

## La santería que yo conozco...

Lázara MENÉNDEZ VÁZQUEZ

Universidad de La Habana - Facultad de Artes y Letras

### Resumen

*A partir de 1959 se inicia en Cuba un proceso de cambio económico, socio-político y cultural diferente del que va a seguir el resto de los países del continente. Los conflictos que se desarrollan con las medidas introducidas por el gobierno revolucionario en el acontecer nacional, en virtud de la lucha entre lo considerado como nuevo y viejo, afectan las diferentes manifestaciones de la cultura popular y sobre todo aquellas que habían sido consideradas como parte de la cultura marginal, o mejor marginalizada.*

*Entre los hechos culturales que se vieron sometidos a los juicios y prejuicios que se actuaron entre 1959 y 1990, hemos seleccionado la Santería o Regla de Ocha-Ifá. En este trabajo sometemos esta práctica religiosa a un análisis histórico y básicamente condicionado por las coordenadas: aceptación - rechazo.*

### *Ochún sobre la media luna*

Ni en el pasado ni en el presente la santería o Regla de Ocha-Ifá ha contado con una estructura supra-familiar que haya tendido a integrar a todos los que se identifican como santeros, iyalochas, babalochas y babalaos. Por consiguiente, los estudios que la han adoptado como objeto de investigación, indagación o mero reconocimiento son el resultado de acercamientos a determinadas familias rituales o «santorales» — como las denominan actualmente algunos religiosos — y a personas iniciadas, consideradas representativas en el seno de la familia, de la localidad o en el ámbito de la función específica que desempeña en la práctica santera.

Ante lo abundante y enjundiosa que resulta la literatura referida al tema Santería o Regla de Ocha-Ifá y a las características de su funcionamiento, hemos seleccionado para nuestra reflexión el análisis de aquellos factores que favorecen y/o introducen cambios en el discurso, relativamente normativo, de la práctica. La valoración de la relación norma-innovación en el espacio santero no puede desconocer los vínculos con el contexto de referencia en el que actúa el sujeto involucrado en el universo «santorale».

No es objetivo de este trabajo hacer un recuento cronológico de lo acontecido entre 1959 y 1990, sino sólo reflexionar acerca del impacto que sobre el objeto y el sujeto santero tuvieron la política ateísta y la recuperación de las tradiciones culturales y su consecuente revitalización.

### *Obatalá en los cuatro caminos principales*

La cultura cubana en sus diferentes discursos ha acogido de manera desigual la presencia de uno de los resultados más típicos del proceso de transculturación. Me refiero a la Santería o Regla de Ocha. A la luz de una reconstrucción teórica de la práctica santera, anclada en el desplazamiento de objetos a prácticas y de éstas a procesos, es factible reconocer en cualquier sujeto — y en el santero no es una excepción — un abanico de prácticas. Por consiguiente hemos de enfocar la valoración del universo santero como un proceso de construcción por su condición cambiante.

Desde la perspectiva indicada, es posible reconocer tres formas de aplicación de la práctica santera:

- Una empírica basada en los principios de una práctica que se asume esencialmente religiosa. Ella cubre una variada gama de respuestas, pues aquí se inscriben creyentes — santeros o no, que afirman o niegan el credo —, no creyentes — personas que pueden interactuar o no con la práctica y que la aceptan o rechazan en dependencia de múltiples factores —, y la más simpática, aquella que hemos denominado «la categoría del por si acaso» y que se autodefine como «no creo pero respeto»;
- Una tradición o herencia científica que ha asumido el universo santero como una manifestación de la religiosidad popular cubana y que recientemente — más por consenso que por explicitación teórico-conceptual — acepta dicho ejercicio como una religión. La descripción y la clasificación de los componentes religiosos del universo santero han absorbido la atención de la mayor parte de los estudios, en detrimento del análisis y valoración del mismo, aún desde la perspectiva socio-religiosa;
- La tercera es aquella que se apropia de ciertos valores asumidos como artísticos y que han tendido a colocar algunas expresiones musicales, danzarias, literarias y visuales en el ámbito del folklore o en el de la cultura popular tradicional. De esta forma aísla la expresión de su contexto.

Estas maneras de asumir la Santería no son excluyentes y de hecho en la historia oculta o no revelada de la misma, se descubren ejemplos de interacción entre las diversas variantes. La apropiación intelectual y afectiva de la Regla de Ocha-Ifá — por receptores entrenados o no — a lo largo de la historia de la cultura cubana, ha estado mediada por las barreras que han impuesto las diferentes formas que han adoptado en rechazo y las diferentes manifestaciones en que se ha expresado la aceptación.

La primera semilla del rechazo se plantó en la etapa colonial, en virtud de la posición en que los africanos esclavizados fueron colocados en la Isla. Su condición de negro — diferente perceptualmente — y de esclavo — diferente económica y socialmente — condujeron a apreciaciones prejuiciadas de sus prácticas simbólicas. El valor y la significación de las culturas de procedencia africana eran ignorados en el nuevo contexto, y lo más terrible es que serán desconocidos en el presente siglo por una buena parte de la población que aún puede reconocer entre sus antepasados a personas pertenecientes a las más disímiles culturas africanas que llegaron a Cuba durante la etapa colonial.

Los prejuicios sobre la población negra no desaparecerán a lo largo de la república y en el presente se observan signos de racismo en las relaciones interpersonales. Las prácticas simbólicas no corrieron mejor suerte. Las creencias, las normas éticas u orientaciones de la conducta que emanaban de las formas que adoptaban los restos y fragmentos de las culturas africanas fueron mal enjuiciadas o marginadas.

Las herramientas deculturativas, los prejuicios, las manipulaciones del poder y desde él no lograron siempre hacer tabla rasa con los valores culturales de las poblaciones. En Cuba, las barreras del rechazo se fueron fracturando con la acción del tiempo, la realidad y el hombre. Las relaciones interpersonales en el ámbito de la vida cotidiana — y preferentemente en la instancia del «barrio» — han sido minadas y transgredidas más allá de las fronteras impuestas por los prejuicios. Aunque de modo oculto, mucho de ello se debió en el pasado a la acción de los informales líderes de las barriadas y a las normas sociales refrendadas por los micro-colectivos.

El interés de ciertos sectores de la intelectualidad ha condicionado — históricamente — una mirada desprejuiciada sobre ciertos factores de la cultura popular y especialmente de la Santería, tal es el caso del conocimiento científico representado por figuras como Fernando Ortiz, Lydia Cabrera, Rómulo Lachatañeré, Teodoro Díaz Favelo, Argeliers León. No menos significativos del universo santero resultan las acciones generadas desde la esfera artística y literaria en sus empeños por apresar ambientes, atmósferas, personajes, instrumentos identificativos del universo santero.

En esta acción de dismantelar las barreras que pretenden intelectualmente aislar el ejercicio santero y su proyección cultural, ha sido significativa la política cultural trazada por el Gobierno Revolucionario. En su vertiente educacional, la Campaña de Alfabetización, la enseñanza laica y obligatoria en los niveles primario y medio, los cursos destinados a los trabajadores, fueron acciones que favorecieron la instruc-

ción de la población; en sus aspectos artístico y literario, las tareas emprendidas tanto por los centros de investigación adscritos o vinculados al Ministerio de Cultura como por los centros particulares destinados a la creación, distribución y consumo del producto artístico, desde la creación del Teatro Nacional hasta la constitución del propio Ministerio de Cultura, han favorecido, en líneas generales, la existencia de una mirada desprejuiciada acerca de tan controvertido objeto.

La expansión actual de la Santería y su dualidad apropiativa planteada en los términos cultura-religión, son también la consecuencia de la interacción de los factores aludidos. Así, la interpretación de la Regla de Ocha-Ifá como hecho popular culturalmente connotado, según la definición de Alberto Cirese, reclama una mirada diferente. La Santería no es estática, la tradición fija saberes pero no congela acontecimientos.

*Elegué en camino recto*

El conocimiento del universo Ocha-Ifá como entidad, sus valores y contenidos específicos, desde la perspectiva cultural, es deficitario. A lo largo de la historia, los estudios realizados en Cuba, como señalamos anteriormente, han privilegiado la enumeración de las divinidades, sus características y objetos distintivos, la estructura de sus ceremonias, la focalización del antecedente etno-cultural, entre otros aspectos. En no pocas ocasiones se le han tratado de aplicar modelos eclesiológicos derivados casi en su totalidad de las religiones institucionalizadas.

Los enfoques utilizados para la caracterización y evaluación de la práctica santera han favorecido la aplicación de modelos de equilibrio, el concepto de tradición se ha utilizado como mecanismo de congelación del acontecer cultural y la noción de folklore como definidora de una posición-situación en el universo global de la cultura cubana legitimadora de ciertas fronteras. Con demasiada frecuencia se ha ignorado la luz que sobre el asunto aportaron las obras de Fernando Ortiz y Lydia Cabrera.

La Regla de Ocha-Ifá ha tendido a verse como un fenómeno del pasado, un hecho congelado y con ello se ha excluido uno de los aspectos más ricos, la tasa de innovación y actualización a la que ha estado sujeta. Con demasiada frecuencia nos tropezamos con estudios que — como el saber popular, colectivo y no tan anónimo como algunos quisieran — repiten informaciones o buscan datos que pueden ser asumibles como verdades absolutas. De este modo se silencian las voces de los santeros y se soslayan las funciones de la Santería como práctica cultural específica, viva, interactuante y en constante transformación, dentro del universo cultural cubano.

Hoy, cuando los cubanos hablamos de nuestra cultura, por lo general, nos referimos a ella como el resultado de la transculturación afro-hispana, entendidos, o al menos así lo entiendo yo, como componentes básicos del proceso de conformación de la cultura cubana, pero no únicos ni excluyentes. Nos sentimos teóricamente identificados con este principio

porque hemos aceptado, desde hace mucho tiempo, que somos el resultado de un proceso históricamente concretado en determinadas relaciones económicas, sociales, políticas, éticas, artísticas, estéticas; que compartimos hábitos, gustos, costumbres que nos identifican y con los que nos identificamos aunque no los compartamos de manera homogénea o premeditada.

Si embargo, en la cotidianidad no todos asumimos de la misma manera aquellas expresiones de la cultura en las que resultan evidentes los antecedentes africanos y el proceso de cambio cultural operado sobre ellos, especialmente si son los religiosos. Aún cuando éstas son aceptadas técnicamente como cubanas, se produce un raro extrañamiento con respecto a este segmento de la realidad cultural y resulta que las criollas formas religiosas santeras, paleras, voduistas, espiritistas — no en la versión de Allan Kardec sino en la «cruzada» — devienen en una especie de «otra cosa», ajena, extraña, incomprensible.

Los prejuicios definieron a la Santería como «cosa de negros», brujería, fetichismo, prácticas orgiásticas, oscurantismo; a los santeros como brujos, «gente de mal vivir», *lumpen*, enfermos mentales, también sus objetos rituales han sido tratados como fetiches y «cacharros». Virulencia racial y temores fueron algunos de los vectores que condicionaron esos prejuicios, y así la identidad de la Santería — desde la época colonial — quedó ligada a los conceptos de «lo bajo», «lo sucio», «lo indecente», «lo inculto», en oposición a otros credos que, desde la misma época, la cultura oficial legitimó como todo lo contrario: elevado, limpio, decente, culto.

La Santería, al igual que otras modalidades religiosas de antecedente africano, fue ubicada en la periferia de lo subalterno, negándosele la condición de cultura. El universo cultural reconocido como *lucumí* en Cuba albergó estereotipos culturales procedentes de las culturas africanas matrices y pertenecientes a las instancias oficiales y hegemónicas de los lugares de origen; sirvan de ejemplo la condición de Alafin de Changó, el valor social de las funciones del *babalao*, el culto al buen carácter.

El desplazamiento de los estereotipos hacia nuevas posiciones no se debió, en lo esencial, a una degradación del valor funcional del mismo, sino a la imposición de un nuevo lugar, determinado por las nuevas relaciones de dominación. La reelaboración y contaminación de los estereotipos así como su refuncionalización, resemantización y movilidad, en términos de desplazamientos, se produjo en el ámbito de la marginalidad socio-cultural definida por cada etapa histórica. Así, códigos de esencial filiación urbana, de expresivos refinamientos y complejidad conceptual, quedaron subsumidos en el universo de la marginalidad sin ser, por origen y condición, expresión de ella. Vivir en el margen no quiere decir ser del margen, si éste se define como espacio de prácticas delincuenciales, violencia, drogadicción, entre otros.

El sentido aristocratizante que se reconoce aún en la práctica santera actual tiene su más recóndito origen en aquellos estereotipos que consolidaban posiciones hegemónicas en el espacio de la sociedad tradicional denominada *yoruba*. El amor por el beato, el adorno complejo, la exuberancia de forma y color son también características de las cortes africanas,

llámense Oyó, Ifé o Benin. Nos hemos acostumbrado, con cierta facilidad, a enjuiciar los resultados de la acción de la población negra — y sus múltiples de matiz — o bien como respuestas enajenadas a la crueldad y hostilidad del medio, otorgando sólo espacio para la copia; es hora de mover los márgenes y retomar la herencia legada por Ortiz y Lydia Cabrera en la caracterización de nuestra «afro-pagana Santería».

*Changó en la punta de su espada*

A partir del triunfo de la Revolución se crea una significativa situación que, desafortunadamente, se mantuvo hasta 1991, año en el que como parte del «proceso de rectificación» se introdujeron modificaciones en el discurso político y constitucional del país. En el curso de esos treinta y dos años el Estado sostuvo dos políticas, aparentemente coherentes pero esencialmente contradictorias.

Al asumirse el Estado como el heredero de las mejores tradiciones artísticas, literarias y científicas de las etapas precedentes, implementó mecanismos tendentes a la recuperación de la artísticidad de las manifestaciones de la cultura popular tradicional, y en especial, las de antecedente africano, por resultar las menos conocidas y peor valoradas. De la misma forma alentó el desarrollo de investigaciones en torno a tan complejo fenómeno. Por otra parte, al asumir como postulado político-filosófico el ateísmo, implementó un conjunto de principios socio-normativos que negaban, de hecho, la posibilidad del funcionamiento abierto de los focos culturales tradicionales que se regían esencialmente por el componente ritual y que eran las sedes del ejercicio santero; aunque no fue el objetivo, la adopción de esa medida fue una especie de detonante que favoreció la activación de los prejuicios históricos.

Todas las formas de religiosidad, supuestamente derivadas de la ignorancia, la miseria, las crisis de todo tipo por las que había atravesado el país, hasta el momento del triunfo de la Revolución, debían desaparecer progresivamente en la medida en que se cumpliera el programa revolucionario; por tanto debía desarrollarse una labor ideológica sobre esos núcleos de población para ir alejándolos del «opio de los pueblos».

No puedo asegurar que la famosa frase según la cual «... o no llegamos o nos pasamos...» sea un signo de nuestra cultura, pero en este caso podemos comprobar que, por una parte, los involucrados en la ejecución de aquella política no llegaron a la médula del problema, porque además de una especial relación con lo sagrado, la Santería proporciona canales muy diversificados para relacionarse armónicamente con un medio hostil; y por otra parte, se pasaron, al hacer que los religiosos se sintieran reprimidos, perseguidos y atacados en su intimidad, aunque esto no excluyó, desde luego, que se sintieran beneficiarios de la Revolución, pues muchos de ellos obtuvieron ciertos bienes en el orden material.

Tanto una como otra posición chocaban en el acontecer cultural nacional. En un sentido, era imposterizable el rescate de las tradiciones culturales, es decir todo aquello que tuviera que ver con el pasado, y en otro, convenía un individuo muy racional, capaz de incorporar otra espiritualidad, relativamente nueva, muy alejada de la que el hombre religioso había desarrollado y que consideraba como herencia de sus antepasados.

La asunción global del universo santero se vio limitada por la manera en que la Santería y sus practicantes fueron integrados-desintegrados al proyecto cultural sostenido por el Estado a partir de 1961. Con la creación del Conjunto Folklórico Nacional y el Instituto de Etnología y Folklore, en dicho año, la música, la danza, la mitología, la artesanía rituales de filiación santera, entre otros aspectos, fueron paulatinamente tratados, de hecho, como manifestaciones desacralizadas y asumidos como objetos de ciencia, de acuerdo a los fines y proyección de cada una de las instituciones.

Al ser asumido el ateísmo como norma político-filosófica, paradójicamente, los mismos objetos eran deslegitimados como parte de la vida y la razón de ser del pueblo que practicaba o participaba en la órbita de esta forma religiosa. El reconocimiento del valor simbólico de ese conjunto de elementos en la vida cotidiana del sujeto, las relaciones existentes entre ellos, los valores de que eran representativos, quedaron desarticulados de los discursos que debían privilegiarlos.

El proyecto socio-cultural sostenido por el Estado, hasta el llamamiento al Cuarto Congreso del Partido, excluía explícitamente a la población religiosa en general de las filas de las organizaciones políticas; el religioso, en los hechos, fue marginado del proyecto en su casi totalidad. Las posibilidades de ascenso social se vieron limitadas por su vinculación a cualquier credo religioso. En el caso específico de la Santería y los santeros, a los prejuicios históricamente sostenidos por la cultura dominante en los sectores populares se añadieron los nuevos. Todos se hacían sentir en las relaciones cotidianas.

El proyecto — en términos teóricos — no pretendía anular la capacidad creativa ni la actitud reflexiva de la población; vale la pena recordar que en los primeros años de la Revolución muchos religiosos, espontáneamente, abandonaron sus creencias y los objetos rituales, de este modo hacían uso de su derecho a la desidentificación de sus patrones culturales con la pretensión de adquirir otros considerados más adecuados.

El proyecto tampoco pretendía suprimir deseos, aspiraciones y sueños que se consideraban básicos en la población obrera, pero sí necesitaba un sujeto dotado de una sensibilidad diferente — nada dado a la navegación en dos mundos: el de los eguns y orichas y el de los hombres —, muy racionalizado y pragmático, con pocas posibilidades de ver «elefantes en las nubes». El paradigma de orden que se proponía situaba al sujeto ante la necesidad de alcanzar su perfección en el universo de la ciencia, entendida ésta como la única forma de conocimiento capaz de penetrar la realidad objetiva objetivamente.

La Revolución, al organizar la nueva estructura socio-cultural y en especial la vida cotidiana, no tomó

en consideración a la familia ritual y ésta quedó excluida de las formas de socialización legitimadas; con ello se le negaba a la familia ritual el espacio de reconocimiento socio-cultural y se delimitaban en el entorno social los valores emanados de la práctica. Se descalificaba al sujeto por su condición religiosa. Si el individuo santero quería integrarse al proyecto social, primero debía desintegrarse de su familia ritual, de su modo de hacer y ver el mundo, debía sacrificar su religiosidad y su individualidad.

Rápidamente sobrevino una solución para el acontecer religioso que favoreció la acción ritual, se recurrió a la táctica de la simulación como parte de una estrategia de resistencia. Al oscilar el fenómeno de nuevo entre los polos de aceptación y rechazo, el individuo optó por acatar y no cumplir, se reproducía el signo de la desobediencia que tenía sus antecedentes en la etapa colonial. La práctica volvía a replegarse, el hombre santero estaba compulsado a participar en dos mundos sociales: el oficial, marcado por el ateísmo y el mito de la razón científica, y el suyo propio, regido por sus eguns y orichas. La cultura dominante sentó pautas para que los prejuicios reforzaran la política de hostilidad y antirreligiosidad desplegada.

Se había impuesto el paradigma de la objetividad científica, el del sujeto como ente colectivizado y la historia como entidad universalista. Se derivaba de él un signo de orden aplicable tanto a la nueva organización social como a las llamadas formas tradicionales de pensamiento religioso. La subjetividad, el individuo y la historia fueron tan atemperados que casi se hicieron invisibles. Se enfatizó la reafirmación de la subjetividad entendida como lo mensurable y demostrable a través de la razón científica, se produjo la sobreestimación del colectivo concebido como una unidad monolítica y homogénea y se asumió la historia como discurso causal. La intersubjetividad, la individualidad y la historicidad prácticamente quedaban fuera del discurso social.

Las creencias santeras se siguieron considerando supersticiones, las ceremonias formas fetichistas de adoración, los conocimientos acerca de las plantas y su posible uso curativo como oscurantismo, sus objetos rituales fueron tildados de inservibles. Durante años se pensó que la publicación de documentos escritos por los religiosos y la elaboración de objetos destinados al uso ritual eran formas de hacer proselitismo.

No es noticia que los estudios acerca de lo que se reconoce como cultura popular tradicional, nacional o internacionalmente, han estado influidos — en mayor o menor medida — por herencias conservadoras que han tendido en no pocas ocasiones a enjuiciar la producción simbólica como un resto fósil. Al no favorecerse en Cuba la concepción religiosa del mundo, la proyección social del universo santero se enquistó y aparentemente congeló su universo imaginal. En realidad la hostilidad favoreció el fortalecimiento del ejercicio santero y la decantación de no pocas de sus acciones, extendió su radio de operaciones, pues es sabido que hasta 1959 la práctica de la Santería era una cuestión nacional; a partir de esa fecha y en un proceso paulatino de consolidación, la Regla de Ocha-lfá cuenta con comunidades significativas en Miami, New Jersey, Puerto Rico, Venezuela y con personas iniciadas en casi todos los países del mundo.

La manera de concebir el mundo, por parte del hombre santero, está articulada alrededor de una noción de lo sagrado que compromete una instancia no creada por la acción humana — eguns, orichas, iré, osogbo, erí — y otras, corresponsabilidad constructiva de los humanos — el respeto a los mayores, a la casa, a la familia, a las normas rituales y sociales —, condicionadas por la manera de vivir en el mundo que no es idéntica ni homogénea para todos los santeros.

La concepción de lo sagrado tiende a activar una relación flexible del hombre con el universo, la naturaleza, la sociedad y con otros hombres; acomodable a las circunstancias específicas del sujeto, poco hostil a otros credos, religiosos o no, nada autoritaria, proclive a la desobediencia por convencimiento del otro y también por ocultamiento de las acciones.

Su visión de las relaciones interpersonales, los principios de autoridad, poder y coparticipación jerarquizada no han concordado unilateralmente con los modos históricos de concebir el mundo por parte de los sectores dominantes.

Hablar de la Santería como una práctica cultural supone reconocer un modo de vivir y actuar en el mundo, una manera de identificarse y reconocerse en la realidad social que le ha tocado vivir al sujeto, un modo de preservarse de la hostilidad del medio socio-cultural con el que interactúa el individuo y una manera de conducirse para obtener determinados fines. En ella se reconocen patrones de identificación que se apoyan en estilos de conservación, preservación, transmisión y transformación de la información heredada y adquirida por el sujeto.

No conocemos ninguna definición de cultura elaborada por los practicantes de la Santería, sin embargo, en la observación de campo y en las entrevistas realizadas se pone de manifiesto que la Regla de Ocha-lfá opera con una serie de regularidades que cualifican conjuntos de modos de vida creados, aprendidos y transmitidos de generación en generación. El siguiente texto, segregado de un rezo o invocación destinada al dios Obatalá, es un buen ejemplo: «Ko itá ayé biché oro medu moduare olobó» — enseñar lo que viene de antiguo del mundo de las cosas o modos lucumí prepara la inteligencia y hace del hombre inteligente una persona venerable.

Si aceptamos como noción de cultura aquella que valida tanto la formación del hombre, su mejoramiento y perfección, como los productos de esa formación, es decir, el universo de las actividades, productos intelectuales y manuales del hombre en su quehacer social independientemente de sus formas, contenidos, orientación, grados de complejidad o distancia de las concepciones y comportamientos respecto a otros, la Santería, obviamente, es una de esas prácticas.

Para los santeros es significativo el carácter activo de la sabiduría humana y ésta se alcanza, entre otras formas, a través del trabajo que forma parte de este ideal. La sabiduría no está reservada a unos cuantos, y así lo afirma la sentencia repetida insistentemente por iyalochas, babalochas, babalaos: «obbedi caca, obbedi lelé», o sea «el conocimiento está repartido entre todas las cabezas».

El acceso a textos escritos favoreció la ampliación de la información disponible, la difusión de ellos

incentivó la renovación de la vida social e individual y diluyó la importancia de los doctos en el seno de la práctica ritual. El estatus comunicativo o sistema de interrelaciones entre los sujetos ligados a los textos resulta sumamente complejo.

La experiencia cotidiana — que no se limita a la relación con lo sobrenatural — es la que valida el conocimiento y la eficiencia; al no vivir de espaldas a su realidad socio-cultural, no haber devenido en dogmas las normas religiosas que constituyen el soporte de su conocimiento, se reconocen brechas para la introducción de un saber extrarreligioso que tiende a una actualización constante del legado tradicional.

Al comparar una de las versiones del mito del origen del mundo, específicamente el relato de Ochanlá con el titulado «Origen de los Santos africanos» aparecido primero en el *Manual* de Nicolás Angarica, en 1959, y años más tarde en el de Pedro Arango, se ponen de manifiesto las sensibles modificaciones introducidas.

Esas reformulaciones no son del todo premeditadas, ni deben interpretarse como una violación de la norma, sino como una evolución lógica del saber en una sociedad en la que el papel de la tradición no puede asumirse en abstracto, y de esta forma sustantivar el rol que ella desempeña en las sociedades tradicionales como tamiz que filtra, ordena y fija el conocimiento; en nuestro contexto las instancias del saber — escuelas, academias, universidades — son canales de obtención y reproducción de conocimientos que han estado legitimados históricamente en virtud de la naturaleza diversificada de la sociedad. El acceso a ellas ha formado parte de las expectativas populares; este presupuesto se vio favorecido por las medidas educacionales que se introdujeron en el país después del triunfo de la Revolución.

En una cultura oral, o predominantemente oral, la memoria colectiva acredita los actos y circunstancias que cualifican la vida del conglomerado humano, pero, en nuestro contexto, la cultura gráfica europea suplantó la importancia de la tradición oral en la instancia hegemónica. La Santería como expresión de una sociedad culturalmente mestiza logra, a pesar de la marginalidad a que ha estado sometida, un alto nivel de comunicación con los «otros» por el dominio que sus practicantes alcanzan del español, lengua materna y oficial para todo el que nace en la Isla.

La adquisición de conocimientos depende de la gestión individual. Las vías cognoscitivas esenciales son la observación directa, la activa participación en el seno del grupo, el estrecho diálogo con el padrino y también la consulta y estudio de documentos escritos. Estos últimos no se ciñen a los elaborados por los religiosos, como los de Nicolás Angarica y Pedro Arango, sino que también incluyen literatura especializada como los textos de Fernando Ortiz, Lydia Cabrera, Rómulo Lachetareñé entre otros.

Los santeros se han nutrido de recursos pertenecientes a otros credos; no sólo se reconoce el componente católico, sino también rasgos del espiritismo y la Regla de Palo Monte, lo que viene a mostrar que la Santería no es hostil a otras creencias institucionalizadas o no, hasta el punto que una misma persona puede ser miembro de una potencia abakuá, ser palero y santero. La iniciación en cada una de ellas

debe seguir el orden en que se han presentado. Esto evidencia, por una parte, cierta tendencia hacia el ecumenismo, y por otra, la articulación paulatina de una verticalidad entre los credos populares.

Es posible reconocer la presencia de múltiples elementos pertenecientes a las más diversas culturas. En el universo de los objetos que cualifican el entorno ritual, se encuentran hachas bipendes, representaciones similares al caduceo de la medicina, soperas, pilones y otros, todos portadores de significados históricos, en la mayoría de los casos, desconocidos por los practicantes, puesto que se han refuncionalizado y resemantizado en el nuevo contexto del que forman parte.

Hasta aquí hemos esbozado lo que a nuestro juicio constituye la matriz socio-cultural básica del corpus santero y cómo la trascendente irradiación del conjunto de sus valores fuera del ámbito ritual se ve favorecida por la naturaleza difusa de su estructura. Ello facilita la interacción de los contenidos rituales con las diversas circunstancias que enfrenta el sujeto en la vida cotidiana; la ritualidad en la actividad diaria

reafirma la cotidianidad como una de las fuentes nutricias del saber santero. La realidad extramitológica penetra el universo santero en la medida en que la movilidad y el enriquecimiento cultural del sujeto se incrementa.

Lo sagrado es para el hombre santero la fuerza que, primero, le posibilita trascender permanentemente su realidad y, segundo, incorporar de manera activa, el saber extrarreligioso a su modo de entender el mundo.

Desde esta perspectiva, la tradición no se presenta como información congelada, sino como estructura en movimiento que cumple «una función social y cultural que es, a nuestro juicio, una de las principales: la función de vencer la entropía informacional». Esa función informacional, devenida necesidad, es un factor que posibilitó la continuación del carácter sincrético de las culturas africanas matrices y la imbricación e interacción heterogénea y desigual de signos pertenecientes a tipologías culturales diferentes en tiempo y espacio y conseguir una homogeneidad que se hace patente en el ordenamiento de elementos que componen el universo santero.

## Bibliografía

ABIMBOLA Wandé

1975 *Yoruba Oral tradition*.- Ife: University of Ife, Department of African Languages and Literature.

BACHELARD Gaston

1965 *La poética del espacio*.- México: Fondo de Cultura Económica.

CABRERA Lydia

1954 *El Monte*.- La Habana: Ed. C.R.

CIRESE Alberto M.

1992 *Cultura egemonica e culture subalterne*.- Palermo: Ed. Palumbo.

LACHATAÑERÉ Rómulo

1992 *El sistema religioso de los afro-cubanos*.- La Habana: Ciencias Sociales.

ORTIZ Fernando

1985 *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*.- La Habana: Letras Cubanas.

## Résumé

A partir de 1959, débute à Cuba un processus de changement économique, socio-politique et culturel différent de celui que vont suivre les autres pays du continent. Les conflits qui se développent avec les mesures introduites par le gouvernement révolutionnaire dans la marche du pays, en vertu de la lutte entre ce que l'on considère ancien ou nouveau, affectent les différentes manifestations de la culture populaire et surtout celles qui avaient été considérées comme parties de la culture marginale, ou mieux, marginalisée.

Entre les faits culturels qui se virent soumis aux jugements et préjugés mis en œuvre entre 1959 et 1990, nous avons choisi la Santería ou Regla de Ocha-Ifá. Dans ce travail, nous soumettons cette pratique religieuse à une analyse historique, fondamentalement conditionnée par les coordonnées: acceptation – refus.

## Summary

A process of economic, socio-political and cultural change started in Cuba in 1959. This process differs from the ones bound to occur in the other countries of the continent. In the struggle between what was considered new and old, the revolutionary government introduced measures in the internal affairs that provoked conflicts which affected different manifestations of popular culture, especially those that had been considered part of marginal, or rather, marginalized, culture.

Among the cultural expressions submitted to judgments and prejudices common between 1959 and 1990, we have chosen the Santería or Regla de Ocha-Ifá. In this paper, we offer a historical analysis of this religious practice, which is basically conditioned by the coordinates of approval – rejection.