

De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización

Lioba Rossbach de Olmos

Antropóloga de la Universidad Johann Wolfgang Goethe en Frankfurt am Main y doctorado en la Universidad Johannes Gutenberg en Maguncia. Investigadora y docente en el Instituto de Investigación Cultural Comparativa – Antropología en la Universidad Philipps de Marburg. [rossbach@staff.uni-marburg.de]

Texto recibido: 02/03/07; Aprobación: 10/05/07

Resumen

Después de Pierre Verger (1976) ha sido Lorand Matory (1999b) quien puso en claro que, como sujeto cultural, los esclavos traídos desde África al Nuevo Mundo para trabajar en las minas, las plantaciones o en las casas de la nobleza nunca perdieron la relación con el continente de donde provenían. Siempre han habido negros marineros, comerciantes libres o libertos que mantenían de una u otra manera el contacto y actuaban de mensajeros, intermediarios y protagonistas del intercambio. Este panorama no cambió tampoco por completo en las generaciones posteriores. De este modo además de mercancías y productos nativos también los pensamientos, corrientes ideológicas y movimientos cruzaron el océano desarrollando su propia dinámica a cada uno de los lados. Esto no quiere significar que los esclavos gozaban de una verdadera libertad de movimiento. Los que vivían en ciudades portuarias tuvieron ventajas en relación a estos contactos en comparación con aquellos que tuvieron que trabajar en las plantaciones de azúcar. Los esclavos empleados para lavar el oro en algún río lejano tal vez nunca participaban en este intercambio. Pero para el negro como sujeto cultural este “diálogo de vida”, como lo denomina Matory, sí existió.

Tanto Matory como Verger se concentran en los contactos entre Brasil y el Golfo de Benin los que han sido los más intensos por ciertas particularidades históricas, pero Matory enfoca también a Cuba. Sin embargo ni el uno ni el otro han previsto que este diálogo cultural bajo las condiciones de la globalización se ampliaría notablemente involucrando cada vez más actores y más regiones con diferentes historias individuales y trasfondos nacionales así como culturales. Lo que antes era el marinero, comerciante o liberto es en la actualidad el migrante con sus nuevas técnicas de comunicación. El diálogo de la vida se ha multiplicado. En estas condiciones la santería misma se ha vuelto una religión en pie de viaje. Sus discursos y sus debates internos se desarrollan en torno a las posibles diferencias de los conocimientos mitológicos y de la práctica ritual entre Nigeria y Cuba, pero al mismo tiempo se hace presente un espectro mucho más amplio de movimientos, corrientes e ideologías. La santería, mientras avanza en su carácter transnacional, crea al mismo tiempo continuamente enraizamientos nuevos locales. En la actualidad ella demuestra una particularidad que la comparte con muchas de sus deidades: Tiene – así se dice de algunos orichas que integran aspectos muy diferentes – diferentes caminos.

Palabras clave: Santería, Transnacionalización, yorubización, cubanización.

Abstract

The afro-cuban santera is a religion brought to Cuba by slaves from Yorubaland, which nowadays is situated in Nigeria. During a long period it was not allowed to worship the orisha deities openly, but recently, the Cuban government has permitted the people to practice their cult freely. As a consequence, santería, which meanwhile had developed into a travelling religion existing in America, the Caribbean, and also in Europe, is confronted with a variety of changes and influences of different characters. New discourses and debates on the issue of “yorubization”, that intend to reintegrate the original yoruba traditions, and on the issue of “cubanization” considering santería religion as a properly Cuban development, followed. The debates are based on the differences of myths and rituals existing in Nigeria and Cuba, reflecting on the same time a wide branch of other movements, currents and ideologies. These conflicts appear very clearly after some women have been consecrated to the cult of ifá, which in Cuba is restricted to men exclusively. For a better understanding, the article develops the idea that these conflicts should be considered in the broader context of the transnationalization of santería and the growing number of new local santería roots.

Key words: Transnationalization, Santería, yorubization cubanization.

La santería¹ es una religión afrocubana que se caracteriza por la veneración a las deidades orichas, por los estados de trance y por las técnicas elaboradas de adivinación. Se trata de una rama de la religión yoruba del África Occidental que se trasladó al Nuevo Mundo con los esclavos provenientes de lo que hoy constituye Nigeria y Benín y se formó en el transcurso del siglo XIX en el occidente cubano. No solamente ha coexistido y sigue coexistiendo con otras religiones africanas sino también ha integrado en el transcurso de su existencia en Cuba influencias del catolicismo romano y del espiritismo francés las que se encuentran hoy en día en proporciones de mezclas diferentes en los distintos lugares de la isla. El centro de la santería la constituye la atención a los orichas, los que brindan protección a sus seguidores e “hijos”² iniciados así como apoyo en los problemas cotidianos. Como respuesta los orichas reciben ofrendas, sacrificios, alimentación y devoción. Se trata de entidades con características muy humanas las que representan a la vez fenómenos de la naturaleza. En Cuba son equiparados con aquellos santos católicos que muestran rasgos parecidos o calidades similares. Es así que Changó, Yemayá u Ochún corresponden a Santa Barbara, la Virgen de Regla y la Virgen de la Caridad del Cobre. Son agresivos, revoltoso y provocadores respectivamente y representan el trueno, el mar y los ríos. No obstante, los “santos”, los que están representados en forma de pinturas o estatuas en los armarios o altares de las casas, y los orichas que residen como piedras sagradas o *otanes* en recipientes de porcelana, cerámica o madera, son tratados de manera diferente: mientras que los santos reciben agua, flores y velas como ofrendas, a los orichas se les brinda además la sangre de animales sacrificados.³ Dos tradiciones distintas pero

estrechamente ligadas pueden distinguirse en relación a la santería: la veneración de los orichas en un sentido estricto también llamado *regla de ocha* y el sacerdocio de adivinación de los *babalawos* reservado para el sexo masculino, también conocido con el nombre de *regla de ifá*. La religión hasta hoy en día no ha desarrollado una estructura jerárquica. Los conocimientos religiosos y las prácticas rituales están ensamblados en ciertas ramas religiosas y bajo este dominio conforman casas-templo autónomos alrededor de sacerdotes carismáticos. El conocido sociólogo cubano Fernando Ortiz (1973) llamó “transculturación” a la penetración mutua de las tradiciones religiosas existentes y la adopción de la santería por grandes partes de la población cubana no limitada en absoluto a los afrocubanos. Hoy en día la santería puede decirse que es la religión popular del país.

En Cuba se han desencadenado recientemente algunos debates los que de una u otra manera giran alrededor de la pregunta si se deberían resaltar las partes africanas de la santería o las cubanas. No son discrepancias entorno al origen y la historia de la religión sino sobre las prácticas actuales y las perspectivas para el futuro. Estos debates, los que se presentarán y discutirán a continuación, resultan complejos y complicados teniendo implicaciones rituales, litúrgicas y teológicas. En las controversias mismas han de percibirse tonos nacionalistas, pero también dejos de un movimiento religioso retrógrado hacia los orígenes. Se combinan recursos de retrovisión, de tradición, pero también de reforma y renovación de manera contradictoria y, en parte, de una divergencia impresionante. Este escenario se presentará tomando como ejemplo el caso controvertido de la iniciación de una mujer en el culto de ifá en Matanzas (Cuba) lo que si tiene precedentes en Nigeria pero no así en Cuba en donde ifá es un dominio exclusivamente reservado para hombres. La presente reflexión trata de mostrar que los límites dentro de los cuales provienen los argumentos que se intercambian sobre el caso ya no están delineados sólo entre Nigeria y Cuba sino abarcan un área mucho más amplia que por lo menos incluya al Caribe. El trasfondo es que la santería ha empezado a recorrer el mundo a gran escala. Se ha consolidado en varios lugares, donde ha incorporado influencias locales empezando a desarrollar una dinámica propia. Es decir, la santería que surgió en un principio como una diáspora yoruba en Cuba cuenta ahora así mismo con una propia diáspora creciente en el Caribe y amplias partes del continente americano. En el contexto de la globalización ella ha llegado además a Europa en donde cuenta en casi todos los países con iniciados, seguidores y especialistas religiosos. Con la inclusión de América, el Caribe y Europa en el marco de la discusión en donde la santería crea nuevos enraizamientos locales mientras sigue avanzando en su carácter transnacional se amplía el horizonte para la reflexión. Cuba quedará como plataforma de intercambio y centro de debate.

En este contexto se circunscriben las presentes deliberaciones. El punto de partida es la llegada de la santería a Alemania después de 1978 cuando Cuba y Alemania Democrática firmaron un acuerdo entre estados socialistas para la capacitación de personal cubano en las empresas estatales alemanas. Esto era el modo socialista de reclutar trabajadores extranjeros para satisfacer la creciente demanda de mano de obra para la industria nacional.

Algunos trabajadores cubanos trajeron su religión consigo y, de manera escondida, veneraron a las orichas en las condiciones poco cómodas de los alberges existentes.

La religión se difundió más ampliamente a raíz de la reunificación de Alemania del 1989/1990 apoyándose, además de los cubanos residentes en Alemania, en los turistas y las parejas de los matrimonios binacionales. Hoy en día cuenta con un grupo de seguidores que se puede calcular entre 3.000 y 3.5000 personas (Rossbach de Olmos 2003).

Fué precisamente durante una investigación sobre la santería en Alemania⁴ con el objetivo de comprender las posibilidades y limitaciones de ejercer esta religión exótica en un entorno alemán que se evidencia que las noticias sobre los debates y los acontecimientos de la lejana Cuba llegan a Alemania sin demora a través de visitas de ciudadanos cubanos a su país de origen que traen de retorno consigo, de llamadas telefónicas o de mensajes electrónicos. Durante estas investigaciones que obedecían a las características de una “etnografía múltiple-situada” al estilo de George E. Marcus (1997) se efectuaron no solamente estudios multilocales en diferentes ciudades de Alemania sino se andaba también detrás de los diversos vestigios de algunas personas, imágenes, motivos, temas e historias de la religión y sus creyentes. Es en este contexto que la antropóloga “siguió a una persona”, es decir al santero Alexander Bilbao residente en Alemania a su ciudad natal Matanzas y sede de su comunidad religiosa. Si este santero en Alemania ya había hecho comentarios sobre los temas tratados en este artículo, especialmente la iniciación de una mujer en la regla de ifá, es durante su estadía en Matanzas que la antropóloga efectuó el seguimiento de la historia hasta encontrar no solamente el lugar de los acontecimientos sino también a algunos de los protagonistas involucrados en los mismos.

El presente artículo es precisamente el resultado de esta investigación múltiple-situada entre Alemania y Cuba que trata sin embargo de ampliar el panorama reflexionando sobre otros factores más que podrían haber influido en el curso del tema. Se trata de una visión que surge de una investigación de campo pero amplía el espectro investigativo aún más allá de la misma.

La temprana migración de una religión que va recorriendo el mundo

Ya anteriormente a la globalización, la que coincide con la última fase de la transnacionalización de la santería y de la que se hablará nuevamente más adelante, se presentaron movimientos migratorios los que originaron después nuevos desarrollos locales. Como punto de partida puede mencionarse el intercambio entre Cuba y Nigeria de los negros libres y los esclavos libertos que regresaron a Nigeria temporalmente o por completo en la segunda mitad del siglo XIX (Sarracino 1988).⁵ Entre ellos se encontraron algunos especialistas religiosos buscando la ampliación de sus conocimientos rituales y con ello reforzando su posición religiosa en Cuba.⁶ Con el reciente descubrimiento de la existencia de este tipo de contactos transatlánticos (comp. Matory 1999b) perdieron su fuerza persuasiva los conceptos clásicos de los estudios afroamericanos que son los de

asimilación y adaptación. Estos conceptos tenían previsto para los africanos capturados y esclavizados solamente perspectivas culturales que se parecían a un callejón sin salida: el de adaptarse a la cultura existente de sus amos europeos (Herskovits 1945), o perder su cultura en general (Frazier 1939), o crear una nueva cultura tomando como base sus experiencias conjuntas como esclavos (Mintz/Price 1976). Hoy sin embargo se reconoce que en vez de una vía única los desarrollos se asemejan a una encrucijada donde diferentes corrientes se encuentran influenciándose mutuamente.

Como inicio de estos procesos se pueden identificar aquellos cubanos que llegaron como músicos a Nueva York en los años 40 llevando consigo la religión y estableciéndola en el nuevo entorno (Ayorinde 2004:160, Gregory 1999, Schmidt 2002:134 sgtes.). Esta migración tuvo sus efectos consiguientes. Siendo Nueva York una ciudad de intenso contacto entre migrantes puertorriqueños y cubanos (comp. Barnett 1986) fue un puente para que la santería tenga después su propia diáspora en Puerto Rico. Por el otro lado esta religión afrocubana dió los impulsos para que algunos (norte)americanos⁷ tras cierto contacto con ella formasen su propia religión yoruba (vease más abajo).

Mientras que en Nueva York y sus alrededores la santería ya logró establecerse efectuando sus primeras iniciaciones en los años 60, en este tiempo en Miami apenas se hacía sentir su llegada (Palmié 1995: 184-205). Después de la Revolución Cubana a partir de 1959 se presentó un ola migratoria pero todavía en un principio con pocos seguidores de la santería. Esta situación cambió con el éxodo de Mariel en 1980 cuando el gobierno cubano mandó a un número elevado de personas a los Estados Unidos. Entre éstos había numerosos creyentes y sacerdotes de la santería afrocubana, los que en los años siguientes convirtieron a Miami y sus alrededores en el lugar con la segunda comunidad religiosa más grande fuera de la isla de Cuba. Aquí se efectuaron fundaciones de iglesias reconocidas por el estado. Una de las más conocidas fue la „Lucumi Church von Hialeah“ creada por el santero cubano y *oba* (o sea conductor de ceremonia) Ernesto Pichardo. El motivo era sobre todo adquirir la autorización para poder ejercer una religión que desde siempre fue mirada con sospecha, ya que por practicar el sacrificio de animales a veces es incomprendida (Ayorinde 2005:167-168; Brandon 1990). Se estima que el número total de seguidores de la santería en Miami llega a 60.000 personas y en los Estados Unidos entre 500.000 y 800.000.⁸

La dinámica reciente

Raras veces se toma en consideración que una condición primordial para que la globalización pudiese tener efecto y lograr imponerse a nivel mundial fue la desintegración del Bloque Este que hasta los comienzos de los años 90 frenó la internacionalización y la libre circulación de los bienes, del capital, de las informaciones y mercancías. Para Cuba como país satélite socialista esta relación se hizo doblemente notable. En el caso de la isla la disolución del Bloque Este no condujo a la incorporación del país al mercado

internacional, debido a que el gobierno de Fidel Castro sigue ligado al socialismo, pero sí conllevó a una serie de cambios. Al terminarse las relaciones comerciales con la Unión Soviética se produjo una situación de fuertes dificultades económicas, y el gobierno declaró el “periodo especial en tiempos de paz”. A raíz de esta crisis se introdujeron algunos cambios. A comienzos de los años 90 se permitió el dolar norteamericano como medio de pago interno (y después una moneda artificial equivalente) y se amplió considerablemente el sector turístico (Ayorinde 2004:138), que constituye desde entonces el segundo factor económico más importante del país. Una apertura religiosa formó parte de estos cambios políticos, los que fueron acompañados por una autocritica del gobierno por haber adoptado ciegamente el ateísmo supuestamente científico de origen soviético. Después de debates intensos dentro del Partido Comunista se efectuó no solamente un cambio de la política estatal sino también de la constitución nacional (Ayorinde 2004: 138, 148). Dado que Cuba buscó mantener su sistema socialista pero al mismo tiempo encontrar una posición en el nuevo orden geopolítico internacional parece que fué un paso estratégico oportuno, el de conceder a las religiones la libertad del culto para contrarrestar un posible aislamiento internacional. Además Fidel Castro ya se había pronunciado de manera abierta sobre las religiones (Beto 1985). A raíz de la visita del Papa Juan Pablo II en el año 1998 se vió claramente que de allí en adelante la adhesión de una persona a una comunidad religiosa estaría tolerada en Cuba, siempre y cuando no fuera acompañada de un rechazo a la revolución y al socialismo (Perera 2005: 151).⁹ De allí en adelante la religión fue reconocida como parte de la cultura nacional. Adicionalmente se le concedió una nueva valoración al potencial de resistencia de las religiones afroamericanas en tiempos de la esclavitud.¹⁰ Además la presencia de tropas cubanas en Angola enviadas en apoyo del gobierno comunista del MPLA entre los años de 1975 a 1989 debería haberles puesto en claro a gran parte de los soldados cubanos que muchas de las raíces de su propia nación se ubican en Africa (Ayorinde 2004:93f.). El ateísmo supuestamente científico como componente ideológico de un socialismo orientado hacia el Bloque Este fue abandonado a favor de una nueva posición y una autoconcepción que se caracteriza por un socialismo más bien nacionalista que tiene como componente la religiosidad popular afrolatinoamericana.

De la yorubización ...

Esta apertura tuvo sus impactos sobre la santería que en gran parte fué el resultado de una dinámica interna cubana, pero también tenía sus aspectos externos extranjeros. Casi de inmediato se establecieron contactos con la tierra yoruba en Nigeria o con nigerianos residentes en América y se creó un espacio para el debate. Si algunas cuestiones ya fueron temas latentes de debate entre los religiosos afrocubanos desde tiempos anteriores, fué ese momento en que salieron al ámbito público. La apertura coincidía con un nuevo auge de las religiones, especialmente las afrocubanas, las que al mismo tiempo fueron identificadas como atracción folclórica en el sector turístico del país convirtiendolas en un recurso explotable y un objeto de negocio. Otro factor de influencia lo constituyó la diáspora extranjera y especialmente la norteamericana que por medio de los migrantes cubanos en

los Estados Unidos, proporcionaba un crecido número de miembros norteamericanos a las casas religiosas en Cuba. Estos “ahijados”¹¹ que fueron bienvenidos por su mayor capacidad económica, abrieron también el camino para que los temas religiosos vigentes de los Estados Unidos repercutiesen en Cuba. Esta diáspora conforma un grupo ambiguo, múltiple y heterogéneo, cuya existencia se debe en parte a contactos con la santería cubana misma, del que sin embargo varios protagonistas decidieron buscar las tradiciones originales en la tierra yoruba o en los nigerianos yoruba residentes fuera de su país, por ejemplo en los Estados Unidos. También algunos conceptos e ideas de los movimientos feministas y de los derechos cívicos de los negros norteamericanos se hicieron notables. El internet, la globalización y las relaciones transnacionales así como un número crecido de “ahijados” extranjeros en las casas religiosas de la isla contribuyeron para que se sintieran estos desarrollos fuertemente en Cuba. Todo aquello aparece haber creado una situación en la que la santería se veía cuestionada despertando en un sector de los especialistas religiosos en Cuba el deseo de definir su posición bajo condiciones políticas que permitieron articularse.

Expresión clara de esto fue el “Primer Seminario Internacional sobre los Problemas de la Cultura Yoruba”, el que se realizó en 1992 en La Habana. Conjuntamente con la Academia de Ciencias de Cuba fue la “Asociación de la Cultura Yoruba” que organizó el seminario. Creada por parte de algunos babalawos y santeros en la mitad de los años 80 la asociación, consiguió, dada su lealtad frente al gobierno socialista, el reconocimiento oficial en 1991 (Fernández Robaina 2003). En el centro de interés del evento que seguramente constituyó una de las primeras actividades públicas de la así llamada “Asociación Yoruba” se deliberó en torno a la cuestión si se debería o no liberar la santería de los sincretismos¹² que ella había integrado en el transcurso de su existencia y acercarla nuevamente a su origen yoruba. Hay muchos indicios que tanto dentro de Cuba como afuera los especialistas religiosos sentían la necesidad de una discusión dentro de la santería sobre los fenómenos ya señalados (véase Palmié 1995).

Es así que también Christine Ayorinde pone énfasis en las cuestiones de sincretismo cuando nos presenta su resumen del seminario internacional de la siguiente manera:

Syncretic (that is, Roman Catholic and spiritist) elements were to be eliminated from the practice. The term *,regla de ocha-ifá'* should replace *,santería'*; *,babalocha/ iyalocha'* should be used instead of *,santera/o'*. Orichas were no longer to be referred to by the names of Catholic saints. The proposal also aimed to recover African rituals not performed in Cuba. Along with a reappropriation of Yoruba history and language, there were calls for the *regla de ocha-ifá* to be ruled by the dictates of the *ooni* (Ayorinde 2004:176).

La reintroducción de las categorías y de las prácticas rituales orientadas en el idioma y la cultura yoruba fueron los resultados más importantes. En la literatura existente y accesible no se encuentra ninguna documentación o análisis más profundo del seminario y del curso

que tomó. De todos modos Tomás Fernández Robaina confirma la opinión de Ayorinde añadiendo algunas detalles litúrgicos no relevantes para el presente contexto (Fernández Robaina 2003). En los debates consiguientes esta posición se denomina por lo general la de la “yorubización” de la santería. Ahora puede de hecho notarse en la literatura reciente que se abandona la categoría de la “santería” en favor de la de la “regla de ocha” y “regla de ifá” o respectivamente, un poco más prolijo, la de “regla ocha/ifá”, cuando se hace referencia a las dos tradiciones al mismo tiempo (véase p.e. Ayorinde 2004). Hoy en día hasta aquellos autores conocidos, como por ejemplo Lázara Menéndez (2001), que no comparten la posición que la santería debería yorubarizarse, usan estos conceptos. Sin embargo queda por verse hasta que grado serán usados los nuevos nombres por la mayoría de aquellos sacerdotes cuyo énfasis consiste más en la atención religiosa a sus clientes que en el tratamiento de preguntas teológicas y culturales fundamentales. Las categorías de “iyalochas” y “babalochas” por ejemplo no parecen ser usadas en la cotidianidad por los sacerdotes, pero si lo son en las ceremonias con los rezos en yoruba (Fernández Robaina 2003). En la casa religiosa de Juana Rosa García Dominguez en Matanzas en la que la autora tuvo el gusto de estar cuatro semanas en julio y agosto de 2006 se seguía usando la denominación “santero” o “santera” sin modificación alguna para aquellas personas que habían “hecho santo”, es decir que se habían iniciado. A su vez se designaba como “babalocha”¹³ a los hombres y como “iyalocha”¹⁴ a las mujeres que habían hecho nacer nuevos santos, es decir que habían iniciado a algunos neófitos en la religión. El termino español correspondiente en Cuba es “madrina” o “padrino”.

Es interesante recordar que la denominación “lucumi” que antes se usaba mucho para designar a los yoruba cubanos, al idioma yoruba y hasta cierto grado también a la religión, ha ido desapareciendo casi por completo en el debate actual.¹⁵ Esta denominación que tiene un origen colonial, hace referencia a los yorubas traídos a varias partes de América marcando de esta manera una distancia de los yoruba en la África occidental marcando al mismo tiempo de ella. La denominación “lucumi” hubiera podido representar otro concepto para caracterizar la santería a pesar de las posibles reservas,¹⁶ pero se ha perdido sin que se reevalúe su posible utilidad. No se sabe la razón porqué por ejemplo los protagonistas de la recientemente fundada “Asociación” escogieron la denominación “yoruba” como parte de su nombre en vez de la frecuente “lucumi” de los tiempos anteriores. Solamente podemos suponer que los impulsos vinieron desde el extranjero, tanto de los Estados Unidos como de la tierra yoruba en Nigeria, con la que se renovaron los contactos como lo demuestran por ejemplo las visitas del Ooni¹⁷ de la ciudad Ile Ifé de Nigeria en Cuba (Alake 1996).

Tomás Fernández Robaina quien se conoce por sus contactos directos con un gran número de especialistas en religiones afrocubanas (Fernández Robaina 1994) constata que el sincretismo ya ha sido un tema discutido en los círculos correspondientes desde hace algún tiempo atrás. Además añade que el motivo es “lograr cierto consenso con la finalidad de intentar una práctica religiosa más uniforme, al menos en aquellos rituales en los cuales su implantación no lesionaba las formas ritualísticas peculiares de cada casa de santo” (Fernández Robaina 1994). La inquietud de crear una uniformidad ritual y teológica en una

religión que desde siempre se ha caracterizado por una autonomía rica de sus distintas casas y ramas¹⁸ requiere una explicación. Si la necesidad de una homogenización no se presenta por diferencias debatidas entre los distintas ramas, entonces solo puede explicarse como un intento de establecer la religión como institución que cuenta con el reconocimiento del mismo estado dejando atrás los tiempos de su discriminación como algo “primitivo” o supersticioso y liberándolos de la persecución policial por sus sacrificios de animales y ceremonias de tambores. Es muy probable que especialmente la “Asociación Yoruba” persigue precisamente esta intención, es decir crear cierta uniformidad institucionalizarlas a las reglas ocha/ifá en comunidades religiosas aptas para un reconocimiento estatal. Si al mismo tiempo se espera conseguir la aspirada uniformidad litúrgica y teológica a través de un regreso a los orígenes suponiendo que la heterogenidad fuera un producto del sincretismo, es decir de las mezclas con otras influencias (religiosas), esto podría ser una equivocación. A esta conclusión lleva a lo menos la lectura de un estudio de Miguel “Willi” Ramos (2003) en el que explica que la separación de dos ramas religiosas de la santería conocida como “la División de la Habana” de las cuales una después se asentó en Matanzas, fué el resultado de las divergencias rituales que aún provenían del África. Los esclavos que desde la tierra de los yoruba llegaron a Cuba trajeron consigo en lo que respecta a la religión sus respectivas tradiciones regionales, logrando que algunas de estas tradiciones, sobre todo la del antiguo centro de poder Oyo, se impusiese sobre las demás. Por lo tanto, la heterogenidad del rito y de la teología existían en Cuba desde un comienzo y no se puede explicar su surgimiento a raíz del sincretismo. Por el otro lado hay que reconocer que es prácticamente imposible regresar a los modelos originales Yoruba. Un ejemplo es el conjunto de los tres batá o tambores rituales con los que se venera en las ceremonias religiosas en Cuba a todos los orichas mientras que en África son de uso exclusivo para las ceremonias dedicadas a Changó. Un retroceso a las tradiciones yoruba significaría apartar los batá en uso para importar los tambores “correctos” para los demás oricha sin que en Cuba hayan constructores de estos tambores o tamboreros que los supieran tocar.¹⁹ Fuera de esto habría que tomar en consideración que además de las influencias católicas y espiritistas existen combinaciones sincréticas con las otras religiones africanas que han llegado a Cuba y las que naturalmente nunca han sido inculpadas de producir heterogenidades u otros fenómenos igualmente valorados de manera negativa. Queda la impresión que las traducciones, los cambios, los trasposos de una religión a la otra se efectúan con tanta naturalidad como si ya fueran una costumbre traída desde el África Occidental. Sin embargo los sacerdotes involucrados en el debate sobre el sincretismo parecen ignorar estos saltos de un lado para el otro. Los fenómenos del sincretismo africano interno no se perciben a pesar que son evidentes y solo se nota el “sincretismo afro cristiano” (Asociación Yoruba 2003). No obstante, muchos especialistas religiosos además de ser santeros de la regla de ocha y babalawos de ifá, están iniciados también en el palo monte de procedencia cultural bantú. Para dar un ejemplo del sincretismo africano interno puede mencionarse una ceremonia del palo monte en la que se manifiesta el espíritu protector de una persona en ella misma el que corresponde a un cierto oricha de la santería pero que la persona posesionada es un “hijo” de un oricha muy diferente dentro de la

santería. Otro ejemplo se da lugar en las misas espirituales dentro de las ceremonias de la santería en donde se presentan espíritus de muertos del entorno de la religión palo monte.

Por cierto que dentro de muchas religiones surge en algún momento de su historia el deseo de retroceder a sus orígenes con la esperanza que el momento de su creación le proporcione la armonía, la unidad y la verdad. No rara vez se adapta la propia historiografía a este momento de armonía la que no esta siempre libre de tendencias "fundamentalistas". Para el caso de la santería en Cuba no se sabe el rumbo que tomará pero a un nivel internacional sí se sabe que tales tendencias no son completamente nuevas. Desde los Estados Unidos llegan noticias de corroboran esta situación. El ejemplo más conocido y relatado en la literatura publicada es el ya mencionado "Movimiento Americano Yoruba"²⁰ del americano africano Walter Serge (o Eugene) King que se propuso eliminar los elementos católicos de la santería en los años 70 y retornar a la ortodoxia yoruba africana. Hay, por supuesto, muchas diferencias con los recientes acontecimientos en Cuba en donde sin embargo podría haber influjos y conexiones transversales. El movimiento Oyotunji²¹ al que King dió vida, y la fundación de una población del mismo nombre en Sheldon en South Carolina que declaró ser un reino africano, debe ubicarse en otro contexto. Tal como el fundador, también su movimiento muestra ciertas congruencias con algunas tendencias minoritarias dentro del movimiento de los derechos cívicos de los negros norteamericanos, el que pasa revista a movimientos en retrospectiva o a intenciones de regreso buscando muchas veces la supuesta África verdadera. Al principio el fundador del movimiento Oyotunji Walter King creía haber encontrado en la santería una auténtica religión africana y se hizo iniciar en la religión en Matanzas. Después empezaron a molestarle las influencias católicas. El empezó a eliminarlas y desvió su atención hacía la religión yoruba de Nigeria. Se prohibieron las representaciones de los orichas en forma de santos católicos y se separó las fiestas religiosas en Oyotunji del calendario oficial católico (Palmié 1995:79f.). Lo que él y sus adeptos tal vez no se dieron cuenta fue que en vez de reintroducir la ortodoxia africana lo que hicieron fue crear un nuevo sincretismo que entremezcló la religión yoruba con algunas convicciones típicamente "negro" del movimiento de derechos civiles de los Estados Unidos. Ningún otro detalle lo muestra más claramente que la actitud inexorablemente radical en Oyotunji de negar la iniciación a personas blancas, lo que no solamente está en contra de los principios de la santería sino también que no cuenta con ningún antecedente en Nigeria. Además se revelaron los secretos de la religión a los no-iniciados en contra de las reglas de la religión yoruba y se presentaron algunos cantos religiosos en la televisión. Para demostrar la complejidad del problema presentamos con fines comparativos otro ejemplo del Candomblé-Nagô brasileño de Salvador de Bahía, el que proviene también de esclavos yoruba. En Bahía el recurrir a la tradición africana forma desde hace mucho tiempo la base del reconocimiento y de la reputación de los sacerdotes y sus templos. Se dice que se está preservando la "pureza" del culto, la que supuestamente continua las tradiciones yoruba, pero de facto constituye un "invento de la tradición". Un ritual que anualmente se efectúa en Brasil para reforzar la pureza, nunca jamás ha existido de la misma manera en Nigeria. Al buscar algún momento histórico de refuerzo en la tradición yoruba, se la puede encontrar en el mejor de los casos a comienzos del siglo XX

cuando se conformó el así llamado “renacimiento yoruba” como un impulso anticolonial contra las discriminaciones existentes bajo la dominación colonial británica (Matory 2001). Otro ejemplo se refiere a Salvador de Bahía en Brasil y la introducción de los 12 ministros (o obá) para Changó en el templo o “terreiro” Axé Opô Ajonjá por parte de la conocida sacerdotisa Mãe Aninha Obabaii, quien se remitió a tradiciones africanas de la corte real de Oyó, las que sin embargo, averiguando los detalles, fueron un invento para entregarles a un número de personajes importantes de la vida pública de la ciudad unas funciones dentro del candomblé (Herrmann 2003). Eran personas no-iniciadas pero que mantenían unas relaciones amistosas con el templo y que podrían traer ventajas en un futuro.

... y la cubanización ...

Aparte de la posición que pretende liberar la santería del accesorio sincrético para regresar a la ortodoxia africana, existe otra que caracteriza la santería como un desarrollo religioso cubano autónomo e independiente (véase también Rauhut 2005). Una representante destacada de esta posición es Lázara Menéndez, antropóloga y profesora de la Universidad de La Habana la que en 1995 se pronunció de esta manera en su artículo “¿Un cake para Obatalá ?!” Para ilustrar esta independencia el artículo utiliza la imagen de una torta que se le pone como ofrenda al oricha mayor, anciano y sabio Obatalá. Esta torta estéticamente decorada con merengue es lo que se le dedica a esta deidad en Cuba pero no así en Nigeria. No obstante existen una serie de argumentos adicionales los que la autora expone con rigor. Entre estos se encuentran razonamientos generales como por ejemplo el de suponer que una religión podría existir sin cambiarse durante cierto espacio de tiempo, lo que sería contrario a cualquier concepto de la cultura. Además la autora añadió un criterio que ella califica como relativismo cultural, y esto es la observación que un ámbito religioso no puede identificarse claramente separado del resto de la vida social entre los yoruba. Y finalmente Menéndez presenta algunos indicios para un cambio cultural en un sentido más estricto, el que justifica el reconocimiento de la santería como desarrollo independiente del Nuevo Mundo. Entre estos cuenta por ejemplo el hecho que algunos orichas que existen en Nigeria han sido olvidados en Cuba y que otros cambiaron sus rasgos característicos. Así, por ejemplo la oricha Oya ya no representa el río Niger sino que se la reconoce como la portera de los cementerios. Ochún simboliza menos la fertilidad que la feminidad y las aguas dulces. Y Babalu Ayé no solamente está a cargo de la viruela sino de las enfermedades en general. Además ya no se veneran a los distintos orichas dentro de los grupos de descendencia tal como se hace en la tierra yoruba sino cada persona esta bajo la protección de un oricha titular el que se tiene que determinar en cada caso individual a través de la adivinación (Menéndez Vázquez 2001). Junto con o después de la iniciación en el culto del respectivo oricha personal lo que crea una relación de protección y ayuda o veneración respectivamente entre el iniciado y “su” oricha, la persona recibe un número determinado de otros orichas adicionales.

Con ello en Cuba la veneración exclusiva de un determinado oricha por todo un grupo familiar fué reemplazado por la veneración de varios orichas centrales por una persona, quien ahora forma parte de una casa templo o sea esta integrada a una comunidad religiosa. Y finalmente, opina la autora, que en comparación con Nigeria se habría desarrollado una liturgia regional en Cuba a pesar que existe la mencionada heterogenidad en el país. Todos estos detalles contribuyen, de acuerdo con Menéndez Vásquez, a que la santería se distinga de una manera tan notable de la religión yoruba original que se la tendría que considerar como un sistema propio de fé. Como término que pueda expresar todo lo dicho, sería oportuno aplicarle el concepto relativamente nuevo de la “religión cubana de origen africano”. Sobre este término tampoco sabemos con seguridad si encontrará una resonancia positiva entre los sacerdotes y seguidores de la santería. Muchos están convencidos de la legitimidad e importancia de su propia práctica religiosa por la utilidad que esta ha demostrado y por haberla recibido de sus mayores. Además muchos creen que la religión yoruba ha podido desarrollarse mejor en Cuba que en Nigeria en donde se hubiera perjudicado por efectos de las rivalidades fuertes entre el islam y el cristianismo. Debido a que los expertos religiosos están por lo general plenamente identificados y conformes con su religión, no ven mucha necesidad de realizar limpiezas de sincretismos y purificaciones de otro tipo y esta parece ser la opinión de una mayoría de personas involucradas en la religión (comp. Palmié 1995: 82 - 85). Esto significaría al mismo tiempo una actitud congruente con los discursos actuales del debate etnológico los que tienden a “deconstruir” la pureza y autenticidad como una ficción, valorando en cambio las mezclas, los cruces, las conexiones y combinaciones culturales como fenómenos positivos y estimando los así llamados procesos de “hibridización” por su valor creativo (comp. p.e. Schmidt 2006). No profundizar sobre los discursos que resaltan el carácter cubano de la santería, significaría sin embargo ignorar su contexto contemporáneo. Es así, pues, que la santería comprueba justamente su autonomía (híbrida cubana) en el momento en que esta se compagina perfectamente con la posición y la imagen que el país desea representar tratando de mantener el socialismo y seguir por un camino propio. La “nación afrolatina” cubana y la “religión cubana de origen africano” constituyen un conjunto ideal que se puede aprovechar en el discurso político y en su comercialización en el sector turístico.

... y la mezcla adicional de las posiciones

Los argumentos de regreso a los orígenes y adaptación de la santería alcanzan un nuevo grado de combinación y mezcla cuando en 2004 un escándalo hizo subir las olas de disconformidad causando disturbios hasta en la diáspora europea de la santería. Un grupo de babalawos cubanos habían consagrado a una mujer de babalawo, es decir iniciada en la regla de ifá y convertida en *iyanifa* a pesar que el sacerdocio de la adivinación está reservado para hombres. Ellos justificaron su acción con las tradiciones correspondientes en la tierra yoruba. La mayoría de los santeros y santeras sin embargo condenaron la consagración y la catalogaron como un sacrilegio. La consideraron síntoma de una creciente pérdida de respeto y de una decadencia de la religión.

Las consagraciones de la regla de ifá contienen las ceremonias más secretas de las religiones yoruba²² cuya comprensión requiere de unos conocimientos detallados de la mitología y la liturgia yoruba. Es por esto que cualquier relato hecho por una antropóloga ajena encontrará inevitablemente sus limitaciones (véase Palmié 1995:84) y puede en el mejor de los casos circunscribirse a tocar algunos puntos del tema. Algún dato que otro puede obtenerse por medio del internet, algunos otros se han conseguido a través de conversaciones en Cuba y en Alemania. Ha sido posible tomar en consideración la opinión de todos aquellos cuyo criterio hubiera sido importante conocer. Por otro lado muchos detalles que han llegado al público quedaron controvertidos y poco claros. Acerca del carácter del discurso comprensible, una persona ajena observadora solo puede tener la impresión que las actitudes de Cuba o por parte de los cubanos demuestran una inclinación hacia la ortodoxia estricta, esto es el cumplimiento de las reglas transmitidas por varias generaciones, mientras que las opiniones provenientes o relacionadas con la tierra yoruba respaldan sus opiniones más claramente en la compleja mitología. En cualquier caso es notable, que el conflicto esté ubicado precisamente en una interfase entre Cuba y Nigeria. Varios aspectos fundamentales referentes a las ceremonias son interpretados o valorados de una manera diferente por representantes de las dos regiones. Interesante es que babalawos residentes en la diáspora alemana que siguen la controversia como observadores lejanos tienen criterios propios adicionales. Fuera de esto participan protagonistas de otra procedencia en el debate dejando así la impresión de confusiones adicionales.

El nivel de consagración en la regla de ifá a las que las mujeres en Cuba pueden llegar es *ikofa*, llamado también “mano de orula”, lo que consiste fundamentalmente en un acuerdo con Orula o Orunmila o sea con el oricha de la adivinación para que la vida del ser humano no termine antes que su destino le tiene previsto. Además las mujeres pueden convertirse en *apetebi*, es decir mujeres que se dedican con especial devoción al servicio y la veneración de Orula al lado de un babalawo determinado. Hay una *apetebi* especial con una consagración particular que debe ser la mujer del babalawo que lo asiste en algunas cuestiones rituales y con algunas facultades mayores que las *apetebis* regulares. Pero a las mujeres no les está permitido consultar el oráculo por sus propios medios ni realizar las ceremonias de sacrificios reservados a los babalawos.

Al contrario que en Cuba, en Nigeria las mujeres pueden aprender ifá o sea la adivinación y también la pueden practicar dentro de ciertos parámetros y, de acuerdo con algunas opiniones, recientemente después de la menopausia. Pero tampoco en Nigeria ellas pueden – esto es aún más válido para hombres con tendencias homófilas – pasar por los grados (másculinos) de iniciación del sacerdocio de ifá. Y también en Nigeria hay muchos secretos religiosos que nunca están revelados a las mujeres. Una razón principal tiene que ver con la deidad Odu, la que, para el mejor entendimiento de él que no tiene los conocimientos secretos, podría imaginárselo como entidad espiritual multifacética. De acuerdo con algunas informaciones se le identifica en Cuba, más que en Nigeria, con Olofi es decir dios mismo. En Nigeria en algunos mitos se manifiesta como deidad femenina que representa la

energía creativa por excelencia. En los mitos esta referido como esposa de Orunmila y de acuerdo con fuentes antiguas de misioneros está simbolizada en los cuatro signos de adivinación más importantes de ifá (Johnson 1899). En Nigeria se encuentra en una calabaza cerrada mientras que en Cuba reside en un recipiente de metal. En Cuba y de acuerdo con los fuentes también en Nigeria, se prohíbe la presencia de una mujer en el cuarto donde se encuentra Odu, la que por su parte es indispensable para la consagración de los hombres en la regla de ifá (Asociación 2004, Johnson 1899). De todos modos en ambas tradiciones se les prohíbe a las mujeres mirar a Odu directamente.

El sacerdocio de ifá tanto en Cuba como en Nigeria se caracteriza en la práctica religiosa por una clara jerarquía y diferentes niveles de conocimientos y facultades que están relacionados con diferentes grados de iniciación. En ambos países existen consagraciones (del sexo masculino) durante las que a los neófitos está prohibido ver a Odu (Elebuibon 1994:81). De acuerdo con algunas opiniones (las que dicen de estar en concordancia con las tradiciones yorubas nigerianas) estas consagraciones están abiertas también para mujeres ya que la deidad está encerrada en su contenedor y por ende es imposible alcanzarla con una mirada. La iyanifa iniciada de esta manera podría, de acuerdo con las concepciones corrientes, efectuar adivinaciones de ifá.

Ahora existen algunos defensores de la posición favorable a la consagración de mujeres en ifá mayoritariamente en los Estados Unidos que por lo general son conversos recientes (a diferencia de los que practican la religión por herencia familiar y cultural) y provenientes de un entorno de sociedad (blanca) norteamericana. Ellos creen que la prohibición de una mirada directa a Odu les impone a las mujeres solamente la restricción de no poder estar presente en otras consagraciones (Neimark 2004), probablemente suponiendo que el neófito puede asistir en plena posesión de sus facultades sensoriales recién en la primera consagración después de la suya propia.

Fuera de esto existe una consagración en la que se revela a Odu y otra en la que Odu se entrega al neófito (véase Elebuibon 1994:81-82, Johnson 1899). De esta consagración están excluidas las mujeres también en Nigeria. En el caso de la primera parece tratarse de la iniciación regular del babalawo (masculino), y la segunda corresponde a un grado de jerarquía más alto. Es evidente que no se hace este tipo de diferenciación en Cuba. Ifayemi Elebuibon, sacerdote yoruba de Oshogbo, criticado por haber efectuado la primera fase de la iniciación en ifá de una mujer, la que después pasó todos los grados reservados para hombres, hace un breve resumen de la situación. Su comentario es interesante porque se refiere también al entendimiento existente en Cuba debido a los contactos que él tenía con babalawos cubanos en los Estados Unidos: „A woman who studies and practices Ifá is called Iyanifa and the type of ceremony a woman undertakes is different from those prescribed for men. Those who must not see Odu, or Olofin are called ELEGAN; and those who perform Ipanadu are called AWO OLODU“ (Elebuibon 1994:81).

En ambos lados del Atlántico existe conformidad acerca del concepto que las mujeres no pueden recibir la deidad Odu y tampoco pasar por la ceremonia prevista para neófitos masculinos. Ahora surgió una interpretación cubana (que puede llamarse “neotradicionalista”) de la explicación “nigeriana” la que parece no entenderse o solo malentenderse por la mayoría del sacerdocio de ifá en Cuba. De acuerdo con este neotradicionalismo la recepción de Odu esta efectivamente prohibida para mujeres pero al mismo tiempo es innecesaria. Esto se explica por un balance universal existente en todo el mundo por el cual una energía creativa es inherente a las mujeres la que tienen que recibir los hombres al convertirse en babalawos.

El babalawo Ernesto Acosta Cediez, el que conjuntamente con un grupo de sacerdotes de ifá cubanos había iniciado a la venezolana Alba Marina Portal Elías el 2 de mayo de 2004 en su casa en Matanzas dió esta explicación. El decía que las mujeres tienen la capacidad de parir por naturaleza mientras que los hombres recibían una facultad correspondiente en el transcurso de la consagración de ifá. Se puede entender esto como la capacidad o facultad de crear nuevas representaciones de Orula para el neófito durante la consagración. El hecho que la ceremonia para las mujeres es desconocida en Cuba, la relaciona Ernesto Acosta Cediez con la lenta pérdida de los conocimientos de la tradición de ifá en su país. Conjuntamente con algunos hermanos de ifá,²³ mayoritariamente parientes de él, que piensan de la misma manera se propusieron recuperar los conocimientos de la ceremonia de iyanifá a través de contactos con babalawos en los Estados Unidos y de Nigeria. A pesar que estos babalawos rompieron claramente con las reglas establecidas de la propia regla de ifá cubana, es evidente que se habían ocupado intensamente del tema de la consagración femenina y que habían tomado en consideración los modelos existentes de la tierra yoruba a través de su contactos internacionales.

La iniciación de Alba Marina Portal Elias de iyanifá se efectuó por babalawos cubanos los que la justificaron recurriendo a tradiciones originales de la tierra yoruba. Los que les criticaron lo consideraron como una ruptura de la propia tradición. Ni en Cuba ni en Alemania en donde la consagración fué también un tema de debate había santeros o babalaos que la aprobasen. Los religiosos cubanos con los que la autora ha tocado el tema la rechazaron calificandola como una “falta de respeto”. Debido a que en Cuba no se practica la iniciación de mujeres en ifá, se cree con cierta razón (de acuerdo con su propia lógica) que no se había efectuado la consagración “correctamente”, se cree también que ninguna mujer así como ningún hombre con orientaciones homófilas hubiera podido aguantarla. Dos babalawos residentes en Berlin opinaban: “A esta mujer han hecho cualquier cosa, menos la consagración de ifá.” Aquellos santeros que evitan mucho contacto con los babalawos considerandolos vanidosos por su posición religiosa superior y por acaparar cada vez más tareas que anteriormente correspondían a los santeros ven verificado su prejuicio que los babalawos tienden a ser egocentristas autoritarios.

Pronto circularon rumores que motivos comerciales hubieran estado en juego y que la aspirante hubiera pagado mucho dinero para su iniciación. Este rumor se explica por la

preocupación de la comercialización de la religión que proviene también por un número creciente de las iniciaciones de ahijados extranjeros que están en condiciones de pagar altos precios para su consagración, por lo demás, en divisas. En una rueda de prensa de noviembre de 2004 la iyanfá rechazó cualquier suposición de esta índole indicando que no fueron motivos económicos sino religiosos los que le llevaron a iniciarse en el culto de ifá. Ella hizo entender que la iniciación le ha sido indicada a través del oráculo mismo. Esta razón no lo aceptan los que están en contra de su consagración y dicen que “el oráculo puede indicar a cualquiera tener camino de ifá” sin implicar que mujeres u homosexuales se consagrasen. Cualquier letra adivinatoria puede tener una variedad de significados los que se deben interpretar con cuidado. Por cierto, la mujer consagrada no es, como algunos sospechaban, una conversa nueva esotérica quien recientemente hubiera descubierto su interés en una religión exótica sino de una sacerdotisa experimentada de aquella regla de la santería abierta (y en parte dominada) por mujeres, es decir la regla de ocha. Ella se inició hace veinte años atrás en Santiago de Cuba y mientras tanto había consagrado al rededor de 40 ahijados religiosos (Cubanet 2004). Al respecto de Ernesto Acosta Cediez se escuchó decir que ella había asumido un compromiso personal y un tipo de promesa de apoyar a algunos aspirantes cubanos en los gastos para su iniciación de ocha.

La “Asociación Cultural de Yoruba” rechazó categóricamente la consagración y una santera residente en La Habana Vieja y conocida de la iyanifa recuerda que hubo hasta planes de imponer sanciones a los babalawos involucrados. Además la Asociación puso en claro, que en Cuba *ikofa* es “la única consagración que recibe la mujer en este culto” (Asociación Yoruba 2004). Ella tomó esta posición con cierta actitud orgullosa al saber que ifá en su expresión cubana (más que su contraparte nigeriana) se había difundido a muchos otros países. Además la Asociación se apoyó en una declaración del “Consejo Cubano de Sacerdotes Mayores de Ifá” – una institución erigida para guardar las reglas éticas pero con una legitimidad incierta – del 11 de septiembre de 2004 en la que critica también la consagración de la iyanifa. Además se hizo mención de otro documento con fecha del marzo de 2003 redactado por el Consejo Internacional para Ifá conformado mayoritariamente por dignatarios y sacerdotes yoruba de Nigeria. Este documento rechaza la iniciación de una mujer judío-norteamericana en el culto de ifá y parece a primera vista respaldar la posición de la Asociación Yoruba. No obstante, existe la diferencia que esta norteamericana de apellido D’Haifa ha pasado, al principio en los Estados Unidos y después en Nigeria, como primera mujer todos los grados de iniciación del sacerdocio (masculino) de ifá incluyendo la recepción de Odu (Edemodu 2002, véase también Eleuibon 1994:81-82.). El hecho que esta consagración estaba en completa disconformidad con las reglas de ifa nigerianos debe haberse revelado suficientemente después de lo explicado y es por eso que recibió el rechazo rotundo del Consejo Internacional de Ifá. Pero queda confuso el motivo de la Asociación Yoruba de condenar esta consagración al mismo tiempo de la otra efectuada en tierra cubana la que - hasta donde se puede entender - “solamente” consistió en efectuar la ceremonia permitida (de acuerdo con la tradición nigeriana) para mujeres. Es evidente que se trata de dos casos distintos y al apoyarse en un documento basado en la tradición yoruba hubiera sido correcto

revelar las diferencias existentes con Cuba. Con la “Comisión Organizadora de la Letra del Año” se pronunció otra organización de especialistas religiosos de Cuba sobre los acontecimientos en cuestión. Se trata de una agrupación de babalawos cubanos rica en historia pero al mismo tiempo de carácter informal la que a diferencia de la Asociación Yoruba mantiene distancia del gobierno y que a partir de 1986 renovó la costumbre de realizar conjuntamente un oráculo para cada año.

Un miembro de alto rango de esta Comisión estuvo involucrado en la consagración de la iyanifa así que la Comisión Organizadora se limitó en sus declaraciones a solicitar a las partes en conflicto de buscar una solución rápidamente evitando que “puedan desacreditar el Ifismo Cubano” (Cuesta 2005). El hecho, que llamó a las partes en conflicto a la mesa del diálogo hace suponer que el problema pudo solucionarse por medio de una negociación.

Este no es el lugar para juzgar cual de las posiciones es la correcta. Pero es interesante constatar que los discursos de los protagonistas involucrados en la disputa sobre la yorubización y la cubanización de la santería no son siempre consistentes y que a veces se combinan los argumentos de una manera poco ortodoxa. Así por ejemplo la Asociación Yoruba la que con el seminario internacional de 1992 había contribuido a crear un espacio para iniciar el debate público sobre la yorubización de la santería se mostró como un guardián de la tradición cubana en el conflicto concreto. A su vez, la parte contraria, la que pretendió reintroducir tradiciones antiguas yorubas, no está única y exclusivamente interesada en la recuperación de la ortodoxía olvidada. Una frase de 2004 sacada de uno de los boletines informativos de la casa templo del babalawo responsable Ernesto Acosta Cediez que consisten en un total de cuatro, revela esto: “Nuestro objetivo esencial es el “Rescate de las Tradiciones Perdidas” y poner en práctica sus ceremonias en bien del mejoramiento humano“ (Lúkúmi 2004:2). Aquí ciertamente se articula un empeño para la recuperación de tradiciones olvidadas, pero no por considerarlas las más correctos o las mejores ni para liberarlas del accesorio sincrético, sino aprovechandolas para un mejoramiento humano. Aquí se encuentran reminiscencias reformistas las que con recursos de tradiciones pasadas quieren emprender cambios actuales. Una de las posibles dirección que estos cambios podrían tomar pueden desprenderse claramente de unos comentarios de Alba Marina Portal.

Durante la conferencia de prensa la iyanifa venezolana dijo que está “decidida a seguir la lucha a favor de la mujer dentro de nuestra religión” y que se considera como feminista y femenina “defiendo la posición de la mujer en cualquier terreno” (Cubonet 2004). Un feminismo que aspira equilibrar la desigualdad entre hombre y mujer no se encuentra ni en la tradición nigeriana ni en la cubana pero es una inquietud grande en muchas partes del mundo actual. Jugaron entonces motivos feministas un papel en las actividades de la iyanifa los que se deben tomar en consideración al hacer el intento de interpretación de las declaraciones del babalawo Ernesto Acosta Cediez. Las reminiscencias de una tradición perdida en Cuba fueron combinadas con los deseos de unos cambios contemporáneos. No por casualidad se empezaron a volver virulentos estos deseos, cuando la apertura política

del gobierno creó el espacio para que un debate pueda tocar estos temas. Pero indicaciones que se trata de una tendencia más amplia se encuentra en el internet donde cada vez hay más mujeres iyanifás que ofrecen asistencia religiosa. De Europa sabemos de una mujer en Viena que después de años de haberse consagrado de la regla de ocha y formado su propia casa religiosa decidió iniciarse en la regla de ifa en Benin en el año 1999 (Katzensteiner 2000).

Mientras tanto se ha evidenciado que Alba Marina Portal Elias no es la única iyanifa consagrada en tierra cubana. En la ya referida conferencia de prensa la venezolana de 37 años apareció con otras cuatro sacerdotisas. De acuerdo con Rauhut (2005) fueron iniciadas a partir de 1993 varias mujeres, primero extranjeras y después hasta enero de 2005 ocho mujeres cubanas más. De acuerdo con Ernesto Acosta Cediez son 12 en total. Hasta el momento de la iniciación de Alba Marina Portal se había guardado en secreto estas consagraciones femeninas anteriores porque era de esperar que la comunidad religiosa de la santería reaccionaría con un rotundo rechazo.

Como resultado apareció una dinámica mixta de renovación de la tradición y reformismo religioso actual. Motivos feministas entraron en una alianza con la antigua mitología renovada. Se juntaron los argumentos de acuerdo con combinaciones, direcciones y orientaciones muy diversas. Especialmente la globalización cobró su tributo. A pesar que la santería como religión yoruba actuó como un enlace entre todas las fuerzas participantes de la disputa, éstas, de acuerdo con su procedencia, eran muy heterogéneas: iniciados venezolanos, sacerdotes cubanos, un caso precedente norteamericano, una sentencia arbitral nigeriana, etc., y ni siquiera se han tomado en cuenta a todos aquellos que de una u otra manera han sido involucrados en el debate a través del internet o de contactos directos.

Hay una opinión que vale la pena referir porque representa una perspectiva interesante dentro de un panorama cada vez más transnacional. Es de un babalawo cubano que lleva muchos años dentro de ifá y vive desde algunos años en Frankfurt sobre el Meno desde donde hace visitas regulares a Cuba. Este babalawo ha buscado y tenido contacto con Nigerianos en Alemania y se ha formado una idea sobre lo que tiene la religión yoruba y la santería en común y lo que las diferencia. Al insistir en matener la tradición cubana el no se apoya en argumentos teólogos y mitológicos sino pragmaticos. Para él la situación de Nigeria se caracteriza por mucho más violencia, accidentes graves y conflictos religiosos que la de Cuba. ¿Que otro prueba puede haber que esta realidad para establecer que la santería es más efectiva que la religión original yoruba? Este pragmatismo es, entre otras cosas, una característica muy típica de la santería como religión que pretende solucionar problemas de la vida mundana y no prometer salvación en el más allá.

La perspectiva transnacional

Sobre la base de una encuesta entre sacerdotes y seguidores de la santería Tomás Fernández Robaina (2003:8) ha determinado el éxodo de Mariel del año de 1980 como punto de partida de la internacionalización definitiva de la religión. En consecuencia un mayor número de babalawos y santeros entraron en contacto más directo con representantes y creyentes de (otras) religiones yoruba los que en muchas ciudades norteamericanas vivían cerca los unos con los otros (véase p.j. Schmidt 2002) siendo el estado de Florida una verdadera plataforma de intercambio intenso. En este entorno surgieron nuevas preguntas, se volvieron virulentos y con el tiempo tuvieron sus repercusiones en Cuba. Entre todas las preguntas surgidas las más importantes son indudablemente las que se pueden relacionar con algunas corrientes del movimiento de “Poder Negro” que son más recientes y tal vez minoritarios en el mismo movimiento, pero no por esto menos impactantes para la santería. Son los que representan tendencias de los americanos africanos que buscan sus orígenes culturales y, en relación con la santería, se caracterizan por una afán de eliminar todo lo que significa influencias cristianas y de reorientarla hacia una auténtica religión africana. Es correcto lo que Fernández Robaina (2003: 24) constata: “Este fenómeno hay que ubicarlo dentro del contexto internacional.”

No obstante hay que preguntarse si esta ubicación debe hacerse dentro de los límites de un triángulo geográfico entre Nigeria, Cuba y los Estados Unidos, o si no se debe ampliar el panorama mucho más allá. Pues, los intentos de una yorubización que recibieron algunos impulsos importantes del Movimiento Yoruba Americano y del pueblo de Oyotunji no representan de ninguna manera la única perspectiva que se perfila en el “contexto internacional”. Por lo menos el Caribe debe tomarse en consideración. Allá existen no solamente otras ramificaciones de la religión yoruba que surgieron bajo condiciones muy similares como la santería. Actualmente enfrentan en parte preguntas muy parecidas y también han tenido un desarrollo autónomo muy particular. Un ejemplo es Trinidad. Aquí la religión yoruba no solamente ha entrado en conexiones con el protestantismo a través de los *Spiritual Baptists*, sino que ha creado además de las mezclas con el catolicismo y la kabbalah judía un sincretismo con el hinduismo de los trabajadores contratados de la India los que a partir de 1850 bajo dominio colonial británico empezaron a satisfacer la demanda de mano de obra que dejó la abolición de la esclavitud. Tal como los trabajadores contratados chinos, los que reemplazaron a partir del fin del siglo XIX a los esclavos como mano de obra disponible, han dejado sus huellas en la santería con la representación de Buddha que se encuentra en muchos armarios de los santos, así mismo se encuentra hoy en día en muchos templos o así llamados “compounds” en Trinidad una estatua de Shiva junto a la de Chango (Kment 2003:117 – 120). Mientras que en algunos países se desarrollaron nuevos sincretismos en otros se acentuaron los sincretismos ya existentes aún más. Vale recordar nuevamente a Puerto Rico donde la santería llegó por vía indirecta a través de Nueva York. Aquí no se impusieron las tendencias de la yorubización, sino que se fortaleció el espiritismo ya existente de tal manera que algunos observadores hablan de un “santerismo” mientras que ifá existe pero en una escala más bien reducida comparada con la de Cuba o los Estados Unidos (Schmidt 1995, 2006). Solo recientemente se encuentran casualmente babalawos en el internet que fueron a consagrarse a Nigeria.

En Venezuela se puede observar un fenómeno parecido pero diferente lo que ha alcanzado mayores niveles por la presencia relativamente grande, en relación a toda Sudamérica, de especialistas religiosos de Cuba: el culto de María Lionza. De acuerdo con las leyendas se trata de una princesa indígena que tiene su origen en una diosa precolombina y que fue venerada en la época colonial como una virgen católica. En la actualidad en el culto dedicado a ella se entremezclan elementos precolombinos y católicos con aquellos que después fueron añadidos provenientes del espiritismo europeo al estilo de Allan Kardec así como de las influencias recientes de la santería.

Es de suponer que la presencia de nuevas mezclas sobre la base de mezclas antiguas sigue en aumento. Para México en donde indudablemente se practica la santería, ya esta por vislumbrarse. Se trata del país que después de los Estados Unidos, España y Venezuela ocupa el cuarto lugar como país de destino de migrantes cubanos. A México han llegado entre 1995 y 2003 más de 45.000 cubanos, entre ellos muchos especialistas religiosos. Para México se ha expresado la siguiente hipótesis investigativa cuya comprobación falta todavía verificarse: “A nivel local, en México (...) se evidencia un proceso de reterritorialización de la llamada santería cubana, cuya práctica se llega a entremezclar con otras prácticas locales: el propio culto santoral mexicano, el espiritismo trinitario mariano, las llamadas brujerías o el curanderismo, el culto a la Santa Muerte o el movimiento de mexicanidad entre otros“ (Kali/ Juárez Huet o.J.).

Para Colombia pueden esperarse desarrollos similares. La costa atlántica ha sido desde siempre una puerta de entrada desde el Caribe por la que influencias muy diversas han encontrado su camino hacia el interior del país. Colombia ha sido más de una vez receptor de influencias cubanas de las cuales no se deben olvidar, por ejemplo, las musicales. El país ha sido destino de muchos migrantes cubanos a pesar que su número nunca alcanzó una cantidad comparable con México o Venezuela. Testigos directos confirman,²⁴ que la presencia de cubanos en la metrópoli del sur colombiano Cali a comienzos de los años 90 ha sido notable. No solamente había profesores de baile, los que enseñaron en colegios de secundaria en Cali mediante un intercambio de profesores, sino se sabía también de la presencia de santeros que lograron integrarse sin mayores problemas en el ambiente religioso caleño donde existe una fuerte conglomeración de espiritismo, curanderismo y religiosidad popular (véase Zier 1987). Ha sido un secreto cuidado, que algunos hombres alrededor del jefe de uno de carteles de drogas de Cali consultó regularmente un santero residente en la ciudad el que parece haber prestado servicios valiosos a su clientela. Dentro de los círculos religiosos de la santería el de tener un cliente mafioso tal vez no causa demasiados escrúpulos porque coincide con una orientación ética general que es el compromiso fuerte y casi incondicional con cualquier que busca ayuda para sus problemas y remunera los servicios prestados. Pero en el supuesto caso de que al jefe de un cartel de droga se le ocurriese consagrarse de sacerdote de ifá ¿se esperarían de él como en caso de cualquier otro criminal su milagrosa transformación de un Saúl a un Pablo?



Foto 1. "Un altar trono de una casa privada el día de Chango".



Foto 2. "Armario con los santos en Cuba".



Foto 3. "Armario de santos en Alemania".



Foto 4. "Trono de cumpleaños de iniciación" en Alemania.



Foto 5. "Tambor en Cuba".

Literatura:

Alake

1996 The Ooni of Ifès Tout in Cuba. In: Oya's Marketplace. Vol 5/1996: S. 8, 20. URL: <http://www.oyansoro.com/Marketkplace/Summer1996.pdf>

Argyriadis, Kali und Nahayeilli Juárez Huet

o.J. La Santería Cubana en México: Redes transnacionales y anclajes locales. En: Kali Argyriadis und Renée de la Torre. Proposición de proyecto complementario al programa de investigación CIESAS / ICANH / IRD « Idymov »: Translocalización y relocalización de las religiones a partir de México: 10-15. /URL: http://www.idymov.com/documents/Translocal_Religiones.doc (14.11.2006)

Asociación Cultural Yoruba de Cuba

2003 Octavo Congreso Yoruba Mundial Oricha 2003. La Habana, 7-13 de julio 2003. Consejo cubano de Sacerdotes Mayores de Ifá. (URL: <http://www.cubayoruba.cult.cu/Textos/Sacerdotes%20mayores.htm>) (14.11.2006).

2004 Respuesta del Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifa 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 Ifa. (URL: <http://http://www.cubayoruba.cult.cu/Mujeres%20e%20Ifa/Respuesta%20a%20la%20descabellada%20actitud%20de.htm>) (10.11.2006).

Ayorinde, Christine

2004 Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity. Gainesville u.a.: University Press of Florida

Barnet, Miguel

1986 La vida real. Madrid: Alfaguara.

Betto Frei (Ed.)

1985 Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.

Brandon, Georg

1990 Sacrificial Practices in Santería. An African-Cuban Religion in the United States. En: Holloway (Ed.): Africanism in American Culture. Bloomington: Indiana University Press: 119-147

1997 Santería from Africa to the New World. The Dead soll Memories. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Brown, David. H.

- 2003 *Santería enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Cabrera, Lydia

- 1957 *Anago: Vocabulario Lucumi. (El Yoruba que se habla en Cuba).* La Habana: Ediciones La Habana.

Cubonet

- 2004 *Venezolana lucha por el derecho a ser sacerdotisa.* En: Cubonet. *Prensa Internacional.* Noviembre 16, 2004 (URL: <http://www.cubonet.org/CNews/y04/nov04/16o2.htm>) (14.11.2006)

Cuesta, Lázaro Iwori Bofún

- 2005 *Un Mensaje Necesario: La Historia y Significado de La Letra del Año.* 20 de enero de 2005. (URL: http://www.folkcuba.com/aa_history_la_letra_do05.asp) (14.11.06)

Edemodu, Austin

- 2002 *Odyssey Of An American Female Babalawo.* En: *The Guardian. Conscience, Nurtured by Truth.* (URL: <http://ilarioba.tripod.com/media/Fembabalawo.htm>) (14.11.2006).

Fernández, Mirta

- 1994 *Asociación Cultural Yoruba de Cuba. Conocer mejor nuestras raíces.* En: *La Jiribilla* Vol.. 134. (http://www.lajiribilla.cu/2003/n134_11/134_05.html) (11.11.2006)

Frazier, E. Franklin:

- 1939 *The Negro Family in the United States,* Chicago: University of Chicago Press.

Fernández Robaina, Tomás

- 1994 *Hablen paleros y santeros: testimonio literario.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- 2002 *¿La Santería: africana, cubana, afrocubana?: Elementos para el debate.* En: *La Jiribilla* Vol. 166. (http://www.lajiribilla.cu/2003/n116_07/paraimprimir/fuenteviva_imp.html) (02.11.2006)

Gregory, Steven

- 1999 *Santeria in New York City: A Study in Cultural Resistance.* *Studies in African American History and Culture.* Oxford: Routledge.

Herrmann, Henning

2003 Mãe Senhora – Candomblé und Politik. Das unsichtbare Königreich Kêtu. En: Lioba Rossbach de Olmos y Bettina E. Schmidt. Ideen über Afroamerika – Afroamerikaner und ihre Ideen. Beiträge der Regionalgruppe der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Göttingen 2001. (Curupira Workshop) Marburg: Förderverein Völkerkunde in Marburg: 107 - 125.

Herskovits, Melville J.

1945 Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies. En: Afroamerica Vol. 1. Nos. 1 und 2: 5 - 24.

Johnson, James

1899 Yoruba heathenism. Exeter [u. a.]: Townsend.

Katzensteiner, Irene

2000 Afrokubanische religiöse Kultur in der Diaspora. Ifá und Santería in Wien. Diplomarbeit an der Universität Wien. uMk.139 S.

Lúkúmí. Boletín Informativo

2004 Lúkúmí. Boletín Informativo No. 1 Septiembre 2004. Asunto: Para los Líderes Religiosos de Cuba y el Mundo.

Marcus, George E.

1998 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: George E. Marcus. Ethnography through Thick & Thin. Princeton: Princeton University Press, S. 79 - 104

Martín Quijano, Magali

2005 Migración Cuba – México. URL:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/cemi/migcums.pdf>

Matory, J. Lorand

1999a The English professors of Brazil: On the diasporic roots of the Yorùbá nation. In: Comparative Studies in Society and History 41 (1), 1999: 72-103.

1999b Afro-Atlantic Culture: On the Live Dialogue between Africa and the Americas. En: Appiah; Kwame Anthony and Henry Louis Gates Jr. (Ed.) Africana: The Encyclopedia of the African and the African American Experience. New York: Basis Civitas Books: 36 – 44.

2001 The "Cult of Nations" and the Ritualization of Their Purity. En: South Atlantic Quarterly Vol. 100: 171-214.

Menéndez Vázquez, Lázara

2001 ¿UN CAKE PARA OBATALA?! En: La Jiribilla Voll. 11.
(http://www.lajiribilla.cu/2001/n11_julio/292_11.html) (04.11.06)

Mintz, Sidney W. y Richard Price

1976 An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective.
Philadelphia: Institute for the Study of Human Issue.

Neimark, Philip

2005 Initiating Gay men into Ifa. Forumsbeiträge. En: Ifacollege.com. URL:
<http://ifacollege.com/modules.php?name=News&file=showarticle&threadid=2148&page=3> (11.11.2006)

Ortiz, Fernando

1973 Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (advertencia de sus contrastes agrarios,
económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación). (Ariel
quincenal; 80) Barcelona: Ariel.

Palmié, Stephan

1991 Das Exil der Götter. Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen
Religion. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang.

1995 Against Syncretism: Africanizing and Cubanizing Discourses in North American
Òrìsà-Worship. In R. Fardon, ed., Counterworks: Managing Diverse Knowledge.
London: Routledge, S. 73-104.

Perera Pintado, Ana Celia

2005 Religion and Cuban Identity in a Transnational Context. En: Latin American
Perspektives 140/32, S. 147 – 173.

Pollak-Eltz, Angelina

2001 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.

Ramos, Miguel W.

2003 La división de la Habana: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the
Followers of Oyo Lukumí Religion, 1850s–1920s. En: Cuban Studies – Vol. 2003:
38-70.

Rauhut, Claudia

- 2005 Afrikanische, afrocubanische oder cubanische Religion? Zur Polemik zwischen Ursprung und Wandel. En: ILA (Bonn) 291:23-25.
- 2006 Santería in Kuba und ihre translokale Anhängerschaft- Strategien der grenzüberschreitenden Vernetzung (uMsk.)

Robinson. B.A.

- 2005 Santería: A syncretistic Caribbean religion. En: Religious Tolerance. Ontario Consultants on Religious Tolerance. <http://www.religioustolerance.org/santeri.htm> (21.01.2007)

Rosbach de Olmos, Lioba

- 2003 Santería in Deutschland. In: Dies./ Bettina E. Schmidt (Ed.): Ideen über Afroamerika - Afroamerikaner und ihre Ideen. Ethnologische Perspektiven zu afroamerikanischen Gesellschaften im Prozeß weltweiter Verflechtungen. Beiträge der Regionalgruppe "Afroamerika" im Rahmen der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Göttingen 2001 (Reihe Curupira Workshop, 9). Marburg: Curupira: 137-149.

Sarracino, Rodolfo

- 1988 Los que volvieron a Africa. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Schmidt, Bettina E.

- 1995 Von Geistern, Orichas und den Puertoricaner. Zur Verbindung von Religion und Ethnizität. Marburg: Förderverein Völkerkunde in Marburg.
- 2002 Karibische Diaspora in New York: Vom »Wilden Denken« zur »Polyphonen Kultur«. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- 2006 The Power of the Spirits: The Formation of Identity based on Puerto Rican Spiritism. En: REVER, Revista de Estudos da Religião (São Paulo), Modernidade, Pós-Modernidade e Religião: Debates, Desafios, Perspectivas 2/6: 127-154. URL: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_schmidt.pdf (26.0.2006).

Vergier, Pierre

- 1976 Trade relations between the Bight of Benin and Bahia from the 17th to 19th century. Ibadan: Ibadan Univ. Press, 1976

Zier, Ursula

- 1987 Die Gewalt der Magie. Krankheit und Heilung in der kolumbianischen Volksmedizin.: Dietrich Reimer Verlag.

¹ “Santería” como concepto controvertido. Esto se revela con más detalles en las siguientes deliberaciones. Pero debido a que no existen buenas alternativas se ha mantenido este concepto sabiendo que no perdurará.

² Dentro de la religión la relación entre un oricha y un ser humano que lo venera esta concebido de acuerdo con el modelo entre padre e hijo. De acuerdo con esta concepción cada persona es “hijo” de un santo, solo que esta relación se revela y se pone de manifiesto recién durante y después de la iniciación.

³ Acerca de la distinción entre “santos” y “orichas” véase Palmié 1995 81-82.

⁴ Esta investigación esta realizando el Instituto de Investigaciones Culturales Comparativas – Étnología de la Universidad de Marburg entre 2004 y 2006. La autora de las presentes deliberaciones que forma parte del personal del Instituto de Investigaciones Culturales Comparativas – Étnología de la Universidad de Marburg, se enteró de este escándalo al realizar investigaciones sobre la existencia de santería en Alemania con el apoyo financiero de la “Fundación Alemana de Investigación” (DFG). Indicios del escándalo pueden encontrarse también en el internet.

⁵ Más que para Cuba este intercambio se presenta en el caso de Brasil como lo revela Lorand J. Matory (1999a).

⁶ El caso más conocido es el del Yoruba Adechina, el que esta considerado como uno de los fundadores de ifá en Cuba y alrededor del cual existen rumores que haya también regresado a Nigeria también (Brown 2003:79-80).

⁷ La denominación políticamente correcta actual – porque esto cambia – para los descendientes de los esclavos africanos en los Estados Unidos es „african American“, término que hemos traducido al español como „africano americano.“

⁸ Acerca de los números comp. El artículo de B.A. Robinson in Religious Tolerance,

<http://www.religioustolerance.org/santeri.htm>

⁹ El hecho es que la dirigencia de la Iglesia Católica en Cuba, la que a diferencia de algunas denominaciones protestantes hasta hoy en día nunca reconoció la santería como una religión (Ayorinde 2004:154), ha logrado evitar un encuentro entre el Papa Juan Paulo II y algunos babalawos interesados. Pero esto no cambia el hecho que el gobierno cubano considera la santería como expresión religiosa importante que coincide perfectamente con lo que ya en 1975 Fidel Castro llamó la nación afrolatinamericana de Cuba.

¹⁰ Esta actitud cuenta con precursores importantes, entre otros el pensador reconocido Fernando Ortiz del que se conoce unas declaraciones correspondientes (véase. Palmié 1995:76).

¹¹ La iniciación de una persona en la regla de ocha constituye un relación especial entre el santero que afecta la consagración y a la persona consagrada. Esta relación está concebida como una relación entre “padrino” o “madrina” y “ahijado” o “ahijada” usando una terminología católica.

¹² Causa sorpresa que este debate se lleva a cabo usando la categoría “sincretismo” la que ya fue rechazado en su tiempo por Fernando Ortiz para el caso de Cuba. El debate étnológico actual hubiera ofrecido varias categorías alternativas (comp. Schmidt 2006, Palmié 1995). En el presente artículo sin embargo no queremos sin embargo en polémica sino usar el concepto de una manera pragmática, es decir tal como se nos presenta en el debate actual mismo.

¹³ „babalocha“ quiere decir „padre de o(ri)cha“.

¹⁴ „iyalocha“ quiere decir „madre de o(ri)cha“

¹⁵ Cierito es que se sigue discutiendo sobre el origen de la palabra. Su aplicación a los yoruba llevados a Cuba sigue siendo controvertido tal como pasa con el de *Nago* para los yoruba deportados al Brasil. Pero por ejemplo en el subtítulo de la obra „Anago. Vocabulario Lucumi“ de Lydia Cabrerías publicada en 1957 se indica que es trata del yoruba hablado en Cuba.

¹⁶ Hay que tener presente que se trata de un concepto surgido en el contexto de la trata de esclavos y de la esclavitud y que refleja además de índices geográficos el punto de vista de los comerciantes y dueños de esclavos.

¹⁷ Ooni es el título del rey de Ile Ifé. En la tierra yoruba el rey de cada ciudad tiene su propio título. El de Ile Ifé que es la ciudad de origen mitológico es Ooni.

¹⁸ „ramá“ es el término que se aplica dentro de la religión para designar un linaje religioso que mayoritariamente se refiere a su fundador, por lo general un respetado sacerdote, y todos los que han sido iniciados por el y sus descendientes. Tanto la regla de ifá y la de ocha se distingue distintas ramas.

¹⁹ Este ejemplo ilustrativo me indicó mi colega Holger Poehlmann de Munich quien tiene profundos conocimientos de las religiones afro cubanas. El además recordó que siguen existiendo algunas otras tradiciones de tambores en Cuba, sobre todo los de Iyesa. Le agradezco por toda esta información.

²⁰ “American Yoruba Movement”

²¹ “oyotunji” es una palabra yoruba y quiere decir “Oyo regresa” (véase Palmié 1995: 97).

²² Religiones yoruba (en plural) indica que partimos de la existencia de varias religiones del mismo origen yoruba que han conformado religiones autónomas sin que se pierdan su origen por completo, sobre todo en el Nuevo Mundo.

²³ Los babalawos eran parientes de dos familias.

²⁴ Las siguientes informaciones son de una mujer colombiana de la ciudad Cali la que vive desde muchos años en Alemania. Por medio de su familia tiene contactos directos con las más distintas clases sociales de la ciudad.