

La transnacionalización de la Santería y su renegociación en Cuba

Claudia Rauhut

Antropóloga. Instituto de Estudios Latinoamericanos,
Universidad Libre de Berlín, Alemania.

Este artículo propone discutir los procesos transnacionales en la Santería surgidos en el contexto de las transformaciones económicas, políticas y sociales de la sociedad cubana y el mundo a partir de 1990.¹

La Santería (Regla de Ocha-Ifa) surgió en Cuba a finales del siglo XIX, como resultado de la transculturación entre prácticas de los pueblos yorubas (traídos como esclavos africanos) e influencias formales del catolicismo ibérico. En un contexto regido por los poderes y órdenes coloniales blancos y eurocéntricos, la Santería, al igual que otras religiones afrocubanas (Palo Monte y Abakuá) fueron estigmatizadas durante mucho tiempo como «brujería», «magia negra», «culto atrasado y criminal», y sus practicantes marginalizados y discriminados. Aunque con el triunfo de la Revolución cubana surgieron nuevos espacios de reconocimiento hacia la población afrocubana, hoy persisten algunos estereotipos y prejuicios.² Debido a la migración cubana y a crecientes procesos globales a partir de la segunda mitad del siglo XX, la Santería es actualmente una de las religiones de origen africano más importantes; cuenta con millones de seguidores no solo en Cuba, sino en todo el continente americano y en muchos países de Europa y Asia. Además, muchos de los que se consideran yorubas en países africanos y de la diáspora africana, son de procedencia cubana y/o están influenciados por la Santería. A partir de su proceso de globalización se establecieron múltiples redes transnacionales entre los religiosos dentro y fuera de la Isla (cubanos y no cubanos).

Enfoqué mi investigación en las prácticas transnacionales, sus impactos y los debates entre

religiosos habaneros, que raramente han viajado fuera de Cuba pero tienen un protagonismo transnacional a través del trabajo con sus ahijados extranjeros. Este acercamiento permite complementar los estudios sobre la Santería en contextos migratorios y comprender mejor los impactos de la globalización religiosa en escenarios locales de Cuba. A continuación describiré los factores internos y globales de la expansión de la Santería y analizaré las dinámicas de su práctica transnacional y sus cambios, tomando como ejemplo el caso de Alemania.

El campo religioso en Cuba después de 1990

La renegociación del gobierno cubano con las instituciones religiosas y sus representantes, así como los respectivos cambios constitucionales, habían contribuido a un mayor reconocimiento oficial de las religiones y de su papel fundamental en la sociedad. En 1991 se legalizó por primera vez una organización representante de las religiones de origen africano —la Asociación Cultural Yoruba de Cuba—, cuyos miembros interactúan con instituciones estatales, culturales, académicas y turísticas. La nueva política de apertura así como las transformaciones sociales y económicas profundas influyeron en la reestructuración del campo religioso. Hubo un incremento general de actividades religiosas según indicadores cuantitativos y cualitativos.³ La Santería se convirtió en la religión de mayor auge y ha asumido un papel clave en la sociedad civil, como medio de intervención a la crisis económica y como fuerte práctica que contribuye con la estabilidad social, orientación espiritual e identidad cultural, étnica y racial. En los espacios públicos oficiales ya no es percibida ideológicamente como algo «atrasado», sino como una práctica contemporánea y dinámica en la que participan todas las capas de la sociedad. Aporta prestigio social, económico y simbólico, capaz de conectar a Cuba con el mundo a través de la práctica transnacional.

Elementos de la expansión global de la Santería

Múltiples factores locales, nacionales y mundiales han contribuido a la globalización de la Santería: la migración cubana; la popularización de tradiciones afrocubanas en el campo del arte; la mayor divulgación de conocimientos sobre la religión por parte de universidades, centros de investigación, museos; el aumento de investigaciones y publicaciones sobre el tema, en Cuba y en el extranjero, muchas de ellas escritas por religiosos; los programas de intercambio

académico-cultural con universidades extranjeras; conferencias, eventos internacionales y turismo cultural dedicados al tema de las tradiciones afrocubanas; la divulgación en Internet, entre otros.⁴

Además se destaca un interés global hacia todo lo relacionado con lo «afrocubano» o con las «tradiciones africanas». De ahí que las agencias de turismo incluyan ofertas especializadas como: participación en espectáculos folclóricos afrocubanos o visitas a casas de santeros y babalawos. Las ofertas son básicamente de carácter cultural o informativo, pero algunos visitantes se acercan con un interés específico religioso y establecen contactos informales. Aunque no existe un turismo religioso sistemáticamente promovido por las instituciones cubanas, se pueden observar casos en los que el primer acercamiento a la Santería se desarrolló a través de una oferta turística o cultural.

Sin embargo, ha sido la migración cubana la que ha logrado el mayor impacto en la globalización religiosa al construir redes transnacionales que conectan a los emigrantes con sus familias religiosas en Cuba y con nuevos practicantes en sus países de destino. La Santería llegó en los años 40 a México, Puerto Rico y los Estados Unidos, y a partir de 1990 a todos los países de América del Sur y el Caribe,⁵ así como a Europa, sobre todo a España, donde se han establecido grupos religiosos independientes de Cuba.⁶

Modelos de redes religiosas transnacionales

Todas las personas entrevistadas en mi investigación tienen ahijados (cubanos y no cubanos) que viven en los Estados Unidos, Canadá, México, Venezuela, Colombia, España e Italia. Algunos mencionaron países como Noruega, Suecia, Francia, Alemania, Rusia, República Checa y Polonia, incluso China y Japón. Proviene de diversos estratos sociales —son enfermeros, músicos, cineastas, académicos, médicos, funcionarios de gobierno— y la cifra de personas que comparten un mismo padrino cubano oscila entre 4 y 100 —en ningún caso supera el número de ahijados que viven en Cuba. Los niveles de incorporación a la Santería de aquellos varía —se consultan esporádicamente, tienen la Mano de Orula o los Guerreros o han completado la iniciación en la Regla de Ocha o Regla de Ifá, y no todos ejercen como santeros o babalawos en sus países. La intensidad de la relación con sus padrinos cubanos depende, entre otros aspectos, de sus condiciones económicas, su trabajo y el tipo de vínculo con la Isla. Las redes transnacionales surgen de manera informal, aunque en ocasiones algunos contactos se establecen a través de instituciones

culturales o turísticas. Dichas redes se diferencian entre sí en la forma en que surgieron, su expansión geográfica y numérica, la participación de actores, la circulación de recursos materiales e inmateriales, y la intensidad de la movilidad y comunicación entre los miembros transfronterizos.

La mayoría de ellas se constituyen por los migrantes cubanos en países en los que ya existe una infraestructura social y religiosa (como los Estados Unidos, México o España), donde los practicantes se vinculan a un grupo religioso ya creado o fundan su propia familia religiosa. Estos reciben apoyo de otros cubanos o latinos en los países a los que llegan (familia consanguínea y religiosa, amigos) que también se incorporan a las redes. Luego establecen nuevos contactos con personas que se interesan al respecto. Los religiosos emigrados mantienen estrechos vínculos con sus padrinos en Cuba, los cuales son recomendados por estos para la realización de rituales de iniciación que solo pueden hacerse en la Isla. Los padrinos en Cuba son quienes más contactos e informaciones locales tienen acerca de los requisitos necesarios para las ceremonias; por ejemplo, los expertos en rituales, los músicos, las personas que preparan el trono o buscan las ofrendas en el mercado. Asumen la mayor responsabilidad al guiar las ceremonias de iniciación y el proceso de acompañamiento del nuevo adepto no cubano. En ocasiones, el padrino emigrado invita al extranjero a su padrino residente en Cuba para poder llevar a cabo ceremonias en conjunto.

Los cubanos que no residen en la Isla pueden ser considerados como mediadores o «cultural brokers» entre la familia ritual, radicada en Cuba y el nuevo núcleo recién establecido en otro país. Cumplen con deberes religiosos, sociales y económicos de su familia original y a la vez luchan para manejar su vida cotidiana en los contextos de la migración. Este modelo de familia religiosa transnacional se caracteriza por estar muy influenciado por la migración definitiva de alguno de sus miembros (padrino o ahijado) y por una fuerte interrelación con la diáspora religiosa que forma parte de las realidades locales. La religión tiene entonces el poder de transformar la experiencia migratoria, muchas veces traumatizada por la separación familiar, en una capaz de reunir familias allende las fronteras. En esta lógica, la expansión global de la Santería no solo es un efecto secundario de la migración, sino la religión misma puede ser su causa primaria.

Otro modelo de redes transnacionales es el que surge en los ámbitos culturales y turísticos en Cuba cuando músicos, bailarines, artistas y cuentapropistas cubanos intercambian con extranjeros que se encuentran en la Isla por asuntos laborales o privados. Como la temática de las tradiciones afrocubanas corresponde a una coyuntura global, los turistas piden a esos cubanos

ayuda para establecer contactos con practicantes de la Santería o muchas veces se ofrecen ellos mismos como religiosos.

Una tercera modalidad son los líderes religiosos reconocidos a nivel nacional e internacional que frecuentemente son consultados por académicos, periodistas y otras élites religiosas extranjeras. Representan las más famosas ramas religiosas de Cuba y actúan en espacios públicos dentro y fuera de la Isla.

Actores, relaciones y recursos transnacionales

En estas redes, los actores principales son los padrinos y ahijados religiosos que viven en Cuba. Estos se valen de intermediarios y mensajeros para transmitir informaciones, entregar cartas, videos, grabaciones y regalos a sus ahijados/padrinos que viven en el extranjero. Pueden ser investigadores, artistas y músicos extranjeros que tengan algún vínculo profesional o que estén iniciados en la Santería. Como tienen conocimientos al respecto e incluso mayor movilidad, son las personas adecuadas para trascender las barreras de la comunicación y contactar con nuevos interesados.

Cuando los ahijados extranjeros visitan la Isla, cuentan con un fuerte apoyo por parte de la familia ritual y/o consanguínea del padrino cubano, no solo en el momento de preparar ceremonias religiosas, sino también en lo relacionado con alojamiento, comida, contactos, actividades culturales y turísticas. Dado que la familia cubana ofrece toda una infraestructura social y familiar, el ahijado tiene la posibilidad de conocer mejor que otros turistas la vida cotidiana.

Estas redes no funcionan sin el apoyo de la familia que permanece en Cuba. En compensación, esta se beneficia de los recursos que en ellas se generan: acceso potencial a divisa, productos de consumo, canales de información, saberes, prácticas, así como nuevos contactos sociales. Para aquellos miembros de la familia religiosa cubana que no puedan viajar al exterior, las actividades transnacionales significan estar conectados con el mundo sin salir del país.

Las relaciones religiosas en la familia ritual se basan en obligaciones mutuas, regidas por el principio de la reciprocidad. Comprenden el apoyo entre padrinos, ahijados y hermanos de la misma familia religiosa y las relaciones con los Orichas; incluyendo dimensiones espirituales, sociales y económicas. Como posibilita una extensión de la interacción social, en Cuba muchas veces se prioriza la familia ritual ante la consanguínea.⁷ Aquella cumple entonces —en cuanto a las necesidades de la vida cotidiana que muchas veces se resuelven en

La globalización de la Santería está acompañada de una serie de cambios y discursos normativos. Los religiosos de Cuba son receptores y multiplicadores de estos cambios globales, y además son quienes producen y dirigen los flujos de la globalización en este sentido, a través de redes transnacionales que permiten trascender fronteras espaciales, temporales y simbólicas.

condiciones precarias— funciones indispensables de cooperación y convivencia, de las cuales se beneficiará también la familia consanguínea. Asimismo, el principio de reciprocidad es válido en la práctica transnacional; los ahijados tienen que volver a Cuba por obligación estructural para cumplir los compromisos espirituales con sus padrinos y sus Orichas.

Comunicación

La comunicación entre religiosos en distintas partes del mundo se mantiene mediante intermediarios, ya sea por teléfono o por correo electrónico, o en el momento en el que los ahijados visitan Cuba. En casos excepcionales, una solución inmediata para borrar grandes distancias espaciales y temporales suele ser que el babalawo en Cuba prepare rituales —oráculos u ofrendas— sin la presencia física del ahijado y luego le trasmite a este los resultados. Esto solo funciona cuando ya el ahijado está identificado con la Mano de Orula que define su signo de oráculo y su Oricha específico. Mientras más confianza haya entre padrino y ahijado, mejor funcionan los rituales en ausencia.

En las redes transnacionales circulan cada vez más fuentes escritas: boletines, manuales y copias de libretas de Santería, o libros escritos por religiosos y académicos. Aunque estos medios ayudan a adquirir un mínimo de información, no reemplazan la transmisión oral y el contacto físico entre padrino y ahijado. Mis entrevistados se quejan de que los períodos entre una y otra visita son demasiado largos, y que eso complica el cumplimiento de las responsabilidades del padrino por falta de cercanía social y control. Tratan de buscar un equilibrio entre formas nuevas (escritas y digitales) y convencionales (orales) para transmitir saberes sin afectar la eficacia de los rituales.

«Remesas religiosas»

Las tarifas de los rituales varían según el tipo, así como los Orichas a quienes se dirigen. No siempre se compensan uno por uno, ni al mismo tiempo. Los pagos se hacen a través de cuentas bancarias o en efectivo cuando el ahijado visita la Isla. Este, además, trae regalos y ayuda económicamente a la familia que

lo acoge. Incluso aporta nuevos contactos translocales e intercambia información, ideas, imaginarios y prácticas culturales con el padrino cubano, lo que abre para ambos nuevas perspectivas.

El conjunto de pagos, favores, ayudas, intercambios y contactos puede ser considerado como «remesa religiosa» en concordancia con lo que Peggy Levitt llamó «remesas sociales»: recursos sociales e ideales que se transmiten intencionalmente por caminos directos y personificados entre personas emisoras y beneficiarias; una forma muy precisa de transferencia cultural global.⁸ No siempre recompensan directamente un servicio religioso específico, pero son inseparables de la relación espiritual de las personas que intervienen. En cuanto a las remesas monetarias que recibe una familia cubana, un porcentaje es invertido en ceremonias religiosas para cubrir sus propias necesidades.

Sin embargo, el acceso a estos recursos varía según la región. La Habana es obviamente el lugar céntrico de la práctica transnacional, mientras habitantes de otras ciudades o pueblos tienen menos posibilidades de participar en los flujos globales. En ello también influyen las áreas de trabajo de los padrinos cubanos, su entorno social, si estos tienen familia en el extranjero, si han viajado, así como situaciones circunstanciales y casuales. Lo anterior puede ampliar y reforzar las desigualdades ya existentes según indicadores sociales, raciales y de género.⁹ Surgen entonces situaciones de rivalidad entre los religiosos que debaten los cambios ocurridos tanto en Cuba como en el extranjero.

La Santería en Alemania

La presencia de la Santería en Alemania fue investigada por la antropóloga alemana Lioba Rossbach de Olmos, cuyos resultados combino con mis observaciones personales en las ciudades de Leipzig y Berlín. Rossbach de Olmos estima que de los nueve mil cubanos registrados en Alemania en 2009, entre tres mil y cuatro mil están involucrados de alguna manera con esta religión, de los cuales solo una minoría trabaja constantemente con ahijados propios.¹⁰ La mayoría vive en centros urbanos como Berlín, Hamburgo, Frankfurt, Leipzig, Munich y los menos en ciudades pequeñas o regiones rurales. Como no existen grandes casas religiosas establecidas, ni, en ocasiones, cercanía entre

sus viviendas, los practicantes profesan su fe de forma individual. En este orden, la cifra más significativa está representada por cubanos, le sigue la de alemanes (en muchos casos cónyuges u otros familiares) y por último, santeros y babalawos de origen venezolano, colombiano o mexicano. Además, cooperan esporádicamente con personas iniciadas en religiones parecidas como el candomblé brasileño y la religión yoruba practicada por nigerianos y otros africanos que viven en Alemania. En 2007 se aliaron en Berlín un santero cubano y un *pai de santo* brasileño en el terreiro Ilê Obá Silekê del Candomblé, que forma parte del centro cultural Fórum Brasil, lugar donde se realizan talleres de danza y de tambor y ceremonias religiosas como toques de santo, en los que participan entre treinta y cincuenta personas de distintas procedencias.¹¹

Las condiciones de la práctica de la Santería en Alemania son parecidas en otros países de Europa. Los mayores conflictos se observan en cuanto a las ceremonias de tambor y los sacrificios de animales. Babalawos y santeros consultan, dan la Mano de Orula, realizan misas espirituales, baños de hierba, ofrendas de frutas y rituales de limpieza; sin embargo, no pueden realizar ceremonias mayores como las iniciaciones. Primero, por la falta de expertos rituales de todos los rangos: no existen tambores de fundamento (batá) ni suficientes oriatés ni otros especialistas para desarrollar las ceremonias. Segundo, por la poca tolerancia de los vecinos que ante el sonido de los tambores llaman a la policía. Los permisos oficiales se otorgan muy poco y solo cuando se trata de asociaciones registradas de carácter cultural, nunca a personas privadas. En relación con los sacrificios, existe una fuerte conciencia social por la protección de animales. Rossbach de Olmos da cuenta de un proceso judicial en 2007, cerca de Stuttgart, que concluyó otorgar derecho al practicante de ejercer su libertad religiosa con mayor prioridad sobre las leyes constitucionales de protección de animales.¹² Los distintos derechos civiles entre religión, propiedad y protección de vida se tienen que negociar en procesos judiciales muy formales.

Algunos babalawos cubanos que viven en Berlín me comentaron que tienen en sus balcones animales pequeños como gallos y palomas, y que los vecinos no se enteran cuando hacen sacrificios dentro de las casas. Más complicado resulta el sacrificios de cuadrúpedos, aunque también se hacen a escondidas. Los santeros, delante de sus ahijados no cubanos, se sienten muchas veces obligados a justificar los sacrificios. Algunos prefieren evitarlos y demandan rituales alternativos o, en extremo, dejan de practicar la religión. Las ofrendas y los sacrificios, de los cuales en ocasiones se ven restos en bosques, ríos y parques de las ciudades, provocan irritación en la gran mayoría de los alemanes porque no puede interpretarlos en

su sentido religioso. Además, lo que prevalece en el imaginario popular sobre las religiones afroamericanas es la visión exótica y comercializada del Vudú y los prejuicios de la brujería asociados también a la Santería. Cuando explicaba mi tema de investigación, escuchaba comentarios como: «¿Ah, la Santería es como el Vudú, con las agujas en las muñecas y con magia negra?».¹³

Partiendo de la convicción de que el poder de los Orichas actúa en cualquier lugar del mundo, los religiosos en Alemania depositan ofrendas y hacen promesas en lagos, ríos y bosques donde potencialmente pueden vivir estas deidades. Rossbach de Olmos presenta un ejemplo de una analogía entre Olokun y la sirena «La bella Lau»,¹⁴ en cuanto a mitología y naturaleza, establecido por un santero cubano que vive en el sur de Alemania y su madrina cubana cuando esta lo visitó. La investigadora destaca un proceso de reterritorialización, donde nuevos espacios rurales y urbanos son reinscritos a través de la apropiación simbólica religiosa.¹⁵

A diferencia de las iglesias católicas y protestantes o las grandes comunidades religiosas del Islam, la Santería en Alemania no tiene tanto impacto público ni político. Sin embargo, para los migrantes cubanos es un factor estabilizador porque amplía su interacción social. Además, reúne gran heterogeneidad de personas y de prácticas espirituales que dialogan en un intercambio cultural y religioso. Participan en ella personas que han desertado de sus iglesias por insatisfacciones, así como aficionados a prácticas que no admiten la existencia de nuevos movimientos religiosos y prácticas espirituales, esotéricas y chamánicas. Igual que en Cuba, en Alemania muchos se acercan a la Santería atraídos por la música, las danzas, los tambores y luego se interesan en la religión como tal. Los adeptos alemanes no están reunidos bajo un mismo «techo», aunque en 2009 se fundó la organización «Ifá Alemania» y existe en Berlín una filial de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba.¹⁶ En países como España o Italia ya hay comunidades independientes con los expertos necesarios para llevar a cabo todas las ceremonias; sin embargo, los ahijados germánicos aún dependen de sus familias cubanas, de ahí que sea mucho mayor la movilidad hacia Cuba y la actividad transnacional por obligación.

Posibilidades y límites de cambios religiosos en la práctica transnacional

Ante la expansión global de la Santería y su arraigo en entornos distintos aparecen cambios inevitables. Los religiosos de Cuba generalmente consideran esta divulgación de conocimientos como buenas tendencias si se realiza bajo criterios serios y auténticos. Existe

conformismo ante la imposibilidad de desarrollar la práctica religiosa en el extranjero de la misma manera como se realiza en la Isla. La preocupación es ¿hasta dónde pueden llegar los cambios y quién los controla?

Los padrinos cubanos tienen un alto nivel de información sobre las condiciones en países que nunca han visitado. Intercambian constantemente con sus ahijados radicados fuera de Cuba experiencias y preocupaciones particulares en cuanto al entorno social, al clima, la flora y fauna de su nuevo lugar de residencia. Saben qué sustitutos para las plantas, frutas y hierbas tropicales pueden conseguirse en las botánicas especializadas o en las tiendas asiáticas o africanas. Un babalawo me habló de una iniciativa de un ahijado suyo español: la construcción de un biotopo artificial en una región del centro de España para cultivar plantas tropicales utilizadas en la religión. En la mayoría de los casos, los religiosos tienen que viajar a Cuba para cumplir sus compromisos, sobre todo para las ceremonias mayores; los pequeños ritos pueden realizarlos sin trasladarse a la Isla, aunque en ellos se observan algunas modificaciones relativas a los objetos empleados, en la forma de adornar los altares o en el procedimiento de los rituales.

¿Vivir por la religión o de ella?

La participación creciente de extranjeros en la Santería y la mayor circulación de dinero han intensificado el debate sobre la comercialización y la manipulación económica, desde las transformaciones de los años 90. Se escucha con frecuencia expresiones de preocupación como: ¿Quiénes tienen ahijados extranjeros? ¿Cuántos son estos y de dónde vienen? ¿Cuánto ganan en divisa? Se supone que cuantos más ahijados tengan los babalawos y santeros cubanos, mayor será su ingreso y estabilidad socioeconómica. Su calidad de vida se mide por el estado de su vivienda, la alimentación y la ropa que usan. Obviamente, los ahijados pagan a sus padrinos en divisa por recibir los rituales, servicios y consagraciones. Sin embargo, no existen evidencias empíricas causales que permitan medir el efecto de la relación entre el número de los ahijados y el estatus económico de un babalawo.

En cuanto a los precios asignados por la realización de las distintas ceremonias, existe cierta flexibilidad de negociarlos de forma individual entre padrino y ahijado. Los extranjeros pagan más que los cubanos, pues tienen mayores ingresos. La discusión varía entre si el pago debe ser equivalente a pesos cubanos o la misma cantidad en dólares. La ceremonia de iniciación sigue costando mucho menos en Cuba que en cualquier otro país, un hecho que, de acuerdo a las suposiciones, posibilita que se aprovechen de la situación económica precaria que tienen muchas personas en Cuba.

Algunos me comentaron que los precios no pueden discrepar mucho ya que los religiosos intercambian constantemente información al respecto y de esta manera se ejerce control entre ellos. Se asume que un cobro exagerado por parte del padrino cubano a uno de sus ahijados puede ser incluso castigado severamente por los Orichas.

Por otra parte, algunos se quejan de que los pagos provenientes de la realización de los rituales no siempre se distribuyen de forma igualitaria entre los participantes sino que desaparecen en las manos de pocos.

Actualmente hay un debate fuerte sobre la tendencia a vivir de la religión, pues muchos religiosos han dejado de ejercer su profesión común y se sostienen económicamente solo de los ingresos generados del trabajo religioso con los ahijados. Antes de los 90 no era una opción debido a que regían otras dinámicas del mercado laboral estatal. Los religiosos que aún son trabajadores (del sector estatal o particular) critican a los que no lo son y condenan el «vivir de la religión» en lugar de hacerlo por ella.

Valor del ritual vs. «derecho del cliente»

En las redes transnacionales surgieron modificaciones en cuanto a los procedimientos de los rituales, el tipo de relación entre padrino y ahijado y la forma de «pagar por los servicios». Según algunos babalawos, sus ahijados extranjeros tienen exigencias complejas: «vienen con muy poco tiempo y quieren hacer todo a la vez: religión, turismo, playa, fiestas... no se quedan siete días en el cuarto [sagrado]»; hacen preguntas todo el tiempo, quieren saber lo que está pasando en las ceremonias y participar en la toma de decisiones; si no les gustó el ritual o el ángel de la guarda (Oricha personal) quieren repetirlo; no son pacientes en relación con los resultados o culpan al padrino cubano cuando sus deseos no se cumplen.

Los ahijados extranjeros reclaman, más que los de Cuba, sus derechos como «cliente», porque pagan mucho dinero. El ritual se convierte en una mercancía que puede ser devuelta si no cumple lo que promete. Este valor es contrario al valor religioso de la ofrenda, que se prepara con el crédito en la buena voluntad y el poder de los Orichas, y en él median los conocimientos de los expertos religiosos sobre la base de la confianza. En contextos transnacionales esta relación entre padrino cubano y ahijado extranjero corre el riesgo de convertirse en una entre clientes, caracterizada por la falta de cercanía social, por el poco tiempo que pasan juntos y por un desequilibrio económico entre ambos. Se observa, entonces, cierta influencia de la lógica del consumo y mercado, aunque ciertamente, como apunta Kali Argyriadis, no solo se debe a la participación de

extranjeros, sino a que es más bien parte de la lógica integral de la práctica religiosa capaz de adaptarse a coyunturas económicas.¹⁷

Discursos ético-normativos sobre los cambios religiosos

Se ha demostrado que con la globalización han ido surgiendo cambios relacionados no únicamente con la expansión geográfica y numérica de la Santería, sino también con las prácticas, vínculos y valores religiosos. Al respecto se han desencadenado fuertes debates. ¿Quién tiene el derecho de efectuar y verificar los cambios? ¿Quiénes son los adecuados para divulgar conocimientos sobre la religión? Como la práctica transnacional genera recursos a los cuales no todos tienen el mismo acceso, surgen situaciones de rivalidad y de conflicto — que incluyen dimensiones económicas, sociales, políticas y religiosas. Los religiosos cubanos se enfrentan a estos conflictos con discursos ético-normativos acerca de la autenticidad de la práctica y la legitimidad de las personas que la ejercen. Entre ellos se puede identificar los que valoran el trabajo de los propios religiosos cercanos o de otras familias; de los cubanos que viven fuera y de los extranjeros iniciados que divulgan de una u otra forma objetos, prácticas y saberes religiosos en los medios de comunicación, la cultura o el turismo. En mi calidad de académica residente en Alemania, con acceso privilegiado a fuentes de distribución de información, fui una destinataria central de esos discursos en los cuales primaba la necesidad de hacer explícita la distancia entre religiosos, lo que mostraba el predominio de una marcada autoridad religiosa individual. Esta dinámica parece lógica dentro de un ámbito caracterizado por los rumores, las especulaciones y rivalidades derivados de la escasez de recursos. En estos discursos los religiosos cubanos reflejan sus propias experiencias y los debates de la práctica translocal, así como los cambios que ocurren dentro y fuera de Cuba.

En casos de interlocución sostenida, siempre es «el otro» quien estafa en los rituales, pues no los lleva a cabo como se debería, vende «consagraciones vacías», cobra demasiado dinero, informa mal al ahijado, etc. Se culpa al otro de ser responsable por la comercialización, la expansión incontrolada, la «degeneración» de la religión y otros cambios considerados negativos. Las críticas más severas se dirigen a los babalawos en Cuba que trabajan con ahijados extranjeros y en especial a los cubanos y extranjeros iniciados que viven fuera de la Isla. Existen ciertas presunciones y proyecciones entre los religiosos de Cuba sobre los extranjeros («religiosos y pseudoreligiosos») quienes, en su opinión, motivados por la libertad que tienen en cuanto al acceso a Internet

y a recursos materiales, se enriquecen con la Santería —ya sea por el trabajo ritual con los ahijados, los libros «sospechosos» que escriben y venden, las consultas de oráculo, la venta de objetos religiosos través de las redes sociales. Los religiosos de Cuba critican, por una parte, la existencia de un mercado global de la Santería; y, por otra, que son excluidos o estructuralmente aislados de ese mercado. Rivalizan con los cubanos que viven fuera, por el poder de definir y controlar los cambios inevitables en la religión. Reclaman un papel protagónico en la conservación «auténtica» de la religión. Con la consigna «El original está en Cuba —aquí no hay engaño» hacen énfasis en la pericia exclusiva de los babalawos y santeros cubanos residentes en la Isla. A través de esta autoafirmación, participan e influyen en la práctica global y transnacional desde Cuba y canalizan los flujos migratorios y los discursos sobre la autenticidad y la legitimidad. A pesar de que cada vez más se facilita la práctica de la Santería en otros territorios, Cuba sigue siendo el lugar más adecuado y provechoso en el sentido simbólico, religioso, social y económico al cual los ahijados foráneos tienen que viajar.

Impactos a los grupos religiosos de Cuba

Los cambios reales experimentados se enfrentan a un fuerte discurso de que no puede haber cambio alguno. Con frecuencia se escucha que el fundamento religioso «debe ser intocable y debe a su vez permanecer en las manos de los religiosos de Cuba. El conflicto no es tanto que haya cambios, sino quiénes son los autorizados para llevarlos a cabo y controlarlos. La situación se complejiza cuando hay actores, discursos y prácticas generados en contextos transnacionales que influyen evidentemente en la recomposición del campo religioso afrocubano en la Isla.

Después de la legalización de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba en 1991, se observa un proceso de institucionalización —al que también aspiran otras organizaciones religiosas como la Comisión Organizadora de la Letra del Año (1986) o la casa templo Ifá Íranlówo (1991). Sus líderes defienden distintas posiciones acerca del valor de la institucionalización; unos la niegan, otros la consideran cada vez más importante. Mientras la práctica socioreligiosa es autosuficiente y no depende de un reconocimiento oficial, las instituciones pueden tener más relevancia cuando se trata de las redes transnacionales porque facilitan el intercambio con ahijados de afuera, así como la representación de la Santería y la participación en eventos y debates globales.

Ellos y otros líderes religiosos cubanos discrepan en cuanto al origen, el estado actual y futuro de la tradición religiosa y su legitimación. Se apoyan en distintas referencias espaciales, temporales y simbólicas entre

África y Cuba y todo un circuito atlántico que expresa el alto impacto de la práctica transnacional.¹⁸

En la actualidad, algunos, además de la práctica de la tradición oral, utilizan fuentes escritas por religiosos y/o académicos cubanos y no cubanos, que reciben a través de sus redes transnacionales. Otros publican sus propias etnografías de las religiones afrocubanas (historia, mitología, filosofía y lenguaje ritual) y las presentan en eventos científicos y culturales. Participan cada vez más en espacios académicos y públicos de los cuales estaban excluidos hasta hace poco tiempo. Con este protagonismo religioso-antropológico contraponen el poder hegemónico «blanco» y eurocéntrico, canalizado durante casi todo el siglo xx en las ciencias, la Iglesia católica, el Estado cubano y un mercado global de consumo que categorizaba la religión y sus practicantes según criterios alejados de sus realidades. Hoy son los propios practicantes de las religiones afrocubanas quienes renegocian sus relaciones de poder con las iglesias,¹⁹ las instituciones políticas gubernamentales y no gubernamentales, las universidades, la prensa y las instituciones públicas, tanto a nivel nacional como internacional. Su apuesta por la revalorización de estas religiones frente a un panorama global debe ser considerada desde una perspectiva decolonial.

Conclusión

La globalización de la Santería está integralmente acompañada de una serie de cambios y discursos normativos. No solo surgen nuevos actores, prácticas y recursos, sino también campos de debate y negociación permanente sobre el estado actual de la religión y cómo debe ser. Los religiosos de Cuba son receptores y multiplicadores de estos cambios globales, y además son quienes producen y dirigen los flujos de la globalización en este sentido, a través de redes transnacionales desde Cuba que permiten trascender fronteras espaciales, temporales y simbólicas. Al mismo tiempo, enfrentan condiciones de desigualdad en cuanto a los diferentes niveles de acceso a los recursos de la práctica transnacional. Surgen escenarios de conflictos económicos, sociales, políticos y éticos desde donde defienden su propia interpretación de la Santería, así como su autonomía y legitimidad. La necesidad de distanciarse de los demás es, entonces, parte integral de la expansión y modificación religiosa que provoca preocupación sobre todo entre las élites religiosas de la Isla. Aunque no sean solo ellos quienes interactúan en contextos translocales, sí son los líderes en Cuba que hacen circular discursos normativos sobre la «verdadera» y «correcta» práctica y el liderazgo legítimo. Luchan por el poder de definir, controlar y representar la Santería en nuevos contextos locales,

nacionales y translocales. La mayoría de la «base» enfrenta los desafíos de la globalización religiosa con lógicas y actitudes individuales, no conformistas, espontáneas y flexibles. La Santería en sus dimensiones transnacionales sigue teniendo un papel importante dentro de la sociedad cubana altamente caracterizada por procesos de migración y globalización.

Notas

1. El análisis resume una parte de mi Tesis de doctorado (publicada como *Santería globalisiert in Kuba. Tradition und Innovation in einer afrokubanischen Religion*, Ergon-Verlag, Würzburg, 2012), basada en un estudio empírico-antropológico realizado en La Habana entre los años 2004 y 2007. Como método central, realicé entrevistas con babalawos y santeros que tienen ahijados fuera de Cuba, y con expertos profesionales (algunos también iniciados en la Santería) de instituciones académicas, culturales y turísticas.
2. Para esta temática, véase María I. Faguaga Iglesias, «La Iglesia católica romana y la Santería cubana. Relaciones de poder y autoridad», *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, n. 8, a. 15, La Habana, 2007, pp. 47-66; David González López y Walterio Lord Garnés, «Estereotipos en la percepción de las prácticas religiosas de origen africano», *Temas*, n. 45, La Habana, enero-marzo de 2006, pp. 67-77.
3. Véanse Celia Perera Pintado, «Religion and Cuban Identity in a Transnational Context», *Latin American Perspectives*, a. 32, n. 1, Riverside, 2005, p. 150; Clemente Hugo Ramírez Frías, *La religiosidad como factor atrayente en el ámbito turístico cubano*, Tesis de Maestría, Centro de Estudios Turísticos/Escuela de Altos Estudios de Hotelería y Turismo, Universidad de La Habana, 2005 (inédito).
4. Véanse Lázara Menéndez, «La reavivación de las religiones cubanas de antecedentes africanos», en *Globalización religiosa y neoliberalismo*, Centro de Investigaciones Sociológicas y Psicológicas (CIPS), La Habana, 2004, pp. 281-6; Ana Celia Perera Pintado, ob. cit.; Clemente Hugo Ramírez Frías, ob. cit.
5. Véanse Kali Argyriadis y Nahayeilli Juárez Huet, «Las redes transnacionales de la Santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-Ciudad de México», en Francis Pisani y Natalia Saltalamacchia, *Redes transnacionales en la cuenca de los huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*, ITAM, México, DF, 2006, pp. 329-56; Alejandro Frigerio, «Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion», en Stefania Capone, *Religions transnationales*, Université Libre de Bruxelles, Bruselas, 2004, pp. 39-60.
6. Véanse Ángela García, «Religiones afrocubanas y redes transnacionales en Canarias. (A propósito de Tenerife)», en Francisco Díez de Velasco y Alberto Galván Tudela, *Las religiones minoritarias en Canarias. Perspectivas metodológicas*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2007, pp. 273-95; Olatz Goiri Elcoro, «Cuba-España y el universo virtual. Modificaciones generadas en el binomio Ocha-Ifa por la expansión religiosa», Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, 2003 (inédito). Debido a las excelentes relaciones que tenía Cuba con los países socialistas de Europa del Este, se registraron casos de cubanos que trabajaron o estudiaron en países como la República Democrática Alemana, Checoslovaquia o la Unión Soviética, que ya practicaban la Santería antes de 1990.
7. Véase Ana Celia Perera Pintado, «Familia, Regla de Ocha y sociedad: ¿cercanas o distantes?», en Alfredo Prieto González y

Jorge Ramírez Calzadilla, comps., *Religión, cultura y espiritualidad a las puertas del tercer milenio*, Editorial Caminos, La Habana, 2000, pp. 341-52.

8. Véase Peggy Levitt, «Local-Level Global Religion: The Case of United States-Dominican Migration», en Peter Beyer, *Religion in the Process of Globalization*, Ergon, Würzburg, 2001, p. 157.

9. Propongo incluir el factor religioso como un indicador que influye en las relaciones raciales que autores cubanos han investigado según criterios de género, vivienda, profesión, etc. Véanse Yulexis Almeida Junco, «Género y racialidad: una reflexión obligada en la Cuba de hoy», en Daisy Rubiera Castillo e Inés María Martiatu Terry, eds., *Afro cubanas. Historias, pensamientos y prácticas culturales*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2011, pp. 133-49; Colectivo de autores, *Las relaciones raciales en Cuba*, Estudios Contemporáneos, La Habana, 2011.

10. Véase Lioba Rossbach de Olmos, «Santería in Deutschland: Zur Gleichzeitigkeit von Heterogenisierung und Retraditionalisierung einer Religion in der Diaspora», *Paideuma*, n. 56, Frankfurt del Meno, 2010, p. 68.

11. Comunicación personal con el líder Murah Soares, en Berlín, 2013; véanse también los sitios web www.candomble-berlin.de/de/babalorixa_muralessy.php y www.forum-brasil.de.

12. Véase Lioba Rossbach de Olmos, ob. cit., p. 70.

13. Estos estereotipos también existen en Cuba por la persistente subestimación y discriminación de tradiciones afrocubanas y por su comercialización en el mercado global de consumo y el turismo.

14. Narrado en 1853 por el poeta alemán del romanticismo Eduard Mörike en *Die Historie von der schönenlau*, Verlag Schweizerbart, Stuttgart, 1853.

15. Véase Lioba Rossbach de Olmos, «Religion und Raum: Dimensionen religiöser Reterritorialisierung der Santería in Deutschland», *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 136, n. 2, Berlín, 2011, p. 169.

16. Véanse los sitios web www.ifaorishareligioneuropa.org y www.ifadeutschland.de.

17. Véase Kali Argyriadis, «El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo», *Desacatos*, n. 18, México, DF, 2005, p. 35.

18. En relación con la legitimidad de nuevos rituales como la iniciación de mujeres en Ifá como Iyaónifá, existen fuertes debates entre los religiosos cubanos. Sobre este conflicto translocal y las discusiones de una llamada «reafricanización» de la Santería, véanse Claudia Rauhut, «Initiation von Frauen in den kubanischen Ifá-Kult zwischen lokaler Innovation und transnationaler Vernetzung», en Heike Drotbohm y Lioba Rossbach de Olmos, *Kontrapunkte. Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der Afroamerikaforschung*, Curupira Workshop, Marburg, 2009, pp. 97-119; y «Transatlantische Entwürfe von Yoruba-Tradition in der afrokubanischen Santería», en Heike Drotbohm e Ingrid Kummels, eds., *Afroatlantische Allianzen* (edición especial de *Zeitschrift für Ethnologie*), v. 136, n. 2, Berlín, 2011, pp. 265-87; Emma Gobin, «Innovation, circulation, fragmentation. Ethnographie d'un conflit religieux à La Havane», *Ateliers. Religions afro-américaines: nouveaux terrains, nouveaux enjeux*, 2007, p. 31, disponible en <http://ateliers.org/291>.

19. Véase María I. Faguaga Iglesias, ob. cit.