

Cruces y entrecruzamientos en los caminos de los orichas: tradiciones en conflicto

Lioba Rossbach de Olmos

Philipps-Universität Marburg, Alemania

Índice

<i>Introducción</i>	10
Santería: acercamiento a una religión	11
Santería en camino	19
<i>Modos eclécticos: dinámicas de la santería en Alemania</i>	23
Llegada de la santería a Alemania	24
Sacerdotes cubanos en las dos Alemanias: fragmentos de biografías	27
Posibilidades y limitaciones en el ejercicio de la religión en Alemania	31
Caminos alemanes hacia la santería cubana	36
Otra perspectiva de la cultura y la historia alemanas	39
Autoconocimiento, autoestima y reafricanización ecléctica	41
<i>Pluralidad de tradiciones y Cuba en el centro</i>	43
Uniformidades e irregularidades entre sacerdotes y devotos de la santería	45
De los nexos familiares consanguíneos y rituales	55
Rupturas de la tradición permitidas	58
Relatos sobre sacrílegos	60
Referencia a tradiciones africanas	63
Miguel Febles Padrón: ¿arquitecto de la expresión cubana de ifá?	64
África desde la 'diáspora secundaria'	66
Acerca de la reafricanización en Cuba	67
Ile Tuntun y Frank Cabrera	69
Sacerdotes de Nigeria en Cuba	70
Víctor Betancourt Estrada y las explosivas dinámicas de la iniciación de mujeres en ifá	71
Ifá criollo y sus representantes. Trayectoria del babalawo Antonio Oscar Águila Aparicio	77
Impresiones de la biografía personal de un babalawo	77
Impresiones de la biografía religiosa	81
Resumen	87
<i>Cruces y encrucijadas: dinámicas en la diáspora</i>	88
Un santero alemán-cubano en Venezuela	90
Encuentros de las diásporas secundarias	91
Un santero alemán entre los orichas cubanos y la adivinación venezolana	92
Tras las huellas de María Lionza	94
María Lionza en Berlín	96
Resumen	96
<i>Agradecimientos</i>	97
<i>Referencias bibliográficas</i>	99
<i>Glosario</i>	106



INDIANA 31 (2014): 9-107

ISSN 0341-8642

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preussischer Kulturbesitz

Introducción

Desde que, en el marco de la expansión colonial, el mundo occidental pudo hacerse una idea de la pluralidad étnica y cultural de África, circularon informaciones sobre unas poblaciones procedentes del golfo de Benín, a las que se atribuía un alto grado de desarrollo. Estos pueblos, que en el transcurso del tiempo se conocieron bajo el nombre de *yoruba*¹, se beneficiaron en un comienzo del comercio triangular transatlántico, pero en el siglo XIX se convirtieron en víctimas de la trata y fueron llevados a América como esclavos. Aun cuando la esclavitud ya había sido abolida en gran parte del continente en el marco de las independencias nacionales, muchos esclavos continuaron llegando a Brasil y a Cuba, en parte como contrabando. En estos países la abolición de la esclavitud no se produjo hasta la década del 1880. En las colonias españolas a los yoruba se les conoció como *lukumi* (Law 1997); en Brasil se impusieron las denominaciones *nago* o *ketu* (Capone 2010: 299, nota 5; Matory 2005: 21; Palmié 2008: 263).

Su llegada relativamente tardía a América puede ser una de las causas por las cuales lograron la transmisión de su legado religioso y cultural, si bien, en el marco de la migración forzada, las diferencias locales de su lugar de origen se redujeron y combinaron con elementos ajenos. No puede saberse con seguridad si este legado corresponde a lo que hoy se entiende como religión, o si la transformación en una religión fue el resultado de una estrategia de adaptación (Palmié 2002: 201 ss., 2013: 18, 54).

Reconocido es en todo caso la identificación de las deidades africanas u *orichas* con los santos del catolicismo popular de la península ibérica. Hasta hoy se discute si se trata de un sincretismo, si fue un mecanismo que ocultó la veneración a los *orichas* bajo el manto de los santos católicos, o si ya en las regiones de origen africano se produjo un amplio intercambio con otras religiones tal como afirman algunos autores (Apter 1991; Soyinka 1997). Dada su procedencia se puede hablar de ‘un sistema de creencias y prácticas originarias de África occidental’. Sin embargo, se infiere de la historia oral que los ‘africanos’ pronto dejaron de ser los actores principales pues, a partir de una ‘primera generación’ de iniciados en Cuba, dominaron las personas criollas y mulatas y se disolvieron los vínculos genealógicos directos con los yoruba. De esta manera tuvieron lugar complejos intercambios culturales cuyos procesos se reflejan de una serie de detalles (Burke 2000).

Las formas de expresión religiosa que se fueron estableciendo en Cuba se conocieron bajo el nombre de santería (culto a los santos) lo que subraya la influencia de los santos católicos. Si bien este concepto reemplazó en algún momento designaciones peyorativas como ‘brujería’ y ‘magia’ (Brown 2003: 126) su uso es hoy cuestionado. Por un lado, hay que reconocer que otros sistemas de creencia africanas, como también del

1 En la actualidad hay yoruba viviendo en los estados de Nigeria, Benín, Togo y Ghana de África Occidental.

espiritismo europeo, tuvieron sus influencias en la santería. Por otro lado, está nuevamente en boga el legado africano y ganan terreno las denominaciones ‘regla de *och(ri)a*’ y ‘regla de *ifá*’, que son dos sistemas separados pero conectados entre sí.²

Santería: acercamiento a una religión

Para dar un cuadro general de la santería, es oportuno mencionar primero al dios creador Olodumare, de escasa intervención en asuntos terrenales. Las deidades u orichas constituyen el centro de la veneración. A veces son considerados mediadores ante la divinidad, y, otras veces, aspectos parciales de la misma (Kremser 2005: 177). Ello puede parecer contradictorio al observador externo, pero los seguidores de la santería no consideran que ambas interpretaciones sean excluyentes.

Las principales divinidades lograron sobrevivir a la migración forzada al Nuevo Mundo pero los *orichas* de sola importancia local en África no llegaron a Cuba. Nuevas deidades fueron integradas al panteón (Brown 2003: 12), algunas deidades olvidadas fueron reintegradas (Palmié 2013: 202 ss.), mientras otras fueron creolizadas cambiando su apariencia, como fue el caso de Ochún, convertida en la mulata coqueta caribeña por excelencia.

Hoy en Cuba se venera entre 20 y 30 *orichas*. Se trata de entes complejos y versátiles. Observadores externos a la religión quedan impresionados por el colorido de los *orichas*, pero aun más sorprendente es la capacidad de orientación y maniobra de los creyentes, ante el variado calidoscopio de esferas divinas.

Inicialmente todo parece sencillo. La mayoría de los *orichas* están incorporados a piedras (lukumí:³ *otanes*) que son sacralizadas en ceremonias especiales. Se dice que los *orichas* ‘nacen’ de esta manera, pues en la iniciación las piedras son despertadas a la vida y llenadas de energía vital (lukumí: *aché*). En ese estado, los *otanes* no representan ni simbolizan a los *orichas*, sino que son las deidades. Posteriormente se revela la complejidad del sistema religioso: el tipo de piedra, su color, su número y el lugar donde fue encontrada, son atributos que deben estar en concordancia con las propiedades y las habilidades del *oricha* en cuestión. Cada uno es el centro de un esquema de referencias y significados donde se entrecruzan caracteres simbólicos, iconográficos, metafóricos y mitológicos. El recipiente en el cual se guardan los *otanes* y las sustancias que los rodean indican estas intersecciones. Como ilustración, tomemos el ejemplo de Yemayá, la divinidad del mar. Ella comprende siete piedras, sus colores son el azul y el blanco, a los cuales debe remitir el recipiente en el cual se las deposita. Algunos atributos parecen lógicos, como

2 Seguiremos utilizando algunas veces el término ‘santería’ para evitar las designaciones ‘regla de *ochá*’ y ‘regla de *ifá*’ cuando tal especificación no sea necesaria.

3 Usamos el término *lukumí* para referirnos a palabras del lenguaje religioso de la santería que tienen un origen yoruba, aunque no coincidan necesariamente con la pronunciación ni la ortografía del yoruba actual.

el color azul y el agua, pero otros no presentan esa relación de coherencia. En ocasiones se han presentado tablas (p.ej. Barnet 2000: 42-64; Bolívar Aróstegui 1990; Murphy 1993: 42-43) que no habilitan a comprender las complejas correspondencias entre los *orichas* y sus atributos.

Sería arbitrario romper este esquema referencial que reduce su complejidad, justamente porque se trata de un modelo que busca conectar aspectos coherentes con elementos disociados.⁴ Sin embargo, esta combinación de coherencia y arbitrariedad podría reflejar un acercamiento a ese mundo en el que pensamiento y acción toman en cuenta la difusa realidad existente de forma más clara que la ciencia con su categorización estricta. En consecuencia, la siguiente subdivisión de las esferas de los *orichas* se hará solo con objeto de ilustración.

Es oportuno hacer referencia primero a las dimensiones divinas que señalan algunos *orichas* claramente como energías de creación. Un ejemplo es Obatalá, la sabia y blanca deidad que estuvo presente desde el inicio del mundo creado por Olodumare. Obatalá fue encargado de darles cuerpo a los seres humanos. La mitología yoruba relata que después del acto de creación, los *orichas* ingresaron a la tierra y luego ascendieron nuevamente por separado a sus espacios propios (Abimbola & Miller 1997: 22).

Por esta razón, algunas energías divinas y creadoras están relacionadas con elementos de la naturaleza y sus fuerzas, las cuales están presentes en las divinidades correspondientes: se trata por ejemplo del mar, la tormenta, el hielo o el fuego de los volcanes. Obatalá se relaciona con el frío: su medio es el hielo, pero también las cuevas y las cimas de montes, espacios sin conexión aparente.

Algunos *orichas* tenían una existencia terrena y poseen dimensiones humanas, sin que ello signifique su exclusión del grupo de energías creadoras. Llevaron una vida en la Tierra como seres extraordinarios y luego de su muerte pasaron a ser divinidades. En ciertos casos es de suponer que tomaron el lugar de viejos *orichas*. Ello se dice respecto a Changó, divinidad de los rayos y la guerra, recordado como tercer rey de Oyó, el antiguo centro de poder yoruba. Ello también atañe a Oduduwa, el fundador del imperio yoruba. Las características humanas de los respectivos *orichas* se relacionan con algunos espacios como la plaza de mercado, los rieles del tren, los hospitales o las prisiones. Así mismo los *patakis* (lukumí: ‘leyendas’) dan testimonio de los rasgos humanos de los *orichas* pues abordan, entre otros temas, sus conflictos en el mundo divino, origen de animosidades y disputas. Las leyendas son consideradas reales, y tienen un claro alcance en el acto adivinatorio, en el que contribuyen a clarificar los problemas que enfrenta el cliente. Aquellas deidades que ‘montan’ a un adepto, adquieren por medio de la pose-

⁴ Es posible que en la lengua yoruba exista la consistencia que aquí echamos de menos. Pero un estudio lingüístico excedería el alcance de este trabajo, ya que en Cuba los conocimientos necesarios para determinar esa coherencia lingüística ya no están disponibles.

sión un rostro humano. Bajo el efecto del ritmo de los tambores dedicados al *oricha*, el mismo toma posesión del cuerpo de los adeptos dotados y experimentados, articulando consejos y recomendaciones para los presentes en una performance. La energía del *oricha* se encuentra también incorporada en el iniciado en su culto.

La humanidad es una cualidad que los *orichas* comparten con los santos. Los santeros esperan ayuda y auxilio por parte de los *orichas* en las cosas de la vida, así como los católicos lo esperan de los santos. Babalú Ayé es responsable de un deseo básico: la salud. Él es el *oricha* de las temidas epidemias y de la viruela; su contraparte en el catolicismo es San Lázaro. En una forma similar a la del cristianismo medieval, la santería fusionó al bíblico Lázaro de Betania resucitado por Jesús, con el leproso de la parábola de “El rico y el pobre Lázaro” del Evangelio según Lucas. Es representado con dos perros, y su día en el calendario religioso es el 17 de diciembre. Hasta épocas recientes las iniciaciones en este *oricha* eran realizadas solo en Matanzas y negadas en La Habana, situación que se ha modificado.

A cada *oricha* se le atribuyen también dimensiones específicas de carácter, como maternidad, virilidad, femineidad, sabiduría, hedonismo, justicia, salvajismo o habilidad para la cacería. En comparación con estas, las dimensiones materiales son más numerosas. Lo ‘material’, contrariamente a las divisiones divinas, humanas o espirituales, significa un concepto émico utilizado en la santería en oposición a lo espiritual, relacionado con el trabajo con los espíritus de los muertos. El concepto está relacionado sobre todo con la dimensión material de los *orichas*, en este caso los *otanes*, que exigen sacrificios de animales. Bajo el concepto ‘material’ se entienden también las dimensiones simbólicas y sensoriales; se trata de metales sencillos y nobles, piedras preciosas y otros atributos típicos asociados con el *oricha* correspondiente. Entre ellos se encuentran abanicos, espejos o doble hachas, así como también animales de sacrificio, plantas y alimentos específicos. La hipótesis es que a través de estos símbolos y atributos es posible la percepción sensorial con los *orichas*, y a través de las asociaciones es posible de acercarlos.

Finalmente, se debe mencionar las dimensiones abstractas y simbólicas, bajo las cuales se entienden colores típicos y especialmente números atribuidos a cada *oricha*. Puede haber más de un número característico de una divinidad, pero rara vez más de dos. Además existe una correspondencia entre el *oricha* y la cantidad de sus *otanes*.

Los números juegan un importante papel en la adivinación, tanto en el oráculo con caracoles cauri llamado *dilogun* (Bascom 1980), método en la regla de *ocha* y también en la regla de *ifá* (Bascom 1991). Ellos aparecen en la adivinación y remiten a un determinado *oricha*, articulado en el oráculo a través del número, y representado en los *patakis* como un ser vivo. Las leyendas están siempre abiertas a adaptaciones.

El dicho que se repite continuamente –“el muerto pare al santo”– se refiere a los *orichas* y no a los santos católicos. En la santería antepasados y deidades no están estrictamente separados, sino que son concebidos como transiciones mutuas. Seres humanos,

divinidades y antepasados están insertos en una relación compleja de intercambio de protección, veneración y sacrificio, y los límites que los separan no están estrictamente marcados.

En la santería prima la idea de que los muertos interfieren en la vida de los humanos. Los *orichas* requieren la manutención, el cuidado y la pleitesía de los humanos, si estos han de recibir, a su vez, sus bendiciones. Es interesante anotar la idea de que un dios necesita del apoyo humano para sobrevivir, concepto también encontrado en situaciones extremas en Europa (Beck 2008: 15 ss.).

En suma, puede hablarse de un conjunto de mitos, características, objetos, números, ritmos, cantos, alimentos y animales (de sacrificio) agrupados alrededor de cada *oricha* (Brown 2003: 116), con espacios de convergencia en los cuales las deidades están presentes en el mundo real, son percibidos sensorialmente y accesibles para sus devotos por medio de rituales.

En este esquema referencial, los santos católicos fueron incorporados a la religión en la medida en que se correspondían con las deidades a nivel iconográfico y mitológico. Sin embargo, lo hacen a nivel simbólico y carecen de una identidad plena. Lo que se observa en los rituales no es una mezcla total, en el sentido del sincretismo. Los *orichas* se encuentran en recipientes de porcelana, madera o cerámica colocados según su jerarquía específica en el ‘canastillero’ o santuario de la casa, y exigen sacrificios de animales y ofrendas, de lo que obtienen su fuerza. Por su parte, los santos, en forma de estatuas o cuadros puestos a cierta distancia de los *orichas*, se contentan con flores y velas. No obstante, esta analogía permitió el recambio entre *orichas* y santos, lo cual facilitó la apertura de la santería a grupos sociales y étnicos no provenientes de los yoruba ni de los afrocubanos. Esta es una de las razones centrales de la evolución de la santería hasta convertirse en la religión popular de Cuba. Sus principales centros se hallan en el occidente del país, donde abundan las casas de culto que se vinculan por filiaciones rituales.

Los seguidores veneran a los *orichas* para obtener de ellos ayuda en problemas cotidianos; para ello, en reciprocidad, les brindan ofrendas y sacrificios. Enfermedades, problemas laborales, penas de amor, dificultades monetarias, son los asuntos típicos a solucionar y por los cuales se busca el apoyo del sacerdote de la santería. En general, el oráculo determina qué *oricha* asume la responsabilidad y cuál es el sacrificio a ofrecer.

Se equivoca quien pretende comparar la relación compleja de adeptos y sacerdotes de la santería, con aquella del clero y los fieles laicos en el modelo cristiano. En la santería existen diversos niveles de iniciación, diferentes según la regla de *ocha* y la regla de *ifá*; dejando a un lado sus rivalidades, ambas reglas se complementan. En muchos casos hay personas que consultan al oráculo esporádicamente y que realizan ceremonias para resolver ciertos problemas, pero no son devotos de la santería en sentido estricto. Por ello es difícil calcular el número exacto de practicantes.

Una dificultad adicional para la estadística, es que muchas personas son simultáneamente activas en otras religiones, como la expresión cubana del espiritismo, o el *palomonte* con su trasfondo de culturas africanas del tronco lingüístico bantú. Así como en el caso de los santos católicos, el *oricha* es asociado con la divinidad *nkisi* del *palomonte*. Las prácticas plurirreligiosas son frecuentes entre practicantes y sacerdotes, y son escasas las posiciones de conversos rígidos. Sin embargo, se observa una jerarquía que prescribe esta sucesión de iniciaciones: primero, la iniciación en el *palomonte*, después en la regla de *ocha*, y finalmente en la regla de *ifá*, al tiempo que rechaza cualquier iniciación posterior a esta última.

El primer paso en la regla de *ocha* es la entrega de collares consagrados (lukumí: *ele-kes*) en los colores de las divinidades más importantes. Desde ese momento, la persona se halla protegida por la santería. Igualmente se realiza la entrega de los denominados ‘guerreros’ –los *orichas* Elegua, Ogún, Ochosi y Ósun– en busca del amparo y defensa de la persona. Elegua es una cabeza modelada en cemento, con caracoles como ojos; Ogún es el herrero, con su conglomerado de herramientas de hierro; Ochosi es el cazador, representado con su arco de metal. Y Ósun es una copa de metal con una tapa y encima un gallo que garantiza la estabilidad de su nuevo dueño. En cuanto a la ceremonia de los guerreros, se presentan rivalidades entre la regla de *ocha* y la regla de *ifá*, en las cuales usualmente vence *ifá*. En esta última, los guerreros son entregados al nuevo seguidor en el marco de la ceremonia denominada “mano de Orula”, en la cual el *babalawo* identifica paralelamente al *oricha* titular de la persona.



Figura 1. Guerreros (foto: Lioba Rossbach de Olmos).

Aun cuando el sacerdote experimentado de la regla de *ocha*, llamado *oriaté*, puede también identificar al *oricha* protector con el oráculo del dilogun, goza de mayor credibilidad el oráculo de *ifá* en el cual habla Orula, considerado de mayor valor. Cuando se ha definido el *oricha* de la persona, se supone que existe una relación de filiación entre ambos. Semejante a lo que ocurre entre padre e hijo consanguíneos, se busca siempre reconocer en el hijo las características particulares del *oricha*. En forma similar a los signos zodiacales, los amigos y familiares empiezan a interpretar la identidad del iniciado en una nueva forma, buscando nuevas correspondencias. Ello es una de las razones por las cuales la santería muestra una gran apertura ante las particularidades del individuo. Sin descuidar las normas éticas y morales, se reserva un espacio abundante para la individualidad de cada uno. En este sentido, la santería renuncia a una doctrina universal para todos y se habla de una doctrina de tolerancia (Abimbola & Miller 1997: 7), válida para otras religiones y también para los individuos.



Figura 2. Orula (foto: Lioba Rossbach de Olmos).

Posteriormente, y solo a través de la iniciación, se determina el segundo padre divino (o madre divina) del ahijado. Basado en la “mano de Orula”, se desarrolla un parentesco ritual entre el sacerdote y el creyente iniciado, una relación de padrino y ahijado. Se

espera que el respeto y el apoyo recíproco sean la base de la relación, aunque ello en realidad no siempre se cumple.

La iniciación posterior en el culto de los *orichas* puede darse, aunque no es obligatoria.⁵ Motivos como enfermedad o problemas de urgente solución pueden ocasionarla, pero la decisión se toma sobre una base adivinatoria. La iniciación de siete días en la regla de *ocha*, cuya ceremonia central es inaccesible para no-iniciados, tiene como objeto el asentamiento del *oricha* en la cabeza del iniciado. Los *orichas* renacen en cada ceremonia en forma de piedras, y son venerados desde ese momento. También aquí surge una relación especial entre padrino y nuevo ahijado, en la cual la consagración de los *otanes* del neófito ocurre con los *otanes* ya sacralizados del padrino. Con ello, el iniciado pasa a formar parte de la familia ritual existente.

En la regla de *ocha* el iniciado recibe su *oricha* principal conjuntamente con otras divinidades consagradas, pero que no están asentadas en su cabeza. Ello parece ser una variante cubana que presuntamente se remonta a tradiciones reales de Oyó y que se impuso, no sin disputas de poder en fases tempranas, en contra de tradiciones provenientes de otras regiones de la tierra yoruba (Ramos 2003).

El iniciado asume deberes sacerdotales con su *oricha* y puede recibir en el transcurso de su vida otras deidades no incluidas en su iniciación, como pueden ser Babalú Ayé para asuntos de salud, u Olokun para la estabilidad.

Cada iniciado es, en la dicción antigua, un ‘santero’ con deberes y derechos frente a su padrino y su familia ritual. No todos pretenden ser un *babalocha* (lukumí: padre en el *oricha*) o *iyalocha* (lukumí: madre en la *oricha*), que representan al sacerdote o sacerdotisa que inicia a otras personas. Muchos practicantes se contentan con tener a sus *orichas* en el canastillero del hogar, alimentarlo regularmente y eventualmente honrarlo con ceremonias de tambores.

Sin tener en cuenta rivalidades parciales, la regla de *ocha* es inseparable del sistema de oráculo de *ifá*, llamado “regla de *ifá*”. En Cuba el sacerdocio del *babalawo* es, sin excepción, solo para hombres heterosexuales. En tiempos recientes se realizaron iniciaciones de sacerdotisas o *iyanifás*, lo que originó debates por cuestionar esta restricción. La deidad de la adivinación que ilumina el destino, Orula u Orunmila, está en el centro de *ifá*. Mediante sacrificios y limpiezas, Orula busca corregir los caminos equivocados que toman los individuos. El sistema de *ifá* consta de 256 signos u *odus* jerárquicamente estructurados; en las sesiones rituales con los clientes, el oráculo es interpretado de acuerdo al *odu* correspondiente que remite a historias, versos y oraciones e indica el camino a seguir por el cliente. En Cuba se conservó la estructura básica de *ifá*, aunque se introdujeron

5 No todos los *orichas* son consagrados. Algunos, como Olokun, el *oricha* de las profundidades del mar, es consagrado a través de otro *oricha*, Yemayá. Sobre ello hay diferentes opiniones y también existen rumores sobre falsas iniciaciones.

algunos elementos cristianos en el corpus de las historias. Los *orichas* se articulan en los signos, los cuales aparecen a veces en las leyendas en forma antropomórfica y se recurre a sus experiencias para interpretarlos y aplicarlos a la situación concreta.

Las historias, versos y oraciones fueron transmitidos en forma oral hasta que, hace apenas unas décadas, se transcribieron en tierra yoruba, tal vez posteriormente a su transcripción en Cuba. La transmisión oral ha facilitado una renovación continua en la interpretación de los signos de *ifá*, ya que, en forma semejante a lo indicado por el círculo hermenéutico, los nuevos acontecimientos se relacionan con el horizonte de comprensión ya existente, y es posible traspasar dicho horizonte, y ampliar los significados. La transcripción de los textos tuvo como consecuencia su fijación más estricta.

En Cuba los hombres acceden al sacerdocio después de una iniciación de siete días; tras absolverla, la persona pasa a ser miembro de la familia ritual de su padrino. En tanto en la regla de *ocha* la expresión materializada de los *orichas* son las piedras u *otanes*, en la regla de *ifá* la divinidad Orula está materializada en las semillas de palma (lukumí: *ikines*). Las semillas del iniciado son consagradas conjuntamente con las del padrino, que ya contienen fuerza vital, adquirida por medio de lavados, hierbas, rezos, cantos rituales y sacrificios de animales. A través de esta preparación, las semillas dejan de ser simples granos y se convierten en Orula. Con los *ikines*, o sea, ‘mediante su Orula’, el *babalawo* determina, en las complejas sesiones de adivinación, encima de su tablero de *ifá*, el signo correspondiente al problema que tiene el individuo. Generalmente se realiza la adivinación en forma sencilla por medio de una cadena de oráculo (lukumí: *ekuele*). En los últimos tiempos, un número creciente de personas hace *ifá* por motivos de prestigio personal, sin dedicarse posteriormente al trabajo de adivino. El sacerdocio de *ifá* requiere de un estudio intenso de los signos y sus posibles interpretaciones, así como de una práctica extensa en las ceremonias de limpieza, sacrificios, iniciaciones y consagraciones de deidades.

El *babalawo* experimentado puede fortalecer su posición mediante la adquisición de ‘poderes’ adicionales. El poder más importante es Olofi u Olofin, deidad indispensable para realizar cualquier iniciación de *babalawo*. En tierra yoruba, Olofi es el título del rey-sacerdote Oduduwa (Abimbola & Miller 1997: 126); en Cuba parece haber reemplazado a Odu, la conocida energía femenina necesaria para la iniciación del *babalawo* en tierra yoruba. Para un observador externo no es posible saber en qué medida estos poderes son iguales o diferentes. Acerca de la llegada o fabricación del primer Olofi en Cuba, circulan muchos mitos relacionados con la fundación de *ifá* en el país. El *olofista*, sacerdote que está en posesión de Olofi y en condiciones de realizar iniciaciones de *ifá*, en la jerarquía es sobrepasado solo por la senioridad (ancianidad) de sacerdotes que cuentan con mayor edad, experiencia y conocimiento. Por lo demás es la senioridad el esquema en el que los sacerdotes tradicionalmente se integran a una jerarquía relativa durante las actividades rituales.

Santería en camino

Hasta hace unas décadas nadie hubiera pensado que una religión trasladada por la fuerza al Nuevo Mundo llegaría a expandirse internacionalmente. Pero justamente ha pasado que la santería afrocubana se ha convertido en una religión que se traslada siguiendo las rutas de la migración global y se reconstruye incluso allí donde no ha existido antes (Beyer 2007: 109). La expresión cubana de la religión yoruba llegó en la primera mitad del siglo XX a los Estados Unidos de América (EE. UU.), México y Puerto Rico. En la segunda mitad del mismo siglo se hizo presente en el norte de América del Sur; en el tránsito del siglo XX al XXI se estableció en Europa.

En España e Italia se instaló con mayor fuerza que en Francia y Suiza (Burch 2012). En Austria (Katzensteiner 2000), quizás antes que en Alemania, agrupó a un pequeño pero creciente número de seguidores (Rossbach de Olmos 2010). Entre ellos hay no solo migrantes cubanos, si bien estos siguen constituyendo la mayoría, sino también latinoamericanos de otros países, así como europeos. Hace mucho tiempo que la santería traspasó fronteras étnicas y nacionales. A la sombra de la migración cubana logró satisfacer la necesidad de una nueva religiosidad en las metrópolis occidentales, en las cuales se instaló y ganó seguidores. Esto es relevante, dado que la santería no se propone tareas de proselitismo (Abimbola & Miller 1997: 37).

La presente publicación pretende estudiar la dinámica que desarrollaron las reglas de *ocha* y de *ifá* en su expansión transfronteriza. La autora siguió los pasos de sacerdotes, adeptos y redes emergentes a través de tres países. Aparte de las técnicas clásicas de observación participante y entrevistas cualitativas, no hubo otra posibilidad que realizar una etnografía multi-situada. Por lo general, la santería no cuenta con iglesias o templos de libre acceso, por lo que no fue posible sentarse en medio de un espacio religioso público a seguir de cerca los acontecimientos regulares. Con la excepción de ciertas tiendas y mercados de parafernalia religiosa, no hubo lugares que la antropóloga pudiera visitar sin previo aviso o sin haber sido invitada. Los rituales religiosos, las ceremonias o celebraciones se realizaron en un ambiente privado o reservado para los miembros de un grupo de culto. Incluso el acceso a algunas fiestas religiosas, cuando se toleró o incluso se deseó la presencia de visitantes ajenos, solo se consiguió a través de contactos personales. Todo dependía de la impresión que causó la antropóloga en una primera llamada o de la recomendación de un sacerdote conocido por la gente que organizó una actividad.

El punto de partida de la investigación fue Alemania. En el año 2000 la autora supo de la presencia de la santería en su propio país y en 2004 inició la investigación en el Departamento de Antropología Cultural y Social (antes *Völkerkunde*), de la Universidad

de Marburgo.⁶ En un principio se trataba de investigar las condiciones y limitaciones de practicar la santería en Alemania, cuyas concepciones y prácticas difieren de creencias imperantes en esa sociedad y hallarían por ello dificultades, generando malentendidos e incompreensión. En tal sentido, son mencionables por un lado los sacrificios de animales en ceremonias de iniciación y de limpieza (Rossbach de Olmos 2007a), así como las ceremonias de toque de tambores que comprenden procesos de trance. Y, por otro, ante la ausencia de templos y lugares de reunión, la disposición de santuarios en las viviendas y la utilización de lugares urbanos o en plena naturaleza como espacios sagrados (Rossbach de Olmos 2011).

Estos temas se discuten con más detalle en el segundo capítulo de este trabajo. De interés son también las razones que motivaron a los alemanes a relacionarse con la santería, y si se trata de razones frecuentes. Además del intento de comprender una religión extraña en un entorno nuevo, nos encontramos con interpretaciones inesperadas de la realidad alemana, que desde una perspectiva émica de la santería, reflejan un estado cultural del país.

El camino condujo de Alemania a Cuba, lugar de origen de la santería. Las preguntas para la investigación se formularon a partir del trabajo realizado en Alemania. Los interlocutores fueron los parientes rituales de creyentes en Alemania, en gran parte los padrinos que los iniciaron en la religión y los convirtieron en miembros de su linaje ritual. Se trata de sacerdotes de *ocha* e *ifá* que han acumulado experiencias en el trato con extranjeros a los que han iniciado: alemanes y europeos de otros países, así como latinoamericanos.

La suposición inicial de que los seguidores extranjeros habrían de modificar, por desconocimiento o a discreción propia, las estructuras y los contenidos rituales de las prácticas cultivadas durante generaciones, y por ello generar reservas en sus padrinos, resultó errónea frente a la realidad cubana.

Pues todos los sacerdotes entrevistados eran nuevos en la religión, sin que hubiese un trasfondo de santería en su familia biológica. Ellos mismos son el resultado de la consolidación de la santería que tuvo lugar en Cuba en las últimas décadas. Mucho más conflictivo que el tema de los extranjeros iniciados, fueron los intentos de reafricanización y retradicionalización que han tenido lugar paralelamente a la internacionalización de la santería.⁷ En Cuba existen diferentes corrientes tradicionalistas; de ellas se aparta

6 La investigación se realizó en los años 2004 a 2006, 2007 a 2009, y por último 2010 a 2012, y fue financiada por la Fundación Alemana para la Investigación Científica (DFG). Las dos primeras etapas del trabajo fueron dirigidas por el profesor Dr. Mark Münzel, a quien en la tercera etapa se sumaría el profesor Dr. Ernst Halbmayr.

7 El *babalawo* alemán Thomas Altmann indicó que es mejor hablar de una neo-reafricanización, pues los propósitos y dinámicas son de origen actual, teniendo además en cuenta que un retorno al pasado no es posible.

la tendencia ‘criolla’ desarrollada en la isla. El tercer capítulo de este trabajo expone a grandes rasgos el desarrollo de la santería y las condiciones para el surgimiento del re-tradicionalismo, incluyendo sus principales corrientes. Posteriormente se presenta la biografía de un *babalawo* del criollismo, con el fin de señalar algunas características de esta corriente e ilustrar el pensamiento de *ifá*. La disputa entre el ‘(re)tradicionalismo’ y el ‘criollismo’ repercute a su vez en otros países.

La expansión de la santería, así como la labor desarrollada por académicos en los EE. UU. (Olupona & Rey 2008), han contribuido a que algunos autores consideren la(s) religión(es) yoruba, incluyendo sus expresiones en el Caribe y Brasil, como otra de las grandes religiones universales (Palmié 2013: 61, 64; Prothero 2011: 257-282). La estimación del número de sus seguidores en varios millones justifica esta clasificación. Sin embargo, surgen aquí dificultades para el antropólogo ante la pregunta de quién puede considerarse practicante. Un gran número de personas consulta a veces el oráculo, se hace limpiezas rituales o participa en toques de tambores, sin que de ello se pueda inferir que pertenece a esa religión. No es aquí posible esperar una conversión como las conocidas en las religiones ‘exclusivistas’ (Murken, Roessler-Namini & Böttger 2013), en vista de la práctica plurirreligiosa de la santería y también de la religión yoruba en Nigeria (Prothero 2011: 259), aun cuando así lo pretendan algunos practicantes extranjeros educados en un ambiente de exclusividad religiosa en sus países de origen.

La iniciación, que en la regla de *ocha* y en la regla de *ifá* tiene lugar separadamente, determina la participación en la religión. A diferencia del bautismo cristiano, esta no representa un ingreso en la comunidad religiosa, sino más bien la búsqueda de una vida en concordancia con un destino individual predeterminado, así como la integración a un linaje religioso.

El *babalawo* nigeriano Chief Olayinka Babatunde Ogunsina Akano Kokumo Adewuyi, quien desde hace 20 años reside en São Paulo (Brasil) y cuenta con alumnos y clientes a ambos lados del Atlántico, mencionó que el concepto ‘religión’ se aplica en tierra yoruba al islam y al cristianismo, pero no al sistema tradicional *orisa* o *ifá*. En el mundo yoruba ‘religión’ corresponderá a la visita dominical a la iglesia cristiana y a las oraciones regulares en el caso del islam. En el caso del *ifá*, no se trataría de un sistema religioso, sino de una práctica de vida y un ejercicio espiritual para activar la energía vital a través de limpiezas y sacrificios.

La problemática es conocida por los antropólogos (Schmidt 2008: 11). En el pensamiento actual y en la ciencia occidental heredera de la Ilustración, la religión se diferencia y separa de otras esferas de la actividad humana. La etimología del concepto ‘definición’ (latín: *dēfīnitio*) connota delimitaciones, divide y separa fenómenos que en otros contextos culturales podrían darse en estrecha relación. Para muchas sociedades indígenas con tradiciones de chamanismo, la religión está directamente vinculada con la curación, y carece de límites definidos con la ciencia médica. Así, por ejemplo, para los

indígenas cuna (Helbig 1985; Lévi-Strauss 1967), muchas curaciones se acompañan de extensas recitaciones épicas cantadas, las *íkala*. Entre los cuna, las esferas de la religión y la medicina están estrechamente conectadas, mientras el pensamiento científico occidental las separa, y considera los ‘cantos terapéuticos’ dentro del ámbito de la literatura oral, vinculado al arte y la estética. Los límites que establece la ciencia entre religión y no-religión no deben considerarse universales, sino específicos de una cultura. En el caso de la regla de *ocha* y aun más de *ifá* surge la pregunta si el término ‘religión’ es realmente apropiado. Si bien es cierto que los sacerdotes en Cuba se consideran representantes de una religión, también es cierto que ellos mismos manejan de manera flexible los límites entre religión y ontología, y entre arte y curación (Rossbach de Olmos 2013). Ello permanece entonces como pregunta sin respuesta, pues las definiciones usuales no logran cubrir el amplio espectro de áreas humanas abarcadas por *ocha* e *ifá*.

Un tema que surge como hilo conductor en la literatura más reciente sobre la santería, es la encrucijada y disputa entre la necesidad de conservar la tradición, y la de renovarla. Desde la perspectiva actual puede afirmarse que en Cuba *ocha* e *ifá* han desarrollado una expresión barroca de la religión yoruba que enfatiza los ritos y exhibe un opulento ceremonial.⁸ Ello parece reflejar las influencias del catolicismo popular ibérico. Los sacerdotes de *ifá* nigerianos que provienen de la tradición yoruba y los cubanos que buscan reintegrarse en ella, acentúan, por el contrario, la ética, el sentido y la palabra. Su actitud recuerda lejanamente la diferencia entre la opulencia barroca del catolicismo frente a la claridad sencilla del severo protestantismo. Puede pensarse que en Nigeria, como resultado de la presencia del islam y del cristianismo, la religión yoruba haya sido impulsada a realzar aspectos presentes en esas religiones mundiales (creencia en un solo dios todopoderoso, libro sagrado y ética basada en la religión), sin que ello significara negarse a sí misma.⁹ Las divergencias presentan dinámicas nuevas en cada oportunidad, en el contexto de la expansión trasfronteriza de la(s) religión(es) yoruba.

El presente trabajo aspira a mostrar cómo los centros del mundo occidental se han diversificado a través de la afluencia migratoria, y a ilustrar cómo las religiones se modifican en sus tránsitos y llegadas a nuevos territorios.

8 Wande Abimbola, el vocero mundial de la religión yoruba, habla de una super-ritualización (Abimbola & Miller 1997: 114).

9 Es posible observarlo en la biografía de Wande Abimbola. Este alto jerarca coadyuvó al reconocimiento, por parte de la UNESCO, de la adivinación de *ifá* como patrimonio intangible. En mayo de 2006 pronunció un discurso ante el Consejo Mundial de Iglesias, y en octubre de 2011 realizó una oración tradicional yoruba ante el Diálogo Inter-confesional convocado por el papa Benedicto *xvii*. Abimbola, quien en su juventud fue predicador bautista, afirma que pese a ello nunca tuvo la necesidad de renunciar a su religión tradicional (<http://www.nairaland.com/1420282/babalawo-exclusive-interview-prof-wande>). En otros contextos no ahonda en el tema (Abimbola & Miller 1997).

Modos eclécticos: dinámicas de la santería en Alemania

Podría parecer inadecuado presentar bajo el título “ecléctico” la dinámica de una religión arribada a un contexto nuevo. En la antropología de las religiones, sería más propicio el concepto “sincretismo”. No obstante, hay implicaciones similares entre el término “ecléctico”, que remite al eclecticismo, y “sincretismo”, pues ambos coinciden en significar un fenómeno de ‘mezcla’. Tanto “sincretismo” como “eclecticismo” tienen connotaciones negativas, por cuanto indican falta de originalidad y de autenticidad. El eclecticismo, sin embargo, se utiliza más en los debates de tema arquitectónico y filosófico, mientras el sincretismo prevalece en los de las ciencias de la religión y los estudios religiosos.

Pese a ello, algunas publicaciones científicas recientes diferencian entre “ecléctico” y “el eclecticismo”. En el campo filosófico, “ecléctico” refiere a una selección como forma de búsqueda abierta de la verdad con resultados pendientes. A diferencia del término “eclecticismo”, carece de una connotación peyorativa (Albrecht 2010: 480). En los estudios de historia del arte, el concepto “ecléctico” no genera las resistencias que sí genera “eclecticismo” (Lehman & Petri 2012: 5), sino que es concebido fundamentalmente como un mecanismo para “mirar, seleccionar y combinar nuevamente”. Se podría ilustrar con el caso de un artista que sigue una idea propia, pero escoge y reelabora elementos para integrarlos en una nueva unidad (Lehman & Petri ed. 2012: x). La selección y combinación unificadora de los diversos elementos, según la idea o intención del artista, pensador u otro individuo, es lo que en este contexto hace relevante al concepto. Así, la santería en Alemania permite, en el marco de una matriz ya establecida y dentro de ciertos límites, nuevas combinaciones. También el concepto de transculturalidad de Welsch (1997) –y no el de transculturación de Ortiz (1973: 97-103)– concede al individuo cierta autonomía frente a la colectividad, si bien no se interesa por la combinación de elementos, sino por el proceso como tal. El sincretismo, por el contrario, refiere a un sistema de creencias en su conjunto y tiene muy poco en cuenta al individuo como agente activo en los procesos de mezcla, relevantes en el presente contexto. Tal trasfondo nos habilita a valernos del término “ecléctico”.¹⁰ Ello no significa que la santería pase a constituir, en consonancia con lo posmoderno, una religión individual en la cual las personas, en forma similar a un ‘cocktail religioso’, puedan mezclar los ingredientes a gusto (Hazod 2011: 369). Nuestra observación indica más bien que los practicantes de la santería solo después de la iniciación realizan nuevas combinaciones, pues han adquirido conocimientos sólidos y cierta rutina en la práctica, los que aplican según instrucciones de su padrino religioso.

10 El concepto “ecléctico” aparece también en el libro sobre religiones afroamericanas que publican dos representantes de los estudios literarios (Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003: 3).

Por estos motivos, en el presente capítulo se incluyen sistemáticamente acontecimientos biográficos de individuos religiosos. Luego se nombran combinaciones eclécticas de la religión a partir de la santería, vinculadas a la situación específica en Alemania.

Llegada de la santería a Alemania

En Berlín, ciudad que hoy puede considerarse el centro de la santería en Alemania dado el alto número relativo de sacerdotes, en principio hubo personas que se encontraron y constataron que compartían un interés por la religión. Sería errado, sin embargo, inferir que dichas personas primero se instalaron en Berlín para agrupar en su torno luego lentamente a clientes y ahijados. Cuando llegó la santería, los entretreídos e interconexiones internacionales, en el sentido del proceso de transnacionalización, se encontraban ya en una fase avanzada. De manera que confluyeron en Berlín, en forma simultánea o sucesiva, sacerdotes y personas iniciadas provenientes de Venezuela y de Colombia. La religión misma se expandió más rápidamente que sus representantes provenientes de Cuba.

Los pioneros no constituían un grupo homogéneo, en el sentido de una comunidad de culto en funciones que se compone generalmente por los atendidos y ahijados de un sacerdote carismático. En esa fase, la santería reflejaba las varias estaciones recorridas antes de su llegada a Europa, en las que había empezado ya a desarrollar su propia dinámica.

Joaquín La Habana Reyes,¹¹ quien en la vida cultural de la capital alemana es más conocido como bailarín y artista de performances, antes que como santero cubano, vive en Berlín desde 1981. Probablemente solo Agustín C. resida en la ciudad desde hace más tiempo que él. Este hijo de Chango también es artista, dedicado trompetista, músico y dueño de un estudio de grabación en Berlín-Charlottenburg. No obstante, estos dos hombres se iniciaron en la regla de *ocha* cuando ya se habían establecido en Berlín.

El departamento de Joaquín La Habana se halla en la planta baja de un edificio trasero en el barrio Schöneberg. Allí una estatua de madera, a la altura de las rodillas, que representa a la ambigua deidad de Elegua, recibe a los visitantes por la puerta de entrada principal. La estatua proviene de África.

Todas las personas que visitan el departamento quedan impresionadas por el altar permanente, erigido por el santero para su principal deidad Ochún en una de las habitaciones. Joaquín la Habana lo reorganiza con regularidad y ha integrado a otras deidades. El departamento en sí constituye un espacio biográfico particular, pues reúne objetos religiosos, esculturas africanas, carteles de la vida del artista, fotografías de personas

11 La autora preguntó a cada uno de los informantes individualmente si en las publicaciones deseaban que figurara su nombre real o solamente una abreviatura que los mantuviese en el anonimato. Se respetó en cada caso la decisión de cada uno, por lo que en este trabajo se leen nombres reales y también alias.

vivas y fallecidas pertenecientes a la familia biológica y a la ritual, y todo se distribuye por la cocina, el corredor y el cuarto del altar, borrando los contornos entre individuo y comunidad religiosa; arte, religión, los vivos y los fallecidos. La biografía de Joaquín La Habana no es rectilínea. Por el lado materno, el sacerdote proviene de una tradición de santería, y ha visto surgir también algunos artistas conocidos.



Figura 3. Altar de Ochún de Joaquín La Habana (foto: Lioba Rossbach de Olmos).

Por el lado paterno, no existía nada similar. Su padre emigró, tras la Revolución Cubana, a los EE.UU. Él le siguió en 1966. Tras graduarse de la escuela secundaria, estudió música, danza y teatro de vanguardia. Recién en el extranjero Joaquín ha redescubierto la herencia religiosa de su familia materna. Primero se fue a Nigeria y finalmente se inició en Cuba, cuando ya residía en Berlín. En esta ciudad el santero ha encontrado algunos ahijados religiosos, quienes, de manera similar a los demás sacerdotes de la santería, son

mayoritariamente personas no-cubanas. Joaquín realiza regularmente misas espirituales, donde con cantos, oraciones, perfumes, flores y humo de cigarro se invocan espíritus de muertos, que orientan y asesoran en relación a problemas actuales, e incluso poseen a los más experimentados participantes. La relación del santero con el *palomonte* brinda indicios de sus vínculos con la práctica.¹²

Sobre la llegada de la santería a Alemania pueden contarse dos historias distintas que luego se entrecruzan en Berlín. La segunda historia empieza tal vez antes, y data de los años de la República Democrática Alemana (RDA). Los antecedentes históricos consisten en un convenio bilateral entre la RDA y Cuba, por el cual la RDA se comprometía a capacitar a aproximadamente 24.000 trabajadores cubanos entre 1978 y 1989, y emplearlos durante cuatro u ocho años en las llamadas “empresas de propiedad del pueblo” o empresas estatales este-alemanas (Gruner-Domic 1996, 1997). A ello se sumó un número desconocido de estudiantes cubanos en las universidades de la RDA, así como otros cubanos que residían temporalmente en el país en el marco de la cooperación bilateral para el deporte y la formación de cuadros políticos. Diferentes interlocutores aseguran que, si bien había muy pocos seguidores de la santería entre los trabajadores, estos lograron compartir a pequeña escala sus creencias religiosas, ayudando a las personas que buscaban apoyo, o realizando festividades religiosas en sus espacios privados. Uno de los jefes de grupo, el responsable de un conjunto de trabajadores cubanos empleados en varias empresas, recordaba el caso de una mujer joven que aprovechó sus vacaciones en Cuba para iniciarse en la religión, y cuando regresó solía vestir, en su tiempo libre, la ropa de arpillera típica que ‘los hijos’ del *oricha* Babalú Ayé deben ponerse en su año novato.¹³ El grado de tolerancia o rigidez que esperaba a los religiosos dependía mucho de la actitud personal de los tutores y supervisores cubanos locales. Probablemente no había muchos seguidores de la santería entre los trabajadores contratados. El proceso de selección en Cuba de estos cooperantes a ser enviados, había sido muy severo. La lealtad al socialismo era importante; además se deseaba la membresía en una organización de masas de Cuba. Un compromiso religioso se consideraba, dada la concepción ateísta del gobierno socialista, una desviación ideológica. La edad promedio de los cooperantes era baja; se trataba de gente joven, siendo la juventud una etapa de la vida en la que la religión no suele ser muy importante. No obstante, unos pocos trabajadores cubanos eran al mismo tiempo creyentes de la santería. Con la reunificación alemana, los cooperantes cubanos abandonaron sus antiguos lugares de trabajo y de residencia en la RDA. Muchos de ellos regresaron a Cuba; otros, permanecieron en Alemania, mientras otros se trasladaron a Cuba para, más tarde, establecerse de nuevo en Alemania.

12 Acerca de la biografía artística véase: <<http://ahoi-kultur.de/kuenstlerinnen-a-z/joaquin-la-habana/>> (20.10.2014).

13 La entrevista con el jefe de grupo Jorge G. se realizó el 10.01.2005 en Maguncia.

Sacerdotes cubanos en las dos Alemanias: fragmentos de biografías

Las experiencias en la RDA han dejado su huella en las biografías de algunos sacerdotes que actualmente viven en Alemania. Tal es el caso de Julián Ponciano, quien vive y trabaja en Berlín. Julián no vino a la RDA como trabajador cooperante, sino como estudiante: desde el año 1976 cursó estudios de judo y de artes marciales en Dresde, Leipzig, Rostock y Karl Marx-Stadt (hoy Chemnitz). Lo llamaban 'Jimi', como el legendario músico de rock Jimi Hendrix, porque llevaba el pelo al estilo 'afro', entonces muy de moda entre los afro-descendientes.

En 1978 Julián fue nombrado 'jefe de grupo' y asumió la atención y supervisión de los trabajadores cubanos en la ciudad de Bautzen. Generalmente esta función se delegaba exclusivamente en miembros de la Juventud Comunista y del Partido Comunista de Cuba. Ello demuestra que nadie dudaba de la lealtad de Julián hacia el socialismo. Tampoco Julián veía contradicción alguna entre religión y política. Relata que en algunas ocasiones, durante las inspecciones en los albergues de los cubanos, se encontró con Elegua, el llamado *oricha* de los caminos, a quien saludó con su sutileza personal mediante una breve oración y un respetuoso golpe contra la pared o en el suelo, sin que de ello se percatase quien no debía hacerlo.

Merece mencionarse un testimonio religioso de Julián que toca un aspecto especialmente candente de la historia reciente de Alemania. Julián afirma que los *orichas* 'suavizaron' a las autoridades competentes de la RDA para que éstas permitieran que ocho ciudadanos migrasen a la República Federal de Alemania (RFA). Las restricciones a la salida de la RDA constituyeron una de las heridas abiertas de la Alemania dividida. En toda la historia de la RDA, solo cerca de medio millón de ciudadanos obtuvieron una autorización para salir de la Alemania socialista, en muchos casos solo tras intensas vejaciones. Así como en Cuba las personas que desean poder dejar el país, solicitan para ello la ayuda de los *orichas*, un santero cubano en la RDA buscó el apoyo de las deidades para que algunos conciudadanos obtuviesen el permiso de salida.

Diferente es el caso de Eddy Hernández, quien, además de ser *babalawo*, es profesor de salsa y vive en Berlín. La capital, con su vibrante y estimulante ambiente cultural, es un lugar apropiado para un cubano comprometido tanto con la música como con la regla de *ifá*. Berlín es el segundo lugar de residencia de Eddy en Alemania. En 1983, a los 21 años de edad, llegó primero a Eisenach, donde trabajó en AWE, la conocida fábrica automotriz del Estado, productora del legendario automóvil de Alemania oriental, el "Wartburg". Eddy provenía de una familia religiosa de La Habana, lo cual no fue obstáculo para que se identificara con los objetivos de la Revolución Cubana. Había postulado para afiliarse a la Juventud Comunista de Cuba y su familia abrigaba altas expectativas en torno a la partida del hijo al hermano país socialista. Ya dos años antes de su salida a la RDA, Eddy se había iniciado como hijo del *oricha* Changó y era también sacerdote de Osaín, la deidad encargada de la naturaleza, plantas y hierbas.

Eddy fue repatriado en 1987 a Cuba como sanción ante una llamada ‘desviación ideológica’. Había pasado el día fuera de su domicilio justamente cuando inspectores alemanes y cubanos realizaron controles en los albergues de los cubanos. Al no encontrar a Eddy, accedieron por la fuerza a su habitación y encontraron allí objetos y materiales religiosos.

En realidad, el allanamiento de su domicilio obedeció a una orden causada por la desaparición de unas piezas de automóviles, de las que se sospechaba que habían sido robadas de la fábrica. Los inspectores alemanes probablemente no habrían sabido interpretar la naturaleza de los objetos encontrados, pero sus colegas cubanos supieron de inmediato que eran objetos religiosos, e identificaron a Eddy como seguidor de una religión afrocubana. Algunos casos de accidentes y de enfermedades ocurridos por esa fecha, llevaron a considerarlo autor de brujerías. Ya que los supervisores cubanos no estaban dispuestos a tolerar bajo ninguna circunstancia este tipo de hechos en el país receptor, decidieron repatriar a Eddy y lo enviaron de regreso a Cuba.

Su formación profesional tuvo entonces un final abrupto. Su madre, entonces activista política, se retiró anticipadamente de la Federación de Mujeres Cubanas. Particularmente trágico fue el momento de esta sanción, dado que apenas pocos años más tarde, en 1991, el Partido Comunista de Cuba en su IV Congreso decidió que el compromiso político y las creencias religiosas sí eran compatibles. Por lo que, si el episodio hubiese ocurrido un par de años después, la vida de Eddy tal vez hubiera seguido otro curso.

En Cuba Eddy terminó su bachillerato en 1990, se inició en la regla de *ifá* en 1993 y regresó a Alemania. En 1996 se estableció en Berlín, donde sigue viviendo y atendiendo a sus ahijados y clientes. Hoy Eddy Hernández es el encargado de la filial de la “Asociación Cultural Yoruba de Cuba en Alemania”, organización que, con respaldo del Gobierno, representa a las religiones de origen yoruba y en los últimos años está estableciendo filiales internacionales.¹⁴

En cuanto a los ciudadanos cubanos residentes en Alemania Federal, la reunificación del país dejó claras huellas en las estadísticas. Si antes de 1989 había solamente 295 cubanos viviendo en Alemania, ya en 1991 estos eran 3.362 personas, entre ellas probablemente antiguos trabajadores en la RDA que permanecieron allí o que lograron regresar desde Cuba (Statistisches Bundesamt, s.f.). En ese período llegaron además nuevos inmigrantes cubanos. Fue el momento de la disolución de la Unión Soviética en 1991, que acarreó la suspensión del apoyo soviético para Cuba. El país cayó en una profunda crisis, el gobierno proclamó el llamado “Período especial en tiempo de paz” y aquellos cubanos que tuvieron la oportunidad de salir del país, lo hicieron. En este tiempo se registró también un gran incremento del volumen de turistas a Cuba, así

14 Véase el Nro. 62 en <http://www.cubayoruba.cult.cu/index_archivos/Page767.htm> (20.10.2014).

como del número de matrimonios entre cubanos y alemanes. En estas circunstancias, el contingente de cubanos con permiso de residencia en Alemania alcanzó en 2012 –con tendencia decreciente– las 8.522 personas. De ellas, una mayoría de 5.109 personas eran mujeres (Statistisches Bundesamt 2013: T12). Por su parte en 2009, con motivo del quincuagésimo aniversario de la Revolución Cubana, el Embajador de Cuba en Alemania manifestó que la embajada atendía, a través de su consulado, a más de 12.000 cubanos en Alemania (Peñalver 2009). Ello permite inferir el alto número de cubanos nacionalizados –a quienes Cuba sigue considerando cubanos– residentes en Alemania, así como el contingente de aquellos sin permiso de residencia. Por estimaciones propias, que no representan más que una hipótesis de trabajo, se calcula que en Alemania hay alrededor de 3.000 a 3.500 personas (entre cubanos y no cubanos) que mantienen una relación esporádica o continua con la santería.

Una de ellas es Jorge P., asentado en Berlín desde finales de 1992. Afirma ser uno de los primeros *babalawos* que llegó a Alemania tras la reunificación sin antecedentes de estancia en la RDA. Jorge no estaba conforme con las condiciones generales de la vida en Cuba, particularmente con la escasez generalizada y las restricciones para viajar fuera del país. Nunca le había interesado emigrar a los EE. UU., ya que Jorge era fiel a las posiciones políticas de su padre Rafael, simpatizante desde la infancia del movimiento comunista y combatiente, con Fidel Castro, por la Revolución Cubana. Pero Jorge P. quería conocer el mundo. Le habían presagiado que viviría en tierra extranjera. Tras casarse con una alemana se trasladó a Berlín, donde aún reside.

El abuelo paterno de Jorge cumplió una función fundamental desde muy temprano. En su familia pervivían tradiciones haitianas, y este abuelo, oriundo de la parte oriental de Cuba, conservaba conocimientos religiosos presuntamente originados en el *vudú*. Los antepasados de Jorge llegaron a Cuba provenientes de la vecina isla de Haití. Cuando Jorge P. se inició en la regla de *ocha* como hijo de Changó y después en *ifá*, contó con el consentimiento de su abuelo, quien lo estimuló para que escogiera un camino religioso. De su abuelo recibió Jorge un legado que lo ha hecho conocido en Berlín y más allá de los límites de la ciudad. Se trata de un ‘secreto religioso’, del que Jorge P. hace uso con la debida cautela, para solucionar ciertos problemas. Por lo tanto, Jorge P. es uno de los *babalawos* que practica *ocha* e *ifá* manteniendo al mismo tiempo la herencia *vudú* del abuelo paterno. Esta combinación no es frecuente en Cuba, ni, menos aun, en el oeste de la isla.

Como primer *babalawo* en Berlín, Jorge P. quiso reunir a amigos y conocidos interesados en las religiones afrocubanas. A pesar de enfrentar ciertas adversidades propias de la vida en la emigración y de carecer temporalmente de permiso de residencia en el país, Jorge P. nunca dejó de atender a los que buscaban su asesoramiento ni de organizar fiestas religiosas, primero en privado y después en público. Un artículo publicado en una

revista habla sobre una fiesta en honor a San Lázaro, correspondiente al *oricha* Babalú Ayé, organizada por Jorge P. en la época en que tenía un bar llamado Saoco (Modehn 2002).

Jorge P. es un sacerdote de *ifá* que vive para la religión y la música. Durante mucho tiempo tocó como percusionista en un grupo de música cubana; ocasionalmente enseña a tocar tambores y organiza fiestas folclóricas con ritmos de son y rumba.

El signo con que él se inició en *ifá* y le acompañará toda su vida como sacerdote, determinó que tenga una relación especial con la muerte. Así pues, el *babalawo* tiene una sensibilidad particular para el aura de su país de acogida. Afirma que la muerte violenta de un sinnúmero de personas bajo el régimen nazi y durante la Segunda Guerra Mundial, ha quedado inscrita en la espiritualidad de Alemania. Al mismo tiempo, su signo de *ifá* predestina al *babalawo* a hacer frente a problemas en los que se manifiesta la muerte. Así, Jorge P. relata por ejemplo haber salvado a través de la religión a una persona que iba suicidarse saltando de un alto edificio. A la novia de un amigo italiano, declarada desahuciada por la biomedicina, logró despertarla del coma en que se hallaba, en las instalaciones del hospital Charité de Berlín. Por la ceremonia religiosa que Jorge P. realizó en la habitación hospitalaria de la paciente, corrió el riesgo de ser expulsado del edificio. Ello no sabría sucedido en Cuba, donde, a diferencia de Alemania, es muy frecuente la realización de ceremonias religiosas en los hospitales (Wedel 2004: 62-64), y los médicos cubanos, a veces religiosos ellos mismos, envían a los pacientes con determinadas síntomas al santero o *babalawo*.¹⁵

Es interesante que, desde una perspectiva religiosa se atribuye a las deidades comportamientos casi humanos. Así, los *orichas* salen de gira, persiguen a las personas, expresan sus deseos. Citemos el caso de Roberto M., residente en Berlín, músico de formación. Roberto no está iniciado, pero los *orichas* de su difunto padre le han encargado que los cuide. La razón radica en una ceremonia, el *ituto*, que se realiza cuando fallece un sacerdote de *ocha* o *ifá*. En esta ceremonia, el oráculo determina el futuro de las deidades en piedra. En algunos casos, los *orichas* van a la tumba con el fallecido; en otros, ‘se quedan’ con un pariente biológico o ritual. En el caso del padre de Roberto, la adivinación estableció que el hijo debía hacerse cargo de los *orichas*. Este se los llevó a Berlín, su actual lugar de residencia, donde los atiende debidamente.

Las deidades de Iván P., cocinero profesional, expresaron su voluntad a su manera. Iván es ‘hijo de Obatalá’ y tiene la capacidad de un médium para contactar espíritus de muertos, de quienes recibe mensajes. La ‘bóveda espiritual’ –altar para los muertos– así como su ‘canastillero’ o santuario doméstico de los *orichas*, se encuentran separados

15 A comienzos de 2011 la autora fue testigo de una ceremonia religiosa o *ebo* que realizaron en Cuba dos *babalawos* en un cuarto separado de la habitación de un paciente gravemente enfermo. La clínica Covadonga, en el barrio de El Cerro de La Habana, está acondicionada para este tipo de ceremonias.

el uno de otro en el departamento que comparte con su pareja alemana. Iván explicó que sus *orichas* habían intervenido de una manera peculiar en la búsqueda del que sería su ‘albergue’ de *orichas*. Al llegar a Berlín, Iván salió con gran dedicación a buscar un mueble apropiado. Pensó en una pieza de mobiliario antigua y encontró una cómoda apropiada, pero no muy barata. La venta estaba prácticamente concluida y el vendedor estaba colocando el mueble en una camioneta, cuando de repente, sin razón aparente ni influencia externa alguna, la puerta de cristal de la cómoda se salió de su marco y se hizo trizas. Después el oráculo aclararía que los *orichas* deseaban una cómoda que fuese toda de cristal. Y se salieron con la suya. Hoy los *orichas* se encuentran en unos contenedores colorados especiales, que recuerdan fina porcelana china, con vidrio transparente que permite admirar su belleza.

Posibilidades y limitaciones en el ejercicio de la religión en Alemania

Tras proporcionar estas impresiones de las condiciones para la práctica de la religión en Alemania a través de algunos pormenores de la vida de algunos sacerdotes cubanos de santería, nos referiremos a las posibilidades y limitaciones para el ejercicio de la religión en ese país. En términos generales puede afirmarse que las condiciones permiten la veneración cotidiana de los *orichas*, sin dificultades significativas. Los materiales necesarios para la atención de los *orichas* —entre otros: coco, manteca de cacao, aceite de palma, aguardiente, polvo de cáscara de huevo o ‘cascarilla’, cigarros, velas y miel— se encuentran en Alemania en las tiendas africanas o se los trae de Cuba. Actividades modestas, como una limpieza, la llamada “rogación de cabeza”, algunas festividades como el aniversario de la iniciación, llamado “cumpleaños”, y la celebración de los días de honor de los *orichas* que coinciden con los días de los santos católicos, se están llevando a cabo en viviendas y patios de edificios de viviendas, sin ocasionar problemas para los religiosos. No obstante, aquí amigos y familiares reemplazan a los habituales miembros de la familia religiosa en Cuba, compuesta por las personas atendidas e iniciadas en la casa de un sacerdote carismático. La autora ha podido participar en algunas misas espirituales del ‘espiritismo cruzado’ cubano y ha oído hablar además de otras misas realizadas. También pudo observar ceremonias de limpieza, de pequeñas y grandes dimensiones. Las sesiones de adivinación, tanto de *ifá* como de *ocha*, constituyen acontecimientos cotidianos en ciudades como Berlín. Por otro lado, existe en Alemania un número desconocido de santeros que viven solos y aislados en pequeños pueblos o aldeas del país. Frecuentemente estos santeros cubanos han seguido a su cónyuge de nacionalidad alemana hasta su lugar de residencia.

En Alemania también se realizan iniciaciones elementales, como la entrega de los collares (lukumí: *elekes*) consagrados por un santero o la “mano de Orula” de los *babalawos*. Esta entrega de collares incluye, junto con la entrega de objetos sagrados, la determinación de la deidad protectora del neófito (v. arriba). Mientras algunos sacerdotes de

ocha entregan esporádicamente una ‘deidad lavada’ a sus ahijados, lo que corresponde a una iniciación preliminar en caso de urgencia y a ‘derecho’ –gasto– reducido, desde 2011 hay también evidencia de la entrega de la deidad Oduduwa. Esta deidad requiere preparativos y ceremonias en varios lugares de entornos diferentes, quizá parcialmente en Cuba. Hay rumores sobre iniciaciones efectuadas en la regla de *ocha*, imposibles de verificar. Sin embargo, la mayoría de los sacerdotes entrevistados duda que las condiciones actuales permitan realizar una iniciación regular en Alemania.

En tal sentido, los santeros y *babalawos* residentes en Alemania se abstienen de realizar ceremonias grandes, festividades e iniciaciones en el país; para ello argumentan lo siguiente: falta en Alemania la necesaria energía espiritual, disponible en Cuba gracias a la omnipresencia de los *orichas*; faltan en Alemania casas establecidas y familias religiosas en condiciones de funcionar. Además es necesario conseguir hierbas frescas, animales de sacrificio y otros objetos que Alemania no puede proporcionar. Sobre todo, falta la experiencia de los sacerdotes de la regla de *ocha* para dirigir las ceremonias grandes. Afirman que en toda Alemania no se encuentra ningún *obá* u *oriaté*, el sacerdote con experiencia para dirigir las ceremonias de iniciación. Tampoco se puede pretender realizar iniciaciones de *ifá* para consagrar *babalawos*. Reunir el gran número de sacerdotes necesario para realizar las consagraciones en siete días de ceremonias y rituales en un lugar espacioso y al mismo tiempo aislado, constituye una tarea insoluble desde el punto de vista logístico, o cuya solución sería tan costosa desde el punto de vista financiero, que resulta más ventajoso hacerlo en Cuba, pese a los gastos por traslado y hospedaje. Y ello es precisamente lo que suele ocurrir: los religiosos viajan de Alemania a Cuba para su iniciación. Finalmente falta en Alemania otro detalle: en el transcurso de la iniciación se lleva al adepto a bailar frente a los tambores sagrados de *batá*. A cierta altura de la ceremonia, se advierte si el iniciado es poseído por su *oricha* personal. Si bien existe un número de *bataleros* cubanos y alemanes consagrados que pueden tocar los bata en la ‘presentación’ del neófito, no existe un juego de tambores *batá* que hayan sido consagrados por la correspondiente deidad Aña. El *babalawo* cubano Marcos Ilukan, residente en Hamburgo (véase también abajo), aspira a traer de Cuba en un futuro próximo un conjunto de tambores *batá*, actualmente no disponibles en Alemania.

Ello puede ser también una de las razones por las cuales en Alemania los *orichas* en las fiestas religiosas toman rara vez posesión de sus seguidores. La autora pudo participar en Berlín y Hamburgo en celebraciones anuales en honor a San Lázaro o Babalú Ayé, en la noche del 16 al 17 de diciembre. Se tocaron secuencias de los tradicionales toques de tambor y en algunos participantes se pudo advertir los temblores típicos de estados de trance. Pero nunca ocurrió, como sí ocurre en Cuba, que un *oricha* se manifestara tomando posesión de un seguidor para dirigirse por su intermedio a los presentes, y darles consejos y la bendición divina.



Figura 4. Toque de *batá* (foto: Lioba Rossbach de Olmos).

Ello puede ser también una de las razones por las cuales en Alemania los *orichas* en las fiestas religiosas toman rara vez posesión de sus seguidores. La autora pudo participar en Berlín y Hamburgo en celebraciones anuales en honor a San Lázaro o Babalú Ayé, en la noche del 16 al 17 de diciembre. Se tocaron secuencias de los tradicionales toques de tambor y en algunos participantes se pudo advertir los temblores típicos de estados de trance. Pero nunca ocurrió, como sí ocurre en Cuba, que un *oricha* se manifestara tomando posesión de un seguidor para dirigirse por su intermedio a los presentes, y darles consejos y la bendición divina.

Otras limitaciones al ejercicio de la religión tienen que ver con las condiciones generales en Alemania. Además de un escepticismo generalizado hacia religiones consideradas exóticas, las ceremonias de tambor son incomprendidas y percibidas posiblemente como desagradablemente ruidosas. Los sacrificios de animales constituyen el mayor obstáculo, dado que ellas violan disposiciones legales de protección a los animales y de higiene, ello particularmente desde que en 2002 la norma para la protección de animales fue elevada a rango constitucional (Rossbach de Olmos 2007a).

En septiembre de 2007, por primera vez un tribunal alemán trató el caso de un sacrificio de animales que era parte de un ritual de la santería.¹⁶ En noviembre de 2006 cerca de Stuttgart un *babalawo* invitado desde España había realizado el sacrificio a cargo de una joven cubana. Unos paseantes encontraron después los restos animales en una zona boscosa. Es posible que se haya tratado de un ritual llamado *paraldo*, cuyo objetivo es

16 La autora pudo examinar la sentencia del Tribunal del distrito de Waiblingen, número de acta 5 Cs 172 Js 64691/07 (Amtsgericht Waiblingen 2007).

eliminar el espíritu de un muerto; en ese caso concreto el espíritu de un muerto se había adherido al hijo de la mujer cubana, perturbaba y aterrorizaba al niño. Para eliminar esta fuerza negativa, el *babalawo* sacrificó un gallo como parte de ritual. La policía logró identificar a la clienta que encargó la ‘obra’, y el fiscal del tribunal local abrió orden penal contra ella por violación de las disposiciones legales de protección de animales. El juez, sin embargo, sentenció en favor de la acusada y denegó la orden penal. Presumió que la matanza del animal había sido realizada “probablemente de una manera cautelosa”. Tal ‘cautela’ fue la razón principal para que en este caso primara el derecho de la mujer a la libertad religiosa de culto, también garantizado en la Ley Fundamental de Alemania, por encima de la norma que protege a los animales. Pero es dudable que la legislación alemana consideraría la manera tradicional de sacrificar animales grandes en la santería como una matanza ‘cautelosa’. El ritual determina un corte en el cuello del animal y el derrame de la mayor cantidad posible de su sangre sobre las deidades de piedra. La situación legal en el caso de los cuadrúpedos o ‘cuatro-patas’, sacrificados en las iniciaciones de *ocha* e *ifá*, sería mucho más complicada que en el caso de las aves, por cuanto le rigen normativas mucho más estrictas.

Todas estas limitaciones propician que la santería cuide bien sus relaciones con su país de origen. Además de visitar a la familia o de buscar simple recreación, los inmigrantes cubanos viajan a Cuba por motivos religiosos. Llevan en su viaje a sus *orichas*, a fin de ‘darles de comer’ con sacrificios de animales y de venerarlos con toques de tambores o incluso realizar consultas con un sacerdote de gran confianza. Los santeros y *babalawos* acompañan a sus nuevos ahijados de Alemania que viajan a Cuba para iniciarse.

Más allá de sus esfuerzos por seguir en la diáspora las propias tradiciones religiosas y mantener las relaciones con Cuba, puede observarse que los sacerdotes acomodan las necesidades de la santería a las condiciones en Alemania. Hay que tener presente que se trata de una religión con una intensa relación con la naturaleza: plantas, vegetación, distintas áreas naturales y clima tienen una gran importancia. Frente a las condiciones climáticas y las estaciones del año tan distintas a las cubanas, los practicantes o bien las aceptan en actitud fatalista, o bien responden con creativos mecanismos de adaptación. No es posible realizar muchas ceremonias y ‘obras’ durante el invierno alemán, cuando la mayor parte de la vegetación está muerta, los suelos están congelados, y se forma una capa de hielo sobre los cursos de agua. También la oscuridad del invierno significa una limitación a las actividades. Entonces, bien puede ocurrir que en el invernadero de palmeras del Jardín Botánico de una ciudad alemana desaparezcan partes de algunas plantas, si un sacerdote de la santería ha estado por allí de visita. A su vez, durante el verano, santeros y *babalawos* salen a explorar la flora local a la busca de plantas que

coincidan con, o se parezcan a, las de Cuba.¹⁷ Tal improvisación y adaptación sigue la tradición de los esclavos yoruba, quienes arribados por la fuerza a Cuba, también debieron reemplazar las plantas africanas por variedades parecidas que hallaron en Cuba. Para averiguar si el sustituto para una planta propia de Cuba y no-existente en Alemania, es aceptable desde el punto de vista religioso, los sacerdotes se apoyan en el oráculo *obi*: con unas simples tiradas de cuatro trozos de coco, determinan respuestas por ‘sí’ y por ‘no’, según el número de piezas que caigan con su pulpa blanca o con su cáscara color café hacia arriba. Sin embargo, no todas las plantas pueden reemplazarse. Una y otra vez se comenta que ciertos palos deben ser traídos de Cuba.

Pero condiciones desconocidas abren también nuevas posibilidades. Algunos santeros cubanos que han conocido el invierno alemán, comentan que el viejo *oricha* Obatalá, identificado dentro del complejo simbolismo de colores de la santería con el blanco y todo lo que sea frío, está encantado con la nieve blanca y el hielo del invierno. De esta preferencia han surgido nuevas ceremonias y ofrendas que en la Cuba tropical no sería posible brindar al *oricha*. Ello demuestra la gran flexibilidad con que la religión se está adaptando a las nuevas circunstancias.

En este contexto debemos señalar los fenómenos de relocalización, conocidos también por la antropología en sentido amplio bajo el concepto de reterritorialización (Dianteil 2002). Se trata de apropiaciones simbólicas de los nuevos espacios por parte de cubanos religiosos. Ellos les atribuyen un nuevo significado acorde a su propia topografía sagrada de Cuba. De esta manera, el Báltico y el Mar del Norte han sido escenarios de consagraciones básicas a *orichas* correspondientes del mar,¹⁸ e incluso el río Elba ha recibido ofrendas específicas. En marzo de 2008 y junio de 2009 se dio un caso concreto de reterritorialización de la santería, con patrones y procedimientos típicos, si bien careció de un impacto duradero. Sus protagonistas fueron el santero cubano Alexander Bilbao, de la ciudad de Matanzas, quien residía entonces en el Jura de Suabia, y su madrina de iniciación Juana Rosa García Domínguez, quien lo visitaba en 2009. La autora presencié cómo los dos santeros interpretaron la impresionante resurgencia del riachuelo Blau, conocida como *Blautopf* (alemán para: olla azul), siguiendo sus propios conceptos de espacios religiosos (Rossbach de Olmos 2011). Percibieron espontáneamente como lugar sagrado esa fuente con su intenso color azul. Además encontraron en una tienda de regalos de las cercanías unas figuras de sirenas que representaban a “la bella Lau”, o sea, un personaje literario de Eduard Moerike, poeta de la zona de sierras Jura de Suabia del período cultural *Biedermeier* (Moerike 1974). Estas sirenas fueron, junto con

17 Véase Rossbach de Olmos (2005) así como <http://www.ifadeutschland.de/ewes/EfunYomi_Ewes.pdf> (27.09.2013).

18 Mark Bauch se inició en 2009 en la santería en Cuba (v. abajo) y registró su ingreso a la santería y sus experiencias en una especie de diario personal, del cual la autora tiene una copia. En el diario se mencionan estas ceremonias. Véase también Rossbach de Olmos (2009).

la fuente azul y su directa conexión fluvial al Mar Negro, su motivo para relacionar ese lugar con Yemayá y sobre todo con Olokun, el misterioso *oricha* de las profundidades del mar asociado a seres marítimos en el imaginario de la santería. A través de deliberadas asociaciones, los dos santeros combinaron algunas características del lugar con los atributos típicos de los *orichas* correspondientes. De esa manera se (re)creó un espacio religioso siguiendo los patrones propios de la santería, y se integraron hábilmente a la interpretación algunos elementos simbólicos ya existentes en torno al *Blautopf*.

Caminos alemanes hacia la santería cubana

El acercamiento de los europeos residentes en Alemania a la santería existe, pero en baja proporción. Frecuentemente los iniciados son españoles o italianos. En Alemania, los ahijados de un sacerdote, tanto de *ifá* como de *ocha*, constituyen por lo general un grupo heterogéneo. El *babalawo* Julio Velásquez residente en Berlín, por ejemplo, quien realiza *ifá* desde hace diez años y cuenta con diez ahijados de la “mano de Orula”, explica que entre ellos hay una cubana, tres venezolanas, una argentina, dos italianas y tres alemanas.¹⁹ Él es, además, segundo padrino de la “mano de Orula” de dos cubanos, un cubano-alemán, una alemana y una italiana. Otro santero residente en Berlín tiene como ahijados de santo a dos alemanes, una peruana, una uruguaya y dos cubanas.

Respecto a los europeos, los católicos del sur europeo parecen ser más receptivos a esta religión que los protestantes del norte del continente. Hay casos poco frecuentes de alemanes que descubren la santería en el marco de un viaje a Cuba, o gracias a contactos casuales con religiosos cubanos. Los vínculos y matrimonios de parejas binacionales en casos mínimos cumplen aquí una función. Tal fue el caso de Michael P., empleado de la Policía Federal de Fronteras (desde 2005: Policía Federal) en el aeropuerto internacional de Fráncfort del Meno, con quien la autora mantuvo una conversación el 13.04.2005. Para el encuentro, Michael P. se había quitado su uniforme de servicio y se había puesto el vestido blanco típico de los neófitos o *iyawó* de la santería. Como es usual, él no tendió la mano en señal de saludo a esta antropóloga. Le informó que había llegado a la santería a través de su esposa. Fue iniciado en Cuba como hijo de Changó y refirió que él sentía la energía de este *oricha* en su interior mientras se preparaba para convertirse en *babalawo*. La autora conoce, sin embargo, un conjunto mayor de parejas binacionales en las cuales el marido, si bien tolera la religión de su mujer cubana, él mismo no la practica.

Al igual que se ha referido sobre la ciudad de París (Argyriadis 2001-2002), en ciudades como Hamburgo o Múnich el interés por la santería surgió conjuntamente con un gran entusiasmo por la música cubana y en ocasión de la exitosa película *Buena Vista Social Club*. Ese entusiasmo aparentemente ha disminuido. Algunos músicos se iniciaron en la santería por la atracción de los ritmos, cantos y bailes rituales. El percusionista

¹⁹ Datos proporcionados por el *babalawo* Julio Velásquez a la autora el 09.08.2014.

Thomas Altmann²⁰ de Hamburgo, por ejemplo, comenzó en 1988 a tocar los tambores sagrados *batá*, y en 2005 se inició como *omo aña* a fin de tocar los tambores en ceremonias religiosas. En 2007 se inició en la regla de *ocha* y en 2012 en *ifá*. El interés por la religión surge a veces de la fascinación por los tambores *batá*, sus complejos toques y ritmos específicos para cada *oricha*. En ciertos casos el entusiasmo por el jazz latino conduce a la santería.

La necesidad de una nueva religiosidad y espiritualidad, aparentemente no satisfecha por las iglesias cristianas establecidas de Alemania, puede haber sido un motivo para que algunas personas se acercaran a la santería. En otros casos, el punto de partida fue la curiosidad por hacer una consulta al oráculo. No obstante, nadie carente de un interés real se convertirá en seguidor de la santería. Tanto los costos de la adivinación como los de las ceremonias de limpieza y sacrificios, son altos, y los costos de la iniciación son muy especialmente, lo cual disuade a los que tengan un interés meramente superficial. En Alemania, como en Cuba, las personas se acercan a la religión en busca de una solución a sus problemas personales. Un músico del norte de Alemania relata que pudo salir de la drogadicción gracias a la iniciación en la santería.²¹

Llama la atención el relato de un grupo de personas sobre sus experiencias con espíritus u otras entidades sobrenaturales que les transmitirían mensajes a través de sueños u otras formas de percepción (v. Rossbach de Olmos 2009). Algunas de esas personas tuvieron antes experiencias con otras religiones, que incorporaron a su nueva convivencia con los *orichas*. La naturópata y maestra de *reiki* Berna Erkumay, residente en Hamburgo, fue iniciada en 2011 como hija de Yemayá. Ella afirma que desde pequeña mantiene vínculos con energías sobrenaturales. Antes de llegar a la santería, probó a orientarse en el islam, la religión de su padre. Un hijo de Elegua de Baviera supo desde pequeño que su espiritualidad lo hacía diferente a las personas de su entorno. La berlinesa Christine S., hija de Olokun, está convencida de que su capacidad de clarividencia es más rechazada que aceptada en su vida privada y profesional. Bernhard B., un camarógrafo que trabaja principalmente en zonas de guerra, antes de iniciarse en la santería estuvo entusiasmado con el chamanismo indígena de América del Norte, aunque intuitivamente sabía que se hallaba más cerca de la espiritualidad africana. El argentino Enrique Recabarren, quien se desempeñó previamente como periodista en Múnich, afirma haber tenido experiencias similares antes de llegar a la santería. Él se inició en Cuba como hijo de Ochún, pero lamentó no haber tenido un mejor conocimiento de la santería durante su año de *iyawó*. Su aprendizaje fue mayormente el de un autodidacta, a través de libros o del internet (Recabarren 2009). Más tarde atendió consultas telefónicas y complementaba sus ceremonias con rituales de toques de tambor que él identifica con el chamanismo

20 <<http://www.eriwo.de>> (14.03.2013).

21 La entrevista con el músico se realizó el 07.03.2006.

de indígenas norteamericanos. Hace poco se inició en *ifá* en Venezuela, actual lugar de residencia de su padrino cubano.

En la santería estas personas se sintieron comprendidas y recibieron orientación, en tanto en el entorno alemán no encontraban los interlocutores adecuados. A veces, incluso de manera involuntaria, se produjeron acercamientos a medios esotéricos. La necesidad de encontrar un lenguaje comprensible desde el exterior, propicia que los santeros se aproximen a este tipo de discurso ya existente. Varios elementos dificultan considerablemente la comprensión por parte de los alemanes: las particularidades del ‘español’ hablado en Cuba, el vocabulario ritual proveniente del yoruba, las metáforas religiosas. Sin embargo, impresiona la rapidez con que los iniciados se internan en la simbología, la lógica, el saber y la práctica de la santería, si bien ello se da solo cuando los iniciados tienen contacto regular con sacerdotes. Se orientan con relativa facilidad en el lenguaje ritual y asumen también conceptos de escabrosa traducción, como el de *ebo* (lukumí: sacrificio), que comprende el sacrificio religioso y la limpieza ritual como unidad, lo cual en un primer momento confunde al observador. Este problema siempre se presenta cuando los sacerdotes intentan hacer comprender la religión a personas ajenas a ella.

Lo mismo se constata en las numerosas páginas de internet en lengua alemana dedicadas a la santería.²² Han sido confeccionadas por sacerdotes alemanes que buscan hacer comprensible la religión a un público general. Además de brindar en la web sus servicios religiosos, en algunas páginas se ofrecen artículos religiosos a la venta. Dado que el lenguaje ritual es complicado, se intenta transmitir la lógica de la religión y sus mensajes valiéndose de lenguajes más familiares. Las personas que empiezan a interesarse por la santería en internet parecen ser aquellas próximas al medio esotérico. Al menos es esa la opinión de un *babalawo* alemán que ha seguido los foros de *ifá* y *ocha* y se refirió irónicamente a “los oricha-net laicos del oráculo, que saben soñar a la perfección”.²³

El caso de la santera alemana Varuna Holzapfel, residente cerca de la cuenca del río Ruhr, es el particular de alguien que maneja diferentes mundos religiosos. Ella interpreta el ‘uno por uno’ de las brujas de la obra *Fausto* de Goethe en el sentido de una iniciación precristiana.²⁴ Relató que ingresó en 1991 al chamanismo nórdico y fue conducida a la santería por unos espíritus a los que está vinculada desde su infancia. Sin mayores conocimientos de español, fue iniciada en 2001 como hija de Obatalá y en 2003 escribió el primer libro introductorio a la santería desde la perspectiva de una iniciada (Holzapfel 2002). Tiene una página en internet y mantiene un foro de discusión:

22 <<http://www.orunmila.de>>; <<http://www.ifadeutschland.de>>; <<http://ifaorishareligioneuropa.org>>; <<http://www.varunaholzapfel.de/santeria.html>>; <<http://www.santeria.at>>; <<http://www.yoruba.at>> (28.09.2013).

23 Correo electrónico del 27.09.2013.

24 <<http://www.varunaholzapfel.de/hexencin2.html>> (28.09.2013).

Euro-Orishanetwork.²⁵ En la actualidad ya tiene ahijados propios, al menos a uno de ellos lo inició en Cuba.²⁶ Varuna Holzapfel practica diferentes tradiciones religiosas pero separadas unas de otras, según expresó a la autora.

En la mayoría de los testimonios de ciudadanos alemanes, las experiencias previas no son tan complejas. No obstante, ellos suelen incorporar a la santería prácticas religiosas ya conocidas, y realizan una nueva combinación de elementos según una postura ética. El resultado puede evocar en algunos casos una rigurosa actitud protestante, y en otros, una postura católica despreocupada o una actitud contemplativa budista. En el proceso surgen expresiones que son independientes de las creencias, como en el caso de un sacerdote de *ifá* alemán que rechaza los rasgos antropomorfos de los *orichas* y se limita a ver solamente su calidad de energías abstractas.

De lo anterior se infiere que los practicantes de la santería en Alemania son un grupo heterogéneo. Hasta ahora no se desarrolló ningún grupo de culto y tampoco existen conversos rígidos.

Otra perspectiva de la cultura y la historia alemanas

La santería ha logrado insertarse en la vida espiritual y cultural alemana, si bien ocupa una posición marginal. Este proceso no se limita a la celebración de conciertos musicales al estilo de la orquesta Buena Vista Social Club de la película famosa de Wim Wenders de 1999. El grupo hip-hop “Los Orishas”, residente en París, con actuaciones en Alemania, luego disuelto en 2009, incluía en su repertorio piezas en homenaje a los *orichas*. El grupo Los Van Van se cuenta entre los grupos cubanos de salsa más conocidos internacionalmente, sus conciertos llenan las salas; ellos vinculan en canciones como “Soy Todo”²⁷ la fe en los *orichas* con la conciencia de ser cubano, en una expresión de valores identitarios cubanos.

El canal de televisión de Alemania RTL sacó al aire en horas de la noche, en julio de 2008, un programa llamado en su traducción al español “¿Piratas del Caribe? Oráculo, espíritus, culto a los ancestros”. Allí se presentaron Monika, una austríaca iniciada en Cuba, y John Ziegler, *babalawo* de la ciudad de Colonia.²⁸

Si bien el programa fue criticado por algunos practicantes de la santería, no deja de ser relevante el hecho de que por primera vez la televisión alemana documentara la iniciación reciente de europeos en esta religión afrocubana.

25 <<http://orishanetwork.de>> (28.09.2013).

26 Stefan K. expresó sus experiencias en otra plataforma alemana de internet. Sus experiencias religiosas son también complejas: <<http://ifaorishareligioneuropa.org/?p=666>> (11.08.2014). Agradezco a la colega Dagmar Schweitzer de Palacios el haberme mostrado la página de Stefan K.

27 Se puede leer el texto en español en <<http://www.musica.com/letras.asp?letra=1871390>> (20.10.2013).

28 Véase también <<http://www.ifadeutschland.de/allgemein/index.html>> (23.12.2008).

También en la literatura alemana se encuentran ya rastros de la santería. La novela “Herr der Hörner” (título alemán que significa “El señor de los cuernos”), del escritor Matthias Politycki, publicada en 2005, aborda la historia de un banquero de Hamburgo que termina envuelto en la magia negra del Oriente cubano. También en el mundo teatral ha penetrado la santería. Según fuentes en internet Frank Castorf, director de teatro y actual intendente de la sala “Volksbühne” de Berlín, manifestó a la prensa que es hijo de Obatalá (Pilz & Teicke 2007). Despertaron su interés los aspectos performativos de la santería y del *candomblé*, pero también la forma ‘diferente’ de pensar en estas religiones. También lo atrajo la tradición de resistencia allí contenida y que remite a los antiguos esclavos.

La santería constituye además una suerte de particular espejo de la realidad alemana y nos permite reflexionar sobre ella con la distancia propia del ‘efecto de extrañamiento’ acuñado por Berthold Brecht. Durante el trabajo de campo se presentaron aspectos interesantes a modo de contrapuntos de la historia alemana reciente. Por ejemplo, en un departamento berlinés durante los años de las revueltas estudiantiles de fines de la década 1960, algunos jóvenes en rebelión contra la sociedad burguesa se organizaron en la llamada “Kommune 1” o “K1”, una comunidad de vivienda caracterizada por su postura abiertamente antiautoritaria. Los miembros de la comunidad se hicieron fotografiar desnudos para los medios, como forma de provocación a la moral burguesa de la RFA de entonces. En ese mismo departamento se instaló posteriormente un músico cubano iniciado en la regla de *ocha* como hijo de Changó, el *oricha* de la guerra. La vivienda, pues, parece haber albergado una sucesión de combatientes, pues donde antes mandaron los conocidos rebeldes Fritz Teufel y Dieter Kunzelmann, dominó después, según el sante-ro, el *oricha* peleador Changó.

También se encontraron interpretaciones de la realidad alemana desde una perspectiva religiosa. Varios sacerdotes de las reglas de *ocha* e *ifá* dijeron, independientemente unos de otros, que en el proceso de adivinación en Alemania, a diferencia de lo que pasa en Cuba, ‘hablan’ no tanto los *orichas* como los muertos. Se entiende que en la adivinación dominan los signos relacionados con espíritus de muertos. La causa para ello es clara desde la perspectiva de la santería. Si bien los *orichas* son considerados omnipresentes, en Alemania se carece de muchas de sus personificaciones, ya que solo existen pocos iniciados en el país que poseen las piedras sagradas. Por el contrario, los espíritus de muertos sí están presentes. En un país en el cual el terror nazi, el holocausto y los muertos en la Segunda Guerra Mundial dejaron una voluminosa herencia de víctimas de la violencia, los espíritus de los muertos se pronuncian permanentemente en las consultas del oráculo. Evidentemente, la santería hace su propio diagnóstico de la situación espiritual del país.

Autoconocimiento, autoestima y reafricanización ecléctica

Las controversias religiosas surgidas últimamente en Cuba generan ecos también en Alemania; ello es también válido para las viejas rivalidades entre sacerdotes de la regla de *ocha* o santeros y sacerdotes del *ifá* o *babalawos*, quienes se consideran de un rango superior.

Del sacerdocio de *ifá* no solamente se excluye a las sacerdotisas de *ocha*, presumiblemente de gran influencia durante el establecimiento de la santería en Cuba (Brown 2003: 98-112; Clark 2005; Ramos 2003), sino también a los hombres homosexuales, quienes pueden gozar de gran prestigio dentro de la regla de *ocha*, pero no les está permitido iniciarse en *ifá*. Algunos de ellos, estimulados por el movimiento gay internacional, cuestionan la exclusividad del sacerdocio de *ifá* para heterosexuales. En Cuba es, además, un secreto a voces que siempre hubo hombres homosexuales que evadieron ese control y fueron iniciados en *ifá*. Sin embargo, la absoluta mayoría de sacerdotes de *ifá* sigue defendiendo la exclusión del sacerdocio de *ifá* para mujeres y para hombres homosexuales, por razones religiosas y de respeto. La opinión de la primacía de *ifá* es plenamente aceptada dentro de la santería, si bien se suele considerar que los *babalawos* son a veces dominantes y hasta prepotentes, ya que asumen tareas que los sacerdotes de *ocha* consideran suyas propias.

Como se verá con mayor detalle en el capítulo siguiente, en tiempos recientes aparecieron en el interior de la santería intentos de un retorno a la herencia africana coincidentes con el proceso de transnacionalización de la religión. En lo referente a su origen africano, en Alemania impera la misma idea que en Cuba. Se reconocen los orígenes de la religión en la cultura yoruba, pero se insiste en que muchas ceremonias y conocimientos se conservaron mejor en la isla. Muchas tradiciones religiosas actualmente vigentes en Cuba, habrían muy probablemente sido olvidadas y desaparecido si no se hubiesen expandido a Cuba, combatidas en tierra yoruba por la influencia del islam al Norte y del cristianismo al Sur. De hecho, algunos investigadores temían hasta hace pocas décadas que la religión tradicional yoruba desapareciera (Bascom 1991: x; Staewen 1996: VIII, x), lo que no ocurrió. Sobre el tema, los *babalawos* residentes en Berlín opinan igual que sus homólogos cubanos: solo gracias a la santería cubana ha sido posible la expansión y divulgación de la religión de los *orichas* por el mundo. Hoy se encuentra sacerdotes y practicantes de la religión en Nueva York, Los Ángeles, Madrid, París, Roma y Berlín, sin olvidar la inmensa presencia de religiosos en Miami. En este sentido, los cubanos reivindican su mérito por haber conducido la religión yoruba desde el interior del occidente africano hasta los tiempos modernos, y haberla actualizado en algunos aspectos importantes. Se presentan de hecho dos argumentaciones un tanto contradictorias: una de ellas refiere a la conservación de la tradición y constata que en Cuba se habría mantenido mejor que en tierra yoruba la transmisión de costumbres y ceremonias. La otra

insiste en la capacidad de modernización presente en Cuba, y en el mérito de adaptar esa religión a las necesidades actuales.

Esta consideración, no del todo falsa, pero tampoco correcta, es ciertamente refutada por los hechos también en Alemania. Se conoce el caso de una santera colombiana iniciada en Cuba en la regla de *ocha* que se inició posteriormente en Nigeria en *ifá*, adquiriendo la posición de una sacerdotisa de *ifá* o *iyaniifá* y así la facultad para consultar el oráculo. Tales iniciaciones se consideran sacrílegas en Cuba, pero se admiten en algunas regiones yoruba. Según la sacerdotisa, en su niñez ella acumuló experiencia con el chamanismo de los indígenas emberá de Colombia. Hoy trabaja como enfermera en Berlín,²⁹ donde incluso algunos *babalawos* opositores a la iniciación de mujeres en *ifá*, admiran su capacidad para solucionar los problemas de los clientes. Ella, por su parte, critica sin reservas el comportamiento de los sacerdotes cubanos en la ciudad.

Poco tiempo después se tuvo noticia en Alemania de iniciaciones de mujeres en *ifá* realizadas en Cuba. Esas novedades generaron grandes controversias a nivel local e internacional (Rauhut 2009, 2012: 225-242). Junto al reproche por falta de respeto a la tradición, se argumenta que las mujeres no podrían soportar físicamente la iniciación en *ifá*, opinión apuntalada con razones mitológicas. La reorientación hacia la herencia africana incluye también el rechazo a la identificación de los *orichas* con los santos católicos, actitud que algunos sectores de *ifá* están abandonando paulatinamente y sin mayores comentarios.

En Alemania las tendencias a la reafricanización de la religión asumen una dinámica propia. Vale la pena referir el caso de Marcos Ilukan, *babalawo* y también virtuoso percusionista, que vive entre La Habana y Hamburgo. Ha tocado en diferentes ocasiones con la banda del pianista de jazz Omar Sosa y ambos han sacado en 2010, conjuntamente con la orquesta de la “Radiodifusora del Norte de Alemania” (en alemán: “Norddeutscher Rundfunk-NDR”) un disco que reúne varias piezas de inspiración religiosa. Ilukan es un representante de *ifá* que puede ser considerado un *babalawo* móvil. Viajó a Nigeria, donde presumiblemente participó en diversas ceremonias. La autora se encontró con él tras su regreso a Alemania, y él vestía el *agbada*, la prenda masculina típica de los yoruba. En Hamburgo se contactó con un vecino nigeriano con quien aprende la lengua yoruba, la que aparentemente surtiría un efecto mágico cuando los versos de *ifá* se recitan con la pronunciación correcta. Marcos obtuvo en traducción al español los textos usados en tierra yoruba para interpretar los signos de *ifá*, textos que él combina con libros cubanos. Si bien nunca abandonó la tradición cubana, busca nuevas orientaciones en el *ifá* de Nigeria. Algunos defensores de la tradición cubana también viajaron a Nigeria para

29 Las informaciones provienen de una conversación telefónica con la sacerdotisa, quien rehusó un contacto personal.

someterse a iniciaciones complementarias y mejorar así su posición en la jerarquía religiosa. Aquel *babalawo* alemán iniciado en Cuba, que realiza una adivinación anual para Alemania,³⁰ adquirió el título de Chief en tierra yoruba y lleva a sus ahijados en parte a Cuba y en parte a Nigeria para iniciarlos. Las tendencias de reorientación a la tradición africana presentes en Alemania están signadas claramente por un proceso ecléctico de selección y combinación de ciertos elementos en forma autónoma.

Pluralidad de tradiciones y Cuba en el centro

La literatura reciente sobre la santería afrocubana permite identificar varios temas diferentes en torno a los que gira actualmente la discusión. Estos abarcan desde cuestiones de género (Clark 2005), la expansión transnacional y las redes religiosas (Rauhut 2012), hasta su significación como posible recurso para el turismo en Cuba (Hearn 2003). Un punto central en la discusión, tanto en Cuba como a nivel internacional, son las recientes tendencias de reafricanización (p. ej. Capone 2005; Fernández Robaina 2003; Menéndez Vázquez 2001; Palmié 1995, 2005; Rauhut 2012: 181-249). Como se ilustró en el capítulo anterior, tales tendencias llegaron hasta Alemania, destino marginal de la diáspora afrocubana. Sin embargo, la dinámica generada en Alemania dirigió la atención hacia cuestiones de adaptación de la santería al nuevo entorno y hacia el creciente número de seguidores no-cubanos y especialmente alemanes. La heterogeneidad nacional y cultural pasó a constituirse en la problemática central. No es posible soslayar, sin embargo, la posible correlación entre la reafricanización y la creciente heterogeneidad de los practicantes de la religión en este país. La búsqueda del origen puede manifestar un ansia de retorno a la tradición religiosa más auténtica y libre de distorsiones. Este deseo podría ser el resultado de la creciente diversidad de los creyentes y su impacto sobre la práctica religiosa. Por lo menos, llama la atención que la expansión internacional de las reglas de *ifá* y *ocha* y las corrientes de reafricanización coincidan en el tiempo.

La inesperada pregunta de una antropóloga cubana,³¹ si un país como Alemania con su pasado racista toleraría una ‘religión negra’, indica un problema serio sobre el que reflexionar, pero no toca el núcleo del tema de la heterogeneidad de los devotos de la santería. La identidad nacional no es la cuestión principal en la evolución de esta religión. Mucho más determinantes son los patrones culturales que se manifiestan en los diversos contextos locales en que se practica. Estas variaciones hallan clara articulación entre los adeptos alemanes que accedieron en tiempos recientes al pensamiento

30 <<http://www.orunmila.de/index.html>> (20.07.2014).

31 Fue un comentario en el marco de la conferencia de la autora con el título “Religiones afrocubanas en Alemania: Acerca de la retraditionalización y heterogeneidad simultánea en la diáspora”, ofrecida en La Habana durante el II Coloquio Internacional sobre Investigaciones de las Religiones Afroamericanas “Tradiciones y Saberes. África en NOS-OTROS”, Instituto Cubano de Antropología, 25 al 27 de mayo de 2009.

y la práctica de las regla de *ifá* y *ocha*. Por un lado, es posible observar una ética estricta de un hombre del norte de Alemania, iniciado en los últimos años como percusionista ceremonial y sacerdote de *ocha* e *ifá*, y es difícil determinar hasta qué punto su postura más racional que espiritual, corresponde a la mentalidad del norte alemán y su entorno protestante. De todas maneras, este *babalawo* tuvo un prudente y juicioso acceso a la religión, cuando reflexionó en forma autónoma sobre las interpretaciones del corpus literario de *ifá* o sobre el deseado reemplazo de los sangrientos sacrificios de animales, rechazados en Alemania. Por otro lado, un sacerdote de *ocha* de Baviera, igualmente practicante e iniciado en el *palomonte*, se adaptó fácilmente a la exuberancia de los rituales. Su actitud es más flexible que rígida y evoca cierto relajamiento característico del catolicismo del sur de Alemania.

Tales impresiones sobre diferencias regionales y confesionales en Alemania, arrojaron planteos y cuestiones referidos específicamente a la situación en Cuba. Un tema esencial ha sido la suposición y el temor, entre el sacerdocio, de que la expansión internacional de la santería habría de generar una declinación de los valores y las prácticas religiosas, y propiciaría en consecuencia un retorno a las raíces tradicionales. La cuestión se hallaba, sin embargo, mal planteada, como se evidenciaría una vez que los seguidores de la santería posibilitaron el contacto con sus padrinos en la isla y que estos estuvieron dispuestos a conversar con la antropóloga. El mismo hecho de que también los representantes de la retradición inicien a extranjeros, indica cuán errada estaba la suposición mencionada. Es además poco probable que sacerdotes cubanos que realizan tales iniciaciones, manifiesten disconformidad al respecto. Los interlocutores de la antropóloga, padrinos de ahijados residentes en Alemania, habían realizado tales iniciaciones. No obstante ello, en la investigación surgieron hechos interesantes, a veces a partir de las suposiciones equivocadas. Por ejemplo, entre las hipótesis iniciales estaba la presunción de que los sacerdotes cubanos provenían de una larga tradición religiosa familiar y debían enfrentar ahora a extranjeros arribados a ese terreno religioso nuevo, quienes en su ignorancia casi naturalmente quebrantarían normas, descuidarían tradiciones y efectuarían modificaciones a su gusto. Sin embargo, la presunción resultó equivocada, dado que los mismos padrinos eran frecuentemente los primeros de su familia iniciados en la santería. La suposición sin embargo, había sido alimentada por los sacerdotes de *ifá* y *ocha* residentes en Alemania, quienes referían a la tradición religiosa familiar pero al hacerlo se referían, solo implícitamente, a creencias provenientes del catolicismo, el espiritismo, el *vudú* o el *palomonte*, pero rara vez de *ocha* e *ifá*.

Contrariamente a los parámetros más comunes, la tradición consanguínea familiar de los padrinos de los alemanes iniciados, fue en Cuba objeto, aparentemente, de una amplia variedad de influencias religiosas. Todo parece indicar que en Cuba la compleja pluralidad de tradiciones religiosas ha pasado a ser una tradición.



Figura 5. *Babalawo* en La Habana (foto: Lioba Rossbach de Olmos).

Uniformidades e irregularidades entre sacerdotes y devotos de la santería

Este problema ha sido tratado en la literatura sobre la santería. Una y otra vez se indica que en las religiones afrocubanas el linaje ritual se disoció del grupo consanguíneo para constituir, a través de la iniciación, una genealogía ritual propia (Palmié 2013: 26). Ello se da desde los orígenes de la santería en Cuba. Ha sido abordado por autores como Brown (2003) o Ramos (2003), quienes se basan tanto en fuentes bibliográficas como en tradiciones orales. Estas últimas se pierden a menudo en las esferas míticas, pero conservan recuerdos de los principales protagonistas, nombrados además en las ceremonias y en la recitación de oraciones. En la fase formativa de la santería era ya excepcional encontrar una correspondencia entre el parentesco consanguíneo y el ritual.

La composición religiosa resultó, además, heterogénea, e integrada tanto por africanos nacidos en África, como por blancos y criollos. Ello reveló la pluralidad de religiones conectadas, un fenómeno erróneamente entendido como desarrollo reciente, si bien se registra desde el mismo surgimiento de *ifá* y *ocha* en Cuba (Brown 2003: 69). Ello significa que los primeros criollos iniciados en Cuba como *babalawos* también practicaban otras religiones con matices africanos, o participaban activamente en sociedades secretas. Circulan hasta hoy rumores según los cuales algunos de los primeros *babalawos* de procedencia yoruba iniciaban secretamente solo a sus propios compatriotas y rechazaban la iniciación de criollos, considerados poco confiables. En casos aislados se expresó la suposición de que la desaparición de algunos personajes africanos de las primeras épocas de la santería estuviera vinculada con la dinámica religiosa en Cuba y los disgustos por ella originados, mientras otras figuras habrían defendido una postura

relativamente más restrictiva respecto a las iniciaciones.³² En caso de que tales posturas críticas hubiesen existido, lo cierto es que a largo plazo no lograron imponerse, así como tampoco pudieron posteriormente los guardianes de *ifá* y *ocha* de Cuba aislarse de las corrientes independientes de la diáspora en Miami, donde las referencias a África jugaron un importante papel (Palmié 2013: 68-72).

En retrospectiva, el traspaso de las fronteras étnicas, familiares y sociales contribuyó a que la santería se desarrollara como religión popular cubana. Desde esta perspectiva, la inclusión de extranjeros corresponde solo al comienzo de una nueva fase de expansión, según modelos existentes en los primeros tiempos en Cuba.

Los ocho interlocutores a quienes interrogamos sobre el tema de los extranjeros en la santería resultaron ser, en contra de lo esperado, ellos mismos de reciente integración en la religión, y no provenían de familias con una larga trayectoria en la santería.³³ Mediante la iniciación ellos ingresaron en una familia ritual de *ifá* y *ocha*. Fueron con frecuencia los primeros en su familia consanguínea que daban ese paso, o lo hicieron paralelamente a otros familiares, y posteriormente se establecieron como sacerdotes. Con frecuencia los familiares de la generación de sus padres habían seguido la tradición del espiritismo, el catolicismo o el *palomonte* (tradición bantú) o habían tenido experiencias religiosas en estas creencias. Dado que ningún interlocutor de los que se contactaron seguía una tradición de santería en su familia consanguínea, no sería apropiado afirmar que haya interés por conservar una herencia religiosa. El sacerdocio de los padrinos de los iniciados en Alemania representa más bien un reflejo de la rápida expansión que la santería tuvo también en Cuba en las últimas décadas. Sin embargo, es difícil afirmar si estos padrinos son representativos para el país entero. Las casas rituales, si bien están conectadas entre sí, no contabilizan sus miembros, lo cual impide verificar la información. Por el momento es además poco probable que se establezca una instancia de supervisión. Por un lado, la discriminación de una pasada religión de esclavos dificulta ese proceso. Por otro, la autonomía de cada grupo de culto impide cualquier intento centralizador. La “Asociación Cultural Yoruba de Cuba”, creada en 1991, ha logrado un éxito parcial en ese propósito, gracias a que, por sus conexiones gubernamentales, ofrece a sus miembros ciertos privilegios. Pero en Cuba no hay estadísticas sobre la pertenencia

32 Las tradiciones orales (Brown 2003) permiten suponer que el *babalawo* Francisco Villalonga, nacido en África, aceptó iniciar como *babalawo* a su propio hijo nacido en África, quien igualmente mantuvo restricciones frente a los criollos. No José Akón Kón enseñó sus conocimientos de *ifá*, pero no inició a nadie. No José Adebí, por su parte, inició a muy pocos y recién sus sucesores religiosos conformaron un linaje ritual propio.

33 La selección se realizó al azar, y el único factor común entre los seleccionados fue que en todos los casos se trataba de padrinos de ahijados que viven en Alemania, iniciados en parte en *ocha* y en parte en *ifá*. No se pudo entrevistar a todos los sacerdotes. En algunos casos hubo impedimentos de tipo logístico, como falta de tiempo; en otros, el impedimento fue el escepticismo ante las preguntas de la antropóloga.

religiosa de la población. Sin embargo, probablemente no sea excepcional el alto número de ingresos recientes a la santería registrado entre los sacerdotes que para el trabajo de campo seleccionamos al azar.

Las razones de estos sacerdotes para ingresar a la religión se repiten bastante. No se trató de una única causa, pero a menudo la motivación nació de sufrir una enfermedad u otros riesgos de esta índole. La salud tuvo con frecuencia mayor peso que motivos estrictamente religiosos. Ello ratifica la ya referida tendencia de la santería a ayudar en problemas terrenales, cuando recurre al Más Allá para obtener ayuda de ancestros y deidades en reciprocidad por los sacrificios y ofrendas recibidos. En la práctica no impera un distanciamiento respecto a la ciencia médica moderna, y la religión no pretende sustituirla. En este sentido, Medicina y religión se complementan. Mientras los religiosos envían a menudo a sus clientes al médico, los médicos, impotentes en ciertas situaciones, e iniciados algunos de ellos, remiten sus pacientes al santero o al *babalawo*. Ninguno de los padrinos de iniciación que buscó auxilio para sus problemas de salud en la santería experimentó una curación milagrosa, fenómeno que existe, según comentan los creyentes, así como también existe la posibilidad de un empeoramiento de la salud a pesar de la asistencia religiosa. Generalmente hablaron de un alivio del malestar que les permitió continuar viviendo al cambiar su estilo de vida. Las dietas y reorientaciones de comportamiento recomendadas por los *orichas* y reveladas en el oráculo de la iniciación son consideradas de enorme importancia para el mejoramiento de la salud. Las ceremonias, de complejidad mayor o menor, de sacrificios por la salud, son generalmente las operaciones más frecuentes en la vida cotidiana de los sacerdotes de la santería.

Comparando estas sanaciones con las experiencias de avivamiento o de conversión practicadas por otras religiones, no se encuentra en la santería una confianza fatalista en Dios, sino la convicción de que la santería ayuda a solucionar problemas terrenales. No obstante, como en otras religiones también, salvación y sanación están estrechamente vinculadas. Surge una vez más la pregunta planteada por Palmié (2013: 18) si la santería en su origen fue concebida como religión o si por el contrario recién en el transcurso de su creolización fue reinterpretada como tal y no se corresponde con nuestra definición de religión.

Entre los practicantes alemanes que llegaron hasta la iniciación, predominan los malestares producto de la drogadicción, el sufrimiento psíquico y la inestabilidad, por encima de las enfermedades somáticas. Un pequeño pero notable grupo de iniciados relató sus experiencias extrasensoriales y visiones periódicas, consideradas una patología en sus lugares de origen, mientras en la santería integran las ceremonias religiosas, tal como los estados de posesión de los espíritus y las divinidades. Para evitar malentendidos puntualicemos que en esta religión se distingue entre anomalías psíquicas y capacidades espirituales (Wangenheim 2009: 217-262).

Estas disquisiciones son más claras a la luz de la biografía de la santera Juana Rosa García Domínguez, con quien la autora comparte un vínculo de amistad. Juana, iniciada en la regla de *ocha* como hija de Yemayá, nació en mayo de 1950, reside actualmente en la ciudad cubana de Matanzas, y es la madrina de Alexander Bilbao, el primer santero que esta autora conoció –Alemania, 2000–. Ya nos hemos explayado en otra oportunidad sobre la vida de este hijo de Changó (Rossbach de Olmos 2009: 490-492).

En 1966 falleció de leucemia la hermana menor de Juana. De acuerdo a algunos conocidos, ella debió haberse iniciado o ‘hacer santo’, expresión común en Cuba. Tres años más tarde, cuando Juana empezó tener síntomas similares, problemas de insomnio y percepciones de sombras extrañas, su madre, que todavía sufría por la muerte de su hija, la llevó a un centro espiritista. Con ayuda de un vaso con agua, una persona con clarividencia averiguó qué le sucedía, cuando el espíritu de un muerto tomó posesión de Juana García. Ese espíritu ‘la montó’, es decir, se apareció y sencillamente se la llevó. El mensaje detrás de ello era claro: Juana debía desarrollar su relación con los muertos. Actualmente, ella entra en trance para trabajar con su espíritu.

En ese entonces, el muerto exigió a Juana que se iniciara en el *palomonte*, la religión afrocubana remontada a los esclavos de lengua bantú y arribada a Cuba antes que las creencias yoruba. En el *palomonte* el culto a los ancestros, la flora y el trabajo espiritual con los espíritus de los muertos cumplen una función importante. Cuando una persona tiene mucho que ver con espíritus de muertos, se le recomienda iniciarse en el *palomonte*, proceso que se denomina *rayarse*. Hasta ese instante Juana repudiaba el *palomonte*, asociado generalmente con la magia y la hechicería, y estaba más abierta a la santería porque en ella predominaban la veneración a los *orichas* y la ayuda al bienestar de los seres humanos.

Juana García no quiso iniciarse en el *palomonte* y salió en busca de una madrina dentro de la santería. Pero la madrina le confirmó que los muertos exigían que ella se iniciara en el *palomonte*. Fue con su madrina a una casa donde se hacían iniciaciones en el *palomonte*, y antes de que Juana ingresase, el muerto tomó posesión de ella. Ella después no pudo recordar nada; cuando volvió en sí ya estaba ‘rayada’, es decir, iniciada. Y fue el mismo espíritu del muerto quien le aconsejó posteriormente que se iniciase en la regla de *ocha*.

Todo esto sucedió cuando Juana tenía 21 años. En ese entonces, en Cuba la situación para las religiones era difícil. Era necesario dirigirse al Ministerio del Interior para solicitar un permiso de iniciación. Juana fue sometida a un extenso interrogatorio: ¿Por qué quería iniciarse? ¿El motivo era una enfermedad? ¿Por qué no iba a un médico? Finalmente obtuvo el permiso, la registraron, y cada vez que realizó una ceremonia, solicitó antes el permiso respectivo, pues el Gobierno controlaba las actividades religiosas y a las personas que participaban en ellas.

La iniciación de Juana tuvo lugar el 12 de diciembre de 1971 en el municipio Unión de Reyes, en la provincia de Matanzas, donde vivía su madrina, a quien conoció a través de su suegro, ahijado de la misma persona (Oertel 2009).³⁴

34 En 2009 la santera Juana Rosa García estuvo en Alemania. En tanto experta práctica de la santería, codirigió un seminario junto con la autora, en el semestre académico de verano, bajo el título “Religión ambulante: estaciones de la santería afrocubana en América y Europa”. Los estudiantes llevaron actas de cada sesión de clase, que trataron aspectos de la biografía religiosa de la santera vertidos en entrevistas que la autora traducía simultáneamente durante las clases. La fuente indicada corresponde a un acta de clase conservada por la autora y que lleva el nombre de la estudiante Oertel que la redactó. Los pasajes aquí citados han sido corregidos y acortados brevemente de la versión original.

El camino religioso de Juana revela un complejo pluralismo religioso. La madre tenía afinidad con la mediaunidad; del centro espiritista pasó al *palomonte*, del que todavía guarda recelos; un familiar suyo la conectó con la santería, preferida de Juana aunque ella trabaja también el espiritismo. Hoy es una reconocida santera y madrina.

Deniz Pérez y Valdonio Berrio relatan una historia familiar similar dentro del *palomonte*. Ellos son sacerdotes del *ifá*, padrinos de iniciación de un *babalawo* brasileño residente en Alemania y de un hijo de Elegua de Baviera iniciado en *ocha*. Ambos sacerdotes viven en La Habana. Valdonio nació allí, pero sus padres provienen de la provincia de Matanzas. La familia de Deniz es oriunda de Sancti Spiritus, donde un antepasado suyo cumplió importantes funciones en el cabildo³⁵ de Santa Barbara y además era practicante del *palomonte*. El fundamento religioso familiar sigue existiendo, y Deniz dijo tener algunos de sus objetos en su casa de La Habana. En opinión de este *babalawo*, la tradición religiosa fue interrumpida por el proceso de la Revolución Cubana, que hasta épocas recientes dificultó su ejercicio. Sin embargo, la espiritualidad se conservó, como demuestra el hecho de que Deniz y algunos de sus parientes se acercaran nuevamente a la religión. Él fue iniciado en la *ocha* como hijo de Changó y luego pasó a *ifá*. Según su concepción, los extranjeros tienen también esta espiritualidad (lukumí: *aché*), de gran influencia en los logros con que el *babalawo* ejerce su práctica. Del grado de confort de su vivienda, amplia y cuidadosamente equipada, la autora infiere que el *babalawo* pertenece a los sacerdotes de *ifá* bien situados.

La vivienda de Valdonio Berrio, por el contrario, es estrecha, modesta, y frecuentemente la inundan las intensas lluvias tropicales. El oráculo de su iniciación en *ifá* prescribió a Valdonio sencillez, pero también dedicación exclusiva a *ifá*. El *babalawo* se siente estrechamente unido a su vivienda y al barrio Jesús María, municipio de la Habana Vieja, lugar que no piensa abandonar jamás, a pesar de ser un vecindario famoso por su alta conflictividad. Allí encontró a su padrino, allí atendió a mucha gente. Mientras en Deniz los problemas de salud no incidieron para su acercamiento a la religión, sí lo hicieron en el caso de Valdonio, en cuya familia había antecedentes de insuficiencias cardiovasculares y diabetes; sus padres fallecieron siendo jóvenes; Valdonio buscó alivio en la santería cuando se le presentaron síntomas similares.

35 En la época colonial, los llamados “cabildos de nación” constituyeron una suerte de consejos que reunían a los esclavos de una región. Ellos elegían su propia representación ante las autoridades y celebraban sus fiestas. Muchas veces tenían un santo católico como patrono. Los cabildos fueron disueltos a fines del siglo XIX, pero algunos sobrevivieron hasta el siglo XX. Estos cabildos son considerados el antecedente de las actuales casas de culto (Barcía, Reyes Rodríguez & Niebla Delgado 2012).

Dice Valdonio al respecto:

Yo me había rayado al *palo*³⁶ con 18 años, pero nunca practiqué esa religión [...] Ya a los 40 años, cuando yo me pongo para *ifá* [...] buscando salud, era lo que yo estaba buscando, porque ahí ya yo estaba enfermo, ya a los 40 años que ya yo era diabético, hipertenso, cardiópata y tenía todo ese tipo de enfermedades. Como yo le dije, mi papa murió a los 60 años con esa enfermedad.³⁷

Valdonio fue iniciado como hijo de Obatalá en la regla de *ocha*, y a los 40 años de edad también pasó a *ifá*. En una fase de temprana fogosidad había sido iniciado con 18 años, sin embargo, en el *palomonte*. De niño acompañaba a su madre a un centro espiritista, que su padre abandonó después de 1959 a causa de su compromiso político con la Revolución Cubana.

La trayectoria religiosa de Valdonio muestra intersecciones entre diversas tradiciones religiosas; ello no es regla general, pero tampoco es infrecuente. Según consultas al oráculo, Valdonio puede seguir realizando ciertos rituales en el *palomonte*, algo excepcional entre sacerdotes de *ifá*. A este respecto cuenta Valdonio:

Entonces ya yo en ese tiempo, es cuando yo armo mi prenda de Zarabanda; yo tengo mi prenda de Zarabanda³⁸ ahí con mis hierros muy bien montada con lo que lleva, entonces la primera bajada de Orula que yo me hago, yo personalmente, yo le pregunto a Orula que si yo podía trabajar con la prenda, y Orula me autoriza a trabajar con la prenda [...] Esto no es muy común porque la mayoría de los *babalawos* que no tienen prendas, lo que hacen es buscar Osaín, se juran en Osaín y reciben Osaín.³⁹ No tienen nada que ver con la prenda, pero como yo [...] me rayé en el *palo* antes de yo hacerme todas estas cosas (de *ifá*) [...] entonces ya cuando yo monto mi prenda yo no tengo Osaín, pero tengo una prenda de Zarabanda y con esa [...], sí, yo trabajo la prenda para mí, pero también Orula me trazó que yo podía trabajar la prenda sobre otra gente [...]. Claro, yo no rayo directamente a la persona [...] [pero busco, LrdO] a los hermanos míos de *palo*, yo soy el que indico lo que hay que hacer.⁴⁰

En el marco de sus iniciaciones en *ocha* e *ifá*, la adivinación le indicó un receptáculo ritual, la ‘prenda’ del *palomonte* que Valdonio identificó rápidamente como la de su abuelo, atendida por él en ocasiones. El oráculo habló además de problemas en el lugar de origen de su familia en Martí (Matanzas), que según Valdonio ocurrieron realmente y que él solucionó en su calidad de único *babalawo* en la familia. Después de muchos años dio ‘de comer’ nuevamente a los *orichas* mediante el sacrificio de animales, y se ocupó de las divinidades materializadas en piedras que estaban descuidadas, y que, según él, provenían de un ancestro, una mujer africana llegada como esclava.

36 Como se ha dicho antes, ‘rayarse en *palo*’ significa acceder a la iniciación al *palomonte*.

37 Entrevista con Valdonio Berrio, 14.10.2010.

38 Se trata del receptáculo ritual del *palomonte* que corresponde a la deidad Zarabanda, correspondiente a Ogún en la santería.

39 Osaín es la deidad de las plantas. Es una divinidad fuerte, relacionada con la brujería.

40 Entrevista con Valdonio Berrio, 14.10.2010.

Diferente es el caso de Zulema Colón,⁴¹ una santera hija de Ochún que cumplió 60 años de edad en 2010. Su enfermiza hermana fue en su familia la primera iniciada en la *ocha*. Esta hermana sufría de epilepsia y cuando los médicos no encontraron la causa orgánica de su enfermedad, los amigos y conocidos le recomendaron a su madre que acudiera a la religión. Zulema afirma que su hermana registró una mejoría después de la iniciación. En la regla de *ocha* se cumple el proverbio “oreja no pasa cabeza”, que significa que ningún joven puede estar por encima de su mayor. Por esta razón, la madre se inició, y posteriormente lo hicieron también otros familiares. Zulema es madrina de una serie de ahijados residentes en Alemania. Algunos de ellos llegaron hasta ella a través de su primo, quien es como un hermano para Zulema, y es el *babalawo* antes mencionado residente en Hamburgo y que viaja frecuentemente como percusionista. Él lleva a personas a su prima para que ella las inicie en la regla de *ocha*. Debe mencionarse que en la generación anterior de la familia existieron solamente aptitudes para la clarividencia.

Zulema recuerda intensamente a su bisabuela, con quien frecuentemente viajaba al campo y allí, por un poco de dinero, profetizaba la suerte a las personas. En una ocasión, siguiendo su propia inspiración, la bisabuela encontró a su biznieta Zulema, quien sin haber dicho nada a nadie, se había ido con una vecina al lugar de origen de ésta en la provincia Camagüey. El sitio era un pueblo de migrantes haitianos llegados en la primera mitad del siglo xx al este de Cuba (Fuentes Elías 2013). Zulema afirma que hablaba mejor creole que español cuando fue encontrada por su bisabuela. Ella está convencida de que la convivencia con los haitianos reforzó su vínculo hacia la religión afrocubana; también recuerda haber participado en algunos rituales. Zulema relata en detalle:

Mi abuela consultaba por un medio,⁴² por un kilo,⁴³ ella a las personas las consultaba espiritualmente. Iba a los campos, ella iba mucho al campo, a Camagüey, a Oriente, a Villa Clara. Yo iba con ella mucho y [...] en esta etapa era todo espiritual, nada de santo, nada. A ella le gustaba la Caridad del Cobre porque incluso ella decía siempre que yo era hija de la Caridad del Cobre.⁴⁴ Ella decía: Yo siempre ando contigo porque tú eres hija de la Caridad del Cobre. Mire bien, le estoy haciendo esta anécdota para que vea por qué viene la asunción de la creencia. Yo chiquita, mi madre tenía unos vecinos que eran haitianos, los haitianos, y yo me encarné a ellos, que me llevaran con ellos. Se casó la muchacha jovencita vecina, y al casarse la muchacha yo me quise ir con ella para Camagüey, y me fui. Pero el problema era que mi madre no sabía dónde yo estaba. Ella no sabía dónde era ese lugar, ni adónde me habían llevado. Ella me dejó ir pensando que era normal, Ciego de Ávila, una semana, la luna de miel de la muchacha, pero la familia no sabía. Y en ese campo que yo estaba, que era en lo último de allá de no sé dónde [...]. A mí no se me olvida nada, yo cierro los ojos y me veo allí en ese lugar. Mi abuela me encontró por su espíritu, según ella me contó, que tiene que ser verdad porque nadie sabía dónde yo estaba. Su espíritu la llevó hasta donde yo estaba, el espíritu

41 La conversación sobre la biografía religiosa de Zulema tuvo lugar el 26 de diciembre de 2010 en el barrio San Agustín de La Habana.

42 Moneda de poco valor.

43 Significa un centavo, o sea, muy poco dinero.

44 Zulema se inició en la santería realmente como hija de Ochún que corresponde a la Virgen mencionada.

de ella dice que se lo puso en una revelación. Entonces ella y una prima mía que ya murió, fueron y me buscaron. Yo estaba en un monte de haitianos y ya yo hablaba patuá y francés, ya yo no hablaba así el español, hablaba francés, todo eso. Llegó mi abuela a ese lugar, para no hacer la historia tan larga, me recogió y yo después de grande un día le dije: ¿Y tú cómo sabías dónde yo estaba, si nadie sabía donde yo estaba, ni siquiera mi mamá? Ah, porque mi espíritu me llevó hasta ese lugar.⁴⁵

La abuela materna de Zulema murió muy joven y su hija, la madre de Zulema, fue criada por su madrina de bautizo que provenía de Jamaica, pero en toda su vida no tuvo relación con la religión afrocubana. En una misa espiritista, su muerto se le apareció una vez hablando en inglés, idioma que nadie entendía, pero dio a entender que deseaba solamente misas en la iglesia.

Maira Páez, cuyo domicilio está en La Habana Vieja, llegó a la santería por motivos de salud. Ella vive en el primer piso de un edificio amplio algo deteriorado pero en proceso de restauración que ella alquila con frecuencia para todo tipo de iniciaciones religiosas. Uno de sus ahijados cubanos, que vivió brevemente en Alemania, radica ahora en Madrid con su mujer española y administra la filial de una cadena de tiendas esotéricas ubicada cerca de la estación de metro Noviciado.⁴⁶ Maira se ríe hoy de su desconocimiento al principio de su vida religiosa, y relata que en el comienzo rechazaba ser iniciada –también por motivos de salud– como hija de Yemayá. Ella adoraba a la Virgen de Regla, pero no sabía que en el catolicismo equivale a Yemayá.

Los fragmentos biográficos demuestran el complejo tejido que envuelve a los practicantes de la religión y los diversos motivos que llevaron a los padrinos de los iniciados en Alemania a la regla de *ocha e ifá*, perteneciendo muchas veces a la primera generación de iniciados de su familia. Entre ellos se nota la cercanía, la flexibilidad y la combinación de diferentes elementos de las religiones africanas y europeas. Esta estructura plurirreligiosa, impuesta en los siglos XIX y XX bajo la influencia de diversas tendencias religiosas africanas y europeas, facilitó a cubanos de distinto origen el ingreso a la santería. Se puede fácilmente imaginar que dentro de esta complejidad, se tolera y admite otras influencias religiosas e inclusive el desconocimiento inicial de la religión.

Podemos deducir que los padrinos de muchos ahijados residentes en Alemania fueron también iniciados en la santería sin conocimientos anteriores y hoy son sacerdotes reconocidos. En este sentido, ellos no manifestaron reticencia alguna ante la iniciación de personas europeas. Maira afirmó incluso estar dispuesta a iniciar a personas que lo hagan solo movidas por la curiosidad del exotismo de la santería, e insiste en la eficacia de la religión incluso para personas muy indecisas. Ante todo, el oráculo de largo alcance

45 Entrevista con Zulema, 26.12.2010.

46 <http://santerialamilagrosa.blogspot.de/2008/07/prensa-calle-13-entrevista-fidel_06.html> (27.06.2013).

o *itú* durante la iniciación, afirma, sacaría muchos detalles íntimos a la luz, ante lo cual nadie permanece indiferente. Este criterio de Maira es, sin embargo, excepcional.

La experiencia de Zulema está más cercana a la realidad. Ella dio a entender en su conversación que sus ahijados extranjeros no habían llegado a la santería sin haber tenido contactos previos con otros sacerdotes. En su caso, su primo *babalawo* que reside en Hamburgo ya los había atendido en Alemania y luego los envió donde ella. Entre ellos no solo había alemanes, sino también latinoamericanos. Una mujer ecuatoriana, que en Guayaquil contactaba regularmente a un chaman, encontró en su nuevo hogar en la ciudad de Hamburgo un reemplazo adecuado en el *babalawo*. Para ella, se trataba menos de creencias religiosas que de atención espiritual y de la eficacia de las ceremonias para resolver problemas, por lo que el cambio no le presentó dificultades.

Otro sacerdote alemán de *ifá* y *ocha* de Hamburgo, con relativa independencia se sumergió en el pensamiento y las opciones de la santería, y luego se dejó llevar por la casualidad para hallar su destino. En La Habana encontró a un desconocido cubano religioso en la calle, quien lo condujo a su padrino. Este después lo inició y el alemán se convirtió en su ahijado hasta hoy.

Un *babalawo* brasileño que estudió en Alemania y hoy trabaja como experto de IT, es sin duda una excepción. Él explicó que durante unas vacaciones en Cuba de repente siguió la inspiración de buscar a un sacerdote de *ifá*, lo que fue el inicio de su propia carrera como *babalawo*. Retrospectivamente, él percibe este acontecimiento como la reanudación de una tradición familiar heredada, por cuanto su abuelo, ya fallecido, practicaba *umbanda* en Brasil. Entre tanto él ha encontrado un nuevo maestro, un *babalawo* nigeriano que vive hace 20 años en Brasil y ha reunido un grupo de seguidores a nivel internacional.

De hecho un gran número de ahijados de Alemania ya fue atendido por un *babalawo* o un santero en su país de origen. Allí el contacto entre sacerdotes de la santería y sus clientes se establece mediante la publicidad 'boca a boca', el mecanismo más común todavía en tiempos de internet, si bien hoy en los países de habla alemana existe una respetable cantidad de páginas en la red.⁴⁷ Con frecuencia, las personas llegan con un historial espiritual anterior, puede haber sido experiencias de lectura de cartas, astrología, neopaganismo. Pero hay también alemanes que se dirigen a un sacerdote de la santería para consultar el oráculo por otros problemas concretos y específicos. Tal vez lleven a cabo una ceremonia de limpieza o un sacrificio y, al obtener buenos resultados, se decidan finalmente por una iniciación, para lo cual el padrino residente en Alemania los lleva o los remite a una casa de culto de toda su confianza en Cuba.

No se debe soslayar el conocimiento del idioma. Los alemanes que no saben español dependen de su padrino que habla su lengua. Sin explicaciones es casi imposible

47 Véase arriba, nota 22.

realizar las ceremonias correctamente, especialmente en las iniciaciones donde el conocimiento del idioma es vital para entender las recomendaciones del oráculo en el *itá*. Los seguidores alemanes se esmeran en aprender el vocabulario básico del lenguaje ritual en yoruba y español. Ese verdadero esfuerzo lo realizan solamente aquellos que buscan un fuerte apoyo en la santería y esperan ser iniciados. Ello no se da entre los turistas que amenizan sus vacaciones en la playa con el encuentro casual con un *babalawo*. Por lo demás, los turistas que se acercan a la religión, si los hay, no son más que una minoría entre los creyentes.

Los padrinos de iniciación que fueron entrevistados no le dan importancia a que los ahijados no hayan tenido una tradición religiosa en su familia consanguínea, dado que esa es también su situación de origen. Pero sí lamentan que los nuevos candidatos de *ifá* en La Habana ya no estén sometidos, como sí lo estaban hasta hace algunas décadas, al control de la reputación moral, control que ha desaparecido. La persona era antes presentada con su padrino ante los *babalawos* mayores y reconocidos de la ciudad, a quienes se les preguntaba si se habían enterado de algún comportamiento desfavorable del neófito. La transgresión de normas o la homosexualidad eran consideradas un impedimento serio para la iniciación. En La Habana circulan todavía rumores sobre un *babalawo* residente en Alemania a quien el padrino que le estaba previsto rechazó la iniciación, solo porque había compartido temporalmente vivienda con un homosexual. Por lo cual fue iniciado por otro sacerdote. De todos modos, es difícil ejercer un control similar sobre extranjeros desconocidos. El mecanismo de control se fue debilitando y perdiendo ya hace tiempo, en ocasión de la explosiva expansión de las iniciaciones de *ifá* entre los mismos cubanos.

Los interlocutores mencionaron, sin embargo y con matices diferentes, una serie de requerimientos que deben cumplirse para que un extranjero inicialmente ignorante pueda convertirse en un sacerdote respetado. Es evidente que una iniciación cumplida según las reglas es una condición indispensable. De esta manera, la persona nace como sacerdote y con su *oricha* correspondiente y solo así recibe el *aché* necesario para su desarrollo posterior. Condiciones necesarias adicionales son el amor a la religión y espiritualidad personal. Resulta difícil entender esta espiritualidad. En la santería se refiere sin duda a una disposición y aptitud personal. Además del *oricha* personal que cuida a la persona en su destino terreno, en la regla de *ocha* existe la concepción del llamado ‘cuadro espiritual’ en el cual inciden los ancestros familiares, pero también espíritus arquetipos de muertos (por el estilo de ‘un negro’, ‘una gitana’ o ‘una monja’) que acompañan a la persona y la guían en la religión. ‘Espiritualidad’ en este sentido no coincide con el concepto actual de la sociología y la ciencia de las religiones (Beck 2008; Engelbrecht 2009), en el cual una nueva espiritualidad reemplaza a la religión de la institucionalidad eclesiástica que se halla en decadencia. No obstante, los dos conceptos tienen en común que subrayan lo individual, denominado en el debate científico ocasionalmente como

‘mecano espiritual’, por el cual los individuos construyen su propia religiosidad a partir de la búsqueda del sentido de su existencia, a través de diversos elementos. Por su parte, la santería siempre ha respetado la individualidad de las personas, si bien no la considera algo construido desde el poder propio, sino dirigido por el destino y las fuerzas sobrenaturales. Además de esta espiritualidad, tanto para los cubanos como para los extranjeros es vital la disposición al estudio de la práctica ritual y de la adivinación. Es allí donde los interlocutores observan las mayores dificultades. En Cuba la formación del nuevo iniciado en la práctica religiosa se hace al lado del padrino, principalmente a través de la participación en ceremonias colectivas de la propia casa de culto o de otros hogares religiosos. Debido a la distancia, tal actividad no puede llevarse a cabo con los religiosos extranjeros. Por cierto son muy frecuentes en la actualidad las consultas del oráculo a través del teléfono o del correo electrónico, pero estos son medios muy limitados para ofrecer una adecuada instrucción de la práctica ritual. Ya existe cierto escepticismo frente a las explicaciones que los extranjeros buscan en internet. Actualmente en muchas casas de culto, donde anteriormente se reunían todos los ahijados con regularidad para realizar ceremonias y festividades, es frecuente que ahora las personas no se conozcan entre sí, porque los miembros extranjeros no están presentes, como tampoco los cubanos residentes fuera de Cuba.

De los nexos familiares consanguíneos y rituales

La bienvenida que experimentan los extranjeros en la santería es plenamente conciliable con el interés por conservar las tradiciones religiosas. El error consistió en pensar que ello sería tarea de la familia biológica. En el caso de los entrevistados, si bien sus familias consanguíneas crearon una atmósfera religiosa y algunos parientes fueron activos en otras creencias o tuvieron funciones de sacerdocio, no eran practicantes de la tradición de la santería. La instancia religiosa que cuida la conservación de los valores tradicionales es el linaje ritual, instancia denominada *rama*, en que fue iniciada la persona. Al respecto, la relación entre la familia consanguínea y la religiosa es más flexible de lo que inicialmente se supuso y tiene la misma complejidad que otras esferas de las reglas de *ocha* e *ifá*.

Ya ha sido mencionado que en *ocha* e *ifá* existen diferentes grados de iniciación y además se adquieren determinados ‘poderes’. Se trata de divinidades que cuidan la salud, la estabilidad, la justicia y la integridad física de la persona.⁴⁸ Todas las iniciaciones y entregas de poderes son realizadas por un sacerdote o una sacerdotisa de *ocha* o por un *babalawo* que se convierte en su padrino o madrina. La relación ideal es recibir del mismo padrino o madrina todas las deidades, pero esta situación es imposible. Un sacerdote de

48 Olofi parece ser una excepción. Se trata de una divinidad únicamente de iniciación, imprescindible para las consagraciones de *babalawos*.

la regla de *ocha* no puede realizar iniciaciones de *ifá*, que son competencias del *babalawo*; a su vez este no debe acometer iniciaciones en la *ocha*, pues no correspondan a su posición superior en la jerarquía religiosa. Al *babalawo* compete llevar a cabo los sacrificios de animales en los rituales de la regla de *ocha* y hacer el llamado ‘registro de entrada’, que es la adivinación que determina las modalidades concretas de las ceremonias. Por lo demás, la iniciación en *ocha* corresponde a los sacerdotes de esta regla que es una jerarquía menor a *ifá*.

Por otra parte, santeros y *babalawos* solo pueden entregar aquellas deidades que ellos mismos poseen, y los sacerdotes no necesariamente tienen todos los *orichas* que sus ahijados necesitarían. Además, hay restricciones si el *oricha* titular del padrino, según la mitología, es antagónico con aquel del ahijado. Ello determina que los neófitos e igualmente los sacerdotes tengan varios padrinos, sin contar que en las iniciaciones de *ocha* e *ifá* existe un segundo padrino (o madrina), que independientemente de su género, asume el rol femenino cuidando y acompañando al neófito durante los siete días de la iniciación. Esta persona se denomina *iyogbona*. Aunque el padrino intenta atraer a su lado a los ahijados, existe necesariamente una diversificación de la atención sacerdotal que brinda determinadas ventajas. Se puede recurrir a alternativas según la necesidad, sobre todo porque los sacerdotes desarrollan especialidades que se distinguen en cuanto a la adivinación, iniciación, ceremonias de limpieza y sacrificio. A menudo las habilidades particulares fueron ya anunciadas en el oráculo de la iniciación del sacerdote, o sea en el *itá*.

No obstante, el padrino de iniciación tiene la función esencial y constitutiva de enlazar al ahijado con la familia ritual. Aunque no dirige la iniciación de sus ahijados, sino lo encarga a un sacerdote experimentado que funge como maestro de ceremonias, el padrino es la figura central del parentesco ritual. Aparte de las ceremonias realizadas sobre el cuerpo del neófito,⁴⁹ las futuras divinidades ‘nacen’ de sus *orichas*. Conjuntamente con los *otanes* del padrino, las piedras del neófito son llenadas de la energía vital, *aché*, a través de cantos, oraciones, baños de hierbas y de sacrificios de animales. Es así como los nuevos *orichas* ‘nacen’ en forma de piedras. En el caso de *ifá*, son semillas de palma las que articulan el consejo de Orula en la adivinación. En la regla de *ocha*, son generalmente piedras a las que se adjuntan caracoles (*cauri*) que cumplen el mismo fin del oráculo. Además, los padrinos paren ritualmente a los ahijados dotándoles de la energía vital de las deidades que ellos mismos recibieron en su propia iniciación.

Por medio de este proceso, el neófito se integra al linaje ritual y a la familia actual de culto. Se tiende rápidamente a establecer analogías entre los acontecimientos ceremoniales y las categorías antropológicas de parentesco. La teoría de la alianza no es comple-

49 No es posible profundizar en esta fase de la iniciación, dado que es estrictamente secreta, tanto en *ocha* como en *ifá* (Cabrera 1980: 128-234; Mason 2002).

tamente aplicable a este caso pero ayuda a comprender varios aspectos de las relaciones entre el padrino, el adepto, el *oricha* y la familia consanguínea y ritual.

En relación al ahijado, el padrino suele decir: “su santo (*oricha*) nació del mío”. En este sentido, los padrinos podrían ser considerados donadores(as) de divinidades. En la regla de *ocha* se habla del ‘padre en *oricha*’ (lukumí: *babalocha*) o de la ‘madre en *oricha*’ (lukumí: *iyalocha*).⁵⁰ La iniciación del neófito instaura una relación de filiación con el *oricha* tutelar y constituye al mismo tiempo una relación de afinidad ritual con el padrino.

Durante su primer año de iniciación, el neófito se llama *iyawó*. Es interesante advertir que esta categoría equivale en el idioma yoruba a una novia, o sea, la pariente afín más joven (matrimonial y no consanguínea) que ingresa al hogar del marido. En Cuba el *iyawó* tiene la connotación de un niño, aunque una antropóloga lo interpretó como indicio de un sistema normativo femenino en la religión (Clark 2005: 26). Nosotros estimamos, por el contrario, que hay aquí una alianza entre las personas por lazos rituales. Esta unión se basa en un intercambio de *orichas* con su apoyo específico en contrapartida a la veneración por parte de los nuevos iniciados que ingresan al linaje ritual llamado la *rama* del padrino, instancia que vela sobre la tradición.

Sin embargo, la santería no diferencia a los parientes rituales de los consanguíneos, sino tiende a fusionarlos. Ello se manifiesta al comienzo de la mayoría de las ceremonias religiosas. Con una fórmula fija, la *moyuba*, se invocan, junto con otras instancias, los familiares vivos y fallecidos tanto rituales como personales, se les saluda y se les solicita su bendición y protección. La enumeración no siempre es fija, y no incluye necesariamente a todos los antepasados. Entre los ancestros rituales se mencionan los fundadores de la santería en Cuba y los de la rama específica. Además, se nombran familiares rituales y personales recientemente fallecidos, pero también a aquellos todavía vivos, especialmente los padres y padrinos.

La familia consanguínea permanece presente a nivel religioso. En *ocha* e *ifá* se desea la presencia y la bendición de la madre, y también en muchas actividades de limpieza y de sacrificio se nombra a los antepasados fallecidos de la línea consanguínea, para solicitarles su apoyo. Con frecuencia son precisamente ellos quienes reciben los sacrificios prescritos por el oráculo.

Hay varios motivos que mueven a los sacerdotes a vincular a sus propios familiares consanguíneos a la regla de *ocha*. En relación a los propios hijos, se dice que el sacerdote practicante tiene el amparo de su deidad titular, que lo protege contra las energías negativas, mientras que las personas desprotegidas en su cercanía atraen con mayor intensidad a las fuerzas del Mal. A los niños se los considera particularmente vulnerables.

50 Normalmente la traducción dice “padre del *oricha*” o “madre del *oricha*”. Dado que se usa el término *ija* en idioma yoruba en diferentes contextos y no solamente para referirse a la madre biológica, se sigue aquí la traducción propuesta por Jorge R. Brito Santana y Miguel Willie Ramos (Brito Santana 2014: 4).

La primera protección espiritual para ellos es, muchas veces, un primer paso en la religión, paso que termina en algún momento en la iniciación. A los familiares que abandonan Cuba o que son enviados por el Gobierno como médicos o maestros en misión política al extranjero, con frecuencia se les recomienda que se inicien antes de dejar el país. La protección del *oricha* titular da seguridad, tanto al que viaja como a la familia que permanece en el país. Una pareja iniciada en la regla de *ocha*, en la que el hombre está iniciado además en *ifá*, o sea: un *babalawo* y su esposa, es una situación propicia para la cooperación religiosa de las dos prácticas en una misma casa. Esta tendencia es más frecuente en La Habana que en Matanzas, donde *ifá* tiene menos fuerza que la regla de *ocha*, que guarda cierta distancia de los *babalawos*.

No obstante, se advierte que un sacerdote no debe iniciar ni a su cónyuge ni a sus propios hijos. La razón en cuanto a los hijos es que una persona no puede dar nacimiento más que una vez a otra persona (la segunda vez sería el nacimiento religioso). Hasta circulan rumores de un *babalawo* de la primera generación que no respetó esta norma e inició a su hijo en la regla de *ifá*. A esa decisión se atribuyó su inesperado fallecimiento, detalle no verificable en los datos históricos disponibles. Contra la iniciación de la propia esposa se aducen razones éticas. Sobre esa misma base se critica al sacerdote que consulta el oráculo para su mujer. Esta restricción pretende proteger a la mujer de interpretaciones parciales del oráculo a partir de los intereses del marido.

Los padrinos de iniciación continúan transmitiendo la tradición recibida por sus mayores. Esta actividad comprende una serie de detalles rituales, menores y mayores, que pueden variar de una rama o casa de culto, a otras. Entrar en los pormenores es particularmente difícil para observadores externos. Algunas diferencias se expresan a nivel local, como aquellas entre Matanzas y La Habana que se remontan a los tiempos formativos de la santería (Ramos 2003), discrepancias que están desapareciendo por la creciente movilidad entre ambas ciudades. Tales contrapuntos siguen siendo motivo de debates y refuerzan la autonomía de las distintas casas de culto y las *ramas* correspondientes. No obstante, se acepta ampliamente que en las iniciaciones prevalezca la tradición del padrino. Con el consentimiento del neófito, el padrino ‘levanta’, esto es, contrata, a los otros sacerdotes para colaborar en la iniciación, y estos se subordinan a los reglamentos del padrino, si estos proviniesen de otras tradiciones rituales.

Rupturas de la tradición permitidas

Es erróneo el planteo que supone que un extranjero, por su diferente trasfondo cultural, tenderá a romper las creencias y prácticas tradicionales de *ocha* e *ifá*. Más allá de una religiosidad muy difundida entre la población cubana, la problemática que se plantea en torno a los extranjeros no difiere mayormente de la planteada hace algunas décadas en torno al ingreso masivo de seguidores dentro de Cuba, cuando la santería experimentó una nueva expansión dentro del país. En la actualidad se encuentran en la santería

intelectuales, revolucionarios, cuadros políticos, disidentes, emigrantes, maestros, hijos de migrantes, todos familiarizados con la santería y no representativos de ningún grupo social hegemónico. Al parecer, es este rasgo perdurable y en este sentido la heterogeneidad tiene su legado, pero también formas de rompimiento.

Si bien se registran esfuerzos por conservar el legado religioso heredado en la santería, también se identifican mecanismos, casi estructurales, opuestos a la conservación de la tradición. En *ifá* y *ocha* hay instancias con la legitimidad suficiente para transformar lo heredado o con el conocimiento necesario para obtener tal legitimidad. La facultad de llevar a cabo cambios o innovaciones generalmente es asumida por sacerdotes experimentados y exitosos. La autora recuerda la conversación mantenida con un *babalawo*, practicante de *ifá* durante más de 20 años, considerado sacerdote mayor. Él comunicó que había construido, siguiendo las indicaciones de la adivinación, un amuleto protector para un ahijado, con lo que obtuvo mucho éxito. Luego acudió al mismo amuleto por problemas similares, ya que su efectividad estaba comprobada. Anotó los detalles relevantes: ingredientes, composición, fabricación, a fin de utilizarlo en otros casos. Quizás este saber pase a integrar el corpus tradicional de la casa y del grupo de culto de este *babalawo*, de modo que en el futuro sus ahijados-*babalawos* de la próxima generación lo empleen.

Sobre Miguel Febles Padrón, uno de los más grandes *babalawos* cubanos de la segunda generación criolla, fallecido en 1986, circulan numerosos rumores (Brown 2003: 88-92). Bajo su influencia se produjo, además de una expansión asombrosa de *ifá* y de los *olofistas*,⁵¹ la realización de nuevas adaptaciones y renovaciones. De hecho, una ceremonia o *ebo* realizada en el tablero de *ifá* lleva su nombre. Se comenta, además, que Febles introdujo una nueva divinidad al panteón de los *orichas*, de nombre Ambita (Brown 2003: 12). La existencia de esta divinidad, que hoy se conoce como Albita, está confirmada en el presente y ha logrado acceder a las interpretaciones y lecturas de los signos de *ifá*.⁵² Miguel Febles era considerado una persona controvertida, y según algunos contemporáneos, recurrió a la brujería para silenciar a sus enemigos. No obstante, suponemos que en casos como este, el *babalawo* se aseguró a través del oráculo el consentimiento de Orula, divinidad de la adivinación. No se sabe con seguridad, pero sin embargo es probable que la introducción de modificaciones, innovaciones o creaciones en la tradición establecida se acompañe en muchos casos de una legitimización a través de instancias sobrenaturales.

Otras instancias facultadas a efectuar cambios son los *orichas* mismos. Si, en el marco de un toque de tambores, una divinidad toma posesión de un médium experimentado

51 Véase más abajo. *Olofista* es el sacerdote de *ifá* que posee a Olofi, la deidad imprescindible en las iniciaciones de *babalawos*.

52 <<http://cubayoruba.blogspot.de/2007/01/abita.html>> (01.08.2014).

y reconocido en la religión, articulando sus recomendaciones por su intermedio, sus palabras tienen un gran peso en la casa religiosa. El *oricha* puede cambiar detalles en la norma establecida, probablemente con la excepción de la iniciación como base de la práctica religiosa.

Es de suponer que algunas controversias, surgidas en la santería en el transcurso de su historia (Brown 2003: 10 ss.), tienen sus razones en transformaciones de esta índole. Mientras que el sacerdote de una casa religiosa consiguió de la deidad correspondiente la bendición por alguna renovación o modificación, a través del oráculo o de un médium posesionado, otra persona la rechazó para insistir en la tradición y descalificando a ese cambio en tanto ‘invento’.

Desde la perspectiva de los estudios de las religiones, es evidente la permanente tensión entre tradición y renovación en los procesos religiosos. Sin embargo, si los cambios imprevistos se introducen por agentes individuales que cuentan con la aprobación de las instancias sobrenaturales, se genera una dinámica propia. Ella cuestiona tanto las representaciones colectivas, tan altamente valoradas en la antropología de las religiones, como el contexto y entorno social como única razón causante de las innovaciones o preservaciones de la tradición. Ambas posiciones tienden a ignorar la agencia del individuo dotado de habilidades especiales.

Relatos sobre sacrílegos

Si la hipótesis errónea de la investigación partía del temor a una declinación de la tradición de la santería por la influencia de extranjeros (desconocedores), en Cuba esas preocupaciones apuntaban en otra dirección. En la isla se vincula la pérdida de la tradición con la comercialización de la religión.

“El dinero está maldito” se escucha constantemente en los círculos religiosos de la santería. Si bien las reglas de *ocha* e *ifá*, a diferencia de otras comunidades religiosas en otros países, no reciben donaciones, contribuciones ni cuotas regulares de sus seguidores,⁵³ las ceremonias de sacrificio y limpieza pueden tener altos costos, principalmente las de la iniciación, que exigen muchas personas y materiales. La citada apreciación revela que el dinero apareja discordias y problemas, y que no debe determinar la práctica religiosa. Sin embargo, en Cuba ‘todo el mundo’ habla de dinero. Condicionada la población por una economía socialista de escasez y penuria, el dinero se ha convertido en un objeto de codicia insaciable, causa de disputas y sospechas. Se trata de un problema generalizado que tiene algunas implicaciones especiales en la relación con los ahijados extranjeros.

53 No obstante, hay intentos similares a las antiguas asociaciones de ayuda mutua, independientemente de instituciones oficiales (Brown 2003: 83-88). Véase más adelante.

En Cuba existe una diferencia regional en cuanto a los pagos de las ceremonias. Se dice que en La Habana el ‘derecho’ —esto es, el costo— es más elevado, mientras es más ‘sano’ en Matanzas. No obstante, hay que reconocer que en la capital de Cuba el costo de una iniciación es bajo, comparado con otros países. Dado que en Alemania, a diferencia de lo que ocurre en EE. UU. o España, no es posible realizar iniciaciones, quienes desean iniciarse suelen trasladarse a Cuba. La cuestión del dinero genera su propia dinámica. Muchas veces el padrino residente en Alemania acompaña al ahijado a Cuba y el costo de su viaje es asumido por el ahijado. Ocurre también que el padrino remite al iniciante a una casa de culto de su confianza. Esta última opción puede ser conflictiva, pues desde la distancia se dificulta supervisar el derecho, pues la adquisición de los animales a sacrificar o la participación necesaria de otros sacerdotes en la iniciación, corresponden a los arreglos que realizan el sacerdote de la iniciación y su red.

Los cubanos pagan las ceremonias e iniciaciones en moneda nacional. Con frecuencia ahorran dinero durante meses para este propósito o entregan en cuotas el derecho a su padrino. A las razones ya mencionadas se añade que en los últimos años la iniciación se ha convertido en moda y en símbolo de prestigio. Se produce cierta ostentación, por cuanto además los recién iniciados o *iyawó*, llaman la atención en el paisaje urbano, vestidos durante todo un año de blanco. Pero la apariencia de un fino traje de *iyawó* no se corresponde necesariamente con el bienestar real del neófito.

Los extranjeros, por el contrario, pagan el derecho en divisas, es decir, en pesos cubanos convertibles (CUC).⁵⁴ Su valor es un múltiplo del derecho en moneda nacional para los cubanos, lo que lo convierte en un asunto de interés general.

En la literatura sobre el tema hay referencias a la comercialización de la santería (Fernández Robaina 2008: 24; Rauhut 2012: 147-150). Se ha abordado la temática de los precios exagerados y los motivos comerciales de algunos religiosos deshonestos. Es indiscutible que los sacerdotes exitosos por lo general están mejor situados que el promedio de los empleados regulares. No se puede negar la existencia de pagos exuberantes y sobredimensionados en el ámbito religioso. Para dar una idea se menciona un ejemplo, en parte presenciado por la autora. La protagonista era una sacerdotisa de *ocha* que envió una abundante lista a la ahijada, a punto de llegar del extranjero, para su iniciación en la santería. La madrina había conocido a su futura ahijada fuera de Cuba, en una estancia de visita. La lista incluía gran cantidad de artículos de lujo que solo podían estar destinados al uso personal de la madrina, entre ellos un televisor de pantalla plana y un DVD. Era evidente que la ahijada debía correr con todos los gastos aunque solo una cierta cantidad de cosas estaba destinada a la iniciación. La santera mandó la lista desde el correo electrónico del *babalawo* en cuya casa se iba a realizar la iniciación. A causa de

54 El CUC es la moneda en circulación interna de Cuba que reemplaza al dólar norteamericano dentro del país.

un error en la dirección, el correo fue devuelto, de modo que el *babalawo* se enteró de su contenido. La autora fue testigo de cómo el *babalawo* criticó severamente a la santera, cuyo rostro se puso rojo de vergüenza.

A pesar de incidentes como el referido, la comercialización parece menos frecuente que su uso discursivo en conversaciones y comentarios. Los propios sacerdotes recurren a esa mala reputación cuando desean enfrentar rivalidades, desprestigiar a sus potenciales competidores o ganarse la simpatía de un cliente. Como reverso de la misma moneda, existen condicionantes circunstanciales ajenos a la voluntad del sacerdote. Debe mencionarse el hecho de que cuando un extranjero anuncia su llegada para la iniciación, no solo el padrino se prepara, sino también el entorno religioso, ante la perspectiva de obtener *fulas* o *chivatos*, como se llama coloquialmente al peso convertible. Debe recordarse que en la economía cubana, para un habitante de la ciudad es prácticamente imposible sobrevivir sin los pesos convertibles. El derecho pagado en CUC por el extranjero a su padrino, no va solo a él, sino también a los proveedores de los animales a sacrificar, al propietario de la tienda donde se compran los objetos religiosos como collares, recipientes de los *orichas*, entre otros. Además de estas personas también están las cocineras, las mujeres que sirven la comida a los sacerdotes, y principalmente los santeros participantes, un número considerable e indispensable en la iniciación, en la que se destaca la *iyogbona*. Toda una red de personas en torno a los oficios religiosos espera poder valerse del derecho; muchas veces el padrino es por ello objeto de chismes sobre el monto del pago recibido. Si bien los rumores se apoyan algunas veces en la realidad, otras veces carecen de esa base y son ficticios. El padrino es a veces víctima de la deshonestidad cuando, por ejemplo, una cocinera retira comida de la destinada a la iniciación, para llevarla a sus familiares.

En otras ocasiones puede pasar que un sacerdote aproveche la iniciación de un ahijado para consagrar a otro aspirante de menores posibilidades. En tales ceremonias de la regla de *ocha* o *ifá* pueden juntarse dos o tres neófitos, para de esta manera repartir y reducir los costos. Igualmente puede suceder que el signo del oráculo exija del padrino que no cobre el derecho a su ahijado, por lo que las iniciaciones múltiples son un medio alternativo donde por un lado se respeta la adivinación y por otro el sacerdote evita tener que asumir los costos. Además, con la sangre de los animales grandes sacrificados puede alimentarse a más de una divinidad. En los últimos tiempos parecen haber aumentado las ceremonias de varias personas en *ifá*, especialmente las de carácter básico. Si bien en el pasado existieron discrepancias pues algunos exigían que las iniciaciones se realizaran en grupos pequeños, las ceremonias colectivas de iniciación aumentan desde la apertura religiosa a los extranjeros. Frecuentemente se escucha el argumento de que con el *derecho* del *yuma* —denominación dada en Cuba a las personas extranjeras— se financia la iniciación de un cubano. Estos comentarios se cuecen en un ambiente de

sospechas y tensiones que acompaña a la religión en su condición estructural apoyada en la personalidad carismática de los líderes religiosos.

En este sentido, se habla de engaños y de artimañas en casos difícilmente verificables. Los problemas en este contexto son complejos y arrojan un variado potencial conflictivo. La autora pudo constatar de cerca un caso de sospecha que terminó siendo un malentendido. A continuación relatamos el caso, a modo de ilustración del proceso descrito. En Dresde falleció una mujer alemana que tenía un gran afecto hacia Cuba. En sus frecuentes visitas a Cuba había recibido algunas divinidades para su estabilidad personal, entre ellas Olokun, la misteriosa divinidad de las profundidades del mar. Cuando ella falleció, una amiga cubana tomó las divinidades de la fallecida para ponerlas a buen recaudo entregándoselas a un santero en España. Una santera cubana, conocida lejana de la fallecida, se sintió autorizada a abrir el recipiente de Olokun en el que se encontraba la divinidad en forma de piedras. Comprobó con indignación que faltaban las ‘herramientas’ hechas de estaño, con forma de remos, timón, sol, luna etc. —desde su punto de vista objetos imprescindibles—. Rápidamente concluyó que la fallecida había sido estafada, lo que convalidaba el arquetipo de la extranjera engañada. Sin embargo, la autora en otra oportunidad se enteró de que en algunas casas de culto en Cuba no se entregan estas herramientas con la divinidad Olokun. En efecto, es razonable que, por la dinámica de la religión, estas herramientas constituyan un fenómeno relativamente reciente.

Al margen de los malentendidos se presenta para los observadores externos otra razón que alimenta los rumores. Las reglas de *ocha* e *ifá* se caracterizan tanto cognitiva como ritualmente por una multitud de detalles que limitan su estandarización. En ello influyen las diversas diferencias de sus tradiciones y la autonomía de cada casa, que deja espacio para la creatividad de los experimentados sacerdotes. Todas estas condiciones dejan lugar para especulaciones.

Referencia a tradiciones africanas

En Cuba no fue posible identificar una correlación directa entre la preocupación por defender las tradiciones ante el creciente número de extranjeros en la religión, y la reorientación hacia las tradiciones africanas de *ifá*. Sí fueron identificables algunos puntos de referencia. El fenómeno del ingreso de iniciados foráneos coincidió al menos con el surgimiento de las corrientes tradicionalistas. Se trata de dinámicas relacionadas con la migración, con la agencia de algunos sacerdotes, con la comercialización, así como con las tensiones entre tradición y renovación. Algunos autores que se han ocupado de la re-tradicionalización (Brown 2003; Palmié 2013), identifican ciertas causas cubanas internas, estrechamente vinculadas con el influyente *babalawo* Miguel Febles, así como otras, vinculadas con la expansión de la religión en los EE. UU., particularmente en Miami.

En épocas previas a Miguel Febles prevalecieron en Cuba los intentos, por parte de ambiciosos santeros y *babalawos* criollos, de superar el imaginario de *ocha* e *ifá* existente, considerado un conjunto de creencias africanas primitivas y retrógradas, a fin de lograr su reconocimiento como religión (Palmié 2013: 18). En este proceso ciertos *babalawos* alcanzaron una buena situación económica y llegaron a altas esferas del poder en Cuba. Además, crearon organizaciones bajo el modelo de las asociaciones modernas, las que al mismo tiempo mantenían el legado de las sociedades mutualistas. Igualmente intentaron conservar la unión, objetivo que fracasó ante la muerte de algunos de sus protagonistas, ante rivalidades y ansias de autonomía de los diferentes grupos. En tal situación, a mediados del siglo xx Miguel Febles Padrón logró influir, como ningún otro, en la dinámica y el desarrollo del *ifá* cubano.

Miguel Febles Padrón: ¿arquitecto de la expresión cubana de ifá?

Miguel Febles era hijo de uno de los primeros *babalawos* criollos y su padre era el protector de algunos *babalawos* africanos tras la abolición de la esclavitud en Cuba.⁵⁵ Creció, como pocos criollos antes que él, en un entorno familiar y social fuertemente influido por *ifá*. A sus apenas nueve años de edad, fue iniciado como hijo de Changó por dos sacerdotisas ‘africanas’, fundadoras de la regla de *ocha* en Cuba. A los diez años de edad, en 1920, fue iniciado como *babalawo*. Esta iniciación fue realizada por dos sacerdotes, los primeros criollos iniciados en Cuba, aunque por padrinos diferentes. La reunión de ambos para consagrar a Miguel Febles posiblemente obedeció a la intención de mantener la unión del *ifá* en Cuba, en contra de las tendencias a la ramificación en la línea de descendencia.⁵⁶

Aparentemente, el camino de Febles no fue ajeno a algunos excesos. Cuentan que se dio a la bebida y que se apoderó de la divinidad Olofi de su padre (Brown 2003: 88): el padre dejó a su Olofi al hermano de Febles quien se apoderó de la deidad. A la autora le relataron en repetidas ocasiones que el padre de Miguel Febles Padrón lo obligó a estudiar muy intensamente el *ifá*, por lo que alcanzó un conocimiento inigualable de *ifá* entre los de su generación. Luego de la muerte de la primera generación de *babalawos* criollos, Febles alcanzó la supremacía. Pronto obtuvo una posición que le permitió introducir cambios, para lo que contó con el consentimiento de los demás sacerdotes. Como se

55 De acuerdo con Jesús Rafael Robaina Jaramillo (conversación del 6.11.2011) los *babalawos* africanos Ño José Akón Kón y Ño Carlos Adebí pertenecían a este grupo. Del segundo se cuenta que curó, en un puesto del Cerro, en La Habana, las heridas de los esclavos fugitivos y capturados. Al abolirse la esclavitud en 1886 quedó sin trabajo y fue acogido por Ramón Febles, padre de Miguel Febles.

56 Brown (2003: 76) dice convincentemente que todos los *babalawos* cubanos se remiten a cinco fundadores cuyos ahijados criollos en fases tempranas intentaron mantener la unión por medio de nuevas y conjuntas iniciaciones. Para ello, se escogía a los padrinos de iniciación y las madrinas y *yogbona* pertenecientes a otras líneas, a fin de establecer conexiones.

dijo anteriormente, una ceremonia en el tablero de *ifá* lleva su nombre; Miguel Febles agregó además una nueva deidad al panteón cubano de los *orichas* (Brown 2003: 140).

Miguel Febles es un ejemplo clásico de la estrecha relación que existe en el *ifá* cubano entre conocimientos, secretos y poder. El anhelo del *babalawo* ambicioso es aumentar su poder adquiriendo conocimientos secretos, que esconde celosamente de cualquier competidor. Solo aquellos *babalawos* jóvenes de trato agradable, con un interés sobresaliente y un buen signo de *ifá* en la iniciación, tienen buenas chances de que se les enseñe en algún momento los secretos importantes.

Una lección de sincretismo parece la elevación de los tres Reyes Magos Melchor, Gaspar y Baltasar a la categoría de *orichas*. Se cuenta⁵⁷ que Miguel Febles entregó a algunos clientes interesados estas deidades, las que garantizaron el bienestar económico de su receptor. Algunos contemporáneos comentaron que se trataba de tres distintos *eleguás*. Presentándolos como los Reyes Magos, Miguel Febles no solamente logró integrarlos en el imaginario religioso popular de la isla, pues evocaba de inmediato la famosa fiesta del Día de Reyes (Ortiz 1992) en que se permitía a la población negra realizar un gran desfile por las calles de la ciudad. También logró una importante identificación de santos católicos con *orichas* del panteón yoruba. Febles nunca transmitió a uno de sus discípulos la manera, o sea el ‘secreto’, de cómo fabricar los Reyes Magos, y estos con el tiempo desaparecieron del escenario religioso.

Por sobre todo, con su persona se multiplicó el número de Olofis existentes. Anteriormente había solo pocas de estas divinidades, prestadas para las iniciaciones de descendencia ritual entre los fundadores criollos de *ifá*. A través de Febles, cada *babalawo* en condiciones de pagar el *derecho* correspondiente se convirtió en *olofista*, y podía de ese modo realizar luego iniciaciones en *ifá* de manera autónoma. Posiblemente sin la producción *olofista* de Miguel Febles no se habría desarrollado nunca la expansión de *ifá* que tuvo lugar después, en la década de los 1950 e incluso después de la Revolución Cubana, ni se habría consolidado la hegemonía adquirida por el propio Febles. Se le criticó el incurrir en engaños y en comercialización, y se comentó que practicaba la brujería para defenderse de sus adversarios. Estas acusaciones, sin embargo, no impidieron el reconocimiento general a su persona (Brown 2003: 88-92), ya que su éxito tuvo una explicación dentro del pensamiento de *ifá*. Como es usual, el carácter de la persona se relaciona con el signo de *ifá* de su iniciación. Miguel Febles fue iniciado con el signo *Oka dí*, que indica energías problemáticas, rasgo confirmado posteriormente en su trayectoria en *ifá*.

Se puede asegurar que este gran hombre contribuyó notablemente a que la variante cubana del sistema de *ifá* de origen africano pudiera establecerse. La adivinación anual o ‘letra del año’ de *ifá* realizada desde la primera mitad del siglo XX, aunque suspendida

57 La autora recibió estos datos de un *babalawo* residente en Berlín que escuchó esta historia en Cuba y dice conocer a uno de los poseedores de los tres Magos. La entrevista se realizó el 04.08.2014.

durante décadas con la Revolución Cubana, fue retomada con su nombre en 1986 cuando falleció Miguel Febles, prueba del reconocimiento que gozaba a pesar de las críticas. Desde ese momento, el 31 de diciembre de cada año se reúne la “Comisión Organizadora de la Letra del Año, Miguel Febles Padrón” para llevar a cabo una adivinación anual. Se determina la pareja de *orichas* que rigen el año, las profecías y los sacrificios recomendados, todo lo cual es tomado en cuenta por los creyentes de la santería dentro y fuera de Cuba. Esta adivinación anual sigue gozando de mucho respeto aunque al interior de Cuba existe otra adivinación, la correspondiente a la “Asociación Cultural Yoruba de Cuba”, institución muy cercana al Gobierno. Además, en otros países se ha comenzado realizar su propia letra del año.⁵⁸

África desde la ‘diáspora secundaria’

A partir de la Revolución Cubana se presenta una nueva situación. Con intervalos variables se dan migraciones masivas de cubanos hacia los EE.UU. Muchos de ellos son creyentes de la santería y en el extranjero conforman, según el concepto del antropólogo argentino Frigerio (2002), una ‘diáspora secundaria’. Algunos *babalawos* cubanos unieron esfuerzos en Miami a partir de 1970 para realizar iniciaciones autónomas y así no depender de los pocos *olofistas* controlados desde Cuba. Se comenta que en aquel momento Febles empezó a distanciarse a los poseedores de la deidad de Olofin⁵⁹ y que negó la entrega de la divinidad a aspirantes despreciados (Brown 2003: 96-97). A través de redes internacionales de científicos,⁶⁰ algunos *babalawos* residentes en Miami e iniciados en Cuba buscaron un camino hacia Nigeria, a fin de recibir la divinidad en su tierra de origen. Ello les permitiría efectuar en Miami las iniciaciones en *ifá*, una estrategia lograda aparentemente (Brown 2003: 328, nota 124; Palmié 2013: 65 ss.). La figura central fue el *babalawo* José Miguel Gómez Barberas, quien, al parecer, intentó (re)construir la unión entre su propio linaje ritual cubano con el del *babalawo* yoruba que le entregó Olofin, atribuyendo ambos linajes al mismo antepasado.

58 <<http://www.proyecto-orunmila.org/letra-del-ano-la-letra-del-ano>> (10.09.2013).

59 La autora conoce un documento de Miguel Febles en el cual él niega su participación en el Olofi de Roberto Bulofer, uno de los primeros y más prestigiosos *babalawos* en Puerto Rico, nacido en Cuba, pero segundo iniciado en *ifá* en Miami (Brown 2003: 327, nota: 122; también Schmidt 1995: 261) quien expresó haber recibido a Olofi de Miguel Febles (Brown 2003: 93).

60 Resultan interesantes los resultados investigativos de Stephan Palmié (2013: 278, nota 65) según los cuales la gran estudiosa cubana de la santería Lydia Cabrera, quien también vivía en Miami, contactó a Pierre Verger para allanar el camino desde Miami a la tierra yoruba de Osogbo. Palmié afirma que el fundador de los estudios afroamericanos Melville Herskovits consideraba a Verger, intermediario entre Nigeria y la diáspora yoruba, como un estorbo para su “laboratorio afroamericano de aculturación”. La intención de Herskovits era estudiar el cambio cultural sin intervenciones externas, tesis que, como hoy sabemos, se aleja de la dinámica de la realidad.

El *babalawo* nigeriano Elebuibon, quien en 1975 entregó Olofin a los cubanos en la ciudad Osogbo, había viajado con anterioridad como representante cultural a Brasil y a EE.UU. En 1978 fue a Miami, otorgó más Olofis y realizó iniciaciones. Posteriormente sumió en el desconcierto y la inquietud a la comunidad cubana de *ifá*, al informar sobre la consagración de mujeres como sacerdotisas de *ifá*, factible en (algunas partes de) Nigeria, pero considerado sacrilego en Cuba. En 1985 él inició a la Dra. Patrice D’Haifa, la primera mujer norteamericana sacerdotisa de *ifá*, acto que incluso para la jerarquía nigeriana constituyó un exceso.⁶¹ En ese momento se estableció una relación entre la expresión cubana de *ifá* y la práctica originaria de la tierra yoruba, encuentro del cual surgieron nuevos retos.

Por varias razones, los intercambios transatlánticos entre la tierra yoruba y la diáspora brasileña abundaban, mientras Cuba y la santería se mantenían aisladas, también debido a circunstancias del régimen socialista. No obstante, la diáspora secundaria de EE.UU. se convirtió en una fuerza relevante en la creación de redes internacionales de la religión yoruba en el Nuevo y en el Viejo Mundo. Los sacerdotes nigerianos reconocieron que los migrantes cubanos habían logrado, a través de la santería, la divulgación de la religión yoruba a nivel internacional, al parecer una consecuencia inesperada de la Revolución Cubana. Sin esta expansión, difícilmente hubieran tenido lugar desde 1981 diez congresos internacionales de Orisa en Nigeria y en diferentes países de las Américas, que en 2013, tras ocho años de interrupción, cambió su nombre y retomó un carácter académico.⁶² En las décadas de 1980 y 1990 estos eventos movilizaron a un gran número de seguidores con el fin de lograr un intercambio religioso interno. Sin embargo, diferencias infranqueables imposibilitaron concertar un acuerdo.

Acerca de la reafricanización en Cuba

La visita del Ooni o Rey de Ife (Nigeria) a Cuba en 1987 marcó la integración de la santería cubana a las redes internacionales de las religiones de los *orichas*. El Ooni aceptó la invitación del Gobierno cubano, que parecía responder no tanto al deseo de establecer contacto con la patria de las creencias religiosas de un porcentaje importante de la población de la isla, sino al intento de concretar negocios relacionados con las reservas de petróleo de Nigeria (Palmié 2013: 108).⁶³

61 <<http://diasporaorishanetwork.yuku.com/topic/576> y http://www.orishasplace.com/index2.php?option=com_content&task=emailform&id=155&Itemid=2> (02.09.2013) y Rossbach de Olmos & Altmann 2014.

62 <<http://www.orisaworld.org/>> (20.09.2014).

63 La sentencia de Fidel Castro en 1975, según la cual Cuba es un “país afrolatinoamericano” perseguía no tanto una redefinición de la identidad nacional, sino más bien el preparar al pueblo cubano para una intervención en Angola (Palmié 2013: 85).

El Ooni es un hombre de negocios internacionales, y, al mismo tiempo, cristiano y miembro de una iglesia pentecostal (Palmié 2013: 108). Dada la plurirreligiosidad propia de la tierra yoruba, su confesión no se halla en contradicción con las concepciones religiosas de su pueblo, y ello particularmente debido a que el Ooni tuvo que someterse a las consagraciones de coronación requeridas por la realeza. El Ooni Olubuse II, primer rey de Ife de Nigeria tras la independencia del país, valoró la trascendencia política de su viaje a Cuba, pero también la importancia del vínculo con la diáspora yoruba en el Caribe. Wande Abimbola fue proclamado en 1981 vocero mundial de las religiones yoruba por el Ooni (Abimbola & Miller 1997: 111), decisión tomada por prestigiosos *babalawos* nigerianos. Abimbola preparó en un viaje anterior la agenda religiosa de la visita del rey.

No obstante, los *babalawos* cubanos tenían su propia visión de esa visita oficial. Sus interpretaciones sostenían que no era el azar, sino el destino, lo que determinaba que el Ooni visitara Cuba recién una vez fallecido Miguel Febles. Entendían que un encuentro del rey yoruba de África occidental y el gran hombre del *ifá* cubano habría revelado la existencia de grandes diferencias entre la tierra yoruba y la diáspora en Cuba. Son muchos los detalles que se mantienen a nivel de murmuraciones. Los informes y testimonios de entonces afirman que Miguel Febles conservaba transcripciones de textos de *ifá* de los antiguos *babalawos* yoruba, dejados por su padre al morir, y que demostraban los cambios introducidos por Febles en la herencia de los fundadores religiosos.⁶⁴

El Ooni se reunió en 1987 con los *babalawos* cubanos y reconoció la expresión cubana de *ifá* como herencia legítima del sistema original yoruba. El rey entregó una vara sagrada al *babalawo* Filiberto O'Farril, quien tras la muerte de Miguel Febles se convirtió en el sacerdote de *ifá* de mayor rango de Cuba. Su figura no pervive entre las conversaciones de los *babalawos* actuales como personalidad dominante, si bien representó en calidad de mayor al grupo "Ifá ayer, ifá hoy, ifá mañana", fundado en 1976.

De entre sus miembros surgió en 1991 la "Asociación Cultural Yoruba de Cuba", institución con respaldo estatal. La designación *yoruba* en su nombre sugiere una conexión con las corrientes del tradicionalismo africano. No obstante, la asociación es una enérgica defensora de la tradición cubana, denominada *criolla*, y opuesta a las recientes corrientes africanistas. Sin embargo, su fundación y su nombre responden al surgimiento de las redes internacionales de las religiones yoruba, proceso en el que los cubanos no querían quedar atrás. En 2003 esta asociación organizó el VIII Congreso Mundial Orisa con apoyo oficial. El Gobierno cubano se hallaba, desde la víspera de la crisis económica, a la busca de una reorientación ideológica y política, dado el fin del apoyo socialista tras la disolución de la Unión Soviética. La santería, anteriormente folclorizada, experimentó entonces una redefinición en tanto recurso anticapitalista (Palmié 2013: 73). En un solo aspecto puede considerarse tradicionalista a la "Asociación Cultural Yoruba de Cuba",

64 Conversación con Jesús Rafael Robaina Jaramillo, el 6.11.2011.

pues su presidente Antonio Castañeda⁶⁵ rechazaba la influencia católica en las reglas de *ocha* e *ifá*, especialmente la vieja identificación de los *orichas* con los santos (Rauhut 2012: 199), posición no plenamente aceptada en el mundo académico, y menos entre los creyentes (Fernández Robaina 2003; Menéndez Vázquez 2001). Por otra parte, la “Asociación Yoruba” no asume posición alguna respecto al *palomonte*, práctica que también ha tenido sus impactos en la santería y viceversa.

Ile Tuntun y Frank Cabrera

Si se quiere entender la razón por la cual Frank Cabrera –llamado también Frank Ogbeché, por su signo de iniciación en *ifá*–, pasó a ser un iniciador importante de las corrientes de la reafricanización en Cuba, son muchas las preguntas que permanecen sin respuesta (Rauhut 2012: 201 ss.). Un factor fue tal vez que Frank Cabrera era un *babalawo* capacitado, ambicioso y de muchos conocimientos, quien se había formado junto a Miguel Febles. El otro factor es la necesidad de un *babalawo* así capacitado de incrementar su fama y prestigio.

Los hechos conocidos son que Frank Cabrera se encontraba presente en la visita del Ooni a Cuba en 1987 y que desde entonces se mantuvo en contacto con el vocero mundial yoruba y *babalawo* Wande Abimbola (Abimbola & Miller 1997: 25-40). Taiwo, hijo de Abimbola, estudió en Cuba y posiblemente allí fue iniciado en *ifá*; y cumplió un papel decisivo en la serie de reconocimientos y títulos yoruba que Frank Cabrera habría de recibir por parte de las autoridades yoruba. Taiwo estuvo involucrado en la creación de la casa *Ile Tuntun*, de Cabrera –su nombre se traduce como “la nueva tierra sagrada”– (Rauhut 2012: 201). Entre sus seguidores se encuentran cubanos y también muchos extranjeros. Su casa cuenta con filiales en México, España, EE. UU. y Venezuela. Últimamente algunas personas se han alejado de su movimiento y Frank Cabrera advierte en su página de internet sobre engaños y abusos cometidos en nombre de su casa.⁶⁶

Frank Ogbeche fue iniciado a los siete años de edad en *ocha* y a los ocho en *ifá*, creciendo desde pequeño en un entorno religioso. Uno de sus mentores, que no era su padrino, fue Miguel Febles, del cual nunca se distanció y a quien consideró su maestro. Sin embargo, Frank Ogbeche no siguió el camino de Miguel Febles. Ello despierta interrogantes a los observadores externos, dado que en la práctica Frank Cabrera se distanció de lo que más se identificaba con el nombre de Febles: la fabricación masiva de Olofi.

Algunos *babalawos* cubanos que recibieron Olofi identificado con el nombre de Miguel Febles de parte de Frank Cabrera señalaron con insatisfacción que él se distanció

65 El 21 de julio de 2014, durante la fase final de redacción de este manuscrito, falleció en Cuba Antonio Castañeda, presidente de la “Asociación Yoruba”.

66 <<http://galeon.com/amufawuni/mayor.htm>> (10.08.2014).

después de esta divinidad e incluso del mismo Olofi que él había recibido en algún momento. Cabrera parece apartarse de la herencia religiosa de Febles, pero a él como persona lo continúa honrando como su maestro y antecesor. La literatura dice poco sobre el tema. No obstante, el respeto a los ancestros importantes fallecidos se halla por encima de la valoración de sus actos.

Sin duda el interés primordial de Frank Obeché fue la integración a la red internacional y la relación con la tierra de origen de *ifá*. En su casa hay frecuentemente visitas de sacerdotes extranjeros. Los cambios asociados a su nombre se orientan a las tradiciones en tierra yoruba: En calidad de comentarios, se cuenta que este reconocido *babalawo* cubano cambió su Olofi por la deidad correspondiente en tierra yoruba, ambas indispensables en las iniciaciones de nuevos *babalawos*. Además, él usa la vestimenta africana, y realiza la adivinación anual no al fin del año calendario, sino a inicios de junio, que es cuando se planta el ñame en territorio yoruba. La transformación más notable para el observador externo es, indudablemente, su reintroducción del culto a los *egungún* (lukumí: ancestros), desaparecido en Cuba o al menos fusionado en el caso de la regla de *ocha* con el espiritismo cruzado. Con apoyo del antropólogo norteamericano Ivor Miller, que funge como embajador transatlántico de *ifá*, y de la sociedad secreta Abakuá, se llevaron las máscaras típicas de África para los desfiles ocasionales por las calles de La Habana y recientemente de Matanzas, a fin de honrar a los ancestros. A diferencia de lo que sucede en tierra yoruba, las máscaras no producen temor ni hacen huir a las mujeres y niños; poco se sabe sobre las razones religiosas para la (re)introducción de las máscaras *egungún*.

Sacerdotes de Nigeria en Cuba

De igual manera, los sacerdotes nigerianos de *ifá* están ganando un espacio en Cuba. En los círculos de la santería se sostiene que han realizado iniciaciones de manera abierta, lo cual la línea criolla considera una falta de respeto. Efectivamente, parece cierto que se permite la observación sin restricciones de algunas partes de las iniciaciones en *ifá* al estilo yoruba, mientras que otras se realizan en el recinto sagrado, bajo una separación hermética. La duración de las iniciaciones es más breve que en Cuba, donde duran siete días. Además, se admite la presencia de mujeres, algo que está prohibido en la isla. Hay algunas otras diferencias, menores, como la utilización de velas en la iniciación de *ifá*, costumbre tomada del catolicismo y hoy considerada indispensable. Además, los sacerdotes nigerianos inician a mujeres en *ifá*. Todavía en la décadas de los 1990 decía Wande Abimbola (Abimbola & Miller 1997: 86) que no había muchas sacerdotisas en esa función, pero ahora parece haber crecido su número en Nigeria y en el exterior. La primera iniciación de *iyaniifá* por el *babalawo* cubano Víctor Betancourt (véase más adelante, véase también Rauhut 2009, 2012: 225-242; Rossbach de Olmos 2007b), recibió el rechazo total de la tradición criolla, lo que significó una prueba por demás difícil para el *ifá* cubano.

Solagbade Popoola, *babalawo* nigeriano de alto rango que dirige la escuela de *ifá* “International Ifa Training Institute” (ITI) con filiales externas en Europa, el Caribe y las Américas, cuenta en su linaje ritual con *babalawos* e *iyanjás* de Cuba. Sin embargo, el contexto político y económico de la Cuba socialista parece haber impedido hasta el momento la apertura allí de una filial. Un joven *babalawo* iniciado en la línea de Popoola⁶⁷ reside en la misma calle del barrio Jesús María que el *babalawo* Valdonio Berrio antes mencionado. Ambos hombres mantienen desde hace años una relación amistosa de vecinos, y demostraron a la autora, testigo de un encuentro, que la buena relación personal puede sobreponerse a las diferencias religiosas. El *babalawo* mayor de la línea criolla y el joven de la línea africana conversaron sobre similitudes y diferencias de su entendimiento y práctica religiosa, sin que ello aparejase una polémica.

Víctor Betancourt Estrada y las explosivas dinámicas de la iniciación de mujeres en ifá

Las ‘malas lenguas’ aseguran que las iniciaciones de mujeres en *ifá*, como *iyanjás*, fueron conocidas primero por Frank Cabrera, quien tomó distancia de su realización en Cuba por considerar que el ambiente religioso del país no estaba maduro todavía para un cambio tan profundo y explosivo. Víctor Betancourt, en cambio, se hizo famoso a través de las iniciaciones de mujeres. Él es quien mejor se identifica con las consagraciones de *iyanjás*, pese a que sus propósitos de reforma religiosa son más amplios, como expuso recientemente Claudia Rauhut (2012: 208-249). Este *babalawo* es considerado la segunda figura más importante en los esfuerzos por la reaficanización en Cuba, si bien él insiste más en la herencia de los fundadores de *ifá* en Cuba que en la propia tradición yoruba.

Debe recordarse que las *iyanjá* no son *babalawos*. Ellas pueden hacer consultas de oráculo, pero no iniciar *babalawos*. En Cuba, la divinidad Olofin se halla en el centro de este impedimento y en tierra yoruba corresponde a Odu, personificación de la energía femenina creativa. En los relatos míticos se le describe como mujer de Orunmila. En ambos países está prohibido a las mujeres mirar a esta deidad, pero también a los hombres que no son *babalawos* (Rossbach de Olmos & Altmann 2014). Existe un acuerdo a ambos lados del Atlántico, según el cual las mujeres no pueden recibir esta divinidad. El *babalawo* Ernesto Acosta Cediez complementa la explicación de los relatos míticos con la siguiente razón: afirma que las mujeres por naturaleza pueden dar a luz, en tanto los hombres adquieren una capacidad similar gracias a su iniciación que los habilita a traer al mundo nuevos *babalawos* (eso es ‘iniciarlos’). Explica que este aspecto es desconocido en la tradición cubana porque muchos conocimientos de *ifá* se han perdido, y que él adquirió este conocimiento a través de *babalawos* de los EE. UU. y de sus contactos en Nigeria.

67 El padrino del joven Jorge Luis V. escogió como nuevo padrino a un ahijado de Popoola y convenció a su propio ahijado para que se iniciase al estilo africano. El encuentro conjunto de él, Valdonio Berrio y la autora tuvo lugar en la Calle Gloria el 21.10.2010.

El portador de la información fue un *babalawo* y músico norteamericano que daba clases temporalmente en Cuba. Le presentaron a Ernesto Acosta, también músico, y los dos sacerdotes entraron en una relación de intercambio religioso. De Víctor Betancourt se dice que recibió los detalles sobre la iniciación de mujeres en *ifá* por medio de ahijados extranjeros (Rauhut 2012: 242). Ernesto Acosta Cediez proporciona al respecto las siguientes informaciones:

En el año 92 conozco a Carlos Gómez, de Nueva York –*babalawo* con *ifá* hecho en Nigeria–, un hombre que, pienso yo, fue el primero que a Cuba trajo los conocimientos de Nigeria a esta casa [...]. Los abuelos son, la abuela y el abuelo son portorriqueños y cubanos, él nace en Nueva York, habla muy bien el español y habla muy bien el inglés. Él viene a Cuba por la universidad, da clases de percusión en Matanza. Y allí, lo conozco como músico. Sí, el primero que lo conoce es Diosdado Ramos de los Muñequitos y él me lo trae. Es director de los Muñequitos actualmente – Los Muñequitos de Matanza, el grupo [...]. Carlos es el que nos dice [...] que las mujeres se hacen *ifá*. Nunca le contradije, lo empezamos a oír. Él le da la mano de Orula a Ana, [...] Ana canta en los Muñequitos también. Y vimos que le dio dieciséis semillas, entonces nos preguntamos, bueno ¿y por qué a las mujeres aquí en Cuba se les da apenas una y dos semillas? Esto es algo raro, ¿por qué? Porque mientras [...] usted siembra más semillas, [...] la cosecha es más amplia, entonces, nosotros nos mantuvimos buscando documentaciones. [...]

Él [Gómez, LRdO] viene otra vez en el 95 y nos amplía más. Yo se lo llevo en el 95 a Frank [Cabrera, LRdO] Obeché [...] Frank le dice a él que le haga su *moyuba*, y Carlos le hace una *moyuba* muy buena [...] y Frank quedó conforme. Frank ese día estaba en casa de Filiberto O’Farril –el que fue presidente de la Asociación Yoruba cuando no estaba formalmente constituida. Filiberto O’Farril [...] ya está muerto, entonces a Gómez le aceptaron allí las cosas [...].

Entonces, [...] fuimos investigando, investigando y llegamos a tener documentos y películas [...] de cómo eran las costumbres de Nigeria y todo eso. Hasta que entonces Alba, la venezolana, viene un día. Nosotros conocimos a la venezolana en el 2002, creo, la venezolana en el 2004 viene y nos dice, le dice a mi hijo –ella le dice Padrinito a mi hijo– Padrinito, yo quiero saber si aquí en Cuba se hace el *ifá* [a mujeres, LRdO], porque si no, yo me lo voy a hacer en el África. Y yo le dije: Alba, tranquila, yo conozco a un *babalawo* que tiene muchos conocimientos y es posible que él conozca cómo es la ceremonia. Entonces fuimos a verlo y sí, ya le había hecho ya, a alguna hija *ifá*, pero a capilla cerrada, no al descubierto [...] Era Víctor, Víctor Betancourt Estrada [...].

No pensé que fuera a ser un escándalo (hacer el *ifá* a una mujer) [...]. Cuando los *babalawos* vinieran aquí, verían que no era una cosa [escandalosa, LRdO]. Ellos vieron cómo se hacía [...] porque en definitiva la mujer no tiene que hacer lo que hacemos nosotros [los hombres, LRdO], porque la mujer pare, nosotros si tenemos que pedirle cuando se toca la puerta [...] lo que se está hablando es pidiéndolo a Odun, la parte femenina, para nosotros poder parir con la mano. ¿Me entiende? Y la mujer no lo necesita. Pero han formado una revolución, cuando Odun es una cosa que está sellada. ... Lo aceptarían, así pensamos, no pensamos que fuera a haber tanta conjura como pasa con esto.⁶⁸

Bajo la dirección de Víctor Betancourt fue iniciada la venezolana Alba Marina Portal Elías como *iyaniifá* el 2 de mayo de 2004 en la casa de Ernesto Acosta, en Matanzas. Su

68 Esto explicó el *babalawo* a la autora en una entrevista el 26.01.2011.

hijo fue el padrino de iniciación, en tanto Ernesto Acosta asumió el papel de *iyogbona*. La colaboración de ambos *babalawos* y de sus casas podría haber llevado a futuras colaboraciones, pero algo indica que existieron algunas discrepancias sobre la autoría de la iniciación. Lo seguro es que Víctor Betancourt dirigió la ceremonia, ya que sus dos mujeres fueron iniciadas en años anteriores como *iyanifás*. Se revela entonces que Alba Marina Portal no fue la única *iyanifá* iniciada en Cuba hasta entonces, pero sí la primera que se presentó en una discusión pública. Ella expresó en una conferencia de prensa en noviembre de 2004, que encarnaba “la lucha por las mujeres en nuestra religión” (Cubagnet 2004; Rubiera Castillo 2007).

En Cuba circularon los mismos comentarios que suelen acompañar a los acontecimientos controvertidos en la religión. Que la iniciación se hizo por motivos comerciales y que la aspirante pagó una fortuna. En rueda de prensa, Alba Marina Portal refutó esas acusaciones y aclaró que para ella los motivos fueron religiosos, no financieros. Además señaló que ella no era, como se comentaba en ese momento, una creyente esotérica que acababa de descubrir una religión exótica para sí, sino una sacerdotisa muy experimentada de la *ocha*.

La trayectoria de la *iyanifá* venezolana, a quien la autora visitó en su actual residencia de la isla Margarita,⁶⁹ evidencia su gran compromiso con la santería cubana. Explicó que la santería cubana había llegado años antes a Venezuela sin sufrir un aislamiento parecido al de Cuba, y allí se puso al corriente de los nuevos desarrollos religiosos a nivel internacional. Alba Marina fue educada en la religión católica, y con su madre visitó numerosos lugares de peregrinaje de la Virgen de la Caridad del Cobre. El Cobre, ubicado al este de Santiago de Cuba, no es el único lugar santuario de esta Virgen, ya que en Venezuela y España existen otras iglesias consagradas a su nombre. En 1981 Alba visitó el santuario nacional cubano en El Cobre, y en esa oportunidad, según su testimonio, se le apareció la Virgen en la variante africana de Ochún. En ese lugar entró en contacto con su futura madrina Celeste G., con quien pudo entenderse inmediatamente, y por intermedio de ella conoció no solo a Ochún, sino también la fe en los *orichas*. Luego se inició en la santería como hija de Ochún.

Durante treinta años practicó como santera, y aunque participó en muchas ceremonias, nunca inició a ahijados propios. Ella se denomina ‘madrina postiza’, y ha contribuido sobre todo con aportes para cubrir los gastos de la iniciación de cubanos, colombianos y panameños.

La conocedora y entusiasta sacerdotisa reveló que ella quiso iniciarse en *ifá* porque le interesaba su sistema de adivinación, mucho más profundo y amplio que el *dilogun* de la regla de *ocha*. Alba no pensaba ejercer *ifá*, sino usar los conocimientos para su desarrollo personal.

⁶⁹ El encuentro tuvo lugar el 20.10.2011.



Figura 6. Estatua de la Virgen de la Caridad del Cobre (foto: Lioba Rossbach de Olmos).

Tuvo referencias de la existencia de las *iyanifás* y comunicó a sus amigos religiosos cubanos que pensaba iniciarse, y que en caso de no poder hacerlo en Cuba, se iría a Nigeria. Sin embargo, le fue posible hacerlo en la isla, y en ello seguramente fueron decisivos tanto su confianza y conocimiento del entorno religioso cubano, como su limitado conocimiento del inglés.

Ante el acontecimiento relacionado con la *iyanifá*, la “Asociación Cultural Yoruba de Cuba” se presentó como la decidida defensora de la línea criolla y rechazó categóricamente la iniciación. La institución señaló que el *ikofa* (lukumí: “mano de Orula” de mujeres) es “la única consagración que recibe la mujer en este culto” (Asociación Yoruba 2004). Con fecha 11 de septiembre de 2004 la institución publicó una declaración del “Consejo Cubano de Sacerdotes Mayores de Ifá en la República de Cuba” en la que impugnaba la ceremonia. Para ello se veía legitimada por ser la institución rectora de la protección de las reglas éticas, y también por la avanzada edad de sus miembros. Además se dio a conocer un documento fechado en marzo de 2003, del “Consejo Internacional de Ifá de Nigeria”, integrado por dignatarios yorubas y *babalawos* de alto rango, donde se criticaba la iniciación en *ifá* de la ciudadana estadounidense Patrice D’Haifa,

respaldando así aparentemente la posición de la “Asociación Yoruba”. No obstante, había diferencias entre ambos casos ya que la estadounidense había seguido todos los niveles de iniciación del sacerdocio de *ifá*, e incluso afirmó haber recibido Odu (Ede-modu 2002; Eleburuibon 1994: 81-82). En tal caso se rompió con todas las reglas de *ifá*, tanto en Cuba como en la tierra yoruba.

La Comisión Organizadora de la Letra del Año Miguel Febles también se posicionó sobre las *iyaniifá*, dado que Víctor Betancourt era uno de los destacados miembros de la comisión. En sus declaraciones solo recomendó una rápida suspensión de la disputa. En los últimos tiempos se han limado las asperezas de entonces. En marzo de 2011 se encontraron las *iyaniifás* en la ciudad de Holguín para intercambiar experiencias y crear la organización Hermanas Universales.⁷⁰ El aumento del número de sacerdotisas de *ifá* parece haber tomado la forma de una organización de *iyaniifá*, cuyas funciones y efectos aún no están definidos.

Los esfuerzos de Víctor Betancourt no se limitaron a la iniciación de *iyaniifás*. Recientemente la antropóloga alemana Claudia Rauhut ha presentado un informe preciso de su proyecto de reforma “Ifá Iranlówo” (Rauhut 2012: 207-249). Para el criterio de un observador externo, ello constituye fundamentalmente un proceso de innovación de la tradición de *ifá* y *ocha* en Cuba. Su objetivo se orienta más a rehabilitar la herencia de los fundadores de *ifá* en la isla, que a promover la reintroducción allí de la tradición yoruba. Por esta razón, Betancourt retoma el término *lukumí* que remite a la denominación, usada en la época colonial de Cuba, para aquellos africanos que hoy se llaman yoruba.

Víctor Betancourt argumenta que los *lukumí* llegaron a Cuba con tradiciones religiosas coherentes e intactas que luego fueron perdiéndose. Sus criterios no consideran la posibilidad de que los *lukumí* arribaran a la isla con diferentes prácticas, resultado de sus diferencias regionales en tierra yoruba. Pero es más probable que personas provenientes de distintas provincias yoruba se vieran de pronto reunidas en condición de esclavos en Cuba, y los oriundos de una provincia intentaran imponer sus tradiciones sobre las de otras provincias. Debe valorarse la posibilidad de que nunca haya existido un legado *lukumí* homogéneo, original e intacto. Lo anterior habilita a suponer que la remisión a una herencia religiosa coherente no se corresponde con los hechos históricos, sino con esfuerzos por solucionar problemas del presente.

Como una posible respuesta a la explosión actual de los costos religiosos, Víctor Betancourt rehabilita una forma antigua de iniciación en la regla *ocha*, más económica, corta y sencilla. Esta se denomina ‘pie y cabeza’ y reduce la iniciación a la entrega del Elegua, divinidad que soluciona los problemas por excelencia, así como la entrega de la divinidad tutelar de la persona en forma de un solo *otán* y su asentamiento en la cabeza del iniciante. No se toma en consideración que esta variante provino tal vez de una

70 <<http://www.desdecuba.com/dimas/?m=201104>> (22.11.2013).

provincia yoruba que perdió, en la Cuba decimonónica, la lucha por la hegemonía contra la iniciación real del centro político de Oyó. Sin embargo, el reconocimiento de la religión de su tiempo formativo parece ser una solución importante, por cuanto considera el desarrollo cubano, las innovaciones y los enriquecimientos a través de los recientes procesos transnacionales, así como los problemas actuales.

Otros intentos de reforma de Betancourt coinciden con las tendencias generales de reafricanización. Entre ellos es especialmente valioso el aprendizaje de la lengua yoruba, que en la perspectiva del *ifá* nigeriano tiene una función parecida a la magia de las palabras, en tanto los versos y oraciones se articulen adecuadamente en esta lengua tonal. La lengua ritual cubana está basada en el yoruba, pero solo es entendida en conceptos aislados, por lo que no puede cumplir esta función. La enseñanza del lenguaje yoruba fue desde el inicio el principal objetivo de la misión de Wande Abimbola como vocero internacional de *ifá*. No obstante, también en cuestiones idiomáticas existen varios dialectos regionales yoruba. Otro de los intereses de Betancourt es el estudio riguroso de *ifá*, sus signos de oráculo, los textos para la interpretación y los diferentes tratados de las divinidades. En este sentido, repensando el estado actual cubano, los *babalawos* deberían estudiar *ifá* no posteriormente a la iniciación, sino con anterioridad a esta, como sucede en la tradición africana. Víctor Betancourt participa además en debates científicos (Betancourt Estrada 2004, 2007) y cuenta con algunas publicaciones, al igual que Frank Cabrera Suárez (2009, 2010), su rival en cuestiones de reafricanización. En general, Víctor Betancourt tiene en cuenta la tradición cubana como recurso de la reforma actual de *ifá* y *ocha*, mientras Frank Obeché se orienta más a las redes internacionales y a la tradición africana. Sin embargo, el prestigio de la propia casa de culto o ‘templo’, como prefieren llamarla los tradicionalistas, tiene prioridad por encima de la unión de los simpatizantes. El ansia por aumentar la propia reputación lleva a marcar diferencias entre los protagonistas de la retraditionalización, más que a buscar la unanimidad.

La regla de *ocha* resulta poco afectada por la retraditionalización y tampoco tiene representantes que la impulsen. En general, la mayoría de los sacerdotes de *ocha* critican la iniciación de *iyamifá* y la propuesta de acortar las ceremonias. Muchos religiosos censuran las reformas tradicionalistas. Consideran más importante la autonomía ritual de cada casa de culto y la lealtad al legado de su propia línea. La influencia cristiana ejemplificada en la asistencia a la misa católica un día antes de la iniciación está anclada de tal forma en la tradición cubana que su abandono es visto como un sacrilegio. También se sigue aceptando la identificación de los *orichas* con santos católicos, ya que están separados en la práctica ritual.

Hemos caracterizado como ecléctico el manejo de la tradición religiosa en la diáspora secundaria de Alemania. El paisaje religioso afrocubano se pluralizó crecientemente con el transcurso de los años. En el tiempo histórico surgió la diversidad a través de

la existencia de diferentes sistemas de creencias africanos y europeos, unos al lado de otros, reflejados en la regla de *ocha* e *ifá*, el *vudú*, el *palomonte*, la veneración a los santos católicos o el espiritismo cruzado. En el marco de la transnacionalización y las redes religiosas de la regla de *ifá*, la diferenciación aumenta por las corrientes de retraditionalización y reafrikanización, así como por el afán de aquellos protagonistas que buscan perfilarse para aumentar su prestigio.

Ifá criollo y sus representantes. Trayectoria del babalawo Antonio Oscar Águila Aparicio

Las corrientes tradicionalistas de la santería cubana dominan en la discusión presente, así como en la literatura científica sobre el tema. Sin embargo, no debe subestimarse la expresión criolla, seguida por la mayoría de los sacerdotes de *ocha* e *ifá* cubanos.

El criollismo de la santería parece pragmático, cotidiano, poco ideologizado. Aparentemente, responde más al pulso del tiempo actual en Cuba, más allá de los temas de la comercialización y la hipocresía. Para continuar nuestra exposición de la dinámica de la santería, en tensión entre tradición transmitida y autonomía de los protagonistas religiosos, presentaremos a un sacerdote de *ifá* de la línea criolla. Reconstruiremos su biografía, la cual revela cuestiones ya abordadas sobre tradición y adaptación, así como sobre la familia consanguínea y la familia religiosa. Además, intentaremos penetrar el pensamiento de *ifá*. Los modelos mentales de la regla de *ifá* característicos del sacerdote en cuestión, servirán de orientación para la interpretación.

Pensar en las categorías de *ifá* pretende poder hablar sobre pasado, presente y futuro. Esto es de vital importancia para la consulta del oráculo, ya que el destino de un cliente atañe las diferentes dimensiones temporales. Su argumentación suministra también una base para el autoconocimiento del *babalawo*, en cuya biografía rigen elementos de las diferentes fases de su vida, posibles de vincular remitiéndose al pensamiento de *ifá*.

Impresiones de la biografía personal de un babalawo

Es difícil juzgar si este sacerdote es un representante típico de la regla de *ifá*, ya que los *babalawos*, como se ha dicho anteriormente, se diferencian entre ellos por varias razones. Se distinguen por el respectivo *oricha* en el que han sido iniciados,⁷¹ por las capacidades y fuerzas espirituales que han adquirido en el transcurso de su sacerdocio, por la tradición del linaje en el cual se iniciaron y ante todo por el correspondiente signo de *ifá* en la iniciación, el cual influirá en su futura vida religiosa. Ese signo atribuye al *babalawo* ciertas competencias y capacidades.

71 Algunos *babalawos* ingresan a *ifá* sin haberse iniciado en la regla de *ocha*, porque según las recomendaciones del oráculo de la “mano de Orula” no necesitan asentar su *oricha* titular. No obstante, los sacerdotes de la *ocha* no permiten a estos *babalawos* participar en las iniciaciones que ellos realizan.

En la biografía del *babalawo* de quien nos ocuparemos a continuación, se verá la correspondencia con los padrinos de ahijados alemanes que hemos presentado, en cuanto a la ausencia de una herencia religiosa familiar. Él no proviene de una familia con tradición en la santería. Recientemente en su generación hay varios hermanos iniciados en *ifá*, así como su madre y hermanas en *ocha*. Por otro lado, hay un pasado en su biografía religiosa que se deriva de su signo de iniciación en *ifá*. Desde el punto de vista religioso, su biografía puede leerse como la continuación del camino inconcluso de un *babalawo* fallecido de la fase formativa de *ifá* en Cuba. Ello se abordará luego.



Figura 7. Antonio Águila (foto: Lioba Rossbach de Olmos).

Se trata del *babalawo* Antonio Oscar Águila Aparicio, quien vive y ejerce *ifá* en el barrio Vedado de La Habana.⁷² En relación a su pasado y presente personal, es importante decir que ya antes de su iniciación como sacerdote de adivinación tenía una vida realizada. Allí vive el pasado en el presente y su signo de iniciación lo refleja según su opinión en diferentes contextos.

El *babalawo* tuvo ya en su niñez su reconocimiento. Lo que marcó algunos años de su vida y está aún hoy presente, resultó de un apoyo que él ofreció a su padre cuando tenía cuatro o cinco años de edad. Su padre era, en el período prerrevolucionario, director y propietario del “Circo Pirulí”.⁷³ Se cuenta que allí actuaba la pareja de payasos “Zapatico y Zapatón”, conocidos en todo el país por un programa televisivo. Algunas veces el circo anunciaba como gran atracción la presentación de los payasos, pero estos no aparecían para la función. Entonces había muchas quejas de los espectadores, a los que había que devolver el dinero de las entradas, y ello significaba pérdidas dolorosas para la pequeña empresa familiar. En una de esas situaciones, el niño expresó que no sería muy difícil hacer lo que hacían los conocidos payasos y que él también podría hacerlo. El padre hizo espontáneamente una prueba con su hijo, quien demostró un talento natural y pareció como copia perfecta del pequeño payaso Zapatico, que él había visto en varias presentaciones del circo. A partir de entonces, padre e hijo se convirtieron en la pareja de payasos propia del circo; en ella el joven asumió el rol chistoso, y el padre, el serio. Pronto el pequeño payaso se hizo conocido como Cara Linda, por sus finos rasgos y su linda pintura facial.

Dice un rumor que su apodo evocaba, como homenaje, a un rebelde así llamado que marchó con Fidel Castro a La Habana al triunfar la Revolución Cubana, y que así aparecía en los billetes de un peso moneda nacional. Tres años después de la llegada de Castro al poder, el insurgente caería asesinado por las fuerzas gubernamentales, acusado de ser un bandido contrarrevolucionario. Con este Pastor Rodríguez Roda, alias ‘Cara Linda’, el pequeño payaso tenía en común el cabello largo y los finos rasgos en un rostro imberbe.

Al llegar a la adolescencia, el joven no quería seguir actuando como payaso, y ‘Cara Linda’ dejó de existir. Pero además del cabello largo que el adulto dejó crecer nuevamente, el talento del payaso continúa presente cuando el *babalawo* explica el significado

72 Durante el trabajo de campo en 2010 y 2011, la autora residió en casa de él, lo que posibilitó mantener largas conversaciones. Muchas de las ideas desarrolladas en este trabajo surgieron de esas conversaciones, sobre todo las interpretaciones de los acontecimientos desde la perspectiva de su visión del mundo, en la que deidades, espíritus y la adivinación tienen una gran importancia.

73 El circo era una tradición familiar. Ya el abuelo paterno Celedonio Pinto tenía un circo que llevaba el nombre “Circo Oriental”. Después, el hijo Oscar Águila, alias Pirulí, creó su propio circo, “Blakaman”, llamado más tarde “Circo Pirulí”. Es interesante notar que en ese circo trabajaron un *babalawo* y una persona que después se hizo *babalawo*.

del signo en la lectura del oráculo, a través de la cual Orula, la divinidad de la adivinación, comunica sus consejos. El modelo de figura y contrafigura que estructuraba la presentación de Cara Linda y su padre, sigue vigente cuando el *babalawo* interpreta y explica el oráculo. A veces parece hablar a dos voces que oscilan entre la seriedad, cuando se trata de los consejos de Orula, y el humor, cuando el sacerdote explica los consejos al consultante y con ello intenta aplacar el temor que puede desatar la profecía. Dado que el *babalawo* posee un amplio repertorio de gestos, la fase interpretativa del oráculo adquiere un carácter performativo con una nota expresiva en la presentación de los *patakis*, mediante lo cual, en forma similar a una fábula, se explica el mensaje de Orula.

A primera vista, parece tratarse de una expresión individual del *babalawo*, y ello corresponde en parte a la verdad. Hay, sin embargo, claros indicios de que los mitos y las leyendas con los que se ilustra el sentido del oráculo en la tierra yoruba, tienen propiedades y funciones de fábulas que son similares a los mecanismos que usa el del Vedado. Según Wande Abimbola, la literatura oral de los yoruba persigue fines didácticos, en tanto “da la posibilidad, a quienes escuchan, de reír sin temor para descubrir finalmente que se han estado riendo de sí mismos” (citado en Souza Hernández 2003: 37-38).⁷⁴ De ello se infiere que *ifá* en la tierra yoruba se sirve de la sátira para llevar el mensaje de Orula al oyente en forma ligera y entretenida.

Es legítimo preguntarse si es casual que un *babalawo* cubano se sirva de mecanismos como los mencionados en la adivinación. Puede también pensarse que la sátira de los yoruba y el humor cubano persiguen aquí un mismo objetivo: Se trata de un procedimiento didáctico del sistema de *ifá*, con la particularidad de que se vale de diversas formas de expresión, por el hecho de haberse desarrollado en diferentes épocas y lugares.

Algo similar se observa en la vida posterior del *babalawo*. El circo de su padre tenía una pequeña orquesta y se esperaba que los hijos aprendieran a tocar algún instrumento para completar el conjunto musical. Los instrumentos más importantes eran el clarinete y el saxofón, que el futuro *babalawo* aprendió en el círculo de sus familiares para integrarse a la orquesta del circo. Después de la Revolución Cubana que llevó a la disolución del circo, el joven músico hizo el servicio militar en la Banda de Música del Estado Mayor General de las Fuerzas Armadas Revolucionarias, donde perfeccionaría sus conocimientos musicales. Después formó parte como músico del Circo Nacional de Cuba en donde también se desempeñó como director musical y arreglista. Más tarde se incorporó a diferentes orquestas y trabajó muchos años en el Cabaret Tropicana.⁷⁵ Posteriormente, cuando ya se había iniciado en *ifá*, realizó algunas ampliaciones del

74 En el original: “This gives the audience the opportunity to laugh at the folly of the animal concerned without any inhibitions but at last they discover that they have been laughing at themselves [...]” (Abimbola 1975: 36-37).

75 Como arreglista, Antonio Águila estudió con Odulio Morales, quien llevó toques de bata a la música popular.

conjunto de cantos de *ifá*, pero manteniendo los lineamientos rituales establecidos. Por ello no sorprende que hoy se hallen numerosos músicos entre sus ahijados. Además, llama la atención cómo el *babalawo* en la actualidad, ya perteneciendo a la categoría de sacerdote mayor de *ifá*, se vale de su amplio repertorio musical para comunicar las principales sentencias de los signos de *ifá* revelados en las entregas de las manos de Orula, de una manera popular y comprensible. El *babalawo* busca, entona y canta para cada signo una parte de una pieza musical en el estilo de la trova tradicional. El contenido de las piezas guarda semejanzas con el *itá*, o sea con el destino inscrito en el signo revelado. De esta manera, el padrino ofrece el mensaje del oráculo en forma de una canción que generalmente es familiar y conocida por el neófito. Es como si una canción popular estuviera comunicando el *itá*. Es muy acertado caracterizar este detalle como otro mecanismo didáctico parecido al arriba mencionado en los *patakís*. Pero, al mismo tiempo, la antropología podría entenderlo como el resultado de un intercambio entre las esferas religiosas y musicales que desarrolla temas esenciales de la condición humana, particularmente en vista de que estas esferas nunca estuvieron estrictamente delimitadas dentro de las concepciones de *ifá*, sino siempre expuestas a una permeabilidad mutua. Si las tradiciones religiosas cubanas de origen africano por un lado enriquecieron, en un pasado reciente, la música popular cubana (Kummels 2009), también es posible que las religiones se enriquezcan al contacto con la música popular. En este sentido, podríamos hablar de un diálogo religioso-cultural inscrito en el mismo sistema de *ifá*.

Impresiones de la biografía religiosa

Si hasta ahora se intentó entender algunos de los efectos que la biografía individual de un *babalawo* tiene sobre su ejercicio de *ifá*, ahora nos detendremos en la influencia que la regla de *ifá* ejerce sobre la biografía religiosa del *babalawo*.

Como otros cubanos, Oscar Antonio Águila Aparicio se inició en *ifá* por motivos de salud. Tras revelar a Obatalá como su *oricha* titular, Oscar Antonio logró que lo iniciaran en la regla de *ocha* en noviembre de 1990. En agosto de 1991 se consagró como sacerdote de *ifá* y nació como *babalawo* con el signo de *Ogunda Tetura*. Una explícita presencia del pasado de *ifá* en la biografía del *babalawo* se evidencia durante la ceremonia del ‘guanaldo’ realizada en 1993, es decir, durante la entrega del cuchillo que implica la facultad de sacrificar animales y que marca la separación del padrino y la autonomía del nuevo sacerdote. En la rama en la que Antonio Águila se inició, es tradición definir el nombre religioso que en el futuro llevará el *babalawo* en la ceremonia del ‘guanaldo’ y no, como en otros linajes, en la consagración de *ifá* misma. El tiempo que transcurre entre las dos ceremonias se concibe como una fase de adaptación que apoya al *babalawo* en su integración al destino marcado por el signo de *ifá* en su vida, y que así garantiza que el nombre religioso definido posteriormente sea una expresión más exacta y tenga una relación más coherente con su signo de *ifá*.

La búsqueda del nombre religioso de Tony –bajo este nombre lo conocen sus ahijados– requirió de una sesión larga y trabajosa. Ninguno de los nombres propuestos por los 14 *babalawos* reunidos obtuvo la confirmación del oráculo consultado. Finalmente, uno entre los *babalawos* mayores allí presentes, Rogelio Bujier, conocido como Pipo Obetua, recuerda Tony, con la claridad de un conocedor de la historia cubana de *ifá*, dijo de pronto que un solo nombre podría ser el indicado: “Ifá Omí”. A no pocos de los *babalawos* reunidos sorprendió la certeza de esta propuesta, inmediatamente ratificada por la adivinación. Fue evidente que Ogunda Tetura era el nombre correcto, pues Ogunda Tetura era el signo de *ifá* de Joaquín Cádiz, o sea, uno de los fundadores africanos de *ifá* en Cuba, y cuyo nombre religioso era “Ifá Omí”.

Lo que un observador a distancia considera una casualidad, en *ifá* parece tener su razón de ser. Los *babalawos* son considerados muertos-vivos por las ceremonias a las que están sometidos durante su iniciación. Sin embargo, la espiritualidad del *babalawo* difunto puede regresar con ciertos intervalos al mundo de los vivos, acompañando a veces a un *babalawo* que se está dedicando a las mismas actividades a las que se dedicaba en vida el *babalawo* difunto y no pudo concluir. A nivel de la imaginación puede suponerse que la espiritualidad de un *babalawo* difunto puede estar cerca de un *babalawo* vivo, guiándole en acciones que él mismo no pudo terminar. Se puede suponer además que estas acciones fueron y siguen siendo importantes para los sacerdotes involucrados y, en cierta manera, para *ifá* en general.

Al principio, el joven *babalawo* Tony no prestó mayor atención al antepasado religioso de su mismo signo y nombre; solo con el tiempo empezó a *moyubarlo*, esto es, a incluirlo en sus rezos para los *egungún*, o sea, los difuntos que en muchas ceremonias son los primeros en ser atendidos ritualmente.

De la acción que su tocayo religioso Joaquín Cádiz supuestamente había dejado inconclusa, el *babalawo* Tony se enteró mucho después y, sobre todo, cuando ya se hallaba en el mismo camino. Tony recuerda que en algún momento de su vida de *babalawo* él sentía un anhelo de establecer y formalizar su propia rama religiosa. La temprana muerte de su hermano mayor en 1997, músico y *babalawo* como él, parece haber influido en este propósito. Desde siempre este hermano había cuidado al más joven y le proporcionaba buenos consejos para su vida privada y su desarrollo como sacerdote, e insistía en que las profundidades de *ifá* se encontraban en lo más sencillo. Por un lado, era evidente que *ifá* tendía a ser relativo, al referir a veces al pasado, a veces al presente y otras veces al futuro. Por el otro lado, la sabiduría innata de *ifá* se revelaría en descifrar la calidad absoluta en la relatividad. Uno de estos consejos que Tony sigue manteniendo vivo y en alto se refería a *omí*, o sea, al agua. Su hermano le hacía ver que el agua podría servir como fundamento de una comprensión profunda de *ifá*. Lo relativo, así recuerda Tony lo expuesto por su hermano, se encontraría en las diferentes condiciones del agua que podría adquirir la calidad de agua salada y dulce, de agua sucia y limpia, o fría y caliente.

Una calidad absoluta, sin embargo, revelaba el agua por ser siempre húmeda, sea cual fuere su condición concreta actual. Ni Tony ni su hermano relacionaron al comienzo esta enseñanza con el nombre religioso del *babalawo* “Ifá Omí”, enseñanza que quedó sin embargo como legado que su hermano dejó a Tony. Él lo integraría luego como una pieza al mosaico que tal vez sea “Ifá Omí?”.

Durante un encuentro de *babalawos* cumplido el 13 de marzo de 2002 en casa de Tony, se concretó la idea de crear una organización no-gubernamental conformada principalmente por los ahijados del *babalawo* y los de su hermano difunto. En un acta posterior de la fundación se deja constancia de los partidarios de la idea original. Pasaron no obstante casi dos años hasta que la idea se convirtió en realidad. El 16 de febrero de 2004 se fundó la sociedad con el nombre de “Ifá Omí – Amo Olodumare”, se eligió una especie de directorio, encabezado por Antonio Águila, se acordó una cuota de aportación por parte de los miembros, así como un reglamento interno más cercano a un código ético de *ifá* con los famosos 16 mandamientos, que a los estatutos regulares de una asociación.⁷⁶ En el acta de fundación se define como posibles miembros a aquellos religiosos que tienen consagraciones menores o mayores de las reglas de *ocha* e *ifá*, pero de acuerdo con la filosofía general se admite el ingreso de cualquier persona que reconozca y respete a Orula como deidad de la adivinación, incluyendo a paleros y espiritistas.

Desde un comienzo existió interés en obtener el reconocimiento institucional por parte de las autoridades, pero hasta el día de hoy es imposible crear en Cuba una asociación que no esté vinculada al Gobierno. Sin embargo, la sociedad ha seguido desarrollándose sin estar formalizada y en el transcurso de los últimos años se han diseñado y entregado carnets a los afiliados, con su foto y número de miembro. Hasta finales de 2010, según su archivo, había más de 300 personas afiliadas, entre ellas varios extranjeros, y se busca que cada persona que haga una consagración en la rama, se convierta en miembro de la sociedad.

Sería exagerado afirmar que la sociedad desarrolla una vida muy activa con reuniones regulares, elecciones de directorio y asambleas de miembros. Tampoco las cuotas anuales de los miembros se han cobrado. Uno de los problemas principales parece ser las distintas dinámicas que tienen, por un lado, los linajes o ‘ramas’ religiosas, y por el otro, las sociedades como entidades legales. Mientras que la rama religiosa, como la palabra misma indica, se ramifica llevando a algunos ahijados a formar su casa propia y a alejarse de su lugar de origen, y se rige en las ceremonias según una jerarquía relativa que determinan los años, poderes y experiencias de los sacerdotes, la sociedad está concebida como un accionar conjunto, a través de cargos adquiridos según facultades y

76 La autora ha tenido acceso tanto al acta de fundación como al reglamento, gracias al iniciador de la sociedad, Antonio Águila.

votaciones. No obstante, dentro de la rama religiosa en cuestión se sabe de la existencia de “Ifá Omí”, y algunos mayores, así como varios jóvenes, expresan el deseo de infundir mayor vida a las actividades de la sociedad.

Lo interesante del caso es que en los últimos años, al menos hasta donde se sabe, no ha surgido en Cuba ninguna otra sociedad religiosa parecida. La única que existe con una estructura formalizada es la mencionada “Asociación Cultural Yoruba de Cuba”. Luego existe la ya mencionada “Comisión Organizadora de la Letra del Año”, con una trayectoria informal que se reactiva anualmente con motivo de la adivinación anual para todos los fieles de las religiones afrocubanas. Esta comisión ha formalizado recientemente su estatus jurídico, pero no va a constituir estructuras permanentes. En febrero de 2011 se fundó la “Asociación Religiosa Bantú de Cuba”, una coordinadora de todas las expresiones religiosas que se remontan a las tradiciones de lengua bantú. Por lo demás, no se conoce con exactitud el estatus jurídico y legal del “Ile Tuntun”⁷⁷ de Frank Cabrera, ni tampoco de “Ifá Íranlowó”,⁷⁸ que una vez aparece como asociación (Betancourt 2009) y otras veces como proyecto (Rauhut 2012: 207, 249). La “Sociedad Ifá Omí” es en este sentido algo extraordinario, si bien su creación podría inscribirse en la tradición de las sociedades de socorros mutuos surgidas a finales del siglo XIX, tras la disolución de los antiguos cabildos de nación (Barcia, Reyes Rodríguez & Niebla Delgado 2012: 55 ss.).

La “Sociedad Ifá Omí” parece ser el resultado de una inspiración espontánea de Antonio Águila, pero observada desde una perspectiva de *ifá* se presenta en un panorama diferente. Tras advertir que Joaquín Cádiz era un antepasado religioso importante con su mismo signo en *ifá* y nombre religioso, Tony empezó a interesarse más por la trayectoria de este *babalawo*. Joaquín Cádiz fue sin duda uno de los africanos fundadores de *ifá* en Cuba, y hasta la actualidad muchos *babalawos* lo incluyen en sus rezos o *moyubas*. La historia oral guarda varias leyendas en torno a este personaje, cuyo contenido real quizás ya no sea posible comprender cabalmente. En una entrevista reciente, el *babalawo* mayor Pedro Ortiz Oliveira,⁷⁹ nacido en 1915, confirmó lo que otros *babalawos*, muchos de ellos ya difuntos, habían comentado en los años de 1990 (Brown 2003: 68), y es que Joaquín Cádiz había venido del África a Cuba ya consagrado en *ifá*. Varias versiones insisten en que Cádiz había sido esclavo sin serlo, pues gozaba de gran libertad para moverse y guardaba alguna economía propia. No obstante, los recuerdos tienden a perderse en lo místico. Algunas fuentes dicen que Cádiz había sido miembro de un linaje real yoruba en África y que fue detectado siendo niño en un barco en el puerto

77 Se constatan diferentes formas de escribir Ile Tuntun (Ile Tuntün, ile tutun, etc.). Hemos optado por la variante más común.

78 Ifá Íranlowó tiene una página web en México: <<http://ifairanlowo.com.mx/>> (05.08.2014).

79 Conversación realizada el 05.11.2010 en El Vedado.

de La Habana cantando una canción inconfundible de un príncipe yoruba. Su llegada, así contaron, coincidió con una predicación anual de *ifá* en Cuba que indicaba “un rey viniendo por el mar” (Brown 2003: 73). El signo religioso “Ifá Omí” fue visto como una confirmación de estas predicciones, pues hace referencia al agua. Otras fuentes insistían en que Joaquín Cádiz viajó por el mundo con comerciantes españoles y traficantes de esclavos. La alta posición que Cádiz parece haber tenido en el “Cabildo Africano Lukumi” parece apuntalar la tesis de su ascendencia real, ya que los cargos del Cabildo estaban reservados a personas de alto rango, no exclusiva, pero sí preferentemente de la realeza africana. Se recuerda además que Cádiz era amigo de Remigio Herrera Adechina, con seguridad el fundador africano de *ifá* más conocido en Cuba.



Figura 8. La autora con Pedro Ortiz Oliveira que es un *babalawo* mayor (foto: Lioba Rossbach de Olmos).

Sobre Joaquín Cádiz se dice que fue el padrino de Bernabé Menocal, o sea, uno de los primeros creoles iniciados de *ifá* en Cuba. En una nota autobiográfica, Miguel Febles nombra a Menocal como su padrino, y a Cádiz, como su abuelo religioso, así como segundo padrino a Tata Agitan, el primer criollo *babalawo* consagrado en Cuba.⁸⁰ No obstante la importancia del personaje que revelan estos detalles y el hecho de que su nombre religioso se sigue *moyubando*, hoy por hoy Joaquín Cádiz es menos conocido y recordado que otros *babalawos* de su tiempo.

80 Información que agradezco a Jesús Rafael Robaina, director del Instituto Cubano de Antropología Nacional y fallecido el 19.05.2013.

El hecho más importante registrado en torno a Joaquín Cádiz es que fue él quien regresó a África a traer Olofi a Cuba, o sea, él trajo la representación de la deidad imprescindible para cualquier consagración de un *babalawo*. Pero no solamente a Joaquín Cádiz se le atribuye esta acción. Mientras algunos científicos estiman que los secretos religiosos llegaron a Cuba con los mismos esclavos, la historia oral consigna que un miembro de la generación de los fundadores africanos regresó a su tierra natal para traer de allí los secretos de Olofi a Cuba. Algunas fuentes orales mencionan a un “Salvador Montalvo” que Brown considera un nombre ficticio del mismo Remigio Herrera Adechina. De Olugueré Kó Kó, o sea, de otro *babalawo* consagrado en África y fundador de *ifá* en Cuba, también se dice lo mismo. Es interesante constatar que la historia oral atribuye tanto a Joaquín Cádiz como a Olugueré Kó Kó el haberse ido a México para nunca más regresar a Cuba.

A estos fragmentos de recuerdos e historias orales se sumó otro detalle de especial interés para el *babalawo* Antonio Águila, pues influyó en la interpretación de su propio destino como sacerdote. Algunos investigadores de las reglas de *ocha* e *ifá* en Cuba, sobre todo Ortiz (1992: 14), Palmié (2005: 56) y Brown (2003: 68), identificaron claras señales de que fue Joaquín Cádiz quien en enero de 1891 gestionó la reorganización del viejo Cabildo Africano Lukumí como sociedad, “siendo su objetivo el socorro mutuo en casos de enfermedad y muerte” (Ortiz 1992: 14). Palmié (2005: 56) añade que la “Sociedad de Socorros Mutuos bajo la advocación de Santa Bárbara perteneciente a la Nación Lukumí, sus hijos y descendientes” quedó establecida en 1893 teniendo domicilio, según Ortiz (1992: 14), en la calle Jesús Peregrino 49 de La Habana. Pero según las evidencias de los documentos en los archivos, Joaquín Cádiz desaparece entre 1891 y 1893. Algunos investigadores interpretan este hecho como indicación del fallecimiento de este personaje, mientras la tradición oral sostiene que se marchó definitivamente a México. Lo cierto es que a partir de ese momento se pierden sus huellas en la historia cubana de *ifá*.

La evidencia de que Joaquín Cádiz inició la reorganización del antiguo Cabildo Africano Lukumí, lo convirtió en una sociedad de ayuda mutua y desapareció luego en el transcurso del mismo proceso, puede interpretarse, según el pensamiento de *ifá*, como una tarea que el *babalawo* histórico dejó inconclusa para que un *babalawo* de una generación posterior la terminara. Antonio Águila no lo descarta cuando entiende que él está llamado a fundar una sociedad como Joaquín Cádiz lo hiciera en su tiempo. Tony lo contempla como un legado complejo y lejos de ser una simple herencia. Por un lado, está convencido de que comparte con Joaquín Cádiz, dado el signo de *ifá* de su nacimiento, ciertas (no necesariamente todas) congruencias. En su caso, las congruencias parecen particularmente fuertes, dado que Tony comparte con Joaquín Cádiz además del signo también el nombre religioso, lo que no ocurre frecuentemente. Por todo ello

el *babalawo* Ogunda Tetura - “Ifá Omí” de la actualidad, interpreta su propio destino no solo como un ejercicio cotidiano de la religión, sino como una misión que el astro de Joaquín Cádiz le dejó para que él cumpliera.

Resumen

La llegada de extranjeros a las reglas de *ifá* y de *ocha* cubanas no constituye sino una nueva fase en el carácter heterogéneo de sus creyentes, y la relación entre la familia consanguínea y la ritual se presenta como un tejido complejo cuya lógica interna tiende a fusionar, más que a separar, ambas partes.

Fuerzas centrífugas y centrípetas parecen obrar al mismo tiempo, y algunos protagonistas individuales producen grandes efectos. Al tiempo que generan desorden, re-distribuyen el equilibrio de fuerzas en el marco de las estructuras y jerarquías establecidas.

Estas condiciones son difíciles de comprender en los actuales debates antropológicos. Destaca en este contexto el concepto de creolización, que subraya la construcción identitaria en los procesos de indigenización de personas ajenas, así como sus expresiones culturales, en un nuevo entorno. Ello atañe también al concepto de sincretismo para procesos de mezcla de sistemas religiosos que se desarrollan en contextos sociales con diferencias de poder pero permitiendo reconocer los sistemas originales que se fusionaron. No sorprende que Fernando Ortiz recurra, junto a sus conceptos analíticos, particularmente el de la transculturación, a una metáfora, cuando habla del “ajiaco” para caracterizar las mezclas cubanas. Esta metáfora admite además ampliaciones, cuando por ejemplo Guillermo Mosquera señala que los ingredientes del ajiaco no se cuecen de igual manera, sino que se disuelven en forma diferente en el caldo (Mosquera 1992). Como punto de referencia, Ortiz podría haberse servido del concepto de *melting pot* acuñado para el proceso de integración y homogeneización de una población heterogénea de migrantes en los EE. UU. A pesar de ciertas reservas (Palmié 2013: 94-102), la metáfora del ajiaco tiene una fuerza descriptiva que, a diferencia de otras herramientas analíticas, no disocia los componentes sino subraya la composición, particular no solo en sí misma, sino también en cuanto a sus componentes.

Sin embargo, algunas de las impresiones biográficas presentadas indican un aspecto al que tampoco la metáfora del ajiaco hace justicia, y es el efecto potencial del individuo, su ‘agencia’, como se dice hoy. En la santería es posible que el individuo, creyente o sacerdote individual, a través del oráculo o por medio de una instancia que toma posesión de la persona y el *oricha* trasmite, recomienda, encargue o prescriba comportamientos no necesariamente respaldados por las reglas establecidas.

El *íta* realizado en el contexto de una iniciación en la regla de *ocha* e *ifá*, cuya profecía abarca toda la vida, ya anuncia cómo se puede desarrollar el iniciante. El signo del oráculo puede indicar desde revisionismo hasta subversión o capacidad de innovación. Mientras surta efecto en el contexto religioso, podrá contar con la aceptación de los

seguidores o generar críticas en sus contrincantes, sin que nadie se sorprenda mayormente. La referencia al signo del oráculo del *ita* aporta la explicación a posteriori. Ello fue ilustrado en el ejemplo de uno de los *babalawos* de la corriente de reafricanización del presente, introductor de reformas e innovaciones espectaculares en *ifá* con el objetivo de preservar la tradición de los fundadores de *ifá* en Cuba. Muchos otros *babalawos* no están de acuerdo, pero tampoco se extrañan, pues entienden que el signo de su iniciación había ya anunciado este desarrollo.

Cruces y encrucijadas: dinámicas en la diáspora

El observador que se dirige a Venezuela movido por su interés en la transnacionalización de la santería, encontrará un escenario por demás complejo. Conjuntamente con México, Venezuela es, después de los EE.UU., el país donde la santería cuenta con más creyentes. Si bien *ifá* y *ocha* están presentes en gran parte de América Latina como Colombia, Perú, Bolivia y Argentina, es Venezuela el país al que las dos reglas arribaron primero y donde más han repercutido.

Los contemporáneos coinciden en señalar que el primer *babalawo* llegado a Venezuela fue el ya fallecido Ubaldo Porto (Pollack-Eltz 2001b), con cuyo ‘odun’ se hizo la primera iniciación de *ifá*.⁸¹ El *babalawo* cubano Adalberto Herrera fue quien consagró al primer venezolano en *ifá* y él es también el mejor cronista de la religión en Venezuela. Seguramente haya pocos lugares donde un *babalawo* documente los desarrollos locales de *ifá* de una manera tan imparcial como don Adalberto en su página web.⁸² El visitante encuentra al sacerdote en su cuarto de *ifá*, parecido más bien a una oficina, trabajando en su computadora para enriquecer con novedades su página web. Se advierte que el procesamiento de datos es, después de *ifá*, la segunda gran pasión del *babalawo*. Seguramente se trate de reminiscencias de sus estudios universitarios de sociología, abruptamente finalizados cuando Herrera entró en conflicto con el gobierno revolucionario cubano. Pese a ser el cronista de *ifá* en Venezuela, el *babalawo* nunca se abrió a incluir a los retraditionalistas en su panorama de *ifá*, ya que él se considera un representante fiel del *ifá* criollo. A lo largo de su vida ha encontrado *babalawos* de todas las ramas cubanas de *ifá*, pero recientemente debió enfrentar a las generaciones de *babalawos* nuevas en el país, deseosas de introducir modificaciones sobre la base de informaciones halladas en las redes religiosas pertinentes en internet, las que, afirman, “tienen más lógica”. El mismo nieto de don Adalberto, un joven *babalawo* que pisa fuerte, es uno de estos ‘modernizadores’.⁸³

81 <http://www.adalbertoasoifa.com/hist_intro.php> (07.08.2014).

82 <<http://www.adalbertoasoifa.com/>> (07.08.2014).

83 La conversación con don Adalberto y su nieto se realizó el 28.10.2011.

Adalberto Herrera, Otura Tiyu en su signo de *ifá*, estuvo varios años encarcelado en Cuba como preso político. Recién tras salir de la cárcel en 1971 se inició: en la regla de *ochá* en 1980, y en *ifá* en 1981. En 1983 emigró a Venezuela, se estableció en Caracas y más adelante se nacionalizó. En 2002 fundó la ASOIFA, la “Asociación Civil Cultural ‘Seguidores de ifá’”, que en 2011 se disolvió por problemas internos. Desde hace muchos años el *babalawo* Adalberto Herrera realiza una adivinación anual para Venezuela.

De todos modos, existen varias corrientes de tendencia retradicionalista en Venezuela. El “Ile Tuntun” de Frank Cabrera tiene una filial en Venezuela. El mencionado *babalawo* nigeriano Solagbade Popoola cuenta con presencia y seguidores en el país, y existen otras casas que han establecido de manera autónoma contactos religiosos con Nigeria.

Un caso particularmente señalable es el del *babalawo*-poeta Santos López. Ganador de premios locales de poesía y también organizador de congresos y concursos de poesía, este personaje tiene además una segunda vocación, que es de carácter religioso. Lo que en la página de Wikipedia de Santos López se llama “espiritualidad del África Occidental”⁸⁴ es simplemente el *ifá* yoruba. La categoría de “espiritualidad” es tal vez más cercana a las raíces espirituales con las que Santos se siente todavía fuertemente conectado, o sea: la espiritualidad de sus ancestros indígenas. No obstante, lo que el poeta vive es la espiritualidad de *ifá*, pero considerándola combinable con la indígena.

Él mismo contó cómo se inició en *ifá* en Cuba⁸⁵ pero quedó decepcionado por la falta de profundidad espiritual de la religión en ese país. En consecuencia, dejó de ejercer *ifá*, hasta que un hermano de su logia masónica le motivó a buscar esta profundidad en la fuente misma, o sea, en África. Empezó una búsqueda a solas, y encontró en Ode-Remo (Nigeria) la casa religiosa a la que quería afiliarse. La distancia entre Venezuela y Nigeria no parece tan grande, lo que seguramente tiene que ver con la cercanía de Trinidad y Tobago y su fuerte presencia yoruba. Santos recibe frecuentemente en su casa en Caracas a hermanos religiosos nigerianos que mantienen contactos con estas islas cercanas.

Cada año entre 2004 y 2008, Santos López organizó en la ciudad de Maracay el gran “Festival Internacional de Tradiciones Afroamericanas” (FITA), contando para ello con el apoyo del Gobierno estadual de Aragua y de otros patrocinadores. La presencia cultural y religiosa ‘afro’ de América y África fue espectacular, y es de suponer que nunca antes hubo actividades afro-transatlánticas de tales dimensiones. Santos López, quien se apoya en *ifá* para preservar la espiritualidad indígena de sus ancestros, lleva el *ifá* también al mundo cultural e intelectual venezolano. Participa además, como poeta y *babalawo*, de una red intercontinental de personas congeniales.

84 <http://es.wikipedia.org/wiki/Santos_L%C3%B3pez_%28poeta%29> (07.08.2014).

85 La conversación con Santos López se realizó el 07.10.2011.

Pero existen también otras realidades de la santería venezolana. Por ejemplo, encontramos a un santero que hoy es policía retirado, quien nos reveló que en las cárceles locales muchos presos practican la santería. Proviene en su mayoría de los barrios pobres de la ciudad y creyeron erróneamente –así lo explicó el ex oficial de la Policía–, que los *orichas* habrían de protegerlos de delitos menores y mayores. Una película venezolana en parte ficcional y accesible en internet⁸⁶ muestra la cruda realidad de la religión en los barrios pobres de Caracas. Más interesante, en el presente contexto, son las ocasionales conexiones con Alemania identificadas en Caracas, donde la santería tiene particular importancia.

Un santero alemán-cubano en Venezuela

Ricardo Hoffmann⁸⁷ es un cubano-alemán nacido en la ciudad de Essen, en la región del Ruhr. Pasó sus años escolares en Venezuela y, a pesar de estar iniciado en la santería, nunca visitó Cuba, el país natal de su madre. Sus intentos por encontrar su salvación en la religión protestante de su padre o en la fe católica de su madre fueron decepcionantes. Entonces Ricardo Hoffmann hizo su licenciatura en Economía y empezó a trabajar en una empresa informática. Un colega suyo, ahijado de un padrino de la regla de *ocha* que vivía en Miami, lo vinculó con la santería. En los años de la década 1980, afirma Ricardo, la cúpula política del país en torno al presidente Carlos Andrés Pérez trajo santeros desde Miami para que la atendieran en materia religiosa. Tras una odisea por varias casas religiosas, Ricardo se inició en 2005 como hijo de Obatalá. Es el único santero en su familia de origen y tiene ahijados fuera del país, como en España, además de haber estado algún tiempo en Trinidad y Tobago para aprender la lengua yoruba. Allí conoció a los “Baptist Shouters”, el culto a Shangó y la religión de los Orisha, prácticas diferentes pero que comparten el origen yoruba. Ricardo se reunió además con algunos *babalawos* nigerianos residentes en Trinidad. En ocasiones es invitado a Miami para participar en ceremonias.

Ricardo está bien informado sobre las distintas y recientes evoluciones de la santería a nivel internacional. No obstante, un *babalawo* yoruba residente en Trinidad le recomendó que por ser blanco y no africano, debería mantenerse fiel a sí mismo y escuchar sus propias voces interiores.

Tan interesante como las convicciones religiosas y personales de Ricardo, es su familia multi-religiosa de procreación, una suerte de *patchwork* religioso. Su suegra, llamada Belia Valdés,⁸⁸ es una colombiana nacida en Santa Marta y emigrada hace décadas a Venezuela en busca de un mejor pasar económico. Contó que cuando era niña, cada

86 <<http://www.youtube.com/watch?v=QdnchIprxXA>> (06.12.2013).

87 Se realizaron dos entrevistas en lengua alemana a Ricardo Hoffmann, en septiembre 2011 en Caracas.

88 La entrevista con Belia Valdés se realizó el 24.10.2011 en Caracas.

vez que tenía oportunidad, buscaba el contacto con los indígenas que cada cierto tiempo llegaban de la Sierra Nevada de Santa Marta a la ciudad. Muchas cosas experimentó Belia con los indios: por ejemplo, un curandero tradicional detectó al asesino de un joven por medio de sueños visionarios. Desde aquellos días ella sintió el deseo de sanar espiritualmente a otros. Cuando ella llegó a Venezuela, el espiritismo se encontraba en pleno auge y ella empezó a tener éxito atendiendo de casa en casa a enfermos y a personas necesitadas. Su hijo Osvaldo siempre la acompañaba en sus visitas, y aprendió de ella los secretos de las plantas y los remedios espirituales. Belia actualmente tiene una ‘perfumería’. Así llaman en Venezuela a las tiendas de objetos religiosos de todo tipo, que abundan por ejemplo en la Avenida Baralt, donde se encuentra también la tienda de Belia. Osvaldo tiene, a unos metros de distancia, otra tienda donde vende principalmente hierbas frescas y objetos religiosos. Durante su visita de un día de duración,⁸⁹ la autora pudo ver no solo una serie de clientes que compraron hierbas frescas para una inminente iniciación en la santería, sino también a dos pacientes que Osvaldo atendió ‘rezando’ su zóster (llamado “culebrilla”). Él aprendió las curaciones espirituales de su madre. Madre e hijo se las ingeniaron para combinar la religión popular venezolana María Lionza (v. abajo) y la santería, establecida en el transcurso de las últimas décadas. En esta última, Belia solo recibió la “mano de Orula”, ya que no desea otras complicadas iniciaciones, si bien su yerno Ricardo consulta el oráculo y aconseja a otras personas varios días a la semana, en el piso superior de la perfumería. Por su parte, Osvaldo se inició en la regla de *ocha*, lo que le suministró los conocimientos necesarios para asesorar en su tienda a los interesados en la iniciación, al tiempo que le brinda a él mismo protección espiritual. También la hija de Belia y esposa de Ricardo está iniciada. Por lo cual puede afirmarse que la familia política de Ricardo presenta todo el espectro de la religiosidad popular venezolana.

Encuentros de las diásporas secundarias

De la literatura científica se desprende poca información sobre el encuentro de los santeros provenientes de diferentes diásporas secundarias de la santería. Puede suponerse, sin embargo, que iniciados de México y de España confluyen en algunas metrópolis del mundo, como Nueva York, Madrid o Miami. Quizás en uno de esos países la santería ya se muestra abierta hacia cultos o religiones locales y permite nuevas y diferentes dinámicas respecto a las hasta ahora conocidas. ¿Cómo reaccionaría un español iniciado en Cuba frente a un santero mexicano que además de tener fe en los *orichas* fuera adepto al culto de la Santa Muerte (Rossbach de Olmos 2010: 66)? ¿Vincularía a la muerte y su rico trasfondo cultural en México con Oyá, *oricha* de la tempestad y guardián de las entradas de los cementerios, mediante analogías como las que se hacen en Cuba entre

⁸⁹ El sábado 15.10.2011 la autora pasó el día en la tienda de Osvaldo Valdés.

las deidades de la regla de *ocha* y las del *palomonte*? ¿Se produciría una delimitación, o se impondría la doctrina de la tolerancia referida por Wande Abimbola (Abimbola & Miller 1997: 7) para la religión yoruba?

La autora pudo ver una estatua de la Santa Muerte en casa de un *babalawo* cubano, recibida de su ahijado mexicano. El padrino cubano estableció una relación con la divinidad Oduduwa, el Señor de los Muertos. En el marco de la transnacionalización de las religiones, pueden surgir diferentes fenómenos de este tipo y producir resultados inesperados. En Berlín puede observarse tales entrecruzamientos. Poco o nada usual es la colaboración existente entre la casa de *candomblé* Ilê Obá Silekê, bajo la dirección del sacerdote Murah Soares (Montoya Bonilla 2011), y el santero Joaquín La Habana (v. arriba). Los intercambios de experiencias y actos compartidos se han vuelto parte integral del programa de actividades del centro intercultural Forum Brasil, ubicado en la casa donde se practica el *candomblé*.⁹⁰ En este caso, se trata de dos sacerdotes que, además, son bailarines y artistas, vínculo que facilita el acercamiento. Los dos religiosos identifican las diferencias y las similitudes entre ambas expresiones religiosas latinoamericanas, cuyo origen común se remonta a los esclavos yoruba, y que contrastan en sus detalles mitológicos, adivinatorios y de ritualidad, donde las ceremonias de tambores y los bailes constituyen un elemento central. Desde la perspectiva cubana, en el *candomblé* se manifiesta una diferencia central respecto a su estricta jerarquía y al papel preponderante del sacerdote en la comunidad del culto.

A continuación presentamos la dinámica de la santería generada por el encuentro de dos de sus diásporas secundarias. Este cruce se ilustra a través de la trayectoria religiosa de un santero alemán y se complementa con la observación etnográfica de la diáspora secundaria de Venezuela.

Un santero alemán entre los orichas cubanos y la adivinación venezolana

Mark Bauch se encuentra en el centro de esta historia, referida por la autora ya en otras ocasiones cuando él no había consumado aún su decisión de iniciarse (Rossbach de Olmos 2009: 492-493). El joven nacido en Gotinga y hoy residente en Berlín, se describe a sí mismo como un ser espiritual. Poco antes de cumplir los 30 años de edad, empezó a tener pesadillas con personas fallecidas, o en las que él era llevado a lugares en que morían personas, ya fuera en hospitales o en campos de guerra. Siguieron experiencias en estado de vigilia con algunos seres muertos. Mark trabajaba en ese entonces como enfermero profesional y reaccionó con temor ante la situación. Sus conocimientos profesionales le indicaban que su estado de salud mental era preocupante. Casualmente y en forma similar a una odisea, Mark encontró apoyo en la santería. Su futuro padrino, Joaquín La Habana (v. arriba), entendió inmediatamente que Mark tenía capacidades de

⁹⁰ <<http://www.forum-brasil.de>> (22.10.2013).

médium y que por su intermedio se expresaban los espíritus. En las misas espirituales los espíritus de los muertos son atraídos mediante cantos, oraciones, perfumes, flores y humo de tabaco. Generalmente los participantes experimentados reciben mensajes y ofrecen consejos y orientación ante los problemas. Joaquín ayudó a determinar los entes espirituales que rodeaban a Mark y a controlar sus experiencias de mediaunidad. Luego de una serie de iniciaciones menores, Mark se consagró en la regla de *ocha* como hijo de Ochún, en Cuba, en 2009.

En una misa espiritual Mark conoció a Palmira W., su futura segunda madrina o *iyogbona* en su iniciación. Palmira provenía de Venezuela y en su país fue iniciada en la santería como hija de Obatalá.

Palmira conocía ya el trabajo espiritual antes de llegar a la santería. Había sido creyente de la religión popular de su país, el culto a María Lionza. Hasta hoy, ella es fiel a su forma de expresión espiritual. En el ejercicio de esta religión, que no tiene más de 100 años de existencia (Ferrándiz Martín 1999: 40; Mahlke 1992: 182), se llaman y movilizan, a través de las ceremonias, las huestes de espíritus para la protección y la sanación de quienes buscan ayuda. Al lado del indígena Guaicapuro y del Negro Felipe o Negro Primero, la ‘reina’ María Lionza conforma el centro de la religión. En esta última figura confluyen elementos de la mitología indígena con creencias católicas de la Virgen María. Las tres ‘potencias’, como se les llama, expresan la composición étnica de la sociedad venezolana. Las huestes espirituales que integran las cortes de María Lionza tienden a renovarse continuamente. Hace años aparecieron los vikingos, y después se manifestaron “las siete potencias africanas” y con ellas los *orichas* afrocubanos más importantes, cuyas estatuas han sido incorporadas a los grandes altares que existen en los centros de la religión (Mahlke 1992: 78-84; Pollack-Eltz 1984, 2001a). El sitio principal de la religión se encuentra en Yaracuy, ubicado en el Monte Sorte, a 300 km de Caracas, la capital de Venezuela. Además, hay un sinnúmero de centros espiritistas en el país que practican sanaciones espirituales según la tradición de María Lionza (Mahlke 1992: 186).

Palmira pertenece al creciente número de devotos de María Lionza que se iniciaron en la santería llevada a Venezuela a partir de 1960 por el exilio cubano (Pollack-Eltz 1984: 313). Se plantea que la regla de *ocha* y la regla de *ifá* son más poderosas que el culto de María Lionza, pero algunas similitudes posibilitan un trabajo combinado. Los seguidores se inician en la santería sin dar la espalda a María Lionza; esta creencia pasa a comportarse como el espiritismo cruzado en Cuba. Especialmente los directores de los centros de culto de María Lionza deciden iniciarse en la santería en la convicción de que ésta les aportará una fortaleza adicional. Al igual que en Cuba, en la decisión de iniciarse tiene aquí gran importancia la expectativa de poder sanar enfermedades.



Figura 9. María Lionza (foto: Lioba Rossbach de Olmos).

Tras las huellas de María Lionza

En octubre de 2011 la autora conoció en Venezuela a Enriqueta T., hermana de religión de Palmira W. e iniciada como ella en la misma casa religiosa. Enriqueta, como tantos otros, entró a la santería por motivos de salud, y mientras tanto sus hijos y una parte de sus nietos practicaban también la regla de *ocha*. Ella, a su vez, consagró en la santería a otros religiosos que luego pasaron a ser experimentados *babalawos* o santeros. A pesar de su activa presencia como santera, Enriqueta sigue considerando que su ocupación prioritaria es el trabajo en la religión de María Lionza. Ella condujo a la autora a un centro de este culto en el barrio Los Teques en Caracas, dirigido por su prima Cándida, esposa de una persona alemana. Cándida llevaba el vestido blanco típico de una *iyawó*, lo cual significa que había sido iniciada en la santería hacía menos de un año. Su participación en la santería y paralelamente su trabajo espiritista en el centro de María Lionza no es un caso atípico en Venezuela. La motivación para su ingreso a la santería fueron problemas de salud y la búsqueda de protección espiritual para contrarrestar las fuertes energías de quienes acuden a ella para recibir consejos o para sanarse.

En su salón de culto hay un impresionante altar en el cual, junto a las tres potencias María Lionza, el Negro Felipe o Negro Primero y el Indio Guaicapuro, hay diversas estatuas de potencias o huestes espirituales. Al lado de vikingos se encuentran médicos, indígenas y el héroe de la independencia americana Simón Bolívar. También es posible identificar una inequívoca representación de Changó.

Enriqueta explica que ella no hace consultas de oráculo con caracoles cauri, como es usual en la santería, sino por medio del cigarro, en cuya ceniza lee el destino de la persona. Al mismo tiempo, el tabaco es una ofrenda a los espíritus. En el lugar se desarrollaba en ese instante un ritual de tratamiento a una cliente, una joven, de profesión enfermera, que padecía culebrilla en todo su cuerpo y no había podido curarse con la medicina convencional. Después de dos sesiones de curación en el centro, mostraba mejoría: las ampollas y pústulas de la piel retrocedían.

En el ritual de curación Cándida dibujó con talco, en el suelo, un círculo, dentro del cual debía ubicarse el cuerpo de la joven. Bajo el círculo añadió una estrella de seis puntas (dos triángulos superpuestos), sobre el mismo dibujó otra estrella de seis puntas que terminaba en unas barras paralelas. Sobre la estrella y en los ángulos agudos Cándida ubicó unas 20 velas que fueron encendidas. La mujer joven se tendió dentro del círculo, se le puso carne cruda en las manos y se le cubrió todo el cuerpo con una tela blanca.

Siguieron oraciones, cantos, humo de tabaco y libación de alcohol, todo lo cual, se explicó, contribuía a reforzar a los espíritus benévolos de la paciente, y a reprimir el efecto del espíritu negativo responsable de la enfermedad. También se reforzaba así las defensas de su cuerpo. Para alcanzar este propósito es necesario atraer a los espíritus, para lo cual Cándida, con ciertos intervalos entre cantos y oraciones, tocaba un pequeño tambor y se movía continuamente alrededor de la paciente.

Después de algún tiempo, la mujer se mostró intranquila y se quejó del malestar. Los demás participantes percibieron en ello la presencia del espíritu perturbador, que le hizo quebrarse de pronto y patear el piso fuertemente durante algunos minutos. En ningún momento la mujer se salió del círculo. Cándida dio a entender que los movimientos y expresiones indicaban un espíritu indígena. Enriqueta y Cándida tenían la posesión bajo su control y sostenían a la mujer, que ahora saltaba dentro del círculo de talco. Luego que el espíritu indígena perdió visiblemente su energía, despertaron a la mujer, quien salió del trance agotada. Cándida afirmó que el trabajo realizado por la mujer con sus propios espíritus de energía positiva había favorecido su mejoría. Hasta su curación total, la paciente debía someterse todavía a otras sesiones, en las cuales, como pude observar también en otras clientes, el trance se aplacaba en la medida en que las energías de los espíritus benévolos resultaban vencedoras.

María Lionza en Berlín

Existe una forma de adivinación a través del cigarro que es practicada en algunas casas de la religión María Lionza, pero que es desconocida en las religiones afrocubanas. Esta forma de adivinación es usada en Berlín por Mark, joven santero iniciado en Cuba, pero que nunca ha estado en un centro de culto de María Lionza en Venezuela. Él aprendió esta técnica adivinatoria de su segunda madrina Palmira W., lo que no sorprende pero es significativo, pues otros ahijados de Palmira no practican esta forma de adivinación con cigarro.

Generalmente Mark toma asiento ante su bóveda espiritual de los ancestros, ubicada en un rincón de la cocina de su casa. Su altar, dado el creciente número de estatuas de santos, adquiere un toque de santuario de María Lionza. Mark bendice dos cigarros, de los cuales el primero es una ofrenda y sirve para su propia limpieza espiritual, mientras el segundo está destinado a la adivinación. Primeramente recita las oraciones usuales de la religión de María Lionza que ha traducido al alemán y las complementa con algunas oraciones católicas de Alemania. Prende el cigarro que sostiene con los dedos pulgar, índice y cordial. El cigarro no debe ser luego movido ni volteado y es fumado con más prisa que placer. A su lado hay una escupidera para la amarga saliva. A partir de ese momento, la atención se centra en la ceniza, que no debe caer al suelo, para ser interpretada según un esquema existente –de arriba hacia abajo y de derecha a izquierda–, lo cual indica el estado social y corporal de la persona por la cual Mark realiza su consulta.

En la ceniza pueden reconocerse también espíritus de muertos alrededor de la persona, los que perturban o benefician. La inspiración vidente que Mark canaliza ahora mediante el cigarro, la canalizaba antes en las cartas de tarot.

Resumen

La santería ocupa y seguramente ocupará un lugar marginal en Alemania, pese a lo cual se ha adaptado y ha integrado elementos de la realidad alemana. En parte ha ingresado a ese contexto y desde allí ha desarrollado una perspectiva propia de las cosas. La composición del grupo de sus seguidores ha sido desde el principio heterogénea, reflejo de la expansión y del traspaso de fronteras de esta religión. Tal heterogeneidad existía con anterioridad a la llegada a Alemania de la religión. En estas circunstancias se acentúa el papel del individuo, especialmente cuando no se ha conformado un grupo religioso en funcionamiento. La autora ha indicado varias veces que el concepto de transculturalidad de Welsch (1997), que no debe confundirse con el de transculturación de Ortiz (1973), concede al individuo una nueva posición, definida por la condición del presente globalizado.

Cada día aumentan los lugares en los cuales convergen diversas corrientes culturales y religiosas a través de la migración y la globalización. En este sentido, en ciudades como Berlín se cruzan influencias latinoamericanas, africanas y caribeñas, y surgen

intersecciones en las que los individuos combinan diferentes elementos, no según su sola voluntad, pero sí con cierta autonomía. La elasticidad de la santería posibilita un proceso de integración con relativa independencia, dado su repertorio de pensamiento y prácticas religiosas. En espacios como Berlín se entrecruzan corrientes culturales que no se encuentran ni en Cuba ni en Venezuela; los procesos eclécticos obtienen entonces no solo una oportunidad particular y única, sino precisamente su condición para existir.



Figura 10. Fumando tabaco (foto: Mark Bauch).

Agradecimientos

Las consideraciones contenidas en el presente trabajo no son todas nuevas. En parte han sido ya dadas a conocer en otros contextos y en publicaciones que aquí se precisan en las referencias biográficas y en la bibliografía. Pero esta es la primera vez que los resultados de la investigación se publican en español, poniéndolos así a disposición de muchas personas que contribuyeron significativamente a este trabajo.

Son muchas las personas que me ayudaron, en Alemania, Cuba y Venezuela, a reunir la información aquí presentada. No es sencillo mencionar a cada una de ellas y sus valiosos aportes. Algunos de mis interlocutores se revelan al lector por su nombre, mientras

otros, autores de aportes también muy importantes a mi labor, no son o son apenas mencionados en el texto. Algunos de los colaboradores se han convertido entre tanto en amigos; otros, en buenos colegas. Mi cordial agradecimiento a todos ellos.

Alemania

Thomas Altmann, Zorica Ball, Juana Bartel, Mark Bauch, Alexander Bilbao, Pablo Blanco, Pablo Campos, Augustin Casanova, Lisandra Cervantes, Ady Diesel, Maira Echegoyen, Berna Erkumay, Jorge Espichicoque, Immo Eulenberger, Peter Fenz, Alejandro Fernandez, Odalys Galves, Juana García, Enriquito González, Jorge Gutierrez, Eddy Hernández, Varuna Holzapfel, Marcos Ilukan, Ingeborg Keim (+), Almut Kluth, Joaquín La Habana, Christobal Larrinaga, Lili y Gerado, Lorge Martínez, Gustavo Medina Sagarra, Isaura Medina-Kessel, Roberto Mesa, Xavier Mili, Femi Obisesan, Olayinka Babatunde Ogunsina, Michael Peters, Toni Pinera, Holger Pöhlmann, Julián Ponciano, Winfried Prey, Ivan Rebollar, Enrique Recabarren, Mercedes Saint Ives, Christine Stiller, Julio Turanico, Celio Vasconcellos, Arnaldo, Danaisy, Diani, Euridice, Ralf, Rafael.

Cuba

Nelson Aboy, Ernesto Acosta Sediez, Cesar Águila, Antonio Águila, Oscar Águila, Obispo Beltrán, Edgardo Barrenechea Fernández, Valdonio Berrio Cárdenas, Víctor Betancourt, Rafael Castro Sánchez, Zulema Colón, Teresita Diago, Amet Palma Diago, José M. Font, Juana García, Martica García, Carlos García, Irma Garrido Mercader, Lisset Garro Garrido Augustico Gay, Oscar Guedes Rolo, Efigenia Mestre González, Nestor Mili, Marilina Muñiz Izquierdo, Pedro Ortiz Oliveira, Angel Padrón (Bebo), Maira Paéz Mora, Enildo Pérez, Deniz Manuel Pérez de Ordaz, Juana Ponciano, Tato Quinones, Jesús Rafael Robaina (+), Pablo Sánchez, Jorge Luis Valera Madan, Freddy la Valle, Cesar Vásquez, Anquel, Barbarita, Efraín, Milagros, Mariocha, Pedrito, Teresita, tía Lala, Witty, Isidro.

Venezuela

Govanni Bernal, José Carlos Díaz, Marta Díaz Fabelo, Adalberto Herrera, Ricardo Hoffmann, Santos López, Eva Pérez Fabelo, Alba Marina Portales, Olatunji Muiyiwa Somorin, Enriqueta T., Belia Valdés, Orlando Valdés, Cándida, Sandy, Tunji.

Agradezco también a mis colegas Georg C. Dick, Alejandro Fernández, Edith Franke, Ernst Halbmayr, Sol Montoya Bonilla, Mark Münzel, Christiane Pantke, Berta Pérez y Aneglina Pollack-Eltz.

Referencias bibliográficas

- Abimbola, Wande
1975 *Sixteen great poems of Ifá*. Niamey: UNESCO.
- Abimbola, Wande & Ivor Miller
1997 *Ifá will mend our broken world. Thoughts on Yoruba religion and culture in Africa and the diaspora*. Roxbury: Aim Books.
- Albrecht, Michael
2010 Eklektik. En: Sandkühler, Hans Jörg (ed.): *Enzyklopädie Philosophie*, vol. 1. Hamburg: Meiner, 480-482.
- Amtsgericht Wäiblingen
2007 Beschluss vom 03. September 2007 in der Strafsache [nombre borrado] wegen Verstoßes gegen das Tierschutzgesetz. Geschäftsnummer: 5 Cs 172 Js 64691/07 (documento no publicado).
- Apter, Andrew
1991 Herskovits' heritage: Rethinking syncretism in the African diaspora. En: Leopold, Anita. M. & Jeppe Sinding Jensen (eds.): *Syncretism in religion. A reader*. London: Equinox, 160-184.
- Argyriadis, Kali
2001-2002 Les parisiens et la santería: de l'attraction esthétique. *Psychopathologie Africaine* 31(1): 17-44.
- Asociación Cultural Yoruba de Cuba
2004 *Respuesta del Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifá de la República de Cuba y de los 1621 Miembros Babalawos de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, a la descabellada actitud de algunos Babalawos que dicen haber iniciado a ciertas mujeres en Culto a Ifá*. <<http://www.cubayoruba.cult.cu/Mujeres%20e%20Ifa/Respuesta%20a%20la%20descabellada%20actitud%20de.htm>> (26.11.2013).
- Barcia, María del Carmen, Andrés Reyes Rodríguez & Milagros Niebla Delgado
2012 *Del cabildo de "nación" a la casa de santo*. La fuente viva, 39. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Barnet, Miguel
2000 *Afrokubanische Kulte. Die Regla de Ocha, die Regla de Palo Monte*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp.
- Bascom, William Russell
1980 *Sixteen cowries. Yoruba divination from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press.
1991 *Ifá divination. Communication between gods and men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Beck, Ulrich
2008 *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- Betancourt Estrada, Víctor
2004 *El bábálawo. Médico tradicional*. Caracas: Inversiones Orunmila.
2007 *Ifáismo y ciencia*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
2009 *La santería, una tradición en decadencia*. Caracas: Ediciones Òrúnmilà.

- Beyer, Peter
2007 Globalization and glocalization. En: Beckford, James A. & Nicholas Jay Demerath (eds.): *The Sage handbook of the sociology of religion*. London: Sage Publications, 98-117.
- Bolívar Aróstegui, Natalia
1990 *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.
- Brito Santana, Jorge R.
2014 *Curamágyey. Enclave Lucumí en Matanzas* (ed. por Miguel Willie Ramos). Miami: Eledá.org Publications.
- Brown, David. H.
2003 *Santería enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Burch, Dominik
2012 *Santería in der Schweiz*. Universität Luzern: Tesis de maestría.
- Burke, Peter
2002 *Kultureller Austausch. Erbschaft unserer Zeit*, 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cabrera, Lydia
1980 *Yemayá y Ochún. Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. Colección del Chicherukú en el exilio. New York: Torres.
- Cabrera Suárez, Frank
2009 *Ilè Tuntun, tierra nueva. La práctica de la religión yoruba*. Barcelona: Humanitas.
2010 *Ilè Tüntun = Nueva Tierra Sagrada. 256 oddunes de Ifá*. Barcelona: Humanitas.
- Capone, Stefania
2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: Karthala.
2010 *Searching for Africa in Brazil. Power and tradition in Candomblé*. Durham: Duke University Press.
- Clark, Mary Ann
2005 *Where men are wives and mothers rule. Santería ritual practices and their gender implications*. The history of African-American religions. Gainesville: University Press of Florida.
- Cubanet
2004 Venezolana lucha por el derecho a ser sacerdotisa. *Cubanet. Prensa Internacional*. 16 de noviembre de 2004. <<http://www.cubanet.org/CNews/y04/nov04/16o2.htm>> (26.11.2013).
- Dianteill, Erwan
2002 Deterritorialization and reterritorialization of the Orisha religion in Africa and the New World Nigeria, Cuba and the United States. *International Journal of Urban and Regional Research* 26(1): 121-137.
- Edemodu, Austin
2002 Odyssey of an American female Babalawo. *The Guardian*. 27 de octubre de 2002. <<http://diasporaorishanetwork.yuku.com/topic/576/Odyssey-of-an-American-Female-Babalawo#.U-SSjaM09tQ>> (08.07.2014).
- Eleburuibon, Ifayemi
1994 *Apetebii, the wife of Orunmila*. Brooklyn: Athelia Henrietta Press.

- Engelbrecht, Martin
 2009 Die Spiritualität der Wanderer. En: Bochinger, Christoph, Martin Engelbrecht & Winfried Gebhardt (eds.): *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*. Religionswissenschaft heute, 3. Stuttgart: Kohlhammer, 35-49.
- Fernández Olmos, Margarite & Lizabeth Paravisini-Gebert
 2003 *Creole religions of the Caribbean. An introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*. New York: New York University Press.
- Fernández Robaina, Tomás
 2003 ¿La santería: africana, cubana, afrocubana?: Elementos para el debate. *La Jiribilla* 166(7). <http://www.lajiribilla.cu/2003/n116_07/fuenteviva.html> (08.08.2014).
 2008 *Hablen paleros y santeros*. Colección Echú Bi. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ferrándiz Martín, Francisco
 1999 El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos. *Alteridades* 9(18): 39-55.
- Fuentes Elias, Ismael
 2013 Vudú yará en Elena Celestien Vidal: rutas haitianas en el Oriente cubano. *Batey. Una revista cubana de antropología sociocultural* (4) Cultura e Identidad Haitiana en el Oriente de Cuba. <http://www.revista-batey.com/index.php?option=com_content&view=article&id=164&Itemid=28> (08.07.2014)
- Frigerio, Alejandro
 2002 Re-Africanization in secondary religious diasporas: Constructing a world religion. *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 51: 39-60.
- Gruner-Domic, Sandra
 1996 Zur Geschichte der Arbeitskräftemigration in der DDR. Die bilateralen Verträge zur Beschäftigung ausländischer Arbeiter (1961-1989). *Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung IWK* 2: 204-230.
 1997 Die Migration kubanischer Arbeitskräfte in die DDR 1978-1989. Humboldt-Universität Berlin: Tesis de maestría.
- Hazod, Guntram
 2011 Synkretismus. En: Kreff, Fernand, Eva-Maria Knoll & Andre Gingrich (eds.): *Lexikon der Globalisierung*. Bielefeld: Transcript, 367-370.
- Hearn, Adrian H.
 2003 Transformation: Transcendence or transculturation? The many faces of Cuban santería. *Humanities Research* 10(3): 56-62.
- Helbig, Jörg Wolfgang
 1985 Einige Bemerkungen zum muu ikala, einem Medizingesang der Cuna Panamas. *Indiana* 10: 323-339.
- Holzappel, Varuna
 2002 *Santería. Der Voodoo der Kubaner*. Woldert: Smaragd.
- Katzensteiner, Irene
 2000 Afrokubanische religiöse Kultur in der Diaspora. Ifá und Santería in Wien. Universität Wien: tesis de diploma.

Kremser, Manfred

- 2005 Afroamerikanische Religionen in der Karibik. En: Hausberger, Bernd & Gerhard Pfeisinger (eds.): *Die Karibik: Geschichte und Gesellschaft 1492–2000*. Edition Weltregionen, 11. Wien: ProMedia, 173-188.

Kummels, Ingrid

- 2009 Popmusik und das Sakrale: Kubanische Religiosität aus der Perspektive der Forschung zu Populärkultur. En: Lioba Rossbach de Olmos & Heike Drotbohm (eds.): *Kontrapunkte: Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der Afroamerikaforschung*. Curupira-Workshop, 12. Marburg: Curupira, 75-95.

Law, Robin

- 1997 Ethnicity and the slave trade: Lucumi and Nago as ethnonyms in West Africa. *History in Africa* 24: 205-219.

Lehmann, Doris H. & Grischka Petri

- 2012 Eklektizismus und eklektische Verfahren: Historisch-methodische Anmerkungen. En: Lehmann, Doris & Petri Grischka (Hg.): *Eklektizismus und eklektische Verfahren in der Kunst*. Studien zur Kunstgeschichte, 195. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 2-21.

Lehmann, Doris & Grischka Petri (eds.)

- 2012 *Eklektizismus und eklektische Verfahren in der Kunst*. Studien zur Kunstgeschichte, 195. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms.

Lévi-Strauss, Claude

- 1967 Die Wirksamkeit der Symbole. En: Lévi-Strauss, Claude: *Strukturelle Anthropologie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 204-225.

Mahlke, Reiner

- 1992 *Die Geister steigen herab*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Mason, Michael Atwood

- 2002 *Living Santería. Rituals and Experiences in an Afro-Cuban Religion*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Matory, J. Lorand

- 2005 *Black Atlantic religion. Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press.

Menéndez Vázquez, Lázara

- 2001 ¿Un cake para Obatalá?! *La Jiribilla* 292(11). <http://www.lajiribilla.cu/2001/n11_julio/292_11.html> (23.11.2013).

Modehn, Christian

- 2002 Wo die Götter heilen. Pichys Muscheln, Blumen und Rum. Die afro-kubanischen Santería-Religion. *Publik-Forum* 10: 50-52.

Moerike, Eduard

- 1974 *Die Historie von der schönen Lau*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel.

Montoya Bonilla, Yolanda Sol

- 2011 Fazenda, olhando, atapdando. *Ilé obá sileké: candomblé brasileiro en Berlín*. Curupira Workshop, 15. Marburg: Curupira.

- Mosquera, Gerardo
 1992 Africa in the Art of Latin America. *Art Journal* 51(4): 30-38.
- Murphy, Joseph M.
 1993 *Santería. African spirits in America*. Boston: Beacon Press.
- Murken, Sebastian, Sussan Rößler-Namini & Daniel Böttger
 2013 Die Selbstbeschränkung des religiösen Subjekts. Überlegungen und empirische Befunde zu den Grenzen religiöser Individualisierungsprozesse. *Marburg Journal of Religion* 17: 1-44. <http://www.uni-marburg.de/fb03/ivk/mjr/pdfs/2013/articles/murken-roessler-boettger_2013.pdf> (26.11.2013).
- Oertel, Lena
 2009 *Juana García berichtet – Ihr Weg zur Priesterin*. Protokoll der Sitzung vom 28.04.09 des Seminars: Religion auf Wanderschaft: Stationen der afrokubanischen Santería in Amerika und Europa an der Philipps-Universität Marburg (documento no publicado).
- Olupona Jacob K. & Terry Rey
 2008 *Òrìṣà devotion as world religion: The globalization of Yorùbá religious culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ortiz, Fernando
 1973 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
 1992 *Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Palmié, Stephan
 1995 Against syncretism. 'Africanizing' and 'Cubanizing' discourses in North American òrìṣà worship. En: Fardon, Richard (ed.): *Countervorks. Managing the Diversity of Knowledge*. Asa Decennial Conference Series. London: Routledge, 73-104.
 2002 *Wizards and scientists. Explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. Durham: Duke University Press.
 2005 The cultural work of yoruba-globalization. En: Falola, Toyin (ed.): *Christianity and Social Change in Africa. Essays in Honor of J.D.Y. Peel*. Durham: Carolina Academic Press, 43-81.
 2013 *The cooking of history. How not to study Afro-Cuban religion*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Palmié, Stephan (ed.)
 2008 *Africas of the Americas. Beyond the search for origins in the study of Afro-Atlantic religions*. Studies of religion in Africa, 33. Leiden/Boston: Brill.
- Peñalver, Gerardo
 2009 „Man muß die Dinge verändern?. Über die deutsch-kubanischen Beziehungen, die Krise des Neoliberalismus und 50 Jahre kubanische Revolution. *Straßenfeger* 2: 4-6. <<http://www.strassenfeger-archiv.org/article/3156.0003.html>> (04.11.2013).
- Pilz, Dirk & Friedhelm Teicke
 2007 Das Problem der deutschen Kaiser. Mit Musik & Candomblé. Nächste Spielzeit will Frank Castorf die Berliner Volksbühne neu beseelen. *Nachtkritik.de* <http://www.nachtkritik.de/index.php?option=com_content&task=view&id=263&Itemid=61> (26.11.2013).
- Politycki, Matthias
 2005 *Herr der Hörner*. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Pollack-Eltz, Angelina

- 1984 Die Einflüsse der kubanischen Santería in Venezuela. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 21: 305-322.
- 2001a The Venezuela cult of María Lionza. En: Glazier, Stephen D. (ed.): *Encyclopedia of African and African-American religions*. New York: Routledge, 357-361.
- 2001b The globalization of an Afro-American religion. Cuban Santería (regla Ocha) in Venezuela. En: Adéwolé, Lawrence Olúfémi (ed.): *Ifá and related genres*. Cape Town: Centre for Advanced Studies of African Society, 114-122.

Prothero, Stephen

- 2011 *Die neun Weltreligionen*. Was sie eint, was sie trennt. München: Diederichs.

Ramos, Miguel W.

- 2003 La división de la Habana: Territorial conflict and cultural hegemony in the followers of Oyo Lukumí religion, 1850s-1920s. *Cuban Studies* 34: 38-70.

Rauhut, Claudia

- 2009 Initiation von Frauen in den kubanischen Ifá-Kult zwischen lokaler Innovation und transnationaler Vernetzung. En: Drotbohm, Heike & Lioba Rossbach de Olmos (eds.): *Kontrapunkte. Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der Afroamerikaforschung*. Curupira-Workshop, 12. Marburg: Curupira 97-119.
- 2012 *Santería und ihre Globalisierung in Kuba. Tradition und Innovation in einer afrokubanischen Religion*. Religion in der Gesellschaft, 33. Würzburg: Ergon.

Recabarren, Enrique

- 2009 *Un Santero en Alemania. Experiencias con otros religiosos de ocha-ifá y con abijados y clientes en Alemania* (documento no publicado).

Rossbach de Olmos, Lioba

- 2005 Pflanzenwissen auf Wanderschaft. Wie Santería-Priester in Deutschland an ihre Pflanzen kommen. *Journal Ethnologie* 5. <http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2005/Lokales_in_der_globalisierten_Welt/Pflanzenwissen_auf_Wanderschaft/index.phtml> (08.08.2014).
- 2007a Konfliktpotential und Konfliktvermeidung. Tieropfer einer Religion in der Fremde. En: Rossbach de Olmos, Lioba & Heike Drotbohm (eds.): *Afroamerikanische Kontroversen*. Beiträge der Regionalgruppe Afroamerika im Rahmen der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005. Curupira Workshop, 10. Marburg: Curupira, 119-138.
- 2007b De Cuba al Caribe y al mundo: la santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización. *Revista Semestral de Historia y del Caribe* 4(7). <<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/memorias/article/view/364/179>> (26.11.2013).
- 2009 Santería abroad. A short history of an Afro-Cuban religion in Germany by means of biographies of some of its priests. *Anthropos* 104(2): 483-498.
- 2010 Santería in Deutschland: Zur Gleichzeitigkeit von Heterogenisierung und Retraditionalisierung einer Religion in der Diaspora. *Paideuma* 56: 63-86.
- 2011 Religion und Raum: Dimensionen religiöser Reterritorialisierung der Santería in Deutschland. *Zeitschrift für Ethnologie* 136(2): 357-378.
- 2013 Entgrenzte Religiosität. Die afrokubanische Santería-Religion in Europa zwischen Kult, Kunst und Kultur. *Anthropos* 108: 531-542.

- Rosbach de Olmos, Lioba & Thomas Altmann
 2014 *(Un-)Ordnungssysteme in Ifá: Theologische Klärung ethnologischer Fragen.* <<http://www.erivo.de/lioba-iv.htm>> (31.07.2014).
- Rubiera Castillo, Daisy
 2007 La Iyáonifá: un problema de género en la Regla Ocha/Ifá. *Afro-Hispanic Review* 26(1): 141-149.
- Schmidt, Bettina E.
 1995 *Von Geistern, Orichas und den Puertoricanern. Zur Verbindung von Religion und Ethnizität.* Curupira, 2. Marburg: Förderverein Völkerkunde in Marburg.
 2008 *Einführung in die Religionsethnologie. Ideen und Konzepte.* Reimer Kulturwissenschaften. Berlin: Reimer.
- Souza Hernández, Adrián de
 2003 *Ifa. Santa Palabra. La ética del corazón.* La Habana: Ediciones Unión.
- Soyinka, Wole
 1997 Wole Soyinka on Yoruba Religion. A conversation with Ulli Beier. *Isokan Yoruba Magazine* 3(3).
- Staewen, Christoph
 1996 *Ifa. African gods speak. The oracle of the Yoruba in Nigeria.* Hamburg: Lit.
- Statistisches Bundesamt
 s.f. *Fachserie 1, Reihe 2, Tabellen 5–91: Ausländer nach Staatsangehörigkeit von 1986–1999.* Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.
 2013 *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Ausländische Bevölkerung. Ergebnisse des Ausländerzentralregisters.* 2012. Fachserie 1 Reihe 2. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.
- Wangenheim, Huberta von
 2009 *BeGeisterte Wahrnehmung. Das Phänomen der médium unidad, eine besondere Form der Welterfahrung im Kontext afrokubanischer Religionen.* Fragmentierte Moderne in Lateinamerika, 8. Berlin: Ed. Tranvía, Verlag Frey.
- Wedel, Johann
 2004 *Santería healing. A journey into Afro-Cuban world of divinities, spirits, and sorcery.* Gainesville: University Press of Florida.
- Welsch, Wolfgang
 1997 Transkulturalität. Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. *Via Regia. Blätter für internationale kulturelle Kommunikation* 20. <http://via-regia-kulturstrasse.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf> (08.08.2014).

Glosario

<i>aché:</i>	“así sea”, el poder espiritual del universo, talento, gracia, bendición, virtud, palabra, alma de algo. Es la bendición del oricha, colocada en distintas partes del cuerpo del neofito
<i>aña:</i>	deidad que reside y controla el tambor batá
<i>awofaké:</i>	iniciación básica para hombres en ifá llamado también “mano de Orula”
<i>babalawo:</i>	“padre de los secretos”, sacerdote de ifá, experto en adivinación
<i>babalocha:</i>	“padre en el oricha”, sacerdote de la regla de ocha que ha iniciado otra persona
<i>batá:</i>	nombre de los tres tambores consagrados
<i>canastillero:</i>	santuario casero donde reposan los orichas en forma de piedra en vasijas de porcelana, barro o madera
<i>cascarilla:</i>	cáscara de huevo pulverizada y usada en muchas ceremonias
<i>chavito:</i>	nombre popular del peso convertible (CUC)
<i>dilogun:</i>	sistema de adivinación a través de los caracoles
<i>ebo:</i>	ceremonia de limpieza y/o de sacrificio
<i>egungún:</i>	espíritus de los muertos/ancestros
<i>elekes:</i>	collares consagrados
<i>fula:</i>	nombre popular del peso convertible (CUC)
<i>guanaldo</i>	también “cuchillo”, ceremonia de la regla de ocha que permita al santero independizarse de su padrino o madrina para sacrificar animales grandes en iniciaciones
<i>guerreros:</i>	orichas recibidos para defender la persona y compuestos por Eleguá, Ogún, Ochosí y Osun
<i>ifá:</i>	sistema adivinatorio regido por el oricha Orula
<i>ikin:</i>	nuez de palma de ifá
<i>ikofá:</i>	iniciación básica para mujeres en ifá llamado también “mano de Orula”
<i>ita:</i>	divinación extensa en ceremonias de iniciación
<i>ituto:</i>	ceremonia de despedida para los difuntos
<i>iyalocha:</i>	“madre en el oricha”, sacerdotisa de la regla de ocha que ha iniciado otra persona
<i>iyanifá:</i>	madre de ifá, sacerdotisa de ifá
<i>iyawó:</i>	hombre o mujer recién iniciado, novicio de la regla de ocha

<i>iyogbona:</i>	segundo padrino o segunda madrina de iniciación
<i>mano de Orula:</i>	iniciación básica en la regla de ifá incluyendo determinación del oricha tutelar
<i>moyuba:</i>	oración y evocación a los ancestros y deidades
<i>obá:</i>	“rey”, maestro de ceremonia
<i>obi:</i>	coco y sistema sencillo de adivinación
<i>odu:</i>	signo de ifá
<i>olofista:</i>	sacerdote de ifá en posesión de la deidad Olofi o Olofin que es indispensable en a iniciaciones de ifá
<i>omi:</i>	agua
<i>omo:</i>	hijo
<i>omo aña:</i>	“hijo de aña” batalero consagrado para tocar los tambores de batá
<i>oriaté:</i>	sacerdote de la regla de ocha que dirige ceremonias y el itá en la iniciación
<i>oricha:</i>	deidad
<i>otan:</i>	piedra de incorporación del oricha
<i>paraldo:</i>	ebo para quitar la muerte, espíritus enviados u oscuros
<i>pataki:</i>	narración de leyendas y fábulas concernientes a los Orichas, con una moraleja, lo que ayuda a la definición de sus dones o atributos
<i>pinaldo:</i>	también “cuchillo”, ceremonia de la regla de ifá que permita al babalawo independizarse de su padrino para sacrificar animales grandes en iniciaciones
<i>prenda:</i>	caldero de hierro y fundamento del palomonte
<i>rama:</i>	linaje religioso
<i>yuma:</i>	extranjero