

Cambios estructurales en el parentesco ritual santero (La Habana/Veracruz)

Kali Argyriadis

Las prácticas religiosas, al relocarse, sufren transformaciones de distinta índole en cuanto al sentido dado a la práctica y a los signos manejados (reinterpretaciones, resemantización, “indigenización”). Si bien esta afirmación parece evidente, la atención de los estudios sobre transnacionalización religiosa se concentra con menor frecuencia en las estructuras de formas de organización, cuya reproducción idéntica en ningún caso está garantizada en todas las instancias, las cuales están sujetas a los esquemas de sentido o los sistemas de representación locales o nacionales ahí donde se implantan.

El análisis del proceso de transnacionalización de la santería cubana (a partir del ejemplo de su relocalización en Veracruz, México, como una variante entre otras) permite dar cuenta de la relación dialéctica entre una estructura en redes transnacionales de parentesco ritual que alimenta el proceso de difusión “fuera del grupo” de la santería, evocando más bien una homogeneidad relativa del sistema, y los contextos locales que reconfiguran por completo dicha estructura. Más allá del respeto de cierta “ortopraxis” por los santeros de Veracruz, no sólo difiere notoriamente respecto de la versión habanera de esa práctica el sentido que se da al ritual, a sus símbolos y a los cargos religiosos de sus participantes, sino también el sentido que se da a la manera en que se transmiten y se organizan entre sí esos cargos. La cuestión del tipo de sentimiento de pertenencia que subyace la inserción en una red religiosa transnacional se plantea entonces: si en el caso cubano ciertamente existe por parte de todos los practicantes una conciencia fuerte de las conexiones posibles, que no implica conocerse directamente entre sí, en el caso de Veracruz el vínculo ritual reticular sólo es practicado y conocido por un número restringido de actores “ejes”.

El parentesco ritual en La Habana

El análisis de esta forma de organización es fundamental, ya que en un principio es gracias a una estructura en red-tejido policentrada como se despliega fuera de su contexto de origen la santería, o “la religión”, para retomar el término originario

de La Habana. En efecto, en la capital cubana se dice así en forma genérica para referirse implícitamente a la práctica complementaria de la santería y de sus distintas especializaciones (adivinación mediante cauris —*diloggun*— o por el sistema Ifá, sacrificios de cuadrúpedos, música ritual, herbolaria), del palo monte, del espiritismo y del culto de los santos y las vírgenes. Los practicantes se llaman a sí mismos “religiosos”. Los términos de “Regla de Ocha”, o más recientemente “religión yoruba”, designan a la santería cuando se trata de enfatizar el regreso a las raíces africanas.

Legitimadas y patrimonializadas en los años treinta por el movimiento afrocubanista y luego con el advenimiento de la revolución castrista, las prácticas artísticas vinculadas con la santería y los valores de resistencia cultural que se le atribuyen son en la actualidad uno de los paradigmas fuertes de la construcción identitaria nacional cubana (Argyriadis, 2006), con lo que colaboran en la difusión de ésta por la vía de las iniciaciones en todos los estratos de la población. Su aparición en la escena turística contribuye actualmente a atraer a la “religión” a los visitantes extranjeros, incluso a que se comprometan con ella, desde la apertura de la isla al turismo (Argyriadis, 2001-2002; 2007). Paralelamente, desde los años sesenta los emigrantes cubanos “religiosos” han iniciado, y por lo tanto incluido en su familia ritual, a numerosos hispanoamericanos y estadounidenses que a su vez han fundado linajes rituales en sus países de origen (véanse, para EUA, Capone, 2005, y para México, Juárez Huet, 2007).

En realidad, en La Habana “la religión” ya no es, desde hace mucho, exclusiva de los descendientes de africanos. Cualquier persona en busca de solución a sus infortunios puede hoy en día¹ sin obstáculos recurrir a espiritistas, paleros, santeros, babalaos (especialistas en la adivinación por Ifá), oferta que más recientemente se abrió a prácticas surgidas del *new age* (Karnooouh, 2011). Cada cual propone terapias únicas, adaptadas a cada caso concreto, y es frecuente ver que un especialista de alguna de las modalidades mencionadas envía a su interlocutor con el especialista de otra modalidad, o al hospital, o incluso a la Iglesia católica.

Sea cual sea el especialista consultado, los individuos en crisis siempre reciben un tipo de discurso que se enfoca en la idea de que son otros, y más precisamente los “otros” cercanos (miembros de la familia, amigos, cónyuge) quienes son la causa directa o indirecta del problema. A guisa de terapia, éstos serán sustituidos por otros personajes llamados a convertirse en familiares: espíritus de muertos de distintas nacionalidades constitutivas del imaginario de la construcción identitaria

¹ Hace 20 años no era igual, pues cualquier práctica religiosa estaba estigmatizada por el régimen castrista (véase, sobre el tema, Argyriadis, 1999).

cubana, como congos, españoles, haitianos o gitanos (pero rara vez antepasados directos), o incluso orichas (divinidades de origen yoruba, también llamados santos) bajo alguna de sus distintas facetas, que entonces dictarán al interesado reglas de conducta personalizadas.

Los habaneros eligen con esmero a la persona (o las personas) que se ocupará de “atenderlos religiosamente” y que llamarán padrino o madrina. El padrino ideal se describe como un amigo sincero y, sobre todo, como un segundo e incluso un “verdadero” padre, que lo ha “parido en la religión”, lo cual a menudo provoca los celos de los padres biológicos, quienes, en Cuba, en ningún caso pueden apadrinar a sus hijos.

Hay numerosos casos de “religiosos” que se conforman con grados mínimos de participación, por cierto tiempo o para siempre. Pero la lógica del sistema lleva tarde o temprano a efectuar iniciaciones, es decir a incorporar y fijar profunda e irreversiblemente el vínculo que une a la persona, por una parte, con sus entidades (mediatizadas a través del cuerpo y de un conjunto de objetos) y por la otra al conjunto de sus parientes rituales o “familia de religión”. Ésta (los padrinos, los *ayubbón* o segundo pariente ritual, sus padrinos respectivos, los “hermanos y hermanas de religión”, los eventuales futuros ahijados) constituye la unidad de base de una vasta red de relaciones que conectan inextricablemente entre sí los linajes rituales.

En el seno de esa red, los cargos rituales indispensables para el culto no pueden ser adquiridos en su totalidad por una sola y misma persona. Por ejemplo, es inconcebible que una persona habilitada para caer en trance pueda practicar la adivinación por Ifá, y viceversa. Esa misma regla hace impensable la iniciación por la madre o el padre biológico del novicio. Su fuente está en el mito de la división de los saberes y poderes por el dios legislador: “Olofin repartió el conocimiento entre todas las cabezas”, repiten a menudo los babalaos (Menéndez, 1995), que manifiestan una auténtica repugnancia a la coerción o la institucionalización de sus prácticas, y esto a pesar de la reciente creación de asociaciones que intentan asentar el poder local y transnacional de algunos de ellos (véanse, al respecto, Argyriadis y Capone, 2004; y Argyriadis y Juárez Huet, 2008).

Esta regla implica, pues, que la colaboración o la complementariedad entre “religiosos” resulta indispensable para realizar las ceremonias. También implica la posibilidad de un desplazamiento de la jerarquía original que coloca a los iniciados más antiguos (los “mayores”) por encima de los más jóvenes y de los novicios: así, si por ejemplo una ahijada se inicia en el primer grado ritual del sistema adivinatorio Ifá con el mismo padrino que su madrina de santo, se convierte “en Ifá” en hermana de su madrina, y ya no es su ahijada para esta modalidad de culto. Además, como esta especialización no está abierta a las mujeres en un grado más alto,

si en lugar de una ahijada se trata de un ahijado que se inicia en los grados rituales siguientes, ocupará “en Ifá” una posición definitivamente superior a la de su madrina (véanse la figura 7, en el cuaderno de fotografías y el texto de Capone y Frigerio en este libro). Por otra parte, la gran mayoría de los “religiosos” acumula iniciaciones en modalidades complementarias del culto que se trate, como el palo-monte, el espiritismo, pero también en las logias masónicas o las logias de una sociedad secreta masculina cubana llamada *abakuá*. Este fenómeno multiplica las posibilidades de variación de categorías y posiciones según los contextos rituales, y extiende la red de relaciones de los practicantes: como si en lugar de tener sólo dos progenitores cada quien poseyera cuatro o cinco (véase la figura 7a. en el cuaderno de fotografías).

Así pues, el padrino o la madrina, dentro de la “familia de religión”, no es considerado ni se considera a sí mismo como un guía o jefe cuya autoridad es inapelable. Son más bien “puntos focales”, polos “donde converge y por donde circula el conjunto de las relaciones” (André, 1987: 39). Verdadera agencia de información, el “punto focal” o “actor eje” de cada familia ritual dedica gran parte de su tiempo, fuera de las consultas particulares y la celebración de rituales, a poner a sus ahijados en contacto entre sí para activar los intercambios de servicios indispensables para la vida cotidiana habanera. La mayoría de los linajes rituales integran, sea cual sea su tamaño, una gama muy amplia de profesiones y de categorías sociales que permite en caso necesario resolver muchos problemas prácticos; y todo ello se extiende hoy en día mucho más allá de las fronteras de la isla, gracias a las migraciones y a las iniciaciones de los extranjeros.

Existe en realidad, por lo menos para los cubanos, una forma de vivir y de “pensarse” como miembros de redes rituales transnacionales (en el sentido de Levitt, 2004; es decir, sin necesariamente desplazarse físicamente), como “vecinos” de un espacio de relaciones multiterritorializado y cuyos anclajes territoriales son móviles, en donde los referentes son en menor medida los lugares que las personas y su posición respectiva es de igual forma móvil en el seno de estas redes. Este modo de funcionamiento particular incluye una conciencia profunda de los vínculos activables, aun si éstos no son conocidos en forma directa, lo que A. Falzon (2003) también define como “sentimiento de transnacionalidad”. Así, siempre que se saludan los santeros cubanos y muchos de sus ahijados europeos y americanos comienzan por recitar la lista de sus ascendentes, colaterales y aliados rituales, hasta encontrar la conexión que los vincule con el interlocutor. Este sistema permite que cada cual acceda a los recursos considerados, según la época, esenciales para la práctica, como en el caso de aquel babalao que cuenta cómo en 2005 consiguió una edición antigua de William Bascom sobre la lengua yoruba:

Me lo trajo un babalao que es amigo mío, que es Osá Cuneya, que se llama Osvaldo Caballero, yo soy el *yubbón* [segundo padrino] de su papá. Osvaldo Caballero es *ecobio* mío [hermano ritual en la sociedad secreta *abakuá*], es babalao, y el papá de él es el *mocongo* [grado ritual importante en el *abakuá*] del juego mío. Ellos viven en Miami, es el *mocongo* del juego mío y yo soy su *yubbón* de ifá.

Es posible, en este caso, hablar de una red transnacional policentrada de parentesco ritual cuya escala más pequeña sería el conjunto formado por hermanos y hermanas “de religión” y su padrino común (en la que cada miembro puede pertenecer a varias unidades de base y a su vez convertirse en padrino), y cuya dimensión mayor sería el conjunto de los vínculos existentes entre “religiosos”, incluyendo tanto los vínculos de alianza como los de rivalidad.² Pero en su dimensión más pequeña esta red puede ser transnacional e incluir miembros de nacionalidades distintas o que viven en diferentes lugares.

La red y sus callejones sin salida: Veracruz como final del recorrido

Este sistema que parece bastarse a sí mismo y reproducirse en copias idénticas fuera de la isla cuando la observación se ubica en el estrato más amplio del espacio de relaciones, en realidad sufre transformaciones notorias respecto de la implantación y el desarrollo de nuevas bases o “familias de religión” relocalizadas, como en el caso del puerto de Veracruz.

La santería se difundió en esta ciudad hace unos quince años mediante distintos circuitos. En un primer momento fue por medio de templos y centros espiritistas establecidos desde principios del siglo xx y cuyos “guías”, conectados con redes espiritistas transnacionales, fueron los primeros que integraron hace unos treinta años la imagen umbandista (brasileña) de la oricha Yemayá en su elenco de

² Véase, a propósito de las numerosas rivalidades que hay en esa red, el capítulo de S. Capone y A. Frigerio en este libro. En esta escala es donde hallamos a los actores “nodales” de la red: practicantes que no sólo acumulan las iniciaciones “clásicas” cubanas descritas aquí y fundan su propio linaje ritual, sino que también se han aventurado en otras modalidades cercanas, como la “religión yoruba” nigeriana, el vudú haitiano o el candomblé brasileño. Con frecuencia surgidos de los medios artísticos, a veces militantes panafricanistas, que siempre se presentan como investigadores, incluso como antropólogos, son ellos quienes fundan asociaciones, redactan textos, dirigen páginas de internet, organizan encuentros internacionales y viajan sin cesar, activando según sus intereses los intercambios entre personas, ideas y prácticas y contribuyendo en un momento dado a la creación de nuevas modalidades.

espíritus, transformándola en un avatar local de la Santa Muerte. Sus adeptos, más recientemente, han establecido contacto con santeros para “profundizar” y completar sus rituales. En cuanto práctica efectiva, la “religión” llegó a través de las redes tradicionales de parentesco ritual santero y palero que se despliegan desde la ciudad de México y más recientemente desde La Habana. Pero conviene precisar que ya formaba parte del universo familiar de los habitantes del puerto, aficionados a las películas de rumberas exóticas y las canciones populares cubanas e hispanoamericanas que de ahí toman su inspiración desde los años cuarenta (Juárez Huet, 2011). Además, desde finales de la década de los ochenta, en forma paralela y cruzándose en ciertos puntos con la red de parentesco ritual, surgió otra red transnacional de artistas e intelectuales. Aquéllos se autodenominan “promotores de la cultura afrocubana en México”; ofrecen creaciones inspiradas en el repertorio musical y coreográfico afrocubano y han contribuido en gran medida a arraigarlo como paradigma de la herencia africana (o más consensualmente caribeña) del estado de Veracruz (Argyriadis, 2009; Rinaudo, 2011). Por último, numerosos objetos, imágenes y nombres de productos manufacturados que evocan la santería y el palo-monte se venden en puestos especializados (a la vez yerberías, lugares de culto y puestos de venta de servicios de consulta, adivinación y sanación) de los mercados de la ciudad o en los altares de las casas de los “guías” espirituales y devotos de la Santa Muerte.

Por el momento existen dos polos de configuración de la práctica santera en Veracruz: el primero donde el padrino o la madrina y sus ahijados reproducen en apariencia los rituales “religiosos” cubanos en cuanto práctica de base, y cuya respectiva cosmología rige la vida religiosa; y otro en el que esos rituales, totalmente descontextualizados de su cosmología de origen, se suman a otros surgidos de sistemas de representaciones variados, en un contexto mexicano donde la cosmología católica es la única reconocida como válida y donde el único espacio de semi-legitimidad de las prácticas no cristianas se limita al mercado de los bienes y servicios mágico-espirituales comúnmente calificado de brujería. Estas prácticas están reunidas en un mismo conjunto, pese a su gran heterogeneidad, por una clientela que las consume de manera acumulativa, así como por una Iglesia católica que las combate y las relega explícitamente al campo de la superstición y el satanismo.

El primer polo está escasamente representado en Veracruz como práctica colectiva. Es cierto que hay unos cuantos santeros o paleros cubanos, mexicanos e incluso brasileños y dominicanos, pero su espacio “religioso” de relaciones se despliega únicamente fuera de Veracruz: hacia México, La Habana y Miami principalmente. Es decir, que sus padrinos y otros parientes rituales están en otras partes, y que ellos mismos no tienen ahijados en el sentido estricto del término. Sin embargo,

dan consulta y atraen a numerosos clientes, que a veces llegan hasta acceder a grados rituales menores como “protección”, e incluso hasta iniciarse. La iniciación, en este contexto, no se ve más que como un servicio mágico-terapéutico más poderoso y nunca como el ingresar a un sacerdocio que permite a su vez fundar un linaje ritual. Así pues, la lógica de reproducción de la red ritual se ve aquí por completo frenada.

El paradigma del intercambio mercantil subyace las relaciones entre los diversos prestadores de servicios “de brujería” en Veracruz y las personas que acuden a ellos. Es cierto que los lugares de culto y de consulta fuera del mercado (por regla general en el domicilio del brujo o santero) son oficialmente llamados templo, centro o *ilé*,³ sin embargo, en la conversación entre pares se prefiere el término “negocio”. Así, con frecuencia se oye a los brujos o santeros del puerto de Veracruz quejarse de que los negocios no van bien debido a la crisis económica, o buscan diversificar su oferta para atraer más clientela, o incluso le apuestan a cierta publicidad adecuada para cierto tipo de público. Esta clase de relaciones es tan obvia que los términos “hermanos” (usados en el espiritismo) y “ahijados” a veces son sustituidos por el término “clientes”, un lapsus tanto más revelador cuanto que se repite con gran regularidad.

La rivalidad misma se construye en esencia alrededor de la acusación de “robo de ahijados”, como si éstos fueran objetos que pertenecieran por derecho al padrino. Sobre este punto los santeros de Veracruz hacen funcionar su práctica local sobre el modelo fuertemente jerarquizado de los brujos del puerto, que concentran autoridad, conocimientos rituales y poderes en un solo personaje del cual depende un grupo no fijo de clientes o de “hermanos”, los cuales no se supone que tengan que adquirir algún saber ritual, y a veces en algunos asistentes a los que mantiene en una clara situación de subordinación. La estructura de reproducción de la práctica se basa así en el modelo conflicto/escisión/creación de un nuevo grupo por un líder que se autoafirma como independiente, rompe totalmente sus vínculos con su grupo anterior y prohíbe a sus seguidores ir al templo o centro del rival o los rivales despreciados o hablar con sus discípulos.

Se comprende así que entre los diferentes especialistas rituales en posición de autoridad (ya sean santeros, espiritistas, chamanes), la competencia es total y la colaboración excepcional. En tal contexto estamos muy lejos del modelo “religioso” cubano que implica una obligación de complementariedad (sin que por ello se elimine el conflicto ni mucho menos) y en consecuencia una colaboración entre las partes, incluyendo un cambio de posición según los contextos rituales. El caso

³ “Casa” en yoruba, pero este término en Cuba se ha convertido en sinónimo de casa-templo.

es que sin esa mínima colaboración no es posible, en los hechos, crear una familia ritual santera o desplegar su propia red.

Los santeros de la ciudad de Veracruz se hallan, pues, en la intersección de dos sistemas: utilizan, capitalizan y explotan los recursos de la red santera cada vez que tienen que ver con colaterales o superiores rituales, pero evitan insertar a sus ahijados en ese sistema, bloqueándoles el acceso a la red y monopolizando el privilegio del contacto con los miembros de ésta. En suma, localmente ya no son “puntos focales” o “ejes” por los cuales circulan las relaciones en todas las direcciones sino, por el contrario, la cima de una pirámide que sólo redistribuye parcialmente entre la base sus saberes y competencias rituales y relacionales. Puede decirse en tal sentido que su función tiene más que ver con la del actor “puente”; sí constituyen el “vínculo” entre dos mundos o dos sistemas, pero no permiten a sus subordinados entrar directamente en relación con los otros miembros de la red transnacional santera.

Bibliografía

André, Jacques

1987 *L'inceste focal dans la famille noire antillaise*, París, PUF.

Argyriadis, Kali

1999 *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*, París, Éditions des Archives contemporaines.

2001-2002 “Les Parisiens et la santería: de l'attraction esthétique à l'implication religieuse”, *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, núm. 1, pp. 17-43.

2006 “Les *batá* deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine”, *Civilisations*, vol. LII, núms. 1-2, enero, pp. 45-74.

2009 “Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du répertoire ‘afro-cubain’ dans le Veracruz”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25, núm. 2, noviembre, pp. 119-140.

Argyriadis, Kali y Stefania Capone

2004 “Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami)”, *Civilisations*, núms. 1-2, vol L1, enero, pp. 81-137.

Argyriadis, Kali y Nahayeilli Juárez Huet

2008 “Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano”, en Alejandra Aguilar, Kali Argyriadis, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CIESAS/CEMCA/ITESO, pp. 281-308.

Capone, Stefania

- 2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*, París, Karthala.

Falzon, Mark-Anthony

- 2003 "Translocal anthropology: a contradiction in terms?", *Réseaux transnationaux*, jornadas de estudios del UR 107, 20-21 de octubre de 2003, Bondy, IRD.

Juárez Huet, Nahayeilli

- 2011 "Lo 'afro' en la industria de la música y el cine. El caso afrocubano en México", en Freddy Ávila, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo (coords.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, CIESAS/IRD/ANR/Universidad de Cartagena/El Colegio de Michoacán.

Karnooouh, Lorraine

- 2011 "Processus de recomposition religieuse à La Havane : la religion et le new age", en Kali Argyriadis y Stefania Capone (eds.), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, París, Hermann, pp. 209-242.

Levitt, Peggy

- 2004 "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life", *Sociology of Religion*, 65 (1), pp. 1-18.

Menéndez, Lázara

- 1995 "¿Un cake para Obatalá?", *Temas*, núm. 4, octubre, pp. 38-51.

Rinaudo, Christian

- 2011 "Lo 'afro' en las políticas culturales en Cartagena y Veracruz", en Freddy Ávila, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo (coords.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, CIESAS/IRD/ANR/Universidad de Cartagena/El Colegio de Michoacán.

Argyriadis Kali (2012)

Cambios estructurales en el parentesco ritual santero
(La Habana/Veracruz)

In : Argyriadis Kali (ed.), Capone S. (ed.), de la Torre R.
(ed.), Mary A. (ed.). *En sentido contrario
transnacionalizacion de religiones africanas y
latinoamericanas*

Mexico (MEX) ; Mexico (MEX) ; Louvain-la-Neuve :
CIESAS ; IRD ; Academia-L'Harmattan, p. 119-127
(Publicaciones de la Casa Chata)

ISBN 9786074861884