

El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo*

Kali Argyriadis

El turismo cultural, que se nutre con profusión del tema afrocubano, se ha desarrollado considerablemente en Cuba en esta última década. Paralelamente, un número creciente de visitantes extranjeros viajan a la isla con el propósito de adentrarse al mundo de las llamadas religiones de origen africano (santería y palo-monte). En el difícil contexto económico actual éstas se han convertido hoy en día en uno de los medios lucrativos más seguros para mejorar la situación material de muchos cubanos, lo que genera toda una serie de críticas en varios niveles de la sociedad. Este artículo pretende reflexionar sobre este fenómeno, por medio del análisis de la crítica del mercantilismo como una categoría de acusación ambigua inherente a los intercambios entre religiosos, así como a las relaciones sociales en general. A partir de datos etnográficos habaneros, se cuestionará también la distinción clásica entre lo profano y lo sagrado, así como entre lo cultural, lo artístico, lo religioso, lo político, lo afectivo y lo económico, puesto que todas estas dimensiones están intrínsecamente relacionadas tanto en un espectáculo turístico como en una ceremonia religiosa.

► 29

PALABRAS CLAVES: turismo, religión, comercio, folclorización, Cuba.

During the last decade, cultural tourism has grown substantially in Cuba, this type of tourism is profusely nurtured by the Afro-Cuban theme. At the same time, a growing number of foreign vi-

KALI ARGYRIADIS: Institut de Recherche pour le Developpment, Francia-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
kali@argyriadis.net

Desacatos, núm. 18, mayo-agosto 2005, pp. 29-52.

Recepción: 07 de febrero de 2005 / Aceptación: 12 de marzo de 2005

* Agradezco a Odalys Buscarón, Stefania Capone, Lorraine Karnoouh, Cristina Gutiérrez, Camila Pascal y Renée de la Torre, así como a los dictaminadores anónimos por sus comentarios, correcciones y sugerencias acerca de este texto.

sitors travel to Cuba in order to have contact with the so called religions of African origins (*santería* and *palo-monte*). In the current difficult economic situation, these religions have become one of the safest and most lucrative means to improve the material situation of many Cubans, but it has also prompted a series of criticism in many social segments. This paper intends to reflect on this phenomenon by analyzing the critique of mercantilism, and considering it a type of ambiguous accusation inherent to the exchange between religious individuals and social relationships in general as well. Using ethnographic data gathered in Havana, this paper will contest the classic distinction between the profane and the sacred, as well as the distinctions between the cultural, artistic, religious, political, emotional and economical dimensions, since they are all intrinsically related in a show for tourists as well as in a religious ceremony.

KEY WORDS: tourism, religion, mercantilism, folclorism, Cuba.

30 ◀

Los estudios sobre las llamadas religiones afro-cubanas tienen más de un siglo de historia. Las investigaciones más recientes han demostrado el carácter dinámico de las mismas al poner en evidencia los lazos que las unen con otras modalidades religiosas (entre otros, véase: López Valdés, 1985: 213; Basail y Castañeda, 1999: 191; Menéndez, 2002: 19). En La Habana, por ejemplo, la santería es indisociable de su corolario, el sistema adivinatorio Ifá, pero también del palo-monte en sus distintas vertientes, del espiritismo y del culto a las vírgenes y a los santos católicos. De esta forma, en la práctica efectiva, una estrecha complementariedad enlaza todas estas variantes, llamadas de manera común *religión* (Argyriadis, 1999).¹ La religión, por ser un fenómeno social relevante en la capital,² refleja las transformaciones

sociales, políticas y económicas de la sociedad cubana. Uno de los temas que han sido poco analizados es precisamente su dimensión de bien de consumo,³ tal vez por ser una cuestión intrínsecamente polémica, no solamente en Cuba sino dentro de la población creyente en general. De hecho, las acusaciones de mercantilismo dirigidas a algunos personajes específicos o a la religión en su llamada “degeneración” forman parte de todas las conversaciones cotidianas habaneras y, por ende, de todas las entrevistas con religiosos realizadas durante el trabajo etnográfico.⁴

Me parece importante proponer una reflexión sobre estos discursos recurrentes (en todas sus variantes y contextos de enunciación) con la intención de comprender el papel que desempeñan en el marco de una práctica religiosa que, como todas las demás, no carece de luchas de poder internas.⁵ No pretendo tomar partido ni estigmatizar a los actores o los procesos, sino, ciñéndome en esto a las sugerencias de Michèle de la Pradelle, analizar las situaciones de intercambio mercantil como una de las for-

¹ El término *santería* es también usado a veces como término genérico. *Regla de Ocha* o, más recientemente, *religión yoruba* designan a la santería cuando la intención es clamar por la depuración y el retorno a las raíces.

² Es muy difícil precisar cifras, ya que nada permite asegurar la sinceridad de las respuestas de los entrevistados. Sin embargo, la observación etnográfica concuerda con los estudios más recientes del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de Cuba (CIPS) que concluyen una proporción mayoritaria (82.40%) de creyentes de toda índole en la población, así como una mayor proporción de utilizadores simultáneos de servicios ligados a la santería, al espiritismo y al catolicismo (Ramírez Calzadilla, 2000: 188-189). De igual manera, corresponden los resultados que subrayan la imposibilidad de relacionar en la sociedad cubana contemporánea un tipo de expresión religiosa con una clase social (*idem.*: 89) o con categorías raciales, subjetivas por definición (*idem.*: 98; López Valdés, 1985: 223).

³ A excepción de los trabajos de Holbraad (2002, 2004) y Palmié (2004).

⁴ Este artículo se apoya en datos recogidos durante tres estancias en La Habana de siete, ocho y nueve meses, respectivamente, entre 1991 y 1995; y luego, durante varias estancias más cortas en la misma ciudad entre 2001 y 2004.

⁵ Como tampoco carece de lógicas de alianzas y de valores que generan una forma de organización social original.

mas en que se materializa una relación social, la cual interactúa necesariamente con otras dimensiones:

Hay que vencer esta especie de resistencia irreflexiva que lleva a creer que ahí donde los intereses económicos son importantes, las relaciones sociales se diluyen o se borran; y donde son menores, se desarrolla libremente una sociabilidad que se convierte en su propio fin (De la Pradelle, 1996: 12-13).

De la misma manera en que la acusación de “brujería malévola” fue estudiada por Marc Augé como uno de los lenguajes por los que se expresan las relaciones sociales de fuerza (1982: 228), o de la forma en que Stefania Capone aplicó el mismo tratamiento a la acusación de “no-tradicionalidad” en el candomblé brasileño (1996: 286), la acusación de mercantilismo tiene que ser comprendida como una categoría de discurso que nutre las rivalidades entre religiosos y nos informa sobre las reglas de circulación de bienes materiales y espirituales dentro de la religión.

El desarrollo del turismo es regularmente señalado como un elemento determinante en la llamada comercialización de la religión. En Cuba el gobierno, rompiendo con la imagen de destino puramente de consumo (sexual, balneario), ha tratado desde un principio de sacar partido del potencial valorizante del turismo cultural o sostenible. De hecho, a pesar de que las playas y los jóvenes no dejan de ser un factor de atracción fundamental, evidenciado en numerosas propagandas y actitudes de los turistas, el atractivo de la isla tiene también mucho que ver con sus famosas prácticas artísticas y festivas. A lo largo del año los aficionados a la cultura cubana pueden disfrutar de talleres, festivales, encuentros y conferencias, en los cuales el ingrediente afrocubano es enfatizado. Participar en ellos es uno de los posibles pasos hacia una implicación más íntima y tal vez hacia la práctica religiosa como tal (Argyriadis, 2001-2002), lo que fomenta a su vez un tipo de turismo muy particular al que puede denominarse “religioso”, ya que el objetivo principal del viaje es participar en ceremonias como actor u observador.

Algunos investigadores critican hoy en día la falta de calidad de los eventos culturales “afrocubanos” que —según ellos— conducen al encuentro del extranjero con gente

poco escrupulosa, que convierte la propuesta religiosa y cultural cubana en un bien de consumo artificial.⁶ Otros subrayan la aparición de “escisiones entre los practicantes y sus formas organizativas, en torno al sentido —social o comercial— de sus creencias” como consecuencia de la comercialización y la folclorización de los valores y prácticas religiosas (Basail y Castañeda, 1999: 183-184). Más allá del discurso de la degeneración o de la crisis social-religiosa, mi intensión es la de comprender los procesos que producen estas acusaciones, ligadas a las anteriormente citadas, sin perder de vista la profundidad histórica y las implicaciones sociales y políticas de un fenómeno que, a la luz de este enfoque, no parece tan novedoso. Para llevar a cabo tal objetivo será necesario también cuestionar la existencia del límite entre “lo falso” y “lo auténtico”, así como la distinción clásica entre lo profano y lo sagrado, entre lo cultural, lo artístico, lo religioso, lo político, lo afectivo y lo económico, puesto que todas estas dimensiones están estrechamente ligadas tanto al espectáculo turístico como a la ceremonia religiosa.

EL CONTEXTO DE LAS ACUSACIONES

La isla de Cuba recibe cada año la visita de aproximadamente dos millones de turistas. De hecho, su gobierno ha decidido fomentar el desarrollo de esta industria con el afán de luchar contra una grave situación de crisis.⁷ Desde 1990, año en el cual cesaron los intercambios econó-

⁶ Rogelio Martínez Furé, cofundador del Conjunto Folclórico Nacional y creador en 1982 del *Sábado de la rumba*, llama a este fenómeno “santurismo” (entrevista personal, 11 de noviembre de 2003). También utiliza el término de “seudo folclorismo” (2004: 155), manejado por “depredadores del patrimonio popular tradicional” (*idem.*: 160). Conforme a esta toma de posición dejó desde 1995 de dirigir el *Sábado de la rumba* (más adelante se describirá la evolución actual de este evento).

⁷ “En tan complejas circunstancias es que se llevó a cabo el esfuerzo de transformar la estructura y el funcionamiento de la economía. Especial relevancia tuvo la decisión de impulsar el turismo como el sector de mayor dinamismo y capacidad para generar ingresos de divisas en plazos relativamente breves y también por su potencial para propiciar la reanimación e integración de otros sectores, y estimular el empleo” (*Resolución económica del V congreso del PCC, 1997*). Agradezco a Lorraine Karnoouh por haberme indicado este texto y por sus comentarios en general sobre las cuestiones político-económicas referidas en este artículo.



Kali Argyriadis

La cola para la *libreta* de abastecimiento. La Habana, febrero de 1992.

► 33

también *Cuarto congreso...*, 1992). Los llamados cultos afrocubanos en la actualidad son considerados como factores valorados de la identidad cultural cubana. Además, la opinión común en la isla admite la supremacía de la santería cubana sobre sus religiones hermanas de África y América Latina, al considerar a Cuba como la cuna de la verdadera tradición yoruba, la más preservada (“el extracto puro”), y de la energía sagrada llamada *aché*.¹² Por lo tanto, numerosos religiosos asientan hoy en día su legitimidad local sobre la presencia prestigiosa de visitantes o “ahijados” extranjeros, quienes a su vez suelen invitarlos a sus países para dar “conferencias” o como garantes de la eficacia y autenticidad tradicional de sus ceremonias.

Las acusaciones que nutren desde siempre las rivalidades entre religiosos se desplazan de manera consecuyente al campo global. Hace unos quince años la preocupación

mayor de cada especialista era refutar las acusaciones de “brujería malévola”.¹³ Ahora se trata más bien de demostrar su autenticidad tradicional por medio de la mediación del público internacional. En el contexto del enfrentamiento entre los cubanos residentes y los cubanos exiliados, éstos también se acusan entre sí de ser militantes políticos disfrazados o instrumentalizados (Argyriadis y Capone, 2004). Pero existe otro tipo de acusación que, aunque se asimile a menudo con el contexto económico descrito anteriormente, siempre ha existido en el mundo religioso. Se trata de denunciar el abuso de confianza, el charlatanismo, la “especulación” (ostentación de la riqueza y del poder) y el interés económico, inclusive entre cubanos. Una palera y santera que había cambiado de padrinos varias veces (lo que no le impidió seguir siendo religiosa) expresaba hace ya doce años:

¹² Véase el libro *El ashé está en Cuba* (1998), de Mirtha Fernández y Valentina Porras, citado con frecuencia por los religiosos.

¹³ En la práctica cotidiana actual este término no tiene necesariamente una connotación malévola, se puede hacer brujería para pasar un examen o tener suerte, por ejemplo.

No todos los babalaos, ni todos los santeros, ni todos los paleros, ni todos los espiritistas trabajan con el mismo ahínco ni con el mismo deseo de ayudar. Porque hay muchos que se metalizan, porque lo que les importa es el dinero. Y yo, desgraciadamente, he sido utilizada monetariamente, pero no me han resuelto en sí mis problemas.

En La Habana es muy común referirse a los tiempos antiguos como una época donde no se lucraba con el sufrimiento de los demás, se conocían secretos más profundos y se realizaban obras milagrosas. Un joven babalao narra:

Cuando los negros africanos se introdujeron en Cuba, que empezaron esta religión que es del África, ellos no tenían un cuarto para consultar: todas las prendas de ellos las echaban en el saco y se lo ponían en el hombro, y cobraban las consultas con granos de maíz.

Son numerosos los cuentos al respecto, en los que el protagonista propone una retribución libre, en especie o sólo después de resultados factibles. Sin embargo, si nos adentramos en los testimonios disponibles del siglo pasado, se puede destacar que la referencia a una edad de oro es constante, así como las acusaciones de mercantilismo de los demás. El contexto de enunciación de estos discursos influye sobre su contenido: en primer lugar, se trata de un universo competitivo, que no admite jefatura suprema, ni siquiera dogma, de un mercado de bienes de salvación (Bourdieu, 1971: 320; en este caso el término salvación se despoja de su sentido cristiano), en el pleno sentido de la palabra, en el cual cada actor debe demostrar su calidad y minimizar el valor de sus rivales. En segundo lugar, los religiosos tuvieron que defenderse de las discriminaciones, del rechazo y, a veces, de las persecuciones que sufrían por parte de las autoridades gubernamentales y eclesiásticas. La integración del elemento africano al concepto de cultura nacional cubana no era apreciada en los primeros tiempos de la independencia (1898), y después fue sujeto de ásperos debates entre los miembros de la élite intelectual y artística de la isla (véase a guisa de ejemplo Muñoz Guinarte, 1918: 1; Guerra de la Piedra, 1939: 25-57). Significativamente, este lento proceso incluyó desde el principio la denuncia de la comercialización de los servicios religiosos.

En su primer trabajo sobre las prácticas religiosas de los afrocubanos,¹⁴ Fernando Ortiz proponía medidas correctoriales para luchar contra la “patología social” (1995 [1906]: 4) que representaba para la joven sociedad cubana lo que él calificaba como brujería, superstición y salvajismo. Sin embargo, establecía una notable distinción entre los brujos “fanáticos” o “de buena fe”,¹⁵ supuestamente los viejos africanos incorregibles, y los que desempeñaban ese oficio para explotar la credulidad de sus adeptos (*idem.*: 194). Estos últimos, supuestamente criollos, merecían el mismo tratamiento que los delincentes habituales. Ortiz esperaba que la desaparición progresiva de los primeros junto con la acción educativa resolverían a largo plazo el problema. Además, después de precisar que “el brujo vive del altar, como sacerdote que es” (*idem.*: 13), subrayaba una evolución: contrariamente a “los tiempos pasados”, donde sólo se percibían ofrendas en especie (animales, bebidas alcohólicas, alimentos varios, también consumibles por el brujo), “el progreso ha traído la corrupción” y los sacerdotes (contemporáneos del autor) “prefieren que el creyente deposite en sus manos dinero contante y sonante, sabiendo que ningún Mesías los arrojará del templo. Sus limpiezas y hechizos los venden como el médico sus prescripciones y el farmacéutico sus drogas; sus agüeros los cotizan como el abogado sus consejos” (*idem.*). Algunas retribuciones “ascienden a veces a sumas considerables, para ahorrar las cuales tienen los infelices clientes que trabajar durante larga temporada”. Ortiz concluía que “la profesión de brujo era sumamente provechosa” (*idem.*).

Cuarenta años después, en un contexto muy distinto, en el cual los universitarios cubanos, influidos por el arte

¹⁴ Este término designaba al principio a los viejos africanos nativos que todavía vivían en Cuba. En la década de 1920, con el surgimiento del movimiento afrocubanista, pasa a referirse a todos los ciudadanos que tienen ascendencia africana.

¹⁵ Un médico legista, contemporáneo de Fernando Ortiz y como él influido por las teorías de Cesare Lombroso sobre el atavismo, opinaba: “En un plano de alta civilización como la nuestra, el brujo resulta un delincuente por su inadaptabilidad, por su parasitismo, pero no un criminal por violar gravemente la ley. Es un atrasado, un sujeto nocivo por estar fuera de su medio, una individualidad captada en plena marca africana, donde es común la hechicería y el curanderismo” (Castellanos González, 1936 [1916]: 90).

negro y el primitivismo, habían tomado la defensa de la música y los bailes de origen africano como paradigma de la cubanidad frente al imperialismo estadounidense (Carpentier, citado por De la Fuente, 2001: 243), la explotación mercantil de carácter exótico del repertorio litúrgico afrocubano fue a su vez muy criticada (Ortiz, 1981 [1951]: 149). Cabe resaltar que, como consecuencia de este proceso, los artistas religiosos informantes de los investigadores empezaron a usar la acusación de heterodoxia para distinguirse de sus rivales, además de las de brujería malévolá y mercantilismo. Este estatuto prestigioso de colaboradores de intelectuales famosos, a su vez, les permitió ejercer cierta hegemonía en el mundo religioso, así como justificar sus tarifas y exigencias.¹⁶ Al ocupar un lugar en el escenario de la industria del disco y del espectáculo, supieron también emanciparse, en cierta manera, del control de la élite que elogiaba la obra de Amadeo Roldán pero se disgustaba con las innovaciones artísticas de Mercedita Valdés o Celia Cruz.¹⁷ Veremos cómo, precisamente, esta voluntad y posibilidad de pasar de una dimensión a otra (de lo sagrado a lo secular, de lo religioso a lo científico, de lo artístico a lo comercial) les aseguró un reconocimiento que abarca un público amplio y diverso. Hoy en día, a ningún religioso se le ocurriría dudar de la honestidad y lo tradicional de estos artistas, evocados con mucho orgullo en las letanías en honor a los ancestros rituales (*moyubbá*).

DAR PARA RECIBIR: LA CIRCULACIÓN DE BIENES

Se podrían dar otros ejemplos para ilustrar la atemporalidad de la acusación de comercialización (veáse entre

otros Cabrera, 1993 [1954]: 117; Díaz Fabelo, 1960: 43-44), pero no cabe hacerlo en este espacio. Hay que destacar que desde el punto de vista de su difusión, estas prácticas religiosas incluyeron desde un principio lógicas de mercado, con altas y bajas de precios según el cliente y el costo de la vida. A la vez, gracias a la valorización artística y la utilización de las técnicas modernas de comunicación, se les abrió un espacio más amplio. Es importante subrayar que según los contextos, el pago en especie pudo constituir una forma significativa de retribución. Sin tener que evocar tiempos remotos, hace unos diez años, y todavía en la actualidad, la cuestión del tipo y número de animales destinados al sacrificio es vivamente debatida: en efecto, salvo en algunos casos,¹⁸ parte de la carne de estos animales se consume ritualmente,¹⁹ y la otra se divide entre el instigador de la ceremonia, sus padrinos y/o el sacrificador. Los santos (u *orichas*) y los muertos, a veces exigentes, a veces magnánimos, asombrados o caprichosos, participan en la discusión, reclaman animales de cuatro patas, mientras se les oponen explicaciones acerca del “periodo especial”, de los precios del mercado agropecuario y del valor del dólar.

Más allá del interés de algunos actores, estas negociaciones delimitan explícitamente una frontera entre los ahijados más allegados de la familia ritual, los parientes y amigos más apreciados, y los demás. No son pocos, en efecto, los que acuden a las fiestas religiosas (cajones y tambores), supuestamente abiertas a todos, con el propósito de comerse un pedazo de carne, una cucharada de dulce y unas croquetas. Veáse como ejemplo esta conversación que ocurrió entre una muerta hablando por la boca de la madrina de la casa, una ahijada encargada de la cocina y el instigador de la ceremonia (frustrado en su afán de invitar a todos sus amigos a comer carne). La posesión, que se expresaba después de la matanza (el sacrificio) de un chivo, un carnero, ocho gallinas, dos gallos y

¹⁶ Por ejemplo, en una “circular a los santeros”, los tamboreros Pablo Roche, Miguel Somodeville, José Valdés y Trinidad Torregrosa recuerdan que, además de una remuneración monetaria básica, sus clientes contraen varios compromisos, como proporcionarles un abundante y fino almuerzo con marcas de respeto o entregarles la mitad del dinero recibido de manos de los participantes de las ceremonias por los poseedores (Ortiz, 1995 [1954]: 72).

¹⁷ Estos artistas grabaron a finales de la década de 1940 temas “afro”, acompañados por los tambores *batá* de Jesús Pérez, discípulo del anteriormente citado Pablo Roche (Reyes Fortún, 2000: 36).

¹⁸ Por ejemplo, dar de comer a la tierra, al mar... los animales se echan en un hueco o al mar como ofrendas; recogimientos, rompimientos: los animales que se usaron para recoger lo malo por contacto con la persona se matan y se arrojan en las esquinas (cuatro caminos), en el cementerio o en otros lugares simbólicos.

¹⁹ Los santos y los muertos reciben la sangre, la cabeza, en ciertos casos partes de las vísceras y porciones de la comida ritual.

un pato, daba sus instrucciones para la fiesta del día siguiente dedicada a los muertos:

Muerta: Ndicie que usté que só la que va a manejar cocina: to'o él que venga, ¡ajiacó na'má! Cuando se termine tro'o, y munda se vaya. Munda que niñon invita a uria, se queda. [Digo, usted que va a ser la que va a cocinar: todo el que venga, ¡ajiacó nada más! Cuando se termine todo y la gente se vaya. La gente que este niño invita a comer se queda.]

Cocinera: ¡El ajiacó²⁰ no se da cuando se termine el cajón?

Muerta: Si só. Pero entoncíe timprano. ¡No cuando emiece cajó! Porque si se le da a uno genticie, entoncíe hay que darle a la munda. [Así es. Pero entonces temprano. ¡No cuando emiece el cajón! Porque si se le da a uno, entonces hay que darle a todo el mundo.]

Instigador: ¡Pero es que ya le he dicho a mi gente que vengán antes!

36 ◀

Cobrar para después repartir, pagar para después recibir: las relaciones entre los seres humanos vivos y las entidades (muertos y santos) se basan en constantes negociaciones, que determinan el tipo de bien que se va a poner en circulación y el tipo de beneficios que se recibirán a cambio. Como bien lo ha analizado Marc Augé (1982), los dioses “paganos”, a diferencia del Dios único de los sistemas monoteístas, no tienen carácter trascendente, y su relación con los humanos es de interdependencia (Augé, 1988: 11). En La Habana, tanto los orichas como los muertos y los vivos necesitan acumular fuerza, luz o aché para desarrollarse (Argyriadis, 1999: 226, 244). La actividad ritual puede ser interpretada entonces como el cumplimiento de un contrato de reciprocidad (Palmié, 2004: 251), momento donde se ponen estas energías en circulación²¹ y donde ambas partes reclaman su merecido y no reparan en ejercer presiones en caso de inconformidad. Se temen los castigos de las entidades, es cierto, pero no es raro ver a una persona amenazar o insultar a sus

santos o a sus *nfumbe*,²² poner al revés sus receptáculos o dejar de atenderlos durante varios días (siendo el castigo extremo dejar de creer en ellos y botarlos al mar o a la basura).

Como remedio a sus problemas, un muerto puede proponer a un hijo de Eleguá organizar una fiesta para los niños de su cuadra y repartirles dulces, o aconsejar a otra persona que obsequie monedas a los mendigos. La ofrenda no es siempre dirigida directamente a las entidades, puede ser destinada a lugares o seres vivos, inclusive humanos, que los representan. Los dioses son también mediadores de las relaciones con los demás y consigo mismo (Augé, 1982: 103). La religión implica una noción de persona múltiple y en constante evolución (Argyriadis, 1999 : 248), razón por la cual, en última instancia, dedicarse a las entidades equivale a dedicarse a sí mismo, a veces solo o más a menudo por mediación de unos o varios especialistas, lo que ilustra muy bien la expresión atenderse religiosamente con alguien. Aun cuando se trata de un(a) religioso(a) con conocimiento, experiencia y numerosos ahijados, la presencia de los demás es imprescindible por dos razones fundamentales: la primera, para acumular fuerza, luz o aché; y la segunda, para testimoniar de la ceremonia (función que crece en importancia en paralelo al prestigio de la misma). Los religiosos levantados para un ritual son pagados de dos maneras: reciben a su vez aché y una retribución.

Un santero saca así la cuenta después de una iniciación:

Yo le hice santo a una muchacha, que cuando ella se sentó a sacar cuenta de todo, se le montó en 40 000 pesos. Porque bueno, busca un saco de arroz, y son cien libras... Entonces hay que llevar aceite, hay que llevar carne, hay que llevar todos los sofritos... Porque bueno, si fuera una ceremonia entre cuatro o cinco, no hay que llevar tanto, pero hay que convidar a distintos santeros pa' que den fe, independientemente a las amistades de la que se está iniciando.

²⁰ Tipo de guiso cubano preparado con cabeza y cola de puerco, raíces y vegetales variados.

²¹ El dueño del principio de circulación, cambio y movimiento es el oricha Eleguá, que abre y cierra los caminos. Por lo tanto, en todas las vertientes religiosas, es siempre el primero en cobrar o comer.

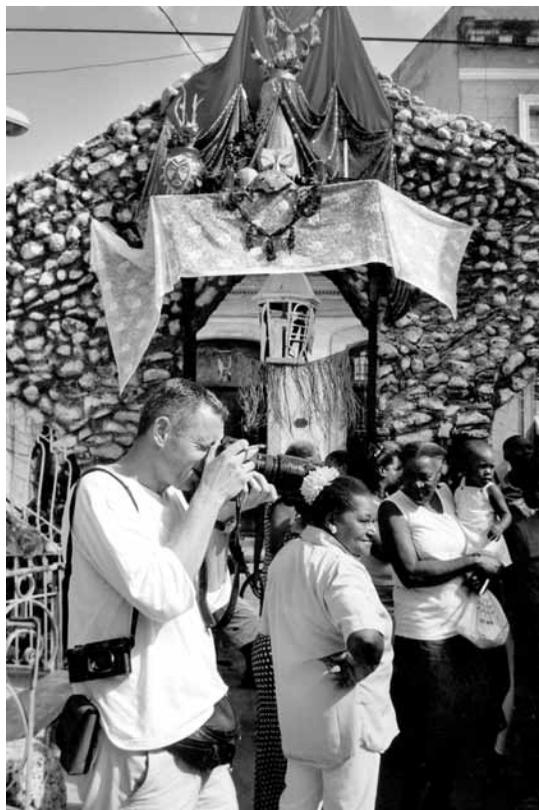
²² Muertos manejados en el palo-monte, que por ser más oscuros y carentes de luz y atención de parte de los vivos, aceptan trabajar ciegamente para su dueño a cambio de ofrendas y sacrificios de animales. Como comen, se les llama materiales, en oposición a los muertos de luz, netamente espirituales, que sólo necesitan agua, flores, velas, perfumes y oraciones. Existen, sin embargo, numerosos casos de muertos de luz que se materializan con el objetivo de darles más fuerza a sus adeptos en aras de un trabajo más eficaz.

do, los familiares de la que se está iniciando, o sea, usted no puede hacer nada con veinte libras, tiene que pedir cien libras. Si sobró, bueno, después lo repartimos entre nosotros, pero es más o menos eso lo que se pide siempre. Por eso que lo hacía muy costoso.

Las iniciaciones, como ritos de pasaje (Van Gennep, 1981 [1909]) son también asuntos sociales, al igual que las bodas y las fiestas de quince años, por lo tanto no pueden ser baratas. Hace falta alimentar a los vivos, a los muertos y a los santos, y pagar un derecho a cada participante activo, en función del cargo (y de la fama) de cada cual: los padrinos, el sacrificador, el adivino, los que ayudan en la cocina, en la limpieza, la decoración o la preparación de los ingredientes rituales, los músicos, los que tienen facultad de posesos... Forma parte del orgullo del novicio la reiterada mención del “sacrificio” que pasó para llevar a cabo su objetivo (“no tengo que esconderme, porque quiero a mi religión y porque mi dinero me costó”), fuente de prestigio hacia los demás y mayor prueba de amor y dedicación hacia los dioses, que se supone que ayudarán a reunir o a recuperar multiplicada la suma invertida.

El contrato de reciprocidad entre una persona y sus entidades concierne entonces implícitamente al entorno social y religioso de los mismos. Esto se expresa muy concretamente en la serie de dispositivos de redistribución que operan durante las ceremonias públicas. Varios autores hacen hincapié en los altares montados para estas ocasiones, verdaderas *machines of exchange* (Brown, 1989: 467; véase también Palmié, 2004: 252). Estos tronos, en los cuales los receptáculos de los orichas y/o de los muertos yacen majestuosamente entre telas de colores vivos, flores, alimentos, bebidas y cestas de frutas (llamadas plaza), simbolizan la abundancia (la promesa de prosperidad futura) y su contenido es repartido entre la asistencia, ya sea por los eventuales posesos durante el transcurso de la fiesta o por los organizadores al final de la misma. Es inconcebible rehusar el plato de dulces, el baño de miel de abejas o el trago de *chamba*:²³ “eso es aché, eso es bue-

²³ Bebida ritual palera hecha a base de aguardiente, chile, pólvora, yerbas, polvo de palos, polvo de huesos humanos y otros ingredientes varios. El simple hecho de olerla provoca lagrimeo y estornudos.



Kali Argyriadis

Trono para Changó montado en el Callejón de Hammel. La Habana, 4 de diciembre de 2002.

no”, explican los religiosos. A cambio, al pie del trono se pone una cesta junto con un pequeño idiófono (marca o campana...) para que cada uno, arrodillado en una estera, llame a la entidad celebrada, salute, pida y ponga un donativo. Se coloca también otra cesta al pie de los músicos, y algunas veces el público entusiasmado pega billetes en la frente del cantante o de los posesos, que pueden obsequiarlos a otras personas presentes. Al final, el dinero que queda en la cesta del trono (el derecho del santo/del muerto) es reutilizado para las ofrendas pedidas por las entidades. El organizador está muy consciente de la cantidad disponible, y negocia firmemente con los posesos para amortiguar los gastos.

En el marco más restringido de la *consulta* o de las terapias sencillas personales, el papel del dinero que se paga además del costo de los ingredientes necesarios, llamado también derecho, está particularmente sujeto a contro-

versias. En efecto, aquí se trata de un especialista solo frente a su cliente, sin testigos religiosos (convertidos en este contexto en competidores) y que pone sus propias tarifas: la acusación de mercantilismo surge con mucha facilidad. No es casual notar que los que gozan en la actualidad de mayor prestigio son los que cobran más caro: se trata de los *babalaos*, hombres iniciados en el sistema de adivinación corolario de la santería llamado Ifá. Martin Holbraad (2002) subraya que más allá de su potencial de abstracción, el dinero, como instrumento de negociación con las deidades y “sustancia fluida e inmanente que aviva el movimiento de intercambio”, constituye un elemento que forma parte integral del culto y de su cosmología. Para este autor, el gasto monetario anima literalmente la lógica de Ifá. Se podría extender esta reflexión a todas las vertientes materiales de la religión, donde hay que sacrificar animales y pagar un derecho (las consultas santeras y paleras). Los billetes y las monedas no sólo simbolizan la prosperidad, o permiten retribuir servicios, sino que son portadores de aché o fuerza, por lo cual constituyen a veces ingredientes de ofrendas que serán tirados con los demás desechos o colocados en los receptáculos de las entidades sin que nadie se atreva a tocarlos. El signo adivinatorio especifica muchas veces si hay que cobrar barato o caro, y pueden existir algunos casos donde los gastos de las ofrendas quedan a cargo del adivino. El derecho forma también parte del ritual de la consulta, es bendecido previamente y el cliente debe depositarlo frente a las entidades invocadas mientras va pidiendo, aunque después lo recupere.

No se puede perder de vista que dedicarse a consultar es una carrera ligada al hecho de tener ahijados y formar su propia familia ritual. Algunos la ejercen en paralelo con otra actividad laboral, pero muchos hacen de ella su profesión exclusiva. Explican haber escogido este camino porque las mismas entidades se lo impusieron (“llegué al mundo con esa misión”), y, en el caso de los *babalaos* y *oriatés* (los que manejan sistemas adivinatorios complejos), éstos argumentan con la pasión del estudio. Desde este último punto de vista, la retribución de las consultas es reinsertada en el circuito religioso para pagar y alcanzar niveles iniciáticos mayores, que permiten realizar trabajos fuertes, cumplir con las entidades y limpiarse.

Todas estas operaciones son costosas y justifican a su vez las altas tarifas. Cabe igualmente otra razón, la de impresionar a los clientes, ya que paradójicamente, si la humildad es loada en los discursos, las marcas de opulencia son interpretadas como marcas de poder a la hora de escoger un padrino.²⁴ Los signos exteriores de riqueza (ropa nueva, adornos, brindis de comida y bebida, aparatos electrodomésticos...) son orgullosamente expuestos como prueba de reconocimiento de los ahijados (nacionales y extranjeros). Crítica y admiración nutren por turno los discursos según las posiciones de aliados o de rivales de los locutores. El dinero cobrado sirve, entonces, como inversión para permanecer en la posición más alta en este contexto de luchas de poder donde la superación es incesante e imprescindible: ya no se trata solamente del mercado religioso habanero, sino de una competición transnacional en plena inflación, que incluye a los santeros cubanos del exterior y sus descendientes rituales, a los adeptos del candomblé brasileño y de la Yoruba Religion nigeriana, para citar sólo a los principales competidores (Capone, 2003; Matory, 2001; Palmié, 1995).

Paralelamente a las rivalidades existentes entre sacerdotes de las religiones ligadas al culto de los orichas, los que se dedican más bien al espiritismo²⁵ ponen en relieve el carácter misionero de sus dones para desmarcarse. Una médium, que no impone tarifas y deja la cantidad y forma de retribución a consideración de los que acuden a ella, explica:

A mí no me dieron esa facultad para que yo me enriqueciera. A mí esa facultad me la dieron para que yo ayudara al prójimo. Cuando ellos [los muertos] quieren que tú cojas dinero por mediación de la religión, te presentan otras cosas.

El pacto aquí es ligeramente distinto: las entidades proporcionan el bienestar²⁶ (mediante un don en todos los

²⁴ Una de las críticas principales que reciben los paleros (cuyos servicios son más baratos) es precisamente el aspecto pobre de sus ceremonias.

²⁵ Una persona puede hacer énfasis sobre una práctica en particular en un momento determinado de su vida, lo que no excluye nunca el hecho de que utilice las otras vertientes o de que algunos años, y tal vez iniciaciones más tarde, enfatice otra más prestigiada.

²⁶ Un bienestar inclusive material. Véase el ejemplo de otra señora médium, que cuenta cómo su muerta, cuyo receptáculo es una muñeca,

sentidos de la palabra) y en retribución se les hace sacrificio, no de ofrendas materiales, sino de trabajo espiritual. No existen iniciaciones espiritistas como tal, pero sí un aprendizaje práctico que se paga haciendo caridad, por lo menos durante un tiempo, como es el caso por ejemplo de esta otra médium, también palera y santera:

Entonces estuve consultando siete años de gratis a todo el mundo. Si mandaban a hacer un polvo lo hacía de gratis: buscaba yo los palos con mi dinero, preparaba y se lo daba. Si había que hacer una misa en la iglesia, yo iba y la hacía.

Hay que señalar que en este ámbito, aunque el dinero y la sangre de animales estén ausentes de la circulación, permanecemos en una lógica de reciprocidad: se le demuestra y brinda atención a los muertos, se les da luz, a cambio de sus consejos, respaldo y protección. De cierta manera, es exactamente la lógica implícita del culto a las vírgenes y a los santos católicos (en Cuba y en otros países),²⁷ donde el sacrificio puede llegar a extremos como arrastrarse de rodillas hasta un santuario o pedir limosna, vestido de tela de saco, para San Lázaro. Al final se establece un contrato de intercambio tanto con los santos, los muertos o los orichas, y no cumplir una promesa significa estar en deuda con las entidades, de quienes se temen represalias.

Ya que atenderse mutuamente (dándose pruebas) forma parte de la ofrenda, aspecto que desde el punto de vista ético-social es sumamente valorado, cada vez que un religioso expresa una crítica acerca del interés de los demás, le opone los conceptos de amor y cariño a partir de los cuales supuestamente se rige. Una santera, refiriéndose a los abusos con los extranjeros, aclara:

Es otra persona que quiere coger dinero, pero no va esa persona de akokán, de corazón, que yo le digo, no, no, no,

le pidió pasarla en el templete de La Habana, con lo que atrajo la atención de gente que espontáneamente le regalaban dinero: "Pero yo no vine ni a recoger dinero, ni a pedir dinero, vaya, es bastante delicado eso, no. Oye, y esa muñeca vino p'acá con doscientos y pico de pesos en esa jabita por tu madre... Oye, después a los pocos días hubo una situación determinada y el dinero que me hacía falta estaba ahí..."

²⁷ Recordemos, a propósito, los cepillos y las múltiples solicitudes de dinero en las iglesias católicas, ortodoxas y protestantes, a cambio de recompensas teóricamente celestiales... o terrenales.

espérate caballero, esto no es así... Porque a mí me gusta hacer las cosas bien hechas. Pero hay persona, ella le va a dar 50 000 pesos, entonces coge un clan, dos o tres, se callan la boca, entonces lo que a usted le están haciendo no es santo, es otra cosa: sólo que es un negocio, para especular. No dan con el amor propio, como vamos nosotros. Como voy yo.

Más allá de la autopropaganda, es preciso tomar en serio esta noción del amor como moneda de cambio.

Las entidades, cuando bajan por medio de los posesos (una vez cumplidos los requisitos materiales: derechos, ofrendas, comidas, fiestas) empiezan su evolución abrazando efusivamente a sus hijos, utilizando todos los términos afectuosos del parentesco y bendiciéndolos. Casi simultáneamente se quejan a gritos de ser abandonados a pesar de su dedicación. Dice así una muerta, furiosa de la poca asistencia al cumpleaños de santo (de iniciación) de su hijo:

¡Ya nadien quiere Ma Francisca ni lan considera en esta tierra! ¿Cómo só? ¡Tienen que gritá, porque yo tiene muchos hijos y yo lun difiende con uña y diente! ¡¡Ya nadie quiere a Ma Francisca ni la consideran en esta tierra! ¿Cómo es? ¡Tengo que gritar, porque tengo muchos hijos y los defiende con uñas y dientes!]

O una Ochún decepcionada con la calidad de los músicos, contratados gratis por no ser profesionales:

Ómo mi no quiere pa mine [mi hijo no me quiere].

Estos reproches pueden cambiar la actitud de ciertas personas hacia sus parientes y es la entidad la que se desempeña una vez más como el mediador de los conflictos humanos. Mayoritariamente se trata de cuestionar la falta de atención de los ahijados hacia la madrina o el padrino, y a veces de los hijos hacia la madre. Durante un tambor, un Changó se dirigió a un joven y, augurándole pena de prisión, lo increpó, asimilando ambas desobediencias:

Brincaste lomoddé, no mi hiciste caso, no le hiciste caso a tu iyá. [Brincaste hijo, no me hiciste caso, no le hiciste caso a tu madre.]



Kali Agryiadiis

40 ◀

Trono montado para una función del *Sábado de la rumba*. Conjunto Folclórico Nacional, La Habana, 25 de enero de 1992.

Ante el silencio del muchacho, que agravaba su caso sonriendo irónicamente, el santo se enfureció y avisó que ninguna ofrenda, fiesta ni sacrificio de animales lo podría comprar para cambiar su destino. La madrina intentó recurrir entonces a otro tipo de argumentos y pidió misericordia, apoyada por toda la asistencia. Finalmente, la madre cayó de rodillas y suplicó llorando, diciendo que si su hijo iba a la cárcel ella se moriría de dolor, y le rogó a Changó que no lo salve por él, sino por ella, su propia madre. En un rotundo silencio, el santo arrodilló al joven y vertió una lágrima. Meció a la madre entre sus brazos, la limpió con las manos y accedió a su demanda, bajo la condición de que el hijo la respete. Cando volvía a empezar de nuevo la música, el santo (aclamado por todos) exigió también otro tambor antes de una semana.

Estos ejemplos demuestran que más allá de la oposición entre interés y cariño, los bienes materiales y las demostraciones de afecto están estrechamente ligados; el don de los primeros es una manera posible de recibir los

segundos, y viceversa. Como bien lo señala Nahayeilli Juárez Huet, “los intercambios, que pueden ser recíprocos o asimétricos, conjugan situaciones, recursos, contextos e intereses diversos que no son siempre ni análogos, ni están vinculados de manera exclusiva con cuestiones económicas” (2005). Se puede notar al respecto que la forma de retribución que consiste en proponerle al cliente “ponga lo que usted quiera” (utilizada por muchos espiritistas y algunos paleros, santeros y babalaos) es tal vez la deuda más difícil de pagar. ¿Cómo, en efecto, cuantificarla? De manera general, los lazos de parentesco ritual que se crean en la religión, a pesar de ser regulados por intercambios de bienes, inducen relaciones de ayuda mutua, atención y cariño, que a su vez pueden expresarse por medio de servicios brindados y de regalos, *a fortiori* cuando el poder adquisitivo y/o el nivel de conocimiento religioso de los actores es desigual.

La acusación de mercantilismo cumple entonces con una función política y es utilizada como arma estratégica

en las luchas de poder internas a la religión. Pero también debe ser entendida en cuanto a la práctica efectiva que implica: una relación de negociación con las entidades y con los demás. Los precios, altos o baratos, no son los que se cuestionan como tal. Es la calidad del trabajo y, por ende, de la relación lo que está en juego, pues la crítica surge del conflicto o de la decepción. La evolución del nexo social produce la acusación, ya que es la deuda de cariño la que es simbólicamente puesta en escena por medio de la acusación de interés, y no a la inversa.

LA TEATRALIZACIÓN DEL “FOLCLOR” Y EL TURISMO CULTURAL

Afirmar que la acusación de mercantilismo no es un fenómeno nuevo no quiere decir que se niegue la importancia del contexto actual. Se evidencia en La Habana una inflación de especialistas, consagraciones, espacios de encuentro con la religión y, por lo tanto, de precios. La reciente apertura de la isla posibilitó la llegada de personas que, al entrar en contacto con los religiosos, y a pesar de hablar el mismo idioma en muchos de los casos, no compartían las mismas reglas o códigos implícitos. Los enlaces de parentesco ritual en este tipo de configuración peculiar (el caso extremo es el de un extranjero que llega, realiza su iniciación y se va al cabo de dos semanas de estancia) no permiten establecer compromisos sólidos. Un santero deplora de la siguiente manera la falta de tiempo que impide profundizar las relaciones: “Uno es su padrino, pero no son ahijados de uno”, poniendo así en duda la existencia misma del nexo ritual. La distancia social, cultural y geográfica dificulta el intercambio regular de atención, cariño o aché, y las especies pierden su capacidad para reciprocarse (es poco probable que un ahijado extranjero valore la posibilidad de recibir una pierna de chivo). El bien intercambiable por parte de los religiosos cubanos es el conocimiento, mientras que los ahijados extranjeros pagan con dinero y regalan productos difíciles de conseguir en la isla. No es de extrañar entonces que en el marco de las rivalidades entre religiosos de distintas nacionalidades, la acusación de mercantilismo permita contrarrestar las afirmaciones de tradicionalidad: es el caso,

por ejemplo, de cubanos que acusan a nigerianos de lucrarse con los estadounidenses, o de mexicanos que se independizan de sus padrinos cubanos condenando sus actos abusivos. El proceso que nutre las luchas de poder en la religión se reproduce a escala más grande.

Pese a la distancia inicial y gracias a los medios de desplazamiento y comunicación modernos, existen numerosos casos de consolidación de enlaces fuertes (positivos y negativos) dentro de las redes ya transnacionales que son las familias rituales (Argyriadis, 2005b). En mayor medida, la inserción en una red preexiste al viaje iniciático a Cuba, fenómeno que hay que estudiar cuidadosamente.²⁸ Sin embargo, tanto la implantación de la santería cubana en otros países de América (y más recientemente en Europa) como la promoción de la misma en el marco del turismo cultural en La Habana están profundamente ligadas con la práctica artística derivada de los objetos, la música y los bailes dedicados a los orichas. Es necesario retomar este último aspecto, que fue el que permitió borrar relativamente el estigma que pesaba sobre las llamadas religiones afrocubanas, para comprender cómo la presentación de espectáculos turísticos se ha convertido en uno de los factores de implicación religiosa de visitantes extranjeros, así como en un posible espacio de negociación con las autoridades (el Estado, los mayores...) y de cuestionamiento de la diabolización del intercambio mercantil.

La apertura de la isla (fomento de la industria turística, facilitación de las modalidades de viajes de los cubanos nacionales y exiliados, emigración, regreso masivo de la música cubana al mercado internacional) data de principios de la década de 1990. No obstante, constituye para La Habana una suerte de segundo episodio en un proceso que comenzó en la década de 1950, cuando el éxito y las giras mundiales de los artistas cubanos dieron a conocer por medio de sus obras las prácticas religiosas de su país (para México véase Juárez Huet, 2004: 63). Es posible que sin la Revolución, la historia de estas religiones hubiera seguido un curso similar al de sus primas

²⁸ Es uno de los enfoques privilegiados por el grupo de investigación sobre transnacionalización de las llamadas religiones afroamericanas (véase a propósito Capone, 2004).

brasileñas (Boyer, 1993: 156-158; Capone, 1999). Pero los cambios políticos concretizaron los sueños de Fernando Ortiz, quien desde 1950, además de fustigar la comercialización del repertorio afrocubano, reclamaba la creación de una Sociedad de Música Afrocubana o de Folclor Musical de Cuba con doble objetivo, científico y estético (1981 [1951]: 587).

En 1960, con el apoyo financiero de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), se creó el Centro de Estudios del Folclor del Teatro Nacional de Cuba, cuyo asesor denunció desde el principio la explotación comercial y turística que desfiguraba al folclor cubano en el antiguo sistema. La intención era realizar investigaciones y espectáculos artísticos “auténticos” a fin de “adueñarnos de nuestra propia cultura” (León, 1961: 5-6). Cabe precisar que mientras la dimensión estética y de resistencia de la cultura afrocubana se valoraba, su carácter religioso era claramente rechazado:

Cierto que mucho del folclor cubano proviene de las lejanas aportaciones africanas y que aún hoy se presentan en íntima conexión a una intrincada red de creencias. En estos casos nos apartamos de la privacidad y particularidad de lo religioso y tratamos de presentar los puros valores de canto, de baile y de poesía (León, 1961: 5).

Esta institución desapareció y se dividió en dos después de un año de existencia: el Instituto de Etnología y Folclor, que se consagró exclusivamente a la investigación científica, y el Conjunto Folclórico Nacional de Cuba, que desarrolló el trabajo artístico. Este último se convirtió en un espacio de expresión donde, después de un largo proceso, los religiosos lograron, por un lado, legitimar sus prácticas y, por el otro, ganar nuevos adeptos nacionales e internacionales.

Los primeros integrantes del Conjunto Folclórico Nacional (CFN) fueron escogidos mediante la ayuda prestada por los informantes de los etnólogos, esos mismos que, como Jesús Pérez, participaron tanto en producciones comerciales de discos y espectáculos como en conferencias impartidas por universitarios. Hoy en día no existe en la isla un solo artista del repertorio afrocubano que no haga referencia a estos eminentes predecesores. Es interesante

notar que, al contrario, sus rivales contemporáneos exiliados en Estados Unidos los acusan de haber traicionado la religión para escapar de persecuciones policiales y/o para asegurar un salario bueno y seguro (Hagedorn, 2001: 152). En realidad, los inicios del CFN fueron marcados por tensiones provenientes de la persistencia de los prejuicios racistas y clasistas. En una entrevista con Katherine Hagedorn (2001: 153-164), María Teresa Linares, eminente musicóloga cubana especialista del repertorio guajiro, hablando de la década de 1960 acusa a los artistas en gira de “atrocidades”, que ella asocia a su color de piel, su medio de origen y su falta de educación (borrachera, suciedad, hurtos...). Deplora la existencia en el CFN de “dos estructuras sociales distintas”, ya que los miembros escogidos por los artistas-informadores lo eran bajo criterios de filiación ritual. En otros términos, se puede decir que estos últimos supieron sacar partido de esta institución y la hicieron realmente suya.

A pesar de estos inicios difíciles, y paralelamente a la creación de escuelas de arte de gran calidad, el Conjunto Folclórico Nacional, cuyos integrantes lograron percibir salarios equivalentes a los del Ballet Nacional, prosiguió con exitosas giras internacionales, producción de discos y documentales, participación en obras de teatro o de cine de carácter antirracista,²⁹ formalización y enseñanza del repertorio (Guerra, 1989: 5-21). A partir de 1982 la compañía presentó sus obras los sábados por la tarde en su sede, en pleno barrio residencial (Vedado). Los espectáculos eran presentados de manera didáctica y participativa: el público, que incluía adultos y niños, así como algunos visitantes extranjeros, era invitado a identificar las piezas y los estilos, a memorizar los ritmos, las palabras y el significado de los cantos, a acompañar las funciones con cantos, comentarios, palmadas e improvisaciones dancísticas. En primera línea, cómodamente sentados, los mayores (viejos religiosos o artistas jubilados orgullosos de participar en la obra del CFN) garantizaban la tradición y respetabilidad de las representaciones con sus aplausos, saludos rituales, aprobaciones e im-

²⁹ Véase por ejemplo la película *La última cena*, de Tomás Gutiérrez Alea, 1976.

provisaciones. Las coreografías que presentaban bailes de orichas reproducían en su puesta en escena el entorno de un tambor, con un trono instalado en el fondo del escenario y cestas de frutas que se repartían entre la gente. Entre espectáculo, curso, fiesta y ceremonia religiosa (podía suceder excepcionalmente que un bailarín se montara), las producciones muy vivas del Conjunto Folclórico Nacional contribuyeron a atizar la curiosidad de personas de procedencias diversas y sirvieron de modelo a todos los grupos “folclóricos” formados posteriormente en La Habana.

El objetivo revolucionario, al estimular la producción artística afrocubana, obviamente no era fomentar el crecimiento de la adhesión religiosa. Sin embargo, ésta acompañó casi invariablemente la apreciación estética. Así, los artistas-profesores de talleres, cursos y festivales afrocubanos contribuyeron activa y conscientemente a la valorización de sus prácticas religiosas y desempeñaron también un papel de mediadores de primer plano entre aquéllas y el público extranjero. Ellos son, desde entonces, los interlocutores directos de aficionados al repertorio afrocubano del mundo entero, viven muy bien y dignamente de su arte (los viajes y el contacto regular con extranjeros les proporciona un acceso legal a las divisas) y gozan de un estatuto reconocido. Los menores de cincuenta años se formaron todos en el CFN y/o en las escuelas de arte: poseen competencias musicales rebuscadas y variadas, dominan distintos géneros folclóricos y populares, así como el jazz o la música clásica, tocan diferentes instrumentos, cursaron solfeo, armonía, orquestación, composición y leyeron los textos de los etnólogos y musicólogos cubanos. Muchos viven explícitamente su exigente implicación estética como un compromiso en tanto que religiosos y ciudadanos (uno de ellos, jubilado, utiliza la expresión “mejoradores de cultura”), ya sea en el escenario como en las ceremonias para las cuales son contratados al igual que sus antecesores. Frente a las discriminaciones sociales, raciales y religiosas que todavía se expresan en la isla en términos estéticos (gesticulación escandalosa, fealdad, peste, grosería, suciedad, bulla), la belleza de los bailes de orichas junto con los ritmos de los tambores batá, considerados tradicionales tras casi setenta años de historia, alcanzan a la

santería³⁰ al rango de cultura. En este punto, las aspiraciones del Estado y de los religiosos parecen converger, por lo menos en el marco del desarrollo del turismo cultural.

LA ACUSACIÓN DE “JINETERISMO RELIGIOSO”

La apertura en La Habana de varios lugares turísticos que proponen objetos y espectáculos inspirados del *corpus* afrocubano, como por ejemplo, en 1993, la del Bazar de los Orishas en el edificio del Museo de Guanabacoa, suscitó un rumor tenaz: santeros y babalaos habían sido contratados por el gobierno para consultar extranjeros. Un babalao indignado, al recordar los tiempos cercanos de limitación de las religiones, emitía en aquel momento la siguiente opinión:

Hoy en día la Revolución, por conveniencia diría, autoriza todo eso. Claro, por debajo del telón, por arriba cada vez que se le ha podido dar su cuerazo se lo da. [...] Los pesos que nosotros estamos buscando en el piso los busca él, con ese negocio que ya tiene aquí, es una verdad muy grande [...] porque aquí hay casas creadas y preparadas para todo el que quiera hacer un santo, el que quiera hacer Ifá, él tiene un personal educado para esas cuestiones, donde lo hacen, le pagan en divisas a él y él le paga en dinero cubano a los religiosos esos que están apoyándose de ese sistema de él.

Aquí dos categorías de acusación son reunidas en una sola: la de instrumentalización política y la de mercantilismo. Pero además de los supuestos religiosos sin escrúpulos, es interesante ver cómo el Estado mismo, totalmente personificado por su jefe, es a su vez acusado.

De hecho, la década de 1990 rebosa de decisiones ambiguas que generaron, sin duda, gran parte de la crisis política de la época. Después de años de rechazo del capitalismo y del consumismo, después de numerosos actos públicos de repudio a los que se exilaban (llamados guanos y escorias), que trajeron como consecuencia la im-

³⁰ El palo-monte no tuvo la misma suerte, por ser asociado a los congos, población africana muy desprestigiada desde el principio por los intelectuales cubanos (véase Argyriadis, 2000).

posibilidad para las familias de ambas partes del Golfo de México de comunicarse abiertamente, en 1993 la posesión de dólares estadounidenses (o de sus equivalentes, los pesos convertibles) fue autorizada para todos, se admitió el recibo de remesas y se abrieron tiendas “de recaudación de divisas”. Muchos objetos e ingredientes religiosos son hoy fabricados por el Ministerio de la Industria Ligera y vendidos en moneda nacional en las tiendas estatales. El acceso a hoteles, antros y playas, ayer orgulloosamente “liberados” de discriminaciones por la joven Revolución, se vuelve hoy en día exclusivo para los cubanos de alto poder adquisitivo. En fin, a pesar del discurso oficial que sigue diabolizando la búsqueda individualista de ganancias pecuniarias, las estrategias del gobierno para “utilizar mecanismos de mercado bajo regulación estatal” (*Resolución económica...*, 1997) generan dudas y decepciones en La Habana.³¹ A su vez, estas sospechas nutren el discurso de los exiliados, que acusan a los artistas religiosos habaneros de complicidad con el Estado en la presentación folclorizante y mercantilista de sus prácticas, que atraerían turistas a la isla y clientes a las consultas.

44 ◀ Sea a propósito o no, los lugares del turismo cultural se han convertido en puntos de encuentro privilegiados entre religiosos y visitantes extranjeros,³² gracias a la mediación de los artistas o de otros personajes que describiremos más adelante. Si desde afuera las propagandas insisten sobre el carácter auténtico, espontáneo, callejero o barrial de estas manifestaciones, en realidad su gestión

y organización dependen de instituciones estatales precisas (casas de cultura, talleres del plan de revitalización cultural “Cultura comunitaria”, fundaciones...) encauzadas a su vez por organismos especializados en la comercialización de este tipo de producto, como la agencia Paradiso que abarca la gestión de 90% del programa anual de eventos turísticos culturales. Pero ni esto, ni el hecho de que la “tradición afrocubana” expuesta en estos lugares claves resulte de una cuidadosa puesta en escena debe impedir un análisis del dispositivo. Más allá de una oposición entre falsedad y autenticidad, es preciso observar de qué manera los diferentes actores en sus interacciones eluden la dimensión comercial de sus intercambios, negocian su posición social³³ o construyen identidades:

La interiorización de la imagen turística, las interpretaciones divergentes de las nociones de autenticidad y de tradición en el seno del grupo, los intentos de algunos para controlar la atribución de las mismas, el sentido asignado a los lugares turísticos, la interacción de los turistas con los locales son múltiples signos de compromisos efectuados entre realidad y representación (Le Menestrel, 1999: 381).

El *Sábado de la rumba*, rebautizado recientemente *Gran Palenque*, señalado en las guías turísticas e incluido en los paquetes de descubrimiento de la capital, es hoy en día uno de los lugares claves del turismo cultural. El didactismo y la participación del espectador siguen vigentes durante la mitad del espectáculo, frente a un público mixto (los cubanos pagan cinco pesos la entrada; los extranjeros, cinco pesos convertibles), compuesto también de investigadores y estudiantes foráneos equipados de grabadoras y cámaras fotográficas, y de “cubanos del exterior” en busca de tradicionalidad que filman y graban sin parar (lo que requiere una autorización previa y remunerada). El Conjunto Folclórico organiza dos veces al año talleres de danza y música y abre también sus espacios para una presentación de los alumnos en las fechas correspondientes. Se producen además allí grupos jóvenes, cuya calidad

³¹ Cabe precisar que estos inconvenientes son plenamente reconocidos en los textos oficiales: “La llamada dolarización de las relaciones interempresariales, sin ignorar sus inconvenientes, ha arrojado saldos positivos pues hemos logrado sostener el funcionamiento de la economía y reanudar su crecimiento, así como reactivar las exportaciones y disminuir los costos, aun cuando sea insuficiente de acuerdo con nuestras necesidades y potencialidades. Esta dolarización no es lo normal y de ella saldremos tan pronto sea económicamente factible. [...] Corresponde al Estado socialista corregir las distorsiones inherentes a los mecanismos de mercado a fin de disminuir sus efectos negativos y, sobre todo, tomar en cuenta que su inevitable presencia supone retos y peligros que es indispensable enfrentar en lo económico, político, ideológico y social” (*Resolución económica...*, 1997).

³² Principalmente canadienses y europeos; también se registra una fuerte presencia de mexicanos, venezolanos y argentinos. Véanse las cifras proporcionadas en el Boletín del Centro de Información y Documentación Turística de Cuba: <http://cidtur.eaht.tur.cu/boletines/Boletines/Cidturinforma05/Ene_Febe/Hoteler%EDa.htm>.

³³ Para una comparación con otros contextos turísticos véase, por ejemplo, Argyriadis y Le Menestrel (2003: 197) y Doquet (1999: 284).



Kali Argyriádis

Trono doméstico. La Habana, 3 de diciembre de 1994.

resulta muy variable, tal vez por no lograr salir del modelo codificado por el mismo CFN. En fin, para desesperación de algunos mayores, el intermedio entre las dos mitades de la función es animado por desfiles de “moda”, escenificado por jóvenes de ambos sexos cuyas siluetas esbeltas (que contrastan con la corpulencia muy variada de los integrantes del CFN) son resaltadas por prendas cortas, transparentes o caladas.

La conductora permanece callada durante el desfile, pero el resto del tiempo no pierde nunca la ocasión de bromear con el público masculino: “¿Le gustó? ¡A usted sí le gustó! Qué rojo se puso cuando la linda muchacha bailaba despelote ahí...” Con sus interpelaciones logra, primero, establecer una complicidad entre los cubanos, rindiéndole homenaje a los ancianos sentados delante y recordando a los jóvenes, aficionados y/o artistas, que les tocará también cantar y bailar. La tarea no es evidente: existe una desconfianza latente entre los dos grupos, es casi palpable la reprobación de los primeros ante el comportamiento y la vestimenta de los segundos. Los dos, sin

embargo, están aquí para ostentar. Los primeros su sabiduría, reconocimiento y respectabilidad, y los segundos sus audaces capacidades coreográficas de relevo y su desenvoltura: “¡Si yo me suelto no me paro!” Una *iyawó* (recién iniciada en santería) muy animada, al notar la mirada llena de reproche de una vieja santera con turbante y abanico, exclama en voz alta: “¡Yo hago lo que me da la gana, a mí no hay quién me mande!” Pero estos intercambios afirmativos cesan en seguida cuando llega el momento preferido del público cubano completo, es decir, cuando la conductora saca personas del público extranjero a bailar rumba. El júbilo es total cada vez que la pobre víctima, aguijoneada por los gritos alentadores de los suyos, logra eludir su obvia incompetencia con humor, caricaturándose a sí misma o reproduciendo escenas cómicas.³⁴ Después de aplausos efusivos, la conductora invita a todos a participar en una conga fraternal, a la

³⁴ A veces un extranjero demuestra un talento real, apreciado por los cubanos a pesar de su decepción.

cual acuden relajados, con su identidad claramente definida. Al final de la función, señalado por dos o tres piezas de música grabada, algunos jóvenes se lanzan hacia los extranjeros, proponiéndoles cursos de bailes y servicios de guía especializado en afrocubanidad.

El *Gran Palenque* del Conjunto Folclórico Nacional cumple entonces varias funciones. Fue y sigue siendo un evento artístico, cuyo objetivo es convencer a los mismos cubanos de la belleza de las danzas y músicas afrocubanas. Su sede, como centro de investigación y formación, obra para la promoción cultural y la revalorización de las mismas. Es también un gran momento de autoafirmación de la identidad cubana, cuyos orígenes africanos se vuelven consensuales. Es un lugar de referencia y de encuentro para los religiosos, legitimado por mayores reconocidos y legitimante para los más jóvenes cuando logran integrar la compañía. Aquí se enfrentan también las dos generaciones. Se dirige hacia un público de aficionados extranjeros y cubanos emigrantes, que llegan en busca de lo que les parece ser la esencia de la tradición, opinión confortada por el hecho de que los miembros del CFN son en efecto artistas religiosos solicitados para las ceremonias. En fin, se convirtió en un lugar de promoción turística que juega sobre los registros ambiguos de la afrocubanidad: de los valores estéticos a la atracción sensual, la frontera suele a veces ser borrosa.³⁵ Se puede decir que en sus intenciones como en su puesta en escena, al igual que otros lugares claves (Argyriadis, 2001-2002: 34-35), el *Gran Palenque* interfiere sistemáticamente en la delimitación de categorías, superponiéndose lo cultural con lo artístico, lo religioso con lo identitario y con lo económico.

Esta porosidad³⁶ no puede ser interpretada solamente en términos de proselitismo religioso o de estrategia mer-

cantil. Si se efectúa con tanta espontaneidad y facilidad, es también porque funciona de manera intrínseca en la religión, cuyas representaciones influyen sobre dominios muy amplios, sociales, políticos, económicos y culturales. Además, a pesar de que los discursos dividen estrictamente los estilos musicales y dancísticos religiosos y seculares, el análisis etnográfico revela que las fronteras entre lo sagrado y lo profano no dependen tanto del repertorio, ni siquiera del entorno, sino más bien de las intenciones de los participantes. Por ejemplo, se pueden tocar canciones populares (como la famosa “Que viva Changó” de Celina González) y bailar cha-cha-chá para los orichas o rumba para los muertos y lograr que bajen, lo cual será acogido con entusiasmo *in vivo*, a pesar de que pueda criticarse después como heterodoxia por los rivales de la familia ritual implicada. A la inversa, el repertorio litúrgico integra desde varias décadas las composiciones de las orquestas populares, lo cual provoca a veces trances en el público. En fin, en los espectáculos folclóricos se colma la yuxtaposición, cuando los artistas “se montan” o cuando su prestación es tan convincente que gente del público les pide limpiezas. Por supuesto, estos hechos hacen eco a otra categoría de acusación muy ligada a la del mercantilismo: la de charlatanería o de posesiones fingidas.

Los artistas-profesores no son los únicos mediadores entre turistas y religiosos. Como vimos en el caso del *Gran Palenque*, coexisten con ellos jóvenes que, sin ser necesariamente músicos, bailarines y ni siquiera religiosos, se dedican a proponer servicios de guía en estos temas. Lucen de manera conforme a las representaciones de los extranjeros hacia lo afrocubano: tienen la piel suficientemente oscura para ser calificada de negra (aunque ellos mismos no se autodefinirían así en otros contextos), visten al estilo rapero estadounidense o, menos inquietante para los turistas, rastafari. Se conforman con modelos globales que asocian la tradición religiosa y artística afroamericana con la oscuridad de la piel, lo cual en Cuba dejó de ser pertinente hace ya varias décadas. En fin, muchos de ellos completan su panel de ofertas (acompañar a lugares claves del turismo cultural afrocubano, a conciertos, restaurantes y alquileres en casas particulares, fiestas, ceremonias o consultas) con proposicio-

³⁵ La fascinación por el mundo marginal en general (al cual sigue siendo asociada la religión) es acompañada de la idea firmemente anclada desde hace más de un siglo en Europa y América de que los “lúmpens” o “los negros” o “los salvajes” poseen una soltura corporal innata, lo cual es a la vez factor de miedo y atracción.

³⁶ Varios autores la han notado, subrayando el hecho de que los artistas religiosos circulan de un registro a otro, tocando tanto en ceremonias, fiestas familiares o de barrio, espectáculos turísticos, orquestas populares, actividades políticas, cabarets y teatro. Véase Knauer (2001: 24), Hagedorn (2001) y Menéndez (2002: 88-89).

nes ilícitas (venta de puros o de droga) y más o menos explícitas de servicios sexuales. Es interesante notar que en La Habana la prostitución no es definida como tal por sus actores, que prefieren el término de “jineterismo”, invirtiendo el estigma que recae sobre este tipo de actividades. El jinetero o la jinetera no son solamente vistos como objetos de consumo, sino más bien como luchadores³⁷ astutos que sacan partido de sus encantos para aprovecharse del turista ingenuo (Palmié, 2004: 244). En realidad la prostitución femenina está organizada, en su gran mayoría, desde hace mucho tiempo sobre bases similares a la de otros países, es decir, con precios fijos, zonas de encuentro, soborno de oficiales y proxenetismo. Pero la frontera entre estos tipos de actividades y la de simple acompañante es tenue, sobre todo en el caso de los hombres.

Este otro espacio de porosidad genera (en el lenguaje popular como en los controles policíacos) un *continuum* o “cadena de profesionales ligados con el mundo religioso”³⁸ que parte del jinetero básico hacia categorías de acusaciones muy reiteradas cada vez que se intenta poner en duda la sinceridad o la calidad de un artista, investigador o religioso: las de jinetero seudo religioso (Martínez Furé, 2004: 92), jinetero intelectual o santero jinetero. De hecho, aunque muchos lo nieguen, los jineteros son intermediarios no despreciables que llevan clientes a las consultas a cambio de una comisión, preparándolos con explicaciones generales sobre santería y garantizando la calidad del especialista visitado. Algunos orientan su discurso sobre el aspecto filosófico, histórico, social o antropológico del culto, presentándose como investigadores a cuenta propia. Otros, de hecho, son religiosos. Finalmente, como muchos universitarios cubanos (estudiantes y profesores) se han convertido a la santería recientemente y han orientado sus estudios alrededor del tema, y como numerosos religiosos se dicen investigadores de su propia práctica, al escribir libros o impartir cursos, las oportunidades de acusaciones se vuelven numerosas.

³⁷ Paradójicamente, uno de los términos claves del simbolismo revolucionario, luchar, se ha convertido en sinónimo de “buscar dólares” (Palmié, 2004: 241), legal o ilegalmente.

³⁸ Elías Aseff, comunicación personal, 18 de julio de 2003.

Una de las maneras de lanzar alusiones acerca del mercantilismo de los demás o de un rival en particular es precisamente insinuar que su iniciación tuvo motivaciones puramente ostentatorias. Una santera precisaba en 1995:

Hay gente que tienen dinero y dicen: “me voy a hacer santo”; porque demuestra a las personas que tiene dinero si él hace santo, ¡porque salir con un santo vale dinero! Entonces es una forma de especular.

El término “especular”, en este caso, significa alardear, pero no pierde su valor económico: en efecto, como vimos anteriormente, es posible analizar la progresión iniciática como una carrera, cuyas sucesivas ceremonias serían inversiones para asegurarse un estatuto de alto nivel, y por lo tanto lucrativo. Los babalaos, que ocupan este lugar actualmente, son las primeras víctimas de las acusaciones de especulación. Aquí un santero que no pudo hacer Ifá expresa:

Hay quien lo hace con mira: a “rendi-vous”. “El babalao fulano de tal, el *iború iboya*³⁹ y tengo tantos ahijados...” ¿Bueno, por qué ellos van a eso? Esto es por categoría. Se dice que es un sacerdote mayor dentro de la Ocha. Entonces bueno, tiene cierta categoría de superioridad. Y muchos pagan esa superioridad, y muchos pagan porque quieren sentirse alagados, y que los homenajeen. [...] Independientemente de que trae cierta prosperidad.

Sin embargo, cabe recordar que la función misma de babalao es inseparable de la idea de un desarrollo económico brindado por las entidades (Holbraad, 2004). Muchos babalaos lo reconocen, pero hacen énfasis en el principio de reciprocidad, desplazando la acusación de especulación hacia sus rivales, entre los cuales incluyen a todos los hombres jóvenes que, siguiendo un crecimiento exponencial, han escogido este camino en los últimos años (y ponen en peligro su hegemonía). Pero, a su vez, esta ostentación de los jóvenes, que no difiere mucho en realidad de la practicada en su juventud por varios religiosos venerables (según sus propios testimonios o de sus contemporáneos), se podría analizar como estrategia para abrirse un espacio dentro de ese mundo, apoyándose tal

³⁹ Saludo ritual entre babalaos.

vez en el reconocimiento o sostén financiero brindado por el hecho de tener relaciones con extranjeros o fama a nivel global.

ESPECULACIONES FINALES

Las discusiones acerca de los bienes materiales y, sobre todo, las acusaciones de mercantilismo desempeñan entonces un papel fundamental en la micropolítica del mundo religioso habanero. Por un lado, permiten delimitar, día tras día, las fronteras fluctuantes de las familias rituales, definiendo los aliados, los extraños y los rivales. Sólo los primeros participan plenamente del principio de reciprocidad en todos los rituales. Las ceremonias públicas se presentan como espacios de posible apertura hacia nuevos integrantes y de posibles apariciones de conflictos. En esta lógica, los únicos acusados son los no aliados (categoría sumisa a continuas reconfiguraciones), mientras que en el seno del grupo se perpetua el mito de la ayuda mutua y de los enlaces afectivos fuertes. Esto posibilita también la autolegitimación de la práctica, en un contexto donde la religión padece desde hace más de cien años una estigmatización que recurre, entre otras, a las acusaciones de mercantilismo (desde charlatanería hasta “opio del pueblo”). A su vez, estas luchas de poder y estrategias de legitimación se reproducen a varias escalas: entre rivales directos (que brindan los mismos servicios), entre especialistas distintos o de diferentes estatutos (los que tienen facultad para ver, soñar, oír o ser poseídos por las entidades; los que manejan un conocimiento oracular ligado a textos escritos y, por lo tanto, de mucho prestigio desde la década de 1950; los que tienen facilidad o posibilidad de tener acceso al público extranjero y los que no...), y entre religiosos de nacionalidades o referencias tradicionales y/o políticas diferentes.

La constante oposición entre interés y cariño, entre afán de lucro y caridad, permite tal vez eludir el principio intrínseco a la religión de intercambios de bienes espirituales y materiales sumisos a constantes negociaciones (que generan las acusaciones). De manera ambivalente, se admiten y enfatizan consensualmente los valores éticos dominantes compartidos por el cristianismo y el socia-

lismo (amor, caridad, comunitarismo, sacrificio, obediencia a lo supremo), y a la vez se practica una lógica de don-contra don extremadamente reivindicativa, incluso con los santos católicos. Como bien lo nota un santero, palero y espiritista cubano implantado en México, como reacción a las acusaciones de mercantilismo que se apoyan en el Nuevo Testamento, existe una notable diferencia entre los dos sistemas de representaciones:

Jesús enfatizó: “Lo que gratis te llegó de los cielos, gratis lo brindarás.” [...] nosotros ofrecemos un servicio, el cual tuvimos, antes que todo, pagar un precio por la iniciación a que fuimos sujetos, de lo contrario no pudiéramos ofrecer ningún rito relacionado, por ende, no se nos dió gratis.⁴⁰

Por gratis cabe entender sin reciprocidad, en las relaciones con las entidades y en las relaciones con los humanos, tomando en cuenta que la noción de bienes intercambiables se puede aplicar también a elementos no materiales, como el conocimiento o las pruebas de afecto.

A nivel nacional, el ejemplo del turismo cultural y de las varias formas que toma el descubrimiento de la religión por los visitantes extranjeros nos aporta elementos para proseguir la reflexión. La puesta en escena folclórica de las prácticas religiosas no puede ser vista como estrategia solamente enganchadora y mercantil. La historia de la construcción/codificación del repertorio afro cubano nos permite percibir cómo los religiosos supieron darle a sus actividades una dimensión artística y cultural valorizante, primero a nivel nacional, y luego internacional, participando así en un debate más complejo sobre el lugar donde se encuentra la mayor autenticidad tradicional respecto a la religión de los orichas. En fin, la figura ambigua del jinetero religioso o del especulador nos remite de nuevo a la lógica de reciprocidad, incluyendo ocasionalmente la competencia corporal (baile, sexo...) como servicio intercambiable. Entre acusación y admisión, el especulador, tal vez, tiene como mayor defecto el de no matizar su indiscutible éxito con referencias a principios más aceptables socialmente que demuestren

⁴⁰ <<http://www.agrupacionalafia.com>>, capítulo “La voz de la fe yoruba”, 12 de enero de 2005.

su inserción en el sistema de don-contra don de su familia ritual y, por ende, en su localidad. Pero esta actitud suele, a la par, preluir una destacada carrera religiosa individual.

La llamada comercialización de la religión, así como su presentación bajo la forma de espectáculos consumibles, forma indudablemente parte del proceso de transnacionalización de la santería cubana. La ambivalencia fundadora de la relación con la prosperidad individual (a la vez fuente de acusación y de prestigio) nutre el juego micropolítico interno de la religión. La lógica de reciprocidad regula los intercambios en su seno y hace posible la constante apertura a creyentes ajenos, ya que los bienes intercambiables pueden ser de naturalezas muy diversas y sujetas a negociaciones. La espectacularización es una vía de valorización y difusión que ha demostrado su eficiencia, ampliando más aún el círculo de posibles adeptos. Estas dinámicas se prolongan a nivel transnacional, poniendo en circulación bienes, objetos, saberes y símbolos por medio de redes comerciales y artísticas, además de las estrictamente religiosas. Cabe analizar ahora las consecuencias lógicas de estas circulaciones, es decir, de qué manera los intercambios nutren, a su vez, la evolución de las prácticas en su lugar de origen. Los religiosos que brindaron sus conocimientos ganaron sin duda algo de dinero y prestigio. Es de suponer que también recibieron, o empiezan a recibir, nuevas entidades, saberes, símbolos y objetos, que comienzan a formar parte del mercado religioso cubano contemporáneo.

Bibliografía

- Argyriadis, Kali, 1999, *La Religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*, Editions des Archives Contemporaines, Paris.
- , 2000, “Des Noirs sorciers aux babalaos. Analyse du paradoxe du rapport à l’Afrique à La Havane”, *Cahiers d’Études Africaines*, núm. 160, noviembre-diciembre, pp. 649-674.
- , 2001-2002, “Les Parisiens et la santería: de l’attraction esthétique à l’implication religieuse”, *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, núm. 1, pp. 17-44.
- , 2005a, “Religión de indígenas, religión de científicos”: construcción de la cubanidad y santería”, *Desacatos*, núm. 17, enero-abril, pp. 85-106.
- , 2005b, “Ramas, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la santería cubaine (Cuba-México)”, *Journal de la Société des Américanistes* (en prensa).
- y Sara Le Menestrel, 2003, *Vivre la guinguette*, PUF, Paris.
- y Stefania Capone, 2004, “Cubanité et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami)”, *Civilisations*, vol. LI, núm. 1-2, enero, Bruselas, pp. 81-137.
- Augé, Marc, 1982, *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris.
- , 1988, *Le Dieu objet*, Flammarion, Paris.
- Basail Rodríguez, Alain y Yoimy Castañeda Seijas, 1999, “Conflictos y cambios de identidad religiosa en Cuba”, *Convergencia*, núm. 20, septiembre-diciembre, pp. 173-194.
- Bourdieu, Pierre, 1971, “Genèse et structures du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, núm. XII, pp. 295-334.
- Boyer, Véronique, 1993, “Les Traditions risquent-elles d’être contaminées? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXIX, pp. 67-90.
- Brown, David Hilary, 1989, *Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred Art and Performance in Urban New Jersey and New York*, tesis de doctorado, Yale University.
- Cabrera, Lydia, 1993 [1954], *El monte*, Letras Cubanas, La Habana.
- Capone, Stefania, 1996, “Le Pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées”, *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 82, pp. 259-292.
- , 1999, *La Quête de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Karthala, Paris.
- , 2000, “Entre Yoruba et Bantu : l’influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines”, *Cahiers d’Études Africaines*, vol. XV, núm. 157, pp. 55-77.
- , 2003, “El círculo yoruba en Estados Unidos”, conferencia en el Colegio de Michoacán, Zamora, 19 de septiembre.
- (dir.), 2004, “Religions transnationales”, *Civilisations*, núm. 1-2, vol LI, enero, Bruselas (número especial).
- Cuarto Congreso del Partido Comunista de Cuba. Santiago de Cuba, 10-14 de octubre de 1991. Discursos y documentos*, 1992, ed. Política, La Habana.
- Castellano González, Israel, 1936 [1916], “La brujería y el ñañiguismo desde el punto de vista médico-legal”, *Revista de Técnica Policial y Penitenciaria*, vol. IV, núm. 2-3, agosto-septiembre, La Habana, pp. 83-186.
- Díaz Fabelo, Teodoro, 1960, *Olorun*, Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba, La Habana.
- Doquet, Anne, 1999, *Les Masques dogons. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Karthala, Paris.

- 50 ◀
- Fernández Martínez, Mirta, y Valentina Porras Potts, 1998, *El ashé está en Cuba*, José Martí, La Habana.
- Fuente, Alejandro de la, 2001, "Antídotos de Wall Street. Raza y racismo en las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos", en Rafael Hernández y John H. Coatsworth (coords.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, CIDCC Juan Marinello-University of Harvard (DRC LAS), La Habana, pp. 243-261.
- Guerra, Ramiro, 1989, *Teatralización del folklore*, Letras Cubanas, La Habana.
- Guerra de la Piedra, Agustín, 1939, "La religión afro-cubana en nuestro proceso social", *Cátedra*, año I, núm. 2, mayo, La Habana, pp. 25-27.
- Hagedorn, Katherine J., 2001, *Divine Utterances. The Performance of Afro-Cuban Santería*, Smithsonian Institution Press, Washington y Londres.
- Holbraad, Martin, 2002, "Ifá y el dinero. ¿Por qué dice Olofin que el dinero está maldito?", ponencia presentada en el evento Antropología 2002, 20 de noviembre, La Habana.
- , 2004, "Religious 'Speculation': The Rise of Ifá Cults and Consumption in Post-Soviet Cuba", *Journal of Latin-American Studies*, vol. 4, núm. 36, Cambridge University Press, pp. 643-663.
- Juárez Huet, Nahayeilli, 2004, "La Santería dans la ville de México: ébauche ethnographique", *Civilisations*, vol LI, núm. 1-2, enero, Bruselas, pp. 61-79.
- , 2005, *El muerto parió al santo: transnacionalización de la santería en la ciudad de México*, tesis doctoral en proceso, El Colegio de Michoacán.
- Knauer, Lisa Maya, 2001, "Afrocubanidad translocal: la rumba y la santería en Nueva York y La Habana", en Rafael Hernández y John H. Coatsworth (coord.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinello-University of Harvard (DRCLAS), pp. 11-31.
- Le Menestrel, Sara, 1999, *La Voie des Cadiens. Tourisme et identité en Louisiane*, Belin, París.
- León, Argeliers, 1961, "La expresión del pueblo en el Teatro Nacional Cubano", *Actas del Folklore*, núm. 1, Centro de Estudios del Folklore del TNC, enero, La Habana, pp. 5-7.
- López Valdés, Rafael L., 1985, *Componentes africanos en el etnos cubano*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- Martínez Furé, Rogelio, 2004, *Briznas de la memoria*, Letras Cubanas, La Habana.
- Matory, James Lorand, 2001, "El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí", en Rafael Hernández y John H. Coatsworth (coord.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinello-University of Harvard (DRCLAS), pp. 167-188.
- Menéndez, Lázara, 2002, *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- Muñoz Guinarte, Benjamín, 1918, "El estigma es para todos", *El Día*, núm. 2609, 15 de septiembre, La Habana, pp. 1 y 11.
- Ortiz, Fernando, 1981 [1951], *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore afrocubano*, Letras Cubanas, La Habana.
- , 1993 [1950], *La africanía de la música folklórica afrocubana*, Letras Cubanas, La Habana.
- , 1995a [1906], *Hampa afrocubana: los negros brujos*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- , 1995b [1954], *Los instrumentos de la música afrocubana. Los tambores batá*, Letras Cubanas, La Habana.
- Palmié, Stephan, 1995, "Against Syncretism. 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American Orisa Worship", en Fardon R., *Counterworks Managing of the Diversity of Knowledge*, Londres, Routledge, pp. 73-104.
- , 2004, "Fascinans or Tremendum? Permutations of the State, The Body and The Divine in Late-twentieth Century Havana", *New West-Indian Guide*, vol. 78, núm. 3-4, p. 229-268.
- Pradelle, Michèle de la, 1996, *Les Vendredis de Carpentras. Faire son marché en Provence ou ailleurs*, Fayard, París.
- Resolución económica del V congreso del Partido Comunista de Cuba*, 1997, 9 de octubre, PCCC, <http://www.pcc.cu/pccweb/pcc/congresos/V_congreso/resolucion.php>.
- Ramírez Calzadilla, Jorge, 2000 [1993], *Religión y relaciones sociales. Un estudio sobre la significación sociopolítica de la religión en la sociedad cubana*, Academia, La Habana.
- Reyes Fortún, José, 2000, "50 años de rumba en la discografía cubana", *Salsa Cubana*, año 4, núm. 11, pp. 33-37.
- Rodríguez Ruiz, Pablo, Lázara Carrazana Fuentes y Ana Julia García Dally, 2002, "Las relaciones raciales en las condiciones de la crisis de los 90's en Cuba", ponencia presentada en el evento "Antropología 2002", 22 de noviembre, La Habana.
- Torre, Renée de la y José-Manuel Mora, 2001, "Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico", *Comunicación y Sociedad*, núm. 39, enero-junio, DECS, Universidad de Guadalajara, pp. 113-143.
- Van Gennep, Arnold, 1981 [1909], *Les Rites de passage. Étude systématique des rites*, Picard, París.

Glosario de términos vernaculares⁴¹

Aché, luz, fuerza: el *aché* puede definirse como una fuerza o energía vital positiva, presente en intensidades variables

⁴¹ La ortografía escogida es la que corresponde fonéticamente a la manera más común de pronunciar cada término en La Habana, aunque puedan existir otras. Cabe precisar que muchas veces, en los textos



Ricardo Ramírez Arriola

Callejón de Hammel. La Habana, 2000.

en todos los elementos del cosmos (lo mismo materiales que simbólicos y espirituales), que circula y se transmite en las ceremonias santeras. Se utiliza también como sinónimo de bendición o suerte. En la cotidianidad se utiliza de manera intercambiable con los términos fuerza o luz, este último procedente del vocabulario espiritista, y que se refiere a una fuerza puramente espiritual.

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

Babalao: véase Ifá.

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

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

que quieren enfatizar el origen yoruba, se escribe *sh* en vez de *ch*—ashé, orisha— o yorubá en vez de yoruba (ortografía que efectivamente se acerca más a la pronunciación de este idioma).

Cajón: fiesta ofrecida en honor a uno o varios muertos. Los instrumentos principales utilizados, además de idiofonos varios y a veces tumbadoras, son cajones y taburetes de madera de diferentes tallas, completados algunos por cascabeles o campanas. Este término designa también las fiestas profanas (rumbas de cajón) donde se emplean dichos instrumentos.

Consultarse / verse / mirarse / registrarse: acudir a un(a) médium o especialista en técnicas adivinatorias para darle respuesta (y tal vez solución) a problemas personales. Se dice que el especialista consulta al cliente.

Derecho: contraparte monetaria otorgada a un religioso o a las entidades en cambio de sus servicios.

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

Espiritismo: en La Habana el espiritismo es utilizado para comunicarse con los muertos mediante los médiums y para dar luz tanto a los muertos como a los vivos.

Hacer(se) santo: asentar el oricha ángel de la guarda en la cabeza mediante una ceremonia de iniciación que dura de tres a siete días, llamada asiento. Entre otras cosas, se rapa parte o la totalidad de la cabeza al novicio y se le

aplican ungüentos y pinturas preparados a base de hierbas y elementos secretos llamados aché de santo. Los demás orichas solamente se reciben (anteriormente, como es el caso de los orichas guerreros —Eleguá, Ogún, Ochosi— o de Olokun, o posteriormente, a medida que se va desarrollando el santero), no se asientan.

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

Jinetero/a: al femenino, sinónimo de prostituta. Al masculino, hombre que gana dinero brindando por cuenta propia y fuera de las vías legales servicios muy variados a los extranjeros, como guía turístico, intermediario, vendedor de productos ilícitos, pareja de baile, proxeneta, prostituto, etcétera.

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

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

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

Nfumbe: véase muertos.

Oriaté: santero que tiene conocimiento y experiencia para consultar con el caracol o *diloggun*, sistema adivinatorio

basado en la tirada ritual de 16 cauris, en la cual se obtienen 17 combinaciones, letras o signos posibles (según la posición de cada caracol, boca arriba o boca abajo).

Oricha / santo: véase santería.

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

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

Religión: término genérico que sirve, de manera común, para designar la práctica complementaria de la santería, del palo-monte, del espiritismo y del culto marial y santoral. Sus practicantes son llamados religiosos. Excluye implícitamente el ámbito de los cultos protestantes, llamado a veces la otra religión.

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

Tambor: fiesta ofrecida en honor a un oricha, donde se utilizan los tambores batá.

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

Trono: altares para los santos y/o los muertos montados especialmente para las ceremonias públicas.