

CRUCES CULTURALES: LA SANTERÍA AFROCUBANA EN ALEMANIA ENTRE EXTENSIONES TRANSNACIONALES Y ADAPTACIONES LOCALES

CULTURE CROSSINGS: AFRO CUBAN SANTERIA IN GERMANY BETWEEN TRANSNATIONAL SPREADING AND LOCAL ADAPTATIONS

*Lioba Rossbach de Olmos**

RESUMEN

El artículo analiza la dinámica de la santería afrocubana que se desarrolla a raíz de la migración de sus sacerdotes y seguidores. Por carecer de una jerarquía establecida y unas instancias centralizadas, la santería tiende a adaptarse a cada lugar al que llega, y, dentro de ciertos límites, integra el colorido local y nuevas expresiones religiosas. El artículo revela esta dinámica de adaptación e integración de expresiones ajenas por medio de las biografías religiosas de algunos alemanes que se iniciaron en la religión en los últimos años.

PALABRAS CLAVE: santería, migración, Cuba, Alemania, biografías religiosas.

ABSTRACT

The article analyzes the dynamics of the Afro-Cuban Santeria religion that develops as a result of the migration of its priests and followers. Lacking an established hierarchy and centralized instances, Santeria tends to adapt to local conditions, wherever it arrives, and incorporates, within certain limits, the local flavor and new religious expressions. The article reveals this dynamic adaptation and integration of foreign expressions through religious biography of some Germans that began on religion in recent years.

KEYWORDS: Santería, migration, Cuba, Alemania, religious biographies.

Desde hace algunas décadas, la santería afrocubana ha empezado a encontrar nuevos seguidores más allá de las fronteras de la isla antillana en donde surgió en el siglo XIX. A pesar que la santería no está considerada como una religión mundial y no hace proselitismo religioso en un sentido estricto, en la actualidad se encuentra en un proceso creciente de expansión. Inclusive en Alemania se están venerando las deidades orichas: se les están organizando fiestas, se les está ofreciendo sacrificios, y los sacerdotes de ifa consultan el oráculo para los que buscan asesoramiento para la solución de sus problemas cotidianos. En Alemania esta religión cubana, que se remonta a las creencias de esclavos africanos, no cuenta con muchos seguidores, pero está presente en los centros urbanos del país, como Berlín, y logra atraer a personas de distintas nacionalidades.

A la santería se la ha mencionado como un ejemplo típico para trasplante de religiones,¹ que siguen los senderos de la migración global y se reconstituyen de una manera pluralista y globalizada hasta en lugares donde históricamente nunca han estado presentes. Ocurren nuevos procesos de reterritorialización, que hasta el momento no recibieron mucha atención. Se podría hablar de una glocalización religiosa.² Mientras que a nivel global la santería se extiende cada vez más a nuevos países, a nivel local se adapta a las condiciones de lugar integrando elementos del nuevo entorno en su pensamiento y en su práctica religiosa.

Las siguientes deliberaciones abordarán las dinámicas que se desarrollaron en el proceso de la reterritorialización religiosa y ritual de santería. Después de algunas consideraciones sobre el carácter de esta religión afrocubana y su migración transnacional se presentan algunas informaciones sobre la situación en Alemania, para posteriormente seguir los pasos de un seguidor de este país identificando la dinámica religiosa en una biografía concreta. Las deliberaciones terminan con algunas conclusiones

*Antropóloga e investigadora. Instituto de Investigaciones Culturales Comparativas - Antropología Social y Cultural. Universidad Philipps de Marburg. Kugelgasse 10. D-35032. Marburg. Alemania; Teléfono: +4964212822152; Correo electrónico: rossbach@staff.uni-marburg.de

generales. Los datos empíricos usados se remontan a investigaciones de campo de los años 2008, 2009 y 2012.³

EL SURGIMIENTO Y EL CARÁCTER DE LA SANTERÍA

El surgimiento mismo de la santería⁴ en Cuba es el resultado de una migración violenta.⁵ Miembros del pueblo yoruba de África occidental la introdujeron en Cuba, a donde llegaron en el siglo XIX en el marco de la trata de esclavos. En Cuba, la religión así como a los yoruba mismos se les llamaban inicialmente “lucumí”.⁶ A pesar que el establecimiento de la religión en Cuba a finales del siglo XIX fue acompañado de controversias entre protagonistas rivales y diferentes tradiciones regionales de tierra yoruba,⁷ se han conservado los aspectos centrales de los creencias, de las cuales se podrían mencionar la mitología e iconografía, una forma determinada de pensar y acceder al mundo, la adivinación, la posesión o el trance, las iniciaciones y una práctica ritual amplia de limpieza y de sacrificio. Algunos expertos de los estudios de las religiones recurren a estos aspectos para englobar la religión original de África occidental y sus expresiones americanas recientes, como la santería en Cuba o el candomblé en Brasil, como “religión yoruba” y la incluyen, debido al creciente número de los creyentes, en las así llamadas “religiones mundiales”.⁸

Se trata de una expresión religiosa mundana, que ofrece asesoría y ayuda en dificultades de la vida cotidiana. La ayuda la proporcionan las deidades yoruba o sea los *orichas*, de los cuales solo una parte ha llegado de África occidental a Cuba. Las deidades que en la actualidad constituyen el panteón cubano fueron mayoritariamente aquellas que en la tierra yoruba tenían una importancia suprarregional.⁹ Estos orichas son entidades complejas, muchos de los cuales están conectados con elementos naturales como el viento, el río o el mar, pero muestran en otros contextos rasgos antropomórficos porque parecen antepasados que tenían una existencia humana antes de deificarse. Cada una de las 20 deidades veneradas en Cuba tiene su propia personalidad con rasgos distintivos y características, y están involucradas en una compleja trama de referencias.¹⁰ Esto hace que los orichas estén sensitivamente notables, y su presencia es perceptible. Se los asocia con determinados objetos que los identifican, tales como ventiladores, espejos o hacha doble. Se los relacionan con números determinados en la adivinación que remiten a ellos. Una estructura conjunta de mitos, objetos, figuras, ritmos, canciones, y de animales (de sacrificio) y comidas se agrupan en torno a cada oricha.

Dentro de ciertos límites se puede hablar de una “tolerancia politeísta”. Usando este término del egiptólogo e historiador de religiones alemán Jan Assmann¹¹ que resultó de su lectura crítica del monoteísmo bíblico de Moisés, se podría caracterizar el carácter abierto de la santería frente a deidades y las prácticas religiosas extrañas. Es un hecho, pues, que esta religión pronto incorporó en Cuba influencias de otras religiones africanas, del catolicismo y del espiritismo originario de Europa, lo que originó una variación de la religión yoruba creolizándola. Es por este motivo que la santería fue considerada durante mucho tiempo como un epítome de sincretismo. No obstante, mientras tanto, las mezclas culturales y religiosas que se producen aceleradamente por los flujos migratorios del mundo globalizado ya no son la excepción que requiere una explicación sino se han convertido en la regla. En el caso de la santería, sin embargo, las mezclas culturales y la permeabilidad narrativa, iconográfica, mitológica y religiosa aparece como la condición de su existencia, dándole su carácter específico. Hoy en día en muchas casas de culto en Cuba se encuentran las deidades orichas lado al lado con los santos católicos, también con así llamadas “bóvedas espirituales” para los difuntos influenciados por el espiritismo y los recipientes rituales de las tradiciones religiosas bantú, los que respectivamente reciben un tratamiento ritual diferente. Las preferencias de una de estas tradiciones frente a las otras no solo varía de sacerdote a sacerdote, sino también a nivel regional dentro de Cuba. Solo la regla de ifa o sea el sistema de adivinación reservado a los babalawos o sacerdotes masculinos ocupa una posición superior dentro de la pluralidad de las tradiciones religiosas. Muchos sacerdotes cubanos están iniciados en más de una tradición religiosa, y con una edad creciente y un aumento de la experiencia se sienten autorizados de introducir, dentro de ciertos límites, innovaciones y ampliaciones, siempre y cuando se aseguraban el consentimiento de las deidades conseguido por medio de la adivinación. Muchos linajes religiosos o así llamadas “ramas” siguen una práctica ritual que son unos actos de equilibrio entre una práctica ritual autónoma y el mantenimiento de la tradición. Todo esto es la expresión de unas creencias y prácticas religiosas que se basan en una serie de casas de culto autónomas sin ser integradas en una institución superior. Solamente en las ceremonias se forma

un orden y una jerarquía relativa. La estructura depende de los sacerdotes participantes quienes, dependiendo de los años transcurridos desde su iniciación, la adquisición de conocimientos y la experiencia religiosa de cada uno de ellos, organizan el trabajo en las ceremonias.

ETAPAS DE UNA RELIGIÓN AMBULANTE

Desde mediados del siglo pasado la santería afrocubana se ha convertido en una religión emigrante. En la década de 1940, la religión llegó a México con los bailarines de rumba¹² y casi al mismo tiempo entró con músicos a los Estados Unidos.¹³ Desde Nueva York emigró a Puerto Rico¹⁴ y pronto se hizo presente en muchos países del Caribe hispano parlante.¹⁵ En varios lugares se entremezcló con las religiones locales.

Así, por ejemplo, los nuevos seguidores de la santería entre los mexicano-americanos en el sur de California han insertado en el sus “canastilleros” o sea santuarios domésticos, estatuas del popocatépetl representando el espíritu de los volcanes que corresponde al oricha Agayú en el panteón afrocubano.¹⁶ En México se practica la santería ortodoxa. Pero al mismo tiempo surgieron nuevas mezclas religiosas. De un santero mexicano, iniciado en Cuba, se comenta que el espíritu del último emperador azteca Cuauhtémoc toma posesión de él.¹⁷ También en el culto a la Santa Muerte, que recientemente alcanzó un gran auge popular en México, se han identificado influencias de la santería. En Venezuela, en donde la santería se practica desde hace algunas décadas, sus influencias se hacen notar en una tradición religiosa local. Los principales orichas (las “siete potencias africanas”) se han incorporado como “corte africana” a las “cortes espirituales” de la religión popular venezolana de la reina María Lionza.¹⁸

Cabe mencionar brevemente el pueblo de Oyotunji en el sur de California, cuya fundación es el resultado de un movimiento religioso de re-africanización. El movimiento perseguía la meta de eliminar los elementos católicos y de restablecer la herencia original yoruba de África occidental.¹⁹ A pesar que mientras tanto en Cuba se presentan intentos parecidos de regresar a los raíces yoruba y al patrimonio religioso de los antepasados, Oyotunji representa un caso particular norteamericano. Esto se refleja en el rechazo de iniciar a blancos, rechazo que sigue las ideas del movimiento de derechos civiles estadounidense, y no a las normas religiosas de Cuba o de África occidental.

Mientras tanto, la santería llegó a Europa²⁰ donde se encuentran creyentes en España, Italia, Francia y Austria, entre otros, así como también en Alemania.²¹

En cuanto a Alemania, la primera estación de la santería fue la República Democrática Alemana (RDA) o sea la Alemania socialista. A través de un convenio bilateral sobre la formación de personal profesional entre 1978 a 1989 llegaron jóvenes cubanos a la República Democrática Alemana,²² entre los que se encontraban algunos miembros de familias con trayectoria religiosa. En la RDA esporádicamente encontraron objetos religiosos durante las inspecciones de los albergues de los trabajadores cubanos. Dado que en esta temporada las convicciones religiosas fueron vistas como “desviación ideológica”, los afectados tenían que temer su repatriación a Cuba.²³ Simultáneamente con el crecimiento del turismo remoto en la década de 1990, también aumentaban los matrimonios binacionales, y hubo una mayor inmigración de modo que a finales de 2011, el número de residentes cubanos legalmente establecidos en Alemania fue de 8.500 personas.²⁴

La santería cuenta con cierta atención en las principales ciudades alemanas. Un centro es la capital, Berlín, donde en 2008 se registraron un total de 1.209 cubanos.²⁵ Entre ellos hay un número de iniciados, de sacerdotes y de sacerdotes de adivinación.

Cabe mencionar que en Alemania muchos iniciados y seguidores cubanos mantienen el contacto con las casas de culto en su país de origen, a los que ellos o sus familias han confiado tradicionalmente. Solo en casos excepcionales, pedirían asesoría a sacerdotes cubanos desconocidos residentes en Alemania. Como consecuencia, estos sacerdotes cubanos que ofrecen asesoramiento religioso en Alemania, más que a sus mismos compatriotas atienden a personas que no son cubanos, incluyendo a gente de otros países latinoamericanos y también europeos. No obstante, sea cual sea su nacionalidad el interesado debe ir a Cuba a iniciarse, ya que en Alemania, por varias razones, iniciaciones no pueden realizarse.

En cada nuevo destino la santería enfrenta nuevos retos. Los sacrificios de animales, a los que la religión no puede renunciar de acuerdo a sus propios conceptos, están ampliamente restringidos o prohibidos en América del Norte y Europa y deben postergarse a viajes a Cuba. Muchas ceremonias

hacen un amplio uso de hierbas y palos tropicales, que, si no se encuentran en el lugar, deben traérselos en avión o buscarlos en los jardines botánicos. En el caso de encontrar variedades parecidas en la flora local, se las usan después de haber solicitado el consentimiento religioso en una rápida lectura de oráculo.

La adaptación en cada nuevo lugar es complejo. La santería tiene que aclimatarse a las condiciones del nuevo destino, pero también incorpora elementos y aspectos del entorno en su pensamiento y su práctica ritual. Las razones tienen que ver con la naturaleza de los orichas polimórficos. Aparte de los colores, números, signos de adivinación, ritmos, plantas, animales, alimentos que representan a cada oricha, él se manifiesta en un espacio específico. No se trata de sitios fijos al estilo de los lugares de peregrinación, sino localidades que se asocian con determinado oricha. Las entradas al cementerio, por ejemplo, se otorga a la deidad Oyá, que se manifiesta también en la tormenta. Cada colina, cada pico de montaña o una cueva representa a Obatalá que está presente incluso en el frío del hielo. Cada río está asociado con Ochún que se articula en las inundaciones, comparable con Yemayá y el mar, mientras que Elegua está presente en las cruces de las vías. Los restos de las ceremonias de limpieza y las ofrendas son colocados en aquellos lugares donde el oricha correspondiente está presente, fuera de que los babalawos tienen la facultad de convocar al oricha pintando aquel signo de adivinación en el suelo, que está estrechamente relacionado con este oricha.

La nueva “topografía religiosa” resultante²⁶ no se hermetiza frente a los acontecimientos existentes y las tradiciones locales, sino los religiosos tienden a integrarlos en su propia fondo de experiencias y mitologías de los orichas.²⁷ Una inscripción interesante del nuevo entorno en el pensamiento religioso se puede encontrar en Alemania. Varios santeros y babalawos me explicaron de igual manera que durante la adivinación en este país no se articulan muchos orichas sino los espíritus de los difuntos. Desde un punto de vista religioso, las razones son obvias. Aunque se cree que los orichas están presentes en todos lugares del mundo, sus representaciones poderosas no los hay dondequiera. Se trata de los “otanes” (piedras consagradas) que personifican las deidades. Solo las personas que se inician en la santería reciben y tiene los otanes y no son muchos en Alemania. A diferencia de esto, los espíritus de los muertos abundan, ya que en Alemania, donde el régimen nazi, el holocausto y las víctimas de guerra en la Segunda Guerra Mundial dejaron un legado de violencia con muchos muertos que nunca han sido llorados debidamente, por lo que sus espíritus se articulan constantemente en las consultas adivinatorias. La santería tiene entonces su propio diagnóstico sobre el estado espiritual de este país.

Es difícil opinar si existe una relación entre este diagnóstico religioso y los motivos de los seguidores alemanes que llegan a iniciarse en la santería. En cualquier caso, mis investigaciones indican que no pocos alemanes se encaminaban hacia la santería por unas experiencias espirituales sobrenaturales a las que la santería, a diferencia de la cultura alemana, sabe manejar. A menudo estas personas ya habían tenido experiencias en otras religiones las que incorporan a su nueva fe a los orichas. Varuna H., por ejemplo, quien se inició como hija de Obatalá en Cuba, cuenta de haber tenido desde su infancia conexiones con entidades sobrenaturales y en la actualidad se identifica con la tradición de las brujas o sea mujeres sabías de los tiempos anteriores a la inquisición. La naturópata B. Erkumay de Hamburgo cuenta de experiencias similares y buscó en el Islam, la religión de su padre, orientaciones antes de encontrar su camino en la santería. Un hijo de Elegua de Baviera sabía desde muy temprana edad que era espiritualmente de alguna manera diferente a sus contemporáneos. Una mujer de Berlín, C. Stiller, a quien se identificó como hija de Olokun, está convencida que tiene habilidades visionarias, las que, aplicándolas en la vida profesional y privada, le traen mucho rechazo y poca aceptación. El camarógrafo Bernhard B. coqueteó con el chamanismo de los indígenas norteamericanos, pero desde siempre se sentía intuitivamente más cercano a la espiritualidad africana y terminó iniciándose en la santería.

MARK BAUCH – UN HIJO DE OCHÚN

A continuación quiero presentar la biografía religiosa de Mark Bauch. En febrero del 2012 Mark celebró su cumpleaños religioso, es decir, el tercer aniversario de su iniciación en la regla de ocha para el cual preparó una fiesta con café y torta al estilo alemán. Tortas congeladas del supermercado cercano reemplazaron los platos favoritos de los oricha, como se preparan en Cuba. En La Habana, donde Mark se inició como hijo de Ochún, y con el Elegua como padre religioso, se hubiera colocado

tal vez “ochinchin”²⁸ delante del altar-trono de Ochún artísticamente decorado junto con diversos postres incluyendo el legendario “cake”, es decir, la torta de bizcocho adornado con clara batida a punto de nieve en los colores favoritos del oricha, que la literatura considera como el símbolo de la autonomía de la santería frente a la religión origen africano.²⁹ Pero el “oloricha” Mark optó por una fiesta de cumpleaños alemana. Es imposible determinar con claridad si esta innovación corresponde a la excentricidad del joven santero o al proceso de adaptación, la que la santería afrocubana necesariamente tiene que realizar al empezar, como desde hace 20 años es el caso en Alemania, un proceso de aclimatización en tierra extranjera. Pero según se dice, también el santero alemán Thomas A. de Hamburgo y la santera Varuna H. de Dortmund han celebrado su aniversario de iniciación con una fiesta de cumpleaños al estilo alemán. Por otra parte, Bernard B., quien conjuntamente con Mark se inició en marzo 2009 en La Habana convirtiéndose de esta manera en su hermano religioso, celebraba su aniversario al estilo tradicional buscando en las tiendas africanas de Berlín algunos tubérculos tropicales y preparándolos al estilo de la comida religiosa cubana. La regla de ocha permite cierta libertad religiosa y personal en lo que respecta a la adoración de los orichas.

Mark nació en Gotinga y vive ahora en Berlín. Como algunos alemanes más él ha encontrado en la regla de ocha una solución para sus problemas espirituales. Mark no muestra la rigidez típica de los conversos religiosos, sino que incluye sus convicciones anteriores, en especial el budismo, en su actual creencia. Él es una persona sensible al arte. Escribía poemas y sus poesías están publicadas en Internet.³⁰ Después de entrenarse y trabajar como enfermero estudió, entre 2006 a 2010, Historia del Arte en la Universidad Técnica de Berlín, solo que su licenciatura lamentablemente no le permite cumplir con sus gastos de subsistencia.

Mark dijo que siempre era una persona muy espiritual. Sin embargo, poco antes de su trigésimo cumpleaños toda su espiritualidad se convirtió en unas pesadillas. Casi por casualidad, se dio cuenta que veía en sus sueños a personas que en la vida real ya habían fallecido o que se encontraba en lugares donde fallecen seres humanos: hospitales o escenarios de guerra. Parecía como si los difuntos quisieran transmitir mensajes a los vivos a través de él. Más tarde, Mark encontraba muertos hasta en estado de vigilia. El joven, que se había imaginado su futuro como monje budista reaccionó angustiado. Con los conocimientos médicos de un enfermero, empezó a preocuparse por su salud mental.

A las pesadillas seguía una odisea conduciendo a Mark finalmente a un babalawo alemán, en Wiesbaden, iniciado en Cuba quien lo identificó sin demora como hijo de Ochún y le envió a Joaquín La Habana, un santero cubano y artista de performance y de danza quien está viviendo en Berlín desde 1982. Joaquín La Habana, en cuya casa se encuentra un altar permanente inmenso de su principal oricha deidad Ochún, no tiene lo que podría llamarse una biografía típica de la santería cubana. Si bien viene de una familia religiosa por el lado de su madre, siguió el camino de su padre cuando de niño le siguió a él a los Estados Unidos, donde se formó de bailarín y artista de teatro. Recién en el entorno artístico norteamericano redescubrió finalmente el legado religioso materno. Después de un búsqueda de su destino, incluyendo un viaje a Nigeria, se inició finalmente en su país natal. Llegado a Berlín Joaquín La Habana empezó a atender algunos ahijados religiosos los que son, como en la mayoría de los demás sacerdotes cubanos en la ciudad, mayoritariamente no-cubanos. Como futuro padrino de Mark, Joaquín entendió inmediatamente que el joven alemán poseía las cualidades de un medio a través del cual los espíritus se articulan. En misas espirituales, en las que con canciones, oraciones, perfumes, flores y de humo de cigarro se llaman a los espíritus, los que pueden tomar posesión de algunos participantes con experiencia en el trabajo espiritual dando consejos y orientación a los problemas actuales, se le asistió a Mark a identificar a los espíritus que le acompañan, y le ayudó a controlar sus pesadillas espirituales.

Más tarde, Mark se sometió a una serie de iniciaciones menores y recibió algunos orichas, entre ellos la deidad misteriosa de las profundidades del mar Olokun, que proporciona salud y bienestar a quien lo necesita. A orillas del mar Báltico, se realizaron las ceremonias correspondientes con su padrino Joaquín. Mark recibió también la Ochún “lavada”, es decir, las piedras de la oricha sacralizados con sacrificios y lavados en agua de hierbas, lo que corresponde a una iniciación parcial que debería proteger “al hijo”, hasta llevar a cabo la iniciación regular lo que en el caso de Mark ocurrió en 2009.

En las misas espirituales a las que asistió regularmente en Berlín, Mark conoció a Palmira W. Más tarde ella se convertiría en la “segunda madrina” de su iniciación, que independiente del sexo real del

la persona asume la función materna en las ceremonias correspondientes y cuida al neófito a diferencia del primer padrino cuyas tareas tienen connotaciones paternas. Palmira viene de Venezuela y allá mismo se inició en la santería como hija de Obatalá. Hasta hace unos años atrás ella vivió en Berlín y ha realizado con Joaquín de La Habana muchas misas espirituales.

Palmira ya conocía el trabajo espiritual antes de entrar a la santería. Ella practicaba la religión popular de su país, la de María Lionza, en cuyas expresiones espirituales sigue creyendo hasta la actualidad. En las ceremonias de la religión María Lionza se evoca a diferentes legiones de espíritus para el cuidado y sanación de las personas que vienen en búsqueda asesoramiento y apoyo. Aparte del indio Guaicapuro y el negro Felipe la “reina” María Lionza constituye el centro de la religión. En este personaje confluyen elementos de la mitología indígena con la fe católica en la Madre de Dios. La trinidad, se dice, representa la composición étnica de la sociedad venezolana. Las legiones de los espíritus que forman el séquito de María Lionza se renuevan periódicamente. Además de vikingos o médicos se manifiestan en los últimos años en las ceremonias también las deidades afrocubanas, cuyas estatuas fueron integrados en los altares de la religión.

Palmira pertenece a un número creciente de seguidores de la religión de María Lionza que se iniciaron en la santería, ya que se introdujo a Venezuela conjuntamente con los inmigrantes cubanos a partir de los años de 1970. De la regla de ocha y de la regla de ifa dicen que son más poderosas que la religión María Lionza, pero también se encuentran numerosas similitudes que facilitaron la coexistencia de ambas religiones. Los creyentes se involucran en la santería sin tener que abandonar la religión de María Lionza solo que consideran la iniciación en la santería como una fuerte protección la que realizan también en espera de una sanación de enfermedades.

A finales de octubre de 2011, asistí a una casa de culto María Lionzero en las afueras de Caracas, al que Palmira W. pertenece. La directora estaba todavía en su año de novicio el se que llama “iyaboraje”. A muchos iniciados se les prohíbe en este tiempo exponerse a las energías fuertes espirituales, especialmente si antes habían sido espiritualmente activos. Pero esto no fue el caso de la directora de la casa de culto, que pudo seguir trabajando en el campo espiritual y la encontré durante mi visita haciendo una ceremonia de curación de una enfermera joven que estaba sufriendo de herpes (culebrilla) en todo el cuerpo. Con oraciones, cantos y mucho humo de cigarro, se les llamó los espíritus guardianes de la paciente intentando fortalecerlos, mientras que la paciente estaba acostada sobre unos círculos dibujados en el suelo con sebo blanco y marcados con velas encendidas. Bajo las oraciones, cantos y mucho humo del cigarro se manifestó un espíritu incontrolable en la paciente a quien la directora identificada como el espíritu de un indio.

El tabaco, y en particular, los cigarrillos pueden parecer de poca importancia en el contexto referido. Pero una mirada más detallada muestran su significado cultural e histórica. Como planta exótica el tabaco americano no tardó en Europa para convertirse en un artículo de lujo y un producto importante en el comercio triangular atlántico. También fue utilizado en África como medio de pago en la trata de esclavos y, a diferencia de la mayoría de otros productos, como el azúcar, los textiles, los esclavos, era buscado en varias orillas atlánticas del comercio triangular. En Cuba, los esclavos comenzaron desde muy temprano a fumar tabaco y a utilizarlo en la práctica religiosa. En la regla de ocha se sopla el humo del cigarro sobre algunos orichas, como Elegua, Ogún o Changó. Elegua ocasionalmente recibe un cigarro como ofrenda. Pero, sobre todo, los puros se fuman en las misas espirituales para evocar a los espíritus y allí no pueden faltar.

Ahora hay una técnica adivinatoria de fumar cigarrillos, que es común en la religión de María Lionza, pero desconocido en las religiones afrocubanas. Y es esta técnica de adivinación que el Oloricha Mark Bauch, que se inició en Cuba, practica ahora en Berlín, sin haber ido siquiera a Venezuela a visitar un centro de María Lionza. Él aprendió esta técnica de su segunda madrina Palmira W. Eso no es sorprendente, pero tampoco evidente, ya que otros ahijados de Palmira no fuman cigarrillos para adivinar.

De vez en cuando Mark toma ahora asiento frente al altar de los antepasados erigido en un rincón de su cocina y bendice dos cigarrillos, de los cuales el primero es para su propia limpieza espiritual y el segundo para la adivinación. Luego recita las oraciones habituales y los himnos de la religión María Lionza y los complementa con algunas oraciones alemanas. Luego enciende el cigarro, que se debe mantenerse entre el pulgar y el índice y el dedo medio. A partir de ahora el cigarro no debe moverse ni girarse. En adelante se fuma el cigarro aceleradamente lo que se parece más unas aspiraciones agitadas que a un fumar con deleite. Una escupidera para la saliva amarga no puede faltar. A partir de ahora, el

interés se centra en la ceniza resultante, que no debe caerse del cigarro largo rato, porque será interpretada de acuerdo con un esquema fijo, en el que la parte superior e inferior, izquierdo y derecho, cada uno representa algunas condiciones sociales y físicas de la persona. También espíritus “oscuros” o sea malos o benévolos, que giran en torno a la persona, se pueden identificar en las cenizas. Mientras que en tiempos anteriores Mark canalizó sus inspiraciones proféticas a través de las cartas del tarot, hoy este propósito lo cumplen los cigarros.

RESUMEN

La santería con su propio pensamiento y su práctica religiosa, con su expansión internacional y sus nuevos seguidores de tierras extrañas resiste a patrones unidimensionales de explicación. El concepto que una religión se adapta a un nuevo entorno, está basado en un modelo lineal de pensar. En el caso de la santería, que a su vez recoge e integra algunos aspectos del nuevo entorno respectivo, del colorido local, por decirlo así, cualquier modelo de análisis tendría que extenderse por lo menos a un modelo bilineal o a un intercambio dialógico. No obstante, una vez que nos fijamos en los acontecimientos relatados desde la perspectiva del iniciado, la dinámica se asemeja a una bifurcación o una horcadura, como la conoce la antropología de parentesco. De hecho, la relación entre los iniciados y sus dos padrinos está concebido como una paternidad ritual. Mientras que el primer padrino, cualquiera que sea su sexo biológico real, corresponde al padre, el segundo padrino simboliza la madre. En el caso de Mark Bauch es aquí donde aspectos centrales de su practica religiosa tienen su origen. Me he concentrado en la adivinación por medio de los cigarros de la tradición de María Lionza que llega a Mark a través de su segunda madrina. Otros detalles tienen que ver con su padrino Joaquín de La Habana cuya biografía religiosa, a su vez, muestra rupturas significativas los que tal vez tienen alguna relación con la apertura especial que demuestra este santero. Joaquín lleva, para mencionar solo un ejemplo, a Mark frecuentemente a las fiestas religiosas del candomblé, es decir, la expresión brasileña de la religión yoruba, que tiene un centro en el barrio popular berlinés de Kreuzberg.³¹ Esta actitud “ecuménica” no es muy frecuente. Tal parentesco ritual es importante para la comprensión de las dinámicas religiosas. Justamente cuando la santería llega a un nuevo destino, donde ya no esta practicada exclusivamente por sacerdotes cubanos, sino también por seguidores e iniciados de otros países, los padrinos son importantes para el pensamiento y la práctica religiosa.

No obstante, el parentesco ritual no debe ser tomado de una manera determinista. Mark aprendió de su segunda madrina Palmira “leer cigarros”. Su hermano religioso Bernard B. sin embargo, que tiene a Palmira como su madrina principal, no se emplea en este campo.

Esto pone de manifiesto la disposición individual de cada persona. He señalado en otras ocasiones que el concepto de “transculturalidad” de Wolfgang Welsch³² (1997) (y no “transculturación” de Fernando Ortiz³³ 1973) atribuye al individuo una mayor importancia en la dinámica cultural bajo las condiciones del mundo actual globalizado. El número de lugares en donde, debido a la migración y la globalización, se cruzan diferentes corrientes culturales está en aumento. De esta manera en ciudades como Berlín se cruzan las influencias caribeñas, africanas y latinoamericanas, y hay interfaces donde los individuos combinan elementos de diferente procedencia no arbitrariamente, pero si con cierto grado de autonomía. Esto es precisamente lo que se ha visto en el caso de Mark. Él esta iniciado en la santería, pero aprovecha la elasticidad de esta religión para combinar autónomamente elementos de distintos repertorios religiosos, los que una ciudad como Berlín ofrece. Aquí se cruzan influencias, las que de esta forma no se encontrarían ni en Cuba ni en Venezuela. Alemania es una diáspora que de esta manera la santería adquiere así su carácter propio.

BIBLIOGRAFÍA

- AMT FÜR STATISTIK BERLIN-BRANDENBURG (2009). *Statistischer Bericht A I 6 – hj 2/08. Melderechtlich registrierte Ausländer im Land Berlin am 31. Dezember 2008*.
www.statistik-berlin-brandenburg.de/publikationen/stat_berichte/2009/sb_a1-6_hj2-08_be.pdf
- ARGYRIADIS, K. (2001–2002). “Les Parisiens et la santería: de l’attraction esthétique à l’implication religieuse”, en *Psychopathologie africaine* 31/1, pp. 17-44.
- APTER, A. (1991). “Herskovits’ Heritage: rethinking syncretism in the African diaspora”, en LEOPOLD, A. M. y SINDING JENSEN, J. (Ed.). *Syncretism in religion. A reader*. London: Equinox, pp. 160-184.
- ASSMANN, J. (2003). *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München, Wien: Hanser Verlag.
- BARNET, M. (2000). *Afrokubanische Kulte. Die Regla de Ocha. Die Regla de Palo Monte*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp.
- BAUCH, M. y BERTRAM, M. (2003). *13 Reise-Fragmente*. Norderstedt: Books on Demand GmbH.
- BEYER, P. (2007). “Globalization and Glocalization”, en BECKFORD, J. A. und DEMERATH, N. J. III (Ed.). *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage Publications, pp. 98-117.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, N. (1990). *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.
- BRANDON, G. (1997). *Santería from Africa to the New World. The dead sell memories*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- BROWN, D. H. (2003). *Santería enthroned: rt, ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- CAPONE, S. (2001-2002). “La diffusion des religions afro-américaines en Europa”, en *Psychopathologie africaine* 31/1:3-16.
- CAPONE, S. (2005). *Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*. Paris: Karthala.
- COHEN, P. F. (2002). “Orisha journeys: the role of travel in the birth of Yorùbá-Atlantic religions”, en *Arch. de Sc. soc. des Rel.* (janvier-mars): 17-36.
- DIANTEILL, E. (2002). „Deterritorialization and reterritorialization of the Orisha religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States)”, en *International Journal of Urban and Regional Research* 26/1:121-137.
- GALVÁN TUDELA, J. A. y GARCÍA VIÑA, A. Y. (2008). “Religiones afroamericanas en Canarias”, en DIEZ DE VELASCO, F. (Ed.), *Religiones entre continentes: minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria editorial, pp. 237-253.
- GONZÁLEZ TORRES, Y. (2008). “Las religiones afrocubanas en México”, en ALONSO, A. (Ed.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Torres.pdf>.
- GRUNER-DOMIC, S. Ms. (1992). *Die Migration kubanischer Arbeitskräfte in der DDR 1978-1989*. Europäische Ethnologie, Humboldt-Universität Berlin: Tesis de licenciatura sin publicar.
- LAW, R. (1997). “Ethnicity and the slave trade: ‘Lucumi’ and ‘Nago’ as ethnonyms in West Africa”, en *History in Africa* 24:205-219.
- MAHLKE, R. (1992). *Die Geister steigen herab: die María-Lionza-Religion in Venezuela*. Berlin: Reimer.
- MENÉNDEZ VÁZQUEZ, L. (2001). “¿Un cake para Obatala?!” en *La Jiribilla* 11.
http://www.lajiribilla.cu/2001/n11_julio/292_11.html
- MONTOYA, S. (2011). *Fazendo, Olhando, Adaptando" Ilé Obá Sileké: Candomblé brasileiro en Berlin*. Marburg: Curupira Workshop Band 15.
- MURPHY, J. M. (1993). *Santería. African spirits in America*. Boston: Beacon Press.
- ORTIZ, F. (1973). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. Ariel quincenal; 80. Barcelona: Ariel.
- PALMIÉ, S. (1991). *Das Exil der Götter. Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang.
- PALMIÉ, S. (1995). “Against syncretism: ‘africanizing’ and ‘cubanizing’ discourses in North American Orisa worship”, en Fardon, R. (Ed.), *Counterworks: managing the diversity of knowledge*, New York: Routledge, pp. 73-104.
- PÉREZ-LÓPEZ, J. y DÍAZ-BRIQUETS, S. (1990). “Labor migration and offshore assembly in the socialist world: the Cuba experience”, en *Population and Development Review* 16/2: 273-299.
- POLLAK-ELTZ, A. (2001a). “The globalization of an Afro-American religion. Cuban Santería (Regla Ocha) in Venezuela”, en OLÚFÉMI ADÉWOLÉ, L. (ed.). *Ifá and related genres*. Cape Town: Centre for Advanced Studies of African Society, pp. 114-122.
- POLLAK-ELTZ, A. (2001b): “The Venezuela cult of María Lionza”, en GLAZIER, S.D (ed.), *Encyclopedia of African and African-American religions*. New York u.a.: Routledge, pp. 357-361.
- PROTHERO, S. R. (2011). *Die neun Weltreligionen: was sie eint, was sie trennt*. München: Diederichs.
- RAMOS, M. W. (2003). “La división de La Habana: territorial conflict and cultural hegemony in the followers of Oyo Lukumí religion, 1850s-1920s”, en *Cuban Studies* 34: 38-70.
- RAUHUT, C. (2009). “Initiation von Frauen in den kubanischen Ifá-Kult zwischen lokaler Innovation und transnationaler Vernetzung”, en DROTBOHM, H. y ROSSBACH DE OLMOS, L. (Ed.), *Kontrapunkte: Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der Afroamerikaforschung*. Beiträge der Regionalgruppe „Afroamerika“ auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2007. Curupira Workshop, Band 12. Marburg: Förderverein “Völkerkunde in Marburg” e.V., pp. 97-119.

- ROBERTSON, R. (1998). "Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit", en BECK, U. (Ed.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main, pp. 192-220.
- ROSSBACH DE OLMOS, L. (2009a). "Santería abroad: The short history of an Afro Cuban religion in Germany by means of biographies of some of its priests", en *Anthropos* 1004/2: 483-498.
- ROSSBACH DE OLMOS, L. (2009b). "Santería in Deutschland. Zur Gleichzeitigkeit von Heterogenisierung und Retraditionalisierung einer Religion in der Diaspora", en *Paideuma* 56: 63-86.
- ROSSBACH DE OLMOS, L. (2011). "Religion und Raum: Dimensionen religiöser Reterritorialisierung der Santería in Deutschland", en *Zeitschrift für Ethnologie* 136/2: 357-378.
- SCHMIDT, B. E. (1995). *Von Geistern, Orichas und den Puertoricanern: Zur Verbindung von Religion und Ethnizität*. Curupira Band 2. Marburg: Förderverein "Völkerkunde in Marburg" e.V.
- STATISTISCHES BUNDESAMT (2010). *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Ausländische Bevölkerung*. Ergebnisse des Ausländerzentralregisters 2009. Fachserie 1 Reihe 2. <https://www-ec.destatis.de/csp/shop/sfg/bpm.html.cms.cBroker.cls?cmspath=struktur,vollanzeige.csp&ID=1025396> (letzter Zugriff 08.03.2010).
- WELSCH, W. (1997). "Transkulturalität. Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen", en *Texte zur Wirtschaft und zur Wissenschaft*. Hausner & Hausner Verlag. (http://www.tzw.biz/www/home/article.php?p_id=4092_97680)

NOTAS

- ¹ BEYER (2007), p. 109.
- ² ROBERTSON (1998).
- ³ La investigación recibió el apoyo de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) de 2004 a 2012 y se realizó en el Instituto de las Investigaciones Culturales Comparativas, Departamento de Antropología Social y Cultural en la Universidad de Marburg (Alemania).
- ⁴ Al nombre “santería” que significa “el culto de los santos” se considera en la actualidad como peyorativa ya que hace hincapié en las influencias católicas de esta religión. Hoy se habla preferiblemente de *regla de ocha* y de la *regla de ifa*, o sea el sistema de adivinación de los babalawos (yoruba: padre de los secretos). La regla de ifa esta considerada jerárquicamente por encima de la regla de ocha y está reservado para los hombres, hasta que hace poco la consagración de las mujeres cuestionaba esta exclusividad (RAUHUT (2009)).
- ⁵ COHEN (2002).
- ⁶ LAW (1997).
- ⁷ RAMOS (2003).
- ⁸ PROTHERO (2011), pp. 257 y ss.
- ⁹ APTER (1991); BARNET (2000), pp. 39-42; DIANTEILL (2002).
- ¹⁰ Véase por ejemplo BOLÍVAR (1990); MURPHY (1993), pp. 42-43; BARNET (2000), pp. 42-64.
- ¹¹ ASSMANN (2003).
- ¹² GONZÁLEZ TORRES (2008).
- ¹³ BRANDON (1997), pp. 106-120; BROWN (2003), p. 91; PALMIÉ (1991).
- ¹⁴ SCHMIDT (1995).
- ¹⁵ cf. DIANTEILL (2002).
- ¹⁶ DIANTEILL (2002), p. 134.
- ¹⁷ GONZÁLEZ TORRES (2008).
- ¹⁸ POLLAK-ELTZ (2001a), (2001b); MAHLKE (1992).
- ¹⁹ PALMIÉ (1995); BRANDON (1997), pp. 114-120; CAPONE (2005); DIANTEILL (2002), p. 132.
- ²⁰ Véase ARGYRIADIS (2001-2002); CAPONE (2001-2002); GALVÁN TUDELA y GARCÍA VIÑA (2008).
- ²¹ ROSSBACH DE OLMOS (2009 a y b).
- ²² GRUNER-DOMIC (1992); PÉREZ-LÓPEZ y DÍAZ BRIQUETS (1990).
- ²³ Ver ROSSBACH DE OLMOS (2009a).
- ²⁴ STATISTISCHES BUNDESAMT (2010), p. 94.
- ²⁵ AMT FÜR STATISTIK BERLÍN-BRANDENBURG (2009), p. 17.
- ²⁶ GALVÁN TUDELA y GARCÍA VIÑA (2008), p. 241
- ²⁷ ROSSBACH DE OLMOS (2011).
- ²⁸ Una comida de repollo, espinaca, almendras y cangrejos del río.
- ²⁹ MENÉNDEZ (2001).
- ³⁰ Véase también BAUCH y BERTRAM (2003).
- ³¹ MONTOYA (2011).
- ³² WELSCH (1997).
- ³³ ORTIZ (1973).