

Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana  
Juan Marinello

Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello (CJM) es una institución  
cuya misión fundamental es el estudio de la cultura cubana, su historia y  
contemporáneas, así como la promoción y difusión del conocimiento y la reflexión en

los Estados Unidos y latinoamericanos David Rockefeller (DRCLAS) de la Universidad de  
Columbia, fundar el conocimiento de las culturas, las historias, la ecología y los  
comportamientos de América Latina; promover la cooperación y el entendimiento entre  
América y contribuir a la democracia, el progreso social y el desarrollo  
del hemisferio.

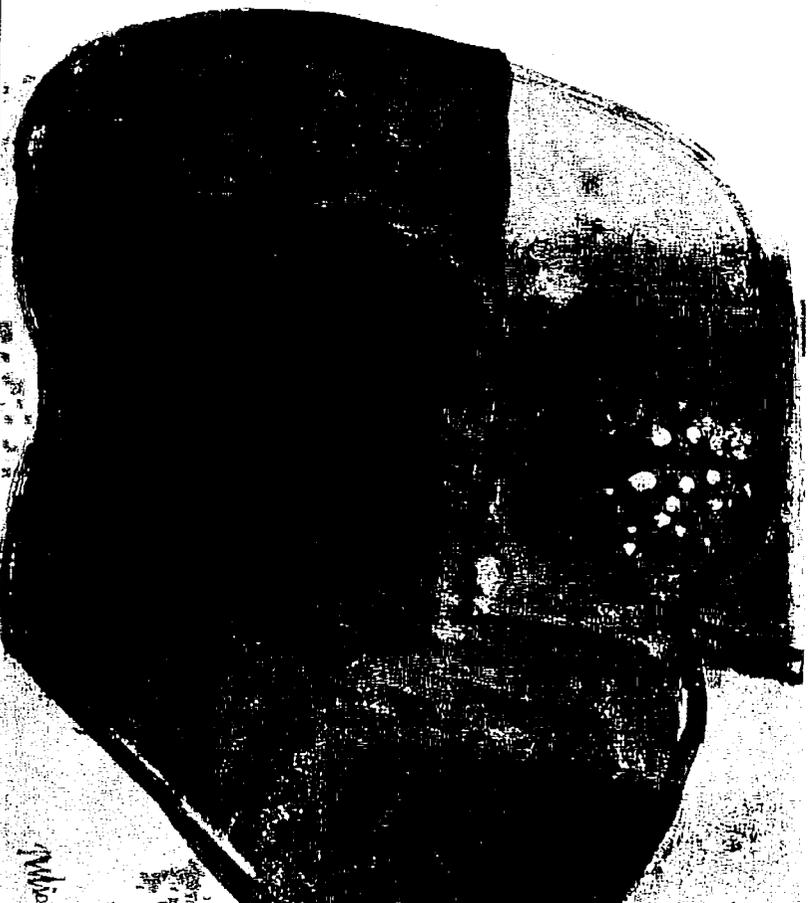
### Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos

El dilema del siglo de enfrentarse que ha opuesto históricamente a Cuba y los Estados  
Unidos se reanuda en el tiempo ambas culturas y sociedades. La  
literatura, la educación, el deporte, las creencias religiosas y las problemáticas raciales  
se comunican entre las dos orillas.  
En la polémica en torno a la transculturación de géneros musicales y religiones,  
el carácter de las influencias pedagógicas y arquitectónicas, las  
literarias, en la narrativa, los conceptos y valores para medir la igualdad racial y la  
libertad de la identidad cultural.  
Los criterios para no transplantar criterios y esquemas predominantes en un país a  
otro, en la cultura del vecino, este debate confirma el valor fertilizante de la mirada del  
otro. La relación acerca de la realidad propia de cada uno, en toda su riqueza y

Rafael Hernández y John H. Coatsworth

### Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos

CJM/La Habana  
DRCLAS/Universidad de Harvard



# Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos

Rafael Hernández y John H. Coatsworth  
(coordinadores)

Edición al cuidado de: Denia García Ronda  
Diseño interior y emplatado computarizado: Vani Pedraza García  
Diseño de cubierta: Irelio Alonso Torres  
Ilustración de cubierta: Julio Girona («Manzana», New Jersey, 1987).

© 2001 Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.  
© 2001 Centro de Estudios Latinoamericanos David Rockefeller, Universidad de Harvard.

Todos los derechos reservados. El contenido de este libro no podrá ser reproducido, copiado o transmitido sin permiso escrito.

Impreso en el Poligráfico Alfredo López

ISBN: 959-242-032-7

Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello  
Avenida Boyeros # 63, entre Bruzón y Lugareño  
Plaza de la Revolución  
Ciudad de La Habana  
Cuba  
cidecc@cupart.cu

Centro de Estudios Latinoamericanos David Rockefeller  
Universidad de Harvard  
61 Kirkland Street  
Cambridge, Massachusetts  
Estados Unidos  
drcelas@fas.harvard.edu

## EL NUEVO IMPERIO YORUBA: TEXTOS, MIGRACIÓN Y EL AUGE TRASATLÁNTICO DE LA NACIÓN LUCUMÍ

James Lorand Matory

Este ensayo es una revisión histórica, cuya función es enfatizar algunos de los procesos políticos que han moldeado, de igual manera, las religiones de los colonizados, de los inmigrantes y de las minorías en una sociedad sumamente dividida por razas. Su tema más cercano es una religión de canción, danza, adivinación, sacrificio de animales, y posesión del espíritu, la cual se centra en el cultivo del entendimiento trascendental y la fuerza personal en un mundo adverso. Esta religión es conocida por muchos como Santería. Este término enfatiza literalmente la integración de los santos católicos romanos en la iconografía y las creencias de esta religión afrocaribeña. Las sectas más esparcidas de esta religión se desarrollaron a través de organizaciones africanas de autoayuda, conocidas como cabildos, las cuales están bien documentadas en el siglo XIX. Una de las sectas se llama la Regla de Ocha, o simplemente «Ocha».

Los orichas son dioses, también conocidos como santos. Estos dioses tienen nombres fáciles de reconocer por los hablantes de la lengua yoruba contemporánea del África occidental. Aun así, son «sincréticos», como los estudiosos y adoradores latinoamericanos dicen, con los santos católicos romanos. Ellos también son el foco de una iconografía pintoresca de objetos simbólicos, comidas favoritas, colores, números, y danzas miméticas. Por ejemplo, sobre el dios del trueno y del rayo, Changó, se dice que ha sido un antiguo gobernante del reino de Oyo del África occidental, pero es «sincrético» con la patrona católica romana de los bomberos y los artilleros: Santa Bárbara. Al igual que la mayoría de los orichas, es un miembro de la familia real, que está en un contraste simbólico, digno de mención, con los gobiernos republicanos e incluso socialistas que dominan a sus adoradores en las Américas. Los colores de Changó son el rojo y el blanco, y su número es el doce. Su símbolo principal es el hacha doble, pero numerosos objetos fálicos —tales como bananas, quimbombós y bates de beisbol— también evocan su presencia en los altares. En los textos sagrados orales conocidos como *patakiés*, Changó tiene la reputación de ser un macho viril quien, a veces, se viste de mujer, a menudo para meterse a hurtadillas en los lugares donde puede ponerles los cuernos a otros hombres o para escapar de los lugares donde su esposa pueda supervisarlos. Su comida favorita es el carrero, y sus danzas imitan el descenso del rayo desde el cielo.

Ochún —la diosa del oro, amor, seducción, miel, ámbar, y agua dulce— es a menudo objeto de las atenciones amorosas de Changó. Los cubanos la llaman, como a su amado hogar isleño, mulata, y la sincrcretizan con la Caridad del Cobre, la santa patrona de Cuba. Su número es el cinco y su color favorito es el amarillo. El abanico y los cinco brazaletes de latón u oro evocan su presencia en un altar o en la cabeza de su «caballo», o en el sacerdote de posesión. Sus danzas imitan el fluir del río y la vanidad de una mujer enjoyada, bañándose.

Obatalá es el dios de la pureza, sabiduría, frescura y gestación, y se sincrcretiza con Cristo en la cruz. Su color es el blanco, sus números el ocho y el veinticuatro, su metal favorito la plata, y su animal favorito el caracol. Por el contrario, Oggún es el dios ardiente del hierro y la revolución. Se sincrcretiza con San Pedro, guardian de las llaves del cielo, o con San Juan Bautista, el que abre el camino. Sus colores son el verde y el negro, su número el veintuno, y su animal favorito, el perro. Aquellos que son «monitados», o poseídos, por Oggún imitan acciones de cortar y en algunas ocasiones llevan un machete o su facsímil.

Los santeros hablan de una docena, aproximadamente, de otros dioses, cada uno de los cuales tiene su propia iconografía igual de compleja, comidas favoritas, ritos secretos, y personalidad. Se dice que cada persona del mundo está bajo el patronazgo directo de uno de estos dioses —cuya personalidad está reflejada en esa persona— y bajo la protección auxiliar de algunos otros. Por otra parte, los adoradores de los orichas leen mucho sobre su experiencia social en términos de similitudes entre las personalidades de los ya muy discutidos dioses y las personalidades de las personas con las que interaccionan diariamente. Ellos interpretan sueños y sucesos extraordinarios en términos de números, colores, animales, metales y formas que revelan la intercesión de un dios u otro en el asunto. Tales signos se interpretan como consejos, avisos, guías en las relaciones sociales, y predicciones sobre sucesos en el futuro. Los altares a los dioses consisten principalmente en vasijas de madera, calabaza o porcelana (dependiendo de la preferencia del dios). La vasija típica es la sopera de porcelana. Estas soperas contienen piedras lavadas en las hierbas del dios y bañadas en la sangre de sus animales favoritos. Una vez lavadas y bañadas, estas piedras se rodean con otros objetos simbólicos del dios, tanto dentro como fuera de la sopera. Estos altares se usan para adorar y consultar al dios y para invocar su poder durante el tiempo de necesidad del adorador.

Estudiosos contemporáneos y un número creciente de devotos identifican los orígenes de esta religión como del África occidental y específicamente yoruba. De hecho, durante las tres pasadas décadas, los yorubas han llegado a ser epónimo, *pars pro toto*, de un despertar de la religión africana en los Estados Unidos.<sup>1</sup> El *alter-ego* de esta relativamente célebre secta es la desconfiada Regla de Congo, también conocida como Palo, Palo Mayombe, Palo Monte, o Palería, conjuntamente con un tercer régimen, conocido como la sociedad secreta Abakuá. Los folkloristas cubanos identifican las raíces del

*El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el uge trancum...* 107

Palo entre los hablantes de bantú del África centro-occidental, tales como el Bakongo, y las raíces del Abakuá en la sociedad secreta Ekpe, de lo que es hoy la región Cross-River de Nigeria.

Cuba recibió una muestra étnicamente más diversa de cautivos africanos que ningún otro país en las Américas y por lo tanto, bien metidos en la segunda mitad del siglo xx, alberga una igual de diversa muestra de regimenes o sectas religiosas de inspiración africana. Sin embargo, en el tiempo de los escritos del folklorista Fernando Ortiz, desde 1906 en adelante —y cada vez más a través de la generación afrocaribañista de artistas (tales como Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, y Wilfredo Lam) y de los etnógrafos afrocaribañistas de mitad de siglo (como Lydia Cabrera, William Bascom, y Joseph Murphy)— la Regla de Ocha llegó a ser la más estudiada, la más célebre, y de hecho el paradigma entre las prácticas religiosas afrocaribañas. Desde las migraciones cubanas a partir de la Revolución Cubana de 1959, Ocha ha infiltrado completamente las prácticas y creencias de los espiritistas<sup>2</sup> puertorriqueños de influencia kardecista. En los 60, la entrada de la religión afrocaribañana, con los inmigrantes cubanos, en los Estados Unidos, coincidió con varios desarrollos en el panorama social norteamericano que amplificarían y reordenarían estas tradiciones afrocaribañas. Primero, el movimiento del Poder Negro y el consiguiente nacionalismo cultural se estaban tramando. La Nación del Islam, el Movimiento de las Artes Negras —como la de Katherine Dunham— y la proliferación de compañías negras de baile apoyadas por el gobierno estaban entre las manifestaciones más visibles, y muchas de estas invocaban símbolos culturales tanto afrocaribaños como africanos. Pero, en 1960, la fundación del Yoruba Temple por unos iniciados norteamericanos de raza negra en Harlem encendió un fuego subterráneo, el cual se extendió silenciosa pero rápidamente. Otros desarrollos transformadores en el panorama social de los Estados Unidos de aquel entonces incluían el mero crecimiento en variedad y número de inmigrantes no blancos a los Estados Unidos después del acto de reforma de inmigración de Hart-Cellar de 1965, conjuntamente con el creciente ímpetu de los movimientos de la mujer y de liberación gay.<sup>3</sup>

En medio de la convergencia de estos sucesos, propongo que la Regla de Ocha llegó a ser redefinida como un emblema de africanismo compartido entre las poblaciones de raza negra, culturalmente diversos y a menudo rivales que, no obstante, necesitaban unirse en alianzas contra el racismo de la sociedad blanca. También dejó de ser una marca del estatus de la clase más baja y oscura en Cuba, para convertirse en un emblema de sustancia espiritual, compartida entre los exiliados cubanos de múltiples colores y clases. Ocha también ha llegado a representar el latinismo compartido no solo entre los latinos caribeños, sino también entre los chicanos y los inmigrantes de Centroamérica, en el noreste y en el oeste.

El extraordinario repertorio de esta religión en imágenes míticas y técnicas rituales de autoayuda y manejo de problemas, la hace de algún modo naturalmente atractiva para aquellos desatisfechos o excluidos de las estructuras institucionales de las iglesias establecidas o de la medicina oficial. Lo

que sorprende es el gigantesco progreso de una única etnia y categoría religiosa, como el epónimo, foco y lengua franca de tan diversa muestra de sectas caribeñas españolas, grupos raciales y étnicos, definidos por el género y la orientación sexual, y proyectos políticos. Esa categoría étnica y religiosa es la de los yorubas.

Los relatos usuales de la historia de Ocha en los Estados Unidos comienzan con un grupo y una cultura en África llamada «los yorubas» y prosiguen con su captura, su esclavización en Cuba, y la adaptación «sincrética» de su religión a los límites políticos, a la flora y al ambiente religioso eurocéntrico de su nuevo hogar en la isla. No importan las adaptaciones o las formas de olvido que pudieran haber modificado la religión en Cuba: Ocha ha sido representada esencialmente como la supervivencia de una tradición africana preexistente —un vínculo a un pasado africano primordial.<sup>4</sup>

La inmigración cubana en los Estados Unidos (incluyendo Puerto Rico) se representa como el vehículo a través del cual esta «religión africana» de la «nación yoruba» alcanzó los Estados Unidos y prosperó en las comunidades caribeñas de inmigrantes de Nueva York y Miami.<sup>5</sup> En los últimos años, la creciente comunidad de nativos afroamericanos que han adoptado esta tradición ha luchado por depurar su supuesta esencia «yoruba» a través de la expurgación de sus elementos católicos romanos.<sup>6</sup> Las «casas», o templos, que he llegado a conocer en Nueva Inglaterra son, en su mayoría, multiétnicos —con miembros puertorriqueños, cubanos, afroamericanos, dominicanos, guatemaltecos, italoamericanos, irlandamericanos, y meros angloamericanos. Hay, por otra parte, una multitud de casas en el área de Nueva York que son predominantemente afroamericanas, puertorriqueñas, cubanas, o blancoamericanas. En cuanto a la orientación sexual de sus miembros y asociados, las casas que conozco son en su mayoría heterogéneas. Pero tengo entendido que varias de ellas, en la ciudad de Nueva York, son sobre todo, de lesbianas o gays. Prácticamente todas reúnen una combinación de prácticas que sugieren espiritismo caribeño, congo, lucumi, e influencias católicas romanas.<sup>7</sup> Por ejemplo, la mayoría de las casas montan altares de inspiración espiritista para los muertos. En estos altares, llamados bóvedas, se muestran vasos llenos de agua, tabacos, velas, colonia de agua de Florida, etc..., y muchas ofrecen misas espirituales, en donde los espíritus de los muertos no familiares (conocidos como *eguns*) se manifiestan a través de mediums, para sanar y aconsejar a los suplicantes. En la mayoría de las casas hay estatuas o litografías de los santos católicos, y cada uno de estos corresponde a un dios africano —por ejemplo, Santa Bárbara a Changó y la Caridad a Ochún. Incluso aquellas casas que han rechazado conscientemente la influencia católica, en nombre de la reafricanización, encienden velas con regularidad, queman incienso, leen oraciones y cuentan historias o patakés, que son algunas veces claras reminiscencias de cuentos bíblicos.<sup>8</sup> Muchas casas ofrecen comida a las prendas, o altares para los espíritus del Congo, tales como Sarabanda, Siete Rayos y Mamachola. Estos pertenecen a la Regla de Congo, o Palo Mayombe, inspirado en el África centro-occidental.

Pero prácticamente cada casa que practica cualquiera de estos regímenes, también venera a los orichas lucumi, que son supuestamente de inspiración yoruba, o las ochas, y les da un lugar ejemplar y destacado. Además, los creyentes explican el contenido de los regímenes de ritual no lucumi en términos lucumi. Por ejemplo, los espíritus de los muertos que se veneran al modo espiritista se llaman, no obstante, *eguns* (afín con el término yoruba para «máscaras ancestrales»). Como otro ejemplo tenemos que Sarabanda (que viene del Congo) se considera una versión del oricha Oggún (que es el dios lucumi de la guerra y del hierro). Estos son solamente unos ejemplos de los muchos que hay.

Lucumi, o lo que los fieles redefinen cada vez más como «yoruba», ha llegado así a ser la lengua franca de numerosos regímenes no yorubas. Los africanos, y específicamente los yorubas, son definidos cada vez más como el único estándar de autenticidad y como los mayores mercedores de imitación. Además, una serie de grupos, cada vez más creciente, de orientación racial, étnica, sexual y de identidad política, han encontrado en esta lengua franca sagrada un lenguaje en el cual articulan sus propias identidades personales.

Desde que comencé a investigar esas tradiciones en los Estados Unidos, en 1980, otros cambios han sido la raíz de este imperialismo acelerador del nuevo imperio yoruba. Muchos más relatos y libros están disponibles, y la participación de afroamericanos y de sacerdotes nigerianos itinerantes se ha incrementado rápidamente.

### ¿Por qué importa la revisión histórica?

La historia que voy a narrar invierte la secuencia narrativa convencional, al cuestionar la realidad de la antecedente tradición «yoruba», la cual se dice que ha sobrevivido, se ha preservado o ha resucitado a través de la perseverancia de los esclavos y sus descendientes. Este recontar subraya, en primer lugar, una serie de relaciones dialécticas que dan forma a una religión entre su diáspora inmigrante y su tierra natal, desafiando la ya convencional lógica de dicotomías entre tierras natales puras y diásporas sincréticas. En segundo lugar, subraya la doble conciencia fecunda de la población migratoria, tanto voluntaria como involuntaria, la cual, en ambientes extranjeros discriminatorios, puede producir estructuras de tradición altamente persuasivas y, sin embargo, muy originales.

Este recontar de la historia ocha destaca la invención del yorubanismo en los cruces de caminos históricos —uno en el Lagos colonial de finales del siglo XIX y el otro en los Estados Unidos postindustriales— y ejemplifica paralelos entre formas de conciencia que siempre están, potencialmente, dando forma a la religión de los grupos tanto colonizados e inmigrantes, como moldearon la temprana cristiandad en el imperio romano.

Un movimiento nació, en 1959, cuando el bailarín y nacionalista afroamericano Walter Serge King, conjuntamente con su amigo de ascendencia cuba-



embargo, sostengo que ese proceso no era natural o un hecho inevitable, sino que procedía, de forma significativa, de las estrategias políticas de las personas occidentalizadas de raza negra, que volvían a Lagos, África Occidental, en la última mitad del siglo XIX, antes de lo cual, de hecho, el grupo étnico llamado «yoruba» ni siquiera existía. En la historia de Ocha, el proyecto nacionalista de los negros norteamericanos se ha representado a menudo como un momento excepcional de politización, en un proceso de supervivencia, adaptación y progresivo olvido de la cultura africana, que fue en todo momento simplemente natural.<sup>29</sup> Al contrario, no solamente el «resurgir de los yoruba» del cual se habla en los Estados Unidos actualmente, sino también la identidad de los yorubas del África occidental, en sí, dependen, para su existencia y prestigio, de un nacionalismo cultural de finales del siglo XIX en el África occidental colonial inglesa.

El grupo y cultura étnica del África occidental tan autoritariamente definidos en la literatura africanista como «yoruba», no era una unidad primordial e indígena, sino un artefacto del regreso de los cautivos africanos desde la diáspora y de los esfuerzos de los misioneros cristianos, en los cuales los retornados medaban.<sup>30</sup>

Al final del siglo XVIII y a comienzos del XIX, el declive del Reino Oyó y la ascensión de Dahomey impulsó decenas de miles de Oyós, Ijesas, Egbás, Egbados, Ijebús, y así sucesivamente, al comercio trasatlántico de esclavos. Por aquel tiempo, ninguno de estos grupos había compartido un estilo de vida homogéneo, y nunca se habían llamado a sí mismos «yorubas».<sup>31</sup> Sus variedades lingüísticas eran diversas y algunas veces mutuamente incomprensibles.<sup>32</sup> Y a pesar de las conexiones históricas entre sus variedades lingüísticas —como aquellas entre español y portugués— ellos nunca se habían considerado un único pueblo. Antes de la mitad del siglo XIX, el término «yarriba» parece haber sido un nombre que los Hausa y otros pueblos nortehños aplicaban específicamente a los súbditos del Reino de Oyó.<sup>33</sup>

Aun así, al igual que muchos grupos de africanos exportados a través del mismo puerto, este grupo de gentes fue agrupado conjuntamente y se les dio una etiqueta compartida por los compradores y vendedores de esclavos.<sup>34</sup> Los españoles llamaron a un grupo de estos, y a otros pueblos relacionados con ellos, los «lucumi»; mientras que los portugueses llamaron a un grupo ligeramente diferente, los «magos». Los compradores, en cualquier país, a menudo elegían cualquier categoría étnica para una ocupación o para otra. La Iglesia católica institucionalizó estas categorías en sus organizaciones laicas. Los cautivos africanos llegaron a aceptarlos como unidades de cooperación en plantillas de trabajo, organizaciones de autoayuda (cabildos) y en conspiraciones rebeldes.<sup>35</sup> Tales nuevas formas de clasificación e interacción social generaron formas de identidad, de integración cultural y de estandarización, sin precedentes entre los diversos antecesores de los lucumi cubanos y los nagos brasilienses.

Aun así, desde 1830 en adelante, los miles de afrobrasilienses y afrocutubanos emancipados, que volvieron a las ciudades multiculturales de la costa del África occidental y se pusieron en contacto con su ciudades natales del interior,<sup>36</sup> introdujeron identidades colectivas y configuraciones culturales neoafricanas sin precedentes en la vida diaria de los Oyós, Ijesás, Egbados, Egbás e Ijebús. Los portadores de los entendimientos religiosos sintetizados en el Nuevo mundo, los retornados afrolatinos al África occidental de Porto Novo, ya eran los patrocinadores y los intérpretes del misionero francés Noel Baudin, cuya extensa pero fantástica documentación de la religión «yorubas» es fundamental para la comprensión de Nina Rodrigues y Fernando Ortiz de los orígenes africanos de las religiones del Nuevo mundo. Estos hombres eran los fundadores, respectivamente, de los estudios académicos afrobrasilienses y afrocutubanos.<sup>37</sup>

La segunda mayor fundación en la construcción de la cultura e identidad yoruba, de la mitad del siglo XIX, es la actividad misionera de los retornados y rescatados en Freetown.<sup>38</sup> Acabó en un gran momento histórico, poco conocido en las Américas, aunque inspirado directamente por los negros que volvieron a sus tierras natales africanas. Se llama el Renacimiento Lagosiano, de la última década del siglo XIX. Primero establecida por los británicos al final del siglo XVIII, Freetown está ubicada en lo que es hoy Sierra Leona. Desde el principio, los cimarrones jamaicanos exiliados, los negros leales a la monarquía inglesa que huían de la Revolución norteamericana, y negros pobres que emigraban de Inglaterra, dominaban la ciudad. Después de 1808, cuando la Real Fuerza Naval Británica comenzó a imponer la legislación contra el comercio de esclavos, las personas rescatadas de los barcos de esclavos se asentaron en Freetown. Un número desproporcionado de estos procedían de Oyó y de estados cercanos.<sup>39</sup> Misioneros británicos, alemanes y afroamericanos convirtieron e instruyeron a muchos de estos retornados y rescatados, llamados «krios». Este grupo había producido, antes de la mitad del siglo XIX, un importante número de misioneros, médicos, abogados, artesanos entrenados al modo occidental, y exitosos comerciantes. Los misioneros krios de raza negra generaron una lengua estándar —inventada fundamentalmente para ser comprendida por los potenciales conversos Oyós, Ijesás, Egbados, Egbás e Ijebús— conjuntamente con un sistema ortográfico estándar sobre el cual fundaron un canon literario yoruba, entre la mitad y el final del siglo XIX.<sup>40</sup> Aunque intensamente occidentalizados en su religión, comportamiento y ocupaciones, muchos krios integraron a su cultura anglo-yoruba instituciones religiosas no cristianas de inspiración Oyó, tales como Egunjún y las sociedades de cazadores.<sup>41</sup> Debido a que su educación, al modo del poder colonial, les dio incluso oportunidades de la que los indígenas de Sierra Leona carecían, este emergente grupo étnico «yoruba» comenzó a vivir con un claro sentimiento de su superioridad colectiva, y su cultura híbrida llegó a ser objeto de imitación para los grupos africanos vecinos.

Muchos krios finalmente regresaron, o restablecieron lazos con sus tierras natales, y muchos más regresaron a Lagos, en donde se unieron a los

retornados afrolatinos, como principal soporte a la empresa colonial británica en esa futura capital. Lagos no solamente llegó a ser la capital del colonialismo británico en el África occidental, sino también la capital de la emergente identidad «yoruba». Y hay toda una serie de razones para que estos dos proyectos hubieran compartido la misma capital, ya que los intensamente occidentalizados krios y retornados afrolatinos eran la punta de la lanza de la identidad yoruba.

Sin embargo, las décadas de los 80 y 90 del siglo XIX fueron testigos del descenso económico que arruinó a muchas personas de negocios angloyorubas. La mejorada medicina tropical permitió a un creciente número de misioneros, profesionales y administradores blancos británicos solicitar puestos previamente ocupados por los angloyorubas. Y los recién llegados de raza blanca parecían deseosos de invocar la raza como la base para su acceso privilegiado a los mejores trabajos y a los puestos más altos en la iglesia y en el gobierno. Así, alienados del proyecto colonial y, a través de la prensa vivaz de Lagos, completamente conscientes de la lucha contemporánea de los negros norteamericanos por la igualdad racial, estos occidentalizados negros retornados a Lagos articularon una visión sistemática, literaria, y chauvinista de la cultura yoruba tradicional, al elevarla como prueba de la dignidad racial negra.<sup>36</sup>

Las ideas y la literatura centradas en los yorubas, generadas por el Renacimiento cultural lagosiano de la última década del siglo XIX moldeó profundamente la erudición y, a su vez, la política cultural tanto de Brasil como de Cuba, desde finales del siglo XIX en adelante. Desde los más tempranos trabajos de estudios afrobrasileños y afrocubanos —por Raymundo Nina Rodrigues y Fernando Ortiz respectivamente—, los partidarios y los productos literarios del Renacimiento cultural lagosiano han sido citados como prueba de la dignidad, sin igual, de los yorubas. Así, incluso antes de que docenas de etnógrafos e historiadores de arte del Nuevo mundo en esta genealogía, hubieran comenzado activamente a celebrar las tradiciones que ellos identificaban con los descendientes de los yorubas, Rodrigues y Ortiz habían comenzado a persuadir a sus compatriotas de que el arte, la literatura y la compleja religión de, al menos, este grupo étnico, no debería sufrir el desdén y la persecución que obstaculizaban otras tradiciones negras.<sup>37</sup>

El trabajo de estudiosos africanistas, brasileños y cubanistas ha influido, de ese modo, en el comportamiento de los gobiernos y las opiniones de los lectores. También influyeron las oportunidades de diferentes sectas afrocubanas y las elecciones hechas por sacerdotes norteamericanos, al haber canonizado selectivamente lo un día fue una gran serie descentralizada de regímenes religiosos caribeños.

De ahí que, para poner punto final, el «Resurgimiento yoruba» de las dos décadas pasadas en los Estados Unidos sigue adelante, tanto con los temas como con el ímpetu de un renacimiento cultural que tuvo lugar un siglo antes, y de la invención de una identidad «yoruba» que había tenido lugar solo medio siglo antes de aquel renacimiento. Precisamente, al igual que el Renacimiento

lagosiano estableció por primera vez la dignidad sin igual de la cultura yoruba y su particular utilidad en el proyecto de nacionalismo racial, el «Resurgimiento yoruba» de los 80 y los 90 del siglo XX los ha reafirmado.

De igual modo que los partidarios del renacimiento cultural lagosiano defendían la adopción de nombres «africanos», el vestir ropas «africanas», y la legitimación de la poligamia «africana», los partidarios del más reciente «Resurgimiento yoruba» han hecho lo mismo. El centro de gravedad afrocentrico en la literatura emergente ha ido acompañado de un incremento no solo en el uso público de nombres y ropas africanas, sino también en el uso de máscaras al estilo yoruba del África occidental para adorar a los antepasados colectivos y en la prioridad de la magia de curación y de la filosofía religiosa sobre los rituales de posesión del espíritu.

Sin embargo, el cambio más importante ha sido probablemente la «corrección» y traducción de John Mason de las canciones lucumí cubanas que, de otra forma, rara vez se entienden literalmente. Con la ayuda de nigerianos bilingües en yoruba e inglés, Mason ha intentado establecer una correlación entre las canciones lucumí y las frases imaginables más cercanas en el yoruba del África occidental y, entonces, ha traducido esas frases al inglés. El proyecto otorga prioridad al principio, típicamente protestante, de la interpretación vernacular, dejando a un lado la lógica de *de facto* de la práctica de la Santería —es decir, el significado *de facto* de una canción reside en su asociación con un dios específico, con un momento específico en la secuencia ritual, y con la antigüedad, lo sagrado y la inescrutabilidad literal de la lengua. No obstante, las canciones lucumí «corregidas» y traducidas por Mason, publicadas como *Orin Orisa: Songs for Selected Heals*, se usan con frecuencia ahora como un manual de instrucción y de himnos en los templos de Ocha. Este fenómeno representa un cambio revolucionario en la práctica de Ocha, al servir a los propósitos políticos y culturales de los negros norteamericanos.

### Nuevos dioses: cómo el nuevo mundo ha afectado al viejo

Aun así, la identidad cultural yoruba también ha demostrado, en repetidas ocasiones, su utilidad en proyectos regionalistas y nacionalistas menos racializados. Por ejemplo, en las manos de Ortiz, Rodrigues y otros, la dignidad yoruba llegó a ser útil para rescatar, tanto a Cuba como al Brasil nororiental, de un sentimiento de inferioridad con respecto a naciones y regiones más blancas —como Inglaterra, España, los Estados Unidos y el centro-sur de Brasil. A través de sus elaboraciones norteamericanas, tanto literarias como rituales, la tradición yoruba chauvinista viene a probar su utilidad en una variedad de otras reafirmaciones americanas de etnia, género y política también. Estos desarrollos norteamericanos han subvencionado, a su vez, a una generación creciente de adivinadores itinerantes, cate-dráticos, profesores de lengua, comerciantes, expertos autodidactas en ritual del África occidental, quienes todavía pueden revocar la ya hace tiempo predecida muerte de la religión tradicional del África occidental. Pero si

esta generación regresa a África, cualquiera que sea el efecto, los dioses que ellos revivan serán seguramente nuevos.

Hay un sorprendente precedente para este fenómeno, que ilustra las complejas raíces de la cultura africana en lo que se llama su «origen»: los viajeros krios y afrolatinos parecen haber integrado la imaginaria y las prácticas de una francmasonería de inspiración inglesa no solo a sus logias masonas, al Palo Mayombe cubano, al *vodou* haitiano, y al antiguo clero Ifá de Bahía, sino también a la Fraternidad Ogbóni Reformada y a la Fraternidad Ogbóni aborigen de Nigeria. Así, el compás y el delantal masones han llegado a ser importantes en la heráldica de organizaciones adoradoras de orisa en la Nigeria rural de la última parte del siglo XIX.<sup>38</sup> De este modo, lo que ahora se considera la religión «tradicional» del África occidental poscolonial ha incorporado intensamente la imaginaria del estatus de la élite occidentalizada de la diáspora africana del siglo XIX.

Desde Melville J. Herskovits a Alex Haley y, más allá, narradores de la historia afroatlántica han representado a África como las «raíces» de un árbol americano, el pasado del presente americano. Aun así, uno se siente tentado por la juguetona ampliación de esta metáfora propuesta por Deleuze y Guattari.<sup>39</sup> Ellos sustituyen la metáfora del *rizoma* (el tallo con forma de raíz, normalmente horizontal que crece debajo o por la tierra, y que echa raíces desde su superficie más baja, y hojas o retoños desde su superficie más alta) por aquella de las *ritces*. Mientras que las narrativas occidentales convencionales se construyen como raíces que, causalmente, en línea directa y jerárquicamente, producen árboles, de acuerdo con Deleuze y Guattari, los rizomas producen retoños múltiples, iguales y contemporáneos, que están unidos de una forma asociativa en vez de jerárquicamente o consecutivamente. El destino de un retoño afecta a los otros. Y así ocurre con África y su diáspora. Así ocurre, hipotéticamente, con todas las patrias y sus diásporas y, del mismo modo, con todas las religiones y las tierras de sus «origenes». La metáfora analítica alter-nativa de Deleuze y Guattari comporta implicaciones, por lo menos, tanto para la escritura de la historia como la de la etnografía. Demasiados de los retoños históricos y culturales del mundo están vinculados por sustancia y estructura compartidas para que la metáfora de las raíces pase sin ser modificada.

En el futuro, me gustaría investigar este fenómeno rizomático adicional. Aparece intensamente en las estanterías de muchas botánicas, como estatuas de «Santa Marta Dominadora». Visualmente, ella es la encarnación norteamericana de la Mami Wata del África occidental. Varios espíritus del agua habían existido durante largo tiempo en la costa del golfo de Guinea, pero, según Fritz Kramer, los ex-esclavos retornados de las Américas introdujeron el término «Mami Wata» para describirlos a ellos colectivamente, y un póster de Hamburgo, introducido en el África occidental por un oficial británico, poco antes de la Primera Guerra Mundial, ha proveído desde entonces la imagen a través de la cual «Mami Wata» se representa en las religiones locales —una mujer de pelo largo con serpientes en las manos.<sup>40</sup> En el culto Vodun del África occidental, copias de este póster, realizadas por el artista Arnold

Schleisinger, ahora aparecen junto a litografías de Ganesh y Siva. Y aquí está la hipótesis adicional que me gustaría investigar: los británicos reclutaron trabajadores contratados de Dahomey y los asentaron, conjuntamente con trabajadores indios contratados, en Trinidad durante los años que siguieron a su abolición de la esclavitud, en 1838. Algunos de estos trabajadores dahomeyanos contratados volvieron finalmente al África occidental.<sup>41</sup> Así, yo sospecho que ellos son una fuente de la imaginaria hindú en el Vodun africano moderno.

## Conclusión

Las formas rituales y artísticas ahora descritas como cultura yoruba podrían haber sido hermosas, impresionantes y extraordinarias incluso en ausencia de su rearticulación política y literaria por retornados afrolatinos y krios a Lagos, a finales del siglo XIX. Pero desde el tiempo de esa rearticulación, los igualmente impresionantes logros culturales de otros numerosos pueblos afroatlánticos —los ashaniti, los fon, los bakongo, los hablantes de mande y, entre los mayores constructores de imperios culturales del mundo, los hablantes de bantú— han palidecido ante la intensa campaña de relaciones públicas que los yoruba han disfrutado.

Se sabe que los grupos dominantes en una era colonial y poscolonial adoptan las religiones de las personas esclavizadas o colonizadas, además de los yorubas —como aquellas de los nativos americanos, «hindúes» y, más recientemente, de los budistas tibetanos. La religiones de los oprimidos son a menudo, y no por razones incomparables o intrínsecas, vehículos de autodescubrimiento para el opresor. Pero la textualización nacionalista, culturalmente híbrida y apologética de ciertas tradiciones, las ha puesto más al alcance que otras para tales usos. Estas, según mi opinión, son algunas de las razones por las cuales tantos proyectos americanos de etnia, raza, género y religión han convergido bajo la rúbrica «yoruba». Para resumir, yo defiendo que la religión y la sociedad yoruba del África occidental son tanto un producto de los desarrollos del Nuevo mundo como de los orígenes de ellos, y el diálogo transformador mutuo continúa.<sup>42</sup>

Finalmente, me gustaría aclarar las intenciones detrás de esta revisión de las historias nativas y eruditas convencionales de la religión yoruba en América. No es mi intención desprestigiar esta religión al identificar su carácter político o lo reciente de su desarrollo. Lo que he hecho es aproximadamente lo que sería un análisis de por qué el judaísmo crítico de Jesús llegó a ser una armazón alrededor de la cual diversas tradiciones helenas y judaicas se materializaron como una nueva religión. Se podrían explorar las intenciones detrás de la textualización y canonización selectivas de ciertos cuentos orales populares sobre la vida de Jesús, y las intenciones detrás de su textualización en griego, entre todas las lenguas. Sigo el camino de E. R. Dodds, quien explora específicamente cómo el desarrollo del cristianismo giró sobre su diálogo con el imperialismo romano, y cómo las apologías racionalistas de Origen y sus sucesores, quienes estaban destinados a persuadir a los paganos helenos edu-

cados y a no perseguir la nueva religión,<sup>43</sup> transformaron así el significado del cristianismo. Igualmente, también sigo el camino de aquellos que identifican el «hinduismo» como el producto del imperialismo británico o, a lo más temprano, del imperialismo mughal.<sup>44</sup>

Y así, en el análisis de la religión yoruba —además de las religiones de los inmigrantes, los colonizados, los alienados, y los oprimidos en general—, nos es útil considerar las condiciones políticas y de clase de su textualización y canonización. No menos digno es el proyecto de inspeccionar los motivos políticos detrás de la textualización, canonización, y puesta en práctica selectivas de las tradiciones religiosas dominantes. Quizás este corto ensayo ofrezca una advertencia más explícita a los historiadores de la religión —es decir, la transmisión y la práctica de todas las tradiciones religiosas se moldean por motivos basados en la clase de los practicantes y por los medios de comunicación que tienen disponibles. Ofrece una segunda advertencia a los etnógrafos de la religión, quienes podrían, de otra forma, suponer que la política y las estructuras sociales que moldean la religión de hoy en día están limitadas al momento presente. Por el contrario, todas las tradiciones religiosas, y en concreto las escritas, ubican a los practicantes contemporáneos en un diálogo con las luchas de facción (normalmente extra-teológicas) del pasado. Debo dejar para un ensayo posterior, y más largo, la discusión de cómo el diálogo con esta historia de intereses conflictivos moldean el ritual contemporáneo. No solo las religiones que reivindicaban documentar historias de guerra y lucha (como el judaísmo), sino también las religiones de posesión, que sirven en la renegociación de poder entre los géneros, o se alían con el poder simbólico de la monarquía en una época republicana, proveen ejemplos obvios para la investigación.

## Notas

1. Véase Andrea Honebrink, «Yoruba Renaissance: The Religious Teachings of a Great African Civilization Attract New Followers», *Ume Reader*, noviembre-diciembre de 1993, pp. 46-8; Marta Moreno Vega, *Yoruba Philosophy: Multiple Levels of Transformation and Understanding*, disertación doctoral en estudios afroamericanos, Temple University, Ann Arbor, Michigan, 1995; Tracey Hucks, *Approaching the African God: An Examination of African American Yoruba History from 1959 to the Present*, disertación doctoral, Committee on the Study of Religion, Harvard University, 1998; Mary Cuthrell Curry, *Making the Gods in New York: The Yoruba Religion in the African American Community*, Garland Publishing, Nueva York y Londres, 1997.
2. El fundador francés del Espiritismo —Allan Kardec (Hippolyte Rivail), [1804-1864]— fue el autor de numerosos libros en el siglo XIX que explicaban su filosofía, de inspiración cristiana, sobre la evolución espiritual personal, la curación caritativa y la comunicación con los muertos. Estos

- libros y la «ciencia» que inspiraron llegaron primero a estar de moda entre las clases medias blancas de Latinoamérica y se integraron consecuentemente a las prácticas religiosas afrobrasileñas y afrocubanas, donde su prestigio ha durado mucho más (véase George Brandon, *Santería from Africa to the New World: the Dead Sell Memories*, Indiana University Press, Bloomington y Indianapolis, 1993, pp. 85-6; David Hess, *Spirits and Scientists: Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1991).
3. Mary Cuthrell Curry, ob. cit.; Carl M. Hunt, *Oyotunji Village: the Yoruba Movement in America*, University Press of America, Washington, D.C., 1979; Tracey Hucks, ob. cit.; George Brandon, ob. cit.; Marta Moreno Vega, ob. cit.
  4. Joseph M. Murphy, *Santería: An African Religion in America*, Beacon, Boston, 1988; William Bascom, *Shango in the New World*, African and Afro-American Research Institute, University of Texas at Austin, Austin, Texas, 1972; «The Focus of Cuban Santería», *Southwestern Journal of Anthropology*, a. 6, n. 1, 1950, pp. 64-8; Migene González-Wippler, *Rituals and Spells of Santería*, Original Publications, Nueva York, 1984; *The Santería Experience*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1982; *Santería: African Magic in Latin America*, Julian Press, Nueva York, 1973; Robert Farris Thompson, *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, Random House, Nueva York, 1983; Lydia Cabrera, *Anagó: Vocabulario lucumi (el yoruba que se habla en Cuba)*, Ediciones Universal, Miami, 1986[1970]; *Ocan Iyebiyé: Las Piedras Preciosas*, Ediciones Universal, Miami, 1986; *Vocabulario congo (el bantú que se habla en Cuba)*, Colección del Chichereku en el exilio, Miami, 1984; *El Monte: Igbo, Finida, Ewe Orisha, Viti Nfinda*, Colección del Chichereku, Miami, 1983; *Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe*, Colección del Chichereku en el exilio, Miami, 1979; *Yemayá y Ochin: Kariócha, Iyalochas y Olorichas*, Colección del Chichereku en el exilio, Madrid, 1974; *La sociedad secreta Abakuá narrada por viejos adeptos*, Colección del Chichereku, Miami, 1970[1969]; John Mason, *Olookun: Owner of Rivers and Seas*, Yoruba Theological Archministry, Brooklyn, Nueva York, 1996; *Orin 'Orisa...: Songs for Selected Heads*, Brooklyn, Yoruba Theological Archministry, Nueva York, 1992; *Four New World Yoruba Rituals*, Brooklyn, Yoruba Theological Archministry, Nueva York, 1985; *Onye Fun Orisa (Food for the Gods)*, Brooklyn, Yoruba Theological Archministry, Nueva York, 1981; John Mason y Gary Edwards, *Black Gods: Orisa Studies in the New World*, Brooklyn, Yoruba Theological Archministry, Nueva York, 1985; Marta Moreno Vega, ob. cit. Excepciones notables son Steven Gregory (*Santería in New York City: A Study in Cultural Resistance*, disertación doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, New School for Social Research, Ann Arbor, Michigan, 1986), quien se centra en las estructuras de cooperación y de intercambio en un templo contemporáneo del área de Nueva York, y

- George Brandon (ob. cit.), quien enfatiza la multiplicidad de influencias culturales y políticas de la Santería y sus religiones sucesoras. Stephan Palmié («Against syncretism: "Africanizing" and "Cubanizing" Discourses in North American Orishá Worship, *Countertexts: Managing the Diversity of Knowledge*, Richard Fardon ed., Routledge, Londres, 1995, pp. 73-104) por su parte, escribe sobre folkloristas cubanos nacionalistas quienes representan la religión afrocubana no esencialmente como un duradero lance de unión con el pasado africano, sino como una parte contemporánea de una mezcla únicamente cubana. La afirmación de Palmié me parece más certera en cuanto a la escritura de los folkloristas cubanos sobre la cultura afrocubana, y cubana en general, que en cuanto a religiones como Ocha, Palo Mayombe y Abakuá *per se*.
5. Véase también George Brandon, ob. cit.
  6. Stephan Palmié, ob. cit.; Andrea Honebrink, ob. cit.
  7. También hay que considerar la importancia de las cartas del Tarot en la práctica de algunos sacerdotes.
  8. Este es un patakí que escuché, primero de un sacerdote lucumí en Lawrence, Massachusetts, en 1984. Él ilustra, para mí, la estrecha relación entre Obi (o Coco, que se utiliza en adivinación) y Eleguá (el dios de los cruces de caminos y señor de las comunicaciones entre las personas y los dioses).

«Un hombre muy rico llamado Obi era amigo de Eleguá y se ofreció a permitirle llevar a algunos invitados a su casa para una fiesta. Obi estipuló que Eleguá podría invitar a cualquier persona excepto a vagabundos, gente pobre y gente sucia de clase baja. Los sentimientos de Eleguá estaban tan heridos que se lo contó a Olofi [o Dios]. Así, Olofi fue a la casa de Obi y golpeó [en la puerta]. Olofi llamó a gritos y al escuchar la voz de Dios, Obi abrió la puerta y, en un estado de sobresalto, se disculpó. Pero Dios lo convirtió en un coco, al decir: "De ahora en adelante, rodarás para siempre. A partir de ahora, tu parte blanca interior representará tu pureza, la cáscara marrón representará tu corazón, y el exterior verde representará la posibilidad de que, algún día, te perdone". Esa es la razón por la que el coco se usa algunas veces para representar a Eleguá». (Guadalupe Kenney Lawrence, 3/18/84).

Les agradezco a mis colegas Preston Williams (comentario personal, 1-7-99) y Allen Callahan (comentario personal, 1-12-99) el señalar los paralelos entre este cuento, por una parte, y Lucas 14: 15-24, Lucas 16:19-31, Mateo 22:1-14, y, sobre todo, Mateo 25:31-46, por otra. Todos estos cuentos reflejan el tema del *Nuevo Testamento* de invertir los destinos de los ricos y los pobres. Estas historias también repiten características de los *odí Ifá* (historias o versos adivinatorios del corpus literario del oráculo de Ifá) de los yorubas del África occidental. Por ejemplo, ambos géneros de

historia personifican frutas, plantas, y animales para dramatizar cómo funciona el mundo y cómo el suplicante actúa de forma ritual para enmendar los problemas del mundo.

9. Desde mediados de los años 30, la antropóloga y también bailarina Katherine Dunham aspiró al estudio de la danza afrocaribeña bajo el asesoramiento de Melville J. Herskovits. A la vez, fundó una compañía de danza que estableció modelos africanos, haitianos, cubanos, jamaicanos, brasileños y, generalmente, panafricanos para la danza profesional afroamericana. Ella siguió el razonamiento de Herskovits en cuanto a que una memoria cultural subyacente de África unía a estas personas, sus tradiciones de danza y las religiones para las cuales dichas tradiciones eran tan centrales. Dunham entrenó al bailarín, nacido en Detroit, Walter Serge King, quien al principio adoptó las tradiciones religiosas bailadas haitianas, en las cuales Dunham era una especialista iniciada. Cuando la compañía de Dunham se mudó a Nueva York, también lo hizo King y un numeroso grupo de artistas afrocaribeños, africanos y afrobrasileños, a quienes ella había contratado. Allí, ellos conocieron a otros durante un período prerrevolucionario de rica fecundación cruzada entre el jazz de los Estados Unidos y la música de frecuente inspiración religiosa de artistas afrocubanos como Mongo Santamaria. Se podían encontrar en esta comunidad, desde la última parte de la década de los 30 en adelante, sacerdotes ocha nacidos en Cuba; y los niños de matrimonios cubanoafroamericanos aparecen entre los primeros nacidos en Norteamérica iniciados en la religión. (Véase Marta Moreno Vega, ob. cit.)
10. Por ejemplo, los sacerdotes Oyotunji asocian cada dios con un «Chakra» concreto. (Véase Tracey Hucks, ob. cit., cuadro 3).
11. Véase Carl M. Hunt, ob. cit.; Marta Moreno Vega, ob. cit.; Tracey Hucks, ob. cit.
12. Tracey Hucks, ob. cit.
13. *Babalorisha* y el investigador John Mason, de Brooklyn, Nueva York, me contaron que sacerdotes negros cubanos, como Liberato, publicaron muchos manuales de instrucción, de pequeña circulación, entre principios de siglo y 1940. Aunque mecánicamente reproducidos, estos libros no estaban destinados al público en general, sino a sus pequeños círculos de ahijados. De acuerdo con Mason, estos libros todavía existen, pero solamente tienen acceso a ellos los iniciados de confianza. No son, por lo tanto, muy conocidos. Incluso sus títulos y los nombres de sus autores se deben mantener en secreto, de acuerdo con Mason (comentario personal, 3-6-99).
14. El manual de Angarica muestra una sorprendente semejanza con los libros y panfletos publicados entre el Renacimiento cultural lagosiano, de la década de los 90, en el siglo XIX y la década de los 30 en el siglo XX (por ejemplo, Epega D. Olatimwa, *The Basis of Yoruba Religion*, Lagos, Ifamido Printers, 1931; E. M. Lijadu, *Orummita!*, Omolayo Standard Press

- of Nigeria, Ado-Ekiti, 1908; James Johnson, *Yoruba Heathenism*, James Townsend & Son, Exeter y Londres, 1899). El trabajo de Angarica manifiesta el mismo foco en la literatura Ifá del oráculo, y un formato de presentación sumamente similar. Mientras que Angarica no cita esta literatura directamente, sí tuvo acceso a otros trabajos que probablemente se publicaron en Lagos en el mismo periodo, como un diccionario y una Biblia en yoruba (Nicolás Valentín Angarica, *Manual de Orihaté: religión lucumi*, (reimpreso), Venezuela, 1955, p. 4). Así, parece probable que los servicios comerciales y postales que unían a África occidental con Cuba habían puesto a su disposición también estas publicaciones lagosianas sobre la religión de los yorubas. Trataré en seguida la importancia y otras evidencias documentales de este diálogo literario transoceánico.
15. Véase Migene González-Wippler, *Introduction to Seashell Divination*, Original Publications, Nueva York, 1985; *Rituals and Spells of Santería*, Original Publications, Nueva York, 1984; *The Santería Experience*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Nueva Jersey, 1982; *Santería: African Magic in Latin America*, Julian Press, Nueva York, 1973.
  16. Por ejemplo, John Mason, *Olookun: Owner of Rivers and Seas; Orin Orisa: Songs for Selected Heads; Four New World Yoruba Rituals*, obs. cit.
  17. Oba Egun (Cecilio Pérez), *Ila: Mythology of the Yoruba Religion*, Obaecun Books, Miami, 1989.
  18. Ernesto Pichardo y Lourdes Nieto Pichardo, *Oduduwa Obatala*, St. Babalu Aye Church of the Lukumi/Rex, Miami, 1984.
  19. Enrique Cortez, *Secretos del Oriaté de la Religión Yoruba*, Vilaragut, Artículos Religiosos Corp., Nueva York, 1980.
  20. Julio García Cortez, *El Santo (La Ocha): Secretos de la Religión Lucumi*, Editora Latinoamericana, S.A., Guatemala y México D.F., 1976.
  21. Tracey Hucks, ob. cit.
  22. Por ejemplo, un patakí relata que la mujer de Changó, Oyá, lo ha encarecido en casa. Un día, Ochún lo visitó y le prestó su peluca. Él después se disfrazó de mujer y se puso la peluca. Lo que le permitió salir sin que Oyá se diese cuenta. En otro ejemplo de imaginaria que viola las expectativas de género en la Santería, se dice que la divinidad del mar, Oloocun, tiene cara de hombre y cuerpo de mujer. En el culto orisa del África occidental, por no mencionar otras numerosas religiones de posesión del espíritu en la costa del golfo de Guinea, los sacerdotes de posesión se describen como «novias» o «esposas» de ese dios. De aquí que incluso sacerdotes masculinos de posesión suelen llevar la ropa, las joyas, los cosméticos y los estilos de pelo de mujeres, como un signo metafórico de su relación con el dios. La etnografía cubanista sugiere que muchos practicantes de Ocha son lesbianas o gays, concretamente entre los hijos de la diosa del mar, Yemayá, los hijos de la diosa del agua dulce, Ochún, y las hijas del dios de la pureza, Obatalá. Sin embargo, se dice que los dioses masculinos —Changó, Oggún, Eleguá, Ochosí, Orula y Obatalá— están en contra

de los hombres homosexuales, al igual que hacían los «viejos santeros y adoradores» en los días de Lydia Cabrera. En 1939, cuando Laclatañeré escribió *El sistema religioso de los lucumi y otras influencias africanas en Cuba*, se dijo que había un templo en La Habana en honor a Yemayá, dirigido por una sacerdotisa sumamente lista, y frecuentado por numerosos homosexuales masculinos y femeninos. La gran mayoría de los sacerdotes de Ocha que conozco hablan de una manera tolerante sobre la homosexualidad y, a pesar de bromas ocasionales, aceptan a sus ahijados y colegas homosexuales como aceptarían a cualquier otra persona. Se debería señalar, sin embargo, que un sacerdote nigeriano sumamente destacado en los Estados Unidos condena de forma privada los esfuerzos de las personas gay para «justificar» sus prácticas en términos de la «tradicción yoruba». Su homofobia es similar a la de muchos nigerianos burgueses, quienes tienen conocimiento de la homosexualidad en occidente. Por el contrario, apenas he escuchado a la gente rural yoruba hablar de un comportamiento que nosotros describiríamos como «homosexual», y mucho menos condenarlo. Véase James L. Matony, *A Sex and the Empire That Is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyó Yoruba Religion*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994; Lydia Cabrera, obs. cit.; Rómulo Laclatañeré, «El sistema religioso de los lucumis...», *Estudios afrocaribanos*, 1939.

23. Véase, por ejemplo, Carl M. Hunt, *Oyotunji Village: the Yoruba Movement in America*, ob. cit.; y Joseph M. Murphy, *Santería: African Spirits in America*, Beacon, Boston, 1992. Algunos autores más recientes, sin embargo, han estado atentos a las fuerzas políticas, más allá de la mera «resistencia cultural», por la inercia que ha dado forma a esta religión en Cuba y en la comunidad exiliada cubana. George Brandon (ob. cit.) habla de la influencia del movimiento político-literario durante las décadas de los 20 y los 30 en la Isla, donde quizás incrementó, de forma marginal, la tolerancia a la religión y aceleró su adopción por algunos cubanos urbanos de piel más clara. Palmié (ob. cit.) habla de la influencia de las ideas nacionalistas cubanas y de las ideas norteamericanas raciales en la etnografía y en la influencia de la etnografía, a su vez, en cómo los cubanos y los norteamericanos de raza negra adoradores de orisa debaten sus identidades. Sobre un fenómeno brasileño similar, véase también Jim Wafer y Hédimio Rodrigues Santana, «Africa in Brazil: Cultural Politics and the Candomblé Religion», *Folklore Forum*, a. 23, n. 1/2, 1990, pp. 98-114; Colin Henfrey, «The Hungry Imagination: Social Formation, Popular Culture and Ideology in Bahia», en Simon Mitchell ed., *The Logic of Poverty: the Case of the Brazilian Northeast*, Routledge y Kegan Paul, Londres, Boston y Henley, 1981, pp. 58-108; Diana de G. Brown y Mario Bick, «Religion, Class, and Context: Continuities and Discontinuities in Brazilian Umbanda», *American Ethnologist*, a. 14, n. 1, 1986, pp. 73-93; Roberto Motta, «Invention de l'Afrique dans le Candomblé, du Brésil», *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, a. 9, n. 2-3, 1994, pp.

- 65-85; y Beatriz Gois Dantas, *Yorù Nagó e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.
24. James L. Matory, «The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation», *Comparative Studies in Society and History* a. 41, n. 1, 1999. Robin Law, *The Oyo Empire, c.1600-c.1836: A West African Imperialism in the Era of the Slave Trade*, Oxford, Clarendon Press, 1977; J. D. Y. Peel, «The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis», en *Pioneer, Patriot and Patriarch. Samuel Johnson and the Yoruba People*, Toyin Falola, ed., African Studies Program/University of Wisconsin-Madison, Madison, 1993, pp. 65-75.
25. Robin Law, ob. cit.
26. Por ejemplo, los dialectos Ijebu y Okitipupa son difíciles de entender para los habitantes de otros dialectos yorubas.
27. William Bascom, *The Yoruba of Southwestern Nigeria*, Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, Chicago, etc., 1969, p. 5. Véase también John Ralph Willis, («Jihad and the Ideology of Enslavement», en *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, v. 1 (*Islam and the Ideology of Enslavement*), Frank Cass, Londres, 1985, p. 18, sobre el uso del término por Ahmad Baba, de Timbuktu).
28. Maria Ines Cortes de Oliveira, *Retrouver une identité: Jeux sociaux des Africains de Bahia (vers 1750-vers 1890)*, tesis doctoral en Historia, Universidad de Paris-Sorbonne (Paris IV), octubre de 1992; Gerhard Kubik, *Argolan Traits in Black Music, Games and Dances of Brazil: a study of African cultural extensions overseas*, Junta de Investigações Científicas do Ultramar/Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979.
29. Fernando Ortiz, «Los cabildos afro-cubanos», *Revista Bimestre Cubana*, a. 16, n. 1, 1921, p. 5-39; también Roger Bastide, *The African Religions of Brazil*, Helen Sebba, traducción, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, 1978.
30. Véase Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta a África*, Sao Paulo, Brasiliense, 1985; Jerry Michael Turner, «Les Brésiliens: the Impact of Former Brazilian Slaves upon Dahomey», tesis doctoral en Historia, Boston University, Ann Arbor, Michigan, Xerox University Microfilms, 1975; Pierre Verger, *Trade Relations between the Bight of Benin and Bahia from the 17th to the 19th Century*, (trad. Evelyn Crawford), Ibadan, Nigeria, Ibadan University Press, 1976; J. D. Y. Peel, «The Pastor and the Babalawo: the Interaction of Religions in Nineteenth-Century Yorubaland», *Africa*, a. 60, n. 3, 1990, pp. 338-69; A. B. Laotan, *The Torch Bearers, or Old Brazilian Colony in Lagos*, Lagos, Ife-Olu Printing Works, 1943; Rodolfo Sarracino, «Back to African», en Pedro Pérez Sarduy y Jean Stubbs eds., *Afro-Cuba*, Melbourne, Australia, Ocean Press, 1993, págs. 67-76; *Los que volvieron a África*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1988.
31. James L. Matory, «The English Professors of Brazil...», ob. cit.: Lamartine de Andrade Lima, «Roteiro de Nina Rodrigues», *Ensaios/Pesquisa 2 do*

- Centro de Estudos Afro-Orientais*, Universidade Federal da Bahia, abril de 1984.
32. Leo Spitzer, *The Creoles of Sierra Leone*, Ife, Nigeria, University of Ife Press, 1975; Jean Herskovits Kopytoff, *A Preface to Modern Nigeria: the 'Sierra Leoneans' in Yoruba, 1830-1890*, Madison, Milwaukee, y Londres, University of Wisconsin Press, 1965; Jean Comhaire, «A Propos des "Brésiliens" de Lagos», *Grand Lacs*, a. 64, n. 119, 1949, pp. 41-3; A. B. Aderibigbe «Early History of Lagos to about 1850», en A. B. Aderibigbe y J. F. Ade Ajayi, eds., *Lagos: the Development of an African City*, Longmans, Nigeria, 1975, pp. 1-26.
33. Véase Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Madison, Milwaukee, y Londres, University of Wisconsin Press, 1969, pp. 289-98.
34. J. F. A. Ajayi, «How Yoruba was Reduced to Writing», *Odu*, n. 8, 1960, pp. 49-58.
35. Véase, por ejemplo, John W. Nunley, *Moving with the Face of the Devil: Ari and Politics in Urban West Africa*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1987. Hasta ahora, lo que se describe literariamente como religión yoruba se identifica fundamentalmente con las orichas Oyó. El clero Ifá centrado en Ife también se cita a menudo como el menor común denominador de la tradición yoruba mundial. Sin embargo, de hecho, la mayoría de las casas en el Brasil contemporáneo, muchas en Norteamérica, y muchos templos en Nigeria y Benin no tienen trato con los *babalawos*. El prestigio de Ifá como una práctica religiosa es antiguo, pero se extiende más allá del grupo ahora llamado «Yoruba»—en los territorios de los Igbo, de los Edo, de los Goun, y de los Fon. El surgimiento de Ifá como un emblema de la identidad pan-yoruba probablemente emergió en el Renacimiento cultural lagosiano, de la última década del siglo XIX, cuando numerosos escritores yorubas documentaron los largos textos, al estilo de libros sagrados de Ifá para demostrar la dignidad de la tradición yoruba en comparación con la tradición de las Sagradas Escrituras de la cristiandad.
36. James L. Matory, «The English Professors of Brazil...», ob. cit.
37. Sobre el sentido de los observadores de la superioridad yoruba en Cuba, véase Lydia Cabrera, *El Monte Igbo*, *Finida*, Ewe Orishla, *Vititi Nfinda*, ob. cit.; Fernando Ortiz, *Los negros brujos: apuntes para un estudio de Enología criminal* [1906], Miami, Ediciones Universal, 1973, p. 51. Hasta hoy en día en Cuba, son los lucumis, entre todas las naciones, quienes están más públicamente visibles, los más acreditados con rectitud moral, y los más prometedores a que se les conceda la dignidad debida a una religión o a una institución cultural nacional. Las anotaciones a pie de página del libro de Ortiz están llenas de referencias a *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* [1894] (Chicago, Benin Press, 1964) escrito por A. B. Ellis y producido durante y bajo la influencia del Renacimiento cultural lagosiano, a *Vocabulary of the Yoruba Language* (1848), escrito por el misionero yoruba Samuel Crowther, y a *L'animisme fétichiste des negres de Bahia* (1900), un trabajo también producido bajo