en la cual... Yemayá es Yemayá, no es la Virgen de Regla. Changó es Changó, no es Santa Bárbara. Yo no le veo relación a una con la otra. Haces una invocación o un trabajo para Yemayá y no estás pensando en la Virgen de Regla.

El análisis de Manuel también dejó claro que no hay sincretismo en las creencias:

... El sincretismo se ha querido ver como un fenómeno natural y yo creo que nació como un fenómeno forzoso, con la esperanza de que con el tiempo fueran perdiendo su conexión con sus creencias. En Cuba no se asume muy seriamente. Al yoruba no le importa si las personas que vienen a consultarse son de otra religión. En el sistema de creencias no creo que exista influencia del catolicismo, en la forma de llevar a cabo las ceremonias sí hay aspectos que son del catolicismo y sobre todo del espiritismo criollo.

Samuel, quien confesó que de vez en cuando va a la iglesia, incidió en la separación de las dos religiones:

... todos los santos que tenemos nosotros están en la iglesia, y no es verdad, no es verdad. La religión de nosotros es piedra y caracol. Yo tengo una Virgen de las Mercedes muy

linda, preciosa, y yo creo mucho en esa virgen, pero no tiene nada que ver esa santa con las piedras¹¹⁷.

Daniel, tras insistirle en qué relación veía él entre las dos religiones fue categórico: “Ninguna relación. Uno se crió en lo católico con lo lucumí, pero nada tiene que ver con nada”. El caso de Ariel es más curioso porque en sus declaraciones dejaba ver, de vez en cuando, toda una serie de conceptos que son prestados del catolicismo, sin embargo su respuesta fue: “... Lo único es que hemos cogido los santos del catolicismo. Lo único las imágenes, en las creencias nada”. Caridad no veía bien eso de emplear imágenes católicas: “Hay gente que hace eso. Esa gente está muy confundida y creen en la superposición de imágenes”.

Creo que no es necesario insistir más sobre el tema. Sólo apuntar que todos los testimonios recogidos inciden en que no existe influencia alguna del catolicismo en las creencias de la ocha. Bien es cierto que algunos religiosos tienen imágenes católicas en su casa y que puede ser que las contemplen como representaciones de sus orichas, puesto que como me comentó Orlando en una ocasión, en tiempos pasados era costumbre realizarles algunas ceremonias a esas imágenes para “validarlas” en palabras de Lázaro. Ello significa que veneraban una imagen católica teniendo la conciencia de que era una representación de un oricha africano. Muchos estudiosos han querido ver en esto un sincretismo que, por lo general, han sustentado con argumentos muy débiles.

Respecto a las visitas a las iglesias, exigir estar bautizado antes de la iniciación de ocha, emplear agua bendita, y otros signos, como ya comenté en el capítulo dos, se trata de costumbres heredadas de la época en que los lucumís necesitaban reconocimiento para evitar la persecución, que muchos *ilés* fueron transmitiendo esas costumbres a los que se iban iniciando, con lo cual pasó a conformar una tradición.

A juzgar por la actitud observada en los santeros durante el trabajo de campo, parece obvio que conforme va pasando el tiempo se detecta un menor interés, o rechazo, por todas esas pequeñas influencias del catolicismo en las manifestaciones externas de la ocha. Al preguntarle a Caridad si se

¹¹⁷ Las representaciones materiales de los orichas son fundamentalmente las piedras que están contenidas en las soperas. Los caracoles representan la boca de los orichas, puesto que hablan por medio de ellos. Cada santero tiene un juego de 16 caracoles de cada oricha que ha recibido y con ellos se consulta cuando tiene necesidad.

debían mantener las imágenes católicas, contestó abruptamente: “Yo no tengo nada que ver con eso. No me gustan las imágenes”.

No hay pues sincretismo con el catolicismo, lo que sí se dan son prácticas simultáneas por parte de muchos santeros. Algunos las tienen con el catolicismo, y los más con el palo y el espiritismo, pero esto no es nada nuevo, ya que el mismo Abimbola (2003: 106) aseguraba que ya era común entre los yoruba incorporar elementos de las creencias de sus vecinos, por tanto, los lucumís que llegaban a Cuba estaban acostumbrados a las innovaciones.

Se trata entonces de que los santeros comprenden el significado de cierto tipo de iconografía católica utilizada por algunos de ellos, o de alguna práctica proveniente de esa religión, como representaciones simbólicas utilizadas en manifestaciones externas de la ocha. En general, estos usos parecen no molestarles, aunque cada vez son más los que muestran su inconformidad ante algo que ya no tiene razón de ser, fuera de la costumbre adquirida.

Para cerrar este tema, una declaración de Manuel sobre el sincretismo:

En mi opinión, no tienen nada que ver las imágenes católicas con el sistema de creencias yoruba. O sea que no, que no hay porqué mantenerlas. Si tu crees en Changó, crees en Changó, y si crees en Santa Bárbara, crees en Santa Bárbara y vas a la iglesia. El sincretismo es una gran trampa cultural. Los orichas tienen diferentes caminos en un *pataki*. Oyá le presta las sayas a Changó y justifica un poco la equiparación. Todo esto lo urdieron los religiosos católicos. Llegó un momento, que los lucumís lo aceptaron como algo natural. Tiene que ver mucho con los cabildos. Se manipuló la simbología de las vírgenes católicas...

Esa capacidad de los creyentes cubanos de involucrarse en más de una creencia sin que aparentemente les produzca inconveniente alguno, me llevó a introducir en el cuestionario el tema de la relación de ocha con otras religiones o creencias. Es curioso el hecho de que todos los entrevistados sin excepción, al preguntarles sobre esta relación, ni siquiera mencionaron el palo o el protestantismo que les rodea, todos terminaban haciendo referencia al catolicismo. A pesar de vivir en Estados Unidos, da la sensación de que esa referencia proviene de Cuba y de la confrontación de su religión con el catolicismo. Al parecer, al mencionarles otras religiones se disparaba automáticamente la idea preconcebida de que la “otra” religión era la católica.

Los practicantes de ocha, además de no ejercer el proselitismo, admiten a cualquier persona aunque profese otra religión. En este sentido, son muy tolerantes, así como en la idea que tienen de Dios. Ni uno solo de los entrevistados contestó de otra forma cuando les pregunté si Olodumare era diferente de otros dioses. Todos contestaron que era el mismo para todo el mundo, como afirmó Manuel: “El Dios es una sola cosa, sólo son interpretaciones culturales”, o como dijo Julio: “... no existe más que uno, son nombres que les da cada grupo social”.

La tolerancia hacia otras religiones la mostraron ante la pregunta ¿Es compatible ocha con otras religiones? Todas las respuestas fueron afirmativas, aunque “... la única excepción es cuando el oráculo te advierte de que hay un conflicto”, como dijo Orlando. Es decir, que la posibilidad de practicar otra religión al mismo tiempo que la ocha no supone un problema, y nadie se molesta por ello. Daniel aún fue más allá y contestó: “Si, como no, yo me hice santo y voy a la iglesia y comulgo”, y Lázaro salió con un: “Si, ocha no tiene requerimientos de ese tipo. De hecho yo fui a preguntarle a Orula si yo podía ser sacerdote católico, y Orula me dijo que eso no era su asunto”. De manera que tolerancia total, pero... como se ha visto en declaraciones anteriores, una cosa es Santa Bárbara y otra Changó. En la Iglesia Católica hay santos, y en la ocha hay orichas aunque también se les llame santos.

La última pregunta que planteé fue: ¿Hay alguna religión que sea superior? Las respuestas en principio fueron que no, pero cuatro de los entrevistados contestaron de forma interesante que merece la pena reproducir, ya que la pregunta planteaba indirectamente el concepto de ocha que tienen sus practicantes así como el resto de la sociedad. Veamos en primer lugar la de Lázaro:

En esencia no, pero por prácticas, las religiones se conforman de acuerdo a la evolución del núcleo social. En unas sociedades las personas son más primitivas. Como el palo que es más primitivo que ocha. Ésta es más primitiva que el catolicismo, sólo que es más práctica que él. La más primitiva está contenida en la más sofisticada. Ocha sería una sofisticación del palo, y el catolicismo una sofisticación de ocha.

Esta opinión hay que tomarla con precaución puesto que podría estar sesgada por el hecho de que Lázaro pasó bastante tiempo en un seminario católico y a punto de convertirse en sacerdote, no obstante que él ya creía en ocha, incluso era conocido en el seminario como el “santero”. A pesar de ello, la categorización que hace de las tres religiones puede que coincida con una opinión bastante extendida, aunque muchos no reconozcan abiertamente lo que piensan del catolicismo. Tomás,

tampoco veía la superioridad de otras religiones y sacó a relucir un tema doloroso, el de la opinión del resto de la sociedad acerca de la ocha:

No. A esta religión no se le da el reconocimiento porque se le da mala reputación, porque hay todo tipo de personas, prostitutas, homosexuales, negros... aquí se acepta a todo el mundo. Otra porque nosotros mismos tenemos la culpa, porque es más fácil decir yo soy católico... nadie tiene el coraje de decir yo soy santero. Otra por el tipo de ritos que hacemos. Nos acusan de que explotamos a la gente...

Toda una declaración y un lamento que en el fondo destila una baja autoestima que, estoy seguro, realimenta el fomento por parte de los santeros de la idea de que ellos son católicos cuando les preguntan. Ello, como una forma de enmascaramiento, similar a la táctica empleada por los lucumís y sus descendientes en Cuba que probablemente piensan que les atenúa la discriminación social a la que están expuestos.

En la discriminación vuelven a incidir Samuel y Caridad, el primero blanco y la segunda afrocubana. Para Samuel, a la ocha:

No se la reconoce por ser de negros, aunque cada vez hay más blancos. No se la reconoce por los mismos creyentes, porque ellos mismos no la han respetado. A esta religión han entrado personas de niveles muy bajos, gente de barrio, de pueblo, con poca cultura y conocimiento.

Esta declaración es una verdad a medias, porque en la actualidad hay personas de todo tipo, aunque es cierto que la fama que arrastra proviene de cuando la mayoría eran personas pertenecientes a la capa social más baja en Cuba. Todavía es famoso el dicho, entre cubanos sin relación con las religiones afrocubanas, de que la práctica de una de ellas es un retraso, aunque, naturalmente, es más retraso estar en el palo, que estar en la ocha.

Caridad se quejó amargamente, no sólo de la discriminación social, sino de la discriminación de los blancos cubanos hacia los negros, a pesar de que han ingresado masivamente en la ocha:

Esta religión es de las más antiguas y nunca se la ha reconocido porque es de negros. Las personas que la practican ahora no se quieren ver relacionados con este origen, se han apropiado de ella sin pertenecer a ella. Por ello saltan a la universalidad. Esta espiritualidad, esta religión es lo único que han tenido los africanos, y también se lo han apropiado. Las religiones puritanas europeas vienen impregnadas de un desprecio hacia las demás razas, y todo el mundo viene influido por eso.

Dos aspectos resaltan en esta declaración, además de la continua queja sobre la discriminación de lo negro, 1) la apropiación de la religión por los blancos, algo que he escuchado en múltiples ocasiones de parte de los negros o mulatos identificados con su herencia. Y 2) el hecho de que son principalmente los creyentes blancos los que tratan de presentar la ocha como una religión universal que va perdiendo las trazas de su origen africano, lo cual es difícil debido a sus ritos, cosmovisión, mitología, y ciertas prácticas a las que me he referido en numerosas ocasiones.

Así pues, vemos que la ocha es para los santeros compatible con cualquier religión, que en las creencias fundamentales no tiene influencia de la religión católica, a pesar de que algunos mantienen unas pocas imágenes católicas que les representan a sus orichas. Que es una religión heredada de los africanos, cuyas características responden a las creencias y cultura de los yoruba, y que sus practicantes en Cuba eran mayoritariamente afrocubanos hasta que comenzó un progresivo ingreso de blancos de origen europeo. Este hecho deja la sensación a los creyentes de color la sensación de que les han robado su religión y que se trata de acomodarla a unas formas menos africanas y más aceptables.

Es obvio que sufre discriminación social por las características africanas de la religión y por la mala fama que arrastran muchos de sus practicantes. Y también, que muchos de ellos muestran una baja autoestima respecto a sus creencias que se deja ver en sus comparaciones con otras religiones, en especial la católica, en la conciencia de que muchos de sus miembros pertenecen a una capa marginal de la sociedad, y en el pudor a manifestar que son santeros. Esto explicaría, no sólo el hecho de no querer confesar que son santeros, sino también el rechazo de santeros de un nivel social, económico y cultural más elevado, a tener contacto con santeros de menor nivel que el suyo. Una muestra de este tipo de santeros de menor nivel, como por ejemplo muchos de los que asisten regularmente a los tambores en fines de semana, quedaron retratados en el tambor que sirvió de ejemplo en el comienzo del capítulo tercero.

En contraste con esta actitud de negación, o al menos eclipsamiento de lo africano en la ocha, se da por el contrario una posición totalmente opuesta que reivindica esa herencia africana, aunque no lo haga de forma manifiesta. En mi opinión, un indicador de esto sería la decisión de muchos religiosos de participar del palo, incluso de pertenecer a la otra religión afrocubana, mucho más opaca y desconocida, como es la sociedad secreta abakuá. Efectivamente, para muchos cubanos la ocha no es

una creencia estanca, y desde el momento en que se tiene una fuerte conciencia de lo africano, adherirse a las tres religiones se comprende como la práctica de tres vertientes diferentes de una sola creencia, la cual no tiene un nombre definido y que podríamos llamar como “lo africano”. Esta posición, o actitud, de compromiso y adhesión con lo africano, no sólo surge de los afrocubanos, sino que involucra a muchos cubanos blancos y mestizos, siendo mi impresión el que va calando cada vez en más personas no obstante de que es difícil de comprobar.

Dentro de esta tendencia, y habida cuenta de que son muchos los indicadores y testimonios de que la ocha y el catolicismo guardan poca o ninguna relación, se despertó mi interés en conocer la opinión de los entrevistados con respecto a la relación con el palo, cuya práctica parece ser la más extendida entre los santeros. La conexión entre ocha y palo, fuera de la similitud por ser creencias del África, la ofrece el culto a los ancestros. La creencia generalizada es que quien tiene un ancestro que fue palero, lo que significa que provenía de la zona del Congo, origen de esta religión, debe de, al menos, estar rayado en el palo, lo cual se conoce por medio de una consulta. El obligado culto a los ancestros es lo que obliga a recibir algún tipo de iniciación en el palo, ya que por lo general se concibe como una religión inferior a la ocha según Lázaro:

El palo es más simple que ocha, es como si el escalón intermedio de los orichas, entre los *egun* y Olodumare, hubiera sido eliminado. Nos relacionamos directamente con los *egun* y a través de ellos con Zambi. Los cultos son más crudos. La sociedad que lo originó tiene que haber sido más primitiva.

Bien, a pesar de considerarse más primitiva, la obligación para con un ancestro palero es patente y requiere corresponderle por medio del culto que él practicaba, por tanto, ello nos remite a la comprensión de “lo africano” como un todo a tener en cuenta que exige diferentes compromisos. Por esta razón, al preguntarle a Samuel que si el muerto, el santo y el palo¹¹⁸ formaban parte de una misma cosa, a pesar de que se les trataba en ámbitos diferentes, respondió: “Todo está bajo el mismo techo, todo está en lo mismo, pero cada uno tiene su función. Son distintos caminos”. Es decir, se utiliza aquello que se considera necesario según las necesidades y en función del ámbito a tratar, y siempre en prácticas separadas, lo que no obsta para que se haya continuado en repetir que se da un sincretismo entre todo ello, incluido con el catolicismo.

¹¹⁸ El muerto se refiere al espiritismo y el santo a la ocha

Caridad incidía en lo mismo ante la pregunta de qué tenían en común el palo y la ocha: “Estamos hablando todos de lo mismo, la naturaleza, los santos. El mediador en el palo no es el oricha, es un hombre¹¹⁹. Hablan de energías”. Sin embargo en el palo también hay divinidades, independientemente de que se trate del culto mediante un pacto con el espíritu de una persona, como afirmó Julio: “En el palo creen en los orichas aunque los llamen de otra forma”. Claro que esto es atribuido al hecho de que el palo se sincretizó con la ocha y a que muchos paleros se iniciaron en ocha, algo que desde mi punto de vista vuelve a mostrar esa tendencia a comprender “lo africano” como un todo con posibilidades diferentes de las que uno se puede servir.

Pero no todos los santeros muestran esta concepción unitaria de lo africano. Los hay que dejan muy claro su rechazo por una religión como el palo, como Tomás, que no acertaba a encontrar un nexo entre las dos religiones: “No se... no estoy seguro... Yo no puedo estar en eso”. Orlando fue más categórico y negó que tuvieran algo en común: “En común no tienen nada. Es una mezcla lo que se hace de practicar la ocha y el palo. El palo es una cosa del muerto”. En la misma línea se expresó Ariel: “No tienen nada en común. Los paleros cogieron santo para protegerse. Siete Rayos no es lo mismo que Changó, ni Sarabanda es Ogún”. Samuel tampoco aceptaba el reconocimiento del palo ya que: “No tienen nada en común. Los que no tienen un muerto de palo no tienen que estar en el palo”.

Estas posiciones ante la práctica del palo, no pueden eclipsar el hecho de que hay muchos santeros que comprenden el tomar una iniciación menor como es la de rayarse en el palo, como una forma de protección y de comunión con lo africano, independientemente de que tengan en su cuadro espiritual un muerto que en su día fue palero y hacia el que sienten una obligación. Así pues, la actitud hacia el palo y lo africano varía entre los santeros, ya que hay quien se siente más identificado, y hay quien se siente menos, e incluso lo rechaza. Se debe de discernir, no obstante, entre una identificación con lo africano en términos generales, y una identificación con la herencia recibida de los lucumís, ya que no representan lo mismo.

Caridad dio muestras de esta diferencia, ya que aunque defiende y reivindica su afrocubanismo, las religiones afrocubanas, y todo lo heredado de los esclavos lucumís, no se siente identificada, ni reivindica una mayor contacto e intercambio de conocimiento con los yoruba actuales,

¹¹⁹ Se refiere a que es el espíritu de un hombre en contraste al de un oricha

que en este momento son los africanos verdaderos. Podríamos pensar entonces que se trata de una identidad que se proyecta sobre un pasado ideal para reforzarla.

El último tema que introduce en el cuestionario fue la eventual necesidad de dotar a la ocha de una organización colegiada que pusiera orden en el funcionamiento de la religión. La justificación para adoptar un paso de este calado vendría dada por evitar muchos de los problemas que se dan en la ocha actualmente, debido a que nadie pone orden en la religión. La consecuencia de este “anarquismo”, de una gravedad relativa ya que siempre ha funcionado de este modo sin que le impidiese mantenerse y expandirse, es que nadie pone coto a ciertos abusos que se dan en la ocha, no se da una imagen de unidad, no se tiene una voz conjunta que pueda hablar y reivindicar su derecho a existir y ser respetada, y no se regula la enseñanza y el traspaso de conocimiento. Todo ello perjudica su imagen de cara a la sociedad, con lo cual se propagan prejuicios, una imagen distorsionada, y actitudes negativas hacia ella.

¿Quién son los más interesados en que no se organice la ocha y se supervisen sus prácticas y conocimientos? En mi opinión, y paradójicamente, son muchos de los propios santeros quienes se sienten muy cómodos en la intimidad de sus casas, o en sus *ilés*, en especial aquellos padrinos que tienen un *ilé* muy grande con muchos ahijados y que se han convertido en profesionales de la ocha. Ellos son los que menos interés tienen en que exista una autoridad que pueda eventualmente sancionar sus acciones. La consabida frase que se escucha entre los santeros de “Cada uno en su casa es el *obá*” es paradigmática, y viene a significar que cada santero es completamente autónomo y no necesita someterse a los criterios de nadie. Esto es en teoría, porque siempre ha existido un tipo de control indirecto y discreto que ha juzgado el comportamiento de los religiosos. Lo que sí es verdad es que, el hecho de ser señalado como mal religioso, sólo influye en el prestigio, ya que nunca llega a tener consecuencias prácticas salvo raras excepciones, y ciertamente, aquellos que tienen comportamientos inmorales continúan ejerciendo su religión, aunque bien es verdad que los religiosos que observan más rectitud terminan apartándose de ellos.

En el capítulo tercero en el apartado de legitimación, hice referencia a la posibilidad de que se organizara la ocha en forma colegiada que procurara un mayor control y ofreciera pautas de comportamiento a los santeros. Allí quedó claro que la estructura de la ocha no está hecha para eso y

que cualquier intento despierta sospechas de la comunidad, no obstante que muchos de ellos estarían de acuerdo. Esa estructura la explica Samuel de esta manera:

Nosotros nos regimos por nuestro ángel de la guarda, no hacemos nada sin consultarle. Y tenemos la jerarquía que es Ifá. Tenemos asociaciones, la yoruba, y tenemos los santeros mayores, los padrinos, que son autoridades. En Cuba es más fácil, pero en Miami todo lo rige el dólar. Han mezclado la religión con el sistema americano.

Es decir, ante todo está la consulta, lo que significa que cualquier intento de cambio o innovación tendría que pasar, en su caso, la consulta al oráculo de cada uno de los religiosos. Después, la opinión de los mayores y con prestigio debe de ser tomada en cuenta. Y por último está la voluntad personal de cada uno, independientemente del resultado del oráculo, con lo cual se hace sumamente difícil convencer a todos de la necesidad de conformar una organización estable.

A los santeros les funciona su religión, tal y como está estructurada, a nivel individual, otra cosa muy diferente es lo que sucede en el conjunto de la ocha y de cara a la sociedad, por eso Daniel dijo: “Está organizada, y está desorganizada. No se puede organizar porque cada cual es el rey en su casa... Ya tenemos reglas... No me convence que alguien represente a todos”. De nuevo la sospecha y desconfianza a quienes pretenden erigirse como representantes de los religiosos, porque como dijo Julio: “Al final terminamos manipulados”.

Practicar la ocha tiene un coste elevadísimo por todo lo que implica, lo que significa que mueve cantidades importantes de dinero, (“... en Miami todo lo rige el dólar”, según Samuel) que quedan al margen de la economía oficial del país. Ello posibilita a los religiosos inescrupulosos manejar un tipo de economía, oculta para el fisco, que les puede reportar importantes beneficios, que sumado al poder que la ocha permite ejercer sobre otras personas, puede suscitar un poderoso atractivo a quienes tienen ambición.

Otro aspecto que complica la posible organización de la ocha es quiénes compondrían esa supuesta organización, ¿santeros, *babalawos*, ambos?, o ¿religiosos de Estados Unidos, de Cuba, una mezcla de ellos?, o ¿religiosos yoruba, cubanos, brasileños, afroamericanos?, ¿podrían ponerse de acuerdo entre todos, lo haría cada uno por su lado? En fin, muy complicado para un tipo de religiosos que están acostumbrados a ser relativamente autónomos.

En Miami se han dado intentos de coordinar la ocha, pero no han salido adelante. En diciembre de 2002, se llevó a cabo una iniciativa en la que participaban una decena de *oriatés*, de los cuales yo conocía a cuatro de ellos. Fui invitado por Gerardo Durán, uno de los *oriatés*, para el tambor o *wemilere* en honor de Changó que cerró el evento el 29 de diciembre en el Rancho Oddu Ará. El hecho de organizarlo *oriatés*, significaba que se trataba de una iniciativa de santeros, con lo cual los *babalawos* quedaban al margen. Según los organizadores, acudieron a lo largo del día 600 personas pero por la tarde, a la hora del tambor, no había, según mis cálculos, más de 300 personas. Estas cifras no son significativas en relación al elevado número de religiosos que hay en Miami y alrededores, con lo cual se quedaba en una iniciativa minoritaria, mostrando la poca aceptación del resto de religiosos.

Así pues, organizar la ocha es tarea prácticamente imposible debido a las características de la religión tal y como está conformada, la desconfianza hacia los posibles representantes, la existencia de diversos grupos dentro de ella, los fracasos anteriores, y al poco interés de muchos religiosos que no quieren ser controlados y sujetos a nuevas reglas. Resulta demasiado complejo poner de acuerdo a personas tan diversas y con intereses muy diferentes.

PRÁCTICAS NO RELIGIOSAS DE LOS SANTEROS

Como quedó explicado anteriormente, ingresar en la ocha implica un fuerte compromiso con ella, ya que se trata de una religión que obliga a practicar muchos rituales y actividades religiosas. Por poco propenso que sea una persona a participar en ellas, a partir de la iniciación se contraen diversas obligaciones con el oricha asentado, con el padrino o madrina, con el *ilé*, con los hermanos de religión y los mayores, o con los ahijados si se tienen. Hay que atender las obligaciones rituales en la propia casa, y las del *ilé* a que se pertenece, todo ello en circunstancias normales, porque si se decide tener ahijados, y mucho más si se toma la decisión de convertir el sacerdocio en profesión, las actividades rituales llegan a ser continuas.

El grado de involucramiento lo decide uno mismo, pero aún una persona como Orlando, quien se decidió hace ya unos años a no consultar a nadie, no visitar otros *ilés*, y no aceptar ningún ahijado más, no puede evitar estar envuelto cada poco tiempo en actividades religiosas, bien sean suyas, de su pareja, familiares, o de los pocos ahijados que le quedan. O bien es un cumpleaños de santo, o bien

tiene que ofrecer un tambor a cierto oricha porque salió en un registro, asistir al *ituto* de un religioso fallecido, o dar entrada a sus santos porque se cambia de casa, entre otras actividades. Todo ello sin contar los rituales diarios hacia sus santos, o a los *egun* familiares.

El quehacer ritual entonces es bastante frecuente, lo que conlleva toda una serie de actividades paralelas relacionadas con la religión pero que no pertenecen propiamente a ella. Llevar a cabo un sacrificio, celebrar un cumpleaños de santo, dar un tambor o un güiro, o preparar la iniciación de un *iyawó*, por poner sólo unos ejemplos, pueden llegar a requerir toda una serie de toma de decisiones, contrataciones de religiosos, alquiler de locales o mobiliario, compras diversas, visitas a ciertos lugares, rituales previos, levantamiento de santeros, transporte de personas y objetos religiosos, preparaciones de tronos o del espacio religioso, y algunas otras cosas.

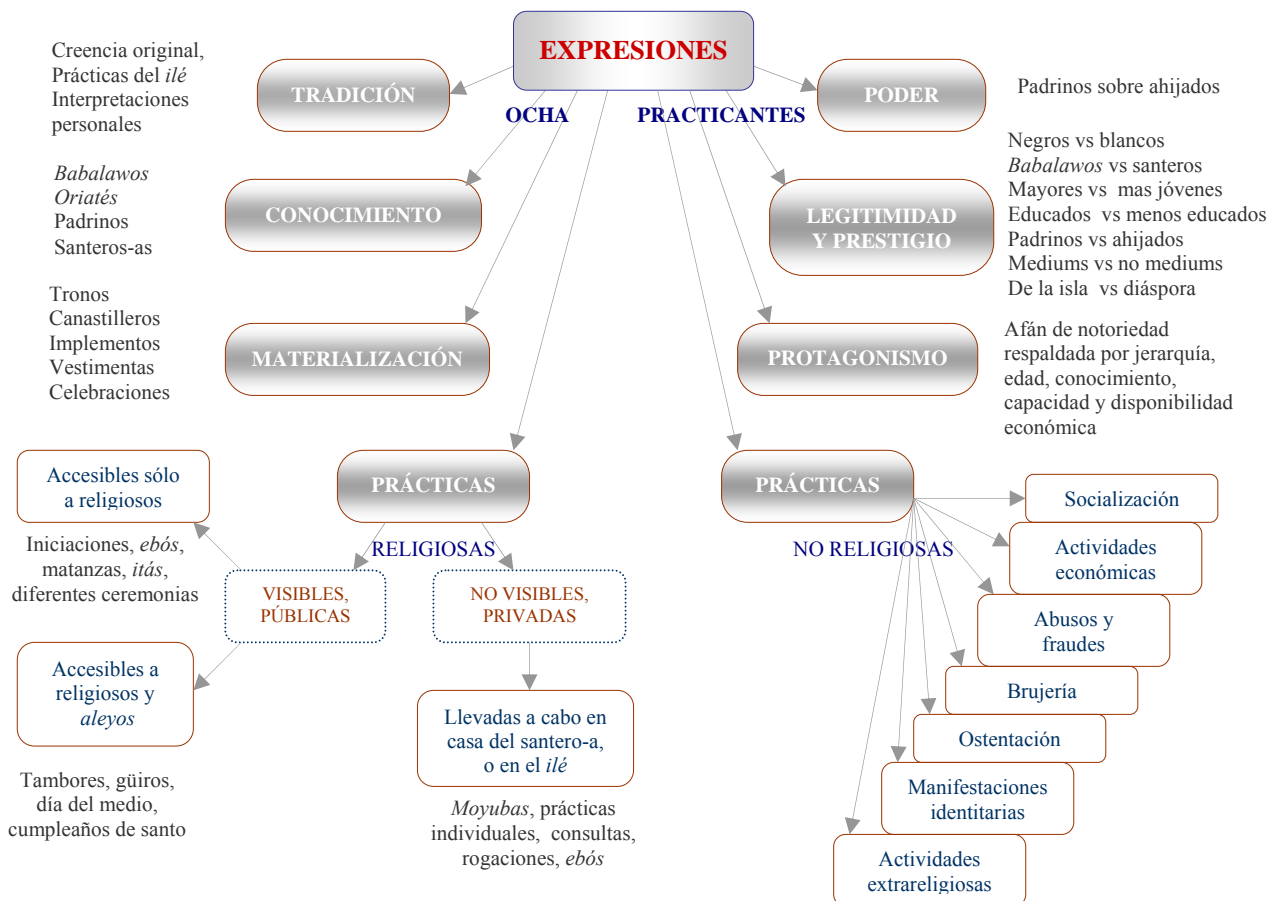
Por otro lado, también se dan las prácticas de algunos religiosos, como por ejemplo la de aquellos especialistas que son remunerados por ejercer sus funciones. Es el eventual interés en obtener beneficio de una práctica religiosa, independientemente de que se cumpla una tarea religiosa, lo que me interesa resaltar como una actividad económica, y por lo que la incluyo entre las prácticas no religiosas, ya que algunos de ellos muestran más interés en el probable negocio que en la religión en sí.

Siendo que la ocha aglutina un conjunto de personas muy variado, que en el caso de esta investigación se limita a aquellas personas que les une su ascendencia cubana, hayan nacido o no en la isla, significa que la forma en que llevan a cabo la religión puede diferir de unos a otros. Igualmente, el elemento étnico e identitario que representa la ocha adquiere singular importancia en el contexto de la emigración.

Tanto la ocha como sus practicantes se ven expresados a través de diferentes aspectos que pueden ser religiosos o no como se observa en el diagrama de la página siguiente. Respecto a los practicantes de la ocha, he colocado en el lado derecho aquellos aspectos no religiosos en los que se puede ver manifestado el comportamiento de los santeros, como son el poder, la legitimidad y el prestigio, el protagonismo, y un tipo de prácticas o actividades no religiosas. Las tres primeras han sido analizadas en el capítulo anterior aplicando la teoría de los campos de Bourdieu, pero es la última, la de las prácticas no religiosas, la que es objeto de atención en este apartado.

No todos los religiosos participan de todas estas prácticas, que son muchas como se verá, pero todas ellas inciden de algún modo en el funcionamiento de la ocha. Algunas de estas prácticas surgen como actividades complementarias de la religión, otras cubren necesidades de los santeros, representan una respuesta a su situación social, son una forma de ganarse la vida, o bien son desviaciones del sentido religioso.

Diagrama # 27
FORMAS EN QUE SE EXPRESAN LA OCHA Y SUS PRACTICANTES



Socialización

Los cubanos son, por lo general, personas muy sociables que están muy acostumbrados a estar siempre con otras personas, a relacionarse mucho, a mantener vínculos familiares y de amistad. Sucede en Cuba y sucede en Florida, aunque mucho menos debido a las características de un modo de vida que no favorece tanto el contacto. En los fines de semana, que es cuando se tiene más tiempo, es muy raro visitar la casa de algún cubano y no encontrar allí varias personas, familiares o no, que están de visita. La socialización es pues un elemento fundamental en la cultura cubana que, entre los que

residen en Florida, se ve entorpecida por las grandes distancias, la falta de tiempo, cierta influencia de las costumbres del país, y en el caso de los santeros por las obligaciones religiosas que tienen, que por lo general se llevan a cabo en los fines de semana. No obstante, cualquier excusa es buena para congregarse alrededor de unas cervezas o una botella de ron y reproducir el consabido “cubaneo” en donde se practica con ardor la conversación, las bromas y chistes, el repaso de la actualidad, la recuperación de los recuerdos de la isla, y en ocasiones el baile al son de ritmos cubanos o latinos. Si los seres humanos son seres sociales, los cubanos aparentan serlo en un alto grado.

Esta sociabilidad de los cubanos ha sido una ventaja, pero también una dificultad para conseguir entrevistarlos. Me ha ocurrido en muchas ocasiones ser interrumpido en mitad de una entrevista por la llegada inesperada de otras personas que se quedaban sin sentir reparo por entorpecer la entrevista, o simplemente las encontraba allí impidiendo el comienzo de la misma.

Anteriormente, dejé claro que todos los entrevistados mostraban una concepción bastante negativa de la sociedad norteamericana y su impresión de que son contemplados como una amenaza para la sociedad. Aparentemente, estos juicios de valor provienen no sólo de sus experiencias traumáticas en la emigración, sino que influye su actitud negativa hacia esa sociedad, puesto que ninguno de ellos mantenía relaciones asiduas con estadounidenses, y a lo sumo se tenía alguna impresión recogida en el lugar de trabajo, aunque pocos de ellos habían trabajado con anglosajones. Ni siquiera Tomás, nacido en Estados Unidos, que había estudiado en el país y era funcionario de la policía, tenía relación con ellos en su vida cotidiana. Tampoco Rogelio, quien llegó con siete años y tiene su pequeña empresa.

Desconozco lo que sucede con los santeros cubanos que residen en otras áreas del país con respecto a la posible socialización con anglos, pero con los que yo he mantenido contacto en Florida, incluidos unos cuantos nacidos en Estados Unidos, no he percibido ninguna relación de tipo social o de amistad con anglos, ni tampoco una disposición hacia esa posibilidad. La impresión es que actúan como si vivieran en un territorio bajo el gobierno de los Estados Unidos pero que eso no les afecta, siendo probablemente ésta la causa de que cada vez menos anglosajones vivan en el área de Miami Dade County.

Es fácil suponer que el porcentaje tan elevado de latinos y cubanos que viven en Miami facilita esta endogamia cultural y permite continuar inmerso en la propia cultura, forzando al resto de la sociedad a realizar concesiones, como por ejemplo tener que disponer de traductores de español en los hospitales, preferir alguien de habla hispana en un puesto de trabajo de cara al público, u ofrecer en los grandes supermercados muchos productos del gusto de los latinos. Mención aparte merece una conocida cadena de supermercados, cuyo propietario es cubano, donde es posible comprar aquellos productos del gusto de los cubanos, incluidos aquellos de origen español que siempre fueron tradición en la isla.

Descartadas las relaciones con los angloamericanos, a los cubanos que practican la ocha les resta socializar con latinoamericanos o cubanos. Según mis observaciones, tampoco son frecuentes las relaciones con latinoamericanos, lo que no significa que no las haya, pero entre los informantes sólo Marta, Manuel y Álvaro, en especial éste último, tenían contactos regulares con ellos. En muchas de las conversaciones pude detectar un sentimiento de poca aceptación de los latinos, en especial de los que tienen más influencia indígena, ya que para los cubanos está muy claro que ellos tienen mezcla, y son herederos, de las culturas europeas y africanas. Sin embargo la identificación con los portorriqueños es total al sentirse originales de la misma área geográfica, con una historia, cultura y mezcla racial similares.

Según lo observado, las relaciones sociales de los santeros con los que he mantenido contacto en el área del Gran Miami, condado de Broward, Tampa, Oldsmar y Brandon, y a lo largo de un par de años, son mayoritariamente con cubanos, tanto si están en la ocha como si no.

Está claro que la ocha no es una secta, ya que está abierta a todo el mundo, no obstante de las restricciones que impone el secreto que por tradición se mantiene sobre rituales y conocimiento, pero la gran dedicación que exige obliga a pasar gran parte del tiempo libre entre otros santeros. Por otro lado, al ser un tipo de religión con unas características tales que la mantienen al margen de la sociedad, los religiosos muestran una tendencia a relacionarse más entre ellos por una afinidad lógica y cierta identificación recíproca.

Esa tendencia a restringir las relaciones al ámbito de la ocha es más pronunciada cuanto menos inglés se habla, menos adaptación al medio se tiene, lo cual no guarda mucha relación con la

cantidad de años desde la llegada, o contra más reducido es el medio laboral. Se podría pensar que estas son las circunstancias que viven por lo general los recién llegados al país, pero no es del todo cierto. Algunos de los informantes como Tomás u Orlando, el primero nacido en Florida, y el segundo con alrededor de cuarenta años de vivir en el país, ambos trabajando tanto con anglos como con latinos, en su vida privada mantienen relaciones casi sólo con cubanos iniciados en ocha. Lo mismo se puede decir de Caridad, aunque ella tiene otro tipo de relaciones surgidas de las consultas que realiza en la casa, o la asistencia frecuente a misas espirituales que ella dirige por ser medium.

Especialmente aquellos santeros que llevan una vida más marginal y precaria no tienen mucha oportunidad de construir relaciones fuera de la religión, porque no tienen un trabajo normal, no disponen de una casa en condiciones, su economía es muy limitada, o simplemente porque su precariedad ahuyenta a las personas. Es así cómo sus posibilidades de socializar quedan limitadas al campo de la ocha.

La participación en los rituales de otros religiosos o la asistencia a los varios tambores que se ofrecen cada fin de semana en el área de Miami, se convierten en la mejor y casi única ocasión para socializar y entretenerse sin gastar dinero. Es la ocasión para colocarse la mejor ropa que se tiene, por lo general blanca por la demanda de la religión, eventualmente alguna prenda de oro, y de esta forma reivindicarse personalmente y componer de algún modo la maltrecha autoestima.

Se puede ser marginal y soportar una vida precaria e incierta, pero con la ropa blanca bien planchada, alguna cadena, anillo o pulsera de oro salvada del empeño, y las credenciales religiosas, es posible restaurar la autoestima y la dignidad, en especial cuando todos los santeros con menos años de santo deben mostrar su respeto saludando al mayor postrándose en el suelo ante él. En esta situación se encontraban al menos seis de los religiosos con los que he mantenido una relación más o menos regular, aunque no todos hayan sido informantes asiduos.

En la otra cara de la moneda están otro tipo de religiosos, quienes detentan una buena posición en el campo religioso y tienen un gran prestigio, aunque como en el caso de Robertico, un conocido padrino con muchos ahijados que ha sido la figura central en el tambor del capítulo anterior y que además es palero, su prestigio sea bastante negativo. En el caso contrario, está el caso del *oriaté* Omar,

con una casa religiosa grande en la que se celebran muchas ceremonias, administrada por él y su esposa santera y con un considerable número de ahijados.

Este tipo de religiosos que han hecho de la ocha su profesión, están en permanente contacto con religiosos, y su casa es un constante ir y venir de personas, ahijados, consultantes y otros religiosos. Para ellos es natural que sus relaciones sociales predominantes sean con cubanos, ya que dedican la mayor parte de su tiempo a la religión, por tanto, no se trata de automarginación, o autolimitación. Su vida es su religión y sus relaciones sociales se ven influenciadas por este motivo. Su situación contrasta enormemente con la del *oriaté* Alberto M., quien, a pesar de serlo, vive sólo en un pequeño apartamento subvencionado por el estado sin apenas recursos para subsistir, pero aquí, como en la mayoría de los casos de los religiosos que viven marginados, se debe a una serie de toma de decisiones equivocadas y a una conducta irregular que les lleva a convertirse en marginales. Este sería el caso de Lázaro, Manuel, Julio, Eusebio y Willie.

El grupo mayoritario de los informantes, ni son marginales, ni han formado un *ilé* con muchos ahijados. Son personas que se han ganado su vida con trabajos decentes, tienen estabilidad económica, una casa propia y están adaptados a la sociedad en que viven, que como ya he explicado está muy alejada del modo de vida anglosajón. Ariel por ejemplo, posee una casa espaciosa con jardín que es el centro de reunión de sus familiares y amigos. Pensionado ya, se dedica a la religión, a sus nietos, a recoger hierbas por encargo para las ceremonias de la ocha, y a colaborar con su amigo *oriaté*. No recuerdo haber conocido a nadie en su casa que no fuera cubano durante las ocasiones en que lo visité para asistir a ceremonias o celebraciones.

Julio, también pensionado, sale poco de casa debido a sus dolencias físicas y dedica casi todo su tiempo a estudiar y recopilar aspectos de la religión, además de practicar sus obligados rituales y consultar algunas pocas personas que acuden a él. Los familiares, amistades, vecinos, religiosos, personas con las que practica el espiritismo, y hasta un recién ordenado *babalawo* al que ayuda, todos son cubanos. Cuando sale de su casa a veinte metros de la famosa calle ocho, al frente encuentra una floristería de cubanos, si camina hacia a la derecha tiene un supermercado cubano, y a la izquierda un famoso restaurante también cubano. El vecino es norteamericano, cosa rara, pero casado con una cubana, de manera que todo se confabula para permanecer dentro de esa burbuja cubana, incluso la

ubicación de su casa entre dos cementerios que están repletos de tumbas de cubanos fallecidos en el exilio o en la diáspora según se mire.

En casa de Orlando, que en realidad son dos, puesto que él y su pareja la comparten con Rogelio, se respira la religión. Los tres son santeros y dos de ellos tienen ahijados, aunque pocos, y disponen de tres espacios dedicados exclusivamente a la religión. Entre los tres suman casi cien años de santo. No les gusta que acuda mucha gente a sus tambores, aunque no lo pueden evitar porque los tamboreros van difundiendo siempre información de dónde van a tocar, y los tres tienen fama de ser muy serios en el aspecto religioso.

El más sociable de los tres es Rogelio que, estando solo al haberse divorciado, dispone de más libertad para socializar. Él organiza en la casa todos los sábados por la tarde con sus amigos una partida de dominó, como buen caribeño y cubano. Habla inglés, viaja frecuentemente al Caribe y a otros lugares del centro de Florida por la actividad de su empresa, y también a España, donde tiene amistades, pero a pesar de todo, sus relaciones y amistades son cubanos porque según sus palabras, y refiriéndose al país y a los anglos, “Yo no me siento integrado porque yo no comparto nada con ellos... Aunque pasen tres generaciones un Fernández será llamado hispano”.

Orlando, ya pensionado, y Tomás, su pareja, no son de muchos amigos, pero también tienen sus relaciones sociales. Los dos, sin excepción, se mueven entre cubanos, estén en la ocha o no. Orlando me confesó una vez que a pesar de llevar en Estados Unidos unos cuarenta años, vivió también en New Jersey, nunca había podido adaptarse al sistema norteamericano, ni había aprendido la lengua más allá de lo imprescindible. No así Tomás, quien habiendo nacido en Miami, mostraba en ocasiones dificultades para expresarse en español, con lo cual la limitación a las relaciones con cubanos era una decisión personal.

Al igual que en el acercamiento a la ocha, la opción de mantener la cultura cubana y relacionarse con cubanos es una cuestión de elección personal muy consciente, que en el fondo señala hacia un rechazo de la cultura del país de acogida, lo que no significa que no se hayan adoptado con gusto muchas de las costumbres y modos norteamericanos. Ese estar y no estar integrado en la cultura norteamericana, es lo que Pérez Firmat (1999) describe en su obra *Life on the Hyphen. The Cuban-American Way*. Ese *hyphen* o guión es el que une y separa las dos culturas, el *Cuban* y el *American*,

que desde el punto de vista de los cubanos puede significar tanto el participar de las dos, como vivir en una especie de limbo sin pertenecer a ninguna de ellas por completo.

Actividades económicas

La ocha no dispone de templos comunes, de religiosos en servicio de la comunidad remunerados por una organización que la dirige, o de una organización estable a la que hay que mantener, ya que todo se realiza a nivel particular en los domicilios de los religiosos. Paradójicamente, esta religión mueve una cantidad de dinero muy considerable por varios motivos. Los rituales son innumerables y en muchas ocasiones necesitan del concurso de varios especialistas que deben ser remunerados, no de una forma simbólica, sino con cantidades equivalentes a los salarios medios, ya que en muchos de estos rituales hay que dejar de trabajar. Los implementos religiosos son muchos, algunos muy costosos. También se emplean muchos productos, que en el caso de los animales puede llegar hasta 500 dólares por un pequeño roedor. En muchas ceremonias se requiere la contratación de diferentes servicios con un elevado coste. En fin, que la religión, según muchos santeros, se ha convertido en "... una religión para ricos" en palabras de Marta.

No era así en África, donde se hacían, y se hacen, las cosas mucho más simples según Wande Abimbola. Tampoco en Cuba resulta tan costosa la religión, a pesar de la presión al alza que ejercen todos aquellos que llegan desde otros países a iniciarse, aunque los que pueden conseguir dinero, normalmente de familiares en el exterior, invierten cantidades excesivas para la economía de la isla. Los cubanos han fomentado una sobreritualización de la ocha, al punto de que resulta muy difícil alcanzar a cubrir los gastos de una iniciación, para la cual hay que estar ahorrando mucho tiempo.

Si los africanos tenían a sus orichas en jícaras y recipientes de barro, los cubanos utilizan soperas y jarrones chinos. Mientras los yoruba han llevado a cabo pocos sacrificios de animales, los cubanos pueden llegar a sacrificar en ocasiones más de veinte, algo que según Abimbola (2003: 114) ellos ni siquiera se podrían permitir.

¿Es todo esto necesario? ¿Porqué se fomenta hasta el punto de que una persona normal tiene grandes dificultades para pagar todo lo que necesita? En mi opinión, hay más de una razón. En primer lugar está la picaresca de los padrinos, *babalawos*, *oriatés*, o santeros que consultan, de "recetar" más sacrificios porque a ellos les reporta un beneficio ya que cobran el ritual, al tiempo que amarran más al

cliente haciéndole pensar que a más sacrificios más efectividad para conseguir lo que se desea. Por otro lado, en la ocha, como ya comenté, el prestigio, la autoestima, y la reivindicación personal son aspectos importantes que se consiguen también por medio de las manifestaciones externas, por tanto ofrecer tambores glamorosos donde se contrata un buen *batá*, hay comida y bebida abundante, un trono espectacular, un “caballo” contratado, y eventualmente camareros para servir, es una forma de mostrar el éxito conseguido, que naturalmente se debe a los santos.

Por lo general, los santeros están muy satisfechos de su religión y desean mostrar agradecimiento invirtiendo grandes sumas en toda la iconografía religiosa que tienen en su casa y en los rituales que ofrecen. No obstante, depende de la disponibilidad económica que se tenga, pero cuando reúnen dinero suficiente es un orgullo para ellos comprar todo aquello que pueda representar los diferentes aspectos de su religión. Así, he podido contemplar enormes jarrones chinos comprados en un anticuario, un sillón antiguo africano para homenajear a Eleguá, una especie de sillón de trono en madera labrada para Changó, una piel de tigre con cabeza incluida para el mismo oricha, etc. En el caso de José, quien sobrevivía con lo justo, llegó a mostrarme una daga con incrustaciones de piedras coloreadas que compró para uno de sus santos por la que pagó 350 dólares, ya que según él “... al santo hay que ofrecerle según tu disponibilidad”. Lo que más me impactó de su declaración es que hubiera estado dispuesto a prostituirse para conseguir el dinero de la iniciación, aunque no necesitó hacerlo.

No cabe duda de que la práctica de la ocha en Estados Unidos se ve influenciada por el consumismo y el *glamour* de la sociedad norteamericana, pero también por el deseo de los santeros de mostrar la bonanza de su situación, algo que para un emigrante es símbolo del éxito logrado. De esta forma, son los propios santeros los que fomentan el elevado coste de la religión.

La gran actividad que gira en torno a la ocha y la enorme circulación de dinero que se da en ella, puede incentivar a muchos religiosos a dedicarse exclusivamente a su ejercicio como profesionales religiosos, o a ejercer alguna actividad relacionada con la religión bien sea a tiempo completo o parcial. Es así como han surgido toda una serie de actividades, normalmente llevadas a cabo por religiosos, que surten de todo tipo de accesorios, productos y servicios necesarios para la práctica de la ocha.

He separado en tres grupos las actividades que sirven a la religión, en el primero estarían los especialistas religiosos, en el segundo los negocios y actividades económicas alrededor de la ocha, y en el último las actividades económicas ofrecidas por terceros que no guardan relación con la religión. En cualquier caso, todas estas actividades, excepto algunas que ofrecen los negocios normales no relacionados con la ocha, quedan al margen de la economía normal y funcionan de forma paralela sin control y sin que contribuyan fiscalmente, lo que fomenta la sospecha y el descrédito ante la sociedad norteamericana.

- Especialistas religiosos

En esta categoría entran todos aquellos religiosos que ejercen algún tipo de acción en servicio del resto de religiosos. Entre ellos se cuentan *babalawos*, *oriatés*, padrinos que dirigen un *ilé*, santeros que consultan a otras personas, músicos que tocan los *batá*, los que tocan en los güiros, los *apuón*, los que montan en los tambores, y los santeros que son levantados¹²⁰ para participar en los rituales. Todos ellos ejercen su actividad o especialidad de forma remunerada, y muchos de ellos se dedican a las actividades religiosas de forma exclusiva y a tiempo completo, es decir, que se han convertido en profesionales de la religión. Si están incluidos en las prácticas no religiosas es porque me estoy refiriendo aquí, no a la labor que realizan como especialistas religiosos, sino al hecho de que cobran por su intervención, con lo cual, en muchas ocasiones, pasa a tener más importancia el posible ingreso que obtienen que la función que llevan a cabo. Es decir, una cosa es el móvil religioso y otra el económico, y como muchos santeros saben bien por experiencia, determinados especialistas son conocidos por su interés prioritario en el segundo aspecto.

Los que parecen tener más seguridad en sus actividades son los músicos y algo menos los cantantes, ya que hay pocos, y dado el elevado número de religiosos en el área de Miami y la concentración de ceremonias en los fines de semana, sucede que en ocasiones hay que salir corriendo de una casa al finalizar un tambor para llegar a tiempo a tocar en otra que los ha contratado. Esto me

¹²⁰ Levantar a un santero significa pedirle que participe en un ritual que alguien organiza, para lo cual hay que ir a su casa, pedirle permiso a su santo y depositar el derecho correspondiente. La participación en un ritual es una labor dura que se alarga por varias horas y en ocasiones por más de un día. Se considera un trabajo y hay que remunerarlo lo suficientemente bien para que compense la inversión de tiempo, esfuerzo y desplazamiento.

ha sucedido varias veces ya que durante unos meses estuve sirviendo de transporte al *apuón* Eusebio y a su esposa.

A pesar de ser retribuidos, los santeros levantados, los montadores que bailan un tambor habiendo sido contratados, y los santeros que consultan con los caracoles, suelen realizar sus actividades esporádicamente, por lo que no se los puede considerar como profesionales de la religión ya que tienen otros medios de vida.

A los que sí puede considerarse como profesionales por ser su principal actividad y medio de vida es a ciertos *babalawos*, *oriatés* y padrinos que han optado por este camino. La decisión de hacer de la religión un medio de vida no es fácil en un país como Estados Unidos, ya que aunque los ingresos obtenidos de la religión escapen al control del sistema, los gastos que implica vivir en un país con un elevado nivel de comodidad y exigencias son elevados. Conseguir mantenerse con los ingresos de la religión sólo es posible si se dan una serie de circunstancias. 1) Hay que disponer de la infraestructura necesaria para poder ejercer, es decir una casa amplia con un jardín que permita las celebraciones con varias decenas de asistentes. 2) Se debe poseer suficiente capital religioso, o lo que es lo mismo, prestigio, carisma y gran conocimiento de la especialidad que se ejerza. 3) Hay que tener un número suficiente de ahijados, casas religiosas que reclamen los servicios, y clientes para consultar que permita cubrir gastos y vivir decentemente.

Siendo que la ocha demanda tanta actividad religiosa, tanta entrega, es fácil caer en la tentación de probar a convertir la religión en el medio de vida. Ello implica estar fuera del circuito laboral, carecer de seguro, tener problemas a la hora de hacer la declaración de la renta, justificar los ingresos que permiten vivir normalmente, y, sobre todo, carecer de unos ingresos regulares que posibiliten organizar la vida y atender a las obligaciones de una forma programada con anterioridad.

Cualquiera que se haya puesto a investigar en la ocha se ha encontrado con la dificultad de tener una idea general de muchos aspectos de ella por estar tan compartimentada y falta de organización, a lo que se añade el secretismo que aplican los santeros. Lo mismo me ha sucedido a mí a pesar de estar varios años en contacto con ella. He conocido algunos *babalawos*, *oriatés* y padrinos que han convertido su actividad religiosa en su medio de vida, pero también he conocido otros que

tienen un trabajo estable y practican la religión en su tiempo libre, al igual que he conocido otros que viven en precarias condiciones por distintos motivos.

De los dos *babalawos* que han sido informantes, Julio siempre vivió de su trabajo sin pretender convertir la religión en una profesión. Manuel es un caso aparte, porque aunque no trabaja, se trata más de un espíritu libre, inadaptado por completo al sistema americano, que ni siquiera intenta aprovecharse económicamente de su labor como *babalawo*. He conocido otros *babalawos* a los que aparentemente les funciona bien su actividad, viven holgadamente, poseen una casa grande y cómoda, tienen mucho prestigio y muchos ahijados, algunos famosos y con mucho dinero que les proporcionan ingresos importantes. Ahora bien, ¿qué tipo de *babalawos* son los que más abundan? Es difícil saberlo, pero en Estados Unidos es muy arriesgado dejar de trabajar y dedicarse en exclusiva a la religión.

Con los *oriatés* sucede lo mismo, aunque ellos tienen mayores posibilidades porque no están vetados por algunos santeros, como ocurre con los *babalawos*, y en las casas que no son de *babalawo* reemplazan sus funciones. Entre los dos *oriatés* con los que he tenido más contacto, contrasta enormemente su situación. Mientras Omar tiene un *ilé* importante sustentado también en su esposa santera, y es llamado de muchas casas para dirigir rituales, Alberto, solo, sin apenas ingresos y viviendo de forma marginal, su existencia precaria viene dada por un pasado algo turbulento y la pérdida de prestigio entre los religiosos. También a Ernesto, *oriaté* y palero, le iba bastante bien, en parte por su capacidad como *oriaté*, en parte por su práctica del palo que le procuraba otro tipo de clientes, y en parte por su mujer santera, con lo cual su casa en Hialeah tenía una actividad constante.

Las mismas situaciones se repiten con los padrinos. Existe la posibilidad de crear un gran *ilé*, o como es el caso de Orlando, Tomás, Caridad y Daniel, tener muy pocos ahijados para no crearse demasiadas obligaciones religiosas. Entre mis informantes no ha habido ningún padrino que dirigiese un gran *ilé*, a Robertico se lo pedí pero puso cara de desagrado, y en el acercamiento a otro que me invitó en varias ocasiones a sus ceremonias, percibí claramente que su ayuda terminaba allí. Su posición quedó aún más clara cuando le dejé leer un artículo mío basado en una de sus ceremonias y al preguntarle unos días más tarde su opinión, me dijo que le pareció muy bien, pero... frunciendo el ceño, me dijo que no estaba de acuerdo con lo que había escrito sobre el aspecto económico, es decir, los derechos que cobran a los ahijados, los costes de la iniciación, etc. ¿Qué significa esto?, pues que

se trata de un terreno escurridizo y sensible que no gusta que sea aireado, y mucho menos por investigadores que dan publicidad a un aspecto no religioso que puede ponerlos en evidencia.

El caso de los *ilú batá*, es diferente porque ellos no adquieren compromisos con nadie. Tocan en las ceremonias donde son llamados y todo se reduce a la contratación de un servicio durante determinadas horas, al igual que sucede con los güiros. Los *apuón* actúan de forma independiente y son contratados por el dirigente del *ilú batá* o por el religioso que organiza la ceremonia, dándose en ocasiones el hecho de que en un mismo tambor actúan más de uno de ellos.

Por su parte, los santeros que consultan a personas que no están iniciadas cobran un derecho por hacerlo, y en un principio es una obligación derivada del hecho de ser santero ya que deben ayudar a quien solicita ser consultado porque tiene problemas. Lo que ya no es tan religioso es tomarlo como una forma de obtener ingresos, que en el peor de los casos puede conducir a manipular el resultado del oráculo o a prescribir más cosas de lo normal. De los informantes, sólo conozco el caso de Orlando, quien acostumbraba a tirar los caracoles, aunque decidió hace algunos años dejar de consultar a otras personas a pesar de que todavía lo requieren para tal fin. Caridad por su parte, complementa sus ingresos realizando algunos “trabajos”, leyendo las cartas, y dirigiendo misas espirituales. No obstante esta actividad no parece representar un capítulo importante en la obtención de ingresos de los santeros.

Este grupo de especialistas que cobran por sus servicios tanto a religiosos como a los *aleynos* que se acercan a consultarse, lo hacen en contraprestación de sus conocimientos y habilidades religiosas. No cabe duda de que dedicarse exclusivamente a la religión es un riesgo por la incertidumbre que produce, que debe ser recompensado al menos con la contrapartida de una vida digna. Esto lo saben y aceptan todos los religiosos, lo que ya no es tan normal es que uno de estos profesionales tenga tantos ingresos que se pueda comprar una gran casa, coches de gran cilindrada, y se pueda permitir ofrecer ceremonias constantemente en su casa con muchos gastos extra.

Ejemplos de estos gastos superfluos son guardas contratados en la calle para vigilar y ordenar el tráfico y aparcamiento provocado por los asistentes, montadores que bailan el tambor, alquileres de carpas, mesas, sillas, comida traída de un *catering*, camareros para servir, y músicos profanos para amenizar el fin de la ceremonia-fiesta. En una de estas ceremonias existen unos gastos propiamente religiosos como son el montaje del trono, la contratación de un *batá* y el *apuón*, las ofrendas y flores

del trono, el pago del *oriaté* o el *babalawo* que ha dirigido los sacrificios, el pago de los animales, y algún que otro más. Un caso que me llamó la atención fue el de un tambor en casa de alguien que se dedicaba al narcotráfico, según me explicó una fuente confiable, en donde se habían permitido traer a los tamboreros desde Nueva York a gastos pagados. Al entrar al patio donde se celebraba se podían ver bastantes cajas de cerveza apiladas, preparadas para la fiesta que esperaba tras el tambor y que duró hasta las cuatro de la mañana.

Algunos de estos gastos los pueden pagar los ahijados cuando la ceremonia se lleva a cabo para ellos, pero otras veces no, como cuando estuve invitado en casa de Omar el *oriaté*, quien él mismo ofreció un tambor a Changó en agradecimiento, lo que significa que todos los gastos corrieron por su cuenta. Cuando este tipo de ceremonias son frecuentes en un *ilé*, significa que la maquinaria está engrasada y el mecanismo funciona correctamente, es decir que hay ingresos suficientes para ofrecer estas ceremonias que son también un mensaje al exterior de que el dirigente del *ilé* es alguien importante y de prestigio. Por tanto, hay que tenerlo en cuenta porque está reivindicando una posición relevante en el campo religioso de la ocha, aunque como ya expliqué, esa posición será siempre relativa y sujeta a la aceptación de los demás.

Si es cierto que hay un mensaje hacia los demás religiosos, también lo hay hacia los aspirantes a ingresar en la ocha, mostrándoles la importancia del *ilé* y quien lo dirige. Se trata entonces de una operación de *marketing* hacia el interior de la religión y hacia el exterior. Se consolida o mejora la posición religiosa propia al tiempo que se trata de atraer nuevos ahijados-clientes que mantengan el estatus económico y religioso.

A pesar de lo llamativos que puedan ser estos ejemplos, la gran mayoría de los practicantes de la ocha no la comprenden, tampoco tendrían la posibilidad, como una forma de obtener ingresos, y a lo sumo trafican con la ayuda de los orichas, intercambiando su culto y veneración por beneficios de cualquier tipo que les permita llevar una vida más satisfactoria.

- Negocios y actividades económicas alrededor de la ocha

En esta categoría entran todas aquellas actividades que ofrecen productos y servicios a los religiosos, y que éstos necesitan para el culto a los orichas. Normalmente son llevadas a cabo por otros religiosos que se dedican a ellas a tiempo completo, o bien como forma de complementar sus ingresos.

Se trata de dar servicio a la práctica religiosa cubriendo sus necesidades, pero esos servicios o actividades no tienen nada de religiosos, con excepción del que llevan a cabo los osainistas, quienes recogen del campo las hierbas necesarias para las ceremonias, para lo cual tienen que pedir permiso a Osain. El resto de estas actividades las podrían realizar personas que no están iniciadas en ocha, pero lo normal es que sean religiosos, que de esta manera pueden obtener unos ingresos ofreciendo algo relacionado directamente con su religión.

Entre estas actividades se pueden encontrar las botánicas, la cría y venta de animales para los sacrificios, el montaje de tronos, la confección de trajes para las iniciaciones, paños para los *batá* o para los religiosos, mazos, pulseras y collares, la fabricación de todo tipo de implementos religiosos como garabatos, machetes o cuernos decorados con cuentas y caracoles, coronas para los orichas, iconografía diversa como las representaciones de algunos orichas en metal o madera, chequerés forrados con cuentas y caurís, o tableros de Ifá entre otros muchos objetos religiosos.

En las botánicas se puede encontrar gran parte de lo que se necesita para practicar la religión, pero cuando se desea tener algo concreto de mucha calidad hay que acudir directamente a determinados artesanos conocidos por la calidad de sus trabajos. En estas tiendas es posible encontrar desde libros esotéricos del tipo *new age*, hasta lo necesario para hacer brujerías. Algunas también venden animales, y la mayoría no muestran al público la parafernalia de carácter africano que se emplea en la ocha o en otras religiones del mismo origen. Lo que si es muy común es encontrarse a la vista imágenes católicas de todo tipo, lo cual sirve de coartada a investigadores despistados para reafirmarse en el sincretismo con el catolicismo.

Probé algunas veces a obtener información en algunas botánicas con resultados nulos, excepto en dos en Tampa, Eshu Melli y 7 African Powers. En Hialeah, la desconfianza llegó al extremo de que en una botánica me llegaron a decir que no conocían a Ernesto Pichardo, lo cual era absolutamente imposible puesto que es una figura importante y conocida que estuvo a todas horas en las noticias del país debido a su lucha contra el ayuntamiento por el derecho a sacrificar animales ritualmente.

¿Miedo? ¿Desconfianza ante los extraños? Seguramente los dos motivos, pero mi impresión es que se debe más a la ocultación de una economía paralela que es opaca para el sistema, al tiempo que no se desean airear algunos aspectos sensibles para la sociedad. Caridad me pidió una vez que la

acompañase a una botánica para comprar algunas cosas que necesitaba para un “trabajo”. Entre los ingredientes había una cierta cantidad de mercurio que después me di cuenta que se iba a emplear para hacer una brujería, explicándome cuál era la función del mercurio con respecto a la persona a quien iba dirigida. Este hecho, aparentemente inocuo, no lo es para las autoridades, quienes se preocupan por el posible daño que puede causar este producto al medio ambiente, algo de lo que están oficialmente avisadas las botánicas en Estados Unidos (Leal-Almeraz et al. 2001).

ANUNCIOS DE *BABALAWOS*, *SANTEROS*, *ORiatÉS*, *PALEROS* Y *ESPIRITISTAS*
El Clarín, Miami jueves 12 de agosto de 2004

OMO. ELEGUA
¡No me confundan con nadie!
Soy DOMINGO B. LAGE
Escritor y Metafísico
¡Se leen los caracoles!
ya está a la venta el libro "La Historia se Repitió", de la Religión Briyumba Congo.
Más de cuarenta años de experiencia en la religión Briyumba con Mayombe. No soy el mejor gangulero de la década, ...pero sí el más completo del milenio!
www.entuala.org - Domingo@entuala-kongo.org
786-426-0250 323-560-0334 813-877-5103

Hno. Fredo - Santero
consulta con caracoles y coco
(certificado en Africa)
quita maleficios hechizos brujerías
Resuelve problemas de amor, trabajo, salud, justicia, negocios, suerte, etc.
BAÑOS - DESPOJOS - LIMPIAS
¡trabajos garantizados!
305-551-4288 786-457-5615

PALERO y SANTERO
¡RESUELVO TUS PROBLEMAS!
•salud •suerte
•justicia •amor
•infidelidad
¡GARANTIZO MI TRABAJO!
¡Llama para una cita!
786-319-7746

SRA. HAYDEE SANTERA y PALERA
Consultas Espirituales
CARTAS y CARACOLES
¡50 años de experiencia!
Trabajos 100% Garantizados
305-226-9959 786-316-2965

TATA TATANDI
Omo Chango
•SANTERO •PALERO
•ESPIRITISTA •AGGOROGUN
Quito toda clase de hechizos, brujería, mal de ojo, etc.
¡Resuelvo lo que otros no pueden!
MISAS ESPIRITUALES, REGOJAMIENTO, ROMPIENTO, RAYAMIENTO, ... y más!
Consultas espirituales, de caracoles y cocos
¡Llama para una cita!
786-543-2033

BABALAWO
¿tiene problemas en su hogar, en su trabajo o en su relación amorosa?
¿Quiere descubrir si le desearon lo le echaron un mal diabólico o espiritual?
Reserve ahora mismo su cita y consulte al más prestigioso de los Babalawos.
Rigoberto Zamora
305-858-2239
305-860-2081

MADAME MABEL
PSIQUICA - SANTERA
Experta en amores rotos
Te regresa al ser amado en pocos días. Resuelve tus problemas de trabajo, dinero, justicia, salud, etc.
Caracoles, magia blanca y negra, tarot, baños, limpiezas, misas, etc.
305-557-5426

PALERO TATA TATANDI
Limpiezas - Despojos
Astrología - Cartas - Tarot
¡El TATA resuelve tu problema de inmediato! El te trae de vuelta al ser amado en muy pocos días y te resuelve lo que los otros no te han podido resolver. ¡Llámalo AHORA!
TRABAJOS GARANTIZADOS
305-300-9332

Hno. DAMIAN
Brujo y Santero
Leo Cartas - Magia Blanca
Te dire quienes es tu enemigo y cómo quitarlo de encima.
Resolveré tu problema de amor, trabajo, negocios, dinero y salud. Si tu ser amado se fue, te dire como regresarlo muy rápido.
MISAS ESPIRITUALES
DESPOJOS - LIMPIAS - BAÑOS
TRABAJOS GARANTIZADOS
305-485-3047

CONSULTAS ESPIRITUALES
ORiate
Soluciones rápidas y garantizadas para todos sus problemas.
Artículos religiosos, hierbas, amuletos, etc. ¡Special de santo!
¡Trabajos garantizados!
Botánica Viejo Lázaro
5756 W. Flagler Street
305-269-0045

Problema similar puede suceder con los criadores de animales, ya que es un tema muy sensible que afecta a la sanidad pública, sin contar con que en algún caso se puede estar comerciando con alguna especie que no está permitida. Pero estos aspectos no son sino una consecuencia de no estar reglada la religión, y no haber alcanzado algún tipo de acuerdo con las autoridades con el fin de hacer las cosas de un modo controlado que no perjudique a nadie, aunque con respecto a la brujería el problema que se presenta parece insalvable.

Un caso aparte lo constituyen aquellos religiosos, tanto de ocha como del palo o el

espiritismo, que intentan obtener ingresos de aquellas personas con problemas que no distinguen bien

entre una especialidad de otra, y que piensan que con un “brujería” pueden solucionar su problema, como se puede ver en estos anuncios de la prensa. Este tipo de religiosos por lo general no están muy bien vistos entre los practicantes de la ocha debido al oportunismo que practican, que pone en evidencia y desprestigia la religión.

Como siempre, y a pesar de todo, los santeros no acusan ni condenan este tipo de actividades. Da la sensación de que hubiera algún tipo de comprensión hacia ellos por la dificultad de abrirse camino en la emigración, claro que esto puede ser una excusa fácil, ya que los emigrantes, como algunos de mis informantes, han tenido que trabajar muy duro para salir adelante. Ese era el caso de Julio, quien tenía dos trabajos simultáneos de ocho horas cada uno, el segundo de ellos nocturno en el que tenía que viajar muchos kilómetros diariamente, para lo cual se llevaba a su esposa con el fin de que le fuera hablando mientras conducía para no dormirse.

Así pues, como se ha podido ver, un número considerable de religiosos intentan, o han intentado, vivir de la religión de una forma más o menos directa, aunque no todos lo consiguen. Unos lo hacen practicando la religión y cobrando los correspondientes derechos. Otros, ofreciendo servicios y productos necesarios para su práctica, lo que les ofrece la oportunidad en algunos casos de permanecer en contacto directo y constante con la religión sin necesitar salir al circuito laboral. Y otros, tratan de explotar los supuestos poderes que les confiere la ocha, u otras prácticas religiosas, para solucionar los problemas de personas, que entre los latinos abundan mucho, que no dudan en acudir a la brujería para conseguir lo que desean. Entre este tipo de “comerciantes” hay mucho desaprensivo que trata de aprovecharse de la angustia y los problemas ajenos teniendo como objetivo el beneficio económico. Hay que tener en cuenta que las personas que consultan están entrando en el terreno psicológico y tienen la capacidad de manipular a las personas, aunque esto no significa que todos lo hagan en la misma medida.

-Actividades económicas indirectas que dan servicio a la ocha

En el conjunto de las prácticas que se realizan en la ocha son muy numerosos los productos y servicios que se requieren. Hasta ahora se han visto dos tipos, los de carácter religioso ofrecidos por los especialistas, y aquellos otros que ofrecen normalmente religiosos, aunque lo puedan hacer personas no iniciadas. Hay un tercer tipo de servicios y productos que cubren las necesidades de esta

religión, que son ofrecidos por negocios que no están relacionados en manera alguna con ella y que se benefician de algún modo del elevado número de santeros que se encuentran en el área del Gran Miami.

Entre estos productos nos encontramos con velas, cocos, flores, telas de colores para cubrir las soperas de los orichas, brocados, ropas blancas para los santeros, frutas, dulces y *cakes*, jarrones y soperas, objetos diversos que puedan representar a los orichas o alguna de sus facetas, libros sobre la religión, instrumentos como güiros, cajones y tumbadoras, entre otros productos. Por otro lado, algunos negocios se benefician también por medio del alquiler de mesas, sillas, carpas, locales para celebrar las ceremonias o las comidas tras un tambor, e incluso sanitarios portátiles.

Todos estos productos y servicios son ofrecidos para las celebraciones, normalmente tambores, que atraen muchas personas. Igualmente, hay otros negocios que ofrecen *catering*, sirven comidas y envían camareros para servir a los participantes. Otros beneficiados de las prácticas de ocha pueden ser músicos que tocan tras las ceremonias para animar el ambiente, agencias de viaje que venden billetes a Cuba para los religiosos que allí acuden, e incluso ballets y músicos que bailan coreografías y tocan piezas basadas en aspectos de la ocha.

Según mi impresión, el dinero que va a parar a estas actividades ofrecidas por terceros, aun siendo importante, no es demasiado significativo. Las mayores sumas de dinero manejadas en la ocha corren entre los mismos santeros. Los precios que se manejan en Florida entre los religiosos son desorbitados, a tal punto, que ya es bastante frecuente que algunos padrinos o madrinan viajen con los ahijados que van a iniciar a Cuba, con lo cual consiguen por un lado, ahorrarse mucho dinero, normalmente más de la mitad, y por el otro conectan a sus ahijados con su rama religiosa en la isla.

Este último aspecto tiene su importancia, ya que iniciarse en Cuba reporta más prestigio por la supuesta mayor autenticidad, al tiempo que se crean nexos entre las dos orillas, los cuales son entre los religiosos más importantes de lo que se puede suponer a primera vista, ya que se da un constante intercambio entre Cuba, especialmente La Habana, y Miami.

Acerca de estos intercambios, no hay que olvidar que la tradición proviene de, y la lealtad es dirigida hacia, la rama religiosa a la que se pertenece, por tanto el fortalecimiento de esos lazos entre

religiosos de una misma rama genealógica ayuda a mantener la estructura de la ocha, lo cual es una alternativa a la falta de una dirección colegiada.

Abusos y fraudes

He comentado con anterioridad en más de una ocasión que desde hace mucho tiempo la ocha fue practicada por muchas personas marginadas socialmente. Esto tiene lógica, puesto que los descendientes de los esclavos ocupaban el escalón social más bajo. Ello no significa, ni que todos eran marginales, ni que todos practicasen la ocha, pero si es cierto que fue preservada mayormente entre la población afrocubana, en especial en La Habana, hacia la que se dio un desplazamiento importante de afrocubanos tras la independencia por la desaparición primero de la esclavitud y posteriormente del régimen de patronato (Castellanos y Castellanos 1990: 243-244).

La falta de educación, la marginalidad, las menores oportunidades, el desempleo, la discriminación social, la desestructuración familiar sufrida durante largo tiempo, todos ellos fueron factores que influyeron en el fomento de unas formas de vida que discurrían en el filo de la legalidad. Algunos barrios marginales y los famosos solares habaneros (Shelton 1993: 388-389), habitados por población afrocubana, mestiza y blanca empobrecida, fueron el caldo de cultivo de muchas actividades y grupos de personas, que si no estaban fuera de la ley en ocasiones caminaban por el filo. Pero también fue en muchos de esos lugares donde se practicaron y transmitieron la religiones afrocubanas, como así les ocurrió a mis informantes Manuel, Pedro y Eusebio. La revolución cubana tampoco vino a solucionar el problema por completo ya que que no fue capaz de cubrir las necesidades y expectativas de la población más desfavorecida.

El desarrollo de la picaresca, cultivada en un medio desfavorable, unido a las posibilidades ofrecidas por la ocha y demás prácticas afrocubanas, fomentó el fraude y abuso desde la religión como medio de ganarse la vida. Esto debe de ser contemplado como un mecanismo más de supervivencia. Muchas de estas prácticas deshonestas, utilizando las religiones de origen africano, se extendieron a la diáspora, pero independientemente de la extracción social, éstas posibilitan a cualquier persona de baja calidad moral utilizarlas para obtener ingresos de personas con problemas, quienes suelen ser muy dependientes e influenciables, y por tanto manipulables.

Comportamientos de esta índole quedaron reflejados en el caso de Robertico y sus ahijadas que puse como ejemplo en el tambor descrito en el tercer capítulo, quien manipula y tergiversa el resultado de algunos registros, según me confesaron Eusebio y Alberto, un *oriaté* que se niega a trabajar en su casa porque le obliga a decir lo que él desea cuando consulta los caracoles o *dilogun* con el fin de obtener mayores ingresos de sus consultados o ahijados.

Por lo general, estas personas que abusan suelen tener un ego desmedido, son ambiciosas, manipuladoras, pero también pueden tener cierto carisma, conocimiento, y algunas cualidades como acierto en la interpretación del oráculo, mediumnidad, capacidad de convencer, facilidad de palabra, y con respecto a la religión, tendencia a tener muchos ahijados. Ninguno de mis informantes cae bajo este patrón, y mi relación con este tipo de religiosos siempre ha sido tangencial, a la distancia, y normalmente en visitas como invitado a sus ceremonias. Tampoco hubieran sido buenos informantes, ya que tratan de dar una imagen magnificada de su persona y comportamiento, al tiempo que intentan ocultar sus verdaderas intenciones, de modo que la información obtenida sobre ellos ha sido por medio de terceras personas y observando sus actuaciones.

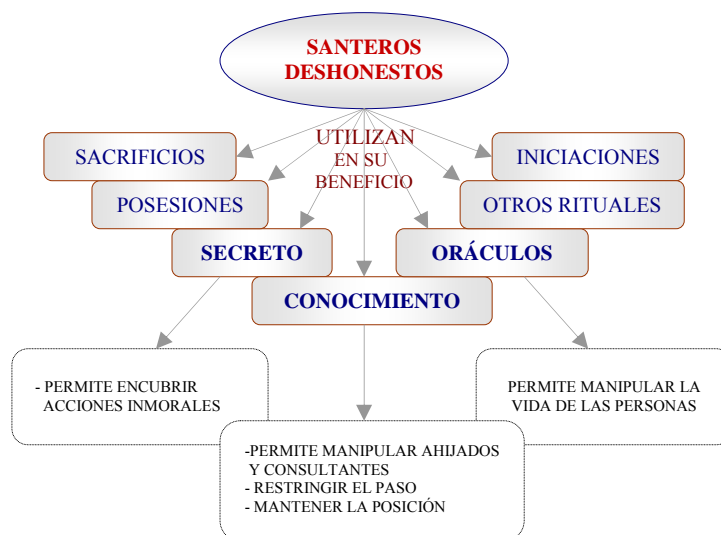
Los abusos y fraudes se dan dentro de la casa del religioso, sobre la que tiene un control total y no está al alcance de la mirada del resto de los religiosos, no obstante de que con el tiempo todo el mundo se va enterando de las prácticas deshonestas. Las víctimas siempre son recién llegados que desean ser consultados y recibir ayuda, o bien aspirantes a la iniciación o que hace poco tiempo que la recibieron, quienes están en completa dependencia del padrino. La detección por parte de éstos de las prácticas deshonestas de su padrino lleva a romper con él en ocasiones.

Este aspecto es un tema desagradable para los religiosos, quienes no desean que se aireen los trapos sucios de la ocha, y en una especie de connivencia con ellos, los estudiosos no suelen hablar apenas de estas prácticas, pero ocurren y es motivo de quejas constantes. De nuevo, este asunto, muy difícil de cuantificar, se presenta como una consecuencia más de la falta de institucionalización de la religión que, al igual que con otros temas sensibles para la sociedad, le reporta mala fama.

En el diagrama siguiente quedan reflejados los diferentes aspectos de la ocha utilizados por algunos religiosos deshonestos con el fin de obtener ingresos, impedir el paso a otras personas,

fortalecer su *ilé*, manipular a otras personas, sean religiosas o no, o defender su posición privilegiada en el campo de la ocha.

Diagrama # 28
ACTUACIÓN DE RELIGIOSOS DESHONESTOS



Se dan muchas formas de engaño y fraude en la ocha que se enmascaran tras la superior posición y conocimiento del religioso que los comete. Estamos hablando de dos posiciones antagónicas en donde el que sufre el engaño ni siquiera es capaz de saberlo a ciencia cierta, puesto que tanto si es un *aleyó* que sólo busca consultarse, como si está en camino de convertirse en santero, ni pertenece a la ocha, ni tiene el conocimiento religioso para saber lo que le están haciendo y con quien se enfrenta. El secreto religioso, avalado por un tipo de saber esotérico usual en la ocha, sirve de justificación e impide conocer la veracidad de lo que se está haciendo. Aquí radica el poder de un religioso ante los neófitos que se acercan a él, que en el caso de ser deshonesto y que la persona desee iniciarse, tratará de ralentizar la adquisición de conocimiento y atributos para no ver peligrar su posición religiosa, evitar la competencia, o que se conozcan sus engaños.

De entre todos los informantes, sólo Marta y Willie, me comunicaron que habían sido abusados por sus padrinos. José también se quejaba del trato de su padrino, pero en este caso no era un abuso sino un rechazo de éste por su comportamiento poco religioso, algo que su padrino, muy estricto en asuntos religiosos, no toleraba.

Entre los abusos y fraudes que algunos religiosos llevan a cabo se pueden encontrar:

- Prolongar situaciones que obliguen a seguir consultándose.
- Magnificar en las consultas las amenazas para el consultado, tales como muertos oscuros, brujerías, muerte, enfermedad, o cualquier otro problema grave.
- Presionar para que alguien se inicie tergiversando el resultado del oráculo
- Cobrar demasiado en las iniciaciones, consultas y otros servicios.
- Cambiar el resultado de lo que dice el oráculo.
- Fomentar el hacer brujerías o sacrificios para que el consultado tenga que gastar más.
- Prescribir más animales para sacrificar o *ebós*.
- Manipular los mensajes de los orichas o los espíritus.
- Tapar las letras o signos resultantes de la consulta para que la persona no conozca su verdadero significado, que en ocasiones desfavorece al propio padrino.

Se puede ver que son muchas las formas de engañar desde una posición preeminente en el campo de la ocha. Las justificaciones que se dan para explicar los precios que se cobran son variadas, desde la más “honesta” de que el dinero invertido en la religión ha sido mucho y hay que recuperarlo, hasta el más cínico de “Esto es lo que pide mi santo” como me llegó a decir un *oriaté* en La Habana, o una santera en Costa Rica.

Muchas de estas personas que intentan vivir de la religión y no lo consiguen del todo, llegan a extremos como el de anunciarse en los periódicos, como se vio unas páginas atrás, resaltando sus cualidades tanto de religiosos como de brujos, e intentando atraer personas a sus consultas mezclando la ocha con el palo, Ifá, el espiritismo, la brujería y el *new age*. Todo ello en un mercado estérico muy concurrido en el que se debe competir para conseguir sobrevivir.

Brujería

En qué consiste la brujería ya fue explicado, pero de lo que se trata aquí es de repasar las consecuencias para las personas que realizan estas acciones y para el medio en el que viven. La brujería es un arma poderosa cuando se sabe utilizar, y especialmente cuando la persona a la que va dirigida es consciente de que le están haciendo algo y cree en su efectividad. Una cosa hay que dejar clara, y es que cuando un santero practica la brujería no lo hace desde la ocha, sino que acude al palo generalmente, aunque también los *babalawos* tienen capacidad. Aunque este trabajo trata de la ocha, no hay que perder de vista que muchos santeros tienen algún tipo de iniciación del palo, o acuden a esa práctica si tienen un problema serio que quieren solucionar sin importarles mucho el método

empleado. En las declaraciones de los informantes quedaba muy claro, 1) que la moral es muy relativa y no es motivo de gran preocupación, y 2) que no hay una clara separación entre magia, brujería y religión.

Esta cosmovisión, y los valores que desprende, es heredada de los africanos, aunque muchos se resistan a reconocerlo, y tiene su origen en la centralidad que ocupa el mantenimiento de la vida como quedó explicado. Si la preservación de la vida, que entre los yoruba enfatizaba la familia y el clan con ancestros incluidos y en la diáspora se reduce a la persona, es el objetivo y la preocupación central, no es de extrañar que se acuda a todo tipo de mecanismos para defenderla y mejorarla. La posibilidad viene dada por la creencia en que existen fuerzas en el universo susceptibles de ser manipuladas al poseer ciertos conocimientos. Existe, según se cree, un destino, o forma de conducir la vida en la tierra, pero también se disponen de herramientas para atenuar, desviar o cambiar una amenaza incipiente, a no ser que Olodumare hubiera decidido que la persona debía de pasar por ella, es decir, que ese era su destino.

Se reconoce la existencia del mal y de personas que lo practican, y, por tanto, se trata de evitar el mal producido acudiendo, si se cree necesario, a la brujería. En principio el objetivo es el de defenderse, pero como señaló Manuel, “Para quitar un brujería yo tengo que atacar al que la ha hecho”, por consiguiente se reconoce que se infringe daño a otros. Por otro lado, están las historias mitológicas en Ifá, donde algunos orichas también hacen brujerías en ocasiones. La barrera moral entonces no es insalvable, se puede traspasar y servirse de la brujería, salvo que se practique con el deseo expreso de causar el mal a otros. Con lo apuntado hasta aquí, tenemos los ingredientes suficientes para comprender porqué muchos santeros no tienen reparo en utilizar la brujería, en su beneficio o en el de otras personas.

Existe pues una norma general que permite acudir a la brujería para defenderse de alguien, de quien se sabe con certeza que está atacando porque lo dice el oráculo, pero no todas las personas tienen colocado el listón moral a la misma altura. Las cosas se racionalizan y se justifican con la finalidad de conseguir algo concreto, y lo mismo que el capitalismo salvaje es una corrupción de la laboriosidad emanada del protestantismo que se recompensa con una mayor bonanza económica, la utilización de la brujería es, en mi opinión, otra corrupción de esa cosmovisión africana que tiene la

preservación de la vida como centro de atención. Preservar la vida no significa conseguir algún beneficio sin importar el posible mal que se produce a otras personas.

Así pues, estar dispuesto a practicar la brujería, cuando no es para defenderse, es traspasar la barrera moral y un indicador de lo egoísta y malévolos que es una persona, tanto si la practica ella misma, como si la encarga a otra persona, porque de lo que se trata es de conseguir un fin a costa de otros, que además se realiza haciéndoles daño. Estamos entonces ante una tergiversación del fin del ser humano en la tierra, un acto de egoísmo que implica maldad y que es difícil justificar cuando no se trata de un acto de defensa.

En lo que sí están de acuerdo, tanto los que la practican, como los que no, es que la brujería es un mecanismo poderoso que afecta a la psique de la persona a la que se dirige, representando un peligro para ella cuando provoca una obsesión y llega a pensar que las desgracias que le ocurren en la vida están ocasionadas por las brujerías que alguien está enviándole. Con la brujería pasa algo similar a lo que ocurre con los muertos oscuros, que se pegan a las personas entorpeciendo su vida, y es que algunas personas muestran tendencia a pensar que todo aquello que les sale mal en la vida es debido a que les han practicado una brujería, o que un muerto oscuro se la está estropeando. Se dan casos de verdaderas patologías en las que aparece una obsesión, una paranoia, por la que se cree ser atacado. La solución creen encontrarla estas personas en consultarse constantemente y buscar ayuda de los especialistas que creen ser más apropiados. Ni que decir tiene, que estas obsesiones resultan caras porque hay que pagar las consultas, sacrificios, brujerías y todo lo que se prescribe.

De estas obsesiones se aprovechan algunos religiosos deshonestos que las fomentan con el fin de asegurarse ingresos con la preparación de brujerías, rogaciones de cabeza, limpiezas, sacrificios, y otros servicios. Lo que sí parece seguro es que la brujería puede afectar tanto al que la envía como al que la recibe, al primero por la mala conciencia que le puede generar además de hacerle creer que tiene un poder y dominio sobre la persona a quien se la hace, y al segundo por la ansiedad e inseguridad que le provoca. Es creencia general, que ese tipo de actos se vuelven en contra de quien los practica.

La persona que hace una brujería juega con la psique de la persona a quien se la hace, ya que sabe perfectamente que le está infundiendo temor, ansiedad, inseguridad en sí misma, al punto de que

puede influirle en su comportamiento. Un ejemplo del objetivo de estas personas que practican la brujería se dio en el hotel que dirigía mi propia esposa en la zona de la bahía de Tampa, donde una huesped, después de protestar y mostrar su furia por la desaparición de unas joyas de su habitación, colgó carteles en los pasillos con el siguiente texto:

*To the thief that stole my ring, earrings and necklace from room 422 on 5/13/05
The bad things that have been happening to you and your family in the last 3 weeks
will continue until my jewelry is returned.
You have a voodoo curse on you.
YOU BETTER BELIEVE.....*

Aunque no siempre el perjudicado tiene conocimiento de lo que le han hecho, hacer algún tipo de insinuación, o mostrar alguna pista puede aumentar la efectividad del trabajo por la influencia que ejerce sobre la víctima. En este caso del hotel, es obvio que se juega con el temor y los prejuicios del público hacia este tipo de religiones, ya que la idea que se tiene en general de la ocha o el vudú, es que ni siquiera se trata de religiones, sino de prácticas de brujería donde los practicantes se dedican a clavar agujas en muñecos de tela para causar el mal a otras personas.

La gran incógnita sería ¿se practica mucho la brujería? Pues como en otros aspectos de la ocha, se debe responder con humildad que es prácticamente imposible saberlo, porque casi nadie contestaría con honestidad a un hipotética pregunta sobre su práctica, sin embargo hay ciertos indicadores más o menos difíciles de localizar.

Durante mi trabajo de campo en Miami se dio el caso de un médico cubano que era santero y que apareció asesinado en su casa y con las manos atadas. El profesor Rafael Martínez, quien forma a la policía y cuerpo judicial sobre las religiones afrocaribeñas, fue llamado para que explicara cualquier tipo de simbología religiosa que pudiera dar una pista. Dentro de las soperas de los orichas, encontró papeles con el nombre de la expareja del médico que lo había abandonado recientemente. Tenemos aquí un ejemplo de la mezcla de una práctica de magia, y posiblemente de brujería, con la religión, que no son la misma cosa, pero donde lo que importa es tratar de solucionar un problema mediante cualquier mecanismo. En este caso, se supone que el mensaje se dirigía igualmente a los orichas, quienes “trabajarían” a su manera, aunque todo el mundo sabe que en los casos más difíciles hay que acudir a la brujería.

Lázaro explicaba muy bien los conceptos que manejan los santeros, diciendo que en principio la ocha no se relaciona con la brujería, al igual que lo afirmaba Orlando, quien detestaba estas prácticas, ahora bien, existe el palo y existen las capacidades de los *babalawos* para contraatacar. Sabiendo, como saben los santeros, que existen mecanismos a su disposición, es fácil comprender que muchos de ellos no se resisten a utilizarlos. Se puede comenzar pidiendo ayuda a los santos, pero si no funciona, o el problema es muy grave... ahí está la “escopeta africana” como la definió un *babalawo* informante de La Habana, quien según él se salvó de la pena de muerte en Cuba gracias a que la “disparó” muchas veces.

La verdad es que no son demasiados los casos de brujería que he podido contemplar, o tener testimonio directo, fuera del que le vi hacer a Caridad, el que me relató Marta que le había hecho a una compañera de trabajo, el que reconoció Lázaro que le hizo a una persona, y el que me explicó un *babalawo* en La Habana. Pero brujerías se hacen bastantes, como lo atestiguan los paquetitos que se pueden encontrar en Miami en muchas esquinas, en los pasos de ferrocarril, en los alrededores de juzgados y comisarías, en la profanación de tumbas¹²¹, amén de trabajos menores como el que me contó un santero en un tambor, quien estaba harto de encontrar su coche embadurnado con miel, que él sospechaba que lo hacía su antigua novia porque lo quería amarrar, que en este caso se trata de una brujería, entre comillas, benigna.

Otros casos son más serios, como el que me contó Manuel de la esposa de un santero que le quería hacer una brujería para separarse de él y poderse marchar con la persona con la que había entablado una relación, asunto serio porque el esposo también era conocedor y con posibilidades de responder al ataque. O como la que Manuel sospechaba que le hacía su mismo padrino a él porque habían surgido problemas entre ellos.

El posible indicador de que hay una brujería en marcha es el mal cariz que toma la vida para una persona, para lo cual se consulta con el fin de saber si alguien está haciéndole algo. Si el oráculo responde que sí, hay que contrarrestarla y eventualmente atacar, pero ¿qué ocurre si el oráculo, o su

¹²¹ Yo mismo he acompañado a alguien mientras los depositaba en varias esquinas, los he encontrado al atravesar el ferrocarril en South Miami, el profesor Martínez me ha relatado muchos casos de las brujerías encontradas en juzgados y comisarías, y uno de mis informantes trabajó en un cementerio y él mismo ayudaba a paleros, a cambio de dinero, a sacar huesos de las tumbas.

intérprete, falla? Plantearse esta duda sería algo muy serio, y no creo que hay muchos santeros que lo hagan, ya que entonces se tambalearían sus convicciones. La relación de los santeros con el *orun*, con los orichas, es mayormente a través del oráculo, y, teóricamente, la forma en que se conducen en la vida, y gran parte de las decisiones que toman están en función de lo que les dice el oráculo, ya que es la “boca” de los orichas. Esas son las indicaciones y preceptos que tienen que seguir para cumplir fielmente el destino que tienen acordado para su paso por la tierra, por lo que plantearse la duda de la validez del oráculo sería tanto como poner en cuestión los fundamentos de su religión.

El Dr. Rafael Martínez, en el curso que impartió a la policía y cuerpo judicial, al que amablemente me invitó a asistir, nos llevó uno de los días a buscar brujerías en el cementerio judío de North Miami. Allí tuve la ocasión de ver cómo se desmontaban varias de ellas y comprobar el sistema y la lógica con la que se actúa al prepararlas. Igualmente, presencié en otro lugar al desmontaje y análisis de otra brujería encontrada por un policía experto en el tema y ante la supervisión del Dr. Martínez, que estaba muy bien hecha y conservada. Contenía fotografías, un papel con un texto escrito, y prendas íntimas, todo ello amarrado y bien envuelto en un paño rojo y negro, con lo que se suponía que hacía referencia a Eleguá, el que abre y cierra los caminos, y que por tanto se trataba de un practicante de la ocha quien la había preparado. Estas prácticas se extienden también al vudú, del que el Dr. Martínez es igualmente experto, quien me explicó que la policía de Miami y los bomberos deben tener mucho cuidado cuando entran a una casa perteneciente a estos practicantes, porque algunas veces han tenido problemas con los polvos tóxicos que usan en las brujerías.

El miedo que existe hacia quienes llevan a cabo estas prácticas, es lo que conduce a que muchas personas en el área de Miami se nieguen a comprar o alquilar una casa donde han vivido santeros, paleros o *babalawos*, como me confesó una agente de bienes raíces, también latina, ya que para el público en general, desconocedor de los entresijos de estas religiones, y en especial para evangélicos y denominaciones afines, todas ellas caen bajo la categoría de brujería, y lo que hacen sus practicantes considerado como prácticas demoníacas.

En algunos países de África, en la actualidad, todavía es peor porque la población conoce la efectividad de la brujería y tienen miedo a que les hagan algo. Según una noticia aparecida en el diario El País el 25 de mayo de 2006, en Benin-City en el sur de Nigeria, una red mafiosa que secuestraba

mujeres para prostituirlas en Europa, las sometían a una ceremonia por la que el alma de las mujeres quedaba secuestrada por unos espíritus que las castigarían si escapaban o los denunciaban. Si hacían esto era porque estaban seguros de que las mujeres sabían del poder de la brujería y creían que podía ocurrir eso.

La brujería entonces existe, y al parecer se utiliza frecuentemente, por religiosos y los que no lo son. No proviene de la religión, pero los conocimientos esotéricos adquiridos y remanentes culturales heredados de los africanos, permite a los santeros acudir a ella, para defenderse, para perjudicar a alguien, o para conseguir con malas artes aquello que desean. Si realmente funciona o no, es discutible, pero que muchos creen en su efectividad, y otros le tienen miedo aunque no la practiquen, es evidente. Parece indiscutible que se trata de un acto psíquico que ejerce influencia sobre la persona a la que se le aplica, y con respecto a la ocha, se trata de un aspecto que la ensombrece cuando es llevada a cabo por sus practicantes, muchos de los cuales la rechazan y condenan.

Ostentación

Este es uno de los aspectos en la conducta de muchos santeros que, comparado con la brujería o los engaños y abusos, resulta mucho más inocuo. La ostentación entre ellos se da al menos en dos niveles, el religioso y el personal, y puede tener el móvil de la reivindicación personal, o bien puede ser una operación de *marketing*, es decir, se puede utilizar como reclamo para atraer más ahijados y consultantes, o bien como forma de mantener o mejorar la posición en el campo de la ocha. La ocasión por excelencia para mostrar a los demás lo importante que uno es y lo bien que le van las cosas, son los eventos religiosos comunes que se celebran por lo general en los fines de semana con ocasión de los cumpleaños de santo, presentaciones de *iyawós* al tambor, el día del medio, o el cumplimiento con los orichas, donde se tocan los *batá*, *aberikulá*, o los güiros.

Ya hice alguna referencia a este aspecto en el tambor descrito en el capítulo tres para describir el ambiente que se forma en una de estas ceremonias. Desde luego, no todos los santeros pretenden mostrar a los demás sus cualidades, capacidades, poder de atracción, o bienestar conseguido, ya que hay personas como Orlando que hacen todo lo contrario, actuando discretamente y prácticamente escondiéndose de los demás, aunque su caso no es muy frecuente. Lo común es que se intente dar una buena impresión en cualquier aspecto, sea religioso o no.

La ostentación se puede dar en el plano religioso de muchas maneras: en lo vistoso y costoso de los objetos religiosos, ya que los hay desde muy simples hasta los profusamente decorados artesanalmente que cuestan mucho dinero. En el espacio en la casa dedicado a la religión, donde se pueden tener los objetos religiosos en un canastillero, o se puede dedicar una habitación completa a este fin. En algunos *ilés* importantes en número de ahijados dedican un espacio amplio para las celebraciones religiosas en el interior de la casa, y una terraza cubierta capaz de dar cabida a decenas de personas, más un espacio para preparar las comidas en el patio, con fregadero, estanterías con utensilios de cocina, frigorífico y cocina. Esta infraestructura la he visto en las casas de Robertico, Ernesto el oriaté, un *babalawo* con mucho prestigio en Miami que atiende a personajes famosos, en casa de Omar, también oriaté, y al menos en otras cuatro casas de santeros. Se trata de infraestructuras necesarias cuando se tienen muchos ahijados y se celebran frecuentes ceremonias.

Otra forma de hacer ostentación es realizar las celebraciones con todo lujo de detalles de calidad. Se muestra en la contratación de *oriatés*, *babalawos*, tambores *batá* y *apuón* de prestigio, alguien para bailar el tambor, montajes espectaculares de tronos y abundancia de ofrendas. Igualmente se pone atención a otros detalles como guardas en la calle para ordenar el tráfico, la comida que se sirve o las comodidades para los invitados.

En tres ocasiones he asistido a un tambor en un local alquilado, y en una de ellas, tras terminar la ceremonia se nos pasó a un espacio, también alquilado, preparado para banquetes, celebraciones y bailes, con espejos, cortinas y decoraciones varias, donde se nos sirvió una cena con manteles, camareros y regalitos, amenizada por un grupo musical. Perfecta muestra de la influencia del gusto latino mezclado con el *glamour* americano que me recordó las palabras de Samuel: “Han mezclado la religión con el sistema americano”. No es que sea lo común pero algunos religiosos que lo pueden pagar lo hacen.

Quienes se pueden permitir estas manifestaciones tan costosas son aquellos que tienen muchos ahijados y que normalmente se han convertido en profesionales de la religión. Hay que tener en cuenta también que no siempre son ellos los que corren con los gastos, ya que cuando la celebración es para un ahijado porque tiene el día del medio, se presenta al tambor, o tiene que ofrecerlo por algún motivo, tiene que pagar lo que le corresponde, a lo que hay que añadir que en ocasiones se llevan a cabo estos

eventos con más de una finalidad, con lo cual se reparten los gastos. No obstante los costes son bastantes elevados.

La ostentación funciona también en el plano personal. Ya expliqué que debido a las dificultades que supone salir a flote como emigrante, en un país de cultura tan diferente, poder mostrar que se tiene éxito puede ser muy satisfactorio, pero el problema aparece cuando en lugar de éxito lo que hay es una gran frustración por no conseguirlo y pensar que quizá nunca lo va a haber. Esto ocurre con los inadaptados, con poca preparación y poca educación, con aquellos que prefieren vivir al margen intentando reproducir la vida que llevaban en su barrio en Cuba trapicheando con algo, aunque fuera ilegal, o con aquellos que tras recibir un fuerte choque cultural a la entrada en el país no han sido capaces de recuperarse y malviven con trabajos precarios.

Pero no sólo estas personas que han fracasado en su aventura migratoria tratan de hacer alguna ostentación, que por lo general resulta algo patética porque todo el mundo sabe de su situación, también muchos de los que tienen éxito tratan de mostrarlo, sea de tipo religioso o económico conseguido con una actividad, negocio, etc. No es frecuente ver a un religioso en las ceremonias comunes que vaya desarreglado, yo diría que imposible, ya que la buena presentación es un valor cultural que arrastran consigo, y es algo común a los latinos. Por precaria que sea la economía, todo el mundo tiene ropa blanca planchada, alguna cadena o pulsera de oro, y un par de pesos para saludar al santo y a los tambores. Esto no es algo banal, se trata de la dignidad de la persona, máxime cuando se tiene muchos años de santo y se recibe el saludo de los religiosos más jóvenes.

Estoy señalando aquí, que las ceremonias comunes, aparte de su función religiosa, funcionan para los santeros como un escaparate donde mostrarse y, peyorativamente hablando, “venderse” en el aspecto religioso y en el social. Se puede estar económicamente mal y sin embargo en el plano religioso ser alguien respetado, con lo cual se podría decir, que para algunas de estas personas la ocha funciona como un elemento equilibrador que compensa otras carencias, sin contar con que siempre queda el consuelo y la esperanza de que su oricha personal les haga salir del bache.

Entre los informantes no ha habido ninguno que hiciera ostentación exagerada en algún aspecto, aunque cuando celebraban algún evento religioso, como todos, trataban de producir la mejor impresión posible dentro de sus posibilidades. Pero sí es cierto que algunos de ellos, como Lázaro,

Manuel, Alberto, Marta, Eusebio y Willie, pertenecen a ese grupo descrito que no han tenido éxito y que sobreviven como pueden, aunque con su toque de dignidad, es decir, con la ropa planchada.

Así pues, la presentación es indispensable, se trata de dar buena imagen, y esto alcanza a todos, a los que organizan la ceremonia y a los que son invitados, a los que están en buena posición y a los que tratan de sobrevivir. Es interesante asistir a los tambores por la cantidad de aspectos y detalles que se pueden observar. En este de la ostentación es evidente que, voluntariamente o no, cada uno expresa su personalidad a través de la forma en que se viste, cómo se adorna, cómo se comporta y presenta ante los demás. Hay quien, no muchos, tratan de mostrar un aspecto más africano en el atuendo. Así algunas santeras, especialmente negras y mulatas, se anudan un pañuelo en la cabeza al estilo africano, mientras otras, por lo general con poco o ningún rastro en el fenotipo de la herencia africana, se visten de blanco en otro estilo poco relacionado con lo africano y con unos sombreritos blancos ofreciendo un *look* que no parece guardar relación con esta religión.

Entre los hombres también se da gran variedad. Alguno, raramente y por lo general *babalawo*, viste un atuendo africano, en especial el gorro o las blusas, mientras otros optan por las gorras blancas tipo golf. Los más jóvenes prefieren gorras blancas de beisbol, y algunos con poco respeto hasta se ponen camisetas de tirantes, siempre procurando que todo sea blanco, aunque hay quien se viste de color procurando que esté en concordancia con el color del oricha a quien se dedica la ceremonia. Lo normal es que la mayoría vista de blanco, si no toda la ropa, al menos una parte.

La presentación que cada uno hace de sí mismo dice bastante de su forma de ser, estado económico y social, tipo de religioso y hasta su posición y actitud hacia la religión. Es como si presentaran su tarjeta de visita para identificarse, permitiendo así ser clasificados. Si en los colores y tipo de atuendo se reconoce a un religioso, en la calidad de la ropa y en los adornos como pulseras y cadenas de oro, se reconoce el estatus de la persona.

Entre los personajes variopintos que uno puede ver en un tambor se encuentran: un *babalawo* con sombrero de Panamá con actitud digna, un mulato atractivo que no se molesta en vestirse de blanco, un *oriaté* con gorro africano, o un “negrito” con pantalones de pirata, camiseta de baloncesto y gorra de beisbol. También se pueden encontrar algunas muchachas en minifaldas exageradas y muy escotadas, un santero mayor que apenas le llega para sobrevivir pero que viste de blanco immaculado,

o un *gay* con con una esterilla bajo el brazo que la extiende en el suelo ante cada santero que tiene que saludar tirándose en el suelo ante él. Cada uno muestra lo que tiene y quien es, tratando de producir buena impresión según su gusto.

Otro tipo de ostentación que se da es el de las relaciones, ya que una forma de darse importancia es mostrar familiaridad con las personas que más prestigio tienen y que se encuentran en el lugar como el padrino de la casa, *oriatés* y *babalawos*, santeros reconocidos, o algún “notable” que asista al evento. Incluso yo me he sentido alguna vez utilizado por alguien al saber que era un investigador de su religión, en especial si el padrino o la madrina tenía alguna deferencia conmigo.

Se ha visto entonces que una celebración religiosa que reúne toda una serie de santeros, padrinos y religiosos de otras casas, *babalawos*, *oriatés*, músicos, ahijados, *aleyos*, y curiosos, ofrece la posibilidad de mostrarse a los presentes. Los que han convocado el evento, muestran la organización y funcionamiento de su *ilé*, su forma de practicar la religión, y la importancia que tienen dentro de la ocha. El que destaca es el padrino como responsable y puede utilizar la ocasión como un reclamo para atraer nuevos ahijados o consultantes y reafirmar su posición en la ocha, y también mostrar su éxito como profesional religioso y por extensión el éxito socioeconómico conseguido. Con lo atuendos y comportamiento en el ritual, los religiosos dejan ver cómo comprenden y practican la religión, e igualmente su posición en este campo. Por su parte los aspirantes a la iniciación practican y aprenden los códigos, y el *habitus*, que se maneja en la ocha. A nivel personal, muchos santeros emplean estas ocasiones para reivindicarse personalmente mostrando una dignidad que, en su experiencia migratoria queda obstaculizada por su posición marginal en la sociedad.

Otras actividades y acciones de los santeros

Si la ocha permite a los santeros establecer nexos bastante sólidos con los miembros de su *ilé*, y permite conocer en los eventos religiosos a santeros de otras casas, parece lógico que se vayan estableciendo redes, que además de religiosas son sociales. Esto es de gran importancia, especialmente para los que menos tiempo hace que han llegado de la isla. Desde luego tiene gran valor para aquellos que ya vienen iniciados, y en especial si encuentran religiosos que provienen de su mismo *ilé* en Cuba, o al menos que se relacionaban con él, ya que reciben un apoyo muy necesario para el recién llegado, quien normalmente no habla el idioma, no conoce las costumbres, tiene todo tipo de necesidades y

requiere ayuda. Recuerdo en un tambor, al que asistió una pareja recién llegada, y donde un santero delante de todos les dio ánimo diciéndoles que "... hay que echar pa'lante, sin miedo, que aquí hemos llegado todos igual". Algo similar ocurrió en el cumpleaños de santo de Ariel con un familiar suyo.

Para los que han nacido en Estados Unidos, o llevan muchos años en el país, estas redes tienen un sentido más social, además del religioso. Se tienen amigos que también son *abures*, con los que se comparten muchas cosas, en especial la cultura cubana, que para ellos ya está influenciada por el modo de vida americano de alguna manera. Este tipo de religiosos son bilingües y es frecuente verlos conversar en inglés entre ellos, con lo cual marcan una diferencia con aquellos otros recién llegados, o que a pesar de llevar muchos años en el país han quedado marginados permaneciendo entre cubanos y latinos y hablando un inglés muy primario.

El ámbito religioso de la ocha posibilita entonces conocer más personas, relacionarse, compensar el aislacionismo que puede generar la entrada en el país, actúa como un salvavidas social para los recién llegados que les puede cubrir necesidades y solucionar problemas, y para los que llevan mucho tiempo tejer una red de amistades. Esa red puede llegar a ser muy amplia si se acude a eventos religiosos en otros *ilés*, si se asiste a rituales religiosos donde hay que participar, si se celebran muchos tambores en la propia casa a la que se pertenece. Con el tiempo se van conociendo entre ellos, se van encontrando en diferentes eventos, se aprende a ubicar a cada religioso en el lugar que ocupa en el campo de la ocha, no importa que no se haya tenido relación directa con alguien, ya que alguno de los *abures* lo conocerá. Se trata de una comunidad informal, con diferencias, problemas, rencillas y acusaciones, pero que funciona con efectividad. En algún momento puede procurar un trabajo, un negocio, la obtención de un servicio, algún favor, etc., con lo cual, la ocha en su vertiente social puede favorecer la vida al igual que en su vertiente religiosa.

La plataforma social que se constituye a partir de la religión ofrece un espacio que permite a los religiosos otro tipo de actuaciones. El primero es el de entretenerse los fines de semana sin gastar apenas dinero, lo cual es especialmente gratificante cuando la economía no es muy boyante. Cualquier persona vestida de punta en blanco que se presenta en un tambor, cumple con la religión, charla con un sinfín de personas, come, bebe, hace relaciones, y con un poco de suerte y según el tipo de *ilé* que sea, hasta puede terminar bailando salsa a última hora antes de retirarse a su casa. Para los *iyawós*, quienes

tienen que vestir un año de blanco sin poder salir a bailar y divertirse, y que tienen que volver a su casa al ponerse el sol, estas celebraciones son su única forma de entretenimiento durante un año.

Estos espacios, en un principio religiosos, pueden funcionar como una especie de feria donde promocionarse, darse a conocer, y ofrecer algún tipo de servicio, sea religioso o no. Manuel me comentó en una ocasión que no teniendo una mujer santera, le era más difícil conseguir “pueblo”, es decir ahijados y consultantes, y que por tanto se veía en la obligación de presentarse en los tambores para hacer relaciones públicas.

Tanto *babalawos*, como *oriatés* y santeros son llamados a otros *ilés* cuando hay que llevar a cabo ceremonias que requieren la participación de especialistas o santeros. Participación que es remunerada convenientemente, por lo cual es importante para aquellos que viven, o pretenden vivir, de la religión, lo cual era el caso de Manuel.

Igualmente puede servir la ocasión a los diferentes artesanos que confeccionan todos los implementos religiosos para su promoción. Daniel, por ejemplo, es uno de ellos, y aunque con el tiempo se van conociendo las cualidades de cada uno, el dejarse ver en las ceremonias religiosas ayuda a recordar que ofrece sus productos.

También hay otras acciones que se observan en las celebraciones que tienen como finalidad conseguir algo que a veces no guarda mucha relación con los objetivos religiosos. Una de ellas es tratar de conseguir una pareja ocasional, y esto lo he observado muchas veces. En un güiro vi cómo una mulata bailaba desafortadamente pegada a uno de los tambores porque se quería ir con el que lo tocaba, algo que le costó más de una hora porque el muchacho no se decidía. En otra ocasión se trataba de un *gay* que monta Yemayá, quien estuvo provocando a otro tamborero por tres horas sin éxito. El mismo Eusebio a quien transporté durante varios meses a cantar en los tambores, me envió en varias ocasiones solo de vuelta porque había conectado con alguien. En fin, como se puede ver la asistencia a estos eventos puede tener diversas finalidades.

Se pueden aprovechar estos eventos para comer gratis y encima llevarse a casa una bolsa, java para los cubanos, con fruta de la que estaba colocada al pie del trono y que al finalizar se reparte, o se puede, como hacía Eusebio, que es *apuón*, acercarse a un tambor en donde no le han contratado pero donde cabe la posibilidad de que le digan que se incorpore para que descansa el otro *apuón*, el que fue

contratado, y así ganarse un poco de dinero. O se puede dejar uno ver para ver si le llaman a dirigir una misa espiritual, como en el caso de Caridad.

Los tambores y ceremonias comunes de los santeros cumplen una función religiosa para todos ellos. No a todo el mundo le gusta presentarse en ellos si no es por obligación, ya que en muchos de esos tambores se puede llegar a formar un ambiente, podríamos decir, muy “popular”, motivo por el cual muchos lo evitan. Aprovechando la ocasión, el encuentro se utiliza como un medio que ayude a cubrir necesidades, o bien para promocionarse uno mismo, e incluso para divertirse, con lo cual se convierte en un foro social que traspasa su finalidad religiosa. No obstante, el rumbo que toma una celebración de este tipo viene dada por la idiosincrasia del padrino de la casa, con lo cual, los asiduos a los tambores “populares” procuran evitar *ilés* muy sobrios y rectos como el de Orlando, ya que ni se sienten a gusto con la seriedad de su casa, ni éste permite que los asistentes se sobrepasen.

RELACIÓN ENTRE LAS CREENCIAS Y LAS PRÁCTICAS DE LOS SANTEROS

Se ha visto a lo largo de este capítulo cuáles son los conceptos básicos de la ocha y cómo los interpretan sus practicantes. También se ha dado un repaso a muchas de las prácticas relacionadas con la ocha que llevan a cabo los santeros, algunas de ellas en manifiesta contradicción con los credos de los que dicen ser seguidores. En este apartado intento relacionar creencias y prácticas, poniendo de manifiesto ciertas actuaciones por parte de muchos religiosos que contradicen las creencias en mayor o menor grado. Por lo general, estas actuaciones incorrectas desde el punto de vista religioso tienen como objetivo obtener beneficios, mantener o mejorar la posición en el campo religioso, o simplemente son desviaciones debidas a interpretaciones erróneas como consecuencia del escaso conocimiento religioso que se tiene. Pueden partir de cualquier religioso, pero si son intencionadas, los que más fácilmente pueden llevarlas a cabo son los que tienen una jerarquía y conocimiento más elevados, en especial *babalawos* y padrinos.

En ocasiones son simplemente incongruencias o desconocimiento traducido a prácticas que parecen desmentir las creencias; en otras se trata de defender la propia posición ante la competencia de los iguales o de otros especialistas; en algunas han surgido por la distinta cosmovisión que produce un

origen étnico diferente; en muchas son la consecuencia del afán por obtener ingresos económicos; y en algunas otras simplemente por hacer el mal.

En un principio, la ocha es una religión monoteísta, ya que sólo hay un ser supremo, Olodumare, del que se desprende todo lo que existe. Los orichas son supuestamente manifestaciones de Olodumare, pero los religiosos, en especial los santeros, actúan como si los orichas fueran entidades independientes con poder autónomo, quizá por este motivo algunos estudiosos hablan de dioses. Los santeros se pasan la vida dando culto a los orichas, consultándoles con los oráculos, enviándoles ofrendas y sacrificios, pidiéndoles favores, practicando todo tipo de rituales dirigidos a ellos, gastándose lo indecible en su iniciación, iconografía, ceremonias y celebraciones.

Al hablar del oricha en el que se han iniciado, muchos santeros transmiten la idea de que se trata de una entidad muy poderosa que está a su servicio para facilitarles la vida y para conseguirles aquello que anhelan, por muy material que sea, o para evitarles algún mal aunque sean conscientes de que ellos mismos son los causantes. Se trata de una antropomorfización de carácter utilitario, una especie de compadreo un tanto perverso en donde si el oricha concede lo que se le pide, se le ofrecen más y mejores ofrendas y rituales, y se le agasaja comprando implementos más ostentosos, o se le ofrecen tambores en agradecimiento. Todo ello si lo permite la economía, aunque, por lo general, se hace un esfuerzo extra para mantenerlo contento.

También se da el caso en donde un santero puede sentirse abandonado, o poco atendido y favorecido por su oricha. Caridad, por ejemplo, quien normalmente padece una situación económica incierta y precaria, se lamentaba un día delante de mí, y de su oricha, diciendo que cómo era posible que Changó su “padre” la tuviera a ella, que cumplía con él y con la religión, en ese estado. Máxime, afirmaba, cuando ella era afrocubana, y que daba la sensación de que los orichas estaban desfavoreciendo a los negros y ayudando a los blancos que se han apropiado de la religión. Al terminar sus palabras se asustó, y dirigiéndose a la batea de Changó que teníamos a tres metros de nosotros, le pidió perdón por sus palabras diciéndole que no era fácil sobrevivir en esa situación.

Yo no he contemplado ningún caso, ni me ha sido relatado directamente por algún santero, pero según el Dr. Rafael Martínez, quien lleva muchos años relacionado con la ocha, algunos santeros “castigan” a sus orichas cuando no les conceden lo que piden.

Así pues, los santeros mantienen una relación muy personalizada con sus orichas, y sabiendo que están allí para ayudarlos, para conseguir ese objetivo de conducir su vida, para cumplir el destino, aprovechan para intentar obtener de ellos ventajas en su vida cotidiana. No siempre lo consiguen, como es el caso de Caridad, Manuel, Alberto, y tantos otros que padecen una situación muy precaria. Al parecer, ninguno de ellos se plantea si su estado desfavorable se debe a que ellos se han desviado del camino o destino pactado en el *orun*, o que simplemente ese era el pacto elegido.

Esta forma de enfocar la relación con los orichas es, según mis observaciones, bastante común, aunque algunos santeros, por lo general muy rectos, como Orlando o Julio, me confesaron que ellos no piden nada de tipo material o utilitario por creer que los orichas no están para eso. Este aspecto utilitario, aunque es de otro cariz más inofensivo, corre paralelo a la magia y brujería por su objetivo de obtener beneficios, protección, favores, o conseguir algo concreto. No obstante, la utilización o no de la religión para fines personales viene dada por la rectitud, conocimiento, y sobre todo, nivel ético y moral del religioso, lo que significa que no todos se enfocan hacia este aprovechamiento en beneficio propio de la ocha.

Tenemos entonces, que aunque en teoría se conceptualicen a los orichas como manifestaciones de Olodumare, se da una tendencia, en especial entre los religiosos de más bajo nivel, a comprenderlos como individualidades que funcionan de forma independiente y que pueden ser utilizados en beneficio propio.

En relación a los conceptos, se ha visto que entre los santeros se percibe un nivel de conocimiento inferior al que muestran los *babalawos*, y que es más notable entre aquellos que llevan menos tiempo en la religión o que han sido peor instruidos. A esto hay que añadir que a muchos de los santeros no parece preocuparles en demasía esa falta de conocimiento, ya que su interés parece estar más centrado en la práctica de los rituales. Un indicador de esto puede ser el desconocimiento o la concepción errónea o confusa, de conceptos fundamentales de la religión, así como la falta de interés por conocer la base de la religión tal y como se practica y concibe entre los yoruba actuales, a pesar de que en ocasiones se reivindica este origen, ya que con frecuencia muchos santeros hablan de religión yoruba en referencia a la ocha.

La cosmovisión que muestran los santeros no es igual para todos ellos, poniendo de manifiesto la influencia del origen étnico y social, así como la educación religiosa recibida en el seno familiar. Estas diferencias que se dan entre ellos, al igual que otras que muestran los santeros, dificulta enormemente hacer generalizaciones, y es la razón, en mi opinión, de que aparezcan ciertas tendencias entre los practicantes en cuanto a creencias y prácticas, ya que los que van ingresando caen bajo las influencias de padrinos y miembros de su *ilé*, que son quienes los van instruyendo. Por esta razón, unos hacen uso de imágenes católicas y utilizan términos y conceptos de esta religión, acuden a otras creencias de origen africano como el palo, o suavizan el carácter africano de los rituales, entre algunos ejemplos, mientras otros no lo hacen, con lo cual se van dibujando esas diferencias que han quedado patentes en las respuestas recogidas en las entrevistas.

En cuanto a la moralidad, ya expliqué que en el cuerpo de Ifá, las historias mitológicas dejan patente que la moralidad es relativa, algo que los religiosos parecen aprender muy bien a partir de las enseñanzas y prácticas que les transmiten. Si ello se suma a la comparación que realizan entre el trato que reciben tanto ellos como su religión, y otras religiones que practican sacrificios, como musulmanes y judíos, y posesiones, como las de algunos grupos de cristianos fundamentalistas, es fácil comprender que vean más clara esa relatividad y que sigan manteniendo tanto sus prácticas como el secreto tradicional al que están acostumbrados. Es decir, que se da un sentimiento de que si por ser latinos, o hispanos, y practicar una religión de características africanas, somos discriminados, entonces es mejor ir a nuestro aire y seguir nuestras prácticas con la máxima discreción posible.

Dentro de la cosmovisión desigual que muestran los practicantes de ocha se encuentra “lo africano” como expliqué anteriormente, consistente en la percepción de que la ocha no es una creencia que pueda desligarse de una cosmovisión africana, en la que ésta sería sólo una parte. Los aspectos africanos de esa cosmovisión serían la práctica del palo, la brujería, el abakuá, una forma de sentir, expresarse, bailar, y hasta comportarse, que denotaría una aceptación y reconocimiento de la herencia africana. Hay religiosos, como Alberto, que siendo de origen europeo y no haber recibido esa herencia africana, la aceptan y reivindican, lo cual no deja de ser sorprendente. Alberto, por ejemplo me hablaba como si descendiese de negros, mientras que sus padres habían nacido en Galicia, y cuando le

señalaba, delicadamente, que él descendía de europeos, me respondía con el soniquete manejado por los cubanos de que en Cuba, quien no tiene de congo tiene de carabalí, lo cual no es siempre cierto.

Pero no todos piensan igual, ya que alguien como Rogelio, llegó a reconocermé durante una entrevista que los sacrificios eran un retraso, "... porque hay que reconocer que los sacrificios son algo bien atrasado", según sus palabras, a pesar de que él nunca dejaría de hacerlos. En forma similar, aunque con distintas palabras se expresó Caridad a pesar de ser ella afrocubana, afirmando que sentía aversión por la sangre durante los sacrificios.

¿Qué significa entonces la toma de posición ante "lo africano"? En mi opinión, se trata de una elección personal en cuanto a la identificación que se da con esa cosmovisión africana, una elección que probablemente se fundamente en la búsqueda de legitimidad que ofrece lo "original", lo "auténtico", la "tradicición". Pero hay que reconocer que esas raíces originales, esa autenticidad, y esa tradición, no guardan ya tanta relación con lo que trajeron los lucumís de África, o con lo que practican y creen los yoruba actuales. Como expliqué en el capítulo anterior, la legitimación de lo que cree y practica un religioso es fundamental si se pretende tener una posición relevante en el campo de la ocha. Esa legitimación se obtiene de distintas formas, bien sea apelando a esa autenticidad, tradición, o supuestas raíces africanas, bien sea yendo a Nigeria y tomando contacto con los religiosos yoruba, o bien relacionándose con los representantes de los yoruba en América.

Dentro de esa herencia africana que se manifiesta en la religión, además de la mitología, están los oráculos, los sacrificios, la posesión, los bailes y cantos, el tipo de rituales, e incluso la aceptación de la brujería como un recurso más. De esta manera, aunque se intente suavizar por presiones sociales algunos de estos aspectos, resulta muy difícil llevarlo a cabo sin que pierdan su verdadero carácter y propósito. Quizá donde resulta más factible es en las manifestaciones exteriores como son tronos, trajes, iconografía e indumentaria, las cuales presentan un lujo y riqueza que contrastan con la idea de una religión supuestamente primitiva. Esto es más patente en Miami que en Cuba, por la mayor disponibilidad económica y por la influencia del consumismo de la sociedad norteamericana.

Ya expliqué este aspecto de la ostentación que caracteriza a la ocha en Miami, y es quizá lo que más hace pensar a observadores ajenos a la religión, que ésta cambia y se diluye en la sociedad que la rodea. Desde luego, intentos de convertirla en más presentable y digerible para la sociedad son

llevados a cabo hasta por parte de algunos santeros que, en ciertos casos, abogan por la supresión de los sacrificios de animales ante la general desaprobación del resto de los religiosos. No obstante, esta ostentación en las manifestaciones exteriores es también fomentada, ya que detrás se encuentran toda una serie de personas que obtienen ingresos con su fabricación y venta.

Este tema de la ostentación y el gasto excesivo en las manifestaciones exteriores se encuentra inmerso en un aspecto como es el del fuerte componente económico que se da en la ocha y que en ocasiones desvirtúa la religión. Alcanza a los derechos que perciben los especialistas por sus servicios y participación en los rituales, y a las actuaciones abusivas y fraudulentas por parte de algunos religiosos, lo que da una idea de la importancia que el aspecto económico ha tomado en la ocha. La importancia viene dada por la decisión que toman muchos religiosos de convertir en una profesión la práctica de la ocha. La presión por obtener dinero, al ser difícil sobrevivir con los ingresos obtenidos honestamente con la religión, obliga a los profesionales religiosos a fomentar un gasto excesivo de ahijados y consultantes, que en ciertos casos se hace de forma fraudulenta.

En el aspecto social, se ha visto que practicar la ocha en una sociedad como la norteamericana facilita a los emigrados cubanos la socialización con los compatriotas que la practican, y en menor medida con otros latinos practicantes, al tiempo que aisla y dificulta la socialización e integración con el resto de la sociedad estadounidense. Es pues un arma de doble filo que, de alguna manera, margina a los santeros socialmente en un país en el que se supone van a permanecer el resto de sus vidas. Si es bueno o no depende de cada quien, pero en general, los santeros no muestran preocupación por esa supuesta marginación puesto que siendo cubanos viven en una sociedad creada por ellos y para ellos en la que se sienten, al parecer, cómodos. Ellos han reproducido, desde hace décadas, instituciones, asociaciones, negocios, iglesias, formas de diversión y prácticas culturales traídas de Cuba, ya que *“The sheer numbers of Cuban settlers made it possible to recreate in South Florida, and in Miami specifically, an ambiance of ‘a home away from home’”* (Cros Sandoval 1991:4).

En teoría los objetivos que se persiguen con la práctica de la ocha son:

1) Mantener contacto con el *orun*, sea con orichas o *egun*, ya que es la parte de la que se proviene y a la que hay que volver. Esto se lleva a cabo mediante los rituales, posesiones, y en especial con los

oráculos y consiguiente interpretación de los mitos que contiene Ifá. Oráculos y posesiones es la forma por excelencia por la que se recibe ayuda de los orichas.

2) Seguir, y en su caso rectificar, el camino, misión, o destino asignado a la persona antes de nacer. Es por medio de las enseñanzas de Ifá, tras consultar el oráculo, que se sabe si se está en el buen camino.

3) Obtener más *aché*, cuya posesión se supone un indicador de que se consigue cumplir el objetivo.

El contacto con el *orun* se mantiene como es preceptivo, y el culto a los orichas por medio de diversos rituales es una constante, ahora bien, el objetivo de cumplir el pacto con respecto a la misión o destino en la tierra, con frecuencia se comprende como algo diferente. Esa misión está ligada al objetivo, muchas veces comentado, del mantenimiento de la vida, su fomento y protección, cuya finalidad es garantizar el cumplimiento de esa misión. Aquí, muchos santeros parecen olvidar esa misión y comprender la ayuda del *orun* como una forma de conseguir una vida lo más agradable y exitosa para ellos. Es así cómo el concepto de misión o destino se convierte en algo utilizable en beneficio propio.

Una vez distorsionado el concepto, y comprendido el mantenimiento de la vida como la consecución de un estado de bienestar lo más favorable posible, los santeros con un nivel ético poco elevado pueden dar un paso más y utilizar la brujería para conseguir aquello que persiguen.

Uno de los aspectos fundamentales de la ocha es el *awó*, misterio o secreto referido a todo lo divino, al *orun*, para cuyo acercamiento se requiere estar en posesión de un alto nivel de conocimiento, normalmente a disposición de las jerarquías más altas de la religión. Ese conocimiento esotérico es el mayor componente del capital religioso manejado en la ocha, y por tanto guardado con celo y restringido hasta cierto punto. Se tiene la idea de que ese conocimiento se debe aprender, a lo largo del tiempo, de los mayores tras mostrar interés, constancia y capacidad. El problema es que muchos lo utilizan para impedir el paso y la ascensión de los que van llegando, con lo cual se convierte en un arma poderosa para mantener la posición privilegiada. De ahí el afán desmedido que muestran algunos religiosos por recibir más orichas y atributos, ya que ello les proporciona más conocimiento, prestigio, y una mejor posición dentro de la ocha.

¿Qué es lo que posibilita muchas de estas actuaciones que persiguen fines no religiosos? ¿Por qué es difícil suprimirlas o apartar a quien las lleva a cabo? Parece evidente que la misma estructura de

la ocha, dividida en el santo e Ifá, y la compartimentación en casas religiosas autónomas o *ilés*, facilita que aquellos religiosos poco honestos puedan realizar acciones reprobables desde el punto de vista religioso. Por otro lado, la falta de una organización colegiada no permite, ni sancionar los desvíos, ni negociar con la sociedad e instituciones oficiales la práctica de la religión de forma ordenada y aceptable para ésta. Dada esta situación, es difícil que la ocha se pueda deshacer de sus dos mayores problemas que, en mi opinión, son los abusos y deshonestidad que presentan algunos religiosos, por lo general muy visibles en la religión, y conseguir que se deje de discriminarla, e incluso atacarla, social e institucionalmente.

CAPÍTULO V

**LA OCHA EN LA 2^a DIÁSPORA
UN CONTEXTO PROBLEMÁTICO**

ESTADOS UNIDOS. UN PAÍS DE ACOGIDA O LA ACOGIDA DE UN PAÍS

.....
Yes, we are the nation of progress, of individual freedom, of universal enfranchisement. Equality of rights is the cynosure of our union of States, the grand exemplar of the correlative equality of individuals; and while truth sheds its effulgence, we cannot retrograde, without dissolving the one and subverting the other. We must onward to the fulfillment of our mission -- to the entire development of the principle of our organization -- freedom of conscience, freedom of person, freedom of trade and business pursuits, universality of freedom and equality. This is our high destiny, and in nature's eternal, inevitable decree of cause and effect we must accomplish it. All this will be our future history, to establish on earth the moral dignity and salvation of man -- the immutable truth and beneficence of God. For this blessed mission to the nations of the world, which are shut out from the life-giving light of truth, has America been chosen; and her high example shall smite unto death the tyranny of kings, hierarchs, and oligarchs, and carry the glad tidings of peace and good will where myriads now endure an existence scarcely more enviable than that of beasts of the field. Who, then, can doubt that our country is destined to be the great nation of futurity?

(John L. O'Sullivan on *Manifest Destiny*, 1839. Excerpted from "The Great Nation of Futurity," *The United States Democratic Review*, Volume 6, Issue 23, pp. 426-430)

Un país, un credo, un sistema

Estados Unidos es un país de emigrantes que desde antes de su fundación en 1776 ha acogido a personas de todo el mundo en busca de una mejor vida. A pesar de la constante llegada de inmigrantes de distintas culturas, la ideología, cosmovisión y patrones culturales han estado bajo la impronta de los primeros inmigrantes, protestantes puritanos del norte de Europa que buscaban la tierra prometida al otro lado del Atlántico.

El talante, ideología, y propósito del nuevo país en formación, quedó reflejado en la declaración del periodista O'Sullivan en 1839, conocida como Destino Manifiesto, en la que promovía la expansión hacia el oeste a costa de las tierras indígenas y de territorios mejicanos. En 1846, O'Sullivan ya propagaba una guerra de conquista contra Méjico, y en 1848 lanzó la idea de anexionar el Yucatán y Cuba, bien mediante la compra o por la fuerza¹²². Todo ello bajo la justificación de ser el pueblo elegido por Dios y una supuesta superioridad moral derivada del correcto ejercicio del rol asignado. Se iniciaba así la expansión de un país con vocación de superpotencia mundial que retaba la hegemonía de su antigua metrópoli, el imperio británico.

Estos primeros emigrantes que se asentaron en la costa noreste de América del Norte eran de origen calvinista y traían unos esquemas mentales y un *ethos* que, tanto en el norte de Europa como en las nuevas colonias que ellos fundaron, dieron lugar a una nueva cultura y cosmovisión. De esas

¹²² Thomas Hietala en "Expansionism and Imperialism", disponible en [www http ://www.pbs.org/kera/usmexicanwar/prelude/md_expansionism.html](http://www.pbs.org/kera/usmexicanwar/prelude/md_expansionism.html). En 1859 se propuso en el Senado y en la Cámara de Representantes de Estados Unidos la compra de Cuba a España ofreciendo 30 millones de dólares al presidente Buchanan para que la llevara a cabo, proyecto de ley que no prosperó (Guerra 1971: 575-6).

creencias religiosas y cosmovisión fue de donde surgió el capitalismo¹²³. Efectivamente, esta diáspora calvinista resultó ser una pieza clave en el desarrollo de la economía capitalista, lo que permitiría a Estados Unidos, máximo abanderado del nuevo *ethos*, convertirse posteriormente en la mayor potencia mundial.

Podría parecer una contradicción el hecho de que una ideología como la calvinista, derivada de un movimiento opositor a la Iglesia Católica generado por la corrupción de ésta, y que proclamaba una supuesta superioridad moral, fomentase, aunque fuese indirectamente, la consecución de ganancias materiales y el éxito económico. Weber (1998 [1905]) trazó muy bien la lógica que conduce del ascetismo propagado por el calvinismo al éxito económico. El hecho de creerse elegidos por Dios les obligaba a conducirse con laboriosidad y sobriedad, lo que suele traducirse en bonanza económica. Por tanto, no resultaba difícil relacionar el éxito económico con la certeza de encontrarse en el buen camino y corresponder al hecho de haber sido elegidos.

La riqueza se convertía así en un indicador positivo del cumplimiento de lo que se esperaba de ellos por haber sido “*blessed by God*”. A partir de esta ideología, las deducciones eran fáciles, éxito económico era sinónimo de pertenecer a los elegidos, mientras la pobreza era síntoma de haber sido abandonado por Dios por no ser lo suficientemente laborioso. Fue así cómo el objetivo se fue desplazando hacia el logro del éxito económico.

La nueva mentalidad, centrada en la ganancia como fin supremo, condujo a la paradoja de que a pesar de haber abolido la esclavitud en Estados Unidos, en 1862 “el noventa por ciento de los barcos utilizados para el comercio de esclavos y buena parte del capital envuelto en él eran de procedencia norteamericana” (Castellanos y Castellanos 1990: 100), prueba de la corrupción que sufrió la ética de los primeros calvinistas.

Del mismo modo que los santeros pueden tergiversar el cumplimiento de su destino en la tierra, para el que se valen de los oráculos que les facilitan la vida, para los descendientes de los calvinistas era muy fácil distorsionar el fin de vivir una vida sobria y laboriosa, cuya consecuencia era una mejor economía, centrándose en el objetivo de conseguir riquezas.

¹²³ En “La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo”, Max Weber (1998 [1905])

Este cambio de objetivo se manifestó desde muy temprano en los territorios del noreste ocupados desde un principio por los puritanos de origen europeo. Weber (ibid.: 42-44) hace referencia a los consejos que ofrecía el polifacético Benjamin Franklin, uno de los padres fundadores de la nueva nación, a todos aquellos que querían ser ricos, y que dan una idea de la ideología que se fomentaba entre ellos:

- » Piensa que el tiempo es dinero...
- » Piensa que el crédito es dinero...
- » Piensa que el dinero es fértil y reproductivo. El dinero puede producir dinero...
- » Piensa que, según el refrán, el buen pagador es dueño de la bolsa de cualquiera...
- »... no retengas nunca el dinero recibido una hora más de lo que prometiste, para que el enojo de tu amigo no te cierre su bolsa para siempre.
- » Las más insignificantes acciones que pueden influir sobre el crédito de un hombre, deben ser tenidas en cuenta por él...
- » Además, has de mostrar siempre que te acuerdas de tus deudas, has de procurar aparecer siempre como un hombre cuidadoso y honrado, con lo que tu crédito irá en aumento.
- » Guárdate de considerar como tuyo todo cuanto posees y de vivir de acuerdo con esa idea...
- » Por seis libras puedes tener el uso de cien, supuesto que seas un hombre de reconocida prudencia y honradez.

Son pues estas recomendaciones una especie de biblia económica, que como señala Weber, además de una ética, enseñan un verdadero *ethos* tal y como se concibe actualmente en las culturas en las que el calvinismo ha ejercido su influencia.

El calvinismo, y el espíritu capitalista que fomentó su ideología, se instaló en diferentes áreas del norte de Europa, pero ha sido en Estados Unidos probablemente donde ha mostrado su faceta más extrema en cuanto a la finalidad de conseguir ganancias. Todavía es perceptible cierta sobriedad en las formas en un país tan calvinista como Holanda, no así en Estados Unidos, donde el lujo, la ostentación y la opulencia son un valor en sí mismos que no producen ningún pudor.

Una vez extendida esta mentalidad y comportamiento, casi obsesivo, de convertir las ganancias en la principal finalidad, el siguiente paso era desarrollar el culto al consumo, ya que para obtener beneficios hay que vender algún tipo de producto o servicio. Pero, como en el pez que se muerde la cola, para que se puedan seguir creando ganancias se debe de inducir a un consumo, cuya producción, al no tener el fin de cubrir las necesidades sino de obtener beneficios, resulta ser, en gran parte, supérfluo,

artificial y fomentado. El consumo desmedido procura a su vez el funcionamiento y mantenimiento de este sistema económico, con lo cual se cierra el círculo.

Para disfrutar de ese consumo, puesto a disposición de todo el mundo, hay que tener los ingresos suficientes que lo permitan, pero en el sistema económico desarrollado por los primeros calvinistas y perfeccionado por sus seguidores, sólo los más avispados, ambiciosos, y agresivos, tienen éxito. El resto sobrevive como puede y es excluido si no contribuye con empeño al sostenimiento del sistema tratando de tener más ingresos para consumir más. El sistema, no obstante, los necesita para colocar su producción, de ahí que se creen métodos forzados de consumo como la compra con pagos aplazados, con tarjetas de crédito, o la concesión de hipotecas a largo plazo a personas con un nivel de ingresos bajo que en teoría no se lo podrían permitir.

Estas estrategias se realizan, no con el fin de cubrir las necesidades de las personas, de crear puestos de trabajo, o de hacer funcionar la economía. El objetivo es mantener engrasado un sistema que produce beneficios a una minoría, en un sistema que fomenta la acumulación de capital en pocas manos dejando de lado la ética. La pregunta en la actualidad sería ¿qué resta de aquella ética calvinista cuyo fin era responder con laboriosidad y sobriedad a una supuesta elección divina?

Habiéndose fomentado un sistema económico en el que se prima ante todo el beneficio, las ganancias, y por tanto la creación de capital y grupos económicos poderosos, muchas áreas importantes de la sociedad norteamericana están supeditadas al sostenimiento de ese sistema. Es así cómo la educación, las leyes laborales, la sanidad, la seguridad social, la ciencia, la tecnología, la industria del entretenimiento, los medios de comunicación, e incluso el ejército, son diseñados para mantener un sistema económico y social propagado por todo el mundo, que viene a ser la espina dorsal del país.

Se trata del liberalismo económico, donde casi todo se deja a la iniciativa privada, cuyo fin es la obtención de beneficios económicos. Se parte de la premisa de que el mercado se regula solo, que la competencia redundará en beneficio de los consumidores, y que la ganancia de los más emprendedores termina por beneficiar al resto.

Este sistema es sostenido ideológicamente por las mayores iglesias evangélicas del país, las cuales pregonan la idea de los primeros puritanos de ser el pueblo elegido por Dios: “*God has*

*BLESSED America-and Britain-above all other nations on Earth*¹²⁴. Un ejemplo claro es el apoyo de Billy Graham, considerado como moderado dentro del evangelismo, a la política de George Bush padre, o lo que es lo mismo a los conservadores norteamericanos, defensores a ultranza del ideario heredado de los primeros puritanos:

*Indeed, for at least 40 years, Graham has been the Pope of Protestant America (if Protestant is still the right word). Graham's finest moment may have been when he appeared at President Bush's side, Bible in hand, as we commenced our war against Iraq in 1991. The great revivalist's presence symbolized that the Gulf crusade was, if not Christian, at least biblical*¹²⁵.

Lo mismo ha ocurrido con la segunda guerra contra Irak llevada a cabo por Bush hijo:

Of the major religious groups in the United States, evangelical Christians are the biggest backers of Israel and Washington's planned war against Iraq, says a new survey released here Wednesday by a politically potent group of fundamentalist Christians and Jews. Some 69 percent of conservative Christians favor military action against Baghdad; 10 percentage points more than the U.S. adult population as a whole. (Jim Lobe, Common Dreams.org News Center. October, 10, 2002).

La conexión entre la religión y el espíritu del capitalismo heredado de los calvinistas queda, por otra parte, reflejada en la forma de enfocar la economía llevada a cabo por algunos cristianos norteamericanos, dentro y fuera de los Estados Unidos:

*Today, gospel-oriented, free-market businesses like Galtronics are exploding worldwide as part of a growing movement to generate both temporal and eternal riches... Now, some say Business as Mission (BAM) is the next great wave of evangelization. BAM practitioners use business ventures not only to make a financial profit, but to act as an avenue for the gospel. They administer their companies like any Christian running a business: ethically, honestly, and with concern for the business's neighbors. Yes, they exist to provide jobs and services and to make profits. But BAM companies are more than examples of Christian capitalism. The business itself is a means to spread the gospel and to plant churches*¹²⁶.

¹²⁴ En "God Bless America. Why politicians, theologians and commentators cannot explain September 11", artículo de Stephen Flurry en la revista The Philadelphia Trumpet, órgano de the Philadelphia Church of God, November 2001.

¹²⁵ En "Billy Graham. Transcending doctrine and denomination, he served as the nation's spiritual counselor and made America safe for public testimonies of faith". By Harold Bloom, The Time, Monday, June 14, 1999.

¹²⁶ En "The Mission Of Business. Companies around the globe are mixing profits with gospel ministry". Joe Maxwell, revista evangélica Christianity Today magazine, 11/09/2007.

Se puede decir que se trata de una versión moderna del ideario calvinista aplicado a la economía global, o quizá una interpretación algo desvirtuada del refrán “A Dios rogando y con el mazo dando”. Cabe preguntarse aquí ¿dónde se encuentra la línea ética que separa lo espiritual de lo puramente material y mundano? ¿es justificable desde un punto de vista religioso-moral perseguir las ganancias con el fin de hacer proselitismo? Obviamente para este tipo de religiosos es aceptable, pero entonces se les podría lanzar una pregunta, válida igualmente para los católicos, de cómo justifican ellos, tan apegados a las interpretaciones literales de la biblia, el pasaje atribuido a Cristo de que es más difícil que un camello pase por el ojo de una aguja a que un rico entre en el reino de los cielos.

Se racionaliza e interpreta entonces, según conviene, para justificar unos métodos y una finalidad que en ocasiones persigue unos objetivos extra-religiosos, algo que parece evidente entre las iglesias conservadoras de Estados Unidos:

... en general se puede decir que la hermenéutica fundamentalista se ha difundido, en mayor o menor grado, en toda la gama de las llamadas iglesias conservadoras (*Conservative Churches*) de los EE.UU., es decir en las iglesias de los movimientos de santificación, pentecostal y neo-pentecostal, así como también en los llamados *evangelicals*. (Shäfer 1992: 45).

¿Qué objetivos extra-religiosos puede enmascarar esa hermenéutica interesada adoptada por las iglesias conservadoras? Ya se ha visto cómo el máximo representante del protestantismo norteamericano, Billy Graham, dio su apoyo a la primera invasión de Irak, lo que refrendaba el apoyo de las iglesias conservadoras norteamericanas. ¿Qué significaba este apoyo?, ¿qué tienen que ver la religión y la política cuando se trata de un asunto de política exterior, de una estrategia concreta?, ¿se da una connivencia entre este tipo de religiosos y ciertas tendencias ideológicas norteamericanas? Al parecer así es, y aquí hay que volver al comentario del principio del capítulo respecto al dominio de la ideología proveniente de los primeros puritanos en la vida de los norteamericanos.

Huntington insistía en “... *that American identity is founded on a «creed» derived from the Anglo-Protestant culture of its founders...*” (en Foley y Hoge 2007: 237). Es decir, que el *ethos* y la ideología dominante en el país proviene de los primeros puritanos, quienes creían ser el pueblo elegido, y “*blessed*”, por Dios. Un tipo de protestantes muy rígidos en sus ideas que desde los tiempos fundacionales dieron muestras de su intención en extender sus ideales, moralidad y *ethos* por el mundo.

El problema se presenta cuando ese ideario, moralidad y *ethos* están desvirtuados y adquieren otros propósitos. Es entonces el evangelicalismo, categoría que incluiría también al movimiento de santificación y al fundamentalismo, así como a la mayoría de las *Faith Missions* según Shäfer¹²⁷ (1992: 31, 46) el que reivindica y apoya una política exterior que tiene consecuencias en muchos países del mundo.

Es muy difícil incluir en la misma categoría a las numerosas denominaciones protestantes de Estados Unidos, pero en general se puede decir que sostienen la idea de ser el pueblo elegido de Dios, lo que conlleva un tácito reconocimiento del derecho a imponer su pensamiento, creencias, modelo cultural y cosmovisión en el mundo. Ello no impide que detrás de esa estrategia haya otros intereses más inconfesables.

Para comprender mejor el nexo entre la religión, la política y la economía en este país hay que mirar hacia el movimiento carismático, y más en concreto a su corriente neopentecostal, surgido en 1951 cuando se fundó el *Full Gospel Business Men's Fellowship International* (FGBMFI). “Los miembros son... en su mayoría, comerciantes adinerados, industriales, militares, empresarios, (muchos de estos provenientes del complejo militar-industrial), y otros miembros de la clase alta” (ibid.:60).

Un representante destacado de los carismáticos es el predicador teleevangelista Pat Robertson, creador del imperio televisivo CBN (emite en 180 países y en 71 idiomas), del Family Channel y de la Christian Coalition, una de las organizaciones más influyentes en la política de Estados Unidos. Robertson es muy popular entre los evangélicos, apoya la política de Israel, y cree que Dios le da mensajes.

Una idea de la importancia del movimiento carismático en la vida política y social del país según Shäfer es que:

La práctica política de la mayor parte del movimiento carismático, es, al igual que la del fundamentalismo en la confrontación con el modernismo, agresiva e intransigente. Con el resurgimiento de la derecha política en los EE.UU., después del movimiento por los derechos cívicos en los años sesenta y de la doble deshonra de Vietnam y el Watergate en los años setenta, se consolidaron los carismáticos dirigentes junto con la *Moral Majority* como parte integrante del *frente político contra el liberalismo*. (Ibid.: 72).

¹²⁷ Heinrich Shäfer es doctor en teología, estudioso del protestantismo en América Central, autor de numerosos artículos sobre el tema, pastor de una congregación de mineros y docente universitario en su país natal.

De este modo, este tipo de grupos religiosos, aún no siendo numéricamente mayoritarios, ejercen una influencia fundamental en la marcha de la economía, los medios de comunicación, la política interna, y también en la exterior.

A pesar de todo ello, la constitución recoge el derecho a la libertad de religión, y en el país conviven todas las denominaciones protestantes, católicos, porcentaje mayoritario, musulmanes, hindús, budistas, religiones minoritarias y toda clase de sectas, que en teoría convierten a Estados Unidos en un país multireligioso donde todos tienen cabida con los mismos derechos. Pero eso es en Estados Unidos, al igual que en otros países, un manto que oculta la verdadera realidad, ya que se da “... *the paradox of the nation-state that claims to be secular but is only secular-ist about the nonstate religions*” (Baumann 1999: 76).

En otras palabras, oficialmente el estado se declara secular, ofreciendo a todas las religiones los mismos derechos y oportunidades, pero extraoficialmente, al igual que ocurre en España con el catolicismo, se favorece una corriente religiosa que se considera como el fundamento de la ideología y cultura de la nación estadounidense. Se procura, no obstante, dar la imagen de una imparcialidad religiosa que llega al absurdo de haber erradicado de las costumbres el tradicional *merry christmas*, y haberlo sustituido por un *happy holidays* para no ofender al resto de las otras religiones.

El porqué de estas referencias a la posición y actuación de este tipo de denominaciones cristianas, se justifica en que son ellos los que se sienten herederos de la ideología y cosmovisión de los primeros emigrantes puritanos, y tratan de que el pueblo americano mantenga esa identidad. Algo que para Huntington no ofrece ninguna duda y que es perceptible para cualquier observador externo.

Parece evidente que estas corrientes ideológicas van tomando más protagonismo en el funcionamiento de la sociedad norteamericana, al punto de copar incluso el poder en las últimas dos legislaturas. George W. Bush es un ejemplo de estas posiciones e ideología, utilizando el supuesto destino y cumplimiento de la misión asignada para justificar sus decisiones:

President George Bush has claimed he was told by God to invade Iraq and attack Osama bin Laden's stronghold of Afghanistan as part of a divine mission to bring peace to the Middle East, security for Israel, and a state for the Palestinians... "I'm driven with a mission from God. God would tell me, 'George, go and fight those terrorists in Afghanistan.' And I

did, and then God would tell me, 'George go and end the tyranny in Iraq,' and I did."
(Rupert Cornwell, "Bush: God told me to invade Iraq", The Independent, 7 October, 2005).

En la actualidad, la aspirante a la vicepresidencia con McCain en las próximas elecciones, Sarah Palin, gobernadora de Alaska, dio muestras de la visión y actitud que muestran los integrantes de las iglesias conservadoras a la que me estoy refiriendo:

The Alaska governor addressed parishioners at Wasilla's Assembly of God Church in June and likened the war to a messianic mission. "Pray for our military men and women, who are striving to do what is right," she urged. "Also, for this country, that our leaders - our national leaders - are sending [US soldiers] out on a task that is from God. That's what we have to make sure," added Palin, an evangelical Christian. "That's [what] we're praying for - that there is a plan and that plan is God's plan." (Clemente Lisi, New York Post, September 8, 2008).

El plan es de suponer que está referido a la idea contenida en el Destino Manifiesto de traspasar al resto del mundo su *ethos*, puesto que se parte de la base de una superioridad moral que les ha merecido ser el pueblo elegido.

Nos encontramos pues con un tipo de cosmovisión derivada de una religión con determinados resultados que afecta a la cultura de todo el país, independientemente del credo al que se esté adscrito. Es decir, que la ideología, valores morales y forma de comprender el mundo proporcionado por la religión dominante en un país, permea la población en general, independientemente de que se vayan implantando posteriormente otras creencias religiosas o que no se practique un religión:

"The distinctive worldviews that were originally linked with religious traditions have shaped the cultures of each nation in an enduring fashion; today, these distinctive values are transmitted to the citizens even if they never set foot in a church temple or mosque" (Norris e Inglehart en Levitt 2007: 144).

Se podría contemplar entonces la labor de estas iglesias conservadoras de Estados Unidos como las fieles guardianas de la cultura y cosmovisión de los fundadores del país. Su actitud ofrece la sensación de que no importa cuántos emigrantes lleguen o qué religión profesen, siempre y cuando ellos asuman la orientación del país y se preserve esa ideología y consciencia de ser los elegidos y, por tanto, los más aptos para imponer su *ethos* y ejercer de guardianes universales.

Cualquier reto que suponga una amenaza, por pequeña que sea, a la hegemonía de este tipo de ideología dentro de su país, como la de la falta de integración de los inmigrantes, e incluso la implantación de religiones como la ocha o el vudú, son contempladas como algo no deseable.

Paraíso de emigrantes

Estados Unidos es un país de emigrantes por excelencia. La riqueza y bienestar creados y la exportación de su modelo cultural, favorecido por los medios de comunicación, hace que se haya convertido en un ideal para personas en todo el mundo que sueñan con un mejor nivel de vida y unas mayores oportunidades. Esto es así especialmente en países en dificultades que tienen un sector importante de la población sumida en el desempleo y la pobreza, aunque también es cierto que Estados Unidos atrae a profesionales, académicos, investigadores y a personas emprendedoras. Allí encuentran, por lo general, buena acogida y una mejor oportunidad de progresar que en sus propios países.

Partiendo siempre de la concepción de que el país debe de actuar como el depositario de la confianza puesta por Dios en él, confiriéndole una posición preeminente en el mundo, “*the number one*”¹²⁸, es un lema hartamente repetido con un contenido simbólico importante. Resume la idea de estar a la cabeza de todo para corresponder a la elección divina. Su traducción a la práctica resulta en el interés por dominar la economía, las ciencias, la tecnología y todos los campos del saber. Para ello se acude si es necesario a la importación de mano de obra, de cerebros y de todo tipo de recursos.

La inmigración se convierte así en una necesidad para seguir manteniendo el estatus conseguido, pero no toda la inmigración es contemplada de la misma forma, ni deseada por igual. Según el U.S. Census Bureau¹²⁹, la población nacida fuera de Estados Unidos se ha duplicado en los años noventa hasta alcanzar 31 millones, el 11% de la población total del país, 281 millones en el año 2000. Sin embargo, según las cifras ofrecidas por el U.S. POP Clock Projection, en el momento de escribir estas palabras, la población de Estados Unidos alcanza la cifra de 305.103.116 de residentes en el país, calculando que entra “*one international migrant every 29 seconds*”.

¹²⁸ Para comprender el significado de este lema y la frustración que puede producir la comprobación de que no es así, ver el artículo “USA Number 1?” Michael Ventura, Earth Rights Institute, http://www.austinchronicle.com/issues/dispatch/2005-01-21/cols_ventura.html

¹²⁹ <http://census.gov/>

Ello muestra la necesidad de abrirse a la inmigración, lo que no impide tratar de tener un control sobre ella. La forma de dominarla es intentar integrar a los inmigrantes lo mejor y antes posible. No obstante, aparecen voces de alarma que resaltan el peligro y la carga que los inmigrantes suponen para el país, algo que los expertos rechazan:

Failure to examine how much immigrants typically advance over time leads to the false conclusion that they are trapped in poverty and impose an economic burden on society. Moreover, U.S. society is itself changing, and the aging of the Baby Boom generation will create growing demand for younger workers. (“Thinking Ahead About Our Immigrant Future: New Trends and Mutual Benefits in Our Aging Society”, Dowell Myers, Immigration Policy Center, January 2008).

Estados Unidos representa la avanzada en el mundo del sistema capitalista, el cual tiene como objetivo crecer, pero para ello son necesarios más recursos y más personas, con lo cual se hace inevitable la entrada de inmigrantes, que no sólo cooperan en la producción, sino que se convierten en consumidores, lo que retroalimenta el sistema por partida doble.

Para hacerse una idea de la problemática de la inmigración en los Estados Unidos hay que tener en cuenta que el país está formado por inmigrantes o descendientes de ellos. Por tanto, y teniendo en cuenta que el censo de 2000 señalaba a un 10,4 % de personas nacidas en otro país, el miedo a que la constante incorporación de inmigrantes llegue a trastocar el funcionamiento del país, su identidad, su cultura, e incluso su bienestar, siempre se encuentra latente en el sentir de los estadounidenses. “*Are the new immigrant altering American culture and undermining our ability to maintain national unity?*” (Foley y Hoge 2007: 3). Esta es pues la inquietud de la sociedad estadounidense.

La preocupación es lógica, tiene fundamento, y se justifica por si sola la política hacia los inmigrantes de intentar a toda costa su integración cultural, ya que de otro modo el país correría el peligro de, sino desintegrarse, al menos de provocar un caos cultural que entorpecería el funcionamiento del mismo. Se trata entonces de una actitud defensiva contemplada como lógica y necesaria.

Es preciso pues, inculcar la cultura y los valores de la sociedad estadounidense a los inmigrantes, pero ¿cuáles son esos valores? Según el premio Nobel Gunnar Myrdal existe un “American Creed” que recoge la esencia de los valores: “*the essential dignity of the individual human*

being, of the equality of all men, and of certain inalienable rights to freedom, justice, and a fair opportunity” (en Levitt 2007: 228).

Estos serían los principales valores, a los que es fácil suponer todo el mundo se adhiere, pero esto no es suficiente para mantener una sociedad bien cohesionada. Tampoco lo es el que los inmigrantes adopten total o parcialmente la cultura norteamericana, puesto que los “*Newcomers were already connected to the United States, socially and culturally, before they got here*” (ibid.: 94), es decir, que ya venían familiarizados con la cultura, y es fácil de imaginar que algo abiertos hacia ella ya que deseaban emigrar a este país.

Pero inculcar la cultura y los valores no es suficiente para integrar a los inmigrantes. Hay algo más que es la ideología, esa referencia indispensable para sentirse partícipes en el proyecto común de un pueblo. Una ideología que proporciona una cierta cosmovisión, que como se ha visto en la cita anterior de Norris e Inglehart, está servida por la religión.

En el caso de Estados Unidos, la religión que proporciona esa ideología es la protestante en una versión un tanto extrema heredada de los primeros inmigrantes del norte de Europa, que se ve reflejada en todas esas denominaciones que describe Schäfer comentadas anteriormente. Un tipo de religiosos que, siendo puritanos y calvinistas, huyeron de sus países con la ilusión de asentarse en la tierra prometida y crear una sociedad nueva regida por los dictados de la biblia. Ellos lograron imponer su ideología y *ethos* desde un principio sobre el resto de religiones que trajeron el resto de inmigrantes, incluida la católica que hoy en día es la más numerosa.

Así pues, integración cultural sí, pero preferentemente adoptando la cosmovisión del grupo dominante por ser una garantía de la verdadera adhesión. El problema se da cuando no se responde a este requerimiento, y se hace efectiva por parte de los inmigrantes una multiculturalidad real que va más allá de los discursos políticos. Ello desata las inquietudes, no sólo de la población en general, sino de los mismos intelectuales del país (Foley y Hoge 2007: 3, 6), quienes entran en polémica sobre la posibilidad de que la unidad nacional se vea amenazada.

Este temor crece al comprobar que el porcentaje de inmigrantes va aumentando sin cesar como lo demuestra el último censo de 2000, donde se ha comprobado que los latinos han desbancado a los afroamericanos convirtiéndose en la minoría más grande del país.

El temor es que los inmigrantes adopten ciertos aspectos de la cultura estadounidense sin interiorizar su ideología. Que retengan muchos otros de su propia cultura y sigan apelando a su identidad¹³⁰ étnica impidiendo de este modo una asimilación.

Por lógica, este problema afecta mucho más a la primera generación de inmigrantes, quienes tienen mayores dificultades para integrarse a la nueva cultura, que a la segunda generación. Éstos últimos, nacidos y educados en el sistema estadounidense, necesitan identificarse con él puesto que ellos no tienen sus raíces en el país y cultura de sus padres. Pero el problema no afecta de igual manera a todos los inmigrantes. Algunos como los venidos de los países del este de Europa no presentan grandes dificultades en el proceso de integración, mientras que otros, como por ejemplo muchos latinos ofrecen más resistencia.

Se tropieza aquí con un problema de tipo étnico e identitario de cierta importancia que se ve enturbiado con equívocos señalamientos raciales, ya que los conceptos de etnia y raza parecen ir de la mano en Estados Unidos. En efecto, y a pesar de que hace décadas que el concepto de raza dejó de considerarse como científico, en este país se sigue insistiendo en el tema. Por ejemplo, cuando se consulta el censo de 2000, se puede ver cómo se clasifica a los diferentes grupos por razas: 1) *White*, 2) *Black or African American*, 3) *Asian*, 4) *Native Hawaiian and Other Pacific Islander*, 5) *Some other race*, y 6) *Hispanic or Latino (of any race)*. Algo más bien absurdo, ya que hay millones de personas que son inclasificables, a pesar de lo cual se las encaja en dichas categorías.

Esta clasificación sorprendente despierta malestar en muchos inmigrantes. Mientras que un búlgaro, por poner un ejemplo, ocupa un lugar en el censo junto a un anglosajón, un latinoamericano de origen europeo cae automáticamente en la categoría de latino, aunque no tenga mucho en común con un mestizo centroamericano o un habitante de los Andes. Esta clasificación es percibida como

¹³⁰ El concepto de identidad, “... no pasa de ser una ilusión ignorante e interesada... Pierde de vista el movimiento de lo real, el permanente estado de proceso” ya que “... lo cierto es que no es posible encontrar un común denominador conceptual en todos los casos” (Gómez 1998: 2 y 16). Es decir la apelación a la identidad, en este caso étnica, no deja de ser una idealización de algo que sirve para aferrarse a un hecho, que en el caso de la identidad étnica es más que discutible. Por ejemplo, se suele hablar de identidad cubana pero cabe preguntarse cuál es esa identidad. ¿Se identifican con las mismas cosas y creen pertenecer a una misma cultura, una afrocubana santera que vive en un solar de La Habana, y el congresista Lincoln Díaz-Balart, perteneciente a la elite cubana, nacionalizado estadounidense y defensor del sistema, valores y cultura de este país al más alto nivel político? Y sin embargo, los dos apelan a la identidad cubana. (He tenido la oportunidad de escuchar a pocos metros de él un pequeño discurso de este político en el restaurante Versailles de la calle ocho en Miami).

discriminatoria, como expresó mi informante Rogelio, quien cree que no importa que lleves tres generaciones en Estados Unidos porque te seguirán llamando hispano.

Se da pues una actitud discriminatoria hacia cierto tipo de inmigrantes, lo cual puede fomentar un rechazo por parte de éstos a la integración y a identificarse con la ideología dominante en el país, actitud esta que han mostrado la mayoría de mis informantes cubanos, quienes se sienten rechazados por el tipo de prácticas religiosas que llevan a cabo.

Se puede comprender que a la hora de clasificar a la población se necesite algún tipo de referente, pero la raza como categoría clasificatoria no sirve, y la etnia tampoco. El caso comentado de los dos tipos de cubanos lo ejemplifica, e incluso sirve para cuestionar la identidad nacional, otra categoría dudosa como deja patente Levitt (2007) con el caso de los paquistaníes que ella entrevistó.

La actitud de la sociedad hacia los inmigrantes, se presenta como uno de los factores determinantes para predisponer a éstos a la asimilación, o incorporación, al país, aunque no es lo mismo vivir en un área con un porcentaje pequeño de inmigrantes, o en otras, como Los Angeles o Miami, con una mayoría latina. En estos enclaves latinos, no se está sometido a tanta presión por la cultura y sociedad nativas y es posible vivir relativamente al margen de ellas, frenando de este modo la integración a la cultura del país.

No obstante, el nivel social, educativo y de preparación profesional de los inmigrantes juegan un papel fundamental en el proceso de integración, lo que significa que la sociedad no acoge por igual a quienes están mejor preparados, que aquellos que muestran un bajo nivel social y poca formación. Este aspecto es relevante, ya que una actitud discriminatoria puede deberse más al bajo nivel social y educativo del emigrante que a una supuesta etnia, origen o raza determinada. Esto se percibe en un lugar como Miami, donde se pueden encontrar muchos profesores latinos, y cubanos, como profesores en las universidades, bien relacionados e integrados, mientras se ven muchos latinos con un bajo nivel de preparación llevando una vida y ocupando unas zonas marginales de la ciudad.

De manera, y esta es la otra cara de la moneda, que las oportunidades existen, y no se le puede achacar al país que no se las ofrezca a quienes aceptan el sistema y pongan su empeño en progresar. Aquí hay que volver sobre lo mismo, porque esa es la ideología que legaron los puritanos, al menos en la vertiente de la laboriosidad.

El peligro de la multiculturalidad

Entre los inmigrantes que llegan a Estados Unidos, los latinos en general (*hispanics*), y los mejicanos en particular, son conceptualizados por muchas personas, incluidos algunos estudiosos, como una amenaza real. Para Samuel Huntington, este grupo representa un reto especial por su llegada masiva y el uso de una lengua común que amenaza al inglés, además de la proximidad de sus países y el mantenimiento de los lazos con ellos (en Foley y Hoge 2007: 5-6).

En el último censo, del año 2000, de 281.421.906 habitantes censados en Estados Unidos, más de 35 millones eran latinos, un 12,5 %, y en estos ocho años las cifras han aumentado considerablemente, por tanto la inquietud tiene fundamento desde su punto de vista.

La famosa multiculturalidad del país, tantas veces resaltada, es más bien algo a lo que se teme si no se tiene bien controlado, y muchos de los latinos parece que se resisten a ese control y a la asimilación. Ese puede ser el caso de muchos santeros cubanos, y de mejicanos que todavía tienen presente que les arrebataron gran parte de su territorio y que, en cierto modo, tienen más derecho a estar allí que muchos millones de inmigrantes que han llegado antes que ellos.

Ante esta situación, la consigna parece ser intentar que los inmigrantes asimilen el sistema estadounidense, algo que con la primera generación es harto difícil, en especial si el nivel social y educativo no es alto. La tarea queda en manos del sistema educativo siendo mucho más fácil con la segunda generación. Mayor problema representan los niños que ingresan en el país y tienen que comenzar por aprender la lengua para poder ser escolarizados¹³¹.

Todas aquellas personas consultadas por mí, tanto si eran santeros como si no, que llegaron en su infancia al país, han dejado ver en sus declaraciones que atravesaron un período traumático a la hora de ser escolarizados en su nuevo país, en especial los que apenas tenían compañeros cubanos o latinos. Una indicador de la dureza con que se les trata de inculcar el idioma y la cultura en el sistema educativo, es el hecho de que, invariablemente, los niños se niegan a hablar con sus padres su lengua a

¹³¹ Anja Smulders, holandesa, quien habla siete idiomas, entre ellos español, árabe y hebreo, ha trabajado durante varios años en una *middle school* en Pinellas County, Florida. Su trabajo consistía en facilitar la inserción en el sistema educativo y ayudar con el inglés a niños inmigrantes recién llegados. Ella me relató la dureza con que la mayoría de los profesores trataban a los inmigrantes en el colegio y cómo era la única persona dedicada a tal fin, realizando su labor ante la oposición o indiferencia de la mayoría de los docentes. La razón de éstos era el no creer necesario ayudar a los inmigrantes para que, según ellos, asimilasen rápidamente el sistema. La tónica era pues presionar con dureza para forzar la incorporación.

las pocas semanas de comenzar la escolarización, algo que también le ocurrió con sus hijos a esta amiga holandesa.

Este hecho viene a señalar tres cosas 1) la presión recibida para adoptar rápidamente el inglés, 2) el complejo que adquieren los niños en el medio escolar si continúan hablando el idioma de sus padres, y 3) la pronta adopción de esta táctica defensiva por parte de los niños ante el medio poco comprensivo en el que se mueven. Este comportamiento dificulta la vida familiar, ya que al reducirse la comunicación al inglés, en especial si los padres no lo dominan, éstos se encuentran en una situación desfavorable con respecto a los hijos, con lo cual pierden autoridad ante ellos.

Es pues la multiculturalidad, algo relativo de lo que se puede uno jactar, hasta cierto límite, reconociéndose como irlandés, alemán, o italiano, aunque no tanto *hispanic* puesto que resulta un término casi peyorativo, pero ello a cambio de definirse y expresarse ante los demás como un *true american*.

Dentro de la problemática migratoria, la práctica de una religión y la pertenencia a una comunidad religiosa proveniente del país de origen, puede servir para reforzar las identidades étnicas o nacionales, sean reales o ideadas (Levitt 2007: 120-121, Foley y Hoge 2007: 39-40). Ello implica que de algún modo adquiere un tinte político puesto que las lealtades quedan divididas y se mantiene el nexo con el país y la cultura de origen. Esto es muy visible entre muchos santeros cubanos, incluso entre algunos que ya han nacido en Estados Unidos.

Un ejemplo de esta doble lealtad lo tuve tras un tambor celebrado en casa de Caridad en honor a su santo, Changó. Jesús, santero cubanoamericano nacido en Estados Unidos, me contó que había estado en Cuba hacía pocos meses por primera vez en su vida, y que al bajar del avión se arrodilló y besó el suelo diciendo que esa era su tierra. Durante su estancia en la isla siguió con ese sentimiento a pesar de lo que vio, y me confesó que cuando desaparezca el régimen él se irá a vivir allí.

No todos los nacidos en Estados Unidos muestran estos sentimientos, ya que también se ha creado mucho rencor hacia la isla, y la mayoría han echado sus raíces en Estados Unidos definitivamente. Muchos de los cubanos de segunda generación, así como los que llegaron de niños, mantienen y fomentan una doble identidad y lealtad hacia las dos culturas y no hacia los dos países, ya que es difícil identificarse y guardar lealtad a un país como Cuba que los ha lanzado a la emigración.

Un ejemplo de esa doble identificación y biculturalismo se encuentra en el documental “Café con Leche, *Kids in Exile*” (Globe Links Production 1997). En el se desgranar diferentes declaraciones de una serie de cubanoamericanos, que nacidos y educados en Estados Unidos, tratan de ser leales a las dos culturas. Una de las entrevistadas, Ana, hace la siguiente declaración que resume muy bien el sentimiento de estas personas:

En mi caso, yo pienso que tengo una dicha de tener dos culturas, dos idiomas, de conocer quien es U2, pero al mismo tiempo saber la historia de Beny Moré y Celia Cruz. Eso me enriquece como persona en todos los aspectos. Yo creo que te da un entendimiento mejor de otras culturas y otras nacionalidades, de ser más sensible con las diferencias de otras personas. Pero este país, debido a lo grande que es y a la diversidad, te permite de igual manera desarrollarte en la cultura de tus padres. No es un rechazo, ni se debe de interpretar como un rechazo que uno se sienta por la mitad cubano y por la mitad americano. Al contrario, es una dicha.

Esta declaración pone de manifiesto el sentimiento de personas obligadas por necesidad a ser biculturales, lo cual es ideal para ellos, pero ¿qué piensan los componentes de esas dos culturas? Es de suponer que los padres cubanos lo contemplan como necesario, ya que sus hijos han nacido en el país, van a permanecer allí, son estadounidenses, y deben de vivir y progresar en el medio. Pero ¿qué pasa con la parte estadounidense? Son confiables para ellos estas personas que son leales a otra cultura.

Dejando de lado los problemas actuales con los latinos, en el pasado, irlandeses, italianos y japoneses supieron muy bien lo que es la discriminación y el maltrato en un país que se declara como multicultural. Y no sólo sufrieron la discriminación los inmigrantes de extracción social más baja, y si no que se lo pregunten a la familia Kennedy, quienes a pesar de su elevada posición socioeconómica tuvieron que soportarla por igual. Caso aparte lo constituyen los afroamericanos quienes, a pesar de ser de los primeros en llegar al país, no han sido nunca considerados de hecho como auténticos estadounidenses.

En Estados Unidos, el multiculturalismo no deja de ser una declaración de intenciones que en la realidad no se pone en práctica, probablemente porque se intuye que es un peligro, primero, para la unidad del país, y segundo, para la hegemonía de esa cultura anglo dotada de la ideología puritana. El multiculturalismo entonces es una especie de paradoja sin resolver “*Multiculturalism, too, is a riddle. It asks how we can establish a state of justice and equality between and among three parties: those*

who believe in a unified national culture, those who trace their culture to their ethnic identity, and those who view their religion as culture” (Baumann 1999: vii).

Podemos decir que la ideología dominante en Estados Unidos cree en una cultura nacional unificada, mientras que para los cubanoamericanos del documental, y los que piensan como ellos, es bueno y positivo mantener su identidad étnica. El último punto, contemplar la religión como cultura no es totalmente el caso en Estados Unidos, ya que aunque la ideología dominante proviene del protestantismo puritano, ofreciendo ciertas pautas, se mantiene un respeto escrupuloso hacia las demás prácticas religiosas y se fomenta la libertad de cultos. A pesar de ello, no parece probable que se permita un multiculturalismo real por el posible reto que puede suponer a la tendencia dominante.

MIAMI. UN ENCLAVE DENOSTADO

Despite the uniqueness of their experience, the Cubans may present a realistic example of assimilation in the contemporary U.S. The nineteenth-century expectation that immigrant groups should relinquish their cultural ties to the homeland (except, perhaps, for a few quaint customs to be displayed at folklife festivals) and “melt” into some generic American culture has become unreasonable in today’s society. Indeed, many scholars are now questioning whether the melting pot ever existed at all. Travelling through the United States, one is reminded that there is not such thing as one American culture... it is increasingly possible for immigrants to assimilate structurally and yet retain a distinctive cultural identity (García 1996: 9-10).

Según una de las figuras del exilio en Miami, el banquero Luis Botifoll, lo que los cubanos han conseguido en Miami no hubiera sido posible si se hubieran asentado en Nueva York, Atlanta o cualquier otra dinámica ciudad de los Estados Unidos (Levine y Asís 2000: 5). El censo de 2000 señala que de 1,2 millones de cubanoamericanos que viven en Estados Unidos, un 52% de ellos, es decir 650.000, viven en Miami-Dade county, lo que supone un 50% de todos los catalogados como *hispanics* y un 29% del total de la población de ese condado. Es decir que en este condado, considerado como un enclave cubano y latino, casi un tercio de la población es cubanoamericana¹³², a lo que hay que añadir

¹³² La categoría cubanoamericano elegida por el U.S. Census Bureau, está basada en la declaración voluntaria de las personas censadas residentes en Estados Unidos que declaran ser descendientes de cubanos. Por tanto, no se tiene en cuenta si están naturalizados o no y el tiempo que llevan en el país. El colocar a todas estas personas en la misma categoría, distorsiona la idea que se pueda tener de los cubanoamericanos. Entre las personas de ascendencia cubana, no es igual haber nacido en Tampa de tercera generación de cubanos o pertenecer a la segunda generación de padres llegados a principios de los sesenta, ambos con nacionalidad estadounidense, que ser cubano con pocos meses de haber llegado de la isla. Es decir “... *one thing is to be Cuban in America, and quite another to be Cuban American*” (Pérez Firmat 1994: 3).

el detalle de que la masiva llegada de cubanos a Miami comenzó a principios de los años sesenta tras la revolución en la isla. Ello les convierte en los primeros latinos en asentarse allí.

Pero no sólo llegaron cubanos a Miami, otros muchos se asentaron en New Jersey, California y New York, aunque nunca llegaron a tener la trascendencia de los que llegaron a esta parte del sur de Florida, decidiendo posteriormente ir a residir en Miami:

Despite the resettlement efforts of the Cuban Refugee Program, cultural isolation prompted thousands of exiles to return to south Florida through the 1960s and 1970s. Wages were higher up north, but they preferred to endure hardships in Miami than to live in the cold climates far from their relatives and news of Cuba (García 1996: 84).

Las condiciones que se daban en esta ciudad, pequeña, poco desarrollada, con un clima similar al de Cuba y la cercanía a la isla, la convertían en un lugar favorable para comenzar allí una nueva vida. La elección de Miami como lugar de residencia no era casual, ya que desde hacía varias décadas era muy familiar para la elite cubana¹³³, que solía visitarla con frecuencia.

Los primeros emigrantes. Del exilio temporal al “We are Americans”

Si se tiene en cuenta que en esa primera ola de inmigrantes llegaron un alto porcentaje de profesionales, empresarios y académicos¹³⁴, pertenecientes a la elite cubana y a la clase media, a una ciudad como Miami, provinciana, del sur del país que vivía del turismo, se puede comprender que su iniciativa consiguiera logros que no han tenido otros grupos de inmigrantes.

El éxito conseguido es más destacable si se tiene en consideración que, durante décadas, éstos inmigrantes de elite, quienes se consideraban exiliados (Pérez Firmat 1997: 89-90), no albergaban la

¹³³ “In addition to being a haven for political exiles, Florida, and Miami especially, was a favorite vacation spot for the Cuban middle class during the forties and fifties. It was also the area where young affluent Cubans came to boarding schools to acquire a «practical business education and English skills.» Miami was also the place to go for a weekend of shopping and fun” (Sandoval 1991: 2).

“That many chose to adopt and appropriate, to be sure, facilitated U.S. penetration, and perhaps more than a few gave themselves entirely up to the premises and promises of market culture on North American terms... «Americanization» was invoked explicitly as a concept of «enlightment», which involved «improving [Cuban] customs, physical and moral developments [and] better living» Silva urged the development of national industry, commerce, and agriculture, «copying the methods which have given results in the United States”. (Pérez 1999: 161-164). Este párrafo está referido a los primeros años tras la independencia de España cuando Cuba cayó bajo el control e influencia de Estados Unidos. Ello significa que en esa época ya existía un deseo de emular este país por representar un modelo a seguir. El éxito de la nueva potencia mundial inducía a imitar muchos de sus patrones culturales, y a idealizar el modelo sin tener en cuenta otros aspectos negativos como la discriminación racial o el ansia expansionista de un país admirado e idealizado en todo Latinoamérica.

¹³⁴ “... in March 1961, aides to President John F. Kennedy’s Health, Education, and Welfare secretary Abraham Ribicoff estimated that three-fourths of the faculty of the University of Havana were living in South Florida” (Levine y Asis 2000: 5).

intención de permanecer en Estados Unidos, ya que pensaban que con la ayuda de este país lograrían derrocar al régimen de la isla. La realidad les obligó paulatinamente a reconocer que habían echado raíces en el país, que tenían hijos que se sentían americanos, y que por tanto, no volverían a un país que un día fue el suyo, pero con el que ya no tenían mucho en común.

Si en un principio los cubanos estaban mayormente ubicados en ciertas áreas de la ciudad, en la actualidad están más dispersos en el área del Gran Miami. Aún así, todavía es posible encontrar grandes concentraciones de cubanoamericanos en Hialeah, Little Havana, Westchester y Sweetwater¹³⁵.

Para esa primera ola de emigrantes llegada tras la revolución y compuesta por la elite económica y profesional, no supuso un cambio demasiado grande su asentamiento en Estados Unidos debido al alto grado de “americanización” que traían consigo. Ello era debido a la presencia norteamericana en la Cuba prerrevolucionaria (García 1996:15) que había dejado su impronta en muchos aspectos de la cultura cubana¹³⁶. Su mejor situación socioeconómica y profesional, junto a la familiaridad con la cultura norteamericana se tradujo en un rápido éxito que destacaba entre otros grupos de emigrantes, aunque, para decir verdad, como exiliados se encontraban a la espera de regresar a su patria.

La preparación de estos primeros emigrantes cubanos de elite¹³⁷, supuso para Miami pasar a convertirse en un enclave cultural y económico, aunque no a todos los cubanos les iba igual desde un principio, ya que la elite se reducía a un pequeño número de ellos. La mayor parte de la clase media que llegó, atravesó por un duro período de acomodación durante el cual tuvieron que aceptar trabajos

¹³⁵ Por lo general, las diferentes áreas donde están asentados los cubanos indican su nivel socioeconómico. Al principio “*The most well-to do Cuban Americans moved out to more fashionable neighborhoods such as Coral Gables, which had been founded in the 1920s to exclude such undesirables as Jews and Latinos... After 1980, when working-class Cubans began to arrive, many settled in Hialeah*” (ibid.: 97).

¹³⁶ Según Luis (1998: 19) “El mimetismo al estilo de vida propuesto (y en cierta medida impuesto) por los Estados Unidos se hacía sentir cada vez más en un medio que no poseía la resistencia cultural para oponérsele”. Que los cubanos no tenían capacidad de resistencia cultural es posible, pero no hay que minimizar el hecho frecuente de que aquellos países y culturas más exitosas suelen ser imitadas y adoptadas con gusto, independientemente de que traten de imponerlas más o menos encubiertamente.

¹³⁷ “*During the first wave, 31% of the Cubans who arrived in the United States were professionals or managers*” (García 1996: 43).

muy por debajo de sus capacidades, vivir en casas de un nivel inferior al que estaban acostumbrados, e incluso acudir a por comida al Centro de Refugiados Cubanos (Pérez Firmat 1997: 39-40).

Pero no se debe de pensar que por el hecho de ser inmigrantes con buena preparación fueron bien recibidos en el condado de Miami, ya que al poco de llegar el rótulo de “*No Cubans allowed*” era común en los bloques de apartamentos, razón por la cual muchas familias se vieron obligadas a compartir alojamiento mientras cambiaba la situación. (García 1996: 29). Por este motivo es erróneo pensar que una inmigración, supuestamente elitista, como la de los primeros cubanos arribados tras la revolución tuvieron las cosas fáciles. Fueron ellos los que tuvieron que sufrir la incomprensión de los anglos: “*In the 1960s and 1970s, the American white elite’s belief in the power of assimilation prompted them to simply ignore the Miami Cuban presence, to tolerate them, and patiently to await their Americanization*” (Stepick et al 2003: 83).

En cualquier caso, el empeño que pusieron en salir adelante y la prolongación de su situación fue dando sus frutos quedando reflejado en el desarrollo de Miami, una ciudad que fue convirtiéndose en un emporio económico latino que servía, y sirve, de base para las relaciones e intercambios con Latinoamérica. Todo gracias a la labor emprendedora de los cubanos y a su situación privilegiada por ser a un mismo tiempo cubanos y estadounidenses que manejaban a la perfección las dos lenguas y las dos culturas. Ello les permitió convertirse en intermediarios entre las dos áreas procurando un desarrollo mutuo. A la labor emprendedora de los cubanos se fue añadiendo progresivamente la de otros latinoamericanos que fueron atraídos al área del Gran Miami.

La dinámica e iniciativa de los primeros cubanos pronto comenzó a ser visible, llamando la atención del resto del país por sus particularidades: “*Cubans in South Florida have created a genuine alternative to the economic system prevalent in American society*” (Cros Sandoval 1991:6). El asentamiento de tantos miles de cubanos en Miami Dade dio un impulso a la economía, pero a una que ellos mismos estaban creando por necesidad:

The local economy grew and diversified as the Cubans purchased homes, appliances, and automobiles and paid taxes. The Cubans set up all types of small (and not so small) business: restaurants, groceries and supermarkets, gas stations, drugstores, photography studios, department stores, factories, theaters, bars, and nightclubs. While the major banks would not lend money to Cuban entrepreneurs without collateral-which only the wealthier

emigrés had-the smaller banks in the area (usually Cuban-or Latino-owned) lent applicants money on the basis of their "character" (García 1996: 86-87).

Así pues, el temprano éxito de los primeros emigrantes cubanos fue debido, por una parte, a su iniciativa emprendedora desde el momento de su llegada, y por otra, a la inhóspita acogida que tuvieron, lo que les forzó a redoblar el esfuerzo.

Ese enclave económico en el que se fue convirtiendo Miami, se veía reforzado tanto por los profesionales que habían venido de Cuba, como por el interés de sus hijos en estudiar. Aquí tuvo un papel destacado el Miami Dade College que desde muy temprano comenzó a formar a muchos de los hijos de los recién llegados.

En cualquier caso, hacia la mitad de los años ochenta ya había en el área de Miami unos 700 abogados, muchos de ellos jueces, y más de 1.500 médicos cubanoamericanos, mientras que capital cubano detentaba la propiedad de un hospital y la mitad de otro, amén de numerosas clínicas. A esto hay que añadir más de 400 vicepresidentes de bancos y muchos altos ejecutivos, así como un número considerable de compañías de seguros e inmobiliarias propiedad de cubanos, entre otros muchas empresas y negocios (Arbolea 1984 en Cros Sandoval 1991: 7-8).

Una presencia no deseada

¿Y cómo fue tomado por la población el hecho de la implantación masiva de cubanos, que además eran capaces de superarse creando sus propios medios económicos? No hay que perder de vista que los cubanos eran, desde el punto de vista político, bien recibidos por el gobierno de los Estados Unidos en medio de la guerra fría con la Unión Soviética. Gobierno y exiliados mantenían una connivencia que les llevaba a cooperar en sus respectivos intereses.

A los cubanos se les facilitaba la entrada al país y se les ofrecían ciertas ayudas a cambio de colaborar en el hostigamiento del régimen comunista de la isla y servir de escaparate de la bondad del sistema americano. Esa cooperación se resquebrajó cuando el gobierno de Kennedy abandonó a su suerte a los cubanos que pretendían invadir la isla en la bahía de Cochinos en 1961. Los cubanos de Miami, altamente politizados y visceralmente anticomunistas, no perdonaron la traición de Kennedy y dieron desde entonces su apoyo incondicional a los republicanos. Esta posición política se vio

reforzada con los acontecimientos del niño balseiro Elián González, en donde de nuevo era un gobierno demócrata el que volvía a “traicionar” a los exiliados (Stepick et al 2003: 50-61, Valdés 2000).

El éxito económico ha sido acompañado igualmente por una mayor influencia en la política local. En la actualidad los ayuntamientos de Hialeah, Miami y Miami Beach conocen desde hace muchos años la influencia de los cubanoamericanos, frecuentemente como alcaldes, y en ciertos casos envueltos en casos de corrupción. También el County Commission de Miami-Dade, así como Miami-Dade County School Board están dominados por cubanoamericanos (Stepick et al 2003: 21).

Se podría continuar con la enumeración de puestos relevantes en áreas de la educación, funcionariado o grandes empresas, lo que da una idea de la gran influencia que los cubanoamericanos han logrado. Ciertamente han sido los cubanos los que han conseguido que Miami se haya convertido en la capital de Latinoamérica (Nijman 1996a,b,c, 1997, en *ibid.* 2003, Levine y Asís 2000: 88). Pero ese éxito oculta una realidad, los blancos americanos se las arreglan todavía para seguir detentando el poder ya que:

A 1988 study of top leadership conducted by The Miami Herald revealed the transformation. Of 18 individuals identified as top leaders, 10 were American whites (56 percent). The other 8 (44 percent) were all Miami Cubans... A 2000 Herald survey of 406 government positions indicated that white Americans still have disproportionated power as they held 51 percent of elected and top appointed jobs, compared to 32 percent for Latinos (all but 5 percent of whom are Cuban American; Branch-Brioso 2000a) (en Stepick et al 2003: 41).

Los datos del 2000 revelan, que con respecto a las plazas gubernamentales, de donde salen decisiones importantes, los americanos blancos disponen de un 51%, siendo un tercio de la población del condado, mientras los latinos que son dos tercios sólo disponen del 32%. Más aún, los cubanos que componen un tercio de la población se quedan en un escuálido 5%. Por tanto se puede decir que a pesar de haber copado las alcaldías de las principales ciudades y de haber conseguido un notable éxito económico, los cubanoamericanos estaban poco representados en esas posiciones gubernamentales.

Pero al hablar del éxito de los cubanoamericanos en Miami hay que hacer una salvedad que resulta fundamental para los propósitos de este trabajo y que se relaciona con el mundo de la ocha. Se trata del lugar ocupado por los afrocubanos en los Estados Unidos en relación al resto de cubanos. En

1980, a raíz de los sucesos de la Embajada de Perú en La Habana, unos 125.000 cubanos llegaron a Miami desde el puerto de Mariel pero muy diferentes de los de la primera ola migratoria:

The Cubans of Mariel were substantially different from those who arrived during the 1960's... There were more blacks and mulattoes among them (from 15 to 40 percent, compared to 3 percent of the 1959-73 migration), ... the Cubans of Mariel had much in common with the working -class Cubans of the freedom flights... predominantly craftworkers and factory operators, or professional and technical workers (García 1999: 68).

La llegada en ese contingente de un número considerable de negros y mulatos cubanos, no fue del agrado de la “comunidad” ya establecida en la ciudad:

Some Black Cubans who arrived in the U.S. experienced a double cultural shock-not only were they encountering a new country and society with different mores and ways of life than what they had left behind in Cuba, but the negative reaction from the “actually existing” Cuban community, often tinged by racism. (Knauer 2005: 164).

Este rechazo hacia los afrocubanos hizo que la mayoría de ellos tomaran la decisión de trasladarse al norte del país donde, por otro lado, había más posibilidades de encontrar trabajo. Natividad Torres, mulata residente en Miami, licenciada en Ciencias de la Información, colaboradora de programas radiofónicos, y acostumbrada a dar conferencias sobre los temas de la mujer y la cuestión racial, declaró en una entrevista de Dora Amador para El Nuevo Herald (11 de noviembre de 1990):

Nosotros nos sentimos como unos satélites, ni tenemos apoyo por parte de los negros americanos, ni tenemos apoyo por parte de los blancos cubanos... He tenido malas experiencias, porque noto que la gente [cubana] que lleva muchos años aquí tiene un esquema mental, que está como congelado, y no ha podido avanzar dentro del espacio, dentro del siglo, dentro del tiempo.

El avance al que se refiere Natividad es el de la eliminación de los prejuicios raciales. En mis conversaciones con Natividad, era frecuente escuchar sus quejas por ser discriminada debido a su color, algo que según ella no había cambiado con el tiempo. Esta queja también me fue comunicada por mi informante Marta, también mulata, quien se desesperaba porque a la hora de buscar un apartamento de alquiler, con frecuencia le comunicaban, estando presente, que estaba ocupado, cuando poco antes le habían dicho por teléfono que se encontraba libre. Marta estaba segura de que era debido al color de su piel, algo que, en mi opinión, no estaba relacionado con algún tipo de paranoia o

complejo de inferioridad, ya que un negro detecta muy bien las actitudes racistas por estar muy sensibilizado hacia ellas.

La queja de Natividad con respecto a los afroamericanos no parece ser compartida por otro afrocubano, Carlos Legrá, interrogado por la periodista de El Herald para el mismo artículo: “Legrá se crió mayormente entre muchachos negros americanos. Afirma que la mayoría de los negros cubanos se sienten más hermanados con el negro americano que con el cubano”.

Esta declaración parece ser cierta por otros comentarios que he escuchado de otros afrocubanos, pero en el área de Miami, el recibimiento de los afrocubanos no fue demasiado caluroso ya que, tanto para los blancos estadounidenses como para los afroamericanos, ellos eran en primer lugar cubanos. Esta actitud era algo común en el condado a partir de la llegada de los refugiados del Mariel:

In South Florida, local residents had already witnessed the arrival of more than half a million Cuban refugees during the past twenty years, and they were unhappy with the prospect of thousands more. A Miami Herald poll revealed that 68 percent of non-Hispanic whites and 57 percent blacks in Dade County regarded the Mariel boatlift as detrimental to their community and to the United States (García 1996: 66).

Así pues, los cubanos, y entre ellos los afrocubanos, llegados en el Mariel eran vistos al principio de los años ochenta como algo negativo, tanto por los blancos como por los afroamericanos. Desde entonces han llegado decenas de miles de cubanos y latinoamericanos hasta convertirse en dos tercios de la población de Miami, sin contar con los latinos que se han asentado en otros condados periféricos.

Los afroamericanos tenían doble motivo para estar molestos con la llegada masiva de latinos, ya que las ayudas gubernamentales tenían ahora otros focos de atención. En la actualidad la situación parece haberse agravado ya que los afroamericanos han dejado de ser la minoría más grande del país, que ha sido ocupada por los latinos. Este malestar hay que comprenderlo desde su posición de minoría discriminada a la que se le han negado desde un principio sus derechos fundamentales.

Convivencia problemática

La marginación que en general han experimentado los afroamericanos se debe de enmarcar en el contexto general del país, y más en concreto en el de Florida. Existe una tradición racista que

arrastra Estados Unidos, y que en los estados del sur, entre ellos Florida, ha estado muy arraigada. Es relativamente común ver por las calles o carreteras de este estado vehículos con banderas confederadas que apuntan a su pertenencia o simpatía con las ideas del movimiento Neo-Confederate, entre las cuales se cuentan la secesión de Estados Unidos y la de la supremacía blanca, lo que implica el racismo.

En términos generales, y aparentemente, se va superando el racismo en el país, pero todavía quedan muchas personas que, de una manera más o menos encubierta, muestran un comportamiento racista y discriminatorio que tienen que sufrir los grupos más débiles, entre éstos, afroamericanos y emigrantes recién llegados, en especial de la clase social más baja.

En Florida hay censados 49 *active hate groups*¹³⁸, muchos de los cuales tienen como objetivo negros e inmigrantes, número sólo superado por California (80) y Texas (67). Resulta algo difícil de comprender que, en un país conformado por inmigrantes de todo el mundo, se puedan desarrollar actitudes tan negativas hacia los que van llegando, aunque ese rechazo no va dirigido por igual a todos los inmigrantes. Un origen más del “sur” y una piel más oscura parecen ser factores influyentes para convertirse en objetivo de estos grupos.

No se trata de que esta actitud esté generalizada en el país, pero si se da una clase de discriminación y rechazo, que funcionando de manera silenciosa bajo una aparente corrección, aparece en las conductas de ciertas personas. Por ejemplo, evitar mezclarse con personas de estos grupos minoritarios, contestaciones de funcionarios en lugares públicos de forma poco amable y considerada, comentarios en los medios de comunicación que implican menosprecio, o mostrar muy poca paciencia y comprensión con el manejo limitado que los inmigrantes tienen del idioma inglés son algunas de estas actitudes. Muchas de ellas son igualmente válidas para los afroamericanos quienes las afrontan desde la llegada de los primeros africanos. Este tipo de comportamiento está bastante extendido, y da una idea de la presión¹³⁹ que estos grupos minoritarios tienen que soportar y el ambiente soterrado que respiran.

¹³⁸ Entre esos grupos se encuentran Ku Klux Klan, White Nationalist, Neo-Confederate, Neo-Nazi, Racist Skinhead y algunos otros (Southern Poverty Law Center, <http://www.splcenter.org/intel/map/hate.jsp>)

¹³⁹ En el hotel dirigido por mi esposa en el centro oeste de Florida, los camareros del restaurante amenazaron con abandonar el trabajo porque se iba a contratar una camarera afroamericana. En más de una ocasión algún cliente

Acostumbrados los afroamericanos a ser el grupo marginado en el área de Miami, la irrupción masiva de cubanos les provocó un mayor sentimiento de ostracismo. Comprobaron cómo los recién llegados se convertían en algo más que unos competidores. Los cubanos no sólo se abrían un hueco, sino que además lograban tener éxito y obtenían el respeto de la sociedad estadounidense, mayormente por sus logros económicos, consiguiendo transformar la ciudad a su modo, de tal manera que ni los anglosajones, ni los afroamericanos se sentían cómodos.

Pero la discriminación no la han sufrido los afroamericanos solamente de sus compatriotas blancos, ya que la actitud de los cubanos y latinoamericanos blancos ha venido siendo en muchos casos similar:

Our research leads us to conclude that Latino-American white transculturation and the associated accommodation will proceed, at least among business and civic elite... We fear that conflict will continue along the racial divide, with blacks, both Americans and newcomers, being excluded from the emerging transcultural American/Latino Miami (Stepick et al 2003: 157).

Así pues, la población de Miami está compuesta principalmente por latinoamericanos, de los cuales la mitad más influyente, con ventaja, son los cubanoamericanos, quienes han forjado el perfil que ha adquirido la ciudad. Junto a ellos, pero sin mezclarse, están los blancos estadounidenses, cerca de un tercio, pero que tratan de detentar los resortes del poder que les confiere la capacidad de decisión. Por otro lado, y aunque todavía quedan áreas ocupadas por ellos, muchos afroamericanos se trasladaron a vivir más al norte debido a su malestar ante la invasión de latinos, al igual que hicieron miles de blancos estadounidenses, ocupando su lugar haitianos y caribeños:

... the percentage of non-Latino whites had fallen from 80 percent in 1960 to 37 percent in 1990. Such measures as the English Only amendment ultimately proved unsuccessful in controlling the Latino population... The non-Latino black population has remained more rooted to the area, but blacks, too, are resentful. For thirty-five years, they have watched Cubans grow wealthier and more powerful... This resentment was obvious as early as 1968, when blacks rioted... Riots took place again in 1980, 1982, and 1989... and groups from the Nation of Islam to the Ku Klux Klan have tried to capitalize on the tension in the community (García 1996:210).

avisó de que no aparecería más por el hotel si se contrataban recepcionistas negros. Uno de los recepcionistas se presentó varios días a trabajar con una corbata impresa con los símbolos de los *white supremacists*.

La convivencia entre los diferentes grupos no es fácil como puede verse, al igual que ocurre en muchos otros lugares del país. Cada grupo tiende a vivir y a relacionarse en su área de influencia, ofreciendo a menudo la impresión de que viven dándose la espalda. En Tarpon Springs, localidad de Pinellas County que yo visitaba casi a diario, cerca de mi lugar de residencia habitual, la población estaba perfectamente compartimentada en tres sectores espaciales y humanos. En el más elitista y lujoso vivían los anglos, que como grupo dominante mostraba mejores residencias, calles e iluminación, y en general todo más ordenado y cuidado. El segundo grupo lo componían los griegos, la mayoría de los cuales eran de segunda, tercera y cuarta generación, con sus propios negocios, iglesia, escuela y viviendas, en infraestructuras de menos calidad que las de los anglos. El tercer grupo era el de los afroamericanos, viviendo en una zona marginal con casas muy simples y deterioradas y unas infraestructuras muy abandonadas por la administración local, y en donde los problemas sociales y de marginación eran evidentes. Esta era una zona que todo el mundo evitaba.

Esta situación, muy común en el país, no significa que quien nace en un grupo social o área menos favorecida está condenado a quedarse en ella de por vida sin poder aspirar a elevarse en la escala social. Esto no es cierto, ya que el sistema premia a quien pone todo su esfuerzo por superarse y muchos afroamericanos y emigrantes lo consiguen. Lo que sí es verdad es que quien no lucha lo suficiente es abandonado a su suerte por un sistema que no tiene entre sus prioridades la ayuda a los desfavorecidos.

Esta política, es congruente con esa cosmovisión, proporcionada por el protestantismo de los primeros puritanos, de que hay que demostrar a Dios el haber sido elegido. Consecuencias de ello son dos tipos de actitudes hacia los desfavorecidos, en primer lugar, conceptualizar al rezagado, empobrecido y marginal de la sociedad como un ser abandonado por la providencia por no esforzarse lo suficiente. En segundo lugar, y como una mayor aberración, mostrar actitudes racistas y discriminatorias derivadas del hecho de creerse elegidos y moralmente superiores. Hay que recordar que el lema “*Number One*”, antes comentado, viene a ser un compendio de esa cosmovisión.

Para alguien que no conoce el país, puede resultar impactante el hecho de que existen diferentes zonas en Miami pobladas mayoritariamente por cubanos, latinos, haitianos, afroamericanos, blancos americanos o judíos: “*Rather than conflict, the most common response to competition is*

avoidence through ethnic self-segregation” (Stepick et al 2003: 151). No obstante, también se da la tendencia a agruparse según el estatus socioeconómico independientemente del grupo social o étnico. Esto es más visible con la creación de nuevas áreas residenciales que van siendo ocupadas por personas de clase media, independientemente de que muchas personas eligen la zona en función también del tipo de personas que allí viven.

Se ha visto que los primeros emigrantes cubanos, de clase media o alta, tuvieron éxito y fueron capaces de convertirse en biculturales, en especial los hijos nacidos y educados en Estados Unidos. No han sido ellos los que han tenido un problema de integración, ya que a pesar de conservar su cultura cubana fueron capaces de asimilar la estadounidense. Los que llegaron a partir del Mariel presentaron mayor dificultad para la integración o, al menos, adaptación, y ello tiene lógica puesto que Miami se había convertido en un verdadero enclave, cubano primero y latino después.

Esta falta de asimilación estaba, y está, favorecida por la alta concentración étnica en un enclave como el de Miami, ocupado progresivamente por latinos, y abandonado por anteriores habitantes. La situación que se presenta en estos enclaves, especialmente cuando la concentración es tan alta, es que los inmigrantes no se asimilan a la cultura del país receptor, o tardan mucho en hacerlo, en gran parte porque no lo necesitan (Boswell 2002). La razón es que todo a su alrededor se va diseñando para satisfacer sus necesidades, a tal punto que se encuentran con una reproducción, o intento, de su cultura, y este es el caso concreto de los cubanos.

Cubanoamericanos. La obstinación de una cultura

Con respecto a los cubanos y cubanoamericanos que viven en Miami, puede ser un gran error conceptualizarlos como una sola categoría. El espectro es muy amplio, yendo desde los que están bien integrados en la cultura norteamericana, hasta aquellos que viven completamente al margen de ella. Las diferencias son pues enormes, teniendo lógica si se piensa en que aspectos como el tiempo que hace que han llegado, su estatus socioeconómico, nivel educativo y profesional, origen étnico, así como su grado de asimilación o posición política hacia Estados Unidos y Cuba, pueden llegar a ser completamente opuestos.

Estas diferencias hacen que a la hora de realizar estudios sobre la inmigración cubana, sea difícil ofrecer una imagen de conjunto, especialmente desde que han llegado tantos cubanos de la isla

educados en el régimen socialista. Así, me he podido encontrar con un informante llegado hacía siete años que hablaba del tirano en referencia a Fidel Castro y afirmaba excitado que nunca volvería a Cuba, mientras que otro nacido en Estados Unidos se expresaba con simpatía de la isla y manifestaba su deseo de irse a vivir allí. No es que sea muy normal este último caso, pero lo cito como ejemplo de la disparidad de las posiciones y criterios que se dan entre los cubanos. Es decir, que su filiación identitaria o religiosa, su estatus socioeconómico, su grado de asimilación y hasta su origen familiar, son factores decisivos en cuanto al tipo de cubanoamericanos que se pueden encontrar dentro de un amplio espectro.

Respecto al estatus socioeconómico, y según los datos del censo de 2000, los cubanoamericanos nacidos en Estados Unidos tienen un mayor estatus que los primeros inmigrantes cubanos, mayor también que el de otros latinoamericanos, y similar al resto de estadounidenses (ibid. 2002). ¿Significa ello que, como muchos piensan y esperan, es cuestión de tiempo el que los cubanoamericanos terminen por integrarse al *main stream* estadounidense, que queden asimilados a su cultura al igual que ha sucedido con otros inmigrantes? Responder a esta pregunta significa especular sobre ello, aunque no hay que olvidar que la maquinaria ideológica del país es muy poderosa y comienza en la educación, por lo cual es fácil pensar que así será.

En otros lugares del estado como en Tampa, donde he conocido cubanoamericanos que apenas son capaces de pronunciar algunas palabras en español, probablemente por la reacción defensiva hacia el comportamiento de una población y ambiente poco amable con los inmigrantes, es más factible que los cubanoamericanos terminen por perder su anterior cultura e idioma.

Ahora bien, en un enclave como Miami, única ciudad en Estados Unidos donde los emigrantes conforman la elite (Stepick et al 2003: 88), resulta más difícil que renuncien a su cultura cubana, o a lo que ellos entienden como tal. Es en este enclave donde los cubanoamericanos han creado un lugar donde reproducir su modo particular de entender la vida, han conseguido tener éxito en todos los aspectos, y ven reforzada su situación por la llegada de latinoamericanos. Es decir, se han construido su mundo con aparente buen éxito, entonces ¿porqué renunciar a él y diluirse en una sociedad y una cultura que no rechazan pero que pretenden compaginar con la cubana?

No hay que olvidar que los cubanoamericanos responsables del éxito de este enclave no son inmigrantes recién llegados, y por tanto indefensos, se trata de personas bien preparadas, perfectamente bilingües, y, lo que es más importante, biculturales, que han triunfado en muchos campos, en especial la segunda generación que se siente cómoda en las dos culturas. El guión o *hyphen* en el Cuban-American que son ellos, puede representar algo positivo: “*Since for Cubans the hyphen is not a minus sign but a plus, a Cuban-American is not less Cuban but more American*” (Pérez Firmat 1999: 81). Esta frase, dudosa desde la perspectiva estadounidense, puede resumir muy bien el sentimiento generalizado entre las generaciones 1,5 y segunda, de identificarse con lo americano, porque ellos son americanos, y no renunciar a su identidad y cultura cubanas.

Pero ya se ha visto que otros cubanoamericanos, como los de Tampa, viviendo bajo la influencia directa de la cultura norteamericana, no lo tienen tan fácil para seguir manteniendo la identidad y cultura de sus padres, por tanto, es la residencia en el enclave de Miami la que les permite mantener y defender su ambivalencia cultural y el reparto de lealtades.

¿Puede representar esta actitud algún tipo de problema para la sociedad y cultura estadounidenses? Según se vio en la declaración de Ana, la entrevistada en el documental “Café con Leche” comentado anteriormente, definitivamente no, pero ese es el sentir de muchos cubanoamericanos. Para gran parte de los estadounidenses, ese *hyphen*, esa biculturalidad puede ser bastante sospechosa de falta de patriotismo y adhesión a la ideología dominante, de la consistencia y sinceridad de su *citizenship*, de la verdadera lealtad a su nuevo país. Prueba de ello son los ataques actuales contra el candidato presidencial Obama por su ascendencia africana e islámica¹⁴⁰.

Todo lo comentado anteriormente es válido hasta la segunda generación de cubanoamericanos, ya que éstos han sido educados por unos padres nacidos en Cuba y constantemente ocupados con el tema del exilio y la cultura cubana. ¿Qué sucederá con la tercera generación, educados por padres nacidos en Estados Unidos que sólo han conocido la idealización de una cultura que ni siquiera existe en la isla?

¹⁴⁰ “Foes Use Obama’s Muslim Ties to Fuel Rumors About Him”, Perry Bacon Jr. en Washingtonpost.com, Thursday, November 29, 2007, disponible en www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/11/28/AR2007112802757.html?hpid=topnews

En principio, la primera generación se encargó de reproducir en Miami el mayor número posible de instituciones cubanas con el fin de mantener la cubanidad, haciendo más llevadero el exilio para ellos y garantizando que los hijos, nacidos o no en Estados Unidos, no perdieran la conexión con la cultura e identidad cubana ya que la idea era volver a la isla. Mientras tanto, fueron creando negocios de todo tipo, aparecieron programas de radio con música cubana, se ofrecían todos los productos y servicios del gusto de los cubanos, se crearon las asociaciones de municipios cubanos en el exilio, se colocaban imágenes católicas en los jardines y surgieron numerosas organizaciones culturales. También se crearon escuelas y reabrieron otras famosas ya en Cuba como Loyola, La Salle, o el colegio jesuita de Belén. En suma, todo aquello que desde el punto de vista cultural necesitaban los cubanos en el exilio, y todo con el fin de mantener viva la cubanidad (García 1996: 86-99).

Esta actitud podía ser contemplada con cierta comprensión por los estadounidenses, si se aceptaba que eran exiliados que iban a volver a su país, pero los años pasaban, la segunda generación crecía, seguían llegando más cubanos y su cultura no se desvanecía. Desde el punto de vista estadounidense la situación empeoraba, puesto que además de cubanos, llegaban miles de latinoamericanos que decidían residir en Miami. Por tanto, el carácter latino de la ciudad se iba fortaleciendo, con lo cual los antiguos residentes comenzaron a trasladarse a otros condados o a zonas donde ellos eran mayoría.

Pero tampoco hay que pensar que cubanos y latinos rechazaban la cultura norteamericana al completo, ni que ellos permanecían anclados en sus respectivas culturas. Los latinos en Miami, conforme se van adaptando, no son genuinamente latinos, ni estadounidenses, son un algo intermedio que se aprovecha de las dos culturas. Se puede seguir manteniendo la propia cultura, lengua, tradiciones, idiosincrasia, pero pasados por el filtro del medio en que viven. Dependiendo del ambiente en que se muevan saldrá a relucir un tipo u otro de comportamiento cultural. Se debe de estar alerta, manejar los dos idiomas y las dos culturas porque existe la posibilidad de que en cualquier momento haya que cambiar según las circunstancias, y esta capacidad, esta versatilidad, la desarrollan por necesidad tanto cubanos como latinos¹⁴¹.

¹⁴¹ Hago siempre la distinción entre cubanos y latinos, porque los cubanos por lo general no se sienten latinos y no les gusta que se los conceptualice como tales, independientemente de que tengan muchas cosas en común con

Cómo se manejan estas situaciones depende del lugar ocupado por cada persona en ese *continuum* que va desde la llegada misma al país a la plena asimilación, del nivel educativo y socioeconómico y de la disposición o no a ser asimilado por la cultura estadounidense. Es decir, es una cuestión muy personal. Alguien que quiera triunfar profesionalmente, probablemente tendrá que estar dispuesto a competir fuera del ámbito latino y dominar el inglés y los códigos culturales de la sociedad estadounidense. Alguien con un bajo estatus socioeconómico y nivel educativo, que viva y trabaje entre cubanos o latinos quedará más al margen de la sociedad estadounidense sin ser bien visto por ésta. La ventaja, en el caso de que la sea, de éstos últimos es que si se empeñan no necesitan abandonar el ámbito latino en que se mueven.

Entre los cubanoamericanos, comprendiendo éstos, tanto los naturalizados estadounidenses, como los que conservan la nacionalidad cubana, los hay que se encuentran en cualquier punto de este *continuum*, por lo que es posible observar todo tipo de actitudes y comportamientos. En un principio, intentar ocupar un lugar destacado en la escala social implica ser como mínimo bicultural, con dominio de la cultura estadounidense. No lograrlo supone situarse en un lugar inferior de dicha escala. La consciencia de este hecho y el deseo de tener más oportunidades, mueve a segundas y terceras generaciones de cubanos a inclinarse hacia la vertiente estadounidense, con lo cual podrían estar dando la razón a quienes piensan que la asimilación es cuestión de tiempo.

OCHA Y SU RELACIÓN CON EL CONTEXTO

Por mucho que se piense sobre la ocha en que se trata de una religión poco aceptada, y que por tanto sobrevive al margen de la sociedad, no se puede obviar el hecho de que se encuentra inmersa en un medio social complejo en el que tiene la posibilidad de encontrar su espacio. Es inevitable entonces su relación con muchos aspectos de la sociedad en que se encuentra, de la estadounidense, de la

ellos. Este sentir lo he detectado frecuentemente entre informantes y otros cubanos con los que he tenido relación, y tanto si llevaban muchos años en Estados Unidos o eran recién llegados. El mismo Pérez Firmat asegura que no se siente latino y que los cubanos rechazan ser catalogados como tales: “El problema es que no me siento «latino» sino cubano-cubiche, cubanazo, cubanito (si señores) *Cuban*... el «latino» existe principalmente para los fines políticos, profesores, cantantes de salsa y americanos no-hispanos... pues sucede que las personas a quienes se aplica la etiqueta tienden a rechazarla, optando en su lugar por designaciones de nacionalidad...” (Pérez Firmat 1997: 63-64).

cubanoamericana, y de la latina¹⁴² que, directa o indirectamente, le afectan de algún modo, al igual que su presencia puede tener algunas consecuencias en ese medio.

Esto es así debido a que la ocha, por marginal que pueda ser, forma parte de esa urdimbre de la que hablaba Geertz (1996 [1976]) que compone la cultura. Pero nos podemos preguntar de qué cultura se trata en este caso, si la estadounidense, la cubana, o la latina. Es obvio que existe una cultura dominante que podríamos llamar anglosajona, pero en Miami queda bastante diluida por la presencia masiva de la inmigración cubana y latinoamericana. Al hablar de sociedad y cultura en Miami no se puede apelar solamente a la dominante en el resto del país. Es cierto que está presente, y también que desde ella se trata de controlar y conducir la situación, pero en este condado del sur de Florida, criticado y visto con sospecha¹⁴³ por muchos sectores del país, todo está teñido, con mayor o menor influencia, por la presencia de cubanos y latinoamericanos.

No importa que muchos de los latinos que allí viven opten por el inglés, adopten la cultura dominante o escapen de las áreas latinas, siempre, en algún momento, les surge algún detalle que delata su origen, sea en su forma de entretenimiento, en la comida, o en la forma en que se relacionan. Por tanto, al referirnos a Miami estamos hablando de un área de características especiales, que más que perderlas se van reforzando con la llegada constante de más latinoamericanos:

Miami has many foreigners, almost all with roots in Latin America and the Caribbean, and its economic focus is on Latin America and the Caribbean. Miami has the highest proportion of foreign-born residents of any major metropolitan area in the United States, proportionally 50 percent more than either Los Angeles or New York (Stepick et al 2003: 20).

¹⁴² En realidad no existe una cultura latina como tal, y probablemente este es el motivo por el que a muchos no les agrada que les llamen latinos. Aquí, el término cultura latina es empleado para hacer referencia, de una forma muy general, a una forma de ser, entretenerse, relacionarse y comportarse de las personas, que hablando la misma lengua, nacieron en los países del continente americano al sur del Río Grande, siendo consciente de las grandes diferencias que se dan entre ellos, y teniendo en cuenta sólo algunas de sus características comunes. Ello con la intención de diferenciar a los cubanos del resto de latinos. Se trata entonces de que el término latino es una herramienta más excluyente que integradora, ya que poco tienen que ver un negro venezolano con un argentino hijo de italianos, o un brasileño de ascendencia holandesa con un mestizo del Salvador, o un indígena mejicano de Chiapas con ...

¹⁴³ Especialmente desde que ocurrieron sucesos tales como la llegada de los refugiados del Mariel, el largo proceso entre el ayuntamiento de Hialeah y Ernesto Pichardo por el derecho a sacrificar animales en la santería, los sucesos con el niño balseiro Elián González, y las controversiales elecciones ganadas dudosamente por George W. Bush con la intervención de un sector de los cubanoamericanos. A esto se podría añadir la constante intervención de los grupos de presión cubanos en el medio político de Washington que recuerda constantemente la presencia de una minoría que llama la atención muy por encima de su importancia numérica.

No sólo se trata de inmigrantes latinos en busca de mejor fortuna, muchos integrantes de las clases medias y altas de Latinoamérica se sienten atraídos por una ciudad que representa para ellos un ideal que reúne aspectos percibidos como más favorables que en sus respectivos países. Más cosmopolitismo, mayor seguridad para sus ahorros e inversiones, estabilidad política, seguridad ciudadana, *glamour*, mayor posibilidad de ejercer sus profesiones o hacer negocios, y satisfacer el deseo de vivir en el país idealizado son algunos de esos aspectos. Hay miles de apartamentos en Miami de precios muy elevados que pertenecen a latinoamericanos de la clase media y alta que visitan la ciudad con frecuencia. En el *downtown*, atravesado por Brickell Avenue, se encuentran sedes de bancos y empresas importantes de países latinoamericanos.

Es decir, Miami es un referente importante para empresarios y clases medias y altas de estos países, lo que la hace ser, y ocupar, un lugar importante en su agenda a la hora de hacer negocio o abandonar su país por causa de los frecuentes y numerosos problemas que se dan en la mayoría de los países latinoamericanos.

Existe también en Miami, un importante sector de judíos, muchos de ellos retirados, que vive en zonas elitistas de Miami Beach, Bal Harbor y Aventura principalmente, que parecen no influir en el desarrollo de la convivencia en el área del Gran Miami, al igual de lo que ocurre con los afroamericanos y haitianos. Parece que el tira y afloja por el control e influencia se da entre el peso socioeconómico y cultural de los cubanoamericanos, al que se añade el de los latinos, y la influencia más institucional de los anglosajones o *white americans*.

El panorama social, político y económico en Miami es pues como un rompecabezas en donde cubanoamericanos y latinos han ido ganando terreno. Esto se da ante el estupor de un país que contempla cómo este tipo de inmigración, proveniente de países considerados anteriormente como su patio trasero, se les ha colado en su casa con éxito. Las cifras alcanzan tal magnitud, y son tan considerables, que al resto de la sociedad y su cultura les hace temer por su dominio y hegemonía. Esa desconfianza, y hasta posible rechazo, hacia cubanoamericanos y latinos, se da inclusive entre afroamericanos y emigrantes de otros orígenes que desde su llegada al país ponen su empeño en integrarse a la sociedad y cultura norteamericana haciéndose acreedores de una mayor aceptación.

Esta es la situación, tratada muy ligeramente, que se da en el condado de Miami y en donde se tiene que desenvolver la ocha, haciendo frente en muchas ocasiones a la actitud negativa hacia ella de los angloamericanos y de muchos cubanoamericanos y latinos que la rechazan por distintos motivos.

Miami ¿una sociedad poco comprensiva?

Podría pensarse que por el hecho de haber una mayoría latina, la ocha debiera estar más aceptada y tolerada, pero frecuentemente no es así. Y esto se debe a que esta religión proviene, y ha sido preservada, por los descendientes de los esclavos y por la capas sociales más desfavorecidas. Esto significa que, en general, se la conceptualiza como una creencia de rango inferior relacionada con la brujería, la maldad, el oscurantismo y la superstición, es decir, con prácticas primitivas poco acordes con el mundo moderno.

Hay que recordar que aunque la ocha se practica desde hace años en distintos países latinoamericanos y del Caribe, en todos los países lo ha hecho de forma marginal y sujeta a los prejuicios del resto de la población. A ello hay que añadir que si la Iglesia Católica ha jugado, al menos en Cuba, al oportunismo¹⁴⁴ de permitir a los santeros entrar a sus iglesias vestidos de blanco a realizar ofrendas, por el otro lado ha condenado esas prácticas. En el caso de las denominaciones protestantes fundamentalistas de origen estadounidense, su posición hacia la ocha ha sido de total condena, ya que para ellos se trata de una práctica demoníaca, y no hay que olvidar que estas denominaciones van teniendo desde hace años un gran peso en todo Latinoamérica, incluida Cuba.

Por todo ello, los latinoamericanos de Florida no muestran una mayor comprensión hacia la práctica de la ocha, como pudiera pensarse del hecho de que en muchos de sus países se practica aunque sea de una forma muy marginal y minoritaria. En Miami, el hecho de que los santeros estén rodeados de cubanos y latinoamericanos, no les garantiza una mayor comprensión y tolerancia.

Aquí hay que recordar de nuevo el famoso caso del proceso promovido por el ayuntamiento de Hialeah, de mayoría cubana y alcalde cubano, contra la apertura de la Iglesia de Babalú Ayé dirigida por Ernesto Pichardo. El caso adquirió tintes absurdos que mostraron la idea prejuiciada que muchas personas e instituciones tenían de la ocha:

¹⁴⁴ La Iglesia Católica demostró su oportunismo por boca del jesuita Florentino Pérez en Radio Mambí de Miami, cuando equiparó la función del niño balseiro Elián González a la labor de Cristo (Valdés 2000: 21).

Pamphlets began circulating through the neighborhood warning that a satanic church was going to open.. Various churches in the area, including Baptist, evangelical, Jehovah's Witnesses, began opposing the installation of the church. (The Catholic Church remained silent throughout the entire episode.) The Humane Society was especially virulent in its opposition. It charged that Osha members drank both animal and human blood during ceremonies, tortured and sacrificed cats, dogs, snakes, other exotic and protected animals, and occasionally humans, and ritualistically abused children as well. They blamed Osha for the spreading of AIDS (because of blood drinking) and for every animal carcass found on the city... the Osha group faced one of the oddest coalitions in American politics: a heterogeneous collection of organized Christian churches, the Humane Society and Animal Rights League, various economic interests, the majority of the area politicians and their natural constituencies, and the Hialeah police chaplain (Frohock 2001: 26-27).

Así pues, como se puede ver, la ocha no lo ha tenido más fácil porque se encontraba entre cubanos y latinos, puesto que la mayoría de la población en Hialeah, así como alcalde y concejales, eran cubanoamericanos¹⁴⁵, y a pesar de ello se opusieron al establecimiento de una iglesia santera acusándoles de violar la legalidad. Este contencioso, surgido entre cubanoamericanos, se propagó rápidamente al resto de la sociedad estadounidense acaparando la atención de los medios de comunicación durante varios meses, algo que si bien terminó con el derecho a sacrificar animales, despertó los recelos de la sociedad.

Los numerosos artículos escritos a lo largo de los años en el Miami Herald y el Nuevo Herald, sobre todo lo que rodea a la ocha, pone de manifiesto, no el interés real por una religión por muy exótica y extraña que resulte. Lo que llamaba, y llama, la atención era el morbo que producía el sacrificio de animales y todas aquellas prácticas de origen africano, que como salió a relucir en el contencioso con la iglesia de Babalú Ayé de Hialeah, tendían a comprenderse como satánicas y bárbaras. El hecho de asegurar que entre las prácticas de la ocha se encontraban los sacrificios de seres humanos, los abusos de menores y la toma de sangre, algo totalmente descabellado, señalaba más que a los santeros y sus prácticas, a la psique de las personas e instituciones que estaban acusando a la ocha.

La aprensión generalizada de la sociedad se ve reflejada en la actitud de las autoridades hacia la ocha de estar vigilantes ante lo que va ocurriendo con ella. No son las molestias que producen a los

¹⁴⁵ Harrison, Carlos "Hialeah Moves to Block Santeria Sacrifices", The Miami Herald, Herald.com. June 10, 1987.

vecinos la celebración de tambores, con el ruido, el trasiego de personas y la invasión de coches alrededor de donde se celebran, lo que inquieta a las autoridades. Ni siquiera supone un gran problema la opacidad de toda una economía derivada de la religión con la venta de productos y servicios, actividades artesanales, cobros muy elevados por los servicios religiosos, entre otros gastos que afrontan los santeros, que mueve decenas de miles de dólares.

Se trata de prácticas consideradas como poco cívicas que suponen una molestia para los ciudadanos y preocupación para algunas instituciones del condado. Entre ellas, la aparición de unos paquetitos en las vías de ferrocarril o en las esquinas de las calles, el abandono de restos de animales sacrificados en ciertos lugares, la aparición de brujerías en cementerios, comisarías de policía o juzgados, o el abandono de algunos objetos religiosos rotos tras la muerte de un santero¹⁴⁶. Estas prácticas obligan a las autoridades a tener un brigada de limpieza dedicada a retirar todo lo que es depositado, mostrando una vez más la falta de institucionalización de la santería, y por tanto la imposibilidad de las autoridades para tener un interlocutor válido que terminase con este tipo de acciones, o de que se llegase a algún tipo de acuerdo que contentase a todos.

No obstante, no son éstos, por molestos que sean, los problemas más preocupantes que enfrentan las autoridades con respecto a la ocha. Se trata de personas del bajo mundo que se inician en la ocha, o en el palo, con el fin de obtener una supuesta protección ante la ley que cubra sus actividades delictivas¹⁴⁷. El hecho de que existan personas de estas características que se muevan dentro del ámbito de la ocha, acarrea consecuencias negativas tanto para la religión en sí como para la imagen que ésta ofrece de cara a la sociedad. La presencia de estas personas da lugar a que de vez en cuando ocurran sucesos desagradables¹⁴⁸, que aireados por los medios de comunicación vuelven a retroalimentar esa imagen negativa que tiene el resto de la sociedad.

¹⁴⁶ El parque Sewell a orillas del río Miami tuvo que ser cerrado con vallas para evitar que los santeros fueran allí a depositar animales sacrificados y ofrendas que yo mismo pude fotografiar guiado por el Dr. Rafael Martínez, quien fue mostrándome diferentes lugares de la ciudad utilizados por los santeros. También había ciertos objetos empleados en la religión dentro del agua, y pude observar cómo una madrina caminaba con su ahijado entre los arbustos llevando a cabo algún tipo de ritual o dándole instrucciones.

¹⁴⁷ El famoso caso de Matamoros, Méjico, en la frontera con Estados Unidos era un ejemplo de estos casos.

¹⁴⁸ Epstein, Gail. "Gunfire Rattles Wake After Rites of Santeria". The Miami Herald, Herald.com. October 23, 1997.

Van Natta, Don. "Santeria Priest Faces Drug Case". The Miami Herald, Herald.com. August 26, 1993.

Igualmente, algunos santeros, que sin ser delincuentes cometen actos reprobables, extienden sobre la ocha una fama muy negativa que refuerza el concepto bastante generalizado de que se trata de una religión amoral utilizada para conseguir aquello que se desea. He escuchado más de un caso de boca de los propios santeros sobre individuos que todos consideran una vergüenza para el colectivo, pero que, de nuevo, nadie tiene la capacidad de censurar o expulsar por la falta de institucionalización de la ocha. Cuando alguno de estos casos¹⁴⁹ sale a relucir en la prensa vuelve a extenderse ese manto de reprobación y rechazo por parte de la sociedad.

Dadas las características de la ocha, de mantenerse al margen de la sociedad, practicar rituales que no son bien vistos¹⁵⁰, y tener entre sus filas algunas personas ocupadas en actividades ilegales, los encuentros con la justicia no son algo extraño. Bien sea debido a hechos delictivos, a denuncias de ciudadanos por contravenir normas cívicas, o a intervenciones aleatorias de la policía, sucede que de vez en cuando alguien que practica la ocha debe de sentarse en el banquillo ante un juez.

Ya ha sido explicado con antelación, que muchos santeros tergiversan el fin de las consultas al oráculo por comprenderlo, no como medio de conocer y rectificar la conducta a seguir para cumplir el destino pactado con Olodumare, sino para obtener protección de sus orichas en la consecución de lo que desean. Igualmente quedó explicado que, como consecuencia de la herencia africana, es utilizada la brujería, bien para practicar el mal o en el mismo sentido de confundir ese destino con los propios deseos.

Las personas que utilizan la brujería y manipulan el sentido de los oráculos, al cometer actos delictivos no dudan en emplear estos métodos para librarse de la acción judicial. Esa es la razón por la que de vez en cuando aparecen brujerías en las inmediaciones de comisarías y juzgados, al pensar que son capaces de cambiar la marcha de los acontecimientos mediante algún tipo de “trabajo” que pueda evitarles una condena¹⁵¹.

Reyes, Gerardo, “Santeros Cubanos son Testigos en Asesinato”. El Nuevo Herald, Miami. March 20, 1996.

¹⁴⁹ Valle, de Elaine. “Santeria Priest Accused of Sex Acts During Ritual”. The Miami Herald, Herald.com. December 10, 2002

¹⁵⁰ Hancock, David, “Santeria Rites Clash with Justice System”. The Miami Herald, Herald.com. April 15, 1991.

¹⁵¹ García, Manny, “Brujos Buscan Hechizar a la Justicia en Dade”. El Nuevo Herald, Miami. April 9, 1995.

No es que estos casos sean frecuentes, pero cuando suceden, su repercusión mediática reaviva los prejuicios e imagen negativa de la ocha y la actitud negativa de la sociedad. Ante estos hechos y la percepción de que la sociedad no los contempla con buenos ojos, los santeros reinciden en su actitud de mantener la discreción y el secreto, que vienen arrastrando, por tradición y autoprotección. La consecuencia es que ellos mismos están dando lugar a que la sociedad piense que si mantienen el secreto será porque tienen algo oscuro que ocultar.

Está claro entonces que la relación de la ocha en Miami con el resto de la sociedad es conflictiva, equívoca o en el mejor de los casos inexistente. Esto es aplicable tanto a la sociedad anglosajona, como a la cubanoamericana y latina que no guardan relación con ella, o a las instituciones oficiales a pesar de que muchos de los funcionarios son cubanoamericanos, incluidos policías, de quien cabría suponer que tienen más comprensión. En ciertos casos así es, puesto que algunos de ellos son santeros o paleros, pero el problema aparece cuando algunos policías, que pertenecen a alguna de las denominaciones cristianas fundamentalistas, entran a casas de santeros por algún motivo y tratan los objetos religiosos como si de algo demoníaco se tratara, rompiéndolos en ocasiones sin ninguna consideración¹⁵².

Por un motivo u otro, de vez en cuando saltan a los medios de comunicación noticias relacionadas con la ocha¹⁵³, que por lo general destacan actos que no siempre son cometidos por santeros, pero que sirven de algún modo para poner en evidencia esta religión y resaltar aspectos negativos que la descalifican.

Se trata entonces, con motivos o sin ellos, de que la ocha se encuentra inmersa en un contexto difícil para ella que le obstaculiza practicarla de una forma normal según la concepción de los santeros. Nos podemos preguntar quién tiene la culpa de esta situación, si los propios santeros, o los prejuicios

¹⁵² Según el Dr. Martínez, quien forma a la policía de Miami sobre estos temas, esto ha ocurrido varias veces al registrar domicilios de santeros. En una ocasión en que yo llegué al aeropuerto de Miami procedente de Costa Rica trayendo en mi bolso varios objetos religiosos de Oyá para un santero que vivía anteriormente en ese país, una agente de aduanas afroamericana me pidió enseñarle lo que tenía en el bolso. Cuando extendí sobre la mesa todos los objetos, la agente se quedó mirando extrañada y me preguntó qué era. Al responderle que pertenecía al culto de la ocha puso una cara de horror y me dijo que recogiese aquello y que me fuera de allí.

¹⁵³ Lynch, Marika, "Vecinos se Quejan de los Gallos de una Botánica". El Nuevo Herald, Miami. October 24, 1996.

Davis, Ann, "Santeria Display Upsets Neighbors". The Miami Herald, Herald.com. June 28, 1993.

Muñoz, Viviana. "Estafa a Ancianos con la Santería". El Nuevo Herald, Miami. June 25, 2003.

de la sociedad. La respuesta depende de quien conteste, pero hay algo muy simple dejando de lado fanatismos, chauvinismos, desinformación y prejuicios: se dan ciertas prácticas en esta religión que no casan bien con la cultura que le rodea.

Una solución sería llegar a un acuerdo con las instituciones oficiales en cuanto a la forma de llevar a cabo ciertas acciones religiosas que se creen indispensables. Muchos santeros pueden alegar que se trata de respetar la tradición, pero entonces surge la pregunta ¿de qué tradición hablamos?, ya que como se vio en otro capítulo es algo muy inconsistente por haberse reconfigurado a lo largo de los años. La tradición, por lo general, no surge del consenso, sino que es impuesta por los que dominan la escena e, independientemente de ello, es producto de un tiempo y unas circunstancias determinadas que no son las actuales. Todas las religiones van acomodando sus prácticas a la época que les toca vivir, pero para los santeros aferrarse a la tradición es contemplado como garantía de supervivencia. El problema es que el medio que les rodea no acepta ni comprende esa tradición, por tanto son los mismos santeros los que optan por un enfrentamiento que les condena socialmente y los arroja al ostracismo.

A pesar de esa posición incómoda y discriminada socialmente, la ocha va atrayendo más personas a la iniciación, y ello teniendo en cuenta que no se practica el proselitismo. Si se considera que es bastante improbable conocer el número de practicantes de esta religión por la dificultad en conseguir que los santeros acepten públicamente su pertenencia a la ocha, es necesario buscar algún indicador. Algunas pruebas de que se extiende la religión pueden ser la proliferación de botánicas¹⁵⁴, que son las que suministran todo lo relacionado con la religión o la aparición de páginas en internet sobre la ocha pertenecientes a los santeros.

ALGUNOS ASPECTOS CON LOS QUE LA OCHA GUARDA RELACIÓN DIRECTA

La ocha es una religión que es influenciada, no sólo por el contexto que le rodea, sino además por otros aspectos con los que está relacionada como pueden ser: la inmigración cubana, la cuestión racial,

¹⁵⁴ Correa, Armando, “Botánicas se Multiplican como la Hierba”. El Nuevo Herald, Miami. September 3, 1996. Otro indicador es la actividad vertiginosa que tienen los tamboreros, quienes no dan abasto para cubrir la demanda de estos especialistas en el área del Gran Miami. Durante el trabajo de campo yo preguntaba de vez en cuando a mi informante Ariel, quien recogía hierbas para las ceremonias y ayudaba a su amigo *oriaté* Ernesto, cómo iban las iniciaciones y qué era su impresión acerca del aumento de practicantes. Todas las veces que pregunté, excepto una, me respondió que aumentaban a buen ritmo.

la identidad cubana, la identidad con lo afrocubano o africano, el género de sus practicantes, o la relación con Cuba. También puede darse algún tipo de relación con religiones que le son afines y sus practicantes, como la religión yoruba practicada por los afroamericanos, el candomblé brasileño, o con la religión de los yoruba africanos¹⁵⁵. Los santeros pueden en algún momento estar relacionados con uno o varios de estos aspectos y estar influenciados por ellos, con lo cual trasladan a la ocha esa influencia.

La inmigración

La inmigración tiene una relación directa y es importante para la ocha en Estados Unidos y en Miami. Se sabe que desde 1980, con la llegada de los marielitos, vinieron un número considerable de santeros, *babalawos* y otros especialistas de la ocha que han sido los responsables, junto a todos los religiosos que llegaron posteriormente, de la expansión que ha tenido la religión por muchos lugares de los Estados Unidos.

Es cierto que la mayoría de los santeros actuales en Miami son blancos, al menos eso es lo que se aprecia en los rituales comunitarios como tambores o güiros, pero entre los inmigrantes que han ido llegando también lo han hecho una cantidad numerosa de afrocubanos, no obstante de que muchos de ellos optaran por trasladarse a vivir en áreas más al norte del país, en especial a New York y New Jersey (Knauer 2005: 166-167). La ocha está presente en muchas zonas urbanas de distintos estados como lo atestiguan los numerosos viajes de los *oriatés* y tamboreros a distintos lugares de la geografía, que son requeridos para prestar sus servicios religiosos, y los cientos de páginas *web* y foros de internet¹⁵⁶ que mantienen santeros desde cualquier lugar del país.

La llegada de religiosos en las sucesivas olas migratorias ha permitido que haya una constante confrontación entre la forma de practicarse la religión en Cuba y en los Estados Unidos, con lo cual, en términos generales, se va manteniendo la religión con cierta uniformidad, siempre teniendo en cuenta la autonomía que tiene cada *ilé* y su relativa libertad. Gracias a esa constante llegada de cubanos, entre

¹⁵⁵ La relación con el catolicismo o con el protestantismo en general ya ha sido suficientemente abordado anteriormente por lo que no será tratada en este apartado.

¹⁵⁶ Lugo, Omar. "Los Dioses Africanos Invaden Internet". El Nuevo Herald, Miami. March 21, 2000.

ellos muchos santeros, ha aumentado el número de practicantes y a su vez fomentado las iniciaciones y reactivado la práctica de la ocha.

Ello ha supuesto el aumento de *ilés*, botánicas y especialistas como tamboreros, *oriatés* y *babalawos*. Por otro lado, ese aumento de la actividad religiosa, ha originado la proliferación de otras actividades parareligiosas como la confección de objetos religiosos, el montaje de tronos, la recogida de hierbas, así como un mayor número de religiosos dedicados exclusivamente a la actividad religiosa, con lo cual se ha dado un fuerte aumento de la economía que genera la práctica de la ocha.

El hecho de que haya crecido tanto el número de practicantes, y por tanto el número de ceremonias que se celebran, y hay que recordar que esta religión requiere practicar rituales constantemente, obliga a mantener muchos religiosos ocupados con su participación en los rituales. Esto fomenta el que cierto número de ellos hayan decidido dedicarse con exclusividad a la actividad religiosa, ya que son remunerados con cantidades equivalentes a un salario dependiendo de su labor religiosa. Dedicarse exclusivamente a Ifá en el caso de los *babalawos*, o a ejercer de *oriaté* si se tiene la capacidad, así como crear un *ilé* y dirigirlo, o consultar a las personas que lo requieren, ha pasado a ser la actividad principal de muchos religiosos, que se ven de este modo eximidos de tomar contacto con el mundo laboral y transitar por el camino ineludible que recorre todo inmigrante.

Así pues, la llegada de inmigrantes ha sido fundamental para el desarrollo de la ocha en el sur de la Florida, y en el resto del país. Pero no sólo la inmigración cubana ha incidido en ese desarrollo, la llegada masiva de latinos de diferentes países ha permitido el acercamiento de algunos de ellos a la ocha, y ya va siendo cada vez más normal encontrarse con algún latinoamericano en las ceremonias, aunque si no se les conoce es difícil percatarse ya que suelen pasar desapercibidos entre los cubanos. Esto es así especialmente con los portorriqueños, quienes tanto en Estados Unidos como en Puerto Rico, han pasado a ingresar masivamente las filas de la ocha según el parecer de santeros y *oriatés* que viajan con frecuencia a la isla¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Conozco dos *oriatés* que han viajado allí, entre otros lugares, para servir las necesidades religiosas de algunos *ilés*, y que tenían muy buena impresión de cómo practicaban la religión. Igualmente, Marta, quien pasó unos veinticinco años en Nueva York y tenía relación constante con portorriqueños que practicaban la ocha, hablaba positivamente de ellos desde el punto de vista religioso. Omar, otro *oriaté* de Miami, casado con una portorriqueña, vivió también en New Jersey y cuando decidió bajar a vivir en Miami, su esposa arrastró con ella

Es pues muy evidente que el goteo constante de inmigrantes cubanos, latinos y caribeños hacia el sur de Florida ha consolidado la ocha. Le ha permitido crecer en número al tiempo que ha fomentado la aparición de especialistas y religiosos dedicados por completo a la religión, así como la oferta de los diversos servicios que requiere su práctica.

Por otro lado, ese aumento de practicantes, junto al crecimiento de la inmigración latina, les ha procurado a los santeros una mayor visibilidad y una cierta tranquilidad. Aunque el contexto del sur de Florida no sea del todo favorable para los santeros, no es tan agresivo con ellos como el angloamericano, permitiéndoles defenderse mejor por su familiaridad y conocimiento del medio cubanoamericano y latino. A pesar de los posibles roces con el entorno social y las instituciones, siempre existen mayores posibilidades de encontrar alguien que sea comprensivo¹⁵⁸ en el medio latino de Miami-Dade .

Relación con Cuba

Un fenómeno que ha producido el incremento de la inmigración cubana ha sido una mayor y constante relación de los santeros del sur de Florida con Cuba. Esa relación se enfoca hacia los *ilés* debido a los nexos religiosos que los une, y son más comunes en el área de La Habana. Los motivos que han procurado esa mayor relación son varios: 1) la lealtad que los inmigrantes iniciados en ocha mantienen con sus respectivas familias religiosas en la isla, en especial con los padrinos o madrinan. 2) la decisión de algunos padrinos o madrinan del sur de Florida de llevar a sus ahijados a iniciar en Cuba, por el ahorro en los costes de iniciación, y por lealtad a sus padrinos. 3) el deseo de mantener relaciones con la religión en la isla ya que, desde la perspectiva de los cubanos, se considera que allí se encuentra el auténtico corazón de la ocha, representado en la tradición y el conocimiento. Y 4) el

dos santeras portorriqueñas, a las que conocí personalmente, que formaban parte de su misma familia religiosa. Él me habló de lo involucrados que están los portorriqueños con la ocha.

¹⁵⁸ Caridad me contó que, en una ocasión en que había tenido que sacrificar un chivo en su casa, estaba preocupada a la hora de deshacerse del cuerpo del animal, que por indicación del oráculo tenía que depositarlo en la manigua o campo. Con la ayuda de una amiga santera consiguió cargarlo en el coche y llevarlo hasta un bosque en las afueras de Miami. Cuando lo estaban descargando en la oscuridad paró junto a ellas una patrulla de policía que no les hizo nada porque uno de los agentes era cubano e iniciado en ocha. Caso de no haberlo sido se hubieran llevado una buena multa.

prestigio que proporciona tener conexiones con religiosos de la isla y recibir algún tipo de iniciación o atributos, especialmente si es de manos de figuras religiosas con prestigio¹⁵⁹.

Esa conexión es interesada por ambas partes. Los religiosos de la isla obtienen ingresos en dólares, importantes para subsistir, mientras que se procuran un mayor prestigio en su medio religioso por tener ahijados fuera, lo cual refuerza su posición en la ocha. Ello tiene como consecuencia que se fomenta un mayor abuso en las tarifas aplicadas a las ceremonias, con lo cual crece una corrupción en el ámbito de la ocha que los cubanos de la isla han criticado siempre en los santeros de Estados Unidos (ibid. : 299).

Aquellos que vienen de Estados Unidos para iniciarse o recibir atributos, tienen en primer lugar la ventaja de ahorrarse bastante dinero, a pesar de que ellos tienen que pagar tarifas mucho más altas que las que pagan los cubanos de la isla. El inconveniente es que deben de regresar cargados con objetos religiosos que con frecuencia levantan sospechas o actitudes poco amables en los agentes de aduanas del aeropuerto. No obstante, en los últimos años parece haber pocas quejas por haber sido confiscado algún objeto religioso.

Normalmente las personas que van a iniciarse lo hacen acompañadas de sus respectivos padrinos, por lo que a su regreso no tienen mayor problema puesto que siguen bajo su cobertura, pero algún caso se da en que se van solos y al regreso se quedan bastante aislados por haber quedado sus padrinos en la isla. No es frecuente, pero he conocido el caso de alguien que se inició en Ifá en Cuba y tuvo que pedir ayuda a un *babalawo* en Miami, como ya comenté en otro capítulo.

Los viajes a Cuba por motivos religiosos son tan frecuentes¹⁶⁰ que existen varias agencias, algunas de santeros, que los organizan encargándose de obtener los permisos correspondientes. Durante mi trabajo de campo en Miami el gobierno decidió restringir los viajes, reduciéndose al mínimo los permisos concedidos. Esa decisión supuso un gran transtorno a los religiosos que tenían

¹⁵⁹ Se va tomando de costumbre grabar las ceremonias de iniciación, o de otro tipo, que se realizan en Cuba, hasta donde se permite, para después poder certificar que se han recibido. Yo mismo estaba invitado a la iniciación en Cuba de Frank, un conocido, y en ocasiones colaborador, vecino mío que siendo santero pasaba a Ifá. Frank pretendía que yo lo filmase como prueba de la veracidad de su iniciación, pero el resultado negativo de una consulta al oráculo hizo que no me estuviera permitido ir con él a Cuba.

¹⁶⁰ Cancio Isla, Wilfredo. "Crucero con Santeros Viaja a La Habana". El Nuevo Herald. June 10, 2003. Esto sólo ha ocurrido una vez por haber sido invitados desde Cuba, pero los viajes son cada vez más frecuentes.

previsto viajar por motivos religiosos a la isla, e incluso provocó el suicidio de un santero que tenía una agencia que organizaba los viajes y que, desesperado, contempló cómo se terminaba su medio de vida.

A pesar del aumento de frecuencia de las visitas a la isla, su número no es muy significativo comparado con la cantidad de santeros del sur de Florida, ya que la gran mayoría no quieren oír hablar de Cuba por el régimen político. Aún así las relaciones entre los dos lados del estrecho de la Florida tienen más importancia de lo que se tiende a reconocer, ya que existen nexos religiosos muy importantes que se mantienen a pesar del embargo y la prohibición de viajar a Cuba.

La isla procura una continua sabiduría religiosa en el sentido de nuevos santeros y otros religiosos cubanos que consiguen salir de ella y afincarse en el sur de Florida. Por otro lado, proporciona prestigio y tradición validando así la religión al otro lado del estrecho. Por su parte, los cubanoamericanos que mantienen esa relación religiosa con la isla, ayudan al mantenimiento económico de los cubanos en general y con su aporte permiten que muchos religiosos puedan costearse las iniciaciones, facilitando así la práctica de una religión muy costosa, incluso en Cuba.

Existe otro aspecto religioso importante en esta relación, ya que los que viajan se encargan de transportar, tanto a la ida como a la vuelta, todo tipo de objetos y productos religiosos que escasean a un lado u otro. De Cuba se traen semillas de plantas que los santeros se han encargado de plantar en sus jardines o en campo abierto, que después son necesarias en las diversas ceremonias. Se mueven textos escritos en una u otra dirección. Se van trayendo todos los objetos religiosos dejados en la isla al salir a la emigración, e incluso se han sacado jutías, los pequeños roedores necesarios en alguna ceremonia y que son difíciles de criar. Igualmente se intercambia conocimiento, historias, técnicas rituales y todo aquello que puede serles útil desde el punto de vista religioso.

Es decir, que esas relaciones, también telefónicas, mantienen una cierta unidad religiosa a pesar de las diferencias, que por otro lado también se dan entre las distintas tendencias en cada uno de los lados. Ciertamente, se aprecia en los religiosos de Florida una especie de “blanqueamiento” externo de la religión, probablemente inducido por la influencia del medio estadounidense, por el mayor poder adquisitivo, y por tratarse de una mayoría blanca. No obstante, el núcleo de la religión, su cosmovisión, sus valores, sus creencias fundamentales, sus prácticas rituales y mitología, es común a todos ellos

independientemente de que haya religiosos que no respetan, o desvirtúan las enseñanzas recibidas, a los dos lados del estrecho.

Los intercambios entre la isla y la diáspora funcionan de este modo como un vaso comunicante que proporciona energía vital a las dos partes, y que al mismo tiempo sirve como un método encubierto de control mutuo, algo que funciona en la ocha desde su aparición en Cuba como una alternativa al control institucional del que carece. Se trata entonces de una relación simbiótica en la cual todos los religiosos salen beneficiados. En el aspecto material, beneficia especialmente a Cuba, cuyo régimen fomenta el turismo religioso a la isla por los ingresos económicos que reporta (Argyriadis 2005).

Identidad o identidades. El reparto de lealtades entre los santeros

No hay duda de que la ocha está relacionada con la identidad cubana, pero esa relación parece no ser suficientemente reconocida. La identidad nacional ha sido desde la independencia de Cuba un asunto espinoso por la diferencia cromática de su población. En Cuba, al igual que en otros países latinoamericanos, las elites criollas se toparon con el obstáculo de la presencia de los africanos¹⁶¹ y sus descendientes que interfería su proyecto nacional (Palmié 2002: 223), por lo cual se dificultaba la construcción de una identidad común que sirviera a ese proyecto.

La identidad nacional se intentó confeccionar desde la visión de los descendientes de europeos como grupo dominante que eran, dejando prácticamente al margen lo afrocubano¹⁶². El proceso ha sido complejo y continúa hoy en día inacabado, debido no sólo a la composición étnica, sino a la influencia de los Estados Unidos a principios del siglo veinte (Pérez 1999: 343-353), a la salida de gran parte de la población blanca, la incidencia del régimen socialista, y la influencia de la diáspora cubana. Pero la impronta de todo lo afrocubano en la cultura e identidad cubanas siempre estuvo presente, fuera o no reconocida (Castellanos y Castellanos 1994).

¹⁶¹ En otros países latinoamericanos el problema se centraba más en los indígenas, y algunos otros, tenían a negros e indígenas, con lo cual la complejidad era todavía mayor.

¹⁶² En honor a la verdad se debe reconocer que en Cuba se había avanzado mucho más que en Estados Unidos en cuanto a la integración de los afrocubanos, como mostraba el porcentaje de profesionales, el nivel de educación y la penetración de éstos en todos los campos (Castellanos y Castellanos 1990: 356-359). Ello no quiere decir que la situación fuera ideal, pero hasta 1959 el avance había sido notable, no obstante de la situación marginal que sufría la mayoría de la población afrocubana. Tampoco era comparable con Estados Unidos la discriminación a que estaban sometidos. Otra cuestión era aceptar e integrar al patrimonio cultural los remanentes de la herencia africana.

Este es un tema con muchas facetas que ha sido suficientemente tratado por muchos autores cubanos¹⁶³, ya que es de gran trascendencia para ellos, pero a la hora de sumergirse en él, hay que ser cuidadoso porque aparecen rápidamente los sesgos. En algunas obras se percibe una visión parcial en la que se hace constante referencia a la participación en los hechos trascendentales del grupo dominante blanco. Resulta sorprendente que algunos autores al referirse a la religión en Cuba o en la diáspora hacen mención casi única al catolicismo. En otros, la aportación de los afrocubanos a la cultura e identidad cubanas suele aparecer con frecuencia de forma superficial e insuficientemente tratada¹⁶⁴. La religiosidad entre los cubanos siempre ha sido algo complejo y poco ortodoxo desde el punto de vista de las grandes religiones establecidas.

Mi intención en este apartado es simplemente señalar la función de referente que la ocha ha ejercido sobre la identidad de muchos cubanoamericanos en el sur de Florida en medio de una situación inestable desde el punto de vista identitario. No hay que olvidar que la gran mayoría de los cubanos en la diáspora se han visto desposeídos de su ciudadanía cubana sin haber deseado de corazón emigrar a otro país para convertirse en ciudadanos de él. Por lo general, han percibido su situación como algo transitorio mientras cambiaban las circunstancias en su país (Pérez Firmat 1997), por este motivo, la constatación de que su estado era irreversible produjo en muchos cubanos un *shock* que hacía tambalear sus convicciones identitarias.

Es muy evidente que la identidad nacional es una falacia (Gómez 1998), algo artificial promovido desde los estados-nación¹⁶⁵, también artificiales, y por los grupos dominantes, con lo cual podríamos afirmar que se trata de un término demasiado inconsistente para tomarlo como referencia. En Cuba, al igual que en Estados Unidos, los diferentes orígenes de sus ciudadanos forzaron a

¹⁶³ Entre los autores que he consultado, que son sólo algunos, están Louis A. Pérez Jr., Isabel y Jorge Castellanos, Rogelio Martínez Furé, María Cristina García, Mercedes Cros Sandoval, Gustavo Pérez Firmat, Calixto Masó y Vázquez, Madeline Cámara Betancourt, Pedro Pérez Sarduy y Jean Stubbs, María Elena Díaz, Jorge Duany y Antonio Benítez Rojo.

¹⁶⁴ La excepción entre la bibliografía que he consultado es la obra “Cultura Afrocubana” de Isabel y Jorge Castellanos, aunque por ser una obra muy extensa no se puede comparar con la brevedad de otros trabajos.

¹⁶⁵ “*Since modern nation-states arose in the West, roughly from 1500 AD onward, they had to overcome the boundaries of ethnicity among their citizens, and they did so by turning the nation into a superethnos... Most nation-states, however, have failed to complete this project in that they included some ethnic groups and excluded others, or privileged some and marginalized others*” (Baumann 1999:31).

confeccionar una identidad nacional que satisfacía a la clase dominante blanca, de origen español mayoritariamente en Cuba, y anglosajona en Estados Unidos. Pero esa nueva identidad no era capaz de encajar bien la adhesión de los metecos, añadidos a la fuerza en la isla, o por propia decisión¹⁶⁶ en el “hermano” del norte. La solución se encontró en la glorificación del *melting pot*, que en Cuba, Fernando Ortiz bautizó como ajiaco (Argiriadys 2005b: 88), o guiso con diferentes ingredientes.

Pero a la hora de fomentar una ideología nacional, necesitada de referentes culturales, con un *ethos*, historia, personajes patrios destacados, folclore, símbolos, y otros. la maquinaria intelectual se pone en marcha al servicio del proyecto común, que no es tan común como se comentó. En las primeras décadas del siglo veinte en Cuba:

... los jóvenes intelectuales comenzaron a comprender que la cultura del país era «blanquinegra» (adjetivo de Ortiz), y que lo que hasta entonces se tenía por «cosas de negros», por cultura bárbara propia del «hampa afrocubana», era tan auténticamente criollo como la Virgen de la Caridad del Cobre. (Benítez 1998: 379).

Es decir, tras la independencia, y en la búsqueda de esa nueva identidad nacional, a los cubanos les resultó útil recurrir a, y apropiarse de, algunos de los aspectos culturales conformados por los descendientes de los africanos, muchos de los cuales eran derivados, o tenían influencia, de sus religiones, en especial la ocha ya que era la más fuerte culturalmente hablando. Pero para ser reconocida y apropiada por todos los cubanos, esa influencia debía de sufrir un proceso de blanqueamiento que la hiciera aceptable.

Las nuevas creaciones culturales, inspiradas en aspectos afrocubanos que pretendían convertirse en los referentes culturales e identitarios de toda la población, convivían con los remanentes culturales de los afrocubanos, quienes continuaban practicando sus religiones y bailando al ritmo de los tambores. Aunque la cultura oficial entronizaba a la virgen de la Caridad del Cobre como patrona de Cuba y se la sincretizaba de forma calculada con Ochún para contentar a todos, los afrocubanos la veneraban como la deidad africana y los blancos como la virgen católica¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Los afroamericanos al no concederse los mismos derechos no representaban un gran problema en Estados Unidos. En este caso, con metecos me refiero a los negros en Cuba, y a los inmigrantes de origen europeo que llegaban a Estados Unidos desde su constitución como país independiente.

¹⁶⁷ Algunos autores cubanos siguen defendiendo a capa y espada el llamado sincretismo como un fenómeno voluntariamente aceptado por los negros en su proceso de total integración a una supuesta cultura común. No se

Se reconoce que muchos de los ritmos cubanos que luego han triunfado en todo el mundo, provienen de los ritmos africanos traídos por los esclavos a Cuba, lo que ya no se reconoce tan abiertamente es que los responsables de la introducción de esos ritmos han sido músicos afrocubanos, la mayoría de los cuales practicaban algunas de las religiones afrocubanas. Su destreza musical con los instrumentos, en especial de percusión y el dominio de cantos y bailes adquiridos en la práctica constante de sus religiones, les permitía integrar las innumerables orquestas de baile que florecieron en Cuba al convertirse en lugar de recreo y diversión para los estadounidenses (Pérez 1999: 198-202).

Hoy en día continúa siendo lo mismo, y este es el motivo por el que la gran mayoría de cantantes y grupos musicales, sean rumberos, soneros, de salsa, jazz, rock, rap o cualquier otro tipo, tanto en Cuba como en la diáspora, introduzcan en su repertorio canciones o referencias a los orichas u otros aspectos de la ocha, el palo o el abakuá¹⁶⁸.

He puesto este ejemplo de la música por ser quizá el de mayor difusión, pero la impronta afrocubana en la cultura de la isla era palpable en muchos otros aspectos como las letras, el arte, el teatro, la poesía, o el cuento (Castellanos y Castellanos 1994). Por tanto, cuando fue necesario recoger esta herencia para conformar la identidad nacional, no fue difícil porque se encontraba presente. Pero algo hay que tener muy presente, estas manifestaciones afrocubanas tenían el sello de la religión:

puede demostrar que no fuera así para muchos afrocubanos, pero hay que tener en cuenta la obsesión con la creación de una identidad y cultura comunes en un país recientemente creado que fomentaba la cubanidad y el chauvinismo.

Tampoco intelectuales y académicos se libraron de esta fiebre, y es así cómo en el discurso cubano aparecen reiteradamente los términos ajiaco, sincretismo, criollo y cubanidad, minimizando el hecho de que los afrocubanos, en especial los más negros, siempre fueron los convidados de piedra. Ellos fueron utilizados para integrar las filas del ejército independentista para después relegarlos al olvido, para entretener y divertir a la población y al turismo con sus cualidades musicales, para alimentar el apetito sexual de los blancos y para realizar los trabajos domésticos, artesanales y agrícolas a bajo precio, contribuyendo así al mejor bienestar y riqueza de las clases dominantes.

En cuanto a la ocha, y siguiendo esa tendencia chauvinista, se ha repetido constantemente que se trata de una creación cubana (Barnet 1995, Cros Sandoval 1995, Menéndez 1995, Bolívar 1995, y Perera 2005 son algunos ejemplos).

¹⁶⁸ Entre la música cubana que yo tengo en mi casa hay muchos músicos y cantantes cubanos, tanto de la isla como cubanoamericanos, que hacen referencia a la ocha o a cualquiera de las otras religiones afrocubanas. Esto sólo se comprende si ellos mismos son creyentes, aunque lo disimulen en mayor o menor medida. Muchos de estos artistas están iniciados como ocurre con algunos de los componentes de Los Van Van o de los músicos de Chucho Valdés por citar sólo algunos ejemplos de los que tengo constancia. También es cierto que determinados artistas utilizan estas referencias de forma oportunista porque entienden que llega a un público que se identifica con todo lo afrocubano, además de que les sirve para fomentar la creatividad, explotando un tema muy rico culturalmente. Esto es especialmente cierto en la pintura, donde proliferan los temas afroreligiosos como algo exótico y vendible.

... la influencia de África en las naciones del Caribe es sobre todo religiosa en el sentido totalizador... Por tanto el modelo científico que se adopte para investigar las sociedades caribeñas y predecir sus movimientos y tendencias resultaría obviamente inadecuado si prescinde del *imput* de las creencias influidas por las culturas de África (Benítez 1998: 191).

Hasta aquí he estado hablando de identidad, pero seguramente es más útil hablar de cubanidad, término frecuentemente utilizado por los cubanos. Su empleo tiene mucha lógica si se piensa que, como expliqué al principio de este apartado, el término identidad nacional está confeccionado artificialmente, con lo que difícilmente puede contentar o cubrir las expectativas de todos. Hay quien se atrevió a decirlo claramente: “*In Cuba there is not one cultural identity, there are diverse national cultural identities...*” (Rogelio Martínez Furé en Sarduy y Stubbs 2000: 157).

Cubanidad significa la preservación de las costumbres, los valores y las tradiciones asociadas a ser cubano (García 1996: 83), pero esto no soluciona el problema, puesto que no todos los cubanos tenían, o tienen, las mismas costumbres, valores y tradiciones. Si se quieren encontrar referentes comunes, los hay, pero igualmente se dan visiones, tradiciones, costumbres y valores que en ocasiones difieren bastante unos de otros.

La cubanidad entonces tampoco es algo concreto y estable que facilite enmarcar a los santeros en un grupo con una cultura e ideología común que nos explique y ayude a encontrar el nexo que los une:

Likewise, I view cubanidad as something that is not a stable or homogeneous characteristic, it does not inhere individuals. It is not an identification but a series of identifications that involve diverse, multiple imaginaries that diverge as often as they converge... (Knauer 2005: 11).

Aún así, puede servir para encontrar algún tipo de referentes comunes identitarios. Fijando la atención en los practicantes de la ocha, me atrevo a decir que su lealtad identitaria puede estar focalizada hacia uno, o varios de tres elementos: 1) la cubanidad tal y como ellos la puedan entender según su origen, grupo étnico, clase social, educación recibida, etc., 2) lo afrocubano independientemente de la pigmentación de su piel, y 3) lo africano. Cualquiera de los tres, representa una elección personal y consciente que asume el individuo, en este caso santero.

Seguramente la más común para todos ellos es la cubanidad, pero siempre de una forma individualizada. Ya expliqué que tras las ceremonias comunes de la ocha se abre un espacio propicio

para expresar la cubanidad. Comida, bebida, baile, intercambios, presentaciones, bromas, traspaso de información, establecimiento de nuevas relaciones, críticas y descalificaciones, conversaciones y comentarios, socialización en suma que permite relacionarse por medio de algunos códigos compartidos que ofrece la cubanidad. Los problemas pueden surgir cuando no se comparten esos mismos códigos, como he llegado a observar tras un tambor entre un cubanoamericano de segunda generación y un cubano recientemente llegado. Ambos eran santeros pero con opiniones y visiones tan distintas sobre el tema cubano que la situación se puso bastante tensa.

La identificación con lo afrocubano ya es menos común y resulta algo ambivalente. Se acepta la mitología yoruba, que es africana, pero pasada por el tamiz de la antropomorfización, y yo añadiría de un cierto blanqueamiento a que la someten la mayoría de los santeros. También se acepta toda la música, ritmos, bailes, etc., fruto de la creación de los afrocubanos. Pero otra muy distinta es aceptarlos a ellos en igualdad de condiciones. Eso ha sido siempre un problema entre cubanos que no ha sido superado totalmente.

Puede que no sea correcto generalizar, pero hay un hecho que no se puede obviar: la mayoría de los afrocubanos no se han sentido cómodos entre sus compatriotas de Miami, mayoría blanca, y han preferido trasladarse a vivir al norte (ibid.: 166) a pesar del clima tan diferente al que estaban acostumbrados. No es necesaria mucha imaginación para encontrar una respuesta, pero según los afroamericanos "... *Miami Cubans are just as racists-if not more so-than white Americans*" (Stepick et al 2003: 24). Puede que esto sea exagerado, pero la decisión de los afrocubanos de elegir otra ubicación señala a lo mismo. Un afrocubano hacía esta declaración "*I've never seen anything like the racism of the white Cubans here... [the Cubans in Miami] said things you couldn't believe, they said I couldn't be Cuban because I was black*" (E. Insua en Kanuer 2005: 165). Estas declaraciones se refieren a los cubanoamericanos en general, pero esas actitudes también son aplicables a algunos santeros.

Así pues, una cosa es adoptar una religión de origen africano, y otra muy diferente es aceptar a los afrocubanos, quienes se sienten incluso desplazados por los blancos en la ocha, como me confesaron Caridad, Marta, y Nancy en conversaciones separadas ya que ellas no se conocen. No obstante, no es justo calificar a todos los santeros blancos de racistas porque no es cierto, además de

que, como ya expliqué no existe una separación clara entre blancos y negros, ni se puede dividir a los santeros entre los que llegaron justo tras la revolución y los llegados a última hora.

Por otro lado, se da una tendencia difícil de cuantificar, como todo en la ocha, por la que algunos santeros tratan de tener más en cuenta la religión de los yoruba y dejar de lado el rastro de simbología católica a la que algunos santeros todavía se aferran como tradición en su familia religiosa. Esto se da tanto en Cuba como en la diáspora, y también en Brasil con el *candomblé*¹⁶⁹, y se le tilda de reafricanización con el consiguiente malestar de especialistas cubanos en el tema. Esta reacción de muchos santeros, lógica si se tiene en cuenta que ya no es necesario esconderse y enmascarar los orichas, provoca en algunos de estos especialistas una situación incómoda, puesto que se lleva mucho tiempo repitiendo que la ocha es sincrética y que se trata de una confección cubana que surge de la mezcla de la religión yoruba y el catolicismo. Es decir, se trata de una muestra más del famoso ajiaco, de la criollización, o de la conformación de una cultura común mulata.

El que aumente esta tendencia de evitar esa supuesta influencia católica, que sólo es superficial, y volver la vista hacia los yoruba, pone en entredicho esta concepción, y lo que es peor, desbarata los intentos de utilizar la ocha como una muestra más del mestizaje cultural. Con ello se reaviva la polémica sobre la integración de los negros y sus remanentes culturales en la supuesta cultura e identidad nacionales.

Desde instancias oficiales en Cuba tampoco resulta aceptable permitir esta reafricanización, algunos *ilés* tienen contacto asiduo con yorubas nigerianos como Ilé Tun Tun, ya que entonces traspasarían a los yoruba la dirección de la religión. Ese malestar por la posible reafricanización de la ocha ha llevado a una especialista cubana a escribir:

Todos los que defienden, abierta o solapadamente, la yorubización de la Santería, deben meditar sobre ello y sobre la responsabilidad que contraen al asumir una postura tendiente a la despersonalización de tan rico y complejo fenómeno, al subvalorar otros de sus carriles. Aunque buenos propósitos animen esa idea, vale la pena recordar que de buenas intenciones está empedrado el camino del infierno. (Menéndez 1995:50).

¹⁶⁹ Prata, Vander. "Candomblé Says no to Syncretism. Iyalorixás Assume their Faith as a Religion Independent from Catholicism". *Jornal de Bahia*, Salvador, Brasil. Friday, 29th of July of 1983. Disponible en www.geocities.com/Athens/Acropolis/1322/page11.html, 10/12/2001

Esta declaración, que suena a amenaza, muestra una idea rígida y dogmática sobre la ocha, que interfiere con la decisión de muchos religiosos, y que parece expresar la postura oficial, que por otra parte está interesada en presentar la ocha como folclore para turistas y reclamo para conseguir ingresos ofreciendo cursos a investigadores foráneos y fomentando el turismo religioso (Argyriadis 2005a). Así pues, se presenta la reafricanización de la ocha como un verdadero peligro (Perera 2005: 24), con lo cual se ha pasado de una persecución de la ocha en Cuba (Knauer 2005: 88-95) a defenderla ante injerencias que atentan contra su cubanidad.

Entre los religiosos en el sur de Florida, ajenos a estas manipulaciones, no se dan este tipo de presiones y se nota una posición tendente, sino hacia la reafricanización, sí hacia la dejación de los pocos símbolos católicos que algunos todavía arrastran (Willie Ramos en Murphy 2002: 8). La práctica totalidad de mis informantes hacen una separación tajante de la ocha con respecto a otras creencias, en especial la católica, lo que no obsta para que algunos de ellos practiquen alguna otra cosa que consideran conveniente. Al no estar sometidos a una organización religiosa que los controle y les marque las pautas, cada uno tiene su particular visión de las cosas, a la que por otra parte no conceden gran importancia, puesto que lo fundamental para ellos son los rituales y su relación con los orichas y el *orun*.

CONCLUSIONES

En relación a la ocha en el sur de Florida, nos encontramos con un hecho objetivo que, aún imposible de cuantificar no se puede negar: se encuentra muy presente, cada vez más visible, y su número de practicantes aumenta abarcando un amplio espectro de personas. La mayoría son cubanos, o si se prefiere cubanoamericanos, pero se van incorporando otros grupos, en especial caribeños y latinoamericanos.

La oferta religiosa en Estados Unidos es muy amplia, por lo que es difícil comprender por qué muchas personas prefieren practicar una religión que les supone invertir mucho dinero, tiempo y esfuerzo en su aprendizaje, a lo que hay que añadir la incompreensión y el rechazo de la sociedad. Es de suponer que existen razones poderosas y convincentes para los creyentes, y también que estas razones deben de ser algo diferentes para los cubanos que han vivido en la isla, los que han nacido en Estados Unidos, los caribeños, latinoamericanos, o de otras latitudes que se incorporan a la ocha.

Aparecen así dos cuestiones relacionadas con el tema, la primera es, por qué practicar una religión como la ocha, pero antes hay que preguntarse el porqué de practicar una religión en una sociedad desarrollada, compleja, y que se guía por una ciencia que produce explicaciones a todos los interrogantes que se va planteando el ser humano.

Respecto a la pregunta de por qué practicar una religión en el mundo desarrollado, se puede encontrar una parcial explicación en las palabras de Berger y Luckman (1997: 59-63):

... se podría afirmar con certeza que en países industriales altamente desarrollados... los sistemas de valores y las reservas de sentido han dejado de ser patrimonio común de todos los miembros de la sociedad. El individuo crece en un mundo en el que no existen valores comunes que determinen la acción en las distintas esferas de la vida, y en el que no existe una realidad única idéntica para todos... La relación dialéctica entre la pérdida de sentido y la nueva creación de sentido, o entre la erosión de sentido y su reconstitución, puede observarse más claramente en el caso de la religión.

Efectivamente, parece ser la religión la que proporciona sentido a la vida, y es casualmente en el país supuestamente más desarrollado del mundo donde sirve a muchas personas para poner orden en ese caos, percibido por diferentes motivos (Balandier 1990: 108). La ciencia no consigue responder a ciertas inquietudes e incógnitas, ni ofrecer un sentido a la vida, ni mucho menos servir como un aglutinante que mantenga la cohesión social.

Las diferencias creadas en las sociedades desarrolladas en cuanto a los valores y sentido de los diferentes grupos sociales, pluralismo le llaman Berger y Luckman, aunadas a una desconfianza hacia la ciencia y la tecnología por su potencial poder destructivo, patente ya en la Segunda Guerra Mundial, ha conducido a un cierto pesimismo en el mundo occidental. El desarrollo tecnológico-industrial ha deteriorado la consistencia de la vida social en estos países por la aparición de la incertidumbre acerca del comportamiento de las personas, la multiplicidad de cosmovisiones, la despersonalización de las relaciones, y el debilitamiento de las creencias religiosas que actuaban como un seguro emocional (Horton 1997: 89).

En las sociedades modernas, se iba dando una mayor secularización conforme avanzaba la ciencia, en especial en Europa, pero nos encontramos con que:

Religion, which was deemed to have been relegated to the margins of modern society, has every appearance of displaying its capacity to take on new social, political and cultural relevance in the crisis of modernity. This cultural reversal has not merely rehabilitated religion as a subject of scientific investigation... (Hervieu-Léger 2000: 2).

Así pues, la religión resiste la competencia del racionalismo científico y los tremendos cambios que se han ido dando en las sociedades modernas en las últimas décadas. No tiene nada de extraño entonces que haya muchas personas, que viviendo en una sociedad tan moderna y tecnológicamente desarrollada como Estados Unidos vuelvan su vista a la religión tratando de encontrar sentido a sus vidas.

Esa pluralidad, incertidumbre, multiplicidad de cosmovisiones, sentidos y valores, refleja “... *a world that is no longer fixed and stable... but unpredictable and unprotected, where change and innovation have become the norm...*” (ibid.: 73). En la búsqueda de ese orden perdido en las sociedades modernas, que no puede restablecer la ciencia, muchas personas acuden a la religión.

No se trata tanto de que se de una anomia, al menos en Estados Unidos, donde, como expliqué en el capítulo cinco, se intenta a toda costa imponer la cultura y normas sociales a los recién llegados e insistir en la propagación de la ideología dominante en los ya asentados. El objetivo de esta política es garantizar el funcionamiento de un país formado por inmigrantes que correría peligro si la fragmentación social se hiciera inmanejable. Para ello existen instituciones que se ocupan de garantizar

el *nomos*, aquellas reglas a las que todos se deben, y que permiten la continuidad y estabilidad de la sociedad.

Lo que muchas personas sienten en las sociedades modernas es una especie de vértigo producido por los cambios extraordinarios, y últimamente vertiginosos, que se dan en estas sociedades. La inquietud e inseguridad que producen hacen tambalear la cultura, creencias, valores, ideología, identidades, modos de vida, y por tanto la estabilidad psicológica, de unas personas acostumbradas a regirse por normas fijas e impuestas por su sociedad y cultura. En un pasado lejano, estas normas eran incontestables, ya que se tenía “la concepción del orden institucional como un reflejo o manifestación directa de la estructura divina del cosmos”, por eso “la religión ha sido históricamente el instrumento más extendido y más efectivo de legitimación” (Berger 1981: 56-58).

Se trataría entonces de intentar reestablecer un orden social que se percibe en peligro, pero a nivel general, nos podemos preguntar por qué las personas se aferran a la religión. Según Pascal Boyer (2001: 5-6), las razones comunes que suelen ofrecerse son: “*human minds demand explanation, human hearts seek comfort, human society requires order, human intellect is illusion prone*”, pero en su opinión todas ellas fallan en explicar por qué se es religioso y la forma en que se lleva a cabo. Su explicación, de tipo biológico, es que los conceptos religiosos que logran arraigar son los que tienen ciertas propiedades, y ello implica que las mentes humanas son receptivas a aquellas que se corresponden con su configuración (ibid.: 71). Puede que sea difícil de probar pero constituye un explicación alternativa que merece atención.

Nos encontramos así con que no es extraño el florecimiento del sentimiento religioso y la práctica de la religión en una sociedad moderna como los Estados Unidos, que además arrastra una tradición de fanatismo religioso desde sus orígenes. Pero queda por encontrar explicación al hecho concreto que ha dado motivo a esta investigación, la práctica de la ocha. Una religión introducida en el país por personas que no han conocido la cultura que la originó, la mayoría de las cuales no fueron iniciados en ella en su infancia, con perfiles diferentes, y que asentadas en una sociedad que es paradigma de la modernidad, se adhieren a una religión percibida por la sociedad negativamente y que puede complicarles su vida.

Se podría visualizar este fenómeno con una metáfora utilizando una balanza con dos platos. Los santeros se encontrarían ante ella y en la disyuntiva de elegir uno de los platos. En uno se encontraría la ocha con todas las cosas positivas que ellos creen recibir, y en el otro plato estarían los riesgos a que se someten: la discriminación y marginación social, así como cierto obstáculo en su integración a la cultura estadounidense.

Parece obvio que si uno opta por iniciarse y practicar la ocha es porque concede más valor al primer plato, aunque no todos los santeros colocan en él las mismas cosas. En cualquier caso, los santeros que residen en el Gran Miami, no parecen demasiado preocupados por la posible marginación y discriminación social. Esto no es extraño si se considera que viven en un enclave en el que casi pueden prescindir de la cultura y modo de vida dominante en el país. Ello no significa que no tengan problemas con las instituciones oficiales y con el resto de la población, aunque es más fácil que encuentren una mayor comprensión que si vivieran fuera del enclave latino donde residen.

Voy a dar un repaso ahora a las conclusiones que se pueden extraer de los capítulos desarrollados en la tesis. El primero de ellos se dedica a las culturas del África Occidental, a los yoruba y su cultura, y al asentamiento de su religión en Cuba.

Se ha visto cómo las culturas de esa área tenían hasta el siglo XV unas características y nivel de desarrollo no muy diferentes de las europeas. Entre ellas, la yoruba destacaba por un grado de elaboración y sofisticación tal, que estudiosos posteriores han tratado de relacionar con Egipto y Grecia desde el convencimiento de que una cultura con semejante desarrollo pudiera haber surgido en ese medio.

Un análisis serio de la religión de los yoruba permite asegurar que no se trataba de politeísmo, y que manejaban una serie de conceptos, cosmovisión y filosofía de gran complejidad y elaboración. También quedó establecido que la religión no constituía una unidad total de creencias y prácticas, puesto que existían diferentes cultos y especialidades, amén de etnias, clanes, poblados y actividades, cada uno de los cuales ponía su atención en diferentes aspectos u orichas. A ello hay que añadir el hecho de las influencias e imposiciones de unas etnias sobre otras, con lo cual se daban intercambios, fomentando así cierta apertura.

Lo que muestran la cultura y religión yoruba es un pensamiento racional (Barry Hallen 2000), y la existencia de unos arquetipos tal como los definió Carl Jung representados en los orichas (orisas) de su religión (Clark 2002). La implantación de estas prácticas y creencias en Cuba, fue el aspecto más importante de la herencia yoruba, el remanente más puro de lo africano (Bastide 1972: 42). No obstante, y como expliqué, la religión yoruba era la parte fundamental de la cultura, sin la cual no podía ser concebida. Al arraigar en Cuba, la religión de los orisas transmitió una serie de valores, costumbres y formas de comprender el mundo sin las cuales no se puede entender parte del comportamiento de los santeros en la actualidad.

La entrada en Cuba de cerca de medio millón de esclavos africanos, la mayoría yoruba, en la primera mitad del siglo XIX, facilitó que la religión de los orichas arraigara y sobreviviera en la isla. La importación masiva de esclavos proporcionó una gran riqueza a una elite blanca, que mirándose en el espejo de Estados Unidos no cejó hasta conseguir la independencia de España.

A pesar de que la riqueza fue conseguida con la explotación de los afrocubanos, a éstos no les alcanzó de igual manera, no obstante de que fueron progresando paulatinamente tras el período colonial dentro de una sociedad diseñada por blancos. Su presencia entorpecía a la elite en su afán de construir una sociedad moderna, así como una identidad nacional común a todos. El racismo propagado por los norteamericanos durante su ocupación en los años posteriores a la independencia vino a empeorar el problema de la incorporación de los afrocubanos a la nueva identidad nacional.

Pero si los afrocubanos eran un obstáculo para esa construcción, la ocha, como factor condensador de la africanía suponía un impedimento aún mayor que entorpecía su incorporación a ese proyecto nacional. Si el ser afrocubano, o negro, era motivo de desconfianza, practicar esa religión era visto como una fijación con el origen africano. Es decir, lo africano era contemplado como un gran problema para incorporarse al mundo desarrollado desde un país con un proyecto e identidad nacionales que integrara a todos.

Pero a pesar de los intentos, incluidos los del régimen comunista, no se ha logrado conformar una identidad única nacional. La complejidad era demasiado abrumadora, y la realidad ha mostrado, en las palabras de Martínez Furé, recogidas en el capítulo cinco, que en Cuba no existe una única identidad, a lo que se puede añadir que en la diáspora el problema todavía es más complejo. Existe

pues más de una identidad, incluso entre los afrocubanos desde el comienzo de su integración como ciudadanos de pleno derecho en la Cuba independiente, reflejada en la actitud y lealtad de los mulatos, quienes en algunos casos se han sentido más identificados con los blancos, y en otros con la herencia africana¹⁷⁰.

El capítulo dos trata de la conformación de la ocha en Cuba. Lo primero que se deduce de él son las diferencias que se perciben en cuanto a la forma de practicarla, interpretarla y comprenderla por los mismos religiosos, mientras que desde una perspectiva occidental resulta difícil valorarla ya que se rige por parámetros originados en una cultura africana.

Para los negros lucumís, mantener su religión en Cuba representaba una forma de resistencia cultural y un mecanismo de supervivencia. Les proporcionaba protección, el mantenimiento de sus raíces, ciertos poderes de curación, la capacidad de ayudar a los demás y de provocar acontecimientos, y hasta la posibilidad de vengarse por medio de la brujería. La forma en que consiguieron mantener viva su religión fue por medio de los cabildos, en donde reunidos en naciones reprodujeron sus culturas y religiones. Al prohibirse los cabildos, la solución consistió en agruparse en los *ilés* o casas religiosas, las cuales bajo la dirección de un padrino o madrina les permitió reproducir la religión en pequeñas células.

La represión sufrida durante la colonia y posteriormente en la república, en donde se equiparaba la ocha a la brujería, en parte por prejuicios, y en parte como justificación para perseguirla, llevó a sus practicantes a la adopción de una estrategia fundamental para ellos como fue la ocultación y el enmascaramiento con la iconografía católica.

Fue en los primeros años del siglo veinte cuando se reconfirmó la ocha en la forma en que se conoce actualmente. En ese periodo eran unas pocas figuras femeninas las que destacaban en la religión dirigiendo los rituales e iniciando personas en sus casas religiosas. Algunas de ellas dieron lugar a la división, todavía vigente, entre las tradiciones de Matanzas y La Habana, y fue, tras su

¹⁷⁰ El personaje de Cecilia Valdés en la novela de Cirilo Villaverde expresó muy bien esa posición de identificación con los blancos y desprecio por los negros. El caso contrario lo he tenido con mi informante Manuel C., quien a pesar de ser blanco y tener una mínima parte afrocubana en su fenotipo, se empeña en declararse oficialmente como negro, lo cual le acarrea ciertos problemas de vez en cuando. El papel jugado por los mulatos en muchos aspectos de la cultura cubana ha sido fundamental y ha actuado en las dos direcciones indistintamente, también en la ocha.

desaparición, cuando los hombres tomaron el protagonismo relegando a las mujeres a un segundo plano en la religión. A partir de entonces las mujeres dejaron de ejercer como *oriatés*.

En esa época se introdujeron innovaciones rituales, y surgió una gran competencia entre santeros y *babalawos*. Esa competencia fomentó la búsqueda en los religiosos con pretensiones, de un mayor prestigio que les procurase más seguidores y consultantes y, por tanto, mayores ingresos económicos. A diferencia de África, donde el prestigio lo proporcionaba el mayor conocimiento, honestidad y altura moral, en Cuba se fomentó la posesión de más atributos religiosos recibidos, la formación de casas religiosas muy numerosas, y hasta las relaciones sociales de prestigio.

La ocha, tiene un ser supremo con diversas manifestaciones llamadas orichas, pero al igual que ocurrió con el estudio de las religiones en África, se la presentó como una religión politeísta que daba culto a numerosas deidades. La idea todavía propagada es que los religiosos se ocupan en mantener contentos, por medio de rituales y sacrificios, a estos orichas para no sufrir su ira.

Esta incompreensión y el acoso a que se vio sometida reforzaron la práctica del secreto tradicional, la declaración de que eran católicos, y el enmascaramiento tras las imágenes católicas. Un aspecto muy importante de esta religión que se desarrolló en exceso en Cuba fue el énfasis en su empleo para solucionar problemas y obtener deseos, algo comprensible teniendo en cuenta las situaciones desfavorables por las que sus practicantes han atravesado. De ahí que la brujería, de una forma más radical y malévola, tuviera el mismo fin.

Las dificultades sufridas han jugado, también en la actualidad, un papel central en la práctica de la ocha, aunque no el único. Encontrarse en situaciones problemáticas, identificarse con lo afrocubano, una búsqueda religiosa alternativa, o la apertura de la ocha a grupos marginales, han sido algunos de los motivos que han influido en muchas personas en su decisión de iniciarse.

Otros aspectos religiosos de la ocha como los sacrificios, los oráculos y las posesiones, han ejercido su influencia sobre la situación problemática y difícil de muchos cubanos. Los sacrificios en la ocha son más abundantes y frecuentes que entre los yoruba de África debido a la convicción de que más y mejores sacrificios redundan en una mayor protección y superación de los problemas. La mayor frecuencia de las consultas al oráculo de muchos santeros, y no iniciados, señala a una búsqueda de una solución y ayuda desesperada. Del mismo modo, el que haya posesiones durante algunas ceremonias es

deseable porque se espera que los orichas ayuden a los presentes con sus consejos a través de los medium. Es decir, de la religión se espera ayuda para solventar los problemas y una guía en la vida.

Tanto en Cuba como en Estados Unidos, la elección de los términos ocha, yoruba, lucumí o santería para definir su religión muestra la posición y concepto que los practicantes tienen de ella. Mientras el de ocha es el más común entre los religiosos, yoruba reivindicaría el origen africano, lucumí el legado de los esclavos en Cuba, y santería un término equívoco que remitiría a la influencia católica. La elección de cada uno de ellos supone un posicionamiento e identidad concretos.

El contexto cubano para la ocha en las últimas décadas ha estado determinado por la situación socio-política de la isla. El acoso a la religión, la situación económica precaria, la falta de libertad y el ambiente enrarecido, dieron lugar a que se propagase la corrupción y un doble lenguaje y moral. En ese contexto muchos santeros han utilizado su religión para sobrevivir utilizándola como forma de obtener ingresos, especialmente con el llamado turismo religioso, cobrando precios abusivos.

Las grandes dificultades que han sufrido y el desencanto por la falta de mejora en la situación, condujeron a muchos cubanos a fijarse en la religión y en la herencia lucumí, experimentando la ocha un aumento considerable de practicantes. Este proceso llevó al régimen de la isla a intentar controlar la ocha. Por otro lado, la adhesión a esta religión supuso una interferencia en la construcción de la identidad nacional que el régimen intentaba propagar.

A pesar de la desconfianza del régimen hacia este fenómeno, se intenta utilizarlo para promocionar la ocha como folclore ante el turismo, la visita de investigadores para realizar cursos, de religiosos de otros países que van a iniciarse, y para enseñar la mitología yoruba en el sistema educativo como una referencia cultural de sus raíces africanas y no como una religión. De esta manera, la ocha contribuye de algún modo a la conformación de la identidad nacional a pesar de no ser oficialmente reconocida.

Todo este contexto y situaciones han modelado un tipo de personas y santeros que posteriormente han emigrado, muchos de los cuales han recalado en el sur de Florida. Las condiciones morales, psíquicas, identitarias, religiosas y de otro tipo en que esos inmigrantes han llegado al área del Gran Miami, han influido en aspectos sociales, laborales, políticos, de convivencia y ciudadanía, pero también en la forma en que enfocan y practican la ocha. Esto significa que muchos de los problemas

que aparecen en la ocha en el sur de Florida, como abusos y fraudes, actividades ilegales, marginalidad, irrespeto a la tradición o a las normas cívicas, y algunos otros, están con frecuencia relacionados con la carga problemática y traumática que arrastraban del contexto general en la isla. A pesar de lo dicho, no todos los santeros han supuesto un problema para la religión y el contexto social en que viven, entre otras razones porque hay todo tipo de personas entre sus integrantes.

El capítulo tercero consta de una primera parte dedicada a la ceremonia de un tambor como excusa para describir el funcionamiento de la ocha y el comportamiento de los santeros. La segunda está compuesta por una serie de categorías de análisis elegidas entre aspectos relevantes de la ocha con el fin relacionarlas con los términos empleados por Bourdieu en su teoría de los campos.

Del análisis del tambor se desprenden una serie de conclusiones que pueden ser aplicables de una forma muy general, ya que no todos los santeros se adaptan a los perfiles descritos en él. Los personajes y situaciones que se describen son los que se observan en las ceremonias más populares, y si bien es cierto que se pueden encontrar eventualmente otro tipo de religiosos, dependiendo de donde se celebran, lo más frecuente es que la mayoría de los santeros asiduos a estas ceremonias muestren un perfil similar al descrito.

Se pueden diferenciar dos tipos de comportamiento, los rituales, en los que se impone la jerarquía y el conocimiento religioso, y los sociales, aunque en ocasiones ambos se interpenetran. En el religioso, el prestigio se convierte en algo fundamental, pero al ser organizado por una casa religiosa, el padrino o madrina de ésta actúa como la figura más relevante. Esto significa que en función del prestigio de los organizadores, variará la calidad y número de los asistentes religiosos.

Un tambor es una especie de puesta en escena de una representación donde absolutamente todo está reglado y donde se envían constantes mensajes entre los participantes que sólo captan los conocedores de la ocha y del medio religioso en Miami. Allí se pueden observar la vestimenta, los actores, el tipo de ceremonia y cómo se lleva a cabo, los diferentes comportamientos, la estructura de la religión, las jerarquías, y el tipo de religiosos que son aquellos que lo organizan. Todo queda expuesto, mostrando qué es la ocha, quién la practica, y de qué manera. También es posible observar aspectos como las relaciones entre los religiosos, su nivel socioeconómico, la división entre ocha e Ifá, la utilización de estos eventos para reivindicarse religiosa y socialmente, el fervor religioso o la falta de

éste, el manejo del poder, la relación entre ocha y cubanidad, su utilización como promoción personal, e incluso la globalización de esta religión.

Por tanto, siendo que la mayoría de las ceremonias religiosas tienen lugar en casas privadas que por lo general no reúnen muchos religiosos, los tambores sirven como lugar de encuentro y escaparate entre los santeros, donde se puede hacer gala de la importancia religiosa que cada uno tiene, al tiempo que se ejerce un control encubierto y discreto entre los propios religiosos. También sirve de lugar de aprendizaje a los neófitos, y para practicar y retener cantos, bailes y normas que hay que observar, al tiempo que se mantienen las relaciones religiosas. Su celebración permite incluso abrirle una pequeña ventana a los visitantes del exterior para que capten parcialmente algunos aspectos de la religión, darles oportunidad de acercarse a la ocha o simplemente satisfacer su curiosidad.

El cuidado que se pone en la apariencia personal, muestra el aspecto social que acompaña a una ceremonia que en un principio es religiosa, más visible al término de la misma cuando se reparte comida, bebida, y en ocasiones se baila y se charla animadamente. Este aspecto cubre para muchas personas la necesidad de reproducir lo que ellos denominan como cubaneo, especialmente importante para aquellos que teniendo una situación socio-económica más precaria, se convierte así en una ocasión para socializar, divertirse y reivindicarse. El evento cubre de este modo necesidades tanto religiosas como sociales.

Se observan ciertas características en la práctica de la ocha en el sur de Florida, que probablemente son comunes a todo el país. Lo primero que se percibe es una inversión muy elevada en la iconografía, adornos, ofrendas, rituales y manifestaciones materiales de estas ceremonias, que junto a los costes de las iniciaciones, compra de objetos religiosos y los servicios de los especialistas, supone unos gastos altísimos para una economía media. Hay quien gasta mucho más que el promedio porque quiere reflejar su elevado estatus religioso, o su éxito económico conseguido o no con la religión. Normalmente lo hacen los padrinos con un número elevado de ahijados o santeros con una economía boyante.

Se da una tendencia bastante generalizada a la ostentación, con el mensaje implícito de que el oricha personal está favoreciendo al religioso. Este aspecto es importante, ya que mostrar que se tiene éxito es un orgullo para cualquier emigrante, que por lo general ha tenido que empezar de cero aún

llegando con una profesión de alto nivel, que en cualquier caso debe obtener el reconocimiento oficial. Es decir, hacer ostentación en la religión conlleva estar lanzando un mensaje de que se ha triunfado como emigrante y que se está siendo favorecido por su oricha.

Frecuentemente, el éxito personal, por relativo que sea, vuelve a revertir en la inversión que se hace en la religión, ya que se considera como un agradecimiento al santo u oricha. Prevelece la idea de que se da un especie de intercambio, es decir, que viene a ser un relación recíproca e interesada por la que se piensa, tú me ayudas a mí, y yo te recompenso ofreciéndote más tambores, más sacrificios y ornamentos más lujosos. Por el contrario, se sabe que hay santeros que, descontentos con la falta de ayuda de su santo, “lo castigan”. Se trata de interpretaciones muy personales bastante frecuentes que señalan al carácter utilitario de la religión que le dan muchos santeros.

Hay algunas otras características de la ocha en el sur de Florida que llaman la atención. Una es que se dan menos posesiones que en Cuba, y en muchas ocasiones he sido testigo de que en los tambores muchos santeros se resisten a ser poseídos escapándose a un lugar alejado de donde se tocan. Otra es que los atuendos, a pesar de que por lo general respeten el blanco obligatorio, parecen en ocasiones escapar a la estética más tradicional. Tanto una como otra característica pueden deberse a no sentirse cómodos del todo en el medio social, o haberse dejado influenciar por la presión de la sociedad y cultura dominante y no desear ser detectados como santeros. No obstante, depende mucho de la persona, del tipo de religioso que sea y del ambiente que frecuente.

Otra característica, comentada parcialmente, es el énfasis en convertir lo que en principio era una ceremonia religiosa en evento social tras el término del tambor, en el que se come, bebe y baila y se establecen o mantienen relaciones. Este aspecto lúdico y generoso entra dentro de ese deseo de mostrar una esplendidez, que cuando muestra ostentación, está lanzando el mensaje del éxito conseguido o la imagen de importantancia y prestigio que se desea reflejar. No hay que perder de vista de todos modos que mostrar generosidad era algo practicado por los yoruba.

En la segunda parte del capítulo tres analizo una serie de categorías que utilizo en la aplicación de la teoría de los campos, pero adaptándola a las características de la ocha. Para ello hay que tener en cuenta su estructura básica, cual es la división entre la santería e Ifá, y la fragmentación en casas religiosas o *ilés* con la consiguiente autonomía que poseen.

Al fijar la atención en la ocha en el sur de Florida y analizar los movimientos que se producen en ese campo religioso, hay que considerar fundamentalmente a *babalawos*, *oriatés* y padrinos con grandes *ilés*, como figuras más relevantes y capacidad de acción. En un segundo nivel se encuentran los santeros, y en un tercero los recién iniciados. Entre los mismos santeros, *oriatés* y *babalawos* existen gradaciones respecto a la posición y reconocimiento que detentan en función de los años que tengan de iniciados, conocimiento, atributos recibidos, y prestigio. No todas esas figuras que muestran un nivel más elevado en la jerarquía, optan por ocupar un lugar preeminente en el campo religioso, ni a todos se les reconoce de igual manera. Por lo general, quienes pretenden ser protagonistas tienen un ego más grande, buscan notoriedad, les gusta sentir el poder y la popularidad, o conseguir más ingresos económicos.

Se puede decir que al tomar como objeto de estudio la ocha en el sur de Florida, se encuentran dos niveles en los que se puede analizar el campo religioso. Uno es el nivel general de la religión comprendiendo a todos los practicantes, y otro a nivel de familia religiosa. El primero es difuso, complejo y poco concreto en cuanto que el poder, prestigio y capacidad de convocatoria que alguien pueda tener, puede o no ser reconocido. El nivel de familia religiosa es muy concreto y manejable, en sí mismo un pequeño universo donde el padrino es el máximo líder al que todos se someten, y quien impone unas directrices que no admiten contestación, obligando al ahijado a abandonar la casa cuando ocurren desavenencias. De hecho, los padrinos hablan de “su” casa refiriéndose al *ilé* que han formado.

Haciendo un paralelismo, podríamos decir que la ocha funciona como un pequeño reino de taifas con muchas células autónomas, en donde sin embargo se toma en consideración la jerarquía, conocimiento, prestigio y posición de otras figuras relevantes, especialistas y casas religiosas. Es una especie de régimen anárquico que funciona admirablemente bien teniendo en cuenta que no existe una dirección colegiada que imponga un control oficial.

En medio de esta situación, algunos religiosos aprovechan para llevar a cabo acciones moralmente reprobables pero que no son condenadas oficialmente por ningún organismo. Por otro lado, aquellos religiosos más ambiciosos, aprovechan este tipo de funcionamiento acéfalo para elevar su posición y estatus en el campo religioso por medio de acciones que la mayoría desapruaban. Combinan con frecuencia la ambición, gusto por el poder que proporciona la religión y el afán de

notoriedad, con la falta de honestidad y la utilización de la religión para obtener beneficios económicos.

Son este tipo de religiosos quienes suelen entorpecer el avance religioso de sus ahijados por contemplarlos como una posible competencia que puede poner en peligro su posición o medio de vida. De ahí que pongan en práctica cosas como el retraso en las iniciaciones, la exigencia de sometimiento y fidelidad o una transmisión escasa de conocimiento como forma de asegurarse su posición.

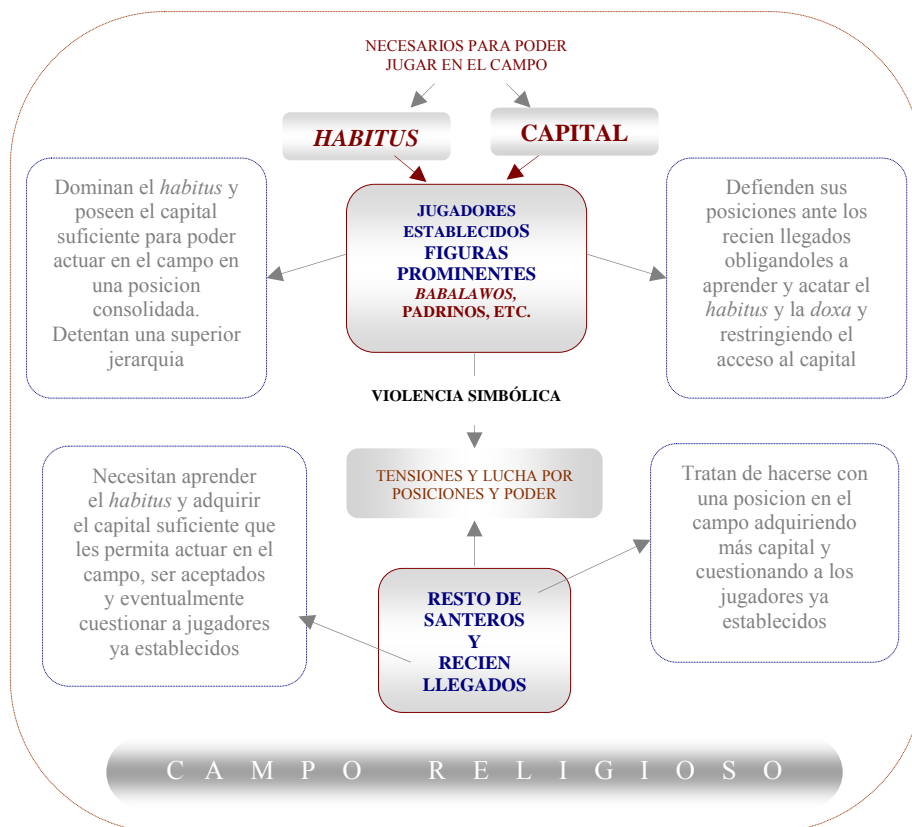
Son también ellos quienes suelen fomentar e invertir más recursos en la celebración de eventos deslumbrantes que muestren su poder de convocatoria, su estatus y su posición en la religión. Algunos de ellos manipulan los oráculos en propio beneficio, intentan mantener a sus ahijados bajo su dominio el mayor tiempo posible y procuran obtener mayores ingresos económicos.

Este tipo de comportamientos fomenta la negativa de la mayoría de santeros a permitir y aceptar la creación de un organismo dirigente que dirija de algún modo la religión. Ello se debe al convencimiento de que siempre son este mismo tipo de personas que intentan conducirla y arrogarse su representación. De ahí que la mayoría de los religiosos no estén dispuestos a perder su autonomía y capacidad de acción, lo que significaría la menor posibilidad de ejercer el poder e imponer su criterio en el ámbito de su familia religiosa.

La defensa a ultranza del propio interés en el campo de la ocha, sea a nivel general o dentro del propio *ilé*, conduce a ejercer una violencia de tipo simbólico con quienes se encuentran en un nivel inferior como se muestra en el diagrama # 29 de la página siguiente.

La violencia simbólica pueden ejercerla los religiosos mejor posicionados porque les avala una considerable cantidad de capital religioso que ya han conseguido y dominan el *habitus* del campo de la ocha. Ese capital es igualmente simbólico y obtenido según las normas o *doxa* de la ocha. Esta es la razón por la que aquellos religiosos con ambiciones, procuran adquirir el mayor número de atributos e iniciaciones posibles y ocupar un lugar en la jerarquía lo más elevado que puedan alcanzar. El objetivo es obtener una legitimación que les permita ocupar y mantener una posición relevante. La legitimidad y reconocimiento alcanzado en el campo de la ocha siempre es algo relativo que requiere la aceptación de los demás religiosos, por lo que será más efectivo, directo y gratificante en el ámbito del *ilé*, donde un padrino es el líder incontestable.

Diagrama # 29
 ESTRATEGIAS Y MOVIMIENTOS EN EL CAMPO RELIGIOSO DE LA OCHA



Para que las personas que se inician se sometan y reconozcan la autoridad moral y jerarquía de sus padrinos, o de estas figuras relevantes en la ocha, tienen que sentir lo que Bourdieu llamaba *illusio*, es decir, el reconocimiento de que les merece la pena participar en el “juego” de la ocha. Obviamente los santeros sienten esta *illusio*, ya que en caso contrario no habrían invertido tanto esfuerzo y dinero que, como expliqué, es bastante considerable.

En el diagrama # 14 del capítulo segundo presento algunos motivos por los que se decide participar en la ocha, pero básicamente se pueden resumir en unos cuantos: 1) su ingreso y participación les cubre problemas de identidad, 2) obtienen solución a sus problemas, 3) les ofrece una guía para conducirse, 4) encuentran alternativa a los sinsabores de la emigración o marginalidad, 5) les ofrece la oportunidad de reivindicarse, y 6) obtienen pruebas convincentes para ellos de que el *orun* existe y que es posible manipular en cierto grado las fuerzas del universo. Para unos cuantos santeros y *babalawos*, les supone la posibilidad de ganarse la vida practicando la ocha como una profesión. Así

pues, encuentran razones suficientes para pensar que les merece la pena invertir y participar en la religión.

El capítulo IV está dedicado a los informantes. En la primera parte se trata de ofrecer un perfil de ellos en cuanto al tipo de emigrantes que son, su nivel educativo, la actividad que realizan y la relación con la sociedad que les rodea. De un total de diez y ocho entre *babalawos*, *oriatés* santeros y santeras entrevistados o con los que he tenido una constante relación, diez son considerados como los principales por la constante relación y la profundidad de las entrevistas.

En la segunda parte hago un análisis sobre la noción que cada uno tiene de muchos conceptos religiosos, cosmovisión, opiniones sobre aspectos de la religión y la sociedad donde están inmersos, la socialización que llevan a cabo, y termino con las actividades económicas que muchos de ellos realizan, bien sea en la ocha o relacionadas con ella. En la última parte del capítulo hago un intento de relacionar sus prácticas con las creencias que ellos afirman tener.

Algo que queda patente en la investigación son dos cosas: existen bastantes diferencias entre los informantes, y están inmersos en una sociedad compleja socialmente hablando. En efecto, se trata de un país de cultura anglosajona con una minoría importante de afroamericanos, y con millones de inmigrantes de primera generación venidos de todas las partes del mundo. Respecto al Gran Miami, hace muchos años que se convirtió en un enclave cubano, con una afluencia cada vez mayor de latinoamericanos y caribeños. A pesar de percibirse a sí mismos como diferentes de los latinos, se puede decir que los cubanos se insertan entre los latinoamericanos, al menos bajo la perspectiva de la sociedad anglosajona. El hecho de ser Miami un enclave latino, posibilita el vivir de una forma que se percibe más relajada y, eventualmente, prescindir de la sociedad anglosajona, de la que muchos latinos, especialmente los recién llegados, sienten que no es muy amable con ellos.

Respecto a los informantes cubanos, hay dos aspectos que tienen en común con todos los integrantes de la ocha, 1) la práctica de esta religión y 2) el vivir y sentir la cultura cubana, aunque en este aspecto también hay algunas diferencias. Entre las características de estos informantes hay algunas que merece la pena destacar y que sirven para captar qué tipo de personas practican esta religión.

De los diez y ocho informantes la mayoría pertenecen a la primera generación, sólo uno es nacido en el el país, y tres pertenecen a la generación 1,5, es decir que llegaron siendo niños. Tres de

los informantes llegaron en los sesenta, siete llegaron desde el puerto de Mariel en el año ochenta, y el resto llevaba entre siete y diez y ocho años. En cuanto a su medio de vida, cuatro son pensionistas, uno es empresario, otro es funcionario, dos viven bien como especialistas de la ocha, cuatro tienen un trabajo normal que les permite ir manteniéndose, y seis malviven combinando varias actividades, alguno de ellos prestando servicios religiosos.

Todos expresaron su preferencia por mantener su relación con la cultura cubana, y todos ellos, incluido el nacido en Estados Unidos aseguraron que sus relaciones sociales se daban con otros cubanos o latinos. ¿Qué significa esto? Pues que el idioma no es el mayor obstáculo para la integración, ya que tres de ellos dominan el inglés, y otros se defienden con él. Teniendo en cuenta que algunos llevan casi tres décadas en el país, el hecho de no haber puesto el esfuerzo suficiente para dominar el inglés, señala a que no han tenido un verdadero interés en integrarse a la cultura dominante.

Tampoco el nivel de educación parece ser un obstáculo en la integración. Uno es ingeniero de sonido, hay un psicólogo, un filólogo, un licenciado en administración, una bibliotecaria y otro es autodidacta pero con un nivel intelectual bastante alto. De los restantes, ocho tienen educación secundaria, y sólo cuatro tienen estudios primarios. Tampoco el nivel educativo parece ser un problema, ya que existen suficientes oportunidades en el área para iniciar o ampliar estudios.

La llegada a Estados Unidos no representó lo mismo para todos los informantes, sólo para uno resultó un éxito y un progreso, mientras para cuatro supuso un claro retroceso. El resto se podría decir que ha conseguido un trabajo honesto y simple que les ha permitido vivir en un nivel medio-bajo, a excepción de los seis que luchan por sobrevivir, de los que tres se encuentran en situación bastante precaria. Por tanto, el mito de que la inmigración ofrece en Estados Unidos la posibilidad de progresar y construirse un buen futuro no siempre se cumple con todos los inmigrantes. Pero hay que tener en cuenta que las personas como mis informantes, por el solo hecho de haber tomado ciertas decisiones, han puesto ellos mismos algunos obstáculos para su integración y su progreso, entendiendo éste como el que se comprende en la cultura dominante del país.

Efectivamente, la decisión de vivir en Miami por si sólo equivale a tener más dificultades si no se tiene una buena preparación profesional y dominio del inglés por la competencia que supone la llegada constante de emigrantes latinos. También implica la elección de tener poco o nada de contacto

con la sociedad anglosajona, con lo cual se está creando un *apartheid* inconscientemente en el que uno mismo se coloca. Es decir, la opción elegida por los informantes de vivir en Miami en un ambiente cubano-latino, les supone una doble segregación, la que les impone la cultura del país que suele ser dura con los inmigrantes hasta que consiguen adaptarse e integrarse, y la que se imponen ellos mismos. La prueba de esta automarginación es que sólo uno de los entrevistados afirmó tener relaciones sociales y laborales con anglos sin importarle mucho con quien socializaba. El resto, a pesar de que tres de ellos trabajaban también con anglos, limitaban su relación a la jornada laboral.

En cuanto a qué tipo de religiosos son, sólo dos de los informantes fueron iniciados de niños, el resto se inició de adulto, aunque uno tenía ya 40 años de santo, y una de las santeras algo más de 40, por tanto eran los únicos mayores en la religión. Cuatro de ellos vivían exclusivamente de la religión y tres más lo hacían parcialmente, siendo dos *babalawos*, uno *oriaté*, otro *apuón*, y dos artesanos de implementos religiosos, a los que se añaden dos que participan regularmente en ceremonias religiosas remuneradas.

Es perceptible un intento de convertir la actividad religiosa en el modo de vida, lo cual está relacionado con el fuerte compromiso que se tiene con ella y con el deseo de quedar al margen de la sociedad en el aspecto laboral. No obstante, al haber tanta competencia y ser tan arriesgado, muchos santeros desisten del intento o bien tienen que recurrir a trucos y acciones no muy honestas para poder obtener de la religión los ingresos suficientes para subsistir.

Entre los informantes, tres son mulatos, uno es afrocubano y el resto blancos, lo que refleja bastante el fenotipo que predomina en Miami, y quizá sea la explicación del tipo de estética y comportamientos que predominan. Del total de ellos, cinco se declaran católicos, aunque ello no significa que sean practicantes regulares, ni siquiera conocedores de los fundamentos del catolicismo, ya que muchos cubanos cuando hacen esta declaración se refieren a que son católicos culturalmente hablando.

Así pues, a pesar de no ser un número elevado de informantes, ofrecen una muestra aceptable para representar a la comunidad santera que, aunque no alcance a toda, si puede dar una idea de la mayoría de sus componentes.

En la segunda parte del capítulo IV abordo temas como la adquisición y utilización del conocimiento de los santeros, los conceptos religiosos que manejan, los valores morales que muestran, y cómo se conducen en el campo religioso.

El proceso religioso de un santero guarda relación directa con su padrino o madrina, yendo desde una total dependencia al principio, hasta una gradual emancipación. Cómo se desarrolle ese proceso dependerá tanto del padrino como del ahijado, teniendo en cuenta que el poder y la posición hegemónica están en manos del primero.

No obstante, no sólo esta relación será determinante en el tipo de religioso que resulte finalmente, los santeros reciben diferentes influencias que pueden incidir en la forma en que comprendan y actúen en la ocha. El bagaje educativo o familiar, la importancia que le den a la herencia yoruba, la influencia que reciban de otras prácticas como el espiritismo, el palo, etc., el medio social cubanoamericano o estadounidense, e incluso la lectura de textos académicos o de otro tipo sobre la religión, pueden tener su influencia en la forma de comprender las cosas.

A pesar del énfasis que los santeros ponen en la tradición como forma de preservar su religión, no da la impresión de que se trate de algo muy coherente. La tradición parece recaer en la conservación de cómo se realizan los rituales. Sin embargo, al conocimiento de la teología y conceptos fundamentales de la religión no se le da tanta importancia como demostraron los informantes al contestar en las entrevistas. Esto significa que a la hora de responder preguntas sobre estos conceptos, muchos santeros mostraban poco conocimiento, ofreciendo en ocasiones respuestas que parecían tomadas de otras creencias, e incluso presentaban criterios diferentes. Fueron las respuestas de los *babalawos* las más profundas y elaboradas, con lo que evidenciaban su mayor dedicación al estudio y a la adquisición de conocimiento.

El hecho de mostrar conceptos adoptados de otras creencias es algo que ya practicaban los yoruba según Abimbola (2003), por tanto, no es extraño que se mezclen algunas ideas del palo, el espiritismo o el catolicismo. Pero hay ciertas características que son comunes a los santeros en cuanto a sus conocimientos o actuaciones. En primer lugar se da entre ellos un desconocimiento general de términos que son clave en la religión de los orichas, que se origina en la forma en que se transmite la religión y la evolución de ésta. Ese desconocimiento es más aparente entre los santeros que entre los

babalawos. Ello está relacionado con el mayor énfasis que los santeros ponen en las prácticas rituales, dejando de lado el conocimiento en sí.

Esta actitud es más visible cuando se les pregunta por conceptos complejos como *aché*, *eledá*, *orí*, *iwá pelé* y algunos otros. En ciertos casos, se da un desvío del concepto original debido a los avatares de la religión en Cuba, como por ejemplo con los términos destino, escatología, ancestros, o reencarnación, los cuales han pasado a tomar otra conotación o a perder importancia en sus concepciones religiosas.

Un ejemplo lo tenemos con el desvío en la significación del concepto de destino, que en su origen se trataba de cumplir un pacto para seguir un tipo de vida en la tierra, y que en general se toma en la actualidad como la consecución de un tipo de vida agradable, exitosa y sin problemas, para lo cual se consulta el oráculo en busca de solución a los posibles obstáculos. Otro ejemplo es el desconocimiento del término yoruba *iwá pelé*, cuyo significado, muy relacionado con el de *aché*, es la base de la ética yoruba. Su desconocimiento y la relatividad moral que se desprende de las historias mitológicas, propias de una cultura africana como la yoruba, sirve de excusa a muchos santeros para realizar acciones poco morales o deshonestas, o para practicar la brujería, no en defensa de alguien, sino para atacar, lo cual cae fuera de la moral que propaga la religión. Existen una moralidad y unos valores que difunde la religión de los orichas, otra cosa es que se utilice esa cierta relatividad para saltarsela y ejercer el poder u obtener beneficios económicos. Ese poder, que es muy fuerte aunque desde el exterior sea difícil captarlo, se ejerce sobre la persona de forma individualizada y adquiere la forma de dependencia psicológica, en especial en el principio del proceso religioso del santero.

El concepto de mantenimiento y promoción de la vida es la piedra angular sobre la que gira la ocha, y es heredado de los yoruba y su cultura. El culto a los ancestros, los oráculos, la ética, los rituales y sacrificios, el *iwá pelé*, y hasta la práctica de la brujería, el espiritismo o el palo, son aspectos que tienen como fin la preservación de la vida, en general o de forma personal. Por ese motivo la falta de conocimiento del significado o la alteración de ciertos términos que son clave, le dan otra conotación a la religión y sus objetivos. Esto es algo que ocurre con muchos santeros y que induce a pensar, incluso a algún especialista en la ocha, que se da tal corrupción en los conceptos y prácticas que la ocha camina hacia su desaparición. No pienso que sea tan grave, pero sí es cierto que ante el

aumento de iniciaciones en los últimos años, parece más necesaria la existencia de una organización que imponga un cierto orden.

De las entrevistas realizadas a los informantes se desprende que los santeros asignan cierta significación a determinados aspectos importantes de su religión. Un resumen de tales ideas son:

- La ocha. Guía moral, herramienta para superar problemas, y relación con el *orun*.
- Oráculos. Sirven para superar obstáculos.
- Sacrificios. Obligación contraída tras una consulta que envía mensajes al *orun*.
- Iniciación. Inversión que procura beneficios.
- Mayores. Respeto testimonial, símbolos de jerarquía.
- Tradición. Hay una general y otra específica. Referencia importante para mantener la ocha.
- Posesión. Necesaria para la comunidad. Prueba de la existencia del *orun*.
- Rituales. Importantes para comunicarse con el *orun*.
- Secreto. Un valor. Necesario para proteger la religión. Parte de la tradición.

Estos significados son ideas muy generales que los santeros tienen, ya que al profundizar más en ellos aparecen algunas discrepancias por las razones anteriormente apuntadas en cuanto a las diferencias que se dan entre los religiosos.

Respecto a las opiniones recabadas en las entrevistas, son de destacar algunas como que el palo es una ayuda suplementaria, aunque algunos la perciben como algo ajeno a la ocha por lo que la rechazan. En general es concebido como una religión inferior por ser susceptible de infligir mal. Respecto al sincretismo con el catolicismo, todos los informantes declararon que la ocha no está mezclada con el catolicismo, lo que no es obstáculo para que un santero la practique de forma paralela.

Hay algo que llama la atención y que se deduce de la declaraciones de los informantes, existe un sentimiento interiorizado, que no se manifiesta directamente, de inferioridad de la ocha respecto a otras religiones universales como el catolicismo. Del mismo modo que se considera al palo inferior, ocurre lo contrario con el catolismo. Mi interpretación personal es que las prácticas de carácter africano, las irregularidades que suceden con algunos santeros, la persecución sufrida en Cuba, la educación recibida, en muchos casos católica, y el mensaje propagado por la Iglesia Católica y los organismos oficiales acusándoles de brujeros e inmorales, está grabado en el subconsciente y ha producido una baja autoestima. Este sentimiento les conduce a sentirse en su interior algo

avergonzados de practicar una religión de estas características, y otro de los motivos de no hacerlo público.

En cuanto a la opinión sobre la conveniencia o no de poner en marcha una organización que dirija la religión e imponga algún tipo de criterios, la reacción, salvo un par de informantes fue de rechazo. Según mis observaciones el rechazo es generalizado, pero lo hay de dos tipos: 1) desconfianza sobre los posibles representantes por su posible manipulación y ejercicio del poder, y 2) rechazo de algunos religiosos que en la actualidad obtienen muchos ingresos de la religión con prácticas deshonestas, porque no desean tener un control y censura sobre su conducta. Así pues, parece impensable por el momento por la oposición generalizada de los santeros.

Otro apartado del capítulo IV está dedicado a las prácticas no religiosas pero que están relacionadas con la ocha. La conjunción del aumento de practicantes y los numerosos rituales que se dan en esta religión, lleva aparejado la proliferación de especialistas religiosos, artesanos, comerciantes y actividades directas o indirectas que dan servicio a las necesidades de los santeros para llevar a cabo su religión. Algunas de estas actividades son llevadas a cabo por religiosos y otras no. Unas tienen un fin económico como las que ofrecen las botánicas o los artesanos, otras atentan contra la ética religiosa como los fraudes o la brujería, y otras actividades son de carácter extrareligioso y relacionadas con la conducta y sentimientos de los santeros como las manifestaciones identitarias, la ostentación, la conformación de redes de apoyo, la promoción personal, o la diversión. Todas estas actividades, sin ser religiosas giran en torno a la práctica de la ocha y cubren distintas necesidades y sentimientos de los santeros.

Es así cómo todas esas actividades permiten, desde hacer de la religión una profesión para algunos especialistas como *babalawos*, *oriatés*, o algunos padrinos, hasta encontrar ayuda en la comunidad santera. También es posible ganarse la vida abriendo una botánica, criando animales para sacrificios, fabricando objetos religiosos, hasta ofrecer servicios de brujería, o utilizar los encuentros religiosos para afirmar la identidad cubana y relacionarse socialmente. Se trata entonces de la formación de un pequeña sociedad inmersa en otra sociedad, y cada uno decide a cual de las dos le da más importancia y le dedica más atención.

El último apartado del capítulo está dedicado a la relación entre las creencias y las prácticas de los santeros que en ocasiones se muestran como incongruencias. Es decir, en ocasiones las prácticas de muchos religiosos chocan con los postulados, moral, valores y objetivos de la religión. Existen varios motivos por los que se actúa de forma contraria a la religión:

- Por desconocimiento o tener conceptos equivocados.
- Por ser un tipo de religioso poco serio o deshonesto.
- Por defender la posición ante la competencia.
- Por tener una cosmovisión diferente debido a al origen étnico, otras prácticas, o al *background*.
- Por el afán de obtener más ingresos.
- Por querer hacer el mal.

Ejemplos de comportamientos que resultan incongruentes con la ocha pueden ser:

- Tomar a los orichas como deidades a las que se les da más importancia que a Olodumare.
- No tener interés por adquirir conocimiento religioso habiendo conceptos complejos sin los que es difícil comprender los fundamentos de la religión.
- Practicar la brujería u otras religiones cuando contravienen la moral y valores de la ocha.
- Emplear la relatividad moral para otros fines no acordes con la religión.
- Hacer uso de los oráculos olvidando que su misión es guiar para cumplir el destino pactado en el *orun*.
- Mostrar aversión por lo africano cuando se practica una religión como la ocha basada en una cultura, mitología y cosmovisión africanas.
- Utilizar lo africano para buscar legitimación y afirmar que la ocha no es una religión africana.
- Intentar hacer de la religión un negocio cuando lo que dicta es todo lo contrario.

Todos estos ejemplos son muestra de comportamientos aparentes en algunos santeros que están en contradicción con la práctica de una religión de las características de la ocha. En general, todos los actos no acordes con la moral, valores y dictados de la religión, están en contradicción con ella.

El objetivo de la ocha es el contacto con el *orun*, seguir el destino en la tierra, y tratar de obtener más *aché*. El fin último es la preservación y mantenimiento de la vida para que se pueda cumplir el destino, ahora bien, cuando se confunde la idea de preservación de la vida con el deseo de vivir mejor, tener éxito y disfrutar de la abundancia, es cuando se tergiversa el sentido del oráculo, que junto a la práctica de la brujería, son empleados para conseguir esos objetivos no religiosos. Por este motivo, es que algunos santeros toman el cuidado de sus orichas y el ofrecimiento de sacrificios y

tambores como una forma de conseguir sus favores para conseguir esos fines que distorsionan el sentido de la religión.

Esa distorsión en religiosos ambiciosos y con un nivel ético poco elevado, les lleva a utilizar diferentes mecanismo para obtener aquello que desean. Ejemplo de esto es la utilización del *awó*, lo misterioso y secreto, empleado como excusa para no traspasar el conocimiento y cerrar de este modo el paso a posibles competidores. Este es sólo uno, entre otros mecanismos empleados por ellos para afianzar su posición en el campo de la ocha.

Como ya señalé, la división entre el santo e ifá, la fragmentación en *ilés*, y la falta de una organización, facilita las prácticas deshonestas de algunos religiosos. Esta situación impide eliminar los abusos de estos religiosos, y contrarrestar los ataques y discriminación de algunos sectores sociales e institucionales.

El contexto en el que se asienta la ocha en el sur de Florida ocupa la atención del capítulo V. En una primera parte se analiza el de Estados Unidos en general, en temas como el *ethos*, la ideología, la inmigración, la religión, y el papel de los latinos. A continuación se centra el análisis en el área de Miami y los cubanoamericanos. Posteriormente se aborda la relación de la ocha con el contexto, y se finaliza con un repaso de ciertos aspectos con los que la ocha guarda relación.

Estados Unidos es un país con un *ethos* heredado de los primeros emigrantes puritanos quienes, partiendo de la base de creerse el pueblo elegido por Dios y debido a su laboriosidad, desarrollaron un sistema económico que impregna toda su cultura. Formado por aluviones de emigrantes de todo el mundo, muestra una actitud de dureza hacia los inmigrantes como forma de obligarles a que adopten su cultura e ideología. Se trata de algo que se cree necesario por el miedo a que esa entrada masiva ponga en peligro la continuidad de su cultura y la estabilidad social. Ese interés por asimilar a los inmigrantes confiere a la educación un importante papel en el *imprinting* de la ideología y la cultura.

La religión juega un rol especial en el país, y aunque oficialmente el estado se declara aconfesional y en la constitución se garantiza la libertad de cultos, el protestantismo es reconocido como la religión que proporciona la ideología dominante. Se practican muchas religiones en el país

pero son las iglesias protestantes, en especial las de corte fundamentalista, las que tienen más influencia en la sociedad.

Se da una discriminación hacia cierto tipo de inmigrantes, y molesta la aparición de lugares considerados como enclaves en los que inmigrantes latinos se apropian de un área y reproducen su cultura a espaldas de la sociedad estadounidense, como es el caso de Miami. La integración de los inmigrantes depende en gran parte de ellos mismos, pero se dificulta para quienes viven en uno de estos enclaves.

En general, los latinos son percibidos como una amenaza a la cultura dominante por su resistencia a abandonar su idioma y culturas. Ello demuestra que la propagada multiculturalidad del país es sólo algo testimonial y que en el fondo se le teme. En este contexto, una religión como la ocha actúa como un refuerzo de la identidad nacional de algunos cubanos y puede entorpecer la asimilación de éstos a la cultura nacional. Muchos cubanoamericanos pretenden tener lealtad a ambas culturas.

Miami, lugar elegido por la mayoría de los cubanos pensando en volver a Cuba algún día, es un enclave cubano-latino que se ha convertido en la capital de Latinoamérica y ha creado una economía de la mano de los cubanos que resulta una alternativa a la del resto del país.

A pesar de la negativa acogida que tuvieron los cubanos desde el principio, lograron recrear su cultura y una economía propia con bastante éxito. Ello empujó a muchos angloamericanos y afroamericanos a desplazarse a otras áreas por sentirse incómodos ante un dominio cubano, que además de la economía alcanzaba la política y el ejercicio de profesiones liberales.

La afluencia posterior de latinoamericanos y caribeños fue convirtiendo el enclave en una zona que guarda poca relación con el ambiente general del país. La convivencia no es fácil por la diversidad, habiéndose creado áreas que son ocupadas mayoritariamente por ciertos grupos, independientemente de que la segregación sea en primer lugar de tipo socioeconómico.

La posible marginalidad que pueda surgir entre inmigrantes de bajo nivel socioeconómico, es resultante en muchas ocasiones de la automarginación a que ellos mismos se someten, ya que el país ofrece buenas oportunidades a quien se esfuerza, y sobre todo a quien se asimila a la cultura y el sistema.

Respecto a los cubanoamericanos, aparecen unas marcadas diferencias entre ellos en cuanto a su estatus socioeconómico, educación, nivel profesional, origen, grado de asimilación o posicionamiento político, por lo que no es posible hablar de un grupo homogéneo que pueda tener unos intereses o visión comunes. Estar asentados en un enclave les ofrece la opción de mantener la cultura cubana y retrasar su integración a la cultura del país. Generalmente, la segunda generación se siente bicultural y trata de aprovecharse de ello, y a pesar de que hay quien piensa que es una cuestión de tiempo que se asimilen por completo a la cultura estadounidense, el ambiente creado en el área y el sentirse bien en las dos culturas podría desembocar en la consolidación definitiva de la cultura cubano-latina en el sur de Florida.

Por su parte, la ocha se encuentra en medio de una sociedad y cultura que no se sabe bien si es estadounidense, cubana, latina, o las tres cosas a un tiempo. No obstante, se enfrenta a la actitud negativa de muchos anglos, cubanos y latinos, siendo los cristianos fundamentalistas aparentemente sus mayores opositores. El hecho de estar rodeada de tantos cubanos y latinos no le garantiza una mayor aceptación, y en determinados casos, como el de Hialeah contra la Iglesia de Babalú Ayé, puede llegar a tener una oposición más feroz si cabe.

Algunas prácticas que chocan con las normas cívicas, y la militancia en las filas de la ocha de personajes relacionados con la delincuencia, o de tipo marginal, le proporcionan una mala fama e imagen y le dificultan su relación con la sociedad y las instituciones oficiales. Hay algunos hechos puntuales como la ilegalidad de ciertas acciones, las denuncias de ciudadanos, controles de la policía o la aparición de brujerías en lugares públicos que le suponen a la ocha, o a sus practicantes, algunos problemas con la justicia.

En la ocha se encadenan una serie de hechos en donde cada uno de ellos produce el siguiente. Así, la falta de un organismo regulador da lugar a que no se castigue o expulse a quien no cumple las normas. Esto conlleva que se sigan dando acciones incorrectas, religiosas o cívicas, por la falta de sanción. Ese tipo de acciones producen un rechazo social, cuya percepción por los santeros les induce a continuar con la discreción y el secreto, lo cual favorece a un cierto tipo de religiosos para seguir actuando a su antojo.

La relación de la ocha, es pues algo conflictiva con ciudadanos e instituciones, y cuando los medios de comunicación se fijan en ella lo hacen, por lo general, enfatizando el morbo y el sensacionalismo. El mayor problema que tiene la ocha de cara a la sociedad es que sus prácticas no se acomodan al momento actual y al tipo de sociedad en que se encuentra. La razón que se ofrece para explicar el mantenimiento de esas prácticas africanas que dan problemas con la sociedad es la importancia de la tradición, motivo por el que se mantienen vivas, pero aquí se da una incongruencia, ya que se da muy poca identificación con lo africano. Es decir, los santeros optan ellos mismos por las dificultades al negarse a introducir algunos cambios, básicamente en los sacrificios, de los cuales el mismo Abimbola (2003) afirma, refiriéndose a la religión de los orichas en la diáspora, que se sacrifica demasiado y que se abusa de la utilización de la sangre, y eso lo dice una autoridad africana. Por tanto, la excusa de la tradición no parece muy consistente, aunque para los santeros la tradición principal es la de su rama religiosa. A pesar de los problemas señalados en cuanto al funcionamiento de la ocha con la sociedad, el número de iniciados sigue aumentando.

Hay ciertos aspectos con los que la ocha guarda alguna relación, el primero de ellos es la inmigración. La llegada a Miami de tantos cubanos ha tenido un impacto sobre la religión ya que le ha supuesto una reactivación y consolidación por el aumento de practicantes y de especialistas religiosos, lo que le ha proporcionado una mayor visibilidad social. Esto a su vez ha originado también mayores confrontaciones con la sociedad y sus instituciones.

Ese aumento de practicantes cubanos, muchos de ellos recientemente llegados, ha promovido un mayor contacto con la religión en Cuba, y en la actualidad supone un constante fluir de santeros y aspirantes que visitan la isla por motivos religiosos. La consecuencia de ello es un mayor conocimiento y control de ambas partes sobre lo que sucede con la religión en el otro lado que permite una relativa unidad de la religión. Al mismo tiempo, para los santeros de la isla supone una mayor entrada de ingresos que les permite pagar los elevados costes de la religión, pero también ha ocasionado el que se de un aumento de los abusos con los visitantes.

La ocha también tiene relación con la identidad nacional cubana, ya que algunos de sus aspectos, como mitología o música, han sido utilizados en manifestaciones culturales, aunque siempre tratando de eliminar la parte religiosa. Esa relación puede fortalecer la idea en los santeros del sur de

Florida de que su religión afianza el nexo con la identidad cubana, lo cual puede obstaculizar su asimilación a la cultura estadounidense. La identidad cubana toma como referencia, o se apropia de, aspectos afrocubanos previamente blanqueados, pero lo afro y lo religioso son difíciles de desligar. La supervivencia de la ocha y otras religiones afrocubanas ponen en entredicho la mezcla cultural y el llamado sincretismo que supuestamente ha dado paso a una cultura e identidad nacional.

El cuestionamiento de la existencia de una identidad nacional posibilita que sea sustituida por la cubanidad que, sin ser lo mismo, representa un serie de identificaciones con unos referentes supuestamente comunes, como ciertas costumbres, valores y tradiciones asociadas al ser cubano.

Los santeros pueden estar repartiendo su lealtad identitaria hacia dicha cubanidad, hacia lo afrocubano, o hacia lo africano, dependiendo de la persona, su origen y afinidad. Ser santero no significa *per se* identificarse con lo afrocubano, y menos con lo africano, pero en Miami crece, aunque despacio, la tendencia a eliminar la simbología católica y a reaffricanizar la ocha.

Según Durkheim, la religión fortalece la cohesión social de un grupo, y en el fondo a lo que se rinde culto es a la sociedad, pero la ocha parece contradecir este supuesto, ya que no se trata de un conjunto homogéneo de personas y no se practica en grupo salvo en contadas ocasiones. Se da algún tipo de identificación y hermandad hasta cierto punto, pero no se concibe, ni ha ocurrido, el que sea una religión practicada por el resto de la sociedad, por lo que ni ha proporcionado cohesión social, ni ha servido de referente de toda una cultura, ni mucho menos ha suministrado la ideología y moral a la sociedad en la que han vivido los santeros. Al contrario, lo que les ha acarreado a sus practicantes es un estigma de marginalidad y persecuciones por pertenecer a ella.

¿Por qué practicar entonces una religión de estas características? La ocha tiene muchos significados para los santeros:

- Es una forma de espiritualidad
- Es una forma de vida
- Funciona como refugio y amortiguador del trauma de la inmigración
- Ofrece una solución a los problemas
- Permite reivindicarse personalmente
- Es una guía en la vida
- Proporciona respuestas a la búsqueda de explicaciones sobre la vida del más allá

- Forma un espacio donde se fortalece o recupera la identidad
- Permite el cumplimiento del destino
- Se da un sentimiento de hermandad
- Es una herramienta para contactar el más allá
- Conformar un ámbito donde socializar
- Ofrece la posibilidad de ejercer el poder o de ganarse la vida
- Procura protección ante las amenazas de la vida
- Facilita un contacto íntimo y personalizado con el *orun*
- Es para algunos una conexión con sus raíces africanas

Por todos esos motivos, y quizá alguno más, la ocha continúa atrayendo a muchos cubanos de la diáspora, a pesar de que su práctica les suponga la incompreensión de la sociedad y cierta marginación social. Podría pensarse que la elección de formar parte de la ocha proviene en parte de la negativa a integrarse en la sociedad estadounidense, pero hay santeros nacidos en el país o que no piensan volver a Cuba.

Estados Unidos es un país a la cabeza de la modernidad, pero la deshumanización que muestra resulta poco asimilable para muchos inmigrantes que se sienten desplazados cultural y socialmente. La ocha, como se ha visto, cubre muchas carencias de estos inmigrantes, por lo que representa una alternativa válida a una supuesta falta de acomodo a la sociedad de acogida. Hay, no obstante, otras razones que intervienen en la decisión de iniciarse, al igual que hay muchos tipos de personas.

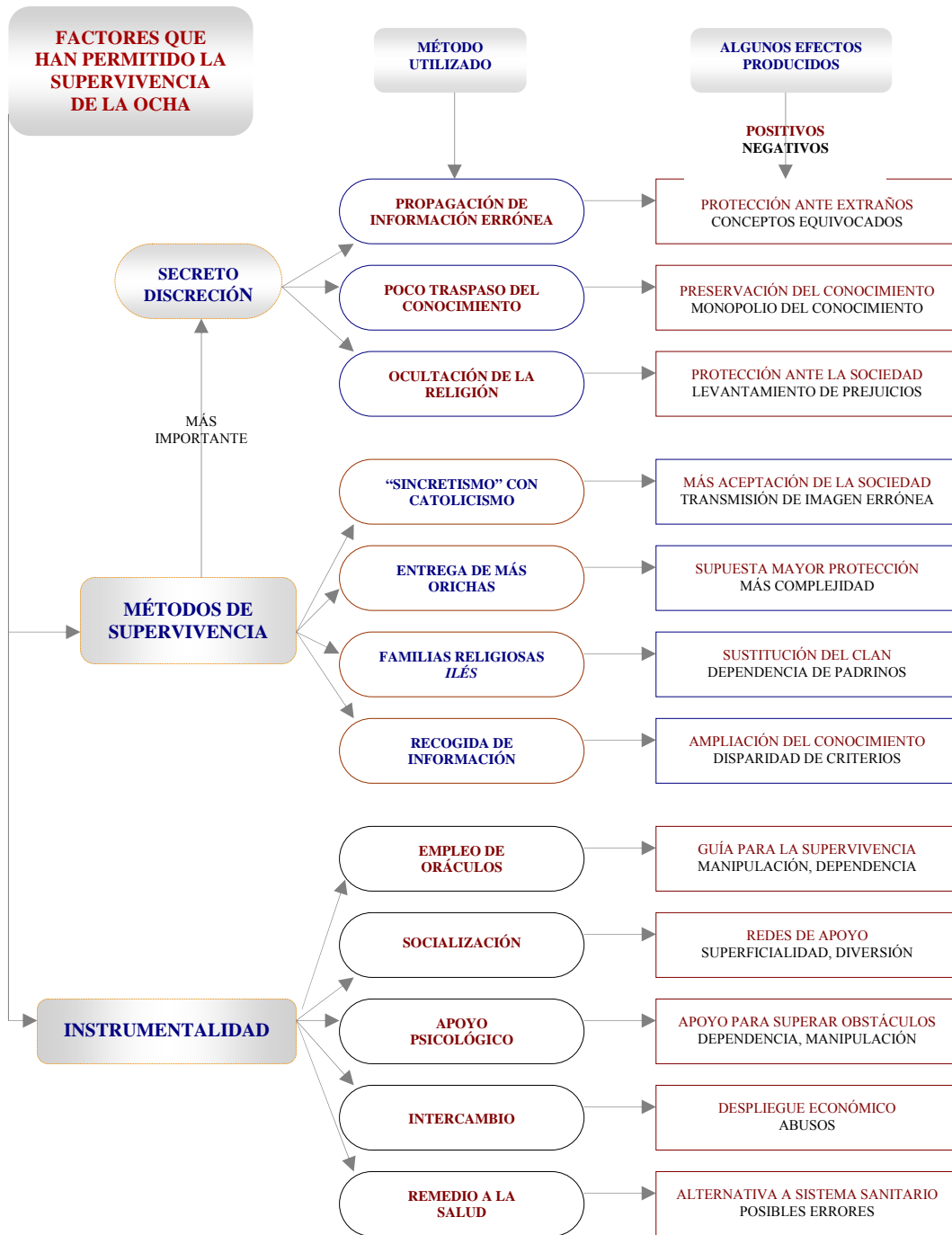
Se califica en ocasiones a la ocha como un fenómeno de religiosidad popular, que no comparto porque tiene unas raíces africanas, una cosmovisión, cuerpo de conocimientos, valores y moralidad bien establecidas desde hace mucho tiempo. Podría entenderse como una toma de decisión propia llevada a cabo por muchas personas sin la imposición o proselitismo de una religión establecida, ya que la ocha no fuerza el acercamiento de nadie.

Para la sociedad estadounidense los practicantes de la ocha representan un grupo marginal que atenta contra su moral, costumbres y cultura, que impide la integración y que ha contagiado a otros latinos, afroamericanos y caribeños. Conceptualizada como primitiva y demoníaca por los grupos fundamentalistas, supone un reto para las instituciones locales donde se asienta. En sí, la ocha no supone un gran problema para el país, pero puede que simbolice para muchos estadounidenses una forma extrema de resistencia cultural, de resistencia a la integración en la cultura del país de la que los

latinos son acusados constantemente. No hay que olvidar que una nación conformada por inmigrantes como lo es Estados Unidos, tiene como una de sus prioridades integrarlos a su cultura como garantía de supervivencia.

La ocha ha tenido siempre una gran capacidad para sobrevivir en circunstancias difíciles gracias a ciertas estrategias y características como viene reflejado en el siguiente diagrama.

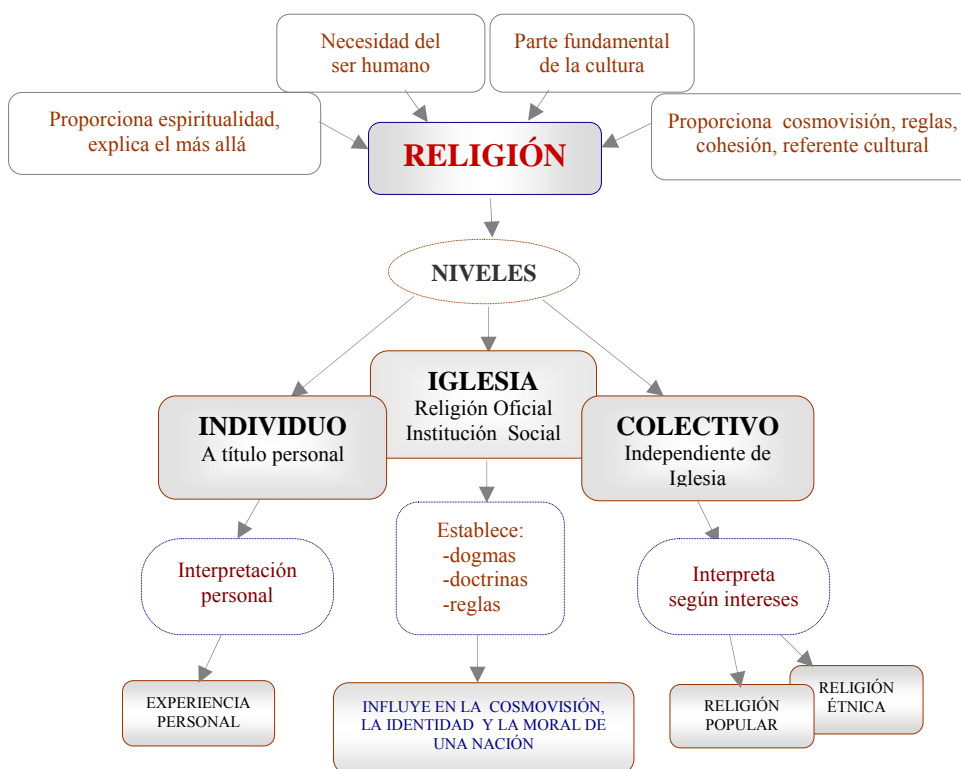
Diagrama # 30
SUPERVIVENCIA DE LA OCHA



Los practicantes de la ocha se las han arreglado para mantener viva su religión pese a las circunstancias desfavorables en las que se han desenvuelto. El porqué de la propagación de una religión de estas características puede que esté relacionado con una forma de creación simbólica desde abajo por un segmento de población que ha tenido dificultades para identificarse con ciertas propuestas a su alcance. Ni religiones como el catolicismo o el protestantismo, ni identidades nacionales como la cubana o la estadounidense parecen ser lo suficientemente atractivas para los santeros.

De los tres niveles en que se puede mostrar la religión, el de iglesia institucionalizada, el de un colectivo que interpreta a su manera la religión, y el individual, los integrantes de la ocha parecen repartirse entre el nivel colectivo que conforma una religión étnica, y el individual que realiza sus propias interpretaciones y se basa en su experiencia personal. Esto se desprende de la forma en que se observa su comportamiento religioso y en las respuestas ofrecidas en las entrevistas.

Diagrama # 31
NIVELES EN QUE SE MUESTRA LA RELIGIÓN



La ocha ha supuesto, y supone, un reto desde que se instaló primero en Cuba y después en Estados Unidos. En Cuba lo fue para el catolicismo oficial y las autoridades, para el proyecto nacional e identitario, y para la población blanca dominante. Posteriormente para el régimen comunista y ateo.

En Estados Unidos representó desde su implantación otro reto para los exiliados cubanos blancos y su identidad, quienes no querían ser relacionados con ella, y también para la convivencia entre los habitantes del Gran Miami. Igualmente representa un reto para la sociedad estadounidense, para su multiculturalidad y libertad de cultos, para el aparato ideológico y cultural, para el fundamentalismo cristiano, para el sistema policial y judicial, y hasta para el IRS que se encarga de recaudar los impuestos.

En otro ámbito, la práctica de la ocha supone también un reto a los investigadores de disciplinas como la antropología, la sociología, la psicología o la psiquiatría, ya que faltan muchos aspectos sobre los que ofrecer explicaciones e interpretaciones. Cualquier investigación sobre la ocha se ve dificultada por la opacidad que muestra ante los extraños, lo que implica que es muy difícil obtener datos abundantes, confiables y de calidad. Por este motivo, un iniciado en la ocha sería el investigador ideal por tener la capacidad de trabajar desde dentro. Varios religiosos han escrito sobre la ocha, pero por lo general se ocupan de aspectos religiosos y no sociales, y menos aún de aquellos que suponen comportamientos negativos, inmorales o que atentan contra las normas sociales. Este ha sido un intento, incompleto como todos, que espero sirva para arrojar algo más de luz sobre una religión que supone un reto, tanto para los que la practican como para la sociedad que la rodea.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

Abimbola, Wande

1997 Ifá. An Exposition of Ifá Literary Corpus. Athelia Henrietta Press, Inc. New York.

2003 Ifá will Mend our Broken World. Aim Books, Massachusetts.

Acosta, José

Ifáismo y Cristianismo: Posible Origen Común y sus Síntesis en Cuba. Disponible en [www](http://cultural-expressions.com/thesis/oturaka.htm)

<http://cultural-expressions.com/thesis/oturaka.htm>, 15/02/99

The Trance. Presentado al International Workshop: Myths and Symbols. Board Review.

Havana, 1996. Disponible en [www](http://www.cultural-expressions.com/thesis/trance.htm) <http://www.cultural-expressions.com/thesis/trance.htm>, 12/6/03

Adaramola, HGR Odunade

Yoruba Village Rites of Passage. Great Benin Books.

Adefunmi I, Oba Ofuntola Osejeman Adelabu

1982 Olorisha. A Guide Book into Yoruba Religion. Igbimilsha Prists Council and the Orisha Academy of the Yoruba Village of Oyotunji.

Adogame, Afe

1998 Building Bridges and Barricades. University of Bayreuth. Marburg Journal of Religion: Volume 3, No 1, March. Disponible en www

<http://archiv.ub.uni-marburg.de/mjr/pdf/1998/adogame1998.pdf>, 18/08/2006

A.F.A. Asogun, Fajimi

Vibrationology 101. Disponible en www

http://www.awostudycenter.com/Articles/art_vebrationology.htm, 24/11/2003

Afolabi

As Long as They Don't Shove It Down Our Throats. The Relegation of First Class Oloshas to Second Class Status. Disponible en www

<http://www.yemoja.com/shove.htm> 8/26/01

Ile Afolabi Statement of Mission and Purpose. Disponible en www

<http://www.yemoja.com/manifesto.htm>, 26/8/01

Interview. Miguel "Willie" Ramos – Ilari Oba. Oba Oriate, Oni Shango.

Disponible en www <http://www.yemoja.com/willie.htm> , 8/26/01

The Lukumi Tradition. Disponible en www <http://www.yemoja.com/lukumi.htm>, 26/8/01

Aguado Vázquez, José C. y Portal Ariosa, María Ana

1991 Ideología, Identidad y Cultura. Tres Elementos Básicos en la Comprensión de la Reproducción Cultural. Boletín de Antropología Americana 23. Julio.

Aguilera Patton, Pedro Pablo

1996 Religión y Arte Yorubas. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

Agún Efundé

1996 Los Secretos de la Santería. Ediciones Universal. Miami, Florida.

Alvarado, Ana María

1998 En Torno a la Cubanía: Aproximaciones a la Idiosincrasia Cubana. Ediciones Universal. Miami, Florida.

- Alvarado Ramos, Juan Antonio
 1996 Relaciones Raciales en Cuba. Notas de Investigación. En revista *Temas*. nº 7, julio-septiembre. La Habana.
- Anati, E. et al.
 1995 Tratado de Antropología de lo Sagrado I. Los orígenes del Homo Religiosus. Editorial Trotta S.A. Madrid.
- Augé, Marc
 1996 Dios como Objeto. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona.
 1996 El Sentido de los Otros. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Barcelona.
- Argyriadis, Kali
 2005a Religión de Indígenas, Religión de Científicos: Construcción de la Cubanidad y Santería. *Desacatos*, Nº 17, enero-abril, pp. 85-106.
 2005b El Desarrollo del Turismo Religioso en La Habana y la Acusación de Mercantilismo. *Desacatos*, Nº 18, mayo-agosto, pp. 29-52.
- Argüelles, Anibal y Hodge, Ileana
 1991 Los Llamados Cultos Sincréticos y el Espiritismo. Departamento de Estudios Socioreligiosos. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. Editorial Academia. La Habana.
- Asis, Moisés y Levine, Robert M.
 2000 Cuban Miami. Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey, and London.
- Atkinson, Paul y Hammersley Martyn
 1994 Etnografía. Métodos de Investigación. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Barcelona.
- Awolalu, J. Omosade
 2001 Yoruba Beliefs & Sacrificial Rites. Athelia Henrietta Press, Inc. New York.
- Baba Ifa Karade
 1994 The Handbook of Yoruba Religious Concepts. Samuel Weiser, Inc. York Beach, Maine.
 1996 Ojise. Messenger of the Yoruba Tradition. Samuel Weiser, Inc. York Beach, Maine.
- Balandier, Georges
 1990 El Desorden. La Teoría del Caos y las Ciencias Sociales. Elogio de la Fecundidad del Movimiento. Editorial Gedisa S.A.. Barcelona.
- Balbuena, Bárbara
 1997 Ceremonias y Rituales Festivos en la Regla de Ocha. En revista *Cúpulas*. Año II, nº 6 y 7, septiembre. Instituto Superior de Arte, Estudios, Críticas y Creación. Ciudad de la Habana.
- Barcia Cordobéz, Juan Carlos
 1996 El Complejo Religioso Ifa-Ocha. Un acercamiento a la religión Cubana de Orígen Yoruba. Trabajo de Diploma. Facultad de Filosofía, Historia y Sociología. Universidad de La Habana.
- Barnet, Miguel
 1966 Biografía de un Cimarrón. Editorial Academia. La Habana.
 1995 Cultos Afrocubanos: La Regla de Ocha, La Regla de Palo Monte. Ediciones Unión. La Habana.
- Bascon, William
 1950 The Focus of Cuban Santería. *Southwestern Journal of Anthropology* 6/1 (spring): 64-68.
 1984 The Yoruba of SouthWestern Nigeria. Waveland Pres, Inc. Illinois.

- 1991 IFA Divination. Communication between Gods and Men in West Africa. Indiana University Press.
- 1993 Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World. Indiana University Press.
- Bastide, Roger
- 1972 African Civilisations in the New World. Harper & Row, Publishers. New York.
- 1986 Sociología de la Religión [Les Religions africaines au Brésil]. Júcar Universidad. Madrid.
- Baumann, Gerd
- 1999 The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities. Routledge. New York, London.
- Benítez Rojo, Antonio
- 1998 La Isla que se Repite. Editorial Casiopea. Barcelona.
- Bell, Daniel
- 1964 El fin de las ideologías. Editorial Tecnos S.A. Madrid.
- Berger, Peter
- 1971 Para una Teoría Sociológica de la Religión. Editorial Kairós. Barcelona.
- 1990 The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. Anchor Books, New York.
- 1998 Protestantism and the Quest for Certainty. The Christian Century, Vol. 115, Issue 23, p782, 9p.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas
- 1997 Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido. La Orientación del Hombre Moderno. Ediciones Paidós Ibérica, S.A.. Barcelona, Buenos Aires.
- Berges, Juana, Bryon Enrique, Castellanos, Israel y Fernández, Eduardo
- 1981 Ciencia y Religión. Selección de artículos. Recopilación de la revista *El Militante Comunista*. Editorial Política. La Habana.
- Beriain, Josetxo
- 1990 Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad. Editorial Anthropos. Barcelona.
- 1996 La Integración en las Sociedades Modernas. Editorial Anthropos. Barcelona.
- Betto, Frei
- 1985 Fidel y la Religión. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado. La Habana.
- Bewaji, John A. I.
- Olodumare: God in Yoruba Belief and the Theistic Problem of Evil. En African Studies Quarterly. The Online Journal for African Studies. Disponible en [www http://web.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i1a1.htm](http://web.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i1a1.htm), 22/11/2003
- Bianchi, U. et al.
- 1995 Tratado de Antropología de lo Sagrado [1]. Los Orígenes del Homo Religiosus. Editorial Trotta. Madrid.
- 2001 Tratado de Antropología de lo Sagrado [4]. Crisis, Rupturas y Cambios. Editorial Trotta. Madrid.
- Binsbergen, van Wim
- 1999 Islam as a Constitutive Factor in African 'Tradicional' Religion. Paper read at the conference on Transformation and Islam in Africa. African Studies Centre and Institute for the Study of Islam in Modern World. Leiden, The Netherlands, October 15.

- Blanco Aguilar, Jesús
 1996 La Música de los Carabalies Apapa y su Aporte a la Música Popular Cubana. En revista *Africamérica*. Año III, n^o 6 julio-diciembre. Fundación Afroamericana. Caracas.
- Blot, Jean-Yves
 1997 Syncretisme Catholique-Vodou. Bureau National d'Ethnologie, Haiti.
- Boddy, Janice
 1994 Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology*, 23: 407-34.
- Bolívar Aróstegui, Natalia
 1994 Los Orishas en Cuba. Pm Ediciones. Ciudad de la Habana.
 1995 La Regla de Ocha o Santería. Bosquejo Histórico. En revista *Temas* n^o 4: 33-37. La Habana.
 1995 El Legado Africano en Cuba. Universitat Autònoma de Barcelona. Departamento de Sociologia. Disponible en [www http://www.bib.uab.es/pub/papers/02102862n52p155.pdf](http://www.bib.uab.es/pub/papers/02102862n52p155.pdf).
 12/06/2006.
- Bolívar Aróstegui, Natalia y González Díez de Villegas, Carmen
 1992 Itutu. La Muerte en los Mitos y Rituales Afrocubanos. Editorial Arenas. Miami, Nueva York, Caracas.
- Bolívar Aróstegui, Natalia y Porras Potts, Valentina
 1996 Orisha Ayé. Unidad Mítica del Caribe al Brasil. Ediciones Pontón. Guadalajara, España.
- Bourdieu, Pierre
 1984 The Market of Symbolic Goods. En "The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature". Columbia University Press
 1989 Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*, Vol. 7. No 1, pp. 14-25.
 1990 Sociología y Cultura. Editorial Grijalbo, S.A. Argentina y México.
 1995 Las Reglas del Arte. Génesis y Estructura del Campo Literario. Editorial Anagrama. Barcelona.
 1997 Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción. Editorial Anagrama. Barcelona.
 2007 Outline of a Theory of Practice. Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc
 1995 Respuestas. Por una Antropología Reflexiva. Editorial Grijalbo S.A. México.
- Boyer, Pascal
 2001 Religion explained. The Evolucionary Origins of Religious Thought. Basic Books. New York.
 2003 Religious Thought and Behavior as by-products of Brain Function. En *Trends in Cognitive Science*. Vol. 7 N^o 3, March.
- Braga Morfi, Ana C.
 2004 La Regla de Ocha en Cuba: Una Semiosfera. *Entretextos*, Revista Electrónica Semestral de Estudios de Semiótica de la Cultura, Universidad de Granada, N^o 6, Noviembre. Disponible en [www http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre6/ocha.htm](http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre6/ocha.htm)
- Brandon, George
 1993 Santería from Africa to the New World. The Dead Sell Memories. Indiana University Press.
 2002 Hierarchy without a Head: Observations on Changes in the Social Organisation of some Afroamerican Religions in the United States, 1959-1999 with Special Reference to Santería. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2002, 117 (janvier-mars) 151-174.

- Brea López, Rafael
1997 Africanía de la Danza Caribeña. En revista *Del Caribe* n° 26. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- Brown, David H.
1998 Thrones of the Orishas. Copyright Material. January 22. Disponible en [www](http://www.church-of-the-lukumi.org/thrones.htm) <http://www.church-of-the-lukumi.org/thrones.htm>, 30/7/01.
2003 Santería Enthroned. Art Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion. The University of Chicago Press. Chicago, London.
- Cabrera, Lidia
1954 El Monte. Ediciones C.R. Ciudad de la Habana.
1980 Koeko Iyawó: Aprende Novicia. Pequeño Tratado de la Regla Lucumí. Colección del Chichereku en el exilio. Miami, Florida.
- Campbell, Joseph
2001 Los Mitos. Su Impacto en el Mundo Actual. Editorial Kairós. Barcelona.
- Cantón Delgado, Manuela
2001 La Razón Hechizada. Teorías Antropológicas de la Religión. Ariel, Barcelona.
- Cañizares, Raúl
1999 Cuban Santeria. Walking with the Night. Destinity Books. Rochester, Vermont.
- Capone, Stefania
1999 Uma Religião para o Futuro: A Rede Transnacional dos Cultos Afro-Americanos. IX Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Instituto de Filosofia y Ciências Sociais-UFRJ. Rio de Janeiro, 21 a 24 de setembro.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
1992 Etnicidad y Estructura Social. CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ediciones de la Casa Chata. México.
- Carrillo, E. y López, A. G.
2005 The Latino Psychiatric Patient. Assesment and Treatment. American Psychiatric Publishing, Inc., Washington.
- Casanova, Juan M. (Ifá-Aremu)
1996 Aggó Orisa. Con el Permiso de los Dioses Africanos. Componentes Étnicos, Sociológicos e Históricos de la Cultura Afrocubana. Copyright: Guillermo J. Jorge.
- Castañeda Seijas, Minerva Yoimy
1995 Religión e Identidad. Trabajo de Diploma. Facultad de Filosofía, Historia y Sociología. Universidad de la Habana.
- Castellanos, Jorge y Castellanos, Isabel
1990 Cultura Afrocubana II. El Negro en Cuba 1845-1959. Ediciones Universal. Miami.
1994 Cultura Afrocubana IV. Literatura – Música – Pintura y Artes. Ediciones Universal, Miami.
- Isabel Castellanos
2002 A River of many turns. The Polysemy of Ochún in Afro-Cuban Tradition. In Joseph Murphy & Mei-Mei Sandford (eds.) "Osun across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas." Bloomington Indian University Press, pp. 34-45

- Chukwudi Eze, E. et al.
2001 Pensamiento Africano. Ética y Política. Edicions Bellaterra 2000, S.L. Barcelona.
- Clark, Juan
1990 CUBA. Mito y Realidad. Testimonio de un pueblo. Saeta Ediciones. Miami-Caracas.
- Clark, Mary Ann
2001 ¡No Hay Ningún Santo Aquí! (There Are no Saints Here): Symbolic Language within Santería. *Journal of the American Academy of Religion*. March, Vol. 69, No 1, pp. 21-41.
2002 You Are (NOT) Shango: Jungian Archetypes in Contemporary Santería. *Wadabagei: A Journal of the Caribbean and the Diaspora*, 5 (1): 105-135.
- Claus, Peter J.
1984 Medical Anthropology and the Ethnography of Spirit Possession. *Social Science Information Gateway*. Disponible en [www http://isis.csuhayward.edu/dbsw/anthropology/clausmedanth.htm](http://isis.csuhayward.edu/dbsw/anthropology/clausmedanth.htm), 16/01/2003
- Cohen, Emma
Chaneller, Cowries and Conversation with the Gods: Explaining multiple Divination Methods in Afro-Brazilian Religious Tradition. Institute of Cognition and Culture. Queen's University, Belfast. Disponible en [www http://www.qub.ac.uk/icc/docs/Cohen_divination.pdf](http://www.qub.ac.uk/icc/docs/Cohen_divination.pdf), 19/08/2006
- Cohen, Peter F.
2002 Orisha Journeys: The Role of Travel in the Birth of Yoruba-Atlantic Religion. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 117 (janvier-mars) 17-36.

Consejo Cubano de Sacerdotes Mayores de Ifá. Bajado de la página web Eleda.org del obá Miguel "Willie" Ramos. Disponible en [www http://ilarioba.tripod.com/consejoifacu.htm](http://ilarioba.tripod.com/consejoifacu.htm), 12/01/2003
- Creswell, John W.
1998 *Qualitative Inquiry and Research Design. Choosing Among Five Traditions*. Sage Publications. Thousand Oaks, London, New Delhi.
- Cros Sandoval, Mercedes
1975 *La Religión Afrocubana*. Playor. Madrid.
1977 Santería: Afrocuban Concepts of Disease and its Treatment in Miami. *Journal of Operational Psychiatry*, 8 (2).
1979 Santería as a Mental Health Care System: An Historical Overview. *Social Science & Medicine*, 13 B (2), 137-151.
1985 Mariel and Cuban National Identity. Editorial SIBI. Miami.
1991 Cultural Contribution of the Cuban Migration in South Florida. In Jorge, Suchilicki and Varona (Eds).
1995 Afro-Cuban Religion in Perspective. In *Enigmatic Power: Syncretism with African and Indigenous People's Religions Among Latinos*. Bildern Center Series, 3th volume. Edit. Anthony M. Stevens-Arroyo and Andrés I. Pérez y Mena.
2006 *Worldview, the Orichas and Santería. Africa to Cuba and Beyond*. University Press of Florida.

1999 Cuba: voces para cerrar un siglo (I) y (II). Testimonios de cubanos residentes en la isla (I) y en el exterior (II). Compilación y prólogo de René Vázquez Díaz. The Olof Palme International Center. Estocolmo.

- Cutié Bressler, Alberto
1997 Los Delirios de Contenido Místico en Nuestro Medio. En revista *Del Caribe* n^o 26. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- De Rojas, Alma
2004 Cubanía and Caridad: A Comparative Analysis of Cuban Marianism. Master Thesis, Florida International University
- de Souza Hernández, Adrian
1998 Echu-Eleguá. Equilibrio Dinámico de la Existencia. Ediciones Unión. Ciudad de la Habana.
- Delgado, Manuel
1993 La «religiosidad popular». En torno a un falso problema. *Gazeta de Antropología* N^o 10. Disponible en [www http://www.plazamayor.net/antropologia/archtm/xnews.html](http://www.plazamayor.net/antropologia/archtm/xnews.html) , 27/6/01.
- Deflem, Mathieu
1991 Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (1): 1-25.
- Del Rey Roa, Annette
1995 La Regla de Ocha como Categoría de lo Social. Trabajo de Diploma. Facultad de Filosofía, Historia y Sociología. Universidad de la Habana.
- De Paula Rivas, José Tadeu
The Religions and the Life/Death Question. *African Religions and Afro-Descending Eros x Tanatos*. Disponible en [www http://www.aseमारabo.org.br/ingles/the_religious.htm](http://www.aseमारabo.org.br/ingles/the_religious.htm), 24/11/2003
- Diantell, E.
2002 Deterritorialization and Reterritorialization of Orisha Religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States). *International Journal of Urban and Regional Research*, volume 26, Number 1, March, pp. 121-137 (17).
- Díaz Cerveto, Ana M. y Perera Pintado. Ana C.
1997 La Religiosidad en la Sociedad Cubana. Editorial Academia. La Habana
- Díaz Cruz, Rodrigo
1999 Archipiélago de Rituales. *Teorías Antropológicas del Ritual*. Anthropos. Barcelona.
- Díaz, Lily
1999 A structural Analysis of Puerto Rican Santería. Disponible en [www http://www.to.or.at/ontext/ldsanter.htm](http://www.to.or.at/ontext/ldsanter.htm), 03/07/99
- Dixon, Heriberto
1998 The Cuban American Counterpoint: Black Cubans in the United States. *Dialectical Anthropology* 13: 227-239.
- Duany, Jorge
2001 Redes, Remesas y Paladares. *La Diáspora Cubana desde una Perspectiva Transnacional*. Nueva Sociedad 174, pags 40-50.
- Durkheim, Emile
1992 Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. Ediciones Akal. Madrid.

- Eades, J.S.
1980 The Yoruba Today. Published on WWW with permission Copyright © J.S. Eades.
<http://lucy.ukc.uk/YorubaT/>, 7/27/01
- Edwards, Gary and Mason, John
1985 Black Gods: Òrìṣà Studies in the New World. Yorùbá Theological Archministry, New York.
- Eliade, Mircea
1996 Patterns in Comparative Religion. Bison Books. USA.
1999 Imágenes y Símbolos. Taurus. Madrid.
1999 Lo Sagrado y lo Profano. Paidós. Barcelona.
2000 Aspectos del Mito. Paidós. Barcelona.
- El Kari Ocha. La ceremonia de hacerse santo. Artículo sin firmar aparecido en la edición electrónica de la revista venezolana sobre santería Ashe. Disponible en [www](http://www.ashe.com.ve/articulos/kariocha.htm)
<http://www.ashe.com.ve/articulos/kariocha.htm>, 26/06/99.
- El Sincretismo en la Religión Yoruba. No es como muchos piensan. Artículo sin firmar aparecido en la edición electrónica de la revista venezolana sobre santería Ashe. Disponible en [www](http://www.ashe.com.ve/articulos/sincretismo/index.htm)
<http://www.ashe.com.ve/articulos/sincretismo/index.htm>, 08/03/99
- Efün Moyiwá. 1999. The Religion In Africa and Cuba: How Different Are They Really? Disponible en [www](http://www.seanet.com/users/efunmoyiwa/africa.html)
<http://www.seanet.com/users/efunmoyiwa/africa.html>, 26/06/99
- Entralgo, Elías
1996 Perioca Sociográfica de la Cubanidad. Ediciones Unión. Ciudad de la Habana.
- Espinosa, Félix y Piñero, Amadeo
1997 La Leyenda de Orula. Ediciones cubanas. Ciudad de la Habana.
1997 Ifá y la Creación. Ediciones Cubanas. Ciudad de la Habana.
- Evans-Pritchard, E. E.
1983 Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Clarendon Press. Oxford.
1990 Ensayos de Antropología Social. Siglo XXI de España Editores S.A. Madrid.
1991 Las Teorías de la Religión Primitiva. Siglo XXI de España editores. Madrid.
- Faïk-Nzuji Madiya, Clémentine
1995 El *Homo Religiosus* Africano y sus Símbolos. En *Tratado de Antropología de lo Sagrado*. Anati, E. et all. Editorial Trotta, Madrid.
- Farris Thompson, Robert
1984 Flash of the Spirit. African & Afro-American Art & Philosophy. Random House, New York.
- Fatumbi, Fá'Lokun
1992 Awo. Ifá and the Theology of Orisha Divination. Original Publications. Bronx, New York.
Same Gender Relationship. Disponible en [www](http://www.awostudycenter.com/Articlesart_social_comment1.htm)
http://www.awostudycenter.com/Articlesart_social_comment1.htm, 24/11/2003
Dogma versus Gnosticism. Disponible en [www](http://www.awostudycenter.com/Articles/art_social_comment2.htm)
http://www.awostudycenter.com/Articles/art_social_comment2.htm, 24/11/2003
Ifa News. November/2003. Disponible en [www](http://www.awostudycenter.com/news.htm)
<http://www.awostudycenter.com/news.htm>, 24/11/2003

- Feagin, Joe R., Orum, Anthony M. y Sjoberg, Gideon (editores)
1991 A Case for the Case Study. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC.
- Fericgla, Josep M.
1989 El Sistema Dinámico de la Cultura y los Diversos Estados de la Mente Humana. Bases para un Irracionalismo Sistémico. Cuadernos de Antropología. Editorial Anthropos. Barcelona.
- Fernández Cano, Jesús
2000 Profesionales Cubanos: su Adhesión a la Santería. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Universidad de Costa Rica.
2002 Profesionales Cubanos y Santería. Cuadernos de Antropología N°12, Revista del Laboratorio de Etnología, Universidad de Costa Rica.
2004 Propagación del Culto a los Orishas en Estados Unidos ¿Venganza de las Divinidades Africanas? Gazeta de Antropología N° 20. Universidad de Granada. Disponible en [www](http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome2004html)
<http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome2004html>
2005 Entre Oyá y Santa Teresa. El Controversial Asunto del Sincretismo en la Santería. Gazeta de Antropología N° 21. Universidad de Granada. Disponible en [www](http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome2005.html)
<http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome2005.html>
- Fernández Robaina, Tomás
1994 Hablen Paleros y Santeros. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
1996 Los Repertorios Bibliográficos y los Estudios de Temas Afrocubanos. En revista Temas n° 7: 119-128, julio-septiembre. La Habana.
- Ferretti, Sergio F.
Notas Sobre o Sincretismo Religioso no Brasil-Modelos, Limitações, Possibilidades. Disponible en [www](http://www.ufma.br/canaais/gpmina/Textos/7.htm) <http://www.ufma.br/canaais/gpmina/Textos/7.htm>, 05/02/2003
- Figarola, Joel James
1997 Cuba: Esclavitud, Sociedad e Independencia. En revista *Del Caribe*, n° 26. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- Figueredo, Ana María
A year of White. CLBA Journal. 2000. Disponible en [www](http://www.church-of-the-lukumi.org/anamaria.htm)
<http://www.church-of-the-lukumi.org/anamaria.htm> , 30/7/01
- Fortes, Meyer
1959 Oedipus and Job in West African Religion. Cambridge University Press.
1965 Some Reflections on Ancestor Worship in Africa. Bajado de la página web de Social Science Information Gateway. Disponible en [www](http://era.anthropology.ac.uk/Era_Resources/Era/Ancestors/fores2.html)
http://era.anthropology.ac.uk/Era_Resources/Era/Ancestors/fores2.html, 01/ 16/2003
- Frohock, Fred M.
2001 The Free Exercise of Religion: Lukumí and Animal Sacrifice. Institute for Cuban & Cuban-American Studies. Occasional Papers Series, November.
- Fromm, Erich
1978 Psychoanalysis & Religion. New Haven & London. Yale University Press. New York.
1994 El Dogma de Cristo. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Barcelona.
- Fuentes, Jesús y Gámez, Grisel
1996 Cultos Afrocubanos. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

- García, María Cristina
1996 Havana Usa. Cuban Exiles and Cuban Americans in South Florida, 1959-1994. University of California Press.
- García Canclini, Néstor
1989 Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad. Grijalbo, México.
- García Cortez, Julio (Oba Bi)
1971 El Santo (La Ocha). Secretos de la Religión Lucumí. Miami.
2000 The Osha. Secrets of Yoruba-Lucumi-Santeria Religion in the United States & the Americas. Athelia Henrietta Press, Inc. Brooklyn, New York.
- Geertz, Clifford
1996 La Interpretación de las Culturas. Editorial Gedisa, S.A.Barcelona.
- Gellner, Ernest
1994 Posmodernismo, Razón y Religión. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Barcelona.
- Giddens, Anthony
2002 Un Mundo Desbocado. Los Efectos de la Globalización en Nuestras Vidas. Santillana Ediciones Generales, S.L. Madrid.
- Griaule, Marcel
1957 El Método de la Etnografía. Editorial Nova. Argentina.
2000 Dios de Agua. Editorial Altafulla. Barcelona.
- Goldberg, Vincent
Spirits, Demons and Mental Illness in T and T. Disponible en [www](http://www.trinidad-tobago.net)
<http://www.trinidad-tobago.net>, 17/05/2004
- Gómez García, Pedro
1998 Las Ilusiones de la "Identidad". La etnia como Seudoconcepto. En Gazeta de Antropología N^o 14. Disponible en [www http://www.urg.es/~pwlac/G14_12Pedro Gomez Garcia.html](http://www.urg.es/~pwlac/G14_12Pedro_Gomez_Garcia.html), 8/5/01
2002 El Ritual como Forma de Adoctrinamiento. En Gazeta de Antropología N^o 18. Disponible en [www http://www.ugr.es/~pwlac/G18_01Pedro Gomez Garcia.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G18_01Pedro_Gomez_Garcia.html), 4/01/2003
- González-Pérez, Armando
1994 Acercamiento a la Literatura Afrocubana. Ediciones Universal. Miami.
- González Pérez, Juan (Madelaine)
1997 Ellos Están Muertos y me Eligieron a Mí. En revista *Del Caribe*, n^o 26. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- González Wippler, Migene
1989 Santería: The Religion. A Legacy of Faiths, Rites and Magic. Harmony Book. New York.
1999 Santería. Mis experiencias en la Religión. Llewelyn Español. St. Paul, Minnesota.
- Gorden, Raymond L
1972 Interviewing. Strategy, Techniques, and Tactics. The Dorsey Press. Homewood, Illinois.
- Griaule, Marcel
2000 Dios de Agua. Editorial Altafulla, Barcelona.

- Guanche Pérez, Jesús
1996 Etnicidad y Racialidad en la Cuba Actual. En revista *Temas* n^o 7, julio-septiembre. La Habana.
- Guerra, Ramiro
1971 Manual de Historia de Cuba. Desde su descubrimiento hasta 1868. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Guthrie, Stewart
1993 *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. Oxford University Press. New York.
- Hallen, Barry
2000 *The Good, the Bad, and the Beautiful. Discourse about Values in Yoruba Culture*. Indiana University Press. Bloomington, IN.
- Herskovits, Melville J.
1990 *The Mith of the Negro Past*. Beacon Press Boston.
- Hervieu-Legér, Danièle
1996 Por una Sociología de las Nuevas Formas de Religiosidad: Algunas cuestiones Teóricas Previas. En *Identidades Religiosas y Sociales en México*. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México.
2000 *Religion as a Chain of Memory*. Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey.
- Hoetink, H.
1971 *Caribbean Race Relations. A Study of Two Variants*. Oxford University Press. New York.
- Holbraad, Martin
2003 Estimando a Necessidade: Os Oráculos de Ifá e a Verdade em Havana. *Mana* 9 (2): 39-77.
2004 Religious Speculation: The Rise of Ifá Cult and Consumption in Post-Soviet Cuba. *Journal of Latin American Studies*, vol. 4, n^o 36, Cambridge University Press, pp. 643-663.
- Horton, Robin
1993 *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge University Press.
- Idowu, Bolaji E.
1995 *Olodumare. God in Yoruba Believe*. Original Publications. New York.
- Idowu, William
2005 Law, Morality and the African Cultural Heritage: The Jurisprudential Significance of the Ogboni Institution. *Nordic Journal of African Studies*, 14 (2): 175-192.
- Ifa Foundation
Ifa & Santeria. An Explanation and a Separation. Sin firmar. Disponible en [www](http://www.ifafoundation.org/classroom-separation.html) <http://www.ifafoundation.org/classroom-separation.html>, 26/8/01
- Ifaseyin Yao Karade, Awotunde
A New Afrikan Approach to *Ancient* Afrikan Spiritual Philosophy. Disponible en [www](http://www.geocities.com/omo_sango_oya/ileasu.htm) http://www.geocities.com/omo_sango_oya/ileasu.htm, 24/11/2003
Divine Entities and the Metaphysics of Odu. Disponible en [www](http://www.awostudycenter.com/classroom.htm) <http://www.awostudycenter.com/classroom.htm>, 24/11/2003
- Ilè Tuntun
Ika Fun. Sin firmar. Disponible en www

<http://members.aol.com/iletuntun/ikafun.html>, 23/08/1999.
Másèka. Mandamientos de Ifá. Sin firmar. Disponible en [www http://members.aol.com/iletuntun/maseka.html](http://members.aol.com/iletuntun/maseka.html), 23/08/1999.

Iyalawo Falomo, Iyalawo Olufadeke
Women & Ifa. The Ifa Foundation. The Home of American Ifa. Disponible en [www http://members.aol.com/iletuntun/maseka.html](http://members.aol.com/iletuntun/maseka.html), 26/04/2003

Iya L'Orisa
Racism & Racists in Ifa'Orisha Religion. Sin firmar. Disponible en [www http://members.aol.com/starkana/racism.htm](http://members.aol.com/starkana/racism.htm), 09/08/1999.

James, William
1902 The Varieties of Religious Experience. Simon & Schuster. New York.

Johnson, Samuel
2006 The History of the Yorubas. Johnson, O. editor. Lagos.

Jung, Carl G.
1968 Man and his Symbols. Edited by Carl G. Jung. Published by Dell Publishing. New York.
1990 The Archetypes and The Collective Unconscious. Princenton University Press.

Kardec, Allan
1975 El Libro de los Espíritus. Studium Corporation. New York.
1990 Nuevo Devocionario Espiritista: Colección de Oraciones Escogidas. De Pablo International Inc., Bronx, NY.

Ki-Zerbo, J. y Niane, D.T. editores
1997 General History of Africa. IV Africa from the Twelf to the Sixteen Century. James Currey-University of California-Unesco.

Knauer, Lisa M.
2005 Translocal and Multicultural Counterpublics: Rumba and La Regla de Ocha in New York and Habana. A Dissertation in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. New York University.

Kopytoff, Igor
1971 Ancestors as Elders in Africa. Bajado de la página web de Social Science Information Gateway. Disponible en [www http://www.era.anthropology.ac.uk/Era/Ancestors/kopitoff.html](http://www.era.anthropology.ac.uk/Era/Ancestors/kopitoff.html), 16/01/2003

Kucklick, Sue
Orisha Tradition: An Overview for the Mental Health Care Practitioner.
<http://members.aol.com/starkana/sue.htm>, 9/8/1999.

Lachatañeré, Rómulo
1992 ¡¡ Oh, Mio Yemayá!! Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

Lalèyê, Issiaka-Prosper
1995 Mito y Rito en la Experiencia Religiosa Africana. En *Tratado de Antropología de lo Sagrado*. Anati, E. et all. Editorial Trotta, Madrid.

- Leal-Almeraz et al.
2001 Assesing Elemental Mercury Vapor Exposure from Cultural and Religious Practices. Environmental Health Perspectives, volume 109, Number 8, August.
- Lefever, Harry G.
1996 When the Saints Go Riding in: Santeria in Cuba and the United States. Journal for the Scientific Study of Religion, 35 (3):318-330.
- Leflaive-Groussaud, Grabielle
El Racismo: un Enfoque Crítico. En la revista electrónica Ateneo de @ntropología. Disponible en [www http://www.ucm.es/info/dptoants/ateneo/gabrielle_leflaive_groussaud.htm](http://www.ucm.es/info/dptoants/ateneo/gabrielle_leflaive_groussaud.htm) , 6/30/01
- Lévi-Strauss, Claude
1970 Antropología Estructural. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
1995 Myth and Meaning. Cracking the Code of Culture. Shocken Books Inc., New York.
2000 Raza y Cultura. Cátedra, Madrid.
- Linares, María Teresa
La Santería en Cuba. En Gazeta de Antopología, N° 10, 1993. Universidad de Granada. Disponible en [www http://www.plazamayor.net/antropologia/archtm/xnews.html](http://www.plazamayor.net/antropologia/archtm/xnews.html) , 27/6/01.
- Lisón Tolosona, Carmelo
1997 Las Máscaras de la Identidad. Editorial Ariel, S. A. Barcelona.
- Lorenzo, Olga
2005 Nostalgia, Shame and the Transplanted Cuban: "La Cubana Arrepentida". Portal Journal of Multidisciplinary International Studies Vol. 2, January.
- Lucas, Olumide
2001 The Religion of the Yorubas. Athelia Henrietta Press, Inc. New York.
- Luhman, Niklas
1996 Religión y Sociedad. En revista *Signos* n^o 43, julio-diciembre. Villa Clara, Cuba.
- Lyotard, Jean-François
1993 La condición Postmoderna. Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona.
- Luis, Carlos M.
1998 El Oficio de la Mirada. Ediciones Universal. Miami.
- Lukoff, David
Possesion States. A Case Study of Possesion in the Dojo. Talk presented at the Ninth International Conference on the Study of Shamanism and Alternate Modes of Healing, September 5-7, 1992. Disponible en [www: http://www.internetguides.com/se/dtxt/types/possession-doj.html](http://www.internetguides.com/se/dtxt/types/possession-doj.html), 22/3/2004
- Malinowski, Bronislaw
2001 Los Argonautas del pacífico Occidental. Ediciones Península, Barcelona.
- Martiatu Terry, Inés María
1996 Teatralidad Ritual y Afrocubanía. En revista *Africamérica*. Año III, n^o 6 julio-diciembre. Caracas.

- Martínez Estrada, Ezequiel
1967 La Poesía Afrocubana de Nicolás Guillén. Ediciones Unión. La Habana.
- Martínez, Rafael
1979 Afro-Cuban Santería among the Cuban-Americans in Dade County, Florida: A Psycho-Cultural Approach. Thesis Presented at the University of Florida as a Requirement for the Degree of Master of Arts.
- Martínez, Rafael y Wetli, Charles V.
1981 Forensic Sciences aspects of Santería, A Religious Cult of African Origin. *Journal of Forensic Science*, July 1981.
1983 Brujería: Manifestations of Palo Mayombe in South Florida. *The Journal of the Florida Medical Association* 70: 629-634a (Aug.) 1983.
- Martínez Casanova, Manuel
1996 La Adivinación en los Cultos Populares en Cuba y su Significación Social. En revista *Signos* n^o 43. Villa Clara, Cuba.
- Masó y Vázquez, Calixto
1996 El Carácter Cubano. Apuntes para un Ensayo de Psicología Social. Ediciones Universal. Miami, Florida.
- Mates, Joachim
1971 Introducción a la Sociología de la Religión. Alianza Editorial S.A., Madrid.
- Mauss, Marcel
1970 Lo Sagrado y lo Profano. Barral Editores S.A. Barcelona.
- Mbiti, S. John
1999 African Religions and Philosophy. Heinemann. Oxford.
General Manifestations of African Religiosity. An Exploratory Paper at the first Meeting of the Standing Committee on The Contributions of Africa to the Religious Heritage of the World. Nigeria, 2001.
- Meloy, Judith M.
1994 Writing the Qualitative Dissertation. Understanding by Doing. Lawrence Erlbaum Associates, Inc. Hillsdale, New Jersey.
- Méndez Vázquez, Lázara
1995 ¿Un *Cake* para Obatalá?! En revista *Temas* n^o 4: 38-51 octubre-diciembre. La Habana.
- Métraux, Alfred
1972 Voodoo in Haiti. Schocken Books, New York.
- Milanés, Pablo
1997 El Santo que no se sepa hacer Bien y Mal no es Santo. En revista *Del Caribe* n^o 26. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- Miller, Ivor
2004 The Formation of African Identities in the Americas: Spiritual "Ethnicity". *Contours: A Journal of the African Diaspora*. 2,2: 193-222.
2005
- Millet, José
1994 Glosario Mágico Religioso. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.

Mina, Gianni

1988 Habla Fidel. Editorial Sudamericana S.A. Buenos Aires.

1998 El Papa y Fidel. Editorial Grijalbo S.A., México, D.F.

Minutes from Oriaté Meeting in Miami, Septiembre 21, 2001. Bajado de la página Eleda.org del obá Miguel "Willie" Ramos. Disponible en [www http://ilarioba.tripod.com/meeting.htm](http://ilarioba.tripod.com/meeting.htm), 09/01/2003

Mizrach, Steve

Neurophysiological and Psychological Approaches to Spirit Possession in Haiti. Disponible en [www http://www.fiu.edu/~mizrachs/spiritpos.html](http://www.fiu.edu/~mizrachs/spiritpos.html), 28/01/2003

Moreno Vega, Marta

2000 The Altar of My Soul. The Living Traditions of Santería. The Ballantine Publishing Group. New York.

Morris, Brian

2003 Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text. Cambridge University Press.

Mulago Gwa Cikala, V.

1995 El Hombre Africano y lo Sagrado. En *Tratado d Antropología de lo Sagrado*. Anati, E. et all. Editorial Trotta, Madrid.

Muñoz, Luis Joaquín

1996 Los Cultos Yoruba en África y América. En revista *Africamérica*. Año III, nº 6 julio-diciembre. Caracas.

Murphy, Joseph M.

1989 Black Religion and Black Magic: Prejudice and Projection in Images of African-derived Religions. Adapted for publication from a paper presented at the Annual Meeting of the American Academy of Religion. Anaheim. Disponible en [www http://ilarioba.tripod.com/scholars/murphyblackrel.htm](http://ilarioba.tripod.com/scholars/murphyblackrel.htm), 04/11/2003

1993 Santería. African Spirits in America. Beacon Press. Boston.

1994 Working the Spirit. Ceremonies of the African Diaspora. Beacon Press. Boston.

2002 Yéy Cachita: Ochún in a Cuban Mirror. In "Osun across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas. Bloomington Indian University Press, pp. 87-101.

Myers, Frederic

Trance, Possession and Ecstasy. Bajado de la página web de The International Survivalist Society. Disponible en [www http://survivalafterdeath.org/articles/myers/trance.htm](http://survivalafterdeath.org/articles/myers/trance.htm), 12/9/2003

Neimark, Phillip

A Look at Possession ... The Ifa Foundation. The Home of America Ifa. Disponible en [www http://www.ifafoundation.org/library~possession.html](http://www.ifafoundation.org/library~possession.html), 26/04/2003

Ifa & Santería. An Explanation and a Separation. The Ifa Foundation. The Home of American Ifa. Disponible en [www http://www.ifafoundation.org/library~possession.html](http://www.ifafoundation.org/library~possession.html), 26/04/2003

Nelson, John K.

1990 A Field Statement on the Anthropology of Religión. Disponible en [www http://asnic.utexas.edu/asnic/subjet/essayonreli.html](http://asnic.utexas.edu/asnic/subjet/essayonreli.html), 25/11/98

Obalorun Temujin Ekunfeo

When was Aborisha, Orisha worship, first practiced by African Americans in the United States? Copyright December 1999.

Disponible en www <http://www.church-of-the-lukumi.org/temujinhist.htm>, 31/7/01

The People. CLBA Journal. Omo Orisa Copyright 1994. Disponible en www <http://www.church-of-the-lukumi.org/ekunfeo.htm>, 31/7/01

Ogunyemi, Yemi D.

1998 Introduction to Yoruba Philosophy, Religion & Literature. Athelia Henrietta Press, Inc. New York.

Olupona, Jacob K.

2001 To Praise and to Reprimand. Ancestors and Spirituality in African Society and Culture. In *Ancestors in Post-Contact Religion*. Steven J. Friesen editor.

Onyewenyi, Innocent

Reincarnation: An Impossible Concept in the Framework of African Ontology. Bajado de la página web de Social Science Information Gateway. Disponible en www <http://www.africanworld.net/afrel/atr-reincarnation.htm>, 16/01/2003

Oro, Ari Pedro

1998 Religião e Mercado no Cono-Sul: As Religiões Afro-Brasileiras como Negócio. XXII Reunião Anual da ANPOCS. Caxambu, MG, 27-31 de outubro. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Ortega y Gasset, José

1995 La Rebelión de las Masas. Planeta-De Agostini. Barcelona.

Ortiz, Fernando

1975 El Engaño de las Razas. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

1987 Entre Cubanos. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

1992 Los Cabildos y la Fiesta Afrocubanos del Día de Reyes. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

1993 Etnia y Sociedad. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

1993 La Tragedia de los Ñáñigos. Publigráf. Ciudad Habana.

1994 Poesía y Canto de los Negros Afrocubanos. Publicigraf. Habana 13, Cuba.

1995 Los Negros Brujos. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

2002 Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar. Cátedra, Madrid.

Padre Jordi Rivero

Santería. Religión fruto del sincretismo de religiones africanas con elementos del catolicismo.

Disponible en www <http://www.corazones.org/apologetica/practicas/santeria.htm>, 05/02/2003

Palmié, Stephan

1986 Afro-Cuban Religion in Exile: Santeria in South Florida. *Journal of the Caribbean Studies*, 5(3): 171-179.

1995 Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American Òrìsà Worship. En Richard Fardon (ed.) *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*. Routledge, London, pp. 73-104.

2002 Wizards & Scientists. Exploration in Afro-Cuban Modernity & Tradition. Duke University Press.

- 2004 Fascinans or Tremendum? Permutations of the Estate, the Body, and the Divine in late-twentieth Century Havana. *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* 78, no 3/4, Leiden, 229-268.
- 2006 Thinking with Ngangas: Reflections on Embodiment and the Limits of “Objectively Necessary Appearances”. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 48, n° 4, pp.852-886, Cambridge University Press.
- Pedraza, Silvia
- 2004 Los Marielitos of 1980: Race, Class, Gender, and Sexuality. Association For the Study of the Cuban Economy (ASCE). *Cuba in Transition*, volume 14, pags. 89-102.
- Peirano, Mariza G.S.
- 1998 When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology* 27:105-28.
- Pelto, Pertti J.
- 1970 *Anthropological Research. The Structure of Inquiry*. Harper & Row Publishers. New York.
- Perera Pintado, Ana Celia
- 2005 Religion and Cuban Identity in a Transnational Context. *Latin American Perspectives*, issue 140, vol. 32 n° 1, January, pp. 147-173.
La Regla de Ocha: Sus Valores Religiosos en la Sociedad Cubana Contemporánea. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. La Habana.
- Pérez Firmat, Gustavo
- 1997 *El Año que Viene Estamos en Cuba*. Arte Público Press. University of Houston. Houston, Texas.
- 1999 *Life on the Hyphen. The Cuban-American Way*. University Texas Press. Austin.
- 2000 *Cincuenta Lecciones de Exilio y Desexilio*. Ediciones Universal. Miami, FL.
- Pérez y Mena, Andrés
- 1998 Cuban Santería, Hatian Vodun, Puerto Rica Spiritualism: A Multiculturalist Inquiry into Syncretism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(1): 15-27.
- Pérez Jr., Louis A.
- 1999 *On Becoming Cuban. Identity, Nationality, & Culture*. The University of North Carolina Press. Chapell Hill & London.
- Pérez Sarduy, Pedro
- 2000 *Afro-Cuban Voices. On Race and Identity in Contemporary Cuba*. University Press of Florida.
- 1999 And where did the Blacks go? Disponible en [www](http://www.afrocubaweb.com/PedroWhereBlacks.htm) <http://www.afrocubaweb.com/PedroWhereBlacks.htm>, 08/03/99
- Perlmutter, Dawn
- 2003 The Forensics of Sacrifice: A Symbolic Analysis of Ritualistic Crime. *Anthropoetis* 9, N° 2 (fall 2003-winter 2004). Disponible en [www](http://www.anthropoetics.ucla.edu/) <http://www.anthropoetics.ucla.edu/>
- Pernas, María del Carmen y Toledo, Ezequiel
- 1996 El Trance Religioso y la Personalidad. En revista *Signos* n° 43, julio-diciembre. Villa Clara, Cuba.

- Prata, Vander
 Candomblé Says no to Syncretism. Iyalorixás Assume their Faith as a Religion Independent from Catholicism. *Jornal de Bahia*, Salvador, Brasil. Friday, 29th of July of 1983. Disponible en www <http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/1322/page11.html>, 10/12/2001
- Prigogine, Ilya
 1997 El Fin de las Certidumbres. Grupo Santillana de Ediciones S.A. Madrid.
- Pichardo, Ernesto
 1994 The People. *CLBA Journal*. Omo Orisa Copyright. Disponible en www <http://www.church-of-the-lukumi.org/ekunfeo.htm>, 31/07/01
 1997 Perspective on Cuba. "When the wall comes down". Copyright. Disponible en www <http://www.church-of-the-lukumi.org/perspective.html> , 30/7/01
 1998 Santería in Contemporary Cuba: The Individual Life and Condition of the Priesthood. Third Annual So. Florida Symposium on Cuba. Faith and Power: Religion in Contemporary Cuba. University of Miami. Disponible en www <http://www.church-of-the-lukumi.org/contsanteria.htm>, 26/04/2003
 1999 Syncretism: An opinion from within. Copyright November 1999. Disponible en www <http://www.church-of-the-lukumi.org/syncretism.htm> , 30/7/01
 2000 Rule or Diplomacy? *CLBA Journal*. Disponible en www <http://www.church-of-the-lukumi.org/ruleordiplomacy.htm> , 30/7/01
 2000 Christmas. When and Where. *CLBA Journal*. Disponible en www <http://www.church-of-the-lukumi.org/christmas1.htm> , 30/7/01
- Portuondo, Vicente
 1997 Pacto con lo desconocido. *Revista Del Caribe* N° 27. Santiago de Cuba.
- Ramírez Calzadilla, Jorge
 1997 Religión, Cultura y Sociedad en Cuba. Centro de Investigaciones Psicológicas y sociológicas (CIPS). *Papers* 52, pp. 139-153.
 2000 Religión y Cambio Social en los Noventa Cubanos. Panel: Iglesia y Sociedad en Cuba dos Años después de la Visita del Papa Juan Pablo II. *LASA*, XXII Congreso Internacional. Miami, 16-18 de marzo.
- Ramos, Marcos, A.
 2002 Religion and Religiosity in Cuba: Past, Present and Future. Trinity College, Cuba Occasional Paper Series, November N° 2. Disponible en www <http://www.trinitydc.edu/academics/depts/Interdisc/International/caribbean%20OP2.pdf>. 10/08/2006
- Ramos, Miguel (Willie)
 1998 Ashe in Flux: The Transformation of Lukumí Religion in the United States. Paper presented at the New Perspectives on Religion and Social Change in the Americas Conference, the 47th Annual Conference of the Center for Latin American Studies at the University of Florida, March 26-28, 1998.
 1999 Ashé: Divine Essence of Existence. Paper presented at the 54th Annual Convention of the Catholic Theological Society of America. Miami, June 11.
 2000 The Empire Beats On: Oyo, Batá Drums and Hegemony in Nineteenth Century Cuba. Tesis presentada para conseguir el grado de Master of Arts in History. Florida International University. Miami, Florida.
 2003 La División de la Habana: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the Followers of Oyo Lukumi Religion. *Cuban Studies*, vol. 34, pp. 38-70. University of Pittsburgh Press. ABC's The Practice and Santería. Disponible en www <http://ilarioba.tripod.com/articlesmine/thepractice.htm>, 04/11/2003

- Rappaport, Roy A.
2001 Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad. Cambridg University Press. Madrid.
- Rehfish, Farnhan
1969 Death, Dreams and the Ancestors in Mambila Culture. Douglas M. & Kaberry P.M. (eds.) In *Man in Africa*. Tavistock, London, pp.307-315.
- Rey, Terry
2004 Marketing the Goods of Salvation: Bourdieu on Religion. Department of Religious Studies, Florida International University.
- Ries, Julien
1995 El *Homo Religiosus* y lo Sagrado. En *Tratado de Antropología de lo Sagrado*. Anati, E. et all. Editorial Trotta, Madrid.
- Rosalia, René V.
1997 Tambú. De Legale en Kerkelijke repressie van Afro-Curaçaoese volksuitingen. Walburg Pers. Zutphen, Nederland .
- Rubio Ferreres, José María
1998 ¿"Resurgimiento Religioso" versus secularización? En *Gazeta de Antropología* N° 14. Disponible en [www http://www.ugr.es/~pwlac/g14_03JoseMaria_Rubio_Ferreres.html](http://www.ugr.es/~pwlac/g14_03JoseMaria_Rubio_Ferreres.html) , 6/29/01
- Sánchez, Jorge Luis
Moforibale porque Honrar, Honra. Reflexiones de un Realizador. De la Revista Internet Caiman Barbudo. Disponible en [www http://ilarioba.tripod.com/scholars/moforibale.htm](http://ilarioba.tripod.com/scholars/moforibale.htm), 04/11/2003
- Sánchez, Sara M.
2000 Afro-Cuban Diasporan Religions: A Comparative Analysis of the Literature and Selected Annotated Bibliography. ICCAS Occasional Paper Series. August.
- Sankar-Øyan, Regina
Dexter's Journey to Orisha. Disponible en [www http://www.trinidad-tobago.net](http://www.trinidad-tobago.net)
Beyond Belief at a Orisha Yard in Trinidad. Disponible en [www http://www.trinidad-tobago.net](http://www.trinidad-tobago.net)
- Searle, John R.
1997 La Construcción de la Realidad Social. Paidós. Barcelona, España.
- Segato, R.L.
1998 The Color-Blind Subject of Myth; Or, Where to Find Africa in the Nation. *Annual Review of Anthropology* 27:129-51.
- Serviat, Pedro
1986 El Problema Negro en Cuba y su Solución Definitiva. Editora Política. La Habana.
- Shelton, Raúl M.
1993 Cuba y su Cultura. Ediciones Universal. Miami.
- Smith, Robert S.
1988 Kingdoms of the Yoruba. The University of Wisconsin Press.

- Sosa, Juan J.
1999 Sectas, Cultos y Sincretismos. Ediciones Universal. Miami.
- Sperber, Dan
1998 El Simbolismo en General. Editorial Anthropos. Barcelona.
- Spradley, J.
1979 Participant Observation. HOLT, Reinhart, Winston. New York.
- Stepick, Alex et al.
2003 This Land is our Land. Immigrants and Power in Miami. University of California Press.
- Swartz, David
1996 Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power. *Sociology of Religion*, Vol. 57, Iss. 1; pg. 71, 4 pgs.
- Teixeira de Oliveira, Luiz Carlos
Ori. Disponible en [www http://www.asemarabo.org.br/ingles/ori_in.htm](http://www.asemarabo.org.br/ingles/ori_in.htm), 24/11/2003
- Tellis, Winston
1997 Introduction to Case Study. *The Qualitative Report*, Volume 3, Number 2, July. Disponible en [www http://nove.edu.ssss/QR/QR3-2/tellis1.html](http://nove.edu.ssss/QR/QR3-2/tellis1.html).
- Thompson, Robert F.
1984 Flash of the Spirit. *African & Afro-American Art & Philosophy*. Random House. New York.
- Torres Casanova, Natividad
1987 La Mujer Afrocubana Bajo la Revolución. Cambios y Continuidades. Estereotipos. Conference on Negritud, Ethnicity and Afro Cultures in the Americas. Florida International University.
1991 Racial Discrimination and Religious Exploitation of Afro-Cuban Culture. Europe Calls Cuba: a proposal for democracy. Rome, June 24-25.
- Torres-Cuevas, Eduardo
1995 En Busca de la Cubanidad. En la revista *Debates Americanos*, N° 1, enero-junio. La Habana.
- Torres, Jorge "Ochefun"
Ifá. Energía Universal. Editor Jorge Torres.
- Turner, W. Víctor
1986 *The Anthropology of Performance*. PAJ Publications, New York.
1988 *El proceso Ritual. Estructura y Antiestructura*. Editorial Taurus. Madrid.
1999 *La Selva de los Símbolos*. Siglo XXI de España Editores. Madrid.
- Valdés, Nelson P.
2000 Milagros, Delfines, Orishás y la Derecha Cubano-Americana. *La Significación de Elián González*. Nueva Sociedad 168, julio/agosto, pags. 14-22.
- Van Gennep, Arnold
1960 *The Rites of Passage*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Verger, Pierre Fatumbi
1995 *Dieux d'Afrique*. Editions Revue Noire. Paris.

- Vidal-Ortiz, Salvador
 2005 “Sexuality” and “Gender” in Santería: Towards a Queer of Color Critique in the Study of Religion. Phd. dissertation. The City University of New York.
- Villaverde, Cirilo
 2001 Cecilia Valdés. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- Wacquant, Loïc
 2006 Pierre Bourdieu. En Rob Stones (ed.) “Key Contemporary Thinkers”. Macmillan, London and New York.
- Wafer, Jim
 1991 The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomblé. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.
- Warde, Alan
 2004 Practice and Field: Revising Bourdieusian Concepts. CRIC Discussion Paper No 65. Department of Sociology, University of Manchester.
- Weber, Max
 1998 La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. Ediciones Península. Barcelona.
- Wirtz, Kristina Silke
 2003 Speaking a Sacred World: Discursive Practices of Skepticism and Faith in Cuban Santería. Phd. dissertation. University of Pennsylvania.
- Yai, Olabiyi Babalola
 2001 Yoruba Religion and Globalization: Some Reflections. Cuadernos Digitales: Publicación Electrónica en Historia, Archivística y Estudios Sociales. Universidad de Costa Rica. N° 15, octubre.
- Wole Soyinka on Yoruba Religion. A Conversation with Uli Beier. En Isokan Yoruba Magazine. Summer 1997, volume III N° III. Disponible en [www](http://www.yoruba.org/Magazine/Summer97/File3.htm) <http://www.yoruba.org/Magazine/Summer97/File3.htm>, 04/11/2003

ARTÍCULOS SOBRE OCHA Y LOS SANTEROS EN PERIÓDICOS Y REVISTAS

Agence France Press

Santeros Predicen un Año Difícil. El Nuevo Herald, Miami. January 2, 2002.

Malos Augurios para el 2003 de los Babalaos Cubanos. El Nuevo Herald, Miami. January 4, 2003.

Agencia EFE

Santeros de Miami Envían Medicinas. El Nuevo Herald, Miami. Noviembre 7, 1998.

Las Botánicas Aumentan en Popularidad. El Nuevo Herald, Miami. April 25, 1999.

La Santería Invade a Mexico. El Nuevo Herald, Miami. September 29, 2000.

La Santería y el Arte Llegan a Nueva York. El Nuevo Herald, Miami. January 8, 2004.

Anderson, Paul, Swarns, Rachel L. and Cortina, Betty.

A Triumph for Santería High Court Lifts Ban on Animal Sacrifices. The Miami Herald, Herald.com. June 12, 1993.

Alfonso, Pablo

Santería Ocupa Primer Lugar. El Nuevo Herald, Miami. March 3, 1991.

Reunión Internacional Sobre Culto Yoruba. El Nuevo Herald, Miami. May 26, 1994.

Los Babalaos se lo Advirtieron a Castro. El Nuevo Herald, Miami. December 30, 2001.

Associated Press

Arrestan a Matrimonio por Vender Partes Animales a Santeros. El Nuevo Herald, Miami. May 17, 1996.

Autorizan la Primera Procesión Santera. El Nuevo Herald, Miami. December 19, 2001.

Faith Groups Battling Women's Fear of Voodoo. St. Petersburg Times. Saturday, May 21, 2005.

Santeros Ruegan por la paz. El Nuevo Herald, Miami. May 15, 2003.

Balmaseda, Liz

El Mensaje de los 'Orishas'. El Nuevo Herald, Miami. December 18, 1991.

Bright, Martin y Paul Harris

Thames Torso Boy was Sacrificed. The Guardian, Gran Bretaña. Sunday June 2, 2002.

Disponible en www

<http://www.guardian.co.uk/Archive/Article/0,4273,4426127,00.html>, 09/01/2003

Cancio Isla, Wilfredo

Celebran Reunión Mundial de Yorubas. El Nuevo Herald, Miami, 9 de julio de 2003. Bajado de la página Eleda.org. Disponible en www <http://ilarioba.tripod.com/media/nherald7-9-3.htm>

Celebran la Primera Procesión Santera Autorizada Oficialmente en Cuba. CNN en Español.com/ Destinos. 18 de diciembre, 2001.

Connor, Olga

¡Que Viva Changó! El Nuevo Herald, Miami. October 18, 1998.

Babalú Ayé en la Pequeña Habana. El Nuevo Herald, Miami. December 14, 2001.

Correa, Armando.

Ogún: La Miel Vence al Guerrero. El Nuevo Herald, Miami. March 18, 1994.

Dirigentes Religiosos Afrocubanos Expulsan a Zamora de su Grupo. August 17, 1994.

Santería y Folclor Mitigan el Cautiverio. El Nuevo Herald, Miami. April 9, 1995.

Un Nuevo Templo de Santería en Hialeah. El Nuevo Herald, Miami. April 28, 1995.

Iglesia Afrocubana de Hialeah en Trámite para Abrir un Templo en Cuba. July 26, 1995.

Polémica Iniciativa Propone que Santeros Muestren Carné. El Nuevo Herald, Miami. June 23, 1995.
Santero Hará Labor Comunal para Católicos. El Nuevo Herald, Miami. August 21, 1996.
Santero Enfrenta Hoy Cargos por Sacrificios. El Nuevo Herald, Miami. November 28, 1995.
Invitados más de 100 Santeros a Visitar Cuba. El Nuevo Herald, Miami. June 27, 1996.
Se Inicia Juicio a Santero por Crueldad con Animales. El Nuevo Herald, Miami. July 30, 1996.
Santeros Viajan Hoy a Cuba en Una Visita oficial. August 14, 1996.
Viaje a Cuba fue Fructífero, Dice Santero a su Regreso. August 20, 1996.
Botánicas se Multiplican como la Hierba. El Nuevo Herald, Miami. September 23, 1996.
Esperan Santeros de Cuba. El Nuevo Herald, Miami. December 3, 1996.
Profecía Divide a Santeros. El Nuevo Herald, Miami. January 4, 1997.
Discordia Divide a Santeros. El Nuevo Herald, Miami. January 15, 1997.
Causa Debate Templo Católico-Lucumí. El Nuevo Herald, Miami. September 11, 1997.

Corzo, Cynthia

A la Corte Suprema Polémica de Santería. El Nuevo Herald, Miami. November 1, 1992.
Orishas de Santería Invocan al Supremo. El Nuevo Herald, Miami. November 5, 1992.
Babalao Contrito por Sacrificios en la Playa. El Nuevo Herald, Miami. July 2, 1993.
Santeros Recelan de Visita Papal a Cuba. El Nuevo Herald, Miami. January 20, 1998.

Cosano Alen, R.

Se extiende el Robo de Huesos en la Isla. El Nuevo Herald, Miami. January 26, 2003.

Davis, Ann

Santeria Display Upsets Neighbors. The Miami Herald, Herald.com. June 28, 1993.

Edemodu, Austin

Odyssey of an American Female Babalawo. The Guardian, Lagos, Nigeria. Sunday, October 27, 2002. Bajado de la página Eleda.org del obá Miguel "Willie" Ramos. Disponible en [www http://ilarioba.tripod.com-Femalebabalawo.htm](http://ilarioba.tripod.com-Femalebabalawo.htm), 09/01/2003

Epstein, Gail

Gunfire Rattles Wake After Rites of Santeria. The Miami Herald, Herald.com. October 23, 1997.

Evora, José Antonio

El Segundo 'Crossover' del 'Orisha'. El Nuevo Herald, Miami. December 17, 1999.
Faiths that Preach Tolerance. The Guardian, Gran Bretaña. Saturday May 4, 2002.
Disponible en [www http://www.guardian.co.uk/religion/Story/0,2763,709826,00.html](http://www.guardian.co.uk/religion/Story/0,2763,709826,00.html), 22/11/2003

Garateix, Marilyn

Botánicas Brotan en Broward. El Nuevo Herald, Miami. January 4, 1993.

García, Manny

Brujos Buscan Hechizar a la Justicia en Dade. El Nuevo Herald, Miami. April 9, 1995.

Gehrke, Donna

Ivan Lara, Babalao a los 66 Años. El Nuevo Herald, Miami. October 29, 1996.

Gorbach, Julien

Occult in the Keys. Free Press. Isla Morada/Key Largo. 2004.

- Hancock, David
Santeria Rites Clash with Justice System. The Miami Herald, Herald.com. April 15, 1991.
- Harrison, Carlos
Hialeah Moves to Block Santeria Sacrifices. The Miami Herald, Herald.com. June 10, 1987.
- Iglesias, Elena.
El Palo. Un Palero de Tradición. El Nuevo Herald, Miami. August 24, 1991.
Con el Permiso de los Dioses Africanos. El Nuevo Herald, Miami. September 13, 1996.
- Ifa News. Awo Study Center. Disponible en [www http://awostudycenter.com/news.htm](http://awostudycenter.com/news.htm),
11/24/03
- Licea, Carlos
Las 'Firmas' o Identificaciones de los Espíritus del Palo Monte. El Nuevo Herald, Miami.
August 24, 1991.
- Lynch, Marika
Vecinos se Quejan de los Gallos de una Botánica. El Nuevo Herald, Miami. October 24, 1996.
- Lugo, Omar
Los Dioses Africanos Invaden Internet. El Nuevo Herald, Miami. March 21, 2000.
- Marqués González, Aminda
Corte Suprema Estudiará caso de Santería en Hialeah. El Nuevo Herald, Miami. March 24,
1992.
Miami Beach Pondrá a Prueba Fallo de Santería. El Nuevo Herald, Miami. June 30, 1993.
Iglesias Santeras Gozan de Libertad Obtenida por Fallo de la Suprema. El Nuevo Herald,
Miami. June 11, 1995.
- Mestre, Ramón
La Mágica Letra de IFÁ. El Nuevo Herald, Miami. January 17, 1992.
- Mitchell, Rick
Power of the Orishas. Santeria, an Ancient Religion from Nigeria is Making its Presence Felt
in Los Angeles. Los Angeles Times. Feb. 7, 1988, Magazine Section, pp. 16+.
- Morales, María
Santero pone fin a Juicio al no Impugnar Cargos. El Nuevo Herald, Miami. April 12, 1997.
- Moreno, Silvia

Once Largely Unknown in Area, Afro-Cuban Faith Attracts a Following. Washington Post.
January 4, 2000.
- Muñoz, Viviana
Estafa a Ancianos con la Santería. El Nuevo Herald, Miami. June 25, 2003.
- Nieves, Gladys
Olofi Tiene Nuevo Templo en Miami. El Nuevo Herald, Miami. August 27, 1990.
Enfrentamiento Frente al Templo de Olofi. El Nuevo Herald, Miami. April 29, 1992.

- Ojito, Mirta
Citan a Santero para Acusarlo de Crueldad con Animales. El Nuevo Herald, Miami. July 12, 1995.
- Oppenheimer, Andrés
Santeros en Cuba Profetizan Traiciones y Complots para 1992. El Nuevo Herald, Miami. June 15, 1992.
- Pines, Deborah
Judge Permits Inmates to Wear Religious Beads. New Federal Law Applied First Time to Challenge. New York Law Journal. May 4, 1994.
- Redacción de El Nuevo Herald
Yoruba: Justicia o Vergüenza. El Nuevo Herald, Miami. June 28, 1993.
- Reuters
Santeros Predicen Éxodos y Golpes de Estado. El Nuevo Herald, Miami. January 4, 2002.
Reunión Mundial de Yorubas. El Nuevo Herald, Miami. July 9, 2003.
- Rejtman, Jack
Santero que Entabló Batalla Legal Abre una Iglesia en Hialeah. El Nuevo Herald, Miami. April 4, 1992.
- Reyes, Gerardo
Santeros Cubanos son Testigos en Asesinato. El Nuevo Herald, Miami. March 20, 1996.
Santeros Buscan un 'Despojo' de Discriminación. El Nuevo Herald, Miami. July 30, 1994.
- Rodríguez, Andrea.
Santeros Cubanos Predicen Matizada Agresividad en 2004. El Nuevo Herald, Miami. January 4, 2004.
Santeros Conjurán los Males del 2004. El Nuevo Herald, Miami. January 13, 2004.
- Salter, Jeffrey, A.
Una Oración a la Diosa del Mar. El Nuevo Herald. February 17, 1997.
- Sánchez Jr., José Luis
Piden Desestimar los Cargos por Crueldad Contra Santero. El Nuevo Herald, Miami. December 15, 1995.
Jueza Atesta Revés a Babalao en Caso de Crueldad de Animales. El Nuevo Herald, Miami. February 15, 1996.
Investigan a Varias Botánicas en Dade. El Nuevo Herald, Miami. May 18, 1996.
- Santiago, Ana.
Santeros Agradecen al Supremo con Sacrificios. El Nuevo Herald, Miami. June 27, 1993.
Changó 'Autorizó' Trágico Viaje de Balseros. El Nuevo Herald, Miami. November 5, 1993.
Babalaos Locales Excépticos Ante Predicciones en Cuba. El Nuevo Herald, Miami. January 6, 1994.
Santeros Cubanos Crean Una Coalición Política. El Nuevo Herald, Miami. July 29, 1994.
- Santiago, Fabiola
Black Cuban: 'It's as if we didn't exist. The Herald. Friday, April 21, 2000.
- Salgado, Manolo
Los Dioses También Comen. December 5, 1991.

- Salter, Jeffery A.
Iglesia Abre a Toque de Tambor. El Nuevo Herald, Miami. April 7, 1997.
- Servicios del Nuevo Herald
Isla Podría Ser Sede de Próximo Congreso de Culto a Ifá. El Nuevo Herald, Miami. March 30, 1997.
- Shoer Roth, Daniel
Comete Suicidio el Presidente de la Asociación Yoruba. August 29, 2004.
- Taillaq, Evelio
José Manuel Casanova. Con Permiso de los Orishas. Éxito, Miami. 11 de septiembre de 1996.
Tributo a los Orishas en el Día de la Caridad del Cobre. El Nuevo Herald, Miami. September 7, 2001.
- Tamayo, Juan O
Orishas Dicen 1996 Será un Año Difícil en Cuba. El Nuevo Herald, Miami. January 4, 1996.
Afro-Cubans say Catholics have slighted their religion. The Miami Herald, Miami, United States. January 12, 1998.
Santeros Cubanos Encaran Discrimen ante Visita Papal. El Nuevo Herald, Miami January 12, 1998.

Two Roosters Killed by Santeria Priest in Religious Ceremony. En The Jersey Journal. Bajado de la página Eleda.org. Disponible en [www http://ilarioba.tripod.com-media-jerseyjournal.htm](http://ilarioba.tripod.com-media-jerseyjournal.htm), 04/11/2003
- Valle, de Elaine
Santeria Priest Accused of Sex Acts During Ritual. The Miami Herald, Herald.com. Tuesday, December 10, 2002.
- Van Natta, Don
Santeria Priest Faces Drug Case. The Miami Herald, Herald.com. August 26, 1993.
- Whitefield, Mimi
Babalaos Predicen Futuro de Cuba. El Nuevo Herald, Miami. March 29, 1993.
Santería Cubana se Convierte en Lucrativo Negocio. El Nuevo Herald, Miami. April 26, 1993.

ANEXO

GLOSARIO

Los términos recogidos aquí son los de uso más frecuente en el habla de los creyentes, habiéndose dejado de lado gran cantidad de ellos que se emplean en la liturgia, que son puramente yorubas y no son de manejo frecuente fuera de las ceremonias. Para comprender la complicación en el uso de la terminología debe de tenerse en cuenta que muchos cubanos practican más de una religión o creencia al mismo tiempo, que las religiones afrocubanas se influenciaron unas a otras, y que los practicantes de la religión de los yoruba han utilizado la lengua de sus ancestros en las ceremonias al tiempo que hablaban español en su vida cotidiana, con lo cual era inevitable la mezcla con que ahora nos encontramos.

Se trata entonces de la recopilación de los términos más comunes que pueden ser escuchados a los santeros, cuyo conocimiento es necesario para poder comprender lo que están hablando en cualquier ocasión. Incluso al bromear entre ellos, suelen acudir con frecuencia a términos de la religión y frases extraídas de los *patakis*, comportamiento que no hace si no reforzar la identidad de grupo y crear una separación con el mundo exterior, entre los iniciados y los que no lo están.

Los términos aquí presentados son los más empleados entre los practicantes de la ocha, pero existen muchos más que se desprenden de la extensa y complicada liturgia de esta religión que a menudo ellos mismos no son capaces de traducir ya que pertenecen a un lenguaje antiguo que se fue perdiendo a lo largo del tiempo. Otra aclaración es que algunos términos no pertenecen a la ocha si no a otras de las creencias practicadas por los cubanos, como pueden ser el palo monte o mayombe, el abacuá, e incluso el catolicismo y el espiritismo, siendo el motivo de su inclusión el que muchos santeros son al mismo tiempo practicantes de otras creencias.

Entre los términos más empleados se pueden encontrar los siguientes:

Abacuá, Abakuá. Religión originada en la etnia efik de la región del calabar que en Cuba funcionaba como una sociedad de ayuda mutua y que era muy celosa en la salvaguarda de los valores africanos.

Aberikula. Que no está consagrado. Se llama así a los tambores *batá* a los que no se les ha realizado las ceremonias pertinentes para que resida en ellos el oricha Añá.

Aboricha, Aborisha. Persona que practica el culto a los oricha.

Abure. Hermano en la religión.

Acheré. Güiro consagrado a un cierto oricha empleado en las ceremonias.

Achese. Partes de animales sacrificados ritualmente que cocinadas de forma específica se les ofrece a cada oricha.

Adimú. Pequeñas ofrendas consistentes por lo general en la comida preferida por los orichas.

Ahijado. Un creyente con respecto a su padrino o madrina.

Alafia. Utilizado como saludo, significa paz y salud. Resultado de una de las posiciones del oráculo donde se utiliza el coco.

Aleyo, alejo. Persona no santera o creyente que no ha sido iniciado.

Amarre. Embrujo para retener a alguien a quien se ama.

Ancestros. Espíritus de los familiares ya fallecidos, tanto si pertenecen a la familia consanguínea como a la religiosa. Entre los yoruba eran considerados como tales a partir de la cuarta generación. Son muy importantes en esta religión ya que se les supone una conexión con el mundo divino y son capaces de ayudar y aconsejar por medio de las consultas siempre y cuando se les de atención y veneración.

Angel de la guarda o guardia. Oricha dueño de la cabeza de una persona y que vela por él. Influye en el perfil psicológico y el comportamiento del iniciado que lo ha recibido.

Añá. Espíritu que reside en los tambores *batá*.

Apetebí o apeterbí. Mujer que está iniciada en Orula. Ayudante del culto del *babalawo*. Tiene que haber recibido el *cofá* o *ikofá*.

Apuón. La persona que canta en los tambores. Tiene un papel importante en la “bajada” de los orichas y en la consecución del climax adecuado durante los tambores.

Ará. Cuerpo físico.

Arayé (omo arayé). Individuos y prácticas que dirigen el mal hacia algunas personas. Comprende la brujería y los cultos secretos, así como las personas involucradas en ellos.

Asentar. Acción de recibir o coronar un oricha o santo en la cabeza.

Aché, ashé, asé . Poder sobrenatural. Origen de todo lo que existe en el universo. Vibraciones divinas que se desprenden de Olodumare y conforman tanto la materia como el espíritu. Las vibraciones más bajas corresponden a la materia y las más altas a los espíritus más elevados. Se nace con cierto tipo de aché pero se puede ganar o perder en el transcurso de la vida según el comportamiento. Propiedades que tiene un producto de la naturaleza o una persona. Expresión, que dirigida a una persona significa deseo positivo. La palabra es equivalente al ch'i o qi de los chinos, al prana de los indús, al ki del Japón, al maná de polinesia, o al pneuma de la cultura griega. Es la esencia de la vida y da lugar a todo lo que existe. Desde el campo de la física se comprende como energía equivalente al electromagnetismo.

Asiento. Ritual de iniciación en la santería en el que se “asienta” un oricha en la cabeza de un iniciado.

Até. Estera empleada por el *oriaté* en la que realiza las consultas a los caracoles.

Avatar. Historia, faceta o forma de manifestarse un oricha.

Awó. Término que significa misterio y que describe la imposibilidad del ser humano para comprender todo lo divino. Se aplica al *babalawo* o al *oriaté*.

Ayé. Mundo visible.

Babá. Padre. Sobrenombre de Obatalá.

Babalawo, babalao. Padre de los misterios. Sacerdote de Orula en Ifá con el máximo conocimiento en las técnicas oraculares y los *odus* que componen el cuerpo de conocimientos de Ifá. Suelen ser, si están preparados, los que poseen más conocimientos teológicos.

Baboloricha, babolorisha, babalocha, babaloshá. Padre del oricha. Santero que ha iniciado a otros.

Bajada de Orula. Ceremonia realizada al menos por tres *babalawos* en la que se emplean los *ikines* y el tablero de Orula con el fin de determinar el oricha o ángel de la guarda que acompaña a una persona y que será asentado en su cabeza si ha decidido iniciarse en la religión.

Bajar o venir el santo. Se da cuando un creyente es poseído por un oricha y asume su personalidad, siendo utilizado para manifestarse en lo material y comunicar mensajes a los creyentes.

Batá. Tambores sagrados donde reside el oricha Añá. Empleados para llamar a los orichas consiguen hacerles bajar en la celebración de un tambor y tomar posesión de alguno de los creyentes para de esta manera ofrecer mensajes a los presentes. Sólo pueden ser tocados por santeros consagrados a Añá después de un largo y complicado aprendizaje. Los patrones rítmicos empleados son difíciles de ejecutar por lo que procuran gran destreza a los *olubatás* o especialistas. La característica principal de los toques es que la pauta es marcada por el tambor más grande (*iyá*) que actúa a modo de dirigente. La gran habilidad que requieren los *batá* a dado lugar a que de sus especialistas hayan salido grandes percusionistas que han sido conocidos en otros tipos de música.

Batea. Recipiente de madera donde se depositan los *otanes* y objetos sagrados de Changó.

Bembé. Fiesta con música de tambores donde se canta y baila en honor de los orichas.

Bilongo. Sortilegio maligno. Brujería.

Botánica. Tienda donde se venden los implementos necesarios para la práctica de la ocha.

Bóveda. Altar empleado en el espiritismo que suelen tener todos los santeros en su casa.

Brujería. Nombre peyorativo asignado a la santería e interiorizado y aceptado por muchos santeros. También se aplica al Palo Monte.

Caballo. La persona que es montada por un oricha o santo.

Cabiosile, kabiosile. Palabra con la que se saluda a Changó.

Camino. Avatar. Las diferentes manifestaciones de los orichas.

Canastillero. Armario-vitrina en la que los santeros colocan los recipientes o soperas que contienen los *otanes* de los orichas y los implementos religiosos relacionados con ellos.

Caridad del Cobre. Virgen patrona de Cuba elegida para enmascarar a Ochún. Muchos santeros suelen emplear los dos nombres indistintamente para denominar al oricha.

Caracol. *Dilogún*. Sistema adivinatorio empleado por los santeros que emplea caurís. Por él hablan los orichas en Ocha.

Carga. Sustancias mágicas utilizadas dentro de un santo.

Casa de santo, ilé. Comunidad religiosa que gira alrededor de un padrino o madrina y a la que se integran las personas que son iniciados por ellos.

Cascarilla, efún. Polvo blanco obtenido de la cáscara del huevo empleado en los rituales.

Caurí. Caracol empleado por los santeros en la adivinación con el *dilogún*.

Ceremonia del río. Ceremonia en donde se lleva al iniciado a un río para realizar un sacrificio, introducirlo en el agua para realizarle una limpieza y romperle la ropa que lleva puesta para significar que comienza una nueva vida.

Coco, obí. El más simple de los sistemas oraculares de los santeros que utiliza cuatro pedazos de la pulpa. La palabra yoruba *obí* la emplean los santeros para denominar al coco, pero entre los yoruba, *obí* designaba a la nuez de cola. El cambio parece que se debe a que los yoruba a su llegada a Cuba utilizaron coco a falta de nueces de cola.

Cofá, ikofá. Ceremonia de Ifá para la mujer donde recibe una pulsera de cuentas amarillas y verdes. Cuando es para hombre se llama mano de Orula. Es uno de los primeros pasos en la religión aunque no todo el mundo lo realiza.

Collar, eleke. Utilizado por los santeros. Tiene cuentas de colores que corresponden a los diferentes *orishas* y sus avatares. En los collares de cada santero predomina el color que corresponde al oricha que tiene asentado o a otros que ha recibido. A cada uno de los collares, además del color básico de cada oricha, se le añaden otras cuentas con los colores correspondientes al camino o avatar de cada uno de esos orichas. Es decir que lo que recibe un santero-a, no es un oricha genérico, sino una de las múltiples manifestaciones de cada uno de ellos, de ahí que el collar refleje tanto el oricha básico (color predominante) como el tipo de avatar o manifestación que le ha correspondido (cuentas añadidas de otros colores).

Collar de mazo. Collar compuesto de varios collares unidos a tramos con los colores de un oricha. Empleado en las ceremonias de iniciación por los *iyawós*, y por los santeros que son poseídos por un oricha. Sus colores también reflejan los diferentes avatares.

Comer. Alimentar al santo u oricha, incluye los sacrificios de animales. El principal alimento ofrecido es la sangre, ya que simbólicamente representa la vida. El verdadero significado de un sacrificio es entonces el mantenimiento de la vida de las entidades espirituales.

Consulta. Registro. Sesión en donde se utiliza un oráculo para conocer la situación de una persona y eventualmente corregirla si es desfavorable.

Corojo. Semilla amarilla empleada en algunos rituales en forma de manteca.

Coronación. Ceremonia de iniciación donde se le asienta un oricha al neófito. Se expresa materialmente colocándole un corona a la persona iniciada en el día de en medio cuando se le permite al iniciado recibir las visitas de religiosos, familiares y amistades.

Cuadro espiritual. Conjunto de espíritus que acompañan a la persona. Conocido a través de una misa espiritual, práctica espiritista adoptada por los santeros como complemento a sus prácticas y creencias por ser un instrumento útil en la relación con los espíritus.

Cuchillo. Ceremonia por la que se adquiere la capacidad de sacrificar animales de cuatro patas.

Cumple años de santo. Celebración anual en el día en que se recibió el santo u oricha. Según sean las disponibilidades económicas, se ofrece un tambor de fundamento, un güiro, un violín o bien se celebra una reunión en la casa de la persona que lo celebra. Es costumbre de los invitados, santeros o no, de entrar al cuarto de santo y saludar al de la persona que cumple años. Normalmente se monta un trono con los santos recibidos estando en lugar preferente el oricha personal. A los pies se colocan frutas, comida y dulces que van en concordancia con el santo. Se ofrece comida y bebida a los invitados y al final se reparten las frutas y los dulces del trono entre los invitados.

Cruzado. Que practica más de una creencia a la vez, por ejemplo Ocha y Palo.

Dar coco. Ceremonia de consulta a los orichas o *egun* que se realiza con cuatro pedazos de coco. Muchas ceremonias terminan “tirando” los cocos para saber si se han hecho las cosas correctamente, han sido aceptados los sacrificios, o bien falta algo por hacer.

Derecho. Cantidad que cobra un religioso por la labor que realiza o porque le corresponde.

Desenvolvimiento. Desarrollo espiritual.

Despojo. Ritual de limpieza en el que se usan plantas y hierbas.

Día del medio. Segundo día de la iniciación en el que se permite al iniciado que sea saludado por religiosos, familiares, amistades e invitados. Se celebra después del día de la matanza y antes del día del *itá*.

Día del itá. Tercer día de la iniciación en la que el *orité* le describe al iniciado por medio del *dilogún*, su pasado, presente y futuro y le explica las normas por las que se regirá su vida, así como las prohibiciones a las que queda sujeto a partir de entonces.

Dilogún. Sistema adivinatorio utilizado en la santería. Consta de 16 caracoles o caurís y el santero solo alcanza a leer o interpretar 12 de los 16 *odus* principales o *mejis* que componen Ifá.

Ebó. Ceremonia. “Trabajo” de santería dirigido a los orichas o ancestros. Abarca desde una limpieza ritual a una ofrenda o sacrificio. Puede ofrecerlo tanto un religioso como alguien que no lo es.

Ebó de entrada. Sacrificios realizados el primer día de la iniciación antes de llevar a la persona al río que varían según cada oricha y en el que es necesaria la presencia de varios religiosos-as.

Efún. Cascarilla. Polvo blanco empleado en algunas ceremonias que se obtiene al triturar cáscara de huevo.

Egun. El espíritu de un muerto.

Ékuele, ópele. Cadena con ocho pedazos de coco u otro material engarzados que utiliza el *babalawo* para consultar como sustitutivo del tablero y los *ikines*.

Eledá. Aspecto creador de Olodumare, el Ser Supremo.

Eleke. Collar consagrado. Se recibe como primer paso hacia la iniciación.

Embarullarse. Estado en el que suelen caer algunas personas cuando bailan en un güiro o tambor perdiendo la consciencia total o parcialmente sin llegar a ser montados por un oricha. Los santeros más experimentados son capaces de reconocer si el oricha ha tomado posesión realmente de una persona.

Entregar el santo. Ceremonia en la que un padrino o madrina entrega el santo, o los atributos que corresponden al oricha recibido, a un ahijado-a.

Estera, até. Empleada por el *oriaté* para consultar o delante del trono para saludar a los santos tendiéndose sobre ella.

Ewó. Tabúes o prohibiciones asignados a un nuevo santero en su *itá*.

Fundamentos. Objetos sagrados entregados a los iniciados en diferentes ceremonias. En la mayoría de los casos se encuentran dentro de la sopera del santo y son símbolos o representaciones materiales que tienen *ashé* o *aché*.

Guerreros. Representación material de los orichas Elegguá, Ogún y Ochosi. Cuando se reciben se posee un nivel medio de iniciación y procuran una considerable protección. Con ellos se entrega también Osun, lo que induce a muchas personas a creer que los guerreros son cuatro.

Güemilere, wemilere. Fiesta de tambores en honor de algún oricha.

Güiro. Instrumento hecho con una calabaza forrada con cuentas. También ceremonia dedicada a los orichas donde se tocan uno o más tambores no consagrados y que es menos formal que la que emplea los tambores de fundamento *batá* que sí están consagrados. Tiene la capacidad de convocar a los orichas pero se considera que es menos efectivo que cuando se emplean los tambores de fundamento o *batá*.

Hacer santo, recibir santo, coronar. Ritual para colocar el santo u oricha en la cabeza del iniciado. Después de él, la persona iniciada pasa a ser santero-a en el plazo de un año y sacerdote del oricha que ha recibido.

Hermanos de santo. Iniciados por un mismo padrino o madrina que componen una casa religiosa o *ilé*.

Hijos de santo. Aquellos creyentes que tienen un oricha coronado y al que consideran como padre o madre.

Ibaé. Término utilizado en los rezos que expresa un deseo positivo.

Ibeyis. Orichas jimaguas o mellizos, hijos de Shangó o Changó.

Idé. Pulsera de cuentas que llevan los creyentes, santeros o no, cuyos colores amarillo y verde corresponden a Orula u Orúnmila.

Ifá. Cuerpo de conocimientos que es la base de la religión yoruba, lucumí, Ocha o santería. Sistema oracular regido por Orúnmila u Orula, oricha al que se le supone el mayor conocimiento por haber sido testigo de la creación. Es el sistema más completo en la religión manejado por los *babalawos* por medio de un tablero y unas nueces de kola o *ikines*, o bien con una cadenita llamada *ópele* o *ékuele*. Los *babalawos* manejan su totalidad, mientras que los santeros hacen una interpretación restringida de los conocimientos por medio del *dilogún* o caracoles. Aunque transmitido a través de los siglos de

forma oral, puede ser contemplado como la Biblia o el Coran, una presentación de la teología, el origen mitológico, las explicaciones del mundo material y espiritual, la moral y las normas a seguir.

Ifé. Capital sagrada de los yoruba, se supone fundada por Oduduá o Oduduwa y ha sido siempre el centro espiritual regido por un Oni o líder espiritual.

Igbodú. Espacio sagrado donde se llevan a cabo aquellas ceremonias a las que sólo pueden asistir los iniciados. Entre los yoruba lugar donde se encontraban los altares y los lugares de iniciación de Ifá.

Ikú. La muerte.

Ilé. Casa religiosa conformada por un padrino o madrina y sus ahijados. Comunidad religiosa. Entre los yoruba significa tierra.

Ilé-Olorum. La casa de Dios. Lugar donde se supone que reside Olodumare.

Ilú-Batá. Tambores *batá* usados en las ceremonias. Son sagrados. Se les ponen ofrendas. En ellos reside el Añá. Sólo pueden ser tocados por los especialistas consagrados a este oricha. Requieren un largo aprendizaje debido a lo variado y complicado de los patrones rítmicos que se interpretan con ellos. Son de tres tamaños diferentes con membranas en cada extremo y se tocan con ambas manos estando sentados y con los tambores sobre las piernas. Pertenecen a Changó y cumplen la importante función de comunicarse con, y llamar, a los orichas en ciertas ceremonias. Su confección es larga y laboriosa, plagada de numerosas ceremonias. La consagración requiere que otro juego de tambores *batá* con solera esté presente para reconocer al nuevo y pasarle el testigo. Los *iyawós* deben de ser presentados ante los *batá* dentro del primer año de su iniciación con el fin de que Olodumare los reconozca.

Ikines. Nueces de kola que emplea el *babalawo* en las ceremonias profundas.

Iporí. Doble del alma que queda en el *orun* cuando se reencarna una persona.

Iré. Resultado positivo en una consulta al oráculo.

Iroko. Árbol sagrado de los yorubas y otras etnias africanas donde se supone que habitan los orichas. En Cuba, a falta de este árbol, se tomó la ceiba como sustituto llamándole igualmente iroko.

Iruke. Rabo de caballo empleado por los santeros cuando están montados en un tambor. Es blanco cuando el oricha que monta es Obatalá, y negro en el caso de que sea Oyá.

Irunmole. Fuerzas espirituales responsables de la creación de la tierra.

Itá. Ceremonia del segundo día de iniciación donde el *oriaté* interpreta para el iniciado lo que dicen los orichas por medio de los caracoles (*dilogún*) después de ofrecer en sacrificio animales de cuatro patas. En ella se le explica al nuevo iniciado lo que ha sido su vida anterior y lo que le depara el futuro. También se le explica lo que deberá hacer en su nueva vida y lo que tendrá que evitar.

Italero, oriaté, obá. Santero que tiene dominio y conocimiento de las ceremonias en Ocha y encargado de la ceremonia del *itá* en el segundo día de la iniciación, en la que consulta el oráculo a profundidad para el iniciado.

Ituto o itutu. Ceremonia realizada a un santero cuando muere.

Iworo. Santero, practicante de la Regla de Ocha.

Iyaloricha, iyalorisha, Iyalocha, iyalosha. Santera que ha iniciado a otros.

Iyawó. Término yoruba que significa joven esposa. En la santería se denomina así a la persona iniciada que ha recibido un oricha y que se encuentran en el primer año de iniciación y a la que no se considera todavía como santera.

Jutía. Roedor del área caribeña empleado en sacrificios.

Kariocha. Ceremonia de iniciación en Ocha en la que se recibe el santo en la cabeza, es la más importante en la santería. Dura una semana y se celebran ceremonias constantemente. Una vez terminada, el iniciado se viste de blanco durante un año y está sujeto a numerosas restricciones. Durante ese año será un *iyawó* y hasta que no lo complete y realice las ceremonias pertinentes no será considerado un verdadero santero-a.

Lavar el santo. Ceremonia en la que los santeros lavan con *omiero* la sangre de los animales sacrificados que ha sido vertida en las soperas de los santos y los fundamentos que contienen. Esta operación es realizada después de haberles dado de “comer” a lo orichas y se realiza cuidadosamente de forma ritual.

Letra, signo. Las diferentes combinaciones que adoptan los caracoles, *ikines* o el *ékuele* al caer, y mediante las cuales hablan los orichas. Son interpretadas por el santero o *babalawo* y deben ser seguidas por los creyentes.

Levantar. Solicitar a un religioso su participación formal en una ceremonia. Para ello hay que pedirle permiso a su santo y pagar el derecho correspondiente.

Libreta. La recibe todo santero en el segundo día de la iniciación en la ceremonia del *itá*. En ella queda anotado el resultado de la consulta que el italero hace con los caracoles el día del *itá* y que servirá de guía para el resto de la vida.

Limpieza (despojo). Ceremonia que se realiza con diferentes yerbas, flores, cascarilla, perfume y otros ingredientes. Se le supone el efecto de apartar las influencias negativas y fomentar la buena suerte. Se realiza en caso de problemas, enfermedades y situaciones difíciles. Las limpiezas son constantes en Ocha, donde incluso los bailes ante los tambores poseen la propiedad de limpiar. El concepto de limpieza tiene una gran importancia debido a que se considera el cuerpo físico como receptáculo de alguna divinidad y de Olodumare. Por esta razón, es necesario estar limpio y en concordancia con la calidad de las entidades que acompañan. El ejemplo más evidente es la iniciación de un creyente en donde las limpiezas rituales son constantes durante una semana en preparación del recibimiento de una entidad divina.

Lucumí, lukumí. Nombre que se le dio en Cuba a los yorubas y sus descendientes.

Madrina, Iyalocha, Iyalosha. Santera con capacidad para iniciar en el santo a otras personas. Nombre asignado a una santera por sus ahijados.

Maferefún. Expresión que significa alabanza o glorificación y que se dirige a los orichas o a Olodumare.

Mano de Orula. Primera ceremonia de iniciación que reciben los hombres en Ifá a manos de un *babalawo*. Se recibe una pulsera (*idé*) de cuentas de color amarillo y verde y supone un cierto grado de protección.

Matanza. Sacrificio de animales.

Mayor. Para un santero, cualquier iniciado que tenga más años de santo que él. Entre los yoruba entraban dentro de esta categoría los familiares fallecidos, los cuales se consideraban viviendo entre la familia hasta que después de cuatro generaciones pasaban a ser ancestros y desaparecían de la escena familiar aunque seguían siendo recordados en altares y ceremonias.

Mazo. Collar utilizado en algunas ceremonias compuesto por muchos collares unidos a tramos y con los colores del oricha correspondiente y sus avatares.

Meridilogún. El número diez y seis en el yoruba antiguo. Se llama así al tipo de oráculo que utiliza diez y seis caracoles. También se le llama *dilogún*.

Meyis, mejis. Cada uno de los 16 *odus* principales cuyas dos figuras son idénticas. En la mitología yoruba se cuenta que corresponden a los diez y seis discípulos que tenía Orunmila u Orula. Son los signos principales del cuerpo de conocimientos de Ifá.

Misa espiritual. Sesión espiritista en la que se hace contacto con espíritus por medio de médiums. Los santeros son llevados a una misa espiritual antes de su iniciación con el fin de dar conocimiento a los espíritus de su cuadro espiritual de que van a recibir un oricha.

Modupué. Gracias.

Moforibale. Saludo mostrando respeto. Delante del padrino o madrina y tirándose boca abajo en el suelo.

Montar, subirse. Posesión que realiza un oricha de un creyente. Cuando alguien está montado o subido desaparece su personalidad y es sustituida por la de un oricha o el espíritu de un muerto quien comienza a actuar por medio de esa persona a la que utiliza para transmitir mensajes a los presentes.

Moyubar. Rezar, pedir permiso, mostrar reverencia. Se realiza antes de cualquier ceremonia

Muerto. Espíritu.

Nfumbe. Muerto o espíritu. Término utilizado por los paleros.

Ñangaré. Ceremonia en preparación para el *itá* dirigida a los *egun* del universo. Se realiza mirando al sol.

Obá. Jefe, rey. Rango más alto en la santería. En Cuba ha desaparecido y se le llama así al *oriaté*, quien tiene más conocimiento en Ocha, domina los rituales y puede sacar el *itá* en el día del medio. Tiene que tener el cuchillo o capacidad de sacrificar animales de cuatro patas.

Obi. Coco. Se emplea como oráculo. Entre los yoruba significa nuez de kola.

Obiní. Mujer

Obra de Santo. Ofrecimiento a un oricha solicitándole algún favor o para agradecerle alguna concesión recibida anteriormente.

Ocha, Osha. Santería, santo, sagrado. Práctica religiosa originada entre los yoruba en el África occidental que en Cuba sufrió ciertas transformaciones adaptativas pero que dejaron su esencia intacta. En ella se concibe un Ser Supremo del que se desprende todo lo que hay en el universo, incluidos los orichas, entidades espirituales y energías del universo que son manifestaciones de Olodumare. Pone gran énfasis en los rituales y se articula por medio del culto a los orichas y ancestros. Se cree en un tipo de reencarnación como una necesidad para elevar el espíritu y emplea sistemas oraculares para conocer el posible desvío de la misión que se debe cumplir en la tierra.

Oché. Hacha bipene que corresponde a Changó. Uno de los *odus* de Ifá.

Ochinchín. Ofrenda que se le ofrece a Ochún.

Odara. Que está bien.

Odu. Letra que sale en los oráculos. Son diez y seis principales que componen Ifá que al combinarse resultan en doscientos cincuenta y seis. Se representan por un ortograma dentro de un sistema binario de ceros y unos que representan la expansión y la contracción de la luz producida por la fuerza que sostiene la Creación, es decir el *aché*. Cada *odu* está compuesto por muchos versículos (*patakís*) en donde se recogen los mitos y conocimiento de los yoruba y según algunos estudios del Oriente Medio y el Mediterráneo oriental.

Ogboni. Espíritus de la tierra. Los yoruba denominan con este término al consejo formado por los mayores de un población.

Okana. Una de las combinaciones que resultan del oráculo que utiliza cuatro pedazos de coco.

Okanran. Una de las combinaciones que resultan del oráculo que utiliza cuatro pedazos de coco.

Olodumare. Dueño de los *odu*. Ser Supremo de los yoruba y de la religión lucumí, Ocha o santería. De Él se desprende todo lo que hay en el universo. Es la máxima representación del *awó* o misterio que rodea todo lo espiritual. El hecho de que se habla poco de Olodumare y que no se le da culto directo, ha inducido al error de pensar que los yorubas y los lucumís eran politeístas porque centraban su atención exclusivamente en los orichas, pero ese comportamiento es debido a la creencia de que el ser humano es incapaz de comprender el *awó* y utiliza a éstos como intermediarios.

Olofin. Otro de los nombres para Olodumare utilizado por los santeros. Entre los yoruba, Olofi es el espíritu del sol.

Olorun. Dueño del *orun* y origen de la creación. Ser Supremo.

Oloricha, olorisha, olocha, olosha. Iniciado en la religión, hombre o mujer. Que ha recibido un oricha. La traducción es cabeza elegida.

Olubatá. Especialista en tocar los tambores *batá*.

Oluo. Se le llama al *babalawo* que se inició en Ocha antes de iniciarse en Ifá.

Omí. Agua.

Omi tuto. Invocación utilizada cuando se emplea agua fresca.

Omihero. Agua sagrada utilizada en rituales de santería que contiene las diferentes hierbas de los orichas y otros ingredientes.

Omó. Hijo.

Omó oricha. Hijo de santo, que ha recibido un oricha.

Ópele, ékuele. Cadena con ocho pedazos de coco o jicotea empleada para consultar el oráculo de Ifá.

Opón Ifá, tablero de Ifá. Tablero redondo utilizado por los *babalawos* para consultar el oráculo.

Oráculo de Ifá. Sistema adivinatorio empleado por los *babalawos* y regido por Orula que emplea el tablero (*opon Ifá*), o el *ópele* o *ékuele*. Está basado en un cuerpo de conocimientos repartidos en diez y seis *odus* con figuras gemelas (*mejis*). Las posibles combinaciones de los *mejis* forman doscientas cincuenta y seis figuras. Se trata de un sistema binario que emplea cuadramas y recoge el conocimiento milenario del Oriente, Oriente Medio y el Mediterráneo. La técnica, como se conoce en esta religión, se origina en los métodos adivinatorios de los beduinos del desierto.

Orí. Consciencia. También se le llama así a la cabeza física. Se supone que la consciencia se ha recibido de Olodumare, que es una parte de Él. De ahí que se tenga tanto cuidado con la cabeza física, ya que es el receptáculo de la consciencia y por tanto de una partícula divina.

Orí inú. Doble de la consciencia de una persona que se queda en el *orun* mientras el espíritu se reencarna en la tierra para cumplir con la misión acordada con Olodumare. Durante la estancia en la tierra, el espíritu tiene la oportunidad (si cumple con esa misión) de refinarse, elevándose en el nivel espiritual y acercándose a Olodumare.

Oriaté (orí = cabeza, até = estera). Maestro de ceremonias en Ocha que dirige los rituales y consulta el *dilogún* sobre la estera. En la ceremonia del *itá* en la iniciación de los santeros consulta el oráculo y habla del pasado, presente y futuro del nuevo iniciado, dándole las pautas sobre las que se regirá su vida a partir de entonces.

Orichas, orishas. Energías y espíritus que son manifestaciones de Olodumare. Espíritus divinizados del panteón yoruba a quien los practicantes de Ocha llaman también santos. Se hace distinción entre aquellos a los que se supone que han existido siempre con Olodumare, y los que habitaron en la tierra, que por haber mostrado gran carisma y respetabilidad en el ámbito de una etnia o población fueron divinizados e instalados en el panteón mitológico. Algunos de ellos consiguieron su reconocimiento a nivel regional, en muchas ocasiones tras ser impuestos por los vencedores en una batalla. Arrastran toda una serie de historias y leyendas, presentan una serie de avatares o formas en que se presentan, les corresponden ciertas hierbas, números, colores, cantos y bailes, flores, comida, y perfil psicológico, atribuyéndoseles algunos poderes con los cuales protegen a sus ahijados siempre y cuando se les cuide, se les consulte y se les ofrezca comida y ofrendas. Cada santero(a) tiene uno asentado que funciona como su ángel de la guarda independientemente que reciba algunos más como protección.

Oricha awó. Iniciado que practica la adivinación.

Oro. Saludo que rinden los tambores ante los orichas.

Orula, Orúnmila. Primer sacerdote de Ifá. Oricha que rige el sistema adivinatorio de Ifá y al que se consagran los *babalawos*. Se le atribuye gran sabiduría y conocimiento ya que se supone que contempló la creación.

Orun. Ámbito invisible donde residen Olodumare y los espíritus.

Otí. Aguardiente.

Osainero, osainista. Santero especializado en recoger del campo los más de cien tipos de hierbas empleados en las ceremonias.

Osogbo. Aspecto o resultado negativo que marca el oráculo.

Otán. Piedra sagrada en la santería, fundamento de los orichas donde residen. Se encuentran dentro de las soperas o ánforas y en el caldero de los guerreros.

Owó. Dinero.

Oyugbona. Persona que representa para el iniciado su segundo padrino o madrina y que le asiste y le enseña durante la iniciación.

Padre. Padre que es asentado en la cabeza del creyente, que guía su vida y conforma su carácter y comportamiento. También llamado ángel de la guarda o guardia.

Padrino. Santero con el suficiente *aché* o gracia como para poder dar el santo a otras personas que se convertirá así en sus ahijados. Consulta, enseña y asesora en la vida religiosa a su ahijados. También el *babalawo* es padrino si tiene ahijados.

Palo Monte. Práctica religiosa proveniente del área bantú que consiste en el trato directo con un espíritu (*nfumbe*) con el que se ha hecho un pacto y al que se le puede exigir cualquier cosa a cambio de cuidarle y ofrecerle sangre. Es tildada por muchos como brujería y en general temida. Muchos santeros la practican al mismo tiempo que Ocha y últimamente se ha vuelto bastante común “rayarse”, es decir, recibir una ceremonia de iniciación en el palo, lo que no significa que se dispone de un *nfumbe*. Entre los cubanos se practican tres tipos de palo diferenciados por su mayor o menor influencia del catolicismo, la santería o el espiritismo.

Palero. Persona que practica alguna de las modalidades de Palo Monte.

Paraldo. Ceremonia practicada para desviar la mala suerte, la enfermedad y la muerte.

Patakí. Versículo que forma una historia a modo de parábola. Un conjunto más o menos amplio de patakís conforma un *odu* dentro del cuerpo de conocimientos de Ifá. En los *patakís* se cuentan historias mitológicas ocurridas a los orichas que son descritas en los resultados de las consultas oraculares. Sirven de enseñanza y ejemplos para los creyentes los cuales deben aprender de lo que les aconteció a los orichas. Se trata de una forma muy asequible de aprendizaje a través del ejemplo de los errores cometidos por seres o entidades que ya son divinidades. Por medio de estas historias es como se transmiten los valores morales de la religión a los creyentes y el conocimiento de los mitos.

Pilón. Mortero de madera de aproximadamente cuarenta centímetros de alto que pertenece a Changó y que es empleado en la ceremonia de iniciación como asiento ritual para “asentarle” al *iyawó* o aspirante a santero el oricha que le ha sido señalado como protector o ángel de la guarda.

Pinaldo. Ceremonia por la que se “entrega” a un creyente el cuchillo de Ogún que le permitirá sacrificar animales de cuatro patas en las ceremonias.

Plantar. Practicar la religión.

Plante. Ceremonia en cualquiera de las religiones afrocubanas.

Prenda. Conjunto de atributos que representan una deidad, como una sopera o un caldero. En el Palo Monte, caldero donde reside el muerto con el que se ha pactado y que contiene una representación material de diferentes elementos de la naturaleza.

Rama. Línea de descendencia religiosa a la que pertenece todo santero. Cualquier santero o *ilé* que se ha desprendido de otra casa religiosa, cuyo trazo ascendente compone una rama religiosa que por lo general marca la tradición a seguir.

Recibir, (un oricha). Ceremonia en la que se entrega un santo sin que sea asentado en la cabeza.

Regla de Ifá. Parte de la religión heredada de los yoruba reservada a los *babalawos*, especialistas concedores del cuerpo de conocimientos de Ifá que dominan el oráculo regido por Orúnmila u Orula a quien se dedican exclusivamente.

Regla de Ocha, santería. Forma cubana de la religión de los yoruba. Parte de la religión que se ocupa del culto a los orichas principalmente.

Registrarse. Consultarse con el santero o *babalawo*.

Resguardo. Especie de talismán o fetiche de diferentes materiales que se le entrega al creyente para protegerlo de las malas influencias.

Rogación de la cabeza. Ceremonia realizada en la cabeza de las personas para “refrescarla” ya que es objeto de gran atención por ser el receptáculo de un oricha o del *eledá*.

Rompimiento. Limpieza espiritual hecha de forma ritual para eliminar las influencias negativas en una persona.

Santería, Regla de Ocha. Religión practicada en Cuba traída por los esclavos africanos pertenecientes a la etnia yoruba o lucumí y con ciertos signos externos adoptados de la religión católica. La base de la religión es la misma que tenían los yoruba en África pero la necesidad de supervivencia obligó a adoptar signos exteriores del catolicismo. La mayor o menor identificación con la religión católica varía, pero por lo general todos sus miembros tienen la obligación de estar bautizados y visitan las iglesias, no obstante parece que se va desarrollando una actitud afrocéntrica que se niega a utilizar referencias católicas. El término santería es considerado por muchos como peyorativo y adjudicado desde fuera de la religión por haber adoptado las imágenes católicas.

Santero-a. Practicante de la santería que tiene o ha recibido el santo u oricha en la ceremonia del *kariocha*, y que ha completado el año de iniciación habiendo cumplido todos los requisitos. Es sacerdote del oricha que ha recibido y tiene la capacidad de consultar y formar su familia religiosa y tener sus propios ahijados.

Santero-a mayor. Iniciado en Ocha que tiene muchos años de santo y que es merecedor por este motivo de un respeto especial. Se considera que son necesarios de veinte a treinta años de tener hecho santo para ser reconocido como mayor.

Secreto. Ciertos productos de la naturaleza que se colocan en las "prendas" y fundamentos de los orichas.

Signo. Letra, *odu*, avatar. Las diferentes figuras o combinaciones que surgen en una consulta.

Siringa. Lenguaje familiar para denominar el comienzo de una posesión.

Sopera. Recipiente que contiene los fundamentos y atributos de cada santo. En África eran de calabaza y barro, pero en la actualidad, los santeros las emplean de porcelana con una tapa y decoradas con los colores que corresponden a cada santo.

Subirse con el santo, estar subido. Ser poseído por un oricha o santo. Montar.

Suyere. Canto dirigido a los orichas.

Tablero de Ifá, *opón Ifá*. Tablero utilizado por los *babalawos* para la adivinación. Es redondo y tiene dos polos y dos ecuadores. En él se deposita un polvo sobre el que se dibujan los octogramas que resultan de consultar el oráculo con los *ikines*. Estos octogramas expresan las polaridades que se dan entre expansión y contracción, luz y oscuridad, y masculino y femenino, principios dinámicos a los que se supone que generan la diversidad de la creación a través de las tensiones que se dan entre ellos. Esta forma de representación es binaria y en la antigüedad, los *babalawos* eran capaces de enviarse mensajes por medio de los símbolos surgidos de cada signo.

Tambor, *bembé*. Instrumento de percusión utilizado en ciertas ceremonias religiosas. Ceremonia religiosa en la que se utilizan los tambores *batá* o de fundamento, ofrecida por diferentes motivos. En un tambor se toca a los diferentes orichas y pueden asistir los *aleyos*. Aunque pueda parecer un acto informal, la ceremonia del tambor está fuertemente regulada y cumple una función tanto en la vertiente religiosa como en la social.

Tierra. Expresión usada para designar las diferentes formas o especialidades dentro de la religión, por ejemplo tierra de Ocha, tierra de Ifá. También se emplea para hacer referencia a las diferentes ciudades o regiones yorubas en las que por lo general se daba culto a un oricha de forma preferente, de esta forma, Oyo era la tierra de Changó, la tierra de los arará, la tierra de Ochún, etc..

Tinaja. Recipiente cerámico de unos cincuenta centímetros de altura que se coloca en el suelo y en el que residen algunos orichas como Olokun o Naná Burukú.

Toque de santo. Tambor ofrecido a los orichas.

Trabajo, *ebó*. Obra que implica la realización o preparación de algo.

Trono. Montaje que se realiza en ocasiones especiales como iniciaciones o cumpleaños de santo que abarca un mínimo de cuatro metros cuadrados teniendo una pared como fondo o bien utilizando una esquina. La sección de pared-es y techo que lo forman se recubren con vistosas telas con los colores correspondientes al oricha con el que se relaciona la ceremonia y el suelo es cubierto con esteras, a excepción de cuando es para Eleguá, en que se sustituyen las telas por hojas de determinado árbol. Si se trata de una iniciación, es más sobrio y se le coloca el pilón de Changó, y allí deberá dormir el iniciado durante siete días. Si es para un cumpleaños, se coloca en posición preeminente el oricha que se celebra, rodeado de los demás orichas que se han recibido colocados en una posición inferior, excepto Obatalá que se coloca arriba. Se adorna con todos los implementos de los orichas, luces, frutas, flores, tartas, comida y dulces.

Vivir. (Donde vive el santo): lugar que contiene los fundamentos de los diferentes orichas.

Wemilere. Ceremonia donde se da un toque de tambores.

Yalorde. Título ofrecido a Ochún.

