



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Sang estesa

Un estudi antropològic de les religions afrocubanes a Barcelona

Marta Pons Raga

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Marta Pons Raga

SANG ESTESA

Un estudi antropològic de les religions afroclubanes a Barcelona



Directors: Roger Canals Vilageliu i Gemma Orobitg Canal

Tutora: Gemma Orobitg Canal

Barcelona, 2022

Facultat de geografia i història

Programa de doctorat de Societat i cultura:
Història, Antropologia, Art i Patrimoni

Departament d'Antropologia Social

CINAF
Grup d'investigació sobre cultures
indígenes i afroamericanes



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

A l'Abril, l'Iris i el Nel

CONTINGUT

| | |
|--|-----|
| AGRAÏMENTS | 5 |
| RESUM | 7 |
| INTRODUCCIÓ: La vida social de la sang | 8 |
| Què és la sang i per què és útil per a l'estudi de les religions afrocubanes? | 10 |
| Quins efectes genera o bé què permet crear la sang en relació a les religions afrocubanes? | 14 |
| Per què ha estat rellevant la sang per a la meva recerca etnogràfica? | 18 |
| PART I: EXPLORAR LES RELIGIONS AFROCUBANES | |
| CAPÍTOL 1. Aproximació a les religions afrocubanes de Barcelona | 20 |
| Definició, història i cosmologia | 20 |
| De naturalesa híbrida i terminologies diverses | 20 |
| Història de la tradició religiosa | 25 |
| La cosmologia de la religió dels <i>orishas</i> | 33 |
| Les religions afrocubanes a Barcelona: fenòmens heterogenis | 39 |
| L'heterogènia diacrònica | 39 |
| L'heterogènia sincrònica | 42 |
| La Santería tradicional i la Neosantería: un camp d'estudi | 56 |
| Taula dels interlocutors | 64 |
| CAPÍTOL 2. La construcció d'una recerca: nous horitzons metodològics | 69 |
| Abordar la metodologia: del <i>going native</i> al <i>being affected</i> | 69 |
| La genealogia d'una recerca: etapes i fases | 73 |
| De l'objectivitat a la reflexivitat | 88 |
| Reptes i limitacions | 96 |
| Quant a les religions afrocubanes: de flexibilitat i secrets | 96 |
| Quant al treball de camp: de dispersions i il·legalitats | 103 |

| | |
|--|------------|
| Traçar ponts a través de les eines d'investigació..... | 110 |
| Avantatges i situacions privilegiades | 113 |
| Els trajectes en cotxe..... | 113 |
| La maternitat..... | 117 |
| La netnografia i el rol de l'etnògrafa..... | 118 |
| PART II: SANG I MATERIALITAT | |
| CAPÍTOL 3. Orishas de sang i ossos | 124 |
| La lògica Protestant i el rebuig de la matèria..... | 126 |
| Materialitzar l'intangible: la profunda aproximació pragmàtica de la religió..... | 130 |
| Sinèrgies ontològiques: una teoria de la <i>intracció</i> | 134 |
| Experimentar la religió a l'Associació Ilé-Oriaté: un fragment del diari de camp..... | 137 |
| El fenomen de la possessió espiritual | 141 |
| Genealogia del concepte de possessió i l'auge de l'individualisme en el context europeu | 141 |
| La presència de Francisco Siete Rayos | 143 |
| El contínuum de la presència espiritual: dramatúrgia, incorporacions esporàdiques, perspicàcia i histerisme | 149 |
| “¡Los muertos fueron seres vivos!”: presències diacròniques..... | 157 |
| El poder de la paraula en el ritual: les pràctiques semiòtiques | 160 |
| Orígens i establiment del llenguatge simbòlic | 160 |
| Les paraules de Francisco: de la creença a la pràctica | 169 |
| Objectes i substàncies rituals: afectivitat fluïda..... | 175 |
| De <i>ngangas-objectes</i> , ferralla, imatges i nines espirituals..... | 177 |
| L'a/efectivitat dels objectes: un esdeveniment ontogènic | 185 |
| CAPÍTOL 4. La producció de copresències a través de la sang sacrificial..... | 190 |
| El sacrifici ritual | 193 |
| Desengranar l' <i>ebbó</i> . Variacions entre tendències | 197 |

| | |
|--|-----|
| La multiplicitat de la sang..... | 205 |
| El principi de contigüitat: la sang medidora? | 207 |
| Travessant el cos: la sang i l'experiència sensorial | 217 |
| Indicis d'absència: eludir el vessament de sang corporal | 228 |
| Reflexions ontològiques sobre l'intangible | 234 |

PART III: SANG I CREATIVITAT

| | |
|--|------------|
| CAPÍTOL 5. Les religions afrocubanes i el context secularista: l'usuari religiós | 243 |
| Apunts sobre el secularisme europeu..... | 243 |
| Modernitat, secularisme i l'estat-nació europeu..... | 243 |
| El procés de racionalització i l'individualisme institucionalitzat | 250 |
| Santeros i científics: El <i>rompimiento</i> del huevo | 252 |
| L'usuari religiós i el caràcter electiu | 267 |
| Narratives de conversió: a la cerca del fonament..... | 271 |
| La porositat dels practicans..... | 294 |
| CAPÍTOL 6. La sang en disputa: la construcció d'identitats religioses | 300 |
| La llavor del conflicte i l'aflorament d'un nou sacerdot | 301 |
| El capitalisme avançat i l'ètica de l'autenticitat | 310 |
| La sang negociada. Dilemes entre <i>tradicció</i> i <i>modernitat</i> | 313 |
| La Santería tradicional i la defensa de la sang sacrificial | 313 |
| La Neosantería, el rebuig de la sang sacrificial i l'apropament cap a les espiritualitats contemporànies | 317 |
| Les <i>espiritualitats reflexives</i> en el context de Barcelona | 328 |
| Aproximació a la Nova Era | 335 |
| Les espiritualitats reflexives i la Neosantería: contrastar la Santería tradicional | 340 |
| D'extensions i connexions | 340 |
| De fenòmens absoluts i cercadors espirituals..... | 346 |
| D'història i innovació..... | 349 |

| | |
|--|------------|
| De reflexivitat i etnografies col·laboratives | 358 |
| CAPÍTOL 7. La Neosanteria i el ritual Afroeuropeu: cap a noves cosmologies religioses | 364 |
| La sang bona per a crear | 365 |
| La sang de la terra: <i>Osain</i> a Barcelona i l'ecosanteria terapèutica | 369 |
| La desmonopolització del coneixement i la feudalització de la ciència | 376 |
| Neosanteria, medicina ioruba i <i>ewé</i> | 381 |
| Estratègies per a la creació d'una ecosanteria terapèutica | 387 |
| Sang menstrual: invencions de gènere en la Neosanteria | 395 |
| La sang menstrual en el <i>rayamiento</i> : trencar l'heteronormativitat afrocubana? | 395 |
| Sang i secret. Internet i les religions afrocubanes | 414 |
| La digitalització de les religions afrocubanes | 417 |
| Divulgar el secret a través del <i>Whatsapp</i> | 421 |
| L'espai <i>online</i> i les múltiples articulacions de la sang secreta..... | 425 |
| REFLEXIONS FINALS | 435 |
| BIBLIOGRAFIA | 444 |
| GLOSSARI | 463 |

AGRAÏMENTS

Com qualsevol projecte de recerca, es tracta d'una tasca col·lectiva. Voldria agrair a algunes persones concretes el seu suport sense el qual no hauria estat possible la realització d'aquesta tesi:

Primer, agraeixo els interlocutors la seva amabilitat, generositat i paciència a l'hora d'introduir-me a les seves vides, i especialment, al Teo, per les hores compartides en rituals, en bars o caminant i xerrant per la ciutat. La seva saviesa vers les religions afrocubanes ha estat realment encisadora i m'ha permès aprendre una realitat desconeguda per mi fins ara.

En segon lloc, voldria agrair als membres del meu grup de recerca, CINAFA, i juntament amb ells, els membres del projecte I+D en el qual participem. Les sessions compartides en què intercanviem punts de vista, experiències etnogràfiques i aproximacions teòriques no només han estat enriquidores per aquesta tesi, sinó per la meva formació com a antropòloga en general.

D'entre aquestes persones, destaco amb un èmfasi especial a la Gemma Orobitg Canal, qui, a més de ser la responsable del grup de recerca, és una de les meves directores de tesi. La gratitud que sento per les seves aportacions plenes de lucidesa i, sobretot, pel recolzament, el caliu i la guia, especialment en els moments més necessaris no es pot expressar justament a través d'aquestes línies.

Així mateix, voldria agrair al Roger Canals Vilageliu, director també d'aquesta tesi doctoral. Després de tants anys d'intercanvis intel·lectuals i de trobades informals compartint vida, sento que haver arribat fins a aquest moment és una fita compartida. La seva plena predisposició a discutir, corregir i aconsellar ha estat un dels motors més importants per dur a terme aquesta investigació.

Gràcies també al Departament d'antropologia social de la Universitat de Barcelona, pel seu tracte amable i d'acollida i per aplanar el camí de l'investigador predoctoral. En aquest sentit, voldria destacar l'Oriol Beltran Costa, director del Departament durant bona part de la meua etapa com a doctoranda, per les facilitats i la proximitat que sempre em va mostrar. De la mateixa manera, vull agrair als tres coordinadors del programa de doctorat que han coincidit amb la meua formació com a investigadora predoctoral: Manuel Delgado Ruiz, Camila del Màrmol Cartañá i Mònica Martínez Mauri, amb especial menció a aquesta darrera, l'ajuda de la qual en aquesta recta final ha estat indescriptible.

Malgrat el reconeixement cap a tots els professors del Departament d'antropologia social, en destaco dos que han significat per mi una font d'inspiració destacada: el Manuel Delgado Ruiz, per la seva introducció apassionada en l'àmbit de l'antropologia de les religions, i l'Alberto López-Bargados, per ser una referència excel·lent com a docent i com a investigador.

També voldria agrair al Professor Stephan Palmié (Universitat de Chicago). La seva generositat i amabilitat i el seu tracte senzill i planer cap a mi ha estat no només una font immillorable d'aprenentatge intel·lectual, sinó també humà.

La realització d'aquesta tesi doctoral no hagués estat possible sense el caliu i l'empatia dels meus companys de doctorat, amb qui hem compartit penes i alegries i a qui admiro profundament. I, juntament amb ells, voldria agrair aquelles veus inspiradores que m'han donat força, suport i sobretot alegria durant aquest trajecte no sempre amable: Mireia Júlvez Castillo, Carola Flament Macià i Sergio Peinado Lahaba. I una menció especial a l'amiga més valenta i inspiradora de totes: Esther López López.

Voldria acabar els agraïments dedicant unes línies a la meva família. Als meus pares, per haver-me aplanat sempre el camí per a formar-me en allò que m'apassionava. A la meva cunyada Sabina. El seu caràcter enfiladís i resolutiu m'ha ajudat enormement a culminar aquesta tesi. Al meu estimadíssim germà, amb qui comparteixo professió i molt més que això. Gràcies per treure temps d'on no n'hi ha i dedicar-me'l, ara i sempre. La gratitud és eterna.

A la meva mare. La seva fortalesa és admirable. Un exemple sens dubte. Però la seva generositat encara ho és més. Si jo soc l'autora d'aquesta tesi doctoral, la meva mare és el pilar que ha mantingut a flota tota la resta. Gràcies per l'esforç, la dedicació i l'amor incondicional.

Als meus fills, per la seva immensa paciència durant tot el temps d'escriptura d'aquesta tesi que titllen d'infinita. La seva bondat, la seva passió i la pau que em regalen a diari és, inqüestionablement, allò que m'ha permès omplir-me de motivació per seguir endavant.

Finalment, al Quique, la meva parella, la meva persona. Per la seva capacitat d'anclar-me a la terra i fer-me assaborir la trepitjada per aquests mons, mentre volem un cop i un altre. Gràcies per la seva infinita predisposició i interès, tant en la meva investigació com en allò que la sustenta. Aquesta tesi també és seva.

RESUM

Aquesta tesi explora les religions afrocubanes de Barcelona a partir de l'ús i sentit de la sang ritual.

Amb un treball de camp de sis anys i mig entre practicants de Barcelona i la seva perifèria, he pogut constatar el sorgiment de dues tendències quant a la manera de practicar, viure i articular discursos en relació a aquestes religions, que he anomenat, d'una banda, "Santería tradicional" i, d'altra banda, "Neosantería".

Cadascuna d'aquestes tendències presenta concepcions diferents quant al sentit de la sang ritual i, particularment, quant a la sang sacrificial. Aquest fet marca i desencadena un conflicte entre els practicants, els quals desenvolupen unes pràctiques religioses concretes i elaboren uns discursos determinats per tal de legitimar, en el context secular de Barcelona, una religió vàlida i *autèntica*.

Els santeros tradicionals veuen en el sacrifici una manera d'emular les pràctiques religioses cubanes i aquest sentit de continuïtat amb el país original d'aquestes religions els atorga eines per tal de reivindicar-se en un context transnacional. En canvi, els neosanteros rebutgen l'efectivitat dels sacrificis, argumentant, amb un discurs científicista i racionalitzador, una necessitat de progrés religiós que els permet comprendre imbricats amb les cosmologies de les espiritualitats reflexives contemporànies, en auge en el context europeu actual.

La proposta en aquesta investigació és analitzar *com* i *per què* la sang ritual esdevé l'element que genera el camp religiós afrocubà en la diàspora i, tanmateix, esdevé l'element de disputa entre els practicants d'ambdues tendències, que, amb la seva creativitat cosmològica i ritual, no només elaboren discursos en relació a la *bona* i *mala* religió, sinó que es constitueixen mútuament, resignificant, així, el paisatge religiós i espiritual europeu.

Aquesta tesi és el resultat d'una recerca desenvolupada al llarg dels últims sis anys i mig a Barcelona i la seva perifèria amb practicants de religions afrocubanes. Es tracta d'una recerca que s'emmarca en el projecte d'investigació I+D de *Pueblos indígenas, medios de comunicación y significados del conflicto en América Latina* (2016-2019) i, posteriorment, en el projecte I+D de *Comunicación indígena y comunidades afrodescendientes y patrimonio cultural en América Latina: conservación, revitalización y creatividad* (2019-2022). La meua participació en aquests projectes, encapçalats pel grup de recerca CINAFA, de la Universitat de Barcelona, ha estat possible gràcies al finançament d'Ajuts per a la contractació de Personal investigador predoctoral en formació (FI), de la Generalitat de Catalunya.

INTRODUCCIÓ: La vida social de la sang

La sang bombeja dins els cossos de tots els participants d'un ritual afrocubà: tant els santeros, els *aleyos* o creients com els animals que esperen ser sacrificats. Dins el cos, la sang està calenta i es mou ràpid. Genera expectació entre tots els assistents i neguit entre els animals. Sang efervescent que circula esbojarrada pels cossos en acció, preparats per a la manifestació de la divinitat a la terra. Primer, els animals se sacsegen, nerviosos, però, posteriorment es queden tranquils i, sense resistència, es deixen immolar. Els santeros presents assumiran que es tracta d'un acte de consciència divina: els animals *saben* que han de ser sacrificats, són coneixedors de l'equilibri que permet la religió i el "desitgen". Després que el sacerdot, amb el seu ganivet afilat, faci una incisió letal al gollet de l'animal, mentre la resta dels presents s'agafen la pell dels seus colls i se les pessiguen per tal de mostrar el paral·lisme amb l'animal davant les potències divines, la sang comença a fer-se visible i desvetlla una veritat: l'animal s'està morint. Tot i així, encara es mou ràpida, és calenta, encara incorpora els batecs del cor aturant-se de l'animal. Comença a vessar-se sobre els recipients de l'altar ritual, els *ngangas*, els *otás* i els cossos dels devots. Quan la sang deixa de vessar des de la gola de l'animal, el sacerdot procedeix a tallar-li el coll. El cap de l'animal es queda a l'altar, i també el seu cos, ara separats. Però la sang encara és vermella i avança, tot i que cada vegada circula a menys velocitat. Es filtra entre els objectes rituals amb precaució, s'atura davant els obstacles que troba al seu camí, i busca una alternativa per seguir fluint. La troba, però ara ja és marró i comença a refredar-se, a solidificar-se. Finalment, freda i estanca, deixa el seu rastre pel terra del *cuarto de santo*, que després els *aleyos* o els neòfits o *ilyavós* hauran de rentar. I no és fàcil. La sang s'aferra a allò que troba i, sovint, s'hi queda, modificant-ho per sempre. En tornar a començar el cicle, la sang impregnada als objectes es revifa amb la sang del nou animal, que hi circula sobreposant-s'hi, generant, un altre cop, realitats transformadores pels devots.

La imatge dels sacrificis, l'emoció sagrada que suscita i la potència de la sang ha estat impossible d'obviar des del principi de la recerca. Des que vaig començar a fer treball de camp, l'abril del 2014, els sacrificis es van convertir en un esdeveniment central. Conèixer el sacerdot, *oriaté*, Leandro, i el Teo aquell abril em va obrir les portes per engegar una investigació en què la sang acabaria essent l'eix vertebrador de tot el meu pensament i acció al camp.

Si bé a inicialment, la meua pregunta de recerca era "quin rol juguen les religions afrocubanes en el context de Barcelona?", la sang sacrificial em va permetre acotar-la, ja que resultava massa àmplia plantejada en aquests termes. Amb l'element central de la sang en la investigació, les preguntes ja eren més concretes: *Què és la sang i per què és útil per a l'estudi de les religions afrocubanes? Què permet generar en relació a aquestes religions? I per què ha esdevingut el centre de la meua etnografia?*

Al llarg d'aquesta introducció, pretenc respondre aquestes preguntes tot fluïnt, com si del batec de la sang es tractés, pel contingut de la tesi, dividit en tres parts. La primera, titulada *Explorar les religions afrocubanes*, tracta de presentar els trets principals a partir dels quals ens podem aproximar antropològicament a aquestes religions, així com els trets principals de la construcció d'aquesta recerca en particular. En la segona part, titulada *Sang i materialitat*, la sang esdevé la categoria heurística per analitzar *què és* i *com es desenvolupa* el camp religiós afrocubà. I, en la tercera part, titulada *Sang i creativitat*, pretenc analitzar els diferents sentits i usos de la sang ritual, que permeten vehicular les relacions entre els distints practicants d'aquestes religions en el context de Barcelona.

D'aquesta manera, pretenc explicitar les aportacions i els objectius que he perseguit, així com abordar la pertinença no només de l'estudi antropològic de les religions afrocubanes en el context de Barcelona, sinó de la realització d'aquest estudi partint d'un element clau: la sang ritual.

Abans d'endinsar-nos en les següents línies, un aclariment. Parteixo d'una anàlisi *ground-up* (Espírito Santo i Panagiotopoulos, 2015), és a dir, del fet que és la pròpia anàlisi etnogràfica el que permet assentar les bases teòriques que estableixo al llarg de la tesi, i que reflectiré, a mode sintètic, en aquesta introducció. L'objectiu, per tant, no és cercar categories universals i generalitzar a partir d'un estudi de cas, sinó aprofundir en una realitat concreta que permeti qüestionar categories d'anàlisi prèvies i desenvolupar-ne de noves per avançar en el coneixement social, en aquest cas, en relació a les religions afrocubanes de Barcelona.

Què és la sang i per què és útil per a l'estudi de les religions afrocubanes?

Janet Carsten, amb la seva obra *Blood Will Out* (2013) fa una introducció en què es proposa realitzar una teoria de la sang, o millor, una antropologia de la sang. Per fer-ho, tracta d'aproximar-se a aquesta substància, definint la variabilitat dels àmbits que permet l'estudi de la sang i, concretament, n'exposa tres. Primer, a través de l'estudi de les substàncies corporals, la sang permet endinsar-se en l'antropologia del parentiu, del cos i de la salut. Segon, a través de l'anàlisi de les condicions materials relacionades amb la sang, Carsten argumenta que permet immiscir-se en l'antropologia econòmica i també política i jurídica. I, tercer, a través de l'estudi dels elements simbòlics a què evoca aquesta substància, la sang permet introduir-se en l'antropologia simbòlica-cognitiva i també en l'antropologia de les religions. En efecte, a la seva obra, Carsten edita treballs en què es reflexiona sobre la sang definint-la com una substància que transmet unes propietats determinades a través de les transfusions, que juga un paper clau en els sacrificis religiosos, que esdevé metàfora del moviment de capital, que pren molta rellevància en relació al parentiu i a la transmissibilitat genètica, en relació als estudis de la neurociència i la cognició, i, finalment, en relació a la moralitat que porta a col·lació. Es tracta d'una obra que, amb l'element comú de la sang, pretén analitzar un gran nombre de realitats socials que pertanyen a diferents subcampos dins l'antropologia.

Així doncs, una de les característiques més importants de la sang de què parteix Carsten té a veure amb la multiplicitat a la qual remet: "Blood has the capacity to flow in many directions" (2013: 2). Aquesta multiplicitat, però, no només té a veure amb què es tracta d'una substància que permet analitzar distints àmbits socials i culturals, sinó en què permet establir ponts entre l'àmbit simbòlic i l'àmbit físic, dues dimensions radicalment separades des de la racionalitat hegemònica en el pensament euroamericà contemporani.

La sang és símbol i, en efecte, ens podem plantejar si, en termes de Douglas, és un "símbol natural", això és, universal, malgrat les distintes tessitures en què es pot desenvolupar, o, com a mínim, tal com plantegen Bowker i Star, forma part d'aquells objectes que són *naturalitzats* en més d'un món (a Carsten, 2011: 20). No obstant això, la sang també és tangible, visible, apreciable, no roman a l'àmbit de l'incommensurable, malgrat el seu caràcter marcadament incontenible, fluent, mòbil i esmunyedís. En aquest sentit, Schneider (a Carsten, 2013) que pren la sang com un element analític, la defineix com una substància "natural" i com una substància "simbòlica". Carsten (2011; 2013), al seu torn, mostra més flexibilitat quant a aquesta classificació binària i afirma que la rellevància de la substància no està en el fet de pertànyer a una o a una altra, sinó en el fet de lligar-les en un mateix pla ontològic.

La sang evoca moltes coses, com ara, vida i mort, salut i malaltia, pau i violència, sagrat i profà, moviment i quietud, esperança i perill (Carsten, 2013: 14). Ara bé, si la sang remet a aquestes qüestions, no és només en termes metafòrics. La sang no evoca significats només a partir d'un procés d'abstracció, sinó que la sang els evoca a partir de la metonímia. En d'altres paraules, la sang no només significa, sinó que la sang incorpora allò a què remet; és símbol i matèria alhora. De fet, la sang, en aquest sentit, torna inútil distingir ontològicament la dimensió abstracta i la dimensió concreta. La tangibilitat de la sang permet reunir ambdues dimensions, fonent-les en una de sola. Però, a més, la sang flueix. Tal com assenyalo al principi d'aquesta introducció, una de les primeres característiques que es fan evidents a partir de la participació en rituals de sacrificis és que la sang és líquida i, com a tal, es mou. No és tasca senzilla delimitar-la, acotar-la, perquè sempre està en moviment, fins que se solidifica. La sang circula entre els objectes de la cerimònia i entre els cossos d'alguns participants i genera, així, un camp d'acció de la divinitat a la terra. La sang estén la divinitat a mesura que avança pel territori ritual; la sang estén la divinitat en allò que toca i en aquell que observa i participa del seu fluir.

D'aquesta manera, la sang resulta un dels millors elements per analitzar les religions afrocubanes, unes religions que Palmié (2013) defineix fent-se sense treva. L'autor argumenta que l'única manera d'aproximar-s'hi és a través de l'anàlisi de les condicions de possibilitat que han permès que determinada realitat socioreligiosa produeixi *efectes* al món, els quals també poden ser copsats i analitzats. Partir de les religions afrocubanes com a realitats que són implicaria pensar-les des d'una dimensió abstracta i transcendent i, en definitiva, fora de la tangibilitat del món. En canvi, Palmié afirma la impossibilitat de pensar les religions afrocubanes com a "realitats" a estudiar. Per ell, no hi ha manera de justificar l'estudi d'una realitat com a tal, sinó que considera que a través de la *ethnographic interface* (2013) es genera un encontre entre aquell que suposadament estudia i aquell que suposadament és estudiat per a generar una realitat negociada i construïda per les dues parts.

Adherint-me a la teoria de Palmié (2013), no m'interessa aproximar-me a les religions afrocubanes per allò que suposadament són, sinó per saber quins efectes produeixen, així com quines són les condicions de possibilitat que les han permès. Es tracta d'estudiar allò que entenem "com si" fossin realitats a partir d'allò que produeixen. Els objectes d'estudi, en termes de neutralitat científica, són impossibles d'abastar. Per dues raons. La primera té a veure amb el propi fluir de la vida social i per tant pel fet que quan un investigador vol atènyer una realitat, aquesta ja s'ha esmunyit entre els dits. I la segona és que les categories heurístiques que fem sempre estan subjectes a paradigmes epistèmics i a contextos històrics que varien, amb

el temps i segons l'espai en què es trobin. És per aquest motiu que Hacking (a Palmié, 2013) parla de *moving targets*, és a dir, no d'objectes d'estudi, sinó en tot cas d'objectius a analitzar dels quals es pressuposa, d'entrada, el seu moviment, el seu canvi, el seu fluir.

Les religions afrocubanes com a "objectius mòbils" de recerca han estat abordades des d'un ventall de perspectives molt ampli. En aquest sentit, Holbraad (2012) exposa diferents enfocaments en què l'antropologia ha estudiat les religions afrocubanes: els estudis de memòria (Brandon, 1993); la *performance* ritual (Hagedorn, 2001; Mason, 2002); les polítiques identitàries (Ayorinde, 2004); les estructures de poder i comunitat (Wirtz, 2007; Hearn, 2008); o l'agència històrica i la imaginació (Palmié, 2002; Routon, 2008). Al seu torn, Espírito Santo i Panagiotopoulos (2015) afegeixen estudis en relació a les religions afrocubanes que tenen a veure amb la salut i la curació (Wedel, 2003); amb qüestions històriques, com la raça, la ciutadania, la ciència o el nacionalisme (Román, 2007); amb la formació religiosa, la innovació i el transnacionalisme (Brown, 2003; Argyriadis i Capone, 2011; Beliso-de Jesús, 2015); o amb la cultura material (Bettelheim, 2005). Finalment, Espírito Santo i Panagiotopoulos proposen un seguit d'autors que s'aproximen a les religions afrocubanes a partir de camins analítics centrats en la persona ("person-centred", 2015: 11), com ara, Dadson (2008); Garoutte i Wambaugh (2007); Holbraad (2012); o Ochoa (2010). I, afegeixo d'altres autors que s'hi han aproximat des d'un àmbit recent, com són les tecnologies de la comunicació. En aquest sentit, destaco Beliso-De Jesús, que amb la seva obra *Electric Santería* (2015) ha permès obrir una reflexió profunda sobre la importància dels *tecnorituals* en les religions afrocubanes i el seu rol per a la configuració d'unes religions basades en la copresencialitat, és a dir, en presències humanes i divines que ocorren en un mateix pla d'existència.

La meua proposta de recerca, en efecte, s'adhereix a alguns d'aquests plantejaments, com el de Holbraad (2012), sobretot per la constatació que les religions afrocubanes no són una realitat, sinó que estan *in motion* o en acció. O bé, el de Wirtz (2014), que argumenta la importància de l'anàlisi de les religions afrocubanes a partir de les condicions que possibiliten que es desenvolupin. També al plantejament de Palmié (2013) i la seva proposta d'atènyer les realitats socials pels *efectes* que produeixen en tant que fets històrics. En aquesta mateixa línia, el plantejament d'Espírito Santo i Panagiotopoulos (2015), que suggereixen el terme de *ontological craft*, per tal de fer emergir unes pràctiques religioses que són en tant que estan supeditades als actes de creativitat permanent per part dels seus practicants. O, finalment, també al de Beliso-De Jesús (2015), per a l'anàlisi centrada en la copresencialitat i la rellevància que atorga a les pràctiques religioses *online*.

Ara bé, la meua anàlisi se centra en un aspecte concret no explorat de manera central per cap d'aquests autors, i és la rellevància de la sang per a l'estudi de les religions afrocubanes. El meu principal plantejament és que la tangibilitat de la sang, sobretot a partir del sacrifici, activa el camp religiós afrocubà i el fa comprendre necessàriament tangible, *manifestant-se* en el pla terrenal de *l'ara i l'aquí*. Aquest fet implica dues qüestions. La primera és que el camp religiós afrocubà requereix de la seva *materialització* al món. La divinitat afrocubana és produïda i, d'aquesta manera, es manifesta, es fa tangible. I la segona és que, en estar supeditat a la seva manifestació, el camp religiós afrocubà també s'ha de comprendre a partir de la seva fluïdesa, canviant, adherit al vaivé de la vida social, supeditat a la creativitat permanent dels actors que la posen en acció en el moment de la litúrgia. Així, les dues qüestions estan en relació. Les religions afrocubanes són fent-se sense treva i, així, generen de manera estructural noves realitats, són en acció, i la generen. Es tracta de religions que, com la sang sacrificial en ésser vessada en un ritual, flueixen cíclicament, o millor, en forma d'espiral. A través de la seva manifestació en el pla tangible, les forces divines s'imbriquen amb les forces humanes i terrenals i proveeixen als devots transformacions substancials.

Aquestes dues premisses teòriques seran abordades amb deteniment al llarg d'aquesta tesi. Possiblement, aquesta és una de les principals aportacions que pretenc amb la meua recerca. La manca d'estudis publicats en relació a la rellevància de la sang ritual per a l'anàlisi de les religions afrocubanes com un camp *material* i *creatiu* atorguen a aquesta recerca la possibilitat d'obrir noves reflexions en relació a aquestes religions.

Amb tot, estableixo que la sang ha de ser concebuda en aquesta tesi com una *substància potent*, prenent el terme de "potència" en dos sentits. El primer és que és una substància poderosa, capaç de generar unes realitats socioreligioses que no es podrien generar sense la seva presència. I el segon és que implica potència o, millor, potencialitat. La sang està relacionada amb la vida, afirma Carsten (2011; 2013). La sang, com deia el Félix, un amic santero, és, en efecte, la vida mateixa i, com a tal, flueix, es mou, canvia i, en fer-ho, evoca i incorpora la potencialitat d'esdevenir, o, en d'altres paraules, esdevé *en potència*, en termes d'Aristòtil (Aristóteles, 1994). La sang és aquella substància potent que esdevé idònia per a l'estudi d'un camp religiós tangible i, com a tal, canviant i fluid que permet infinites possibilitats d'esdevenir i de generar *efectes al món*.

Al llarg de la Part I de la tesi, proposo establir dues qüestions. La primera, reflectida al capítol 1, té a veure amb una definició de les religions afrocubanes que passa per a comprendre-les com a heterogènies i amb una clara disposició al "mestissatge". Així, i reprenent la proposta de

Palmié, no podem estudiar les religions afrocubanes pel que són, sinó per les condicions que les possibiliten i els efectes que se'n desprenen. Per això, en aquesta primera part de la tesi, també proposo establir una segona qüestió: una exploració d'aquestes condicions de possibilitat.

Divideixo aquestes condicions en tres tipus. D'una banda, en termes més generals, el context històric, polític i cosmològic d'aquestes religions, tant des dels seus orígens a Cuba, com a partir del seu desenvolupament a la ciutat de Barcelona i la seva perifèria. D'altra banda, en termes més particulars, el sorgiment de dues tendències religioses en aquest context: la Santería tradicional i la Neosantería. Aquestes tendències són constituïdes a partir de la seva mutualitat, és a dir, a partir del fet que una es defineix en funció – o millor, en contraposició – de l'altra i mantenen una relació conflictiva en què la sang ritual esdevé la peça angular del seu desenvolupament. Aquests dos tipus de condicions estan també reflectits al capítol 1. Finalment, el tercer tipus de condició de possibilitat és la pròpia construcció d'aquesta recerca, quelcom que he abordat al capítol 2.

En efecte, la realització d'aquesta investigació ha estat el tercer condicionant a partir del qual s'ha assentat l'escenari que ha permès l'anàlisi de la sang com a vertebradora del camp religiós. D'una banda, perquè ha estat l'espai en què els interlocutors elaboraven discursos i practicaven rituals en què emergia la rellevància de la sang, tant pel propi quefer religiós, com per a la construcció de la identitat dels devots. I, d'altra banda, perquè ha estat l'escenari gràcies al qual he pogut reflexionar sobre la rellevància de la sang i compartir aquestes reflexions amb els interlocutors, fet pel qual s'han generat encara més dissertacions així com d'altres realitats socioreligioses. Un dels exemples més emblemàtics d'aquest és el sorgiment de la Neosantería, que ha estat una tendència creada arrel i en paral·lel a l'avenç d'aquesta recerca, concretament, a partir de les llargues converses mantingudes amb els interlocutors i de compartir certes anàlisis i reflexions.

Quins efectes genera o bé què permet crear la sang en relació a les religions afrocubanes?

La sang ritual, d'una banda, permet activar (i consegüentment, analitzar) el camp religiós afrocubà i, d'altra banda, permet imbricar-lo, fent-lo dialogar amb el context secular europeu. Al llarg de la Part II de la tesi, tractaré la primera qüestió i, al llarg de la Part III, la segona.

En la segona part de la tesi, proposo una reflexió d'orientació ontològica sobre *com es manifesta la divinitat a la terra, com es produeix i quina relació s'estableix entre les distintes forces que intervenen en el ritual*. El focus està situat en la sang sacrificial, a partir de la qual els cossos dels

devots, els *orishas* i altres divinitats, així com certs objectes sagrats cohabitaven el món – que no al món – (Ingold, 2007), moldejant-lo i tornant-lo una única realitat tangible, material i afectiva. És per això que el títol d'aquesta part de la tesi és *Sang i materialitat*, en la mesura que parteixo del fet que allò suposadament intangible i allò tangible esdevenen una sola realitat imbricada, tot i que sense confondre's, que es *materialitza*.

En el capítol 3, proposo aproximar-nos a les religions afrocubanes a partir d'una atenció en la praxis ritual que em permet definir-les com a *sinèrgies ontològiques*, és a dir, concebre-les com a camps en què les distintes forces que hi intervenen generen possibilitats per a què les divinitats es manifestin i tinguin conseqüències pels devots. En d'altres paraules, el camp religiós afrocubà només es pot definir com a resultat en acció d'un conjunt de forces sinèrgiques que s'imbriquen i que permeten estendre la divinitat a la terra i els devots, a un pla diví, tornant innecessària la separació ontològica entre una dimensió suposadament transcendent i una altra d'immanent.

Aquesta extensió de la divinitat a la terra i dels devots (i objectes) a un pla diví es manifesta, tal com desenvoluparé, a partir de tres aspectes: primer, del fenomen de la possessió espiritual; segon, del poder de la paraula sagrada; i tercer, de l'afectivitat generada amb els objectes rituals. Però, quin és l'element que detona aquest camp? Què el fa-ser-en-acció? La meua proposta, justificada a partir del meu cas d'estudi, és que l'ingredient actiu que permet estendre aquestes forces en un camp religiós que esdevé tangible i, en termes aristotèlics, en potència és la sang sacrificial.

En el capítol 4, constato *de quina manera* la sang sacrificial estén les sinèrgies que configuren el camp religiós en un mateix pla ontològic. En definitiva, estableixo que la sang esdevé un dispositiu que reuneix allò intangible i allò tangible a través de formes materials de copresència. La primera és a través del contacte o del principi de contigüïtat; la segona, a través de l'afectació al cos del devot; i la tercera a través de constatar la no-copresencialitat a partir de la seva absència, o el que Pedersen anomena *presència en negatiu* (2007).

Així doncs, aquesta segona part de la tesi, fent el salt a l'etnografia, està centrada en la sang vessada a partir dels sacrificis (sobretot de la immolació d'animals, tot i que també seran rellevants els sacrificis corporals a partir de les escarificacions a la pell dels devots), en la praxis ritual, i no tant en els discursos dels interlocutors i, finalment, el focus principal està en la tendència de la Santería tradicional.

Aquesta anàlisi d'orientació ontològica que parteix de comprendre les religions afrocubanes com a necessàriament *materials*, manifestant-se al món, no és l'única anàlisi a realitzar a partir

del que genera la sang com a substància potent. En efecte, al llarg de la Part III, exposaré les dades de la meua recerca que constaten que la sang sacrificial pateix una metamorfosis que va de la mà de la creativitat dels practicants per a produir les religions afrocubanes a Barcelona, és a dir, per a produir unes religions immerses en el context secular europeu. En aquesta part, detallaré l'explosió del conflicte entre les dues tendències religioses, un conflicte d'ordre polític i moral en què tant la Santería tradicional com la Neosantería elaboren discursos per tal d'erigir-se com la religió *bona i autèntica* a partir del treball de delimitació i de construcció de la identitat o el que Espírito Santo anomena *boundary-work* (2010).

En el capítol 5, faig emergir el sorgiment de la Neosantería, com una tendència contraposada a la Santería tradicional. En realitat, es tracta d'un capítol en què presento com s'intueix aquesta nova tendència a partir dels discursos d'alguns practicants que rebutgen els sacrificis. Qui són aquests practicants i quins són els pilars en què basen els seus discursos? Aquestes són les dues preguntes principals que vehiculen el capítol 5. Per a respondre-les, és fonamental comprendre el que Asad anomena el *projecte de modernitat* i el secularisme (2003), els quals assenten les bases per a comprendre com es defensa una *bona* religió centrada en la figura de l'individu, així com la seva adequació a la racionalitat científica hegemònica a Europa.

En el capítol 6, m'endinso en el desenvolupament d'aquest conflicte, el qual gira al voltant de les significacions entorn la sang sacrificial. *Grosso modo*, els santeros tradicionals defensen l'ús de la sang sacrificial com a peça essencial que permet el seu camp religiós, mentre que els neosanteros el rebutgen, tot adherint-se a alguns dels plantejaments principals de les espiritualitats reflexives (Besecke, 2001; Frigeiro, 2016), com ara, els processos de racionalització o simbolització religiosa o la centralitat del coneixement sagrat basat en l'experiència individual.

En el capítol 7, exploro un acte de creativitat majúscul per part dels neosanteros: es tracta d'un ritual "Afroeuropèu" que és resultat de la metamorfosi que pateix la sang. La sang, en tant que substància relacionada amb la vida, implica la potencialitat d'esdevenir, com afirmava més amunt, i també d'esdevenir-se, no per esdevenir una altra cosa, sinó per esdevenir-se d'*un altre tipus* (Holbraad, 2007). En aquest capítol, som testimonis de *com* la sang canvia de color, i en lloc de ser roja, es torna verda i els neosanteros l'erigeixen com un símbol o una metàfora de la vida natural a la terra, de l'aigua que permet que aflori la vegetació o *ewé*. La rellevància de la sang sacrificial és substituïda per aquests practicants per l'anomenada *sang de la terra*, la qual permet constituir una *ecosantería terapèutica*, en què la curació i la cerca del benestar holístic són una de les prioritats per part dels neosanteros.

Però la sang ritual pateix més metamorfosis, en aquesta ocasió, no de color, sinó del cos al qual pertany. La sang rellevant en aquest ritual – que defineixo com Afroeuropeu – ja no és la de l'animal immolat, sinó la de la dona i, particularment, la de la seva menstruació. La resignificació de la sang menstrual per part dels neosanteros obre les portes cap a una recol·locació de les relacions de gènere en aquestes religions, que entronca amb l'anomenat *feminisme espiritual*, capdal en l'ambient holístic contemporani.

Finalment, la sang ritual també pateix una metamorfosi quant a la seva exposició o la seva visualització. En el món globalitzat en què Internet esdevé una de les principals plataformes a partir de les quals els actors socials produeixen i difonen discursos sobre les seves identitats, els practicants de Santería de Barcelona evoquen a la xarxa aquells missatges que més i millor els permeten erigir-se com a practicants de la *bona religió, autèntica* i distinta de "l'altra" tendència. Aquest fet permet fer emergir la categoria de e-Santería, com una nova forma de religiositat cada vegada més protagonista en el conjunt de les religions afrocubanes transnacionals. En aquest marc contextual, els neosanteros exposen la sang ritual, això és la de la terra (de manera explícita), i la menstrual (de manera implícita), a Internet, per tal de legitimar un ritual Afroeuropeu com a forma de religiositat distingida de la tradicional cubana, la qual vetlla pel secret i per l'ocultació de determinats elements claus pel camp religiós, com ara, la sang sacrificial.

Així, la meva segona aportació és establir com la sang esdevé la clau per a comprendre el desenvolupament d'un conflicte per a la construcció d'identitats religioses i defensar una *bona religió* en el si del projecte de modernitat; i, d'aquesta manera, reflexionar sobre l'espiritualitat contemporània en el context de Barcelona.

Mentre en la Part II, la proposta és donar compte d'un enfocament a través del qual no s'han tractat antropològicament les religions afrocubanes, que és un enfocament ontològic a partir de la sang sacrificial, a la Part III, la proposta és donar compte d'un enfocament tampoc tractat dins la tradició antropològica en relació a les religions afrocubanes, que és la imbricació entre aquestes i les espiritualitats reflexives en un context català.

Si bé aquestes dues aportacions vehiculen la distribució de l'anàlisi, proposo una altra lectura d'aquest document. Més enllà de la divisió d'enfocaments teòrics, la separació entre la Part II i la Part III també respon a una qüestió cronològica. I és que la presentació d'aquesta tesi també és, en part, el reflex del meu diari de camp, el reflex de les experiències viscudes i fidel al propi transcurs personal. A l'inici de la recerca, així, el meu principal camp d'estudi eren els practicants

tradicionals i focalitzava la investigació a l'Associació Ilé-Oriaté. A partir del 2017 i, com a conseqüència del necessari posicionament personal al camp arrel del conflicte entre tendències, els meus interlocutors principals van ser neosanteros. Així, la Part II està més centrada en els santeros tradicionals, i la Part III està més centrada en els neosanteros, donat que respon a la diacronia de la recerca, és a dir, a com ha anat avançant la investigació amb el pas del temps.

I encara proposo una altra lectura, no centrada en l'orientació teòrica ni en la cronologia del fet etnogràfic i és l'anàlisi de la pràctica i l'anàlisi del discurs. Així, si bé és cert que tractaré de reflectir el discurs i les pràctiques al llarg de tota la tesi, és inqüestionable que la Part II està focalitzada en l'acció ritual, mentre que la Part III està focalitzada en l'elaboració dels discursos de la identitat religiosa d'ambdues tendències.

Finalment, ara ja sí, em proposo respondre la darrera pregunta.

Per què ha estat rellevant la sang per a la meva recerca etnogràfica?

La sang ritual ha estat l'eina heurística a partir de la qual he pogut analitzar el camp religiós afrocubà de Barcelona. A més, ha estat l'eina dialògica per excel·lència en els discursos dels diferents interlocutors d'una i altra tendència per tal de construir la seva identitat.

Però la sang no només ha estat rellevant per la meva anàlisi, sinó que ho ha estat en termes etnogràfics. Tant els santeros tradicionals, com sobretot els neosanteros han utilitzat aquesta recerca com a escenari predilecte per tal de presentar-hi la seva percepció sobre les religions afrocubanes, així com per tal d'evocar-hi rituals, alguns d'ells innovadors, per tal de difondre aquella religió que consideren millor. La recerca ha esdevingut un escenari que ha propiciat el vessament de sang ritual. Així, aquesta substància potent no només és rellevant des d'una perspectiva *intraritual*, per activar el camp religiós afrocubà – permet que *orishas* i altres potències divines s'estenguin a una dimensió tangible, material i s'imbriquin amb els devots i els objectes rituals, formant una amalgama de sinèrgies creadores a l'ara i l'aquí litúrgic –. També és rellevant des d'una perspectiva *extraritual*, per detonar un conflicte entre tendències, i des d'una perspectiva *meta-etnogràfica*. En resum, la sang ritual ha permès unir un interès analític amb un interès etnogràfic, un interès personal de creació d'una tesi amb un interès col·lectiu per part d'alguns devots per tal d'erigir-se com a practicants *autèntics*. La sang, doncs, que estén éssers més enllà d'ells mateixos, que estén conflictes, que permeten expandir el paisatge espiritual europeu, ha esdevingut l'eina idònia per a realitzar la investigació els resultats de la qual proposo en aquesta tesi.

PART I: EXPLORAR LES RELIGIONS AFROCUBANES

“Para la buena antropología es tan importante saber interrogar la realidad como saber impregnarse de ella: sentarse bajo una acacia, conversar y fumar un buen cigarrillo con los amigos dinkas, bunyoros, chinos o irlandeses. A veces una transformación interior es más útil para comprender a nuestros interlocutores que una información factual”

Ramón Sarró

CAPÍTOL 1. Aproximació a les religions afrocubanes de Barcelona

Definició, història i cosmologia

De naturalesa híbrida i terminologies diverses

Les religions¹ afrocubanes formen part del conjunt de famílies religioses anomenades *religions afroamericanes*, això és, aquelles religions que, *grosso modo*, són nascudes de l'encontre entre les creences dels esclaus africans i d'altres components culturals presents dins les societats colonials del Nou Món (Argyriadis i Capone, 2011). Ara bé, proposo, seguint la teoria de Mintz i Price (1992), qüestionar el model de l'encontre. Per fer-ho, és necessari reprendre els orígens d'aquestes pràctiques religioses.

Els orígens africans d'aquestes religions, tan reivindicats a l'actualitat per bona part dels seus practicants, són el resultat d'una pronunciada hibridació: remetent a distintes tradicions situades, sobretot, a la regió central i occidental del continent africà, la qual comprèn el regne del Congo, el golf de Guinea, la badia de Benín, el curs inferior del riu Níger i gran part de Nigèria (Clark, 2007: 7), encabint, entre altres, pobles Dahomey, Congo i, especialment, pobles de l'àrea lingüística loruba (Murrell, 2010). Per tant, ja en els seus orígens es percep cert cosmopolitanisme religiós (Canals, 2014) que, de fet, no ha cessat de perpetuar-se i de créixer.

La concepció d'aquesta pràctica religiosa com a cosmopolita o híbrida que ja es copsava als seus orígens ajuda a pensar-la, en el context de la colonització del Nou Món i, concretament a Cuba, amb certa disposició al "mestissatge". Llunyanes resten, doncs, les explicacions d'una transportació intacta de valors d'un continent cap a un altre i és en aquest sentit que Mintz i Price (1992) ja varen establir que el model de l'encontre entre una tradició africana i una altra d'europea que hauria donat lloc a la cultura afrocaribenya no se sosté ni empíricament ni teòrica. Concebre les tradicions africanes i europees com un tot consistent i coherent que donaria lloc a una tercera tradició igual d'homogènia seria partir d'una visió tipològica, reificada i positivista de la cultura que no s'ateny a la realitat canviant i mòbil de la vida social ni a la manera fenomenològica d'experimentar les realitats culturals. Així, "a culture, in these terms, becomes intimately linked to the social contexts within which affective ties are experienced and perceived" (Mintz i Price, 1992: 47).

¹ Entenc per religió, malgrat la complexitat del concepte, el següent: "*religion consists of actions, beliefs, and institutions predicated upon the assumption of the existence of either supernatural entities with powers of agency, or impersonal power or processes of moral purpose, which have the capacity to set the conditions of, or to intervene in, human affairs*" (Bruce, 1995, a Taylor, 2007: 445).

D'aquesta manera, el context geogràfic, econòmic, polític i cultural, més enllà d'ésser un mer escenari de les accions socials que s'encarrega de permetre la seva reproducció, esdevé productor de noves realitats (Appadurai, 2001; Mintz i Price, 1992). Per tant, cap grup pot transferir la seva manera de ser i les seves creences i valors de manera intacta d'un punt geogràfic a un altre (Mintz i Price, 1992: 1).

Aquest caràcter híbrid de les religions afrocubanes que es troba en els seus orígens no s'ha de comprendre com una mera combinació passiva d'un conjunt de tradicions religioses, sinó com una creació o, millor, com un conjunt de creacions actives per part dels agents socials que no només la fan existir, sinó que s'encarreguen de reproduir-la i modificar-la permanentment amb les seves accions rituals i els seus discursos al voltant de la creença, els quals, a més, mostren una consciència marcadament nítida d'aquest tret distintiu, híbrid i transnacional de la seva religió (Canals, 2014).

Tot i el caràcter híbrid de les religions afrocubanes, dedicaré les següents línies a traçar una definició aproximativa que permeti, malgrat tot, assentar les bases teòriques, històriques i cosmològiques per a l'anàlisi que presento al llarg d'aquest document. Per fer-ho, cal justificar en primer lloc, la terminologia emprada per a referir-me a les religions afrocubanes. Vegem-ho amb detall.

De les religions afrocubanes en destaca especialment la religió coneguda com a Santería, també anomenada *Religió tradicional ioruba*, *Regla de Ocha* o *Regla de Lukumi*, que és una religió desenvolupada a Cuba a finals del segle XVIII i el segle XIX, especialment per la *gente de color* (Clark, 2007: 2), que era aquella població negra que havia estat alliberada de l'esclavitud i que habitava a les ciutats de l'Habana i Santiago i les seves respectives perifèries. Es tracta d'una religió basada en un sistema cosmològic centrat en una única divinitat, coneguda com *Olodumare*, a la qual la segueixen altres divinitats secundàries, els *orishas*. Hi ha centenars d'*orishas*, tot i que els més coneguts i als quals majoritàriament se'ls hi ret culte són una vintena, aproximadament.

Però, per què el nom de Santería?

Es tracta del terme que engloba de manera més popular l'ampli ventall de designacions d'aquesta religió que ret culte als *orishas* (Clark, 2007). Aquest també ha estat el cas registrat al meu camp d'estudi, en què tots els interlocutors amb qui he treballat al llarg dels últims sis anys i mig denominen la seva pràctica religiosa "Santería". Ara bé, aquest terme es desenvolupa a Cuba entre els anys trenta i els anys quaranta (Murrell, 2010) del segle XX. Segons Clark (2007), el terme és encunyat per l'acadèmica Rómula Lachatañaré amb l'objectiu de superar termes

emprats prèviament, com ara, “bruixeria” o “màgia negra” (2007: 3)². Tot i així, per molts practicants, l’ús del terme de “santero” o “santera” segueix portant l’estigma del terme “bruixot” o “bruixa” i és per això que prefereixen l’ús del terme de *Regla de Ocha*.

Aquesta designació barreja l’ús de l’espanyol, per la noció “Regla”, i l’ús del ioruba, per la noció “Ocha”. La primera d’aquestes nocions no només s’empra per a designar el tipus de religió que ret culte als *Orishas*, sinó que a Cuba, també es parla de Regla de Congo (per a designar les tradicions de Palo Monte o Palo Mayombe), o bé de Regla de San Francisco (per designar els franciscans). El terme de “regla”, doncs, remet a una norma religiosa. “Ocha”, d’altra banda, afirma Clark (2007), és una contracció d’“Oricha” i per tant la terminologia significa la *norma* de culte als *Orishas*.

Una altra designació d’aquesta religió és *Regla de Lukumi*, sobretot pels practicants que pretenen emfasitzar l’origen africà d’aquesta religió, ja que *lukumi* era el terme pel que es coneixia la població de parla ioruba que habitava a una de les ciutats antigues més importants de l’àrea, concretament, la ciutat-estat d’Oyó. “*Lukumi*”, en ioruba, prové dels termes “*olukumi*”, que significa “amic meu”. En el cas del treball de camp realitzat per aquesta tesi, la designació d’aquesta pràctica religiosa com a *Regla de Lukumi* ha estat molt esporàdica, si bé sí que ha tingut un sentit de reivindicació africana, tal com es pot constatar en la següent cita per part d’un interlocutor, el Raúlcito: “Nuestra religión es la *Regla de Lukumi*, porque proviene de África, de los *Lukumi* que eran un pueblo yoruba, y de ahí venimos todos, aunque luego en Cuba se liaran con historias de las casas y las ramas y demás. Todos venimos de África” (30/07/15).

Aquest èmfasi de l’origen africà porta a alguns practicants a arreu del món a designar la religió dels *Orishas* com *Religió Tradicional Ioruba*. De fet, a l’illa de Cuba, l’associació oficial d’aquesta religió es coneix com *Asociación Cultural Yoruba de Cuba*. Ara bé, remetre’s al poble ioruba, situat originalment al que avui és bona part de Nigèria, per a designar la religió desenvolupada en el present tant a l’illa de Cuba com arreu del planeta no reflecteix la realitat religiosa de la població nigeriana, i és que es coneix que només el deu per cent de la població practica religions dedicades al culte dels *Orishas*, mentre que l’altre noranta per cent es declara musulmana (cinquanta per cent) i cristiana (quaranta per cent) (Clark, 2007). Això significa que la religió d’origen ioruba té més adeptes i devots a Amèrica i a Europa que a Àfrica, malgrat la seva reivindicació original.

² Murrell argumenta que el terme de “Santería”, que prové de la paraula “Santos”, i que remet a la tradició catòlica d’adoració dels sants, podria haver estat adoptat en clau de burla per disfressar o dissimular una religió a ulls dels colonitzadors espanyols (2010: 97).

A més, hi ha dos problemes principals en relació a aquesta darrera designació. El primer és que no podem parlar d'una sola tradició ioruba, donat que es tracta d'una àrea lingüística que englobava diferents poblacions, cadascuna d'elles amb diferents tradicions religioses. En aquest sentit, Bolívar anomena algunes de les ètnies més importants de parla ioruba, com ara, els *egvadó, ekiti, yesa, egba, fon, cuévanos, agicón, sabalú i oyó* (2014: 24). El segon problema és que pels ioruba no hi ha una paraula que signifiqui "religió", donat que, com afirma Clark, es tractava de tradicions que tenien a veure amb les activitats quotidianes d'aquestes poblacions, amb les seves pràctiques i els seus cultes cap als *orishas*, però no hi havia una sistematització en forma de creença cap a un sol culte, els devots no *creien* en *Changó, Obatalá* o *Oshún*, sinó que *en retien culte* (Clark, 2007: 4).

Per totes aquestes dificultats, Clark (2007) o Capone i Argyriadis (2011) consideren que el terme genèric que millor permet definir aquestes pràctiques religioses és el de *Religió dels Orishas*. És un terme que permet focalitzar en les deïtats religioses les quals, a més, remetent a una tradició africana, però en canvi, no donen compte ni de la geografia ni de l'ètnia associada amb aquesta religió.

No obstant aquest ampli ventall de possibilitats, en aquest treball he optat per designar les pràctiques religioses dels meus interlocutors, o bé "Santería" o bé "Religions afrocubanes". Pel que fa al primer terme, la designació respon a una fidelitat que considero important amb els meus interlocutors, donat que és el terme que empren per a parlar de les seves pràctiques religioses. Així, la totalitat dels practicants amb qui he fet treball de camp, malgrat la seva heterogènia quant a l'edat, gènere, nacionalitat, professió i identitat religiosa, anomenen la seva religió com a "Santería". Pel que fa al segon terme, respon a un sentit més analític i és fruit de la meua decisió com a investigadora.

Considero més pertinent el terme de "religions afrocubanes" i no tant *religions dels orishas* perquè, malgrat la centralitat de la pràctica de la Santería o, si es vol, de la *Regla Lukumi o de Ocha* que sí que ret culte als *orishas*, els interlocutors amb qui he treballat practiquen, de manera imbricada i entreteixida, la *Regla de Congo* o Palo Monte³, les divinitats de la qual són conegudes com a *mpungus* i no *orishas*.

³ Argyriadis defineix el Palo Monte de la següent manera: "es tracta d'una religió d'origen bantú que adora unes divinitats anomenades *mpungus*, que representen les forces de la naturalesa, les quals són representades pels esperits dels difunts, els *nfumbi* o *muertos*. Aquests esperits són materialitzats en forma d'ossos, pals, restes vegetals i orgàniques i alimentades amb substàncies variades, com ara, aigua, alcohol i, sobretot, sang animal per mantenir-los forts. Els paleros es comuniquen amb els *nfumbi* amb la possessió o bé a través dels *chamalongos* (quatre troços de coco amb els que s'exerceix l'endevinació). Després del ritual d'iniciació o *Rayamiento*, el palero emprèn un seguit d'altres iniciacions fins a arribar al

El Palo Monte és una religió que prové de l'àrea lingüística bantú i bakongo i que, juntament amb els *Abakuá*, la *Regla Arará*, o *Ifá*, s'imbrica amb la Santería definint bona part del que entenem com les religions cubanes d'origen africà. Així, a la pràctica, sol ser difícil distingir quines parts rituals i quins objectes sagrats formen part del Palo Monte i quins de la Santería. D'aquesta manera, és habitual que dels primers rituals iniciàtics que es duen a terme per començar un camí religiós siguin el *Rayamiento*, que es considera d'obertura al camí del Palo Monte, i poc després es faci la cerimònia dels *Elekes* (o collarets) i la *Entrega de los Guerreros*, considerats els rituals pre-iniciàtics de la Santería. De la mateixa manera, també és habitual que els practicants disposin d'un *nganga*⁴ de Palo i que el col·loquin al costat de la *Bóveda* o altar de Santería en una cerimònia.

El Palo Monte, a més, com la Santería, és una religió que d'entrada agrupa distintes tradicions religioses, com ara, *Mayombe*, *Kimbisa*, o *Santo Cristo Buen Viaje* (Murrell, 2010: 136). Així doncs, donada la imbricació, sobretot a nivell pràctic i ritual, entre la Santería i el Palo Monte i donat el fet que ambdues tradicions són conglomerats d'altres tradicions, he decidit emprar la terminologia de *Religions afrocubanes* per emfasitzar el sentit plural que les constitueix. I, tanmateix, he optat per, tot i emfasitzar el seu origen africà, no especificar cap àrea lingüística o ètnica concreta, donant compte del caràcter general en relació a l'origen i a les tradicions que les conformen⁵.

La imbricació de totes aquestes tradicions religioses i la preponderància de la designació per part dels meus interlocutors de "Santería" fa que empri indistintament aquestes dues terminologies, sobretot quan al llarg de la part II i III de la tesi analitzi les pràctiques i els discursos dels interlocutors. Ara bé, en aquest primer capítol, d'aproximació a la història i cosmologia

nivell més alt que consisteix en l'elaboració del seu *nganga* o *caldero*, que és un receptacle que conté diferents elements naturals que funcionen com una síntesi simbòlica del cosmos i de les relacions entre els éssers" (2011: 182, 183). Per a més informació, vegi's *Wizarts & Scientists* de Stephan Palmié (2002), o bé *Society of the Dead* de Todd Ramón Ochoa (2010).

⁴ Vegi's amb més deteniment la definició d'aquest objecte sagrat al capítol 3.

⁵ El darrer col·loqui sobre religions cubanes d'origen africà celebrat a l'Habana, el maig del 2019, un col·loqui al qual vaig poder assistir, es va dedicar bona part de la sessió inicial a discutir la qüestió de la designació religiosa i vaig poder percebre un malestar cap a la terminologia de *Religions afrocubanes*, per la no-identificació d'alguns practicants amb el terme d'afrodescendent. Per això, la preferència al col·loqui va ser la d'emprar la terminologia de *Religions cubanes d'origen africà*. Ara bé, en el cas d'aquest treball, prenc el terme "afrocubà" per designar un origen doble d'una tradició religiosa transnacionalitzada a Europa i, concretament, a Barcelona, un origen d'una banda africà i d'altra banda cubà. En d'altres paraules, si es volgués evitar la referència afrodescendent, hauríem de parlar de *Religions europees d'origen cubà i africà*. Però, tanmateix, molts practicants migrats de Cuba hi trobarien problemes identitaris en aquesta designació. Amb tot, he optat pel terme que més s'empra en el món acadèmic en relació a l'estudi d'aquestes religions i que millor em permet englobar el conglomerat de pràctiques de què consisteixen.

religioses, destacaré la tradició religiosa associada a la Santería; primer, perquè és la que més han destacat els meus interlocutors en els seus discursos i, segon, perquè nombrosos estudis estipulen que la Santería és la tradició religiosa més destacada en el conjunt de les religions afrocubanes, tant a Cuba com a nivell transnacional (Clark, 2007; Murrell, 2010; Capone y Argyriadis, 2011; Mena Cañadas, 2018). Així ho reflecteixen el número de devots que reconeixen practicar Santería a arreu del món i el creixement de la indústria esotèrica en forma de l'establiment de botigues de Santería, anomenades *botàniques*, tant a les ciutats (*offline*) com a la xarxa d'Internet (*online*).

Història de la tradició religiosa

Malgrat que alguns africans van arribar a les Amèriques amb els primers viatges de Colom, la majoria de la població de parla ioruba de l'oest de l'Àfrica va arribar a la zona del Carib cap a mitjans del 1800. Un dels antropòlegs que ha estat dels primers responsables del coneixement de la població ioruba a la resta del món ha estat William Bascom (Clark, 2007; Palmié, 2018)⁶. La seva forma de fer antropologia és coneguda com el "realisme etnogràfic" o, en termes de Clark, "el present etnogràfic", que es fonamenta en dues qüestions principals. D'una banda, es tracta d'una etnografia que es pretén objectiva en tant que ha estat registrada per un investigador que ha estat allà present. En d'altres paraules, els ulls i la presència de l'etnògraf que, posteriorment, registra allò que veu, és signe de veritat i d'evidència. I, d'altra banda, en tant que la realitat pretesa com a objectiva és aquella que plasma l'etnògraf, les societats estudiades solen presentar una manca de context històric.

Ara bé, si intentem presentar *grosso modo* aquest context històric, el primer que cal destacar és que en l'època pre-colonial, les poblacions de parla ioruba eren culturalment molt diverses i s'identificaven com a ciutadans d'importants ciutats-estat. Així doncs, tot i que compartien certs principis socials, polítics, religiosos, filosòfics i artístics i reivindicaven un origen comú, que era la ciutat de Ilé-Ifé (Clark, 2007: 16), no es reivindicaven com a un únic poble fins la colonització britànica del segle XIX.

Clark exposa que el coneixement que ens ha arribat d'aquelles poblacions és escassa fins a començaments del segle XVII, quan es comencen a recopilar dades que demostren l'auge de l'Imperi d'Oyó. Abans, les dades denoten que ja cap als anys 800-1000 d.C. hi havia ciutats-estat complexes, dues de les més importants eren Ilé-Ifé i Oyó, encapçalades per governadors

⁶ Val a dir que la informació que disposem d'aquella època i també de l'època pre-colonial, inclosa la que ens arriba per part de Bascom, prové dels historiadors i antropòlegs que eren afins al projecte colonial (Clark, 2007).

consagrats, consell d'ancians i caps. Tant homes com dones eren incloses en aquests rols de lideratge.



Il·lustració 1. Mapa del naixement de les religions afroamericanes. Font Argyriadis i Capone (2011)

Cadascuna d'aquestes ciutats tenia un *orisha* de patró, tot i que això no impedia que els devots d'altres *orishas* desenvolupessin la seva comunitat religiosa. De fet, segons Bascom (1944 a Clark, 2007), la majoria de població ioruba retia culte a cinc o sis deïtats. Es tracta d'una època en què no hi havia cap *orisha* al qual s'adorés de manera universal, i cada individu decidia adorar un *orisha*, diversos *orishas* o, fins i tot, cap. Per tant, no hi havia una sola manera prefixada de practicar la religió de culte als *orishas*.

A nivell cultural i simbòlic, sovint es pren la ciutat d'Ilé-Ifé com a ciutat de referència i bressol d'aquelles poblacions, però el cert és que va ser la ciutat d'Oyó que va prendre el lideratge polític de la zona i, de fet, cap el segle XVII es va erigir com la capital en què hi havia més població urbanitzada de tota l'Àfrica occidental. Entre els anys 1600 i 1800, l'imperi d'Oyó, amb l'objectiu d'expandir la seva força, mantenia guerres freqüents amb els pobles del voltant. En aquelles guerres, els vencedors, en lloc de matar els seus enemics vençuts o de col·locar-los en camps de concentració, els transportaven a les costes occidentals del continent on els venien als europeus en el marc de la tracta d'esclaus. Molta d'aquesta població venuda va anar a parar al nord de Brasil i a les illes del Carib. La pràctica es va tornar tan habitual que la venda de població per a

l'esclavatge mica en mica es va anar tornant l'objectiu principal de les guerres de la zona (Clark, 2007: 16).

Al llarg del segle XVII i ben entrat el XVIII, concretament, fins a la Revolució d'Haití del 1794, en què aquest país va assolir la Independència, Cuba només servia de localització per aprovisionament dels vaixells que venien d'Europa. Ara bé, amb la independència d'Haití, el centre de la indústria sucrera del Carib es va traslladar a Cuba. Al mateix temps, el sucre, que havia estat un aliment de luxe per la població europea més benestant, s'estava estenent com una mercaderia cada vegada més popular i per tot el planeta. L'increment de la demanda va fer augmentar la producció, fet pel qual es requeria de més mà d'obra i això implicava més transport de població esclava africana a les Antilles. Al llarg del segle XIX, fins l'abolició de l'esclavitud a Cuba, l'any 1886, es coneix que entre 500.000 i 700.000 africans van ser portats forçadament a l'illa per ser explotats com a esclaus. Entre el 1850 i el 1870, més d'un terç d'aquests africans eren *lukumi*, és a dir, de parla ioruba (Clark, 2007: 17).

Clark exposa que l'esclavitud espanyola va diferir de l'esclavitud britànica a molts nivells, i un d'ells va ser en els drets atorgats als esclaus. En el cas de l'esclavitud espanyola, ja entre els anys 1263 i 1265, segles abans del viatge de Colom, es van establir una sèrie de codis que atorgaven certs drets als esclaus, com ara, el dret de casar-se o el dret de manumissió, és a dir, el dret a aconseguir pagar-se la seva llibertat. Clark (2007) argumenta que aquest dret va ser clau pel desenvolupament de la cultura cubana. La manumissió, és a dir, la retribució per la feina dels esclaus que posteriorment permetia pagar-se la seva llibertat, era un procés gairebé impossible per aquells esclaus de les plantacions de sucre que, fora d'elles, no podien trobar feines per guanyar diners. Ara bé, aquesta situació era ben diferent a les ciutats i, concretament a l'Habana i a Santiago de Cuba, en què els esclaus trobaven feines que podien executar a canvi d'algun tipus de remuneració econòmica. Aquells que aconseguien els diners suficients per pagar-se la seva llibertat, es convertien en *gente de color*, és a dir, població que s'havia alliberat de l'esclavitud. Una conseqüència d'aquestes pràctiques de manumissió és que, cap a mitjans del segle XIX, quan als Estats Units hi havia poquíssima població negra lliure, a Cuba, més d'un terç de la població negra era *gente de color*. I va ser aquesta gent la que va desenvolupar la religió de la Santería (Clark, 2007: 20).

Ja des del 1573, els africans, tant els alliberats com els esclaus, es van organitzar a Cuba, amb el consentiment de l'església catòlica i del règim colonial, en clubs anomenats *cabildos*, que eren entitats *quasi-polítiques* que proveïen una sèrie de serveis a la població negra, com ara, els

enterraments als seus membres, ajudes de manutenció a les vídues i als orfes i guia social i espiritual.

Els *cabildos* estaven formats per membres del mateix grup ètnic africà del que provenien, anomenat *nación*, i per llei i costum cada *nación* practicava els seus balls, tambors i cançons, que es passaven a considerar símbols ètnics significatius. Mentre el govern cubà autoritzava els *cabildos* per tal d'assegurar-se una bona gestió del descontent de la població, li passava desapercibuda la conseqüència principal que aquestes entitats van tenir per a la població: la reconstrucció de les seves tradicions religioses. Les autoritats espanyoles veien en els balls, els tambors i les cançons un tret cultural, folklòric, però no l'experiència religiosa manifestant-se a cada tambor: "since these activities were not recognized as «religious» by Europeans, the different African groups were able to reestablish their spiritual traditions in a relatively benign cultural context" (Clark, 2007: 21)⁷.

La persecució dels *cabildos*, doncs, va començar a prendre força a mesura que Cuba avançava, d'una banda, cap a l'abolició de l'esclavitud (fita que s'aconseguiria el 1886) i cap a la independència respecte Espanya (que tindria lloc el 1898), és a dir, al llarg del segle XIX. Durant aquest període, les autoritats cubanes van començar a percebre els *cabildos* com a fonts generadores de discòrdia social, per promoure activitats anticolonials i credos abolicionistes. Després de la independència, el nou govern es mostrava certament preocupat per les poblacions negres i *mulates* que demandaven els mateixos drets que la població blanca colonial.

El novembre de 1906 es va produir un esdeveniment del qual els interlocutors amb qui he fet treball de camp encara mencionen com un moment central per a la trajectòria d'aquestes religions. Va desaparèixer la nena Zoila Días i es va culpar a tres membres del *Cabildo Congos Reales* d'aquest fet. Se'ls acusava d'haver emprat la sang i les parts del cos de la nena per motius sanadors. Aquest acte es va vincular amb una activitat religiosa i el tumult que es va generar va culminar amb una forta repressió cap a la població practicant de religions afrodescendents, especialment, entre els anys 1900 i 1920. Durant aquest període, exposa Clark (2007), els "blancs civilitzats" vivien obsessionats amb què s'havien de defensar de les barbaries i el salvatgisme propis de la població negra i mulata empobrida. En aquesta tessitura, concretament, l'any 1906, Fernando Ortiz va publicar *Los Negros Brujos*, una obra emblemàtica en què assenyalava la població negra i practicant de les religions afrocubanes com a criminals. Així doncs, en aquest context de persecució i estigma, mantenir la pràctica de les religions afrodescendents secreta,

⁷ Per a més informació sobre els *cabildos*, vegi's a Brown, D. (2003) *Santería Enthroned. Art, Ritual and Innovation in an Afro-Cuban Religion*.

més enllà del fet que el secret és un dels elements estructurals d'aquestes religions, va esdevenir importantíssim. A aquest efecte, van començar a abandonar-se els *cabildos* per desenvolupar-se les cases de culte o *casas de ocha*, liderades per un *oriaté*, o un sacerdot amb moltes iniciacions, i, així mateix, és quan s'assenten les bases de l'estructura religiosa que coneixement avui. Dins aquesta tradició, els *oriatés* són els sacerdots que més cerimònies poden oficiar i també són els sacerdots que més coneixen el sistema d'endevinació del *Diloggún* o *caracoles*, basat en els diferents camins i possibilitats que sorgeixen a partir de la combinació de setze cargols.

Malgrat que moltes de les sacerdotesses que van contribuir a aquesta sistematització religiosa van ser dones (Clark, 2005), qui ha rebut el major crèdit com a sacerdot fundador de la *Regla de Ocha* com a tal és un sacerdot home anomenat *Obadimelli*, el qual només iniciava homes que poguessin ser, al seu torn, *oriatés*. Així, la religió es va masculinitzar, afirma Clark (2005; 2007)⁸. Paral·lelament a aquesta masculinització de la pràctica religiosa comença a sorgir amb força la figura del *babalao*, que és un tipus de sacerdot, que s'incorpora a Cuba, és a dir, que no provenia de les tradicions del continent africà i que necessàriament és un home i heterosexual⁹.

Els *babalao* són sacerdots d'*Orula* (o *Orunmila*) i el seu nom significa *pares del misteri*. Presenten dues característiques bàsiques que els distingeixen dels *oriatés*. La primera és que no poden estar presents en la major part de les cerimònies religioses o en la major part de les cerimònies del "*asiento de santo*", exceptuant la *matanza* o el moment del sacrifici dels animals. I la segona, no poden fer servir el sistema d'endevinació *Diloggún*. El seu sistema d'endevinació és el taulell d'*Ifá*¹⁰. De fet, Clark exposa que la principal funció dels *babalao*, més que oficiar cerimònies, és precisament proveir dels serveis d'endevinació (2007: 25).

El debat entre la tradició d'*Ocha* en què el màxim sacerdot és anomenat *oriaté*, i la tradició d'*Ifá*, en què el màxim sacerdot és el *babalao*, segueix essent vigent avui dia i arreu del globus. Així, en el cas que aquí ens ocupa, bona part dels discursos dels meus interlocutors, els quals estaven identificats amb la tradició d'*Ocha* i segueixen un *oriaté*, tenien a veure amb la distinció entre

⁸ Per a més informació d'aquest període es pot consultar el llibre de Brown, D. (2003) *Santería Enthroned. Art, ritual and Innovation in an Afro-Cuban Religion*.

⁹ Existeix la figura d'*Iyanifá* (o mare dels secrets), que és la figura femenina més propera al *Babalao*. Ara bé, és una figura no exempta de debat i de conflicte. Per a més informació, vegi's al capítol 7 de la present tesi, concretament a l'apartat *Sang menstrual. Invencions de gènere en la Neosantería*. O també en l'obra de Mary Ann Clark (2005) *When men are wives and mothers rule*; o bé, Aisha Beliso-De Jesús (2015) *Electric Santería*.

¹⁰ Per a més informació en relació a aquesta qüestió, vegi's l'obra de Martin Holbraad (2012) *Truth in motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*.

aquestes dues tradicions, tot fent incís en la importància del rol de l'*oriaté*. En la major part d'aquests discursos, es reivindica el caràcter més progressista de l'*oriaté*, amb menors restriccions i major horitzontalitat. Un exemple el trobem amb la següent cita del Félix, un interlocutor habitual amb qui he treballat els darrers anys:

“Hoy vendrá un babalao para la matanza, y ya verás... ellos se creen... parece que son... pero en realidad, Leandro [l'*oriaté* amb qui he treballat] tiene mucho más poder. Es que esto de los *babalaos*... parece que es algo superior, pero tienen un montón de prohibiciones que hoy día no se entienden...” (16/07/15).

Les distintes cases de culte, tant les de tradició d'*Ocha* com d'*Ifá*, van seguir sent perseguides o estigmatitzades al llarg del segle XX, fins que immersos en el règim de Fidel Castro, els practicants van començar a ser anomenats “*gent de folklor*” (Clark, 2007: 22). Des d'aquell moment en endavant, també entrat el segle XXI, les religions afrocubanes esdevenen un tret cultural distintiu i identitari de l'illa de Cuba que, a més, esdevé una font d'ingressos pel turisme i, per tant, quelcom explotat tant a nivell social com institucional. Aquest fet, a tall d'exemple, es manifesta amb què l'associació cubana, que s'ha convertit en el centre institucional d'aquestes religions, és anomenada Asociación *Cultural* Yoruba de Cuba. En d'altres paraules, s'ha tornat una pràctica que, a l'igual que ha passat amb d'altres religions afrocaribenyes¹¹, es torna un bé patrimonial¹² que serveix de nucli identitari del país i, en paral·lel, també de font d'ingressos, i un fet que ho prova és que aquesta associació es visita a dia d'avui com un museu.

¹¹ Per a més informació, vegi's l'obra de Roger Sansi (2007), *Fetishes and Monuments. Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century*, en què s'explica el procés de patrimonialització nacional del *candomblé* al Brasil.

¹² Cal destacar, en aquest sentit, que l'any 2005, la UNESCO declara el taulell d'*Ifá* patrimoni de la Humanitat; o bé que a partir de l'any 1981 i fins el 2005, es van anar produint celebracions de les Conferències Mundials sobre la Tradició i la Cultura dels Orisha (COMTOC). Per a més informació, vegi's Argyriadis i Capone (2011) *La Religion des Orisha*.



Il·lustració 2. Museu Asociación Cultural Yoruba de Cuba. Autora: Marta Pons Raga



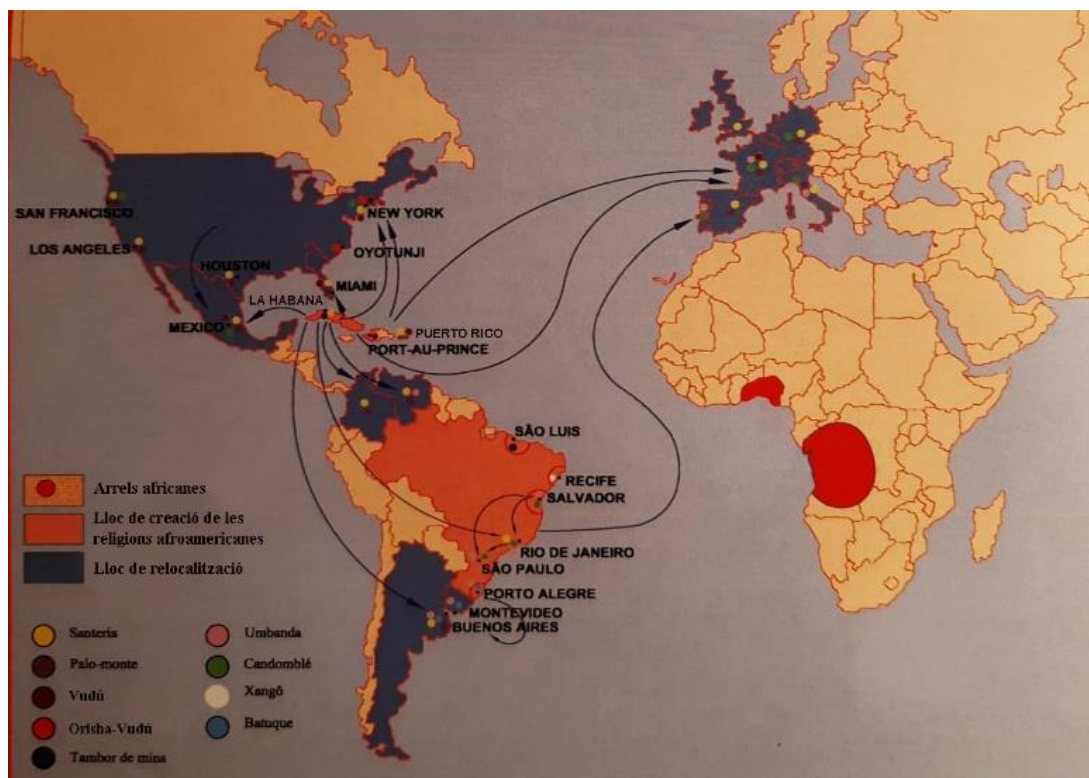
Il·lustració 3. Museu Asociación Cultural Yoruba de Cuba. Autora: Marta Pons Raga

Al llarg del segle XX, com a conseqüència de diverses onades d'emigració cubana, aquesta religió es torna transnacional. Una d'aquestes onades va tenir lloc als anys seixanta, com a conseqüència de la disconformitat, reconeguda per part d'aquells que emigraven, respecte el sistema polític cubà post revolució (Mena Cañadas, 2018; Sánchez, 2008; Clark, 2007). Una altra onada migratòria, coneguda com els *Marielitos*, va tenir lloc els anys vuitanta del segle XX, en què es va produir un èxode de cubans del port de Mariel cap als Estats Units. Amb la caiguda del mur de Berlín i la crisi econòmica cubana, es va produir la tercera onada migratòria, enmig del

Período Especial cubà, i aquest cop s'assenten centenars de cubans a Espanya, especialment, a Madrid, Barcelona i Canàries (Mena Cañadas, 2018; Sánchez, 2008).

Aquesta transnacionalització religiosa ha anat de la mà d'una virtualització de la pràctica sagrada. Des de les acaballes del segle XX i especialment al llarg de les primeres dècades del segle XXI, s'ha experimentat una expansió de transmissions espirituals a través (i, sovint, especialment) de la pantalla (Beliso-De Jesús, 2015). L'augment de la presència religiosa a la xarxa ha fet no només perpetuar aquesta idea de bé cultural i patrimonial que s'ha d'explotar a nivell econòmic i turístic, sinó que ha permès i incentivat la proliferació de noves maneres de pensar, viure i expressar la religió que, al seu torn, generen noves lluites per la legitimitat i noves maneres de construir la identitat religiosa.

Amb tot, les religions afroamericanes al segle XXI s'han de pensar com un camp transnacional en recomposició permanent (Argyriadis i Capone, 2011) el qual resulta molt difícil d'acotar. Ara bé, per tractar de fer-ne una anàlisi paga la pena assentar alguna de les bases que permetrà aproximar-nos amb major precisió al camp d'estudi que tractaré al llarg del document. Així doncs, vegem breument la cosmologia religiosa tradicional.



Il·lustració 4. Fase d'expansió de les religions afroamericanes. Font Argyriadis i Capone (2011)

La cosmologia de la religió dels *orishas*

La cosmovisió de les religions que reten culte als *orishas* es basa en un únic món, en què hi ha una part visible i una d'invisible. Hi ha dues maneres de comprendre l'existència d'aquest món. La primera és a través de l'*ashé* i la segona és a través dels diferents éssers que habiten el món i de les relacions que mantenen entre si. Aquestes dues maneres són excloents, però, alhora cap de les dues està completa sense l'altra. Malgrat que es pugui pensar aquesta frase com una contradicció, Clark proposa un paral·lelisme amb la física moderna i l'exclusió i complementació entre la teoria de les ones i la teoria de les partícules (Clark, 2007: 31)¹³; en uns casos, resulta més convenient partir des d'una de les teories per explicar el món i en d'altres, de l'altra. Així, les religions de tradició ioruba poden ser descrites com un tipus de monisme en què el focus està en l'*ashé* com a energia vital, i també poden ser descrites com un politeisme, en què el focus està en els *orishas*. Ambdues contenen part de la veritat, però cap de les dues és la veritat per si sola.

Pel que fa a una aproximació des de la teoria de l'*ashé*, es parteix d'un únic cosmos en què hi ha una energia vital que tot ho mou i tot ho permet anomenada *ashé*. Les deïtats són només parts participants d'aquest tot, d'aquesta energia substancial, la qual no és ni bona ni dolenta per si mateixa, sinó que, de fet, és la que permet mantenir l'ordre i l'equilibri. Així, per aquest objectiu d'equilibrar, la força de l'*ashé* sempre és dinàmica, sempre canviant, fluida. Encara més, és per mantenir l'equilibri que sempre hi ha dinamisme i moviment. Per això, des d'aquesta perspectiva cosmològica, quan una persona experimenta algun tipus de desordre sol ser perquè es percep que la balança s'ha desequilibrat. Aleshores, amb l'acció ritual, això és, manipulant l'*ashé*, es pot mirar de reequilibrar-lo. La importància del moviment, en aquestes religions, s'escenifica amb el ball, que es converteix en l'expressió per excel·lència del principi fonamental de la cosmologia.

Pel que fa a una aproximació centrada en els *orishas*, partim que la cosmovisió ioruba no és abstracta, sinó que està centrada en una energia incorporada, és a dir, l'*ashé* està expressat en diferents éssers amb responsabilitats els uns cap als altres. Si la interacció entre aquests éssers és equilibrada, hi ha ordre al món; si no, un experimenta desordre i cal treballar per reequilibrar-lo. En aquest sentit, ambdues aproximacions parteixen d'una cosmovisió centrada en l'equilibri i en l'acció humana a partir del ritual.

¹³ Per a més informació sobre el paral·lelisme amb algunes de teories de la física moderna, vegi's a l'obra Barad (2007) *Meeting the Universe Halfway*, així com al Capítol 4 del present document.

El món, des d'aquesta òptica, està dividit en dues esferes, l'*Orun*, que és la part invisible, i l'*Aiye*, que és la part visible, també anomenada, terra. Resultaria fàcil fer el símil entre el "cel" i la "terra" cristianes, però és important destacar (tal com es podrà comprovar al llarg dels següents capítols) que en el cas de les religions afrocubanes formen part d'un mateix cosmos. En d'altres paraules, no hi ha una separació radical entre elles, sinó que és tan sols una qüestió de gradació. Dins d'aquesta gradació, destaquen cinc nivells. Primer, el més elevat, *Olodumare*, que és el principi de totes les coses, l'ésser suprem, la font de poder, una entitat divina que va més enllà de la comprensió humana, ja que inclou tot allò que és i tot allò que no és alhora. *Olodumare* és la personificació de l'*ashé*, que sosté la resta de l'univers i està present arreu.

El segon nivell són els *orishas*. Segons aquesta cosmologia, l'*ashé* de l'univers no és tot igual, i les distincions es personifiquen en forma d'entitats divines anomenades *orishas*. En d'altres paraules, els *orishas* serien els aspectes apreciats d'*Olodumare* i permeten aproximar-nos-hi a través del ritual. Clark anomena aquest nivell com a *nusos de poder*, que poden ser forces de la naturalesa, llocs amb poder o aspectes de la vida humana. Cadascuna d'aquestes coses és personificada per un *orisha* (Clark, 2007: 34).

El tercer nivell són els ancestres, o *muertos*, que en ioruba es coneixen com a *Egun*, tot i que en Palo Monte, s'anomenen *nfumbi*. Els *egun* es troben a un nivell diferent tant respecte als *orishas* com també dels éssers humans. Malgrat que no existeixen al món visible, encara hi tenen tasques a realitzar, especialment en relació als seus descendents.

Segons la cosmologia ioruba, la reencarnació és un procés natural que pot denotar que en vides passades hom ha estat bo o, contràriament, hom ha de ser castigat. Normalment, es pensa que els ancestres seran renascuts en el si del llinatge familiar, sovint, que els nets són la reencarnació dels avis morts. D'aquesta manera, els morts sempre són part de la família i, així, sempre s'espera que retornin a ella, reencarnats d'alguna forma. Aquells considerats malvats, sigui quina sigui la raó, no se'ls permet reencarnar-se i, en canvi, són enviats l'*orun bururu*.

En qualsevol cas, a través del procés de reencarnació, la gent torna al món visible una vegada i una altra, per tal d'assaborir els plaers terrenals. Clark (2007) explica la metàfora que s'estableix al voltant d'aquesta filosofia del retorn al món terrenal. Es diu, exposa l'autora, que el món terrenal (*Aiye*) és el mercat, mentre que el món invisible (*Orun*) és casa. Si la gent torna una vegada i una altra al mercat, al carrer, és perquè a casa, malgrat suposar un descans de vegades necessari, és avorrit ser-hi, no és el paradís que es planteja des del cristianisme o altres religions monoteistes. Hi ha una profunda apreciació pel món visible. En un món tradicional en què a una

casa no hi ha entreteniment (ni televisió ni, sobretot, Internet) la diversió és a l'exterior, al carrer, al mercat, és allà on hi té lloc l'acció. Si bé la "casa" és necessària, el mercat és on vol ser la gent. I això denota, al cap i a la fi, una visió totalment positiva de la vida a la terra (Clark, 2007: 38).

Ara bé, no tots els membres de la família que han mort són considerat *Egun*; per exemple, aquells que encara no han fet camí religiós mentre eren vius, o els que es consideren malvats, es poden considerar membres de la família, però no seran *egun*. Ara bé, els *egun* són *morts* que, d'una banda, resten al món invisible, sempre vigilants del món dels vius, això és, dels seus descendents i, d'altra banda, sovint es presenten al món dels vius per comunicar-s'hi. A *priori* sembla contradictori que els *morts* puguin ser al món dels vius i al món dels morts alhora, però Bascom, que va treballar la cultura ioruba des de començaments del segle XX fins a mitjans de segle, va atorgar una explicació força convincent. L'explicació rau en què pels ioruba hi ha distintes ànimes, concretament tres, que demostren que no existeix una separació radical entre el món dels vius i el món dels morts.

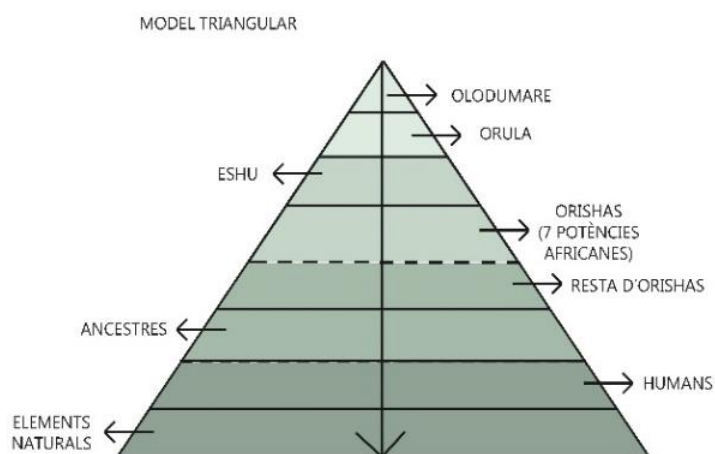
La primera ànima, anomenada *emi*, fa referència a l'alè, a la respiració en si mateixa. És aquella que es transmet i pren força en respirar, és l'alè de la vida. La segona és anomenada *Ojiji* i fa referència a l'ombra, que té la funció d'anar al darrere nostre al llarg de tota la vida. I la tercera i més important per a la demostració d'aquesta continuïtat és la *eleda* o *olori*, que fa referència a l'ànima guardiana, aquella que resideix a l'*orí* o cap i que està associada al nostre destí. Molts practicants consideren que al llarg de la vida de cadascú, hi ha una part de cada ésser que roman a *orun* o el món invisible, i aquesta part és *eleda*. Amb la mort, un i la seva ànima *eleda* són retrobats i s'uneixen abans de convertir-se en un cos nou, una vida nova, un nou destí.

El quart nivell són els éssers humans, que són el centre del sistema cosmològic ioruba. Només les persones poden proveir de ritualitat als *orishas* i és a través dels humans que els *orishas* es manifesten a la terra, al món visible. La mitologia ioruba explica que *Olodumare* va fer cridar l'*orisha Oshanla* per tal que fes el cos dels humans i, així, *Olodumare* pogués respirar a través d'ells. Amb aquest relat, es constata que, malgrat que els *orishas* són éssers poderosos, no són tot-poderosos, és a dir, que necessiten dels seus seguidors per tal d'existir, manifestar-se, respirar.

El cinquè i darrer nivell són els elements de la naturalesa, això és, animals, plantes, minerals, el vent, la pols, l'aigua, o alguns objectes manufacturats, etcètera. Tots aquests elements contenen part de l'*ashé*, a un nivell inferior al que contenen els *orishas* o els *egun*, però que els permet

estendre els mons visible i invisible. Cada cosa conté *ashé* i, així, està associat a un *orisha* o a un *egun*. Per exemple, el riu està associat a *Oshún*; el mar, a *Yemayá*; *Osain*, a la vegetació o *ewé*; el foc o el tro, a *Changó*, etcètera. A través de l'acció ritual, els objectes es tornen o bé recipients (o receptors) d'alguna energia espiritual, o bé, promotors d'aquesta¹⁴.

Clark (2007), al seu torn, proposa quatre modes d'apropar-nos a aquest univers que han desenvolupat els antropòlegs que han treballat sobre la cosmologia ioruba¹⁵. El primer és l'anomenat sistema triangular, que és un sistema en què es reforça l'estructura jeràrquica de l'organització cosmològica. A dalt del triangle trobaríem *Olodumare*. Posteriorment, situaríem



Orula o *Orunmila* (o també anomenat *Ifá*) i just a continuació, *Eshu*. Si *Orula* encarna l'endevinació, *Eshu*, la impredecibilitat. Més avall, es trobarien la resta dels *orishas*, després, els ancestres,

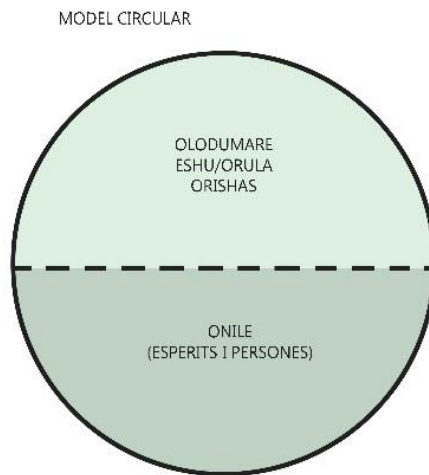
posteriorment, els humans i, finalment, els elements naturals, plantes, animals i minerals. Aquest model es focalitza en la unitat i continuïtat del poder diví i, per tant, tendeix a donar suport a l'univers racionalista monoteista que més s'aproxima a la cosmologia centrada en l'*ashé* com a una única força que és el motor de la resta d'entitats.

El segon model és el circular. A la part superior, també hi situaríem *Olodumare* i, posteriorment, dins el cercle caldria fer una divisió pel centre donant lloc a dos hemisferis, el superior i l'inferior. Pel que fa al superior, hi col·locaríem *Eshu* i *Orula* a dalt de tot i els seguirien els *orishas*. L'hemisferi inferior estaria ocupat pels habitants de la terra, els ancestres, els éssers humans, i els elements naturals, tots ells agrupats sota el nom de *Onile*. Aquest model restitueix la importància dels elements de la terra, que els hi dona un espai, però, per contra, compartimenta més que el model anterior i, per tant, perd, en certa mesura, la lògica d'un únic món en què es fonamenta la cosmovisió ioruba. En d'altres paraules, engega una visió dualista que trenca amb

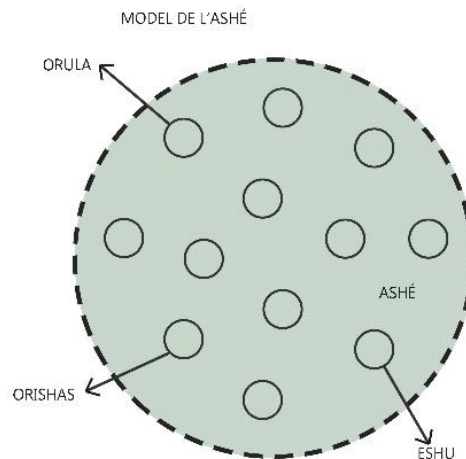
¹⁴ Vegi's amb més deteniment al capítol 3, a l'apartat *Objectes i substàncies rituals: afectivitat fluïda*.

¹⁵ Clark es basa en els tres modes exposats per McKenzie (1976) a la seva obra "Yoruba Orisa Cults: Some Marginal Notes Concerning Their Cosmology and Concepts of Deity".

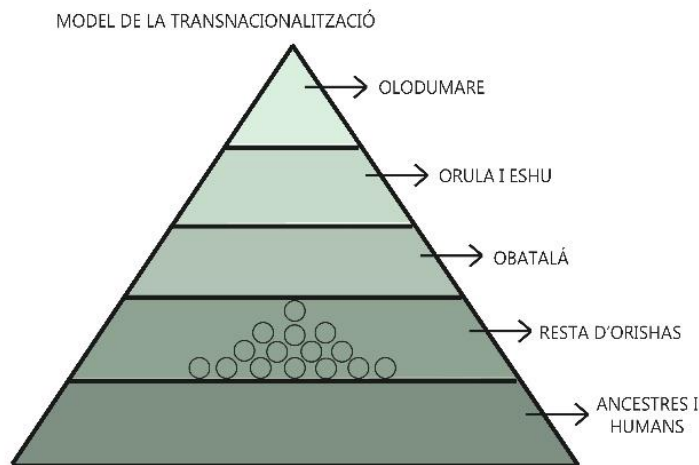
la mònada, gradual, si es vol, però unitat o mònada al cap i a la fi de la cosmologia pròpia de la religió dels *orishas*.



El tercer model és impulsat per Pierre Verger i és conegut amb el nom de model de l'*Ashé*. Segons aquest model, hi hauria distintes entitats, els *orishas*, sense vinculació jeràrquica entre elles, i unificades per una força superior anomenada *ashé*. Segons aquest model, més que monoteisme o politeisme, s'hauria de pensar en "teismes juxtaposats" (Clark, 2007: 35). Aquest model, d'una banda, infravalora les relacions entre els diferents elements del cosmos (inclosa la singularitat d'*Orula* i d'*Eshu*) i, tal vegada, sobrevalora el paper de l'*ashé*.



En qualsevol cas, cadascun d'aquests tres models permet una aprehensió de la cosmologia de les religions d'origen ioruba, tot i que cap d'elles permet una aproximació completa en si mateixa. I aquesta incompletesa és el que permet el sorgiment d'un quart model que Clark el



situa amb la transnacionalització religiosa als Estats Units i el defineix com la suma dels anteriors. Aquest quart model parteix d'una estructura triangular, en què dalt de tot també se situa *Olodumare*,

però posteriorment es van compartimentant els espais de manera jeràrquica i distingida. Dalt de tot, se situa *Orula* i *Eshu* i a continuació els diferents *orishas*, però no concebuts com un tot, sinó que se'n distingeixen les distintes deïtats (com en el model de l'*ashé*), però es jerarquitzen (com en el model triangular) i, posteriorment, també es col·loquen en aquesta jerarquia triangular, els ancestres i els humans (com en el model circular), tot i que *Onile* no és quelcom a què es reti culte, segons l'autora.

A banda dels cinc nivells i dels quatre modes d'aproximar-nos-hi, hi hauria dues forces més dins la cosmologia de les religions de tradició ioruba. La primera és *Ajogun* i la segona, *Aje*. Pel que fa a la primera fa referència a les forces de la naturalesa que permeten mantenir l'equilibri de l'univers tot i que, sovint, s'associen a les forces obscures i al mal. Per exemple, amb *Ikú* (mort), *epe* (maledicció), *arun* (malaltia), *ewon* (empresonament), etcètera. Ara bé, malgrat que tot sovint els practicants consideren aquestes forces dolentes o nocives de la naturalesa, molts d'ells les empren per tal de retornar al bon camí de vida, el que els ve marcat, el seu destí. Per exemple, la Conchi, una interlocutora amb qui he treballat, practicant i iniciada des de feia una desena d'anys aproximadament, em deia el següent:

"Mira, si no hubiera sido por la enfermedad de mi hija, yo nunca hubiera conocido a mi *padrino* y nunca hubiera seguido mi destino, no me hubiera hecho el *santo* y ahora todo en mi vida estaria mucho peor. Tu sabes la frase de, "no hay mal que por bien no venga", pues eso, tal cual" (09/05/17).

Així doncs, en les religions d'origen ioruba s'espera sovint que un hagi d'enfrontar-se a situacions que es categoritzen d'*Ajogun* per tal de millorar-les i poder retornar o iniciar el bon camí que es pressuposa per cada persona.

L'*Aje* fa referència al poder de la bruixeria. Clark argumenta que en el cas de la cultura ioruba, la bruixeria està associada no només a la capacitat per trobar una explicació a les desgràcies que ocorren a la gent bona, sinó també al fet que alguna gent tingui més èxit que d'altra amb les mateixes condicions aparents (2007: 41). La bruixeria en el món ioruba no està tan vinculada a allò que hom és, sinó a una habilitat que hom té per tal d'atraure l'èxit o d'evitar les desgràcies i, per tant, que no té una naturalesa bona o dolenta d'entrada. Tot i això, el més habitual és considerar que es tracta del poder d'algunes dones per fer el mal. Així, l'Oriol, un *babalao* amb qui vaig conversar en més d'una ocasió, em va dir el següent quan li vaig preguntar sobre les "bruixes" en la cosmologia religiosa:

"Mira, en realitat, no t'hauria ni de contestar, perquè el sol fet de parlar d'elles, o de llegir sobre elles ja és una mena d'invocació. Les bruixes, en aquesta religió, existeixen, i mouen energies malèfiques, nocives, no et recomano que segueixis estudiant sobre això a no ser que ho tractis amb la religió i et protegeixis bé" (14/19/16).

Amb tot aquest mapa cosmològic esquematitzat, ja ens podem aproximar amb més detall a les religions afrocubanes o a la Santería a Barcelona.

Les religions afrocubanes a Barcelona: fenòmens heterogenis

Per aproximar-nos a les religions afrocubanes a Barcelona, parteixo de comprendre-les com un fenomen marcadament heterogeni. L'heterogeneïtat a què faig referència no és només un aspecte que caracteritza aquestes religions, sinó que les permet i les estructura. En efecte, a partir de la breu presentació històrica exposada més amunt, es pot comprovar que es tracta de religions amb una clara disposició al "mestissatge", a la incorporació d'elements nous i a la creativitat permanent dels seus practicants. Ara bé, proposo analitzar amb més detall a què em refereixo amb el terme d'*heterogeneïtat* i, per això, suggereixo dos enfocaments distints: l'heterogeneïtat en termes diacrònics i l'heterogeneïtat en termes sincrònics.

L'heterogènia diacrònica

Una de les idees principals a tenir en compte per a l'anàlisi de les religions afrocubanes és que es tracta d'un fenomen heterogeni en el sentit diacrònic del terme, és a dir, que la pròpia definició d'aquestes religions passa per a concebre-les com a canviants i mòbils, de manera que no es poden establir categories estanques o classificacions taxatives que les defineixin.

En aquest sentit, Holbraad estableix que, si bé les realitats socioreligioses son *en acció*, les definicions que les atenyen també han d'incorporar el factor del moviment: "las definiciones deben ser entendidas como artefactos temporales que pueden engendrar transformaciones seriales de los objetos que definen" (Holbraad, 2014: 130). Des d'aquesta perspectiva, es tracta de negar l'objectivisme positivista i, per tant, negar la idea que les religions afrocanabes o la Santería és d'una determinada manera, donat que aquest fet impossibilita donar compte del caràcter de fer-se sense treva que la constitueix; en definitiva, impossibilita donar compte del fet que els actors socials tenen un paper creador actiu i que amb la seva praxis quotidiana produeixen noves realitats i amb els seus discursos performen noves classificacions, noves categories i noves definicions. És per aquest motiu que Palmié afirma el següent:

"There are no cultures, societies, economies, languages, or Afro-Cuban religions out there in the world, only slices of life variously put under cultural, social, economic, linguistic [...] descriptions, differentially institutionalized as such, and given consensual «reality» to locally and historically varying degrees by human collectivities" (2013: 7).

Amb tot, es parteix de la Santería no com a una realitat objectiva que pugui ésser tipificada, sinó com a una realitat construïda socialment i, com a tal, immersa en una dinàmica d'estructuració inexorable. Alguns exemples fefaents d'això han estat la incorporació de la figura del *babalao* o la pròpia estructuració a partir dels *cabildos* i posteriorment les cases-temple o *ilé* a l'illa de Cuba, tal com he exposat a l'apartat anterior.

Malgrat el repte que pugui semblar aquest caràcter mòbil i canviant a l'hora de fer-ne una anàlisi antropològica, es tracta de reflectir els efectes de realitat (Palmié, 2018), no tant allò que la realitat suposadament és, sinó com està constituïda i quins efectes produeix. Així, es tracta de prendre una realitat socioreligiosa concreta i comprendre-la com un episodi més, o, en termes de Palmié (2002: 77), com una "captura incompleta" que, malgrat que no pot ser copsada en la seva completesa, sinó com a camp sinèrgic, entra *en relació* amb el context que l'emmarca i que tanmateix s'encarrega de reproduir.

Aquesta visió relacional permet anar més enllà d'enfocaments dicotòmics entre agents socials i contextos més generals i possibilita l'estudi sobre unes relacions històriques determinades que fan emergir les experiències agencials i les refraccions culturals al mateix temps, convertint en innecessària la seva polarització. D'aquesta manera, Palmié afirma que la gent *experimenta* la història, així com les experiències de cadascú s'han de concebre immerses en i productores del procés històric (2002: 56; vegi's també Espírito Santo i Panagiotopoulos, 2015).

De la mateixa manera que Mintz i Price descarten el model de l'encontre per a l'anàlisi dels cultes afro-caribenys al Nou Món (1992), amb aquesta tesi es descarta el model de l'encontre entre dues polaritats per a l'anàlisi de la Santería a Europa i, concretament, a Barcelona. No es tracta, doncs, d'entendre les religions afrocubanes com un pol (els practicants) que interrelaciona amb un altre pol que podria ser el context secular del marc europeu (Asad, 2003; 2018), sinó de comprendre-ho com un sol camp sinèrgic en profunda i permanent creació i experimentat com a tal pels propis agents socials.

Per a mostrar aquesta sinèrgia creadora, Barad desenvolupa el concepte d'una *Intra-activitat* (Intra-activity) (2007), és a dir, d'una força que genera noves realitats a partir del conjunt d'unes relacions i interaccions concretes entre els agents socials. La qüestió clau és que aquests agents socials no poden ser concebuts, doncs, fora del seu sentit relacional: "agencies are only distinct in relation to their mutual entanglement; they don't exist as individual elements" (Barad, 2007: 33).

Per a finalitzar aquest punt, cal tenir present que si es conceben les religions afrocubanes, el context de Barcelona en què es desenvolupen i el conjunt dels seus practicants com un camp sinèrgic, inherentment relacional i productor, com a tal, de noves realitats socials, la pròpia anàlisi etnogràfica no és un element que es pugui menystenir dins aquest camp. De fet, en aquesta direcció, Palmié considera que tant és l'afectació mútua entre els cultes afro-cubans i l'antropologia que bona part del que considerem avui dia com a "cultes afro-cubans" són el resultat del que podríem anomenar "Anthropology of Afro-Cuban Religion" (2013: 10). La prova d'aquest fet és que molts antropòlegs estudiosos de la Santería s'han iniciat a aquest culte, com ara la citada Lydia Cabrera entre els interlocutors, o també que alguns santeros han estudiat antropologia. I encara anant més enllà, si bé han estudiat antropologia o no, el que és innegable i l'etnografia així ho plasma és que els actors socials empren els discursos que també circulen dins l'àmbit acadèmic o d'anàlisi i que tenen a veure amb ideologies que tal vegada podrien ésser considerades transversals a la societat, com ara el discurs de patrimonialització i l'ètica de l'autenticitat (Boltanski i Chiapello, 2002; Frigolé, 2014). Els interlocutors fan ús d'aquests discursos per tal de legitimar les seves pràctiques, convertint, doncs, en material etnogràfic no només les pràctiques socials, sinó la producció d'aquests discursos. Així, allò que és designat com a cultura no només és praxis, sinó un conjunt d'artefactes textuais, en què la religió, en aquest cas, és també el que els actors diuen que és (Canals, 2014; Palmié, 2013).

Amb tot, es tractaria d'abandonar categories a priori i inamovibles d'anàlisi i concebre les religions afrocubanes a Barcelona immerses en una (i productora de) xarxa de relacions, en

què la mirada de l'etnografia tan sols s'ha de comprendre com un esdevenir conjuntament, en termes de Palmié (2018).

L'heterogènia sincrònica

Una de les raons que permet explicar aquesta capacitat d'incorporar elements, és a dir, que defineix aquestes religions com a camp sinèrgic, en moviment, és el fet que es tracta de religions de transmissió oral. La transmissibilitat no només és oral, sinó que es dona de persona a persona, de manera individual, a partir del contacte estret, físic i concret entre el *padrino* i el seu fillol. El coneixement circula a mesura que el *padrino*, poc a poc, va transmetent la seva saviesa a partir de la pràctica, que l'aprenent observa i aplica orgànicament. Més enllà del caràcter processual i pràctic d'aquest tipus d'aprenentatge, allò interessant és que implica una transmissió basada en *l'ara i aquí*, en la persona que emet el coneixement i la persona que el rep i, com a tal, admet un ampli ventall de possibilitats segons es tracti d'una *ilé* o associació o d'una altra. Per tant, no es pot parlar de Santería a Cuba o de Santería a Espanya o, fins i tot de Santería a Barcelona, i encara menys a partir d'un sol grup de culte, sinó que cada grup negocia la seva pròpia identitat (que, sovint, està en relació amb els treballs de construcció de la identitat d'altres grups¹⁶), i el seu *modus operandi*, especialment en el pla ritual (Karnouh, a Argyriadis i Capone, 2011: 239), donant lloc a una plurilocalitat religiosa.

Així doncs, la tradició oral d'aquestes religions predisposa en major mesura al "mestissatge" i admet majors fluctuacions tant en relació a la pràctica com en relació als discursos sobre la creença religiosa, és a dir, defineix les religions afrocubanes no només com un camp sinèrgic contingent en el temps, sinó divers en l'espai en un mateix moment històric. L'heterogeneïtat a nivell sincrònic, doncs, permet que Argyriadis i Capone defineixin les religions afrocubanes com un camp en plena recomposició, o d'un *continuum religieus* (2011: 10), que interrelaciona amb un seguit de lògiques tant exògenes, és a dir, transnacionals, com endògenes, és a dir, lògiques que depenen de les particularitats locals del lloc en què es desenvolupen aquestes religions (Argyriadis i Capone, 2011: 17).

Lògiques exògenes: la transnacionalització religiosa, el panafricanisme i la e-Santería

Un dels aspectes a tenir més en compte de cara a l'estudi de les religions afrocubanes, partint de la seva heterogeneïtat sincrònica, és, primer, la seva relació amb el procés de globalització contemporània; segon, la seva adherència als discursos transversals de patrimonialització

¹⁶ Vegi's amb més deteniment al darrer apartat d'aquest capítol, així com als Capítols 5 i 6 de la present tesi, a partir de la noció del *boundary-work* que proposa Espírito Santo (2010).

immersos en la ideologia de l'autenticitat (Frigolé, 2014; Taylor, 2007) que els porten a participar d'un moviment conegut com el *panafricanisme*; i, tercer, la seva relació amb la creixent exposició d'aquestes religions en un context *online* que supera fronteres nacionals. Tots tres aspectes estan relacionats entre si, és a dir, la inserció d'aquestes religions en un context global, ha incentivat i ha tornat gairebé necessaris discursos al voltant de l'autenticitat i la legitimitat social en els nous contextos i, tanmateix, ha incentivat la comunicació *online* entre practicants que es troben repartits a diferents punts del planeta. Al seu torn, tots aquests discursos que advoquen per una legitimitat en els nous contextos i que sovint es troben a Internet i es donen a través de les xarxes socials defineixen la globalització contemporània. Ara bé, malgrat aquesta relació, proposo detenir-me breument en cadascun d'aquests punts.

Pel que fa al concepte de "globalització", ha estat emprat per un ampli ventall de sectors socials al llarg dels últims vint anys per a referir-se al context contemporani. No obstant això, es tracta d'un concepte complex i amb reminiscències que es remunten històricament (Latouche, 2009; Wallerstein, 2004).

Si bé és cert que la globalització, nodrida pel sistema del capitalisme avançat¹⁷ i pel projecte de Modernitat (Asad, 2003)¹⁸, es dona en un context diferent al de quatre-cents o cinc-cents anys enrere, el cert és, segons Wallerstein (2004), que la globalització manté unes vinculacions amb un passat colonial i imperialista. De la mateixa manera, Latouche defensa la idea que la globalització actual té unes arrels històriques que la situen a un passat remot; de fet, centra la seva tesi en què amb la globalització s'ha produït la perpetuació d'uns esquemes de poder ja estesos, és a dir, una prolongació de la vella hegemonia occidental, que ha estat reiteradament legitimada sota diferents discursos, com ara, el de desenvolupament (Latouche, 2009).

Ara bé, no obstant les arrels històriques que té el concepte de globalització, certes condicions contemporànies, en efecte, la distingeixen d'altres modes d'execució d'un sistema hegemònic occidental¹⁹. S'entén, doncs, per globalització el context actual que s'aplica, sobretot, a la lògica d'un sistema econòmic mundial, caracteritzat per una reestructuració del capitalisme i del sistema de comunicació, per unes renovades concepcions del temps i de l'espai, així com de les

¹⁷ Aquest concepte, de Frigolé (2014), fa referència al capitalisme que sorgeix a partir de la dècada dels anys seixanta del segle XX i que significa una transformació del sistema de producció i de mercat, fent que es creïn nous tipus de riquesa i que, sovint, impliquen un desplaçament de l'accent d'allò valuós, en termes de mercat, d'allò material a allò immaterial.

¹⁸ Vegi's amb més deteniment al Capítol 5, a l'apartat *Modernitat, secularisme i estat-nació europeu*

¹⁹ Empro el terme "d'occidental" per a referir-me a "l'imaginari" que Dipesh Chakrabarty utilitza, a *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press) per referir-se a "Europa" com una realitat virtual inextricablement lligada a la idea de *modernitat*.

noves tecnologies que, al seu torn, han permès un major moviment de persones i de significats al llarg i ample del planeta (vegi's també Cantón Delgado, 2001).

Aquest moviment, però, no és horitzontal, sinó que s'estableixen diferents estatus de migració, amb els seus respectius drets i restriccions, les seves condicions divergents de les experiències laborals, els perfils discretament diferenciats en relació al gènere, als patrons de distribució espacial, o a les respostes de les gens locals (Vertovec, 2007: 6). En d'altres paraules, es tracta d'un moviment que no només ha perpetuat jerarquies i estatus divergents, sinó que els ha incentivat o, fins i tot, generat de nous.

És per aquest motiu que autors com Hannerz (1996) han criticat el concepte de globalització, que, segons l'autor, remetria a una suposada *aldea global*, en termes de McLuhan, i, per tant, a un suposat món sense classes, igualitari i homogeni, i n'han proposat de diferents, ja sigui el de "transnacionalisme", que posaria l'accent a la relació d'uns llaços, tant personals com econòmics, simbòlics o culturals, que superen fronteres nacionals, tot i que, precisament per l'acció de superar, les necessiten, de manera que l'estat-nació seguiria essent el nucli d'aquests llaços (Hannerz, 1996; Vertovec, 2009). També han proposat la terminologia d'un món en la "diàspora", el qual donaria compte, segons Clifford (1994, a Canals, 2014) o Johnson (2012, a Canals, 2014), de la importància de les lluites per a la definició del "local" per part de col·lectius desplaçats enfront el col·lectiu hegemònic amb qui s'estableix una convivència. Aquesta convivència pot no culminar en la interacció directa, però sí que implica, almenys, compartir les polítiques de cert territori amb els conseqüents conflictes que això pot comportar per tal d'assolir la legitimitat social.

Amb tot, el paper que juga la religió en aquesta tessitura és destacat. Amb el desplaçament de persones propi de la globalització es transporten significats relacionats amb el sagrat, estenent-los i esdevenint-los, així, no només susceptibles a possibles evolucions, sinó en vertaders motors de canvi per a l'entorn en què s'instauraran, quelcom a què cal afegir que, si es tracta de cultes afrocaribenys, s'incentiva aquest caràcter dinàmic i dinamitzador per la pròpia naturalesa híbrida d'aquestes religions, tal com he definit més amunt.

Així doncs, la globalització, en termes de Turner, incentiva la creació de noves religions, quelcom que l'autor anomena *formes híbrides de religió* (2011: XIV. Traducció meua), o *religió líquida*, cenyint-se a Bauman (2011: XII). Tanmateix, Vertovec estudia com la transferència de religions ha acompanyat algunes de les formes més poderoses de la globalització (2000: 23). Per tant, la globalització i la religió esdevindrien un binomi simbiòtic que es retroalimentaria sinèrgicament (Hüwelmeier i Krause, 2010; Beliso-De Jesús, 2015; Noomen, Aupers i Houtman, 2012), fet pel

qual el concepte de globalització religiosa (Turner, 2011: XIX), que donaria compte d'aquesta inherent interacció, prendria ple sentit.

De fet, Hüwelmeier i Krause (2010) exposen que si els devots viatgen també ho fan els esperits i, per tant, que en una societat líquida (Bauman, 2002), els esperits també han de comprendre's sota aquest format. En aquest sentit, Lambek suggereix que els esperits, com a mínim en les religions basades en les possessions, sempre tendeixen a viatjar, a "esdevenir presència" (1996). Viatjar, així, formaria part de la naturalesa dels esperits, que l'únic que farien seria afegir-se a aquesta cadena de viatges constants i de fluids de gens, capital, objectes i idees propis de la globalització contemporània. D'aquesta manera, la portabilitat espiritual no només és la transferència cap a nous contextos, sinó que és l'habilitat de crear xarxes a nivell transnacional i noves formes de pertinença entre diferents cultures i en diferents contextos (Hüwelmeier i Krause, 2010: 4. Vegi's també Pérez, E., 2013).

És per aquest motiu que proposo concebre les religions afrocubanes com una xarxa transnacional policentralitzada (Argyriadis i Capone, 2011: 26) o plurilocal. Per "xarxa", parafraçant Argyriadis i Capone, no entenc una organització reticular, amb un centre i una perifèria, composta per individus o grups en què la dinàmica apunta a la perpetuació, a la consolidació o progressió d'activitats dels seus membres dins d'una o varies esferes sociopolítiques (2011: 25); sinó que entenc "xarxa" com una configuració basada en un teixit de relacions interpersonals les quals travessen fronteres i institucions nacionals (Argyriadis i Capone, 2011: 26).

El segon aspecte a destacar respecte a les lògiques exògenes en relació a les quals proposo analitzar les religions afrocubanes té a veure amb la construcció de discursos per part dels devots, així com de les pràctiques rituals que realitzen amb l'objectiu de construir un espai social vàlid i legítim en el context de Barcelona. Com comentava a les acaballes de l'apartat anterior, els practicants participen de discursos estesos en l'àmbit acadèmic, que beuen de la lògica de la patrimonialització (Frigolé, 2005; 2006; Boltanski i Chiapello, 2002; Comaroff i Comaroff, 2009; Roigé i Frigolé, 2006).

Així, ens trobem amb practicants que erigeixen discursos sobre la seva identitat religiosa en què es defensa una manera concreta de pensar, viure i sentir aquestes religions; en definitiva, una manera *autèntica*. Aquest objectiu, tan important pels practicants, és un objectiu que Frigolé afirma que és generalitzat per part de qualsevol sector de població actual donades les dinàmiques de globalització, de fluxos migratoris i d'intercanvi constant d'idees. Per això, l'autor planteja que vivim un temps en què impera la *ideologia de l'autenticitat* (2014. Vegi's també

Taylor, 2007; o Boltanski i Chiapello, 2002), en què cada grup (o conjunt d'individus) desenvolupa un discurs i unes pràctiques per aconseguir la seva legitimitat social.

Per assolir aquesta legitimitat, entre els practicants de religions afrocubanes d'arreu del món, ha estat fonamental el que Argyriadis i Capone (2011) anomenen una *reafricanització*, és a dir, apel·lar a discursos panafricanistes (i fins i tot, consolidar congressos en base a aquests discursos) per tal de reivindicar uns orígens africans ancestrals i prístins i, així, considerats i validats com a *autèntics*.

El continent Africà, doncs, esdevé un lloc mític de tradicions ioruba i tan important és aquest continent a aquest nivell mític que esdevé una *comunitat imaginada* (Anderson, 1983) per molts dels participants d'aquests cultes. Palmié parla d'un continent que, de fet, deixa de ser emprat en el discurs com un continent en si mateix i esdevé un *chronotope* (2013: 29), és a dir, un espai que representa un temps mític en la narrativa de la patrimonialització. Amb tot, amb aquesta "reafricanització" (Argyriadis i Capone, 2011) es fa una equiparació, doncs, entre "africanitat" i "autenticitat":

Una prova de l'enorme importància dels discursos panafricanistes són els congressos COMTOC²⁰. En aquests congressos, es tracta d'unificar perspectives i de lluitar contra la fragmentació de la religió "africana" dins del món globalitzat. Tot plegat, sota la perspectiva d'Argyriadis i Capone, per a fer front als corrents considerats "*nouveaux convertis*" (2011: 14), és a dir, tots aquells corrents que més que afirmar-se en tant que seguidors d'un corrent africà original, procuren una imbricació amb el context nacional o particular en què es troben els practicants. Per tant, reprenent el plantejament weberian de què donen compte Argyriadis i Capone (2011: 14), hi hauria un corrent universalista de les religions dels *orishas* (Weltreligion), que seria el corrent defensat des d'aquests congressos, i un corrent anclat en particularismes locals (Volksreligion) contra el que es vetllaria en els congressos COMTOC.

Ara bé, el plantejament universalista d'aquestes religions, tal com he tractat de reflectir més amunt, no se sosté empíricament. Àfrica, en aquest sentit, esdevé la diana d'una multitud de projeccions i imaginacions, però no com a una realitat històrica: "l'Afrique demeure le trope central qui alimente l'imagination et la production culturelle des individus qui se reconnaissent en tant qu'Afro-descendants" (Argyriadis i Capone, 2011: 15).

No obstant això, si bé el plantejament universalista no se sosté empíricament, tampoc se sosté l'adherència exclusiva d'aquestes religions en particularismes locals. El flux de persones propi

²⁰ COMTOC: Conferències Mundials sobre la Tradició i la Cultura dels Orisha.

de la globalització no només provoca la necessitat de generar discursos per legitimar determinats grups que fins fa ben poc no convivia i no havien de competir per certs espais socials, sinó que, a més, genera la necessitat d'establir lligams de connectivitat i comunicació a gran escala, entre persones que es troben repartides per tot el planeta. En aquest sentit, cal tenir en compte el tercer element assenyalat més amunt quant a la relació entre les lògiques exògenes i les religions afrocubanes: els mitjans tecnològics de la comunicació, això és, sobretot, Internet, que ha convertit la Santería en una religió també *online*²¹, és a dir, en el que proposo concebre com una *e-Santería*.

Les religions, tal com sosté Meyer (2006), sempre suposen una forma de mediació, la qual ha tingut a veure tradicionalment amb la comunicació amb el transcendent. Però la creixent importància dels mitjans tecnològics de la comunicació, a més, ha obert una altra dimensió de la mediació en relació a les religions. Alguns autors parlen de "*tecnorituals*" (Beliso-De Jesús, 2015); d'altres, de "*charismatic corpotheics*" (Coleman, 2010), però en tots els casos es tracta de trobar en aquests nous mitjans tecnològics noves formes de presència divina. En el cas de les religions afrocubanes, i especialment des del context de la pandèmia pel virus SARS-CoV-2, s'ha pogut constatar un augment de les consultes per *Skype* o videotrucades per *Whatsapp* entre sacerdot i devot. A més, el context diaspòric, independentment de la pandèmia, ha incentivat l'ús de plataformes digitals que permeten tant la circulació d'informació per *streaming* com la circulació d'informació (vídeos, *posts*, imatges o textos) a través de les xarxes socials o de plataformes com *Youtube* o pàgines web. El sorgiment del que podríem anomenar una *e-Santería* és un fet que prova la transformació permanent d'aquestes religions, en especial, a partir de la interrelació amb el seu context, i, com a resultat, faciliten intercanvis translocals, contribueixen a l'apropiació de rituals religiosos de diferents cultures i formen nous llocs per a la socialitat ritual (Hüwelmeier i Krause, 2010: 5).

La diversitat endògena: el context polític i jurídic local i el fenomen de l'ambient holístic

A través de la pràctica concreta de la religió i la seva interacció amb les lògiques exògenes pròpies de la globalització, es deixa entreveure una relació fonamental entre allò *global* i la producció i reproducció d'allò *local*. Són diversos els autors que han reflexionat sobre aquesta necessària imbricació entre dinàmiques generals i particularitats locals. I, si he definit la globalització, caldrà establir una breu definició del segon terme del binomi, és a dir, d'allò local.

²¹ De la rellevància de la relació entre les religions afrocubanes i el seu context *online* en reflexionaré al Capítol 2, al subapartat *La netnografia i el rol de l'etnògrafa* i a l'apartat de *Sang i secret* del Capítol 7 del present document.

Seguint Frigolé (2006), la localitat seria el resultat del paper que desenvolupen els agents socials particulars en un determinat context i com a conseqüència (i causa alhora) d'aquest. Per tant, la localitat no estaria tan vinculada amb una concreció tipològica enfront d'una globalitat abstracta, sinó que seria un camp o un escenari de relacions i de contestacions del sistema hegemònic, quelcom que també defensa Moore, fet pel qual afirma el següent:

“The local is not about taxonomies, bounded cultures and social units, but contested fields of social signification and interconnection, flows of people, ideas, images and goods” (2006: 448).

A aquesta definició cal afegir-li la clàssica d'Appadurai (2001: 187), el qual considera el local com un context en si mateix que no té tant a veure amb un espai físic o un territori, a diferència del que a priori podria semblar, sinó, d'una banda, amb una qüestió fenomenològica, experiencial, viscuda, en relació amb la socialibilitat i reproductibilitat dels agents socials i, com a tal, canviant i, d'altra banda, amb una qüestió estructural en tant que és constituït i constitueix alhora el sistema general o global que l'envolta i el fa ésser. Allò local, doncs, esdevé diferent d'allò localitzat, en tant que consta d'un conjunt de pràctiques relacionals i en perpetu moviment que, en tot cas, estan *localitzades* territorialment.

Aquesta desvinculació territorial és el que porta a Beck i Beck-Gernsheim a exposar el concepte de *poligàmia locativa* (2003: 73), un concepte que fa referència al fet que les vides humanes no estan tan vinculades a un territori, sinó a una “vida viàjera, tanto literal como metafóricamente, una vida nómada [...]: una vida transnacional que atraviesa fronteras” (2003: 73). La poligàmia locativa fa que la vida social es configuri més en funció de criteris relacionals i experiencials que no en funció de criteris territorials per se.

Tenir en compte el concepte de *poligàmia locativa* resulta fonamental per a l'anàlisi de les religions afrocubanes de Barcelona. Es tracta de religions vinculades a la ciutat, però no per raons territorials històricament establertes, sinó en tant que és aquí on s'estan desenvolupant unes dinàmiques concretes i innovadores generadores de la història local que entren en contacte i interrelació amb algunes de les lògiques del marc euroamericà.

Suggereixo tres dinàmiques concretes a les quals faig referència i que afecten l'àmbit religiós. La primera té a veure amb un context polític català i espanyol marcat pel projecte de Modernitat (Asad, 2003) i les lògiques del secularisme. La segona, per una definició de la sacralitat que passa per l'auge dels usuaris de les espiritualitats reflexives (Besecke, 2001 i Frigeiro, 2016) emmarcades en el que Prat anomena els Nous Imaginaris Culturals (2012). I, la tercera, pel propi quefer etnogràfic que mostra i analitza l'ampli ventall de devots d'aquestes religions i les seves diverses circumstàncies vitals.

Pel que fa la primera, el projecte de Modernitat a què fa referència Asad (2003) i també Troillot (2003) així com l'hegemonia de les lògiques del secularisme²² han construït el bressol en què es recolzen les polítiques i la jurisdicció en relació a la praxis religiosa en el territori espanyol i català. Es tracta d'unes polítiques que sistemàticament invisibilitzen, estigmatitzen o, fins i tot, il·legalitzen algunes de les pràctiques més importants de les religions afrocubanes. Així, amb un escenari de practicants dispersos, invisibilitzats per les institucions o bé amb voluntat d'ocultar les seves pràctiques com a conseqüència de la seva condició il·legal, ens trobem una àmplia diversitat de maneres de dur a terme les pràctiques rituals afrocubanes en el territori català. Vegem-ho en detall.

A Catalunya, com a comunitat autònoma pertanyent a l'estat espanyol, existeix la llibertat religiosa i de culte. A continuació, enumeraré algunes de les dades més rellevants de cara a l'estudi de les religions afrocubanes de Barcelona recollides en el codi de la llibertat religiosa del *Boletín Oficial del Estado*²³. La primera dada a destacar és que a l'article primer s'explicita que l'estat espanyol és no confessional. A l'article segon, que tothom disposa del dret de celebrar la religió que propugni, sempre que no entri en conflicte amb la llei orgànica vigent. De la mateixa manera, a l'article tercer s'afirma que l'únic límit de la llibertat de culte té a veure amb la protecció de la resta de llibertats públiques recollides a la Constitució així com amb la preservació de la moralitat pública. Així mateix, es descarten les Confessions, Esglésies i Comunitats religioses que tenen la finalitat d'experimentar amb fenòmens psíquics o parapsicològics. A l'article cinquè s'especifica que les comunitats religioses gaudiran de personalitat jurídica sempre que quedin registrades al corresponent Registre Públic, pertanyent al Ministeri de Justícia. Per organitzar i gestionar aquests registres, es configura, tal com s'exposa a l'article vuitè, *La Comisión Asesora de Libertad Religiosa*, que vetlla perquè cada institució registrada gaudeixi de la llibertat d'organització pròpia sense que interfereixi amb els objectius generals de la Constitució espanyola.

Aquestes dades entren en conflicte i dificulten les pràctiques de les religions afrocubanes, fonamentalment, per tres qüestions. La primera, pels sacrificis d'animals; la segona, per les possessions espirituals; i la tercera, per la informalitat del registre de les organitzacions. Pel que fa a la primera, a partir de les dades de la jurisdicció vigent que he exposat, s'observa que la llibertat de culte presenta una única limitació, i aquesta té a veure amb la col·lisió d'aquesta llei amb d'altres recollides a la Constitució. En d'altres paraules, es poden fer tot tipus de pràctiques

²² Vegi's amb deteniment al Capítol 5, i, concretament, a l'apartat *Apunts sobre el secularisme europeu*.

²³ https://www.boe.es/biblioteca_juridica/codigos/codigo.php?id=104_Codigo_de_Libertad_Religiosa&modo=2

sempre que aquestes no siguin considerades il·legals. El sacrifici d'animals és una pràctica nuclear de les religions afrocubanes (vegi's amb profunditat al capítol 4), però tal com s'assenyala al *Boletín Oficial del Estado* del desembre del 2014²⁴, la llei en relació a la matança d'animals prohibeix el sacrifici tal i com l'he observat al camp²⁵. Els sacrificis d'animals, doncs, són una de les raons per les quals els practicants d'aquestes religions senten la persecució legal i l'estigma social de les seves pràctiques en el context barceloní.

D'altra banda, les religions afrocubanes parteixen de la producció del diví al món terrenal (*Aiye*), i això es materialitza en forma de presències espirituals en els cossos dels devots o el que es coneix popularment com a possessions. Malgrat que el terme de "possessió espiritual" no existeix en la legislació espanyola en relació a la qüestió religiosa, a l'article quart, mencionat més amunt, es fa referència a la prohibició de l'experimentació amb fenòmens parapsicològics o psíquics. Al llarg del capítol 3 de la present tesi, concretament a l'apartat de *El fenomen de la possessió*, faré una anàlisi sobre la visió hegemònica occidental en relació a les possessions espirituals (Johnson, 2014; Lambek, 2014) i, així, es podrà demostrar com, malgrat l'omissió del terme en la Constitució, el fenomen gaudeix d'una enorme estigmatització que queda recolzada en la normativa legal vigent sota els paràmetres de fenòmens psíquics o parapsicològics.

Aquest estigma i el recolzament legal que rep és conegut i reconegut pels propis practicants, que es veuen obligats a ocultar les seves pràctiques. Així, el Christian, un santero, interlocutor habitual, em deia el següent:

"Aquí, se creen que estamos locos, y que hacemos cosas raras con drogas y demás historias, pero ya has visto que esto no va de colocarse. Aquí se hacen trabajos muy serios y nos comunicamos con los *orishas* como debemos hacerlo. Pero, claro, nos tenemos que esconder, porque aquí se creen que estamos locos o que nos drogamos o algo..." (14/07/15).

²⁴ <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2007-19321>.

²⁵ Segons aquesta llei, de la qual he posat l'enllaç a l'anterior nota al peu de pàgina, el sacrifici animal per a finalitats religioses (vegi's a l'article sisè) és permès sempre que les Comunitats o Confessions religioses que el cometin estiguin registrades al Registro de Entidades Religiosas, que no és el cas de l'associació religiosa on he treballat els últims sis anys i mig. En segon lloc, el sacrifici animal amb finalitats religioses ha de gaudir de la supervisió veterinària, i s'ha d'avisar a les autoritats competents que es produirà el sacrifici. Ni aquesta supervisió ni tampoc l'avis a les autoritats ha estat observat al camp. Finalment, la llei és específica segons l'animal de què es tracti. Així, si bé la llei de la llibertat religiosa quant al sacrifici s'aplica a l'aviram i també als ovins, que són els principals animals sacrificats en aquestes religions, resten fora de la llei els animals considerats silvestres (com les aus de guinea), o els animals domèstics (com els gossos). Per tant, si bé es contempla a la llei el sacrifici d'animals per a finalitats religioses, en el cas de les religions afrocubanes, no es compleix la llei tant per *com* es donen aquests sacrificis, com pel *tipus* d'animal que se sacrifica o bé, pel fet que l'associació des d'on es duen a terme els sacrificis no està registrada enlloc.

Finalment, la darrera qüestió que menciono més amunt té a veure amb l'organització *oficial* de les associacions religioses en què es troben i practiquen els devots de les religions afrocubanes de Barcelona, així com la seva (in)visibilització. Si bé el primer punt, el dels sacrificis, entra en col·lisió directa amb l'actual Constitució, i el segon punt, el de les possessions, entra en un conflicte *indirecte*, que té a veure amb un estigma recolzat per tot un aparell polític i jurídic d'estat, el tercer punt, permet comprendre el buit legal i la invisibilització d'aquestes religions en el context espanyol i català. I és que mentre existeixen organismes, com ara, la *Comisión Asesora de Libertad Religiosa*, que s'encarrega d'assessorar i registrar les associacions o comunitats religioses al *Registro de Entidades Religiosas*, la dispersió de la població practicant al territori i la pròpia idiosincràsia d'heterogeneïtat diacrònica d'aquestes religions fan que no hi hagi cap rigor a l'hora de constituir-se com una associació legal o reconeguda per la jurisdicció vigent. Així, l'Associació Ilé-Oriaté, del Prat de Llobregat, on he fet bona part de la meua recerca, no és una associació registrada com a tal a cap organisme pertanyent al Ministerio de Justicia.

Sánchez (2008) afirma que el col·lectiu cubà a Catalunya i a Barcelona és un col·lectiu clarament invisibilitzat a diferència del que passa en d'altres territoris, com als Estats Units: "los cubanos en Barcelona se encuentran tan dispersos tanto espacial como estructuralmente por la ciudad" (2008: 48). L'autor argumenta que la migració cubana està tan dispersa per diferents motius. Un d'ells pel tipus de migració, que ha estat tradicionalment molt individual (només els últims anys ha estat més de tipus familiar, tal com afirma Sánchez, 2008). Això provocaria, atenent-nos a Margolis, que els cubans no es configurarien en forma "d'enclavaments ètnics" (1994 a Sánchez, 2008), és a dir, no ocuparien un espai geogràfic específic de la ciutat, ni tampoc s'ocuparien de sectors econòmics discretament identificats.

Un altre motiu té a veure amb la inexistència d'associacions que els reconeguin com a col·lectiu. Ens trobem amb una clara absència d'una estructura associativa pròpia i, per tant, no podem parlar d'una *comunitat* cubana a la ciutat comtal ni tampoc d'un grup homogeni culturalment definit, tot i que sabem que l'any 2020, a Barcelona vivien 2.311 persones²⁶ de nacionalitat cubana d'un total de 9.565²⁷ de tot Catalunya.

Finalment, el darrer motiu que proposa Sánchez (2008) té a veure amb la integració de la població migrada a la societat receptora. L'autor argumenta que a Catalunya la imatge del cubà suggereix dos tipus d'imaginari i ambdós són positius. D'una banda, l'imaginari que remet a una revolució socialista i, d'altra banda, l'imaginari que remet a una població associada a la diversió

²⁶ Dades extretes de <https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?geo=mun:080193&nac=a&b=12>. Data de consulta, 18/12/21.

²⁷ Dades extretes de <https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=12>. Data de consulta, 18/12/21.

i a l'oci i no a la confrontació dels principis occidentals bàsics, com podria ser la població migrada de països musulmans.

L'única llampada de visibilitat d'aquest col·lectiu, segons Sánchez (2008) es troba en els Casals d'Amistat amb Cuba, que són plataformes ciutadanes de recolzament i solidaritat amb el país caribeny, amb una clara i marcada ideologia descendent de la Revolució cubana. Es promouen eines, intercanvis culturals i col·laboració institucional. Es tracta d'entitats afins amb el consolat de Cuba a Barcelona, tot i que pràcticament no hi participen cubans en la preparació de les activitats (Sánchez, 2008: 50)²⁸.

Amb tot, si la presència dels cubans a l'espai públic català passa desapercbut, també passa desapercbuda la presència de les religions afrocubanes. A Catalunya, des de l'any 2014, l'organisme que s'encarrega de gestionar les comunitats religioses és l'Oficina d'Afers Religiosos (OAR)²⁹, que es defineix de la següent manera:

²⁸ A arrel de la pandèmia pel virus SARS-CoV-2, esclata un conflicte profund que genera grans mobilitzacions de la població cubana situada a Barcelona i a d'altres punts de Catalunya en contra del govern cubà pro-castrista. Així, si bé la participació dels cubans per a les activitats associades al Casal d'Amistat de Cuba ja era ínfima, a arrel de la pandèmia i del conflicte ocasionat, s'incrementa la no participació. Vegi's amb més deteniment a algunes notícies relacionades amb aquesta problemàtica, com ara, <https://www.elperiodico.com/es/internacional/20210718/cubanos-catalunya-revolucion-cuba-11917660>

²⁹ <https://ajuntament.barcelona.cat/oficina-afers-religiosos/ca>

“L’Oficina d’Afers Religiosos (OAR) té l’objectiu de tractar els afers religiosos tant des del punt de vista de la mediació i la resolució de conflictes, com des de la informació i la sensibilització per al coneixement mutu entre els diferents cultes. L’OAR s’ha anat consolidant com el centre d’informació, d’assessorament, de suport, d’acompanyament de totes les comunitats religioses representades a la ciutat de Barcelona.

Durant el 2014, aquesta oficina, que des de la laïcitat gestiona la convivència i la comprensió mútua entre les diferents manifestacions de culte que existeixen a la ciutat de Barcelona, ha realitzat 524 activitats de suport i acompanyament (assessorament a comunitats sobre normativa de llocs de culte; suport a comunitats en ús d’equipaments per actes puntuals i ocupacions de via pública; assessorament sobre subvencions; assessorament sobre processos i gestions per inscriure’s al Registre d’Entitats Religioses del Ministeri de Justícia o al Registre d’Associacions de la Generalitat; i intervencions facilitadores o mediadores), i 180 accions de sensibilització ciutadana.

Per altra banda, l’Oficina ha continuat la tasca d’actualització de les dades d’entitats religioses i llocs de culte en el directori de l’Ajuntament de Barcelona, de manera que l’última actualització permet constatar que hi ha registrades en aquesta base de dades 506 llocs de culte: 243 Parròquies i Esglésies no parroquials cristianes; 158 Esglésies Evangèliques; 8 Comunitats Cristianes Ortodoxes; 5 Esglésies Adventistes del Setè Dia; 16 Sales del Regne dels Testimonis Cristianes de Jehovà; 2 capelles de l’Església de Jesucrist dels Sants dels Darrers Dies; 27 Centres Budistes; 5 Centres Hindús; 1 Centre Fe Bahá’í; 23 Oratoris Islàmics; 5 Sinagogues Jueves; 1 Temple Sikhista; 3 Centres Taoistes; 2 Esglésies de Scientology; 7 altres”.

Amb aquesta breu carta de presentació de l’OAR es fa palès que les religions afrocubanes no estan reconegudes ni registrades sota cap associació o comunitat oficial. A això, també se li ha de sumar la invisibilització que reben a partir de les distintes celebracions oficials de la Generalitat en relació a les religions i a la diversitat de culte. Així, el setembre del 2021, es va celebrar *La nit de les religions* a Barcelona i no es va registrar cap acte en relació a les religions afrocubanes³⁰. Cal destacar, no obstant, que l’única visibilització oficial d’aquestes religions, la he pogut presenciar l’any 2012, a arrel de la celebració del *Magic Barcelona*, un saló de màgia i esoterisme a la Fira de Montjuïc de Barcelona, en què es va prestar un *stand* a l’*oriaté* i als seus fillols de religió, amb qui he fet recerca, i se li va fer una entrevista que encara es pot sentir al web³¹. Tot i així, la pròpia exposició i visibilització de la religió a un saló dedicat a les creences i

³⁰ <https://audir.org/lanitdelesreligions/>

³¹ https://www.youtube.com/watch?v=k4usLpi_fao

sabers esotèrics no es correspon a com els interlocutors defineixen i pensen les seves pràctiques religioses.

Així, resulta certament difícil com a etnògrafa exposar dades oficials en relació a aquestes religions en el territori català. No és possible fer un seguiment exhaustiu del número de fidels d'aquestes religions en el context català i espanyol (Mena Cañadas, 2018), no només perquè estiguin absents en els registres oficials associatius, o bé absents en les activitats que es proposen des del Govern de la Generalitat, o des de l'Ajuntament, sinó per l'enorme variabilitat de practicants i de cases-temple o *ilé* (vegi's amb més deteniment a l'apartat següent) a la ciutat de Barcelona. Malgrat que parlem de religions "afrocubanes" i que es desenvolupen en aquesta ciutat a partir de l'emigració cubana, sobretot, dels anys noranta i la primera dècada del segle XXI, el cert és que no ni tots els cubans practiquen aquestes religions, ni aquestes religions són practicades exclusivament per cubans.

En aquest sentit, nombrosos estudis ens informen que al voltant del setanta per cent de les persones amb nacionalitat cubana practiquen religions d'origen africà (Murrell, 2010). Si ens adherim a aquesta dada i prenem les xifres del total de cubans de la ciutat, hauríem de pensar que 1.618 cubans que habiten a Barcelona són practicants de Santería i de Palo Monte. Ara bé, primer, no hi ha manera de comprovar aquesta dada, com a conseqüència de la invisibilització mencionada més amunt, i, segon, la investigació realitzada al llarg dels últims anys en relació a aquestes religions permet constatar que els practicants no només són cubans. Cada vegada hi ha un nombre més elevat de practicants, homes i dones, des dels vint fins als setanta anys, de nacionalitat espanyola o d'altres països europeus, com Itàlia, França o Bèlgica, i d'altra banda, països llatinoamericans, com ara, Colòmbia, Argentina, Xile o Equador. Finalment, també he pogut constatar un increment de practicants provinents de Rússia. Amb tot, resulta inviable establir un patró concret de practicants (Mena Cañadas, 2018); per contra, hauríem de pensar en les religions afrocubanes com a un fenomen plurilocalitzat, amb uns practicants transnacionals que dona lloc a (i és conseqüència alhora de) una proliferació i creació de noves maneres de practicar, pensar i viure la religió.

Per a comprendre una d'aquestes noves maneres, cal que ens atenguem a l'auge i la influència dels usuaris de l'ambient holístic (Cornejo Valle i Blázquez Rodríguez, 2013) o dels Nous Imaginaris Culturals, en termes de Prat (2012).

Contràriament a la predicció de Frazer ([1890] 2011), segons el qual qualsevol societat humana havia de passar per tres fases, la màgica, la religiosa i la científica, la societat occidental, que, segons l'etnòleg evolucionista, es trobaria en la fase científica, ha vist un nou "reencantament

del món” (Prat, 2012), que engloba un ampli ventall de significats i acotacions difuses³², però que, en tot cas, he proposat comprendre sota la categoria d'*espiritualitats reflexives* (Besecke, 2001; Frigeiro, 2016). Així, les tres fases proposades per Frazer, ordenades en el temps, es tornen dimensions imbricades entre si en un mateix moment històric, l'actual. La difusió resultant ha implicat encara una major heterogeneïtat quant a la praxis de les religions afrocubanes a la ciutat de Barcelona, que es veuen influïdes i construïdes a partir de les espiritualitats reflexives i, alhora, les redefeixen i les modifiquen.

Però, què són les espiritualitats reflexives? I quin paper social juguen en el territori espanyol?

Els primers estudis sobre les espiritualitats reflexives provinents de la Nova Era a Espanya procedeixen de la preocupació d'alguns autors per l'emergència de les “sectes”, afirmen Cornejo Valle i Blázquez Rodríguez (2013: 13). La primera literatura no pastoral sobre la matèria es desenvolupa als anys vuitanta del segle XX i, posteriorment, van apareixent més treballs catòlics no estrictament pastorals, així com investigacions amb tècniques i enfocament psicològic³³.

Tots aquests treballs comparteixen el to de denúncia cap a les minories religioses i la sospita que els caracteritza un “rentat de cervell”. Cap als anys noranta, alguns treballs de Prat (1997) o Vallverdú (a Cantón Delgado, 2001) s'encarregaran d'oferir un nou enfocament. Els seus treballs sobre grups orientalistes han posat especial èmfasi als processos de producció de l'estigma. Altres treballs han aprofitat la perspectiva de l'ambient holístic en el cas de la religiositat juvenil (Griera i Urgel, 2002) o aquesta mateixa perspectiva i les nocions feministes (Fedele, 2008). Ja entrada la segona dècada del segle XXI, trobem el treball de Prat i el seu equip de la Universitat Rovira i Virgili, en què prenent casos de Tarragona i Reus, fan un estudi antropològic sobre espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics que recullen sota el terme de *Nous Imaginaris Culturals* (Prat, 2012). També a l'Instituto Madrileño de Antropología, un equip d'investigadors treballa sobre noves (i no tan noves) espiritualitats contemporànies.

Ara bé, Cornejo Valle i Blázquez Rodríguez (2013) afirmen que el repositori de casuística actual sobre la Nova Era més ampli i sistematitzat el trobem amb la col·lecció que Icaria ha realitzat amb la Fundación Pluralismo y Convivencia i el Observatorio de Pluralismo Religioso, en què s'ofereix un mapeig de la religiositat a Espanya per comunitats autònomes³⁴. Amb aquestes dades juntament amb alguns treballs de tipus quantitius (Canteras, 1992 a Cornejo Valle i

³² Vegi's amb més deteniment una definició del que he proposat anomenar *espiritualitats reflexives*, cenyint-me a Besecke (2001) i Frigeiro (2016), al Capítol 6.

³³ Per a més informació sobre els autors que amb els seus treballs ofereixen la primera literatura sobre la matèria, vegi's a Cornejo Valle i Blázquez Rodríguez (2013).

³⁴ Vegi's les referències a l'obra (Cornejo Valle i Blázquez Rodríguez, 2013: 14).

Blázquez Rodríguez, 2013), es constata un augment de persones adscrites a diferents disciplines espirituals i, concretament, a l'ambient holístic³⁵. El 2007 des del World Values Survey es constata aquest augment i s'equipara al d'altres països d'Europa (Aupers i Houtman, 2007). En aquesta mateixa direcció, amb l'informe del 2005 *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI* (Pérez-Agote y Santiago, 2005 a Cornejo Valle i Blázquez Rodríguez, 2013), i amb les dades recollides pel Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), es constata no només l'augment cada vegada major de seguidors de l'ambient holístic, sinó com són les dones, joves i persones amb un alt nivell d'estudis qui protagonitzen aquest augment (vegi's també a Prat, 2012: 339-343).

Malgrat l'augment d'usuaris de les espiritualitats reflexives, no hi ha cap organisme o institució oficial a Espanya que reguli, acoti o defineixi aquestes pràctiques (Cornejo Valle i Blázquez Rodríguez, 2013). Aquest pot ser un altre factor pel qual podem constatar l'heterogeneïtat sincrònica a què faig referència per a analitzar les pràctiques de les religions afrocubanes de Barcelona. Si bé les religions afrocubanes estan invisibilitzades institucionalment (tal com he establert més amunt), també estan invisibilitzades o, com a mínim, al marge de la regulació institucional, les pràctiques descendents de la Nova Era, unes pràctiques que sabem que s'imbriquen amb les religions afrocubanes i que donen lloc a noves maneres de pensar i viure aquestes religions i, per tant, a una proliferació encara més diversa, dispersa i, en definitiva, heterogènia de practicants.

La Santería tradicional i la Neosantería: un camp d'estudi

La tercera dimensió a destacar dins del que he considerat les lògiques endògenes té a veure amb l'enorme ventall de practicants que constitueixen el mapa d'aquestes religions a la ciutat i que ha quedat reflectit en la meua recerca. He decidit dedicar un apartat sencer a aquesta darrera consideració donada la seva rellevància per al conjunt de la tesi, ja que es tracta de la presentació de les característiques principals de la gent amb qui he treballat i, sobretot, del sorgiment del que proposo comprendre com a dues tendències religioses, això és, la Santería tradicional i la Neosantería, així com l'eix principal a partir del qual s'ha articulat una relació conflictiva entre elles, això és, la sang ritual.

Primer de tot, cal puntualitzar què entenc per "tendències". El concepte de "tendència" o "patró" que empraré indistintament al llarg d'aquest apartat, fa referència a una estructura sota

³⁵ "L'ambient holístic" fa referència a la denominació de Cornejo Valle i Blázquez Rodríguez (2013). Segons aquestes autores és un terme que remet a les medicines alternatives i complementàries (MAC) i a les teràpies, creences i pràctiques *new age*, les quals, malgrat no ser el mateix, es desdibuixen les unes en les altres formant aquest ambient que denominen "holístic".

la qual es poden encabir certes pràctiques dels interlocutors en relació a les religions afrocubanes en general i a la Santería en particular. Ara bé, el terme “tendència”, si bé connota una direcció, també inclou en la seva definició la incapacitat per a definir quelcom de manera compacta, estanca, immòbil o reificada. Això, a la pràctica, significa que ens trobem amb actors socials que tendeixen a viure la religió d’una determinada manera, però que en cap cas s’ha de concebre aquesta tendència a mode d’unes instruccions d’ús que es compleixin sense excepció. Els actors d’una i altra tendència (molts d’ells coneguts i amics entre si) comparteixen pràctiques, idees, objectes, etcètera. Fins i tot, malgrat que tractaré d’exposar les característiques principals d’una i altra tendència, el cert és que si ens atenem a la praxis quotidiana dels agents socials, molts actors s’adhereixen a una tendència o a una altra en funció de les necessitats del moment, o en funció de diferents factors, alguns de més pes, com ara, l’econòmic (i és que practicar la Santería tradicional resulta més car que la Neosantería) però d’altres de més passatgers (per exemple, per un malentès entre un practicant i algun sacerdot d’una de les dues tendències que provoca que els següents mesos aquell practicant s’adhereixi més a l’altra tendència). De fet, l’adherència d’alguns interlocutors a la Neosantería ha estat quelcom que he pogut registrar de manera més tardana en el treball de camp. Així, si bé al principi de l’etnografia, només observava la pràctica de la tendència tradicional i intuïa les pràctiques de la Neosantería, a mesura que avançava la recerca, la Neosantería anava prenent importància fins a convertir-se en la peça central de la investigació.

Per aquest motiu, fonamentalment, el fet d’establir aquest doble patró no suposa una contradicció respecte el fet de definir la Santería com una pràctica enormement heterogènia, canviant, en acció, ja que, en ser tendències, encabeixen i engloben aquesta diversitat, aquestes anades i vingudes dels interlocutors i, per tant, el caràcter processual del propi tarannà religiós que ha marcat el tarannà dinàmic i canviant de la meua recerca (vegi’s amb més deteniment al capítol 2).

Amb establir aquesta doble tendència, doncs, pretenc, modestament, donar compte d’un episodi viu de realitat social, un episodi que reflecteix un conflicte clar entre dues maneres distintes de practicar i definir les religions afrocubanes de Barcelona. En aquest sentit, paga la pena exposar que són els propis actors socials qui estableixen aquest doble patró i qui se senten identificats amb aquestes terminologies.

Grosso modo, per a definir ambdues tendències, la Santería tradicional es presenta més partidària a l’adherència a la convenció ritual, amb una voluntat d’emular les pràctiques

religioses cubanes, mentre que la Neosanteria es presenta més propera a l'encaix amb altres dinàmiques religioses, concretament, amb les espiritualitats reflexives (Frigeiro, 2016).

En primer lloc, la Santeria tradicional fa referència a un dels conceptes culturals més importants del context contemporani, segons Frigolé (2005; 2006; 2014), i aquest és el concepte de tradició. Des de la perspectiva de l'autor, el fet de pretendre adquirir una legitimació basant-se en l'adherència a un passat, considerat original i pristin, és una de les fites a assolir pels sectors socials que volen trobar un espai econòmic dins del sistema de capitalisme avançat i també un espai de legitimació en el paisatge secular actual. Ara bé, aquesta adherència al passat és una acció de present i, per tant, construïda a partir de demandes del moment actual i constituïda a partir del que es creu que pot encaixar, d'una manera o d'una altra, amb el paisatge coetani. Així, aquesta acció esdevé un procés de *tradició selectiva*, segons Frigolé (2005: 185), en què, en efecte, se seleccionaran els elements d'un passat, d'una tradició, que més convinguin, i, com que se seleccionaran des del moment present, malgrat anomenar aquesta tendència "tradicional", en realitat, forma part de la contemporaneïtat i, fins i tot, es pot erigir com a forma de resistència a aquesta.

Es tracta, així mateix, d'una tendència que, fent el salt cap a l'etnografia, es desenvolupa amb major mesura a l'Associació Ilé-Oriaté (no registrada a l'OAR), al Prat de Llobregat, liderada per l'*oriaté* Leandro i la seva dona, l'Ali³⁶.

³⁶ No tots els noms dels interlocutors són reals. Han estat respectats aquells que m'ho han demanat i han estat modificat aquells que també ho han preferit d'aquesta manera. De la mateixa manera, la designació religiosa que molts d'ells reben referida a l'estatus dins la jerarquia de la Santeria no apareixerà en aquest document. D'una banda, per preservar el seu anonimat i, d'altra banda, perquè la terminologia religiosa no respon a la interacció pràctica que hem mantingut. En no ser una santera iniciada, jo m'he dirigit als interlocutors pel seu nom de pila i així ho he plasmat en aquest document.



Il·lustració 5. Associació Ilé-Oriaté. Santeros tradicionals. Autora: Marta Pons Raga

A l'Associació, oficialment coneguda com la *Ilé Oriaté Asociación cultural cubano-catalana*, hi practiquen religió una cinquantena de persones aproximadament, sota el lideratge del *padrino*, l'*oriaté* Leandro (al centre de la imatge de la Il·lustració 5). El Leandro i la seva dona, l'Ali van comprar la casa en què hi ha l'associació, al Prat de Llobregat, l'any 2010: "Compramos esto [assenyalant la casa] porque, claro, para practicar nuestra religión necesitábamos espacio, y también por los vecinos. Aquí estamos un poco más aislados, ¿entiendes?" (Leandro, 15/06/14).

El Leandro és un sacerdot, *obá oriaté*, d'origen cubà, expert en la *Regla de Ocha* que s'havia instal·lat a Barcelona des que va emigrar de Cuba cap a Espanya. Al principi, es va instal·lar en un pis del Raval; d'allà, a un pis d'Hospitalet i, finalment, a la casa del Prat de Llobregat, on vivia i on va instal·lar l'Associació Ilé-Oriaté.

Malgrat haver marxat de Cuba, el Leandro hi torna recurrentment, sempre per finalitats religioses. O bé per a participar en la iniciació d'algú que coneix de Barcelona i que decideix realitzar-se el *kariocha* o ritual d'iniciació a l'illa de Cuba, com és el cas de l'Ismael, un altre interlocutor, o bé per què el reclamen de Cuba perquè col·labori en un ritual d'allà. És un santero reconegut com a excepcional entre els interlocutors, també entre els neosanteros.

Pertanyent a la casa *d'Ogun Bi*, de l'antic cabildo de *Palmira* i iniciat palero de la branca del Santo Cristo Buen Viaje, el Leandro viu de i per la religió. I viu bé. La casa on està l'Associació és una casa gran, de tres plantes, situada en un barri residencial del Prat de Llobregat, i és allà on

acuden diàriament o setmanalment la cinquantena de persones més o menys habituals que practiquen la religió sota les directrius de *l'oriaté*.

Al llarg de la tesi, aniré assentant les bases d'aquesta Associació i, sobretot, de quin tipus de religió defensen i practiquen, una religió que defineixen com a *tradicional*, o tal com feien *los antiguos*, que passa fonamentalment per la defensa de l'ús de la sang sacrificial en els rituals com una peça nuclear de la religió que perceben amenaçada en el context europeu.



Il·lustració 6. Imatge extreta de la xarxa

Pel que fa a la Neosanteria, la seva particularitat més destacada és que es tracta d'una tendència que es consolida com a tal l'any 2017. Fins aleshores, alguns dels interlocutors que, després d'aquesta data s'identificaran com a neosanteros, eren membres habituals de l'Associació Ilé-Oriaté, malgrat mostrar-se, sovint, reticents a algunes de les pràctiques més habituals, com ara, els sacrificis d'animals. Així, cal destacar que aquesta tendència no només prova l'heterogeneïtat sincrònica de les religions afrocubanes etnografiades, sinó també, diacrònica, és a dir, una heterogeneïtat resultat d'una configuració al llarg dels anys.



Il·lustració 7. Practicants neosanteros. Autora: Dayana

Es tracta d'una tendència molt propera a les espiritualitats reflexives, en auge en el context de Barcelona, i, així, amb cert afany de practicar la religió d'una manera més íntima, amb una cerca de creixement personal i de l'autenticitat i legitimitat a partir d'un discurs científicista i racionalitzador, és a dir, encaixant, en major mesura, amb les lògiques de la secularització (Asad, 1993 i 2003; Hanegraaff, 1998; Prat, 2012; Taylor, 2007; Turner, 2011; Connolly, 1999)³⁷. Sobretot al principi de la recerca, el treball de camp amb els practicants adherents a la Neosanteria, tenia lloc a la urbanització de Les Planes, a la serra de Collserola, pertanyent al municipi de Sant Cugat del Vallès.



Il·lustració 8. Les Planes. Sant Cugat del Vallès. Autora: Marta Pons Raga

Tot i així, també he registrat casos a cases particulars dels practicants, disperses per tota la ciutat de Barcelona. Es tracta d'una tendència que té com a màxim exponent el sacerdot Teo i que rep més seguiment per part de les persones que celebren la religió majoritàriament a les seves cases o a la casa particular del sacerdot Teo, llocs en què el Leandro no hi té accés ni poder i en què el Teo pot establir les normes que considera més pertinents a l'hora de practicar la religió. Els practicants que a l'actualitat s'identifiquen amb la categoria de neosanteros són una cinquantena de persones, alguns cubans, però sobretot, espanyols, també, provinents d'altres països d'Europa i d'altres països d'Amèrica Llatina.

Tots ells segueixen el coneixement del Teo, iniciat a la casa *d'Ogun bi*, del *cabildo* de *Palmira*, i de la branca del Santo Cristo Buen Viaje. És un santero *hierbero* cubà, *habanero*, del barri de los

³⁷ Vegi's als capítols 5 i 6 en profunditat.

Pinos: “nadie conoce ese lugar, nadie que no sea de ahí, eso son mundos diferentes, muy diferentes”, em deia (30/05/2019). El Teo havia vingut a Espanya feia trenta anys, fugint del règim castrista. Sempre explica que ell havia estat afí al règim del govern de Cuba, que fins i tot havia anat a lluitar a Angola³⁸, però que després de la guerra, de la qual va desertar, va canviar la seva postura. El Teo és un home de les arts, director de teatre, actor, creador de nombrosos espectacles, infantils especialment i considera que el sistema cubà és: “la podredumbre del comunismo. Yo soy comunista, pero eso no es ni comunismo ni es nada. Eso es pura riqueza de los gobernantes”. Afirmar que a Cuba no es pot practicar art lliurement i aquest motiu, juntament amb altres problemes amb la justícia militar, el va fer emigrar del país.

Quan va arribar a Espanya es va instal·lar a Bolonia, a Cádiz. Allà va establir bones relacions socials amb gent autòctona de la zona. Sis anys després va arribar a Barcelona, on residia un amic seu de la infantesa i el seu padrí de Santería, el Leandro. En relació a la pràctica de la Regla de Ocha, el Teo explica que s’havia iniciat de jove, amb el Leandro, a l’illa, però que després havia deixat la Santería de banda i que no va ser fins a arribar a Barcelona i retrobar-se amb el Leandro que va reprendre el sender religiós i un dels motius pels quals ho va fer té a veure amb alguns problemes en relació amb els seus fills. En té sis: el seu primogènit és un noi que comparteix amb la primera dona de la qual es va enamorar. Aquest fill que, al seu torn, té ja dos fills, viu a Cuba, a l’Habana. Després va tenir una nena amb una dona que li va demanar tenir un fill amb ell, però de la qual no se n’ha fet mai càrrec i pràcticament no ha vist. Viu a Miami, però ell no és pare d’aquesta noia perquè, tal com li va demanar la mare, ell no havia d’exercir la paternitat. Posteriorment, ja a Andalusia, va ser pare de dues filles més, en aquesta ocasió amb la mateixa dona. Després va tenir un fill amb una altra dona, també a Andalusia i, finalment, a Barcelona va tenir la seva darrera filla la mare de la qual va prohibir que veiés.

La seva relació dispersa i sovint conflictiva amb els seus fills, el va fer reprendre un camí religiós que havia deixat al marge de la seva vida, i és que el Teo, a diferència del Leandro, no vivia de la religió. Quan vaig començar la recerca, a l’abril del 2014, el Teo era un home que es definia com a actor de teatre i director d’espectacles. La seva vocació era artística i la religió formava part d’un àmbit restringit de la seva vida, un àmbit que compartia amb qui volia, però que en cap cas li suposava una font d’ingressos. El cert, però, és que aquest aspecte va anar canviant i ho va fer a mesura que emergia el conflicte entre el Leandro i ell mateix en relació a la religió i, especialment, a l’ús i el sentit de la sang ritual. En d’altres paraules, a mesura que el Teo va anar distanciant-se del Leandro i, paral·lelament, es va anar sentint cada cop més identificat amb la

³⁸ L’enviament de soldats de soldats cubans a Angola per contribuir a la seva independència es coneix com l’Operació Carlota, i va començar l’any 1975 i va acabar l’any 1991.

pràctica de la Neosantería, va anar deixant de banda la seva carrera com a actor i director i va començar a rebre retribucions econòmiques substancials pels seus treballs de Santería³⁹.

El Teo i el Leandro han estat dues de les persones més importants de la meua recerca la qual, per tant, ha implicat introduir-me en aquestes religions a partir del contacte amb dos practicants d'un rang alt dins la religió (tot i que quan vaig conèixer el Teo, era l'*osainista* o santero encarregat de proveir de les plantes necessàries pels rituals a l'Associació, però no exercia de sacerdot o *obá*). Tot i així, al llarg de sis anys i mig de recerca, de la qual en reflexionaré de manera més detallada al capítol següent, puc constatar que he tractat amb un centenar de persones a les quals els dec aquesta investigació. Per tal d'analitzar-ne el seu perfil i sobretot la seva relació amb la tendència a la qual majoritàriament s'adhereixen, proposo una taula esquemàtica a la qual el lector hi podrà recórrer a mesura que avanci pels senders de la present tesi.

³⁹ El Teo sempre defineix la seva vocació religiosa al marge del seu interès econòmic. El cert, però, és que ja als inicis de la recerca, el Teo exercia d'*osainista* de l'Associació Ilé-Oriaté, fet pel qual tenia una retribució econòmica per part del Leandro, i, posteriorment, a mesura que s'anava assentant com a *obá* neosantero, va anar vivint de la religió i allò que va quedar més al marge de la seva vida va ser la seva carrera artística. Amb els sis anys i mig de recerca, doncs, he pogut ser testimoni d'una transposició de rellevància dels papers atribuïts a la carrera de la interpretació i a la religiosa. De fet, tant ha estat el canvi, que quan el Teo va ingressar a presó l'estiu del 2021, va exercir de sacerdot de Santería, tal com m'explica, entre els presos. Tot i així, allò que el Teo cobra de les seves pràctiques religioses són quantitats que es basen en quotes no fixades per ell mateix, sinó, sovint, en la retribució que els practicants volen oferir. Vegi's amb més deteniment als capítols 5 i 6.

Taula dels interlocutors

Llegenda:

ST: Practicant de Santería tradicional.

NS: Practicant de Neosantería.

ST →NS: Practicant de Santería tradicional que es passa a la Neosantería.

| Actors socials | Tendència religiosa | Gènere | Edat (franges d'edat) | Nacionalitat | Ocupació |
|----------------|---------------------|--------|-----------------------|--------------|-------------------------------|
| Adela | ST | Dona | 55-65 | Cubana | No treballa |
| Adria | ST -> NS | Dona | 45-55 | Cubana | Venedora |
| Adriana | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Música |
| Aina | NS | Dona | 25-35 | Espanyola | Feines esporàdiques |
| Alba | NS | Dona | 25-35 | Espanyola | Treballadora social |
| Alejo | NS | Home | 35-45 | Espanyola | Director de cinema |
| Ali | ST | Dona | 55-65 | Espanyola | Caixera |
| Álvaro | NS | Home | 35-45 | Espanyola | Feines esporàdiques |
| Ana | ST | Dona | 55-65 | Espanyola | Caixera |
| Anthony | ST | Home | 45-55 | Equatoriana | No treballa |
| Aroa | NS | Dona | 25-35 | Espanyola | Cambrera |
| Aurora | NS | Dona | 25-35 | Espanyola | Cangur |
| Bea | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Ballarina |
| Belén | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Comercial |
| Bibiana | NS | Dona | 35-45 | Italiana | Es desconeix |
| Candela | ST | Dona | 45-55 | Espanyola | Cuïnera |
| Carla | ST -> NS | Dona | 35-45 | Colombiana | Cambrera i ballarina |
| Carlos | NS | Home | 45-55 | Espanyola | Treballador de la construcció |
| Carmela | ST | Dona | 45-55 | Espanyola | Operària de fàbrica |
| Carmen | ST | Dona | 45-55 | Espanyola | Operària de fàbrica |
| Carol | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Florista |
| Cecile | NS | Dona | 35-45 | Francesa | Cambrera |
| Christian | ST | Home | 45-55 | Espanyola | Feines esporàdiques |
| Clara | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Cambrera |
| Claudia | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Tècnica audiovisual |
| Cloe | NS | Dona | 35-45 | Belga | Cangur |
| Conchi | ST | Dona | 45-55 | Espanyola | Carnissera |
| Dandara | NS | Dona | 35-45 | Belga | Música |
| Daniel | NS | Home | 35-45 | Espanyola | Artista |
| Daniella | NS | Dona | 25-35 | Colombiana | Artesana |
| Dayana | ST -> NS | Dona | 35-45 | Cubana | Cambrera |
| Delia | NS | Dona | 25-35 | Francesa | Artista |
| Denise | NS | Dona | 25-35 | Francesa | Cambrera |
| Diana | NS | Dona | 35-45 | Francesa | Ballarina |
| Diego | NS | Home | 45-55 | Cubana | Treballador de la construcció |
| Eduardo | ST | Home | 45-55 | Cubana | Treballador de la construcció |
| Eliose | NS | Dona | 25-35 | Belga | Es desconeix |
| Eloy | NS | Home | 35-45 | Espanyola | Repartidor |

| Actors socials | Tendència religiosa | Gènere | Edat (franges d'edat) | Nacionalitat | Ocupació |
|----------------|---------------------|--------|-----------------------|--------------|-------------------------------|
| Ernesto | ST | Home | 45-55 | Cubana | Treballador de la construcció |
| Esther | ST | Dona | 45-55 | Espanyola | Manicurista |
| Fede | NS | Home | 35-45 | Argentina | No treballa |
| Félix | ST | Home | 45-55 | Cubana | Feines esporàdiques |
| Fer | NS | Home | 35-45 | Espanyola | Es desconeix |
| Fernando | ST | Home | 45-55 | Espanyola | Administratiu |
| Gabi | NS | Home | 45-55 | Cubana | Feines esporàdiques |
| Gabriela | NS | Dona | 35-45 | Equatoriana | No treballa |
| Gael | ST -> NS | Home | 25-35 | Espanyola | No treballa |
| Gloria | ST | Dona | 55-65 | Cubana | No treballa |
| Héctor | ST | Home | 45-55 | Cubana | Cuiner |
| Ismael | ST | Home | 45-55 | Espanyola | Administratiu |
| Iulia | NS | Dona | 25-35 | Italiana | Cambrera |
| Jaime | ST | Home | 35-45 | Espanyola | Feines esporàdiques |
| Javi | NS | Home | 35-45 | Espanyola | Feines esporàdiques |
| Jorge | ST | Home | 35-45 | Espanyola | No treballa |
| José | NS | Home | 35-45 | Espanyola | Feines esporàdiques |
| José Luís | ST | Home | 45-55 | Cubana | Mosso de magatzem |
| Juan | NS | Home | 35-45 | Espanyola | Feines esporàdiques |
| Juanma | NS | Home | 35-45 | Espanyola | Músic |
| Julito | NS | Home | 55-65 | Cubana | Actor |
| Lau | NS | Home | 25-35 | Espanyola | Feines esporàdiques |
| Laura | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Administrativa |
| Leandro | ST | Home | 55-65 | Cubana | Sacerdot |
| Lilian | NS | Dona | <25 | Equatoriana | Menor d'edat |
| Lorena | ST | Dona | 55-65 | Espanyola | Venedora |
| Lourdes | NS | Dona | 35-45 | Equatoriana | No treballa |
| Lucía | ST | Dona | <25 | Espanyola | Menor d'edat |
| Luismi | NS | Home | 35-45 | Espanyola | Músic |
| María | NS | Dona | 23-35 | Espanyola | Cambrera |
| Martín | NS | Home | 35-45 | Espanyola | Cambrer |
| Maruja | ST | Dona | 55-65 | Espanyola | Caixera |
| Matilde | ST | Dona | 55-65 | Espanyola | Feines domèstiques |
| Merche | ST | Dona | 45-55 | Espanyola | Venedora |
| Miki | NS | Home | 35-45 | Espanyola | Músic |
| Mila | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Venedora |
| Miriam | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Actriu i cantant |

| Actors socials | Tendència religiosa | Gènere | Edat (franges d'edat) | Nacionalitat | Ocupació |
|----------------|---------------------|--------|-----------------------|--------------|-------------------------------|
| Mónica | ST | Dona | 45-55 | Espanyola | Comercial |
| Montse | ST | Dona | 35-45 | Espanyola | Administratiu |
| Núria | ST | Dona | 55-65 | Espanyola | Es desconeix |
| Oriol | ST | Home | 35-45 | Espanyola | Sacerdot |
| Óscar | ST | Home | 35-45 | Espanyola | Treballador de la construcció |
| Oswaldo | ST | Home | 45-55 | Cubana | Es desconeix |
| Patri | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Cambrera |
| Pedro | ST | Home | 45-55 | Cubana | No treballa |
| Pol | ST | Home | 35-45 | Espanyola | Administratiu |
| Rafael | ST | Home | 55-65 | Cubana | Mosso de magatzem |
| Raquel | NS | Dona | 45-55 | Espanyola | Venedora |
| Raulcito | ST | Home | 45-55 | Cubana | Músic |
| Ricardo | ST | Dona | 45-55 | Cubana | Treballador de la construcció |
| Rita | NS | Dona | 45-55 | Espanyola | Venedora |
| Roberto | ST | Home | 45-55 | Cubana | Músic |
| Rocío | ST | Dona | 45-55 | Espanyola | Operària de fàbrica |
| Rogelio | ST | Home | 45-55 | Cubana | No treballa |
| Rolando | ST | Home | 55-65 | Cubana | Vigilant de seguretat |
| Rosa | ST -> NS | Dona | 55-65 | Espanyola | Caixera |
| Rosario | ST | Dona | 55-65 | Espanyola | Peixatera |
| Roselyn | ST | Dona | 45-55 | Cubana | Teleoperadora |
| Rowen | ST | Home | 55-65 | Anglesa | Es desconeix |
| Ruth | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Hostaleria |
| Sabina | NS | Dona | 35-45 | Paraguaiana | Monitora de nens |
| Svetlana | NS | Dona | 45-55 | Russa | Comercial |
| Tania | ST | Dona | 45-55 | Cubana | Teleoperadora |
| Teo | ST -> NS | Home | 55-65 | Cubana | Sacerdot |
| Tere | ST -> NS | Dona | 45-55 | Espanyola | Caixera |
| Trivia | ST -> NS | Dona | 25-35 | Xilena | Cambrera |
| Valeria | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Hostaleria |
| Wilfredo | ST | Home | 55-65 | Cubana | Treballador de la construcció |
| Yanelis | ST | Dona | 45-55 | Cubana | Perruquera |
| Yanet | ST | Dona | 35-45 | Cubana | Manicurista |
| Yoana | ST | Dona | 35-45 | Cubana | Perruquera |
| Yolanda | NS | Dona | 35-45 | Espanyola | Feines domèstiques |

Aquesta taula reflecteix el centenar de practicants (aproximadament) amb qui he tractat al llarg dels últims sis anys i mig. Una de les graelles els situa com a practicants de Santería tradicional o de Neosantería. I en el cas de vuit interlocutors, els situa primer com a santeros tradicionals i posteriorment com a neosanteros. Tot i així, com he comentat més amunt, es tracta de

tendències permeables i, per tant, a tall d'exemple, malgrat que la Dandara està situada com a neosanteria, el cert és que la vaig conèixer a l'Associació, quan practicava Santería tradicional, els anys 2014, 2015 i 2016 juntament amb el Leandro. Si no l'he posat com a santera tradicional que després es va adherir al corrent de la Neosanteria és perquè les pràctiques de Santería tradicional que va realitzar durant aquests tres anys van ser clarament molt esporàdiques, sense sentir-se part de la comunitat religiosa, entre altres raons, per no rebre el *asiento del santo*, malgrat les insistències del sacerdot.

Tot i així, i no obstant aquesta porositat, he decidit establir quaranta-nou santeros tradicionals; cinquanta-tres neosanteros i vuit practicants que primer he situat com a tradicionals i posteriorment, com a neosanteros. Una de les característiques que s'observa és que es tracta d'interlocutors molt diversos. Ara bé, estableixo algunes directrius comunes bàsiques que seran rellevants per a comprendre millor l'anàlisi d'aquesta tesi.

Pel que fa als santeros tradicionals, es tracta de practicants que de mitjana tenen cinquanta anys i que són el mateix número d'homes que de dones. De fet, hi ha vint-i-quatre homes i vint-i-cinc dones. Ara bé, si creuem les dades de gènere amb les de la nacionalitat, emergeix un aspecte interessant. Les dues nacionalitats majoritàries són la cubana i l'espanyola. I aquí és on destaca la variable del gènere. Els practicants cubans de l'Associació són majoritàriament homes, mentre que les dones practicants són, en la immensa majoria, espanyoles. Aquesta variable de gènere encara resulta més interessant quan la creuem amb les dades que ens ofereixen els neosanteros.

En efecte, en el cas de la Neosanteria, el tall del gènere és destacat. Hi ha divuit homes, mentre que hi ha trenta-cinc dones. La mitjana d'edat és inferior, volta els trenta anys, i les nacionalitats es tornen més europees, però la variable del gènere en realitat es manté similar a la de la Santería tradicional. En d'altres paraules, més dones espanyoles que homes espanyols practiquen Santería, ja sigui tradicional o Neosanteria. El meu estudi no és l'únic en presentar una dada similar quant al gènere. A l'obra de *Els Nous Imaginaris Culturals* (2012), Prat i el seu equip estableixen que el noranta per cent de les usuàries dels nous imaginaris, això és, de les espiritualitats holístiques contemporànies, són dones. Al llarg de la tercera part de la tesi, tractaré d'oferir una possible explicació d'aquest fet que, avanço, té a veure amb la cerca, per part de certes dones europees, d'una alternativitat tant del sistema de creença imperant com, en alguns casos, d'altres formes espirituals que no es basin en una heteronormativitat explícita.

D'altra banda, quant a les distintes ocupacions, destaco algunes qüestions. La primera és que en el cas de la Santería tradicional, són majoria les ocupacions de baixa qualificació. La major part dels meus interlocutors tradicionals no ha estudiat batxillerat, cap cicle formatiu ni tampoc ha

entrat a la universitat. A més, ocupen professions de baixa remuneració, aspecte que suscita moltes converses entre els santeros tradicionals a l'Associació. Òbviament, i seguint amb la línia argumental basada en la permeabilitat i la impossibilitat d'establir categories taxatives, trobem excepcions. El Pol, la Montse o l'Ismael sí que van estudiar i són administratius en diferents estaments. Concretament, l'Ismael és funcionari públic i, per tant, en el seu moment va estudiar i aprovar unes oposicions que li han atorgat, com afirma, "la seguretat laboral necessària per a poder tenir llibertat".

Els neosanteros, al seu torn, responen a dos perfils. D'una banda, aquells que tenen ocupacions relacionades amb la vessant artística: músics, directors de cinema, ballarins, cantants, etcètera, i aquells que tenen feines esporàdiques o que estan dedicats a l'hostaleria. En realitat, no són dues categories tan distintes: moltes de les persones l'ocupació de les quals he descrit com a "hostaleria" en realitat s'estan formant per ser músics, ballarins, o d'altres professions, com ara, la quiropràxia. En ser en general més joves, alguns d'ells encara no han acabat la formació i han d'ocupar professions provisionals, moltes d'elles del sector hostaler, per tal de poder pagar-se-la. En aquest cas, doncs, el que destaca de les neosanteres és una preponderància de professions o d'ocupacions artístiques que, si bé sí que requereixen de formació més o menys reglada o ocupacional, els manté amb remuneracions baixes i al marge del sistema productiu capitalista.

En qualsevol cas, més que oferir resultats a partir d'aquesta taula d'interlocutors, pretenc establir una eina de consulta al llarg de la lectura d'aquest document per tal de facilitar la comprensió de les característiques principals dels interlocutors en termes d'edat, gènere, ocupació i, sobretot, tendència religiosa a la qual s'adhereixen en termes generals.

CAPÍTOL 2. La construcció d'una recerca: nous horitzons metodològics

Abordar la metodologia: del *going native* al *being affected*

Aproximar-se etnogràficament a altres gentes, especialment quan aquestes estan involucrades amb l'àmbit espiritual suposa un repte epistemològic innegable. La ciència i el secularisme imperants a l'actualitat europea forcen a concebre els mons espirituals com a intangibles i, consegüentment, propis d'escenaris d'abstracció, racionalitat i intel·lecte. Aquesta preponderància de la raó per a aproximar-nos des de l'antropologia al món religiós ha provocat bona part de la marginació, des del punt de vista heurístic, de les emocions, la corporalitat, les sensacions en l'estudi etnogràfic. Així, al llarg del segle XX, s'erigeix una manera canònica d'aproximar-nos etnogràficament a les realitats religioses propera al que Halloy anomena "l'hermenèutica de l'alteritat" (Halloy, 2016). Es tracta, segons l'autor, d'oferir interpretacions sobre l'altre que passen pel filtre de la intel·ligibilitat, que no és altra que la pròpia, a base de la recol·lecció de dades, fonamentalment, a partir de l'observació participant i de les entrevistes.

Des d'una posició crítica a aquest quefer etnogràfic, m'adhereixo a la proposta de Pierini i Groisman (2016), en què l'etnografia deixa de ser concebuda com un mètode per a ser concebuda com a un *dispositiu*. D'aquesta manera, lluny de voler presentar dades que pretenguin ser neutrals o objectives, l'etnògraf o etnògrafa (d'ara en endavant, etnògrafa) és concebuda com un agent més al camp que *crea* i *construeix* la recerca de la qual participa i analitza. Aquesta proposta planteja dues qüestions a tenir en compte. En primer lloc, l'etnografia com a dispositiu permet concebre l'experiència de recerca a partir de l'encontre entre investigador o investigadora i els seus interlocutors en termes corporals i emocionals (i no merament intel·lectuals). La recerca etnogràfica es converteix, en efecte, en un episodi d'experiència incorporada i compartida que pretén transcendir les nocions racionals i intel·lectuals, en què el discerniment sensitiu, la intuïció i la capacitat reflexiva de la investigadora esdevenen la clau de la producció de coneixement etnogràfic (Halloy, 2016).

En el cas de les religions afrocubanes, tenir en compte aquesta perspectiva etnogràfica és doblement interessant, donat que, tal com defineix Halloy en relació a les religions afrobrasilenyes, es tracta de *phenomenopraxis* (2016: 8), és a dir, religions de l'experiència, de la pràctica i de l'acció, que van més enllà de la creença i el pensament. En aquest sentit, l'etnògrafa és també qui participa, qui s'implica.

Si l'etnògrafa és una persona que participa de la realitat que analitza, el seu cos, les seves sensacions, emocions i intuïcions i la percepció de les sensacions i intuïcions dels altres formaran part de la construcció de la recerca. Aquesta plena participació, en termes de Halloy (2016), en el context contemporani i amb un èmfasi especial en la tessitura de la pandèmia pel Sars-CoV-2, passa per incorporar com a part de la recerca la seva condició virtual. Si la vida social té una dimensió *online*, la participació (i no la mera observació) de l'etnògrafa cal que també es vegi reflectida en ella. Així, Beneito-Montagut afirma el següent: “reconozco la dificultad, si no la imposibilidad, de lograr una comprensión adecuada sin una inmersión social y una interacción con los usuarios de Internet. [...]” (2011: 728).

La segona qüestió que planteja concebre l'etnografia com un dispositiu té a veure amb la necessitat de considerar-la com un procés, inacabat, fent-se sense treva, i no com un mètode tancat amb les seves regles o les seves tècniques perennes. Així, parteixo de considerar que la recerca etnogràfica és concreta i temporal, en construcció permanent i que, com a conseqüència, totes les dades que es poden fer emergir són sempre, per la seva pròpia condició, aproximacions.

La idea de la recerca com un procés en construcció permanent no és nova (Guber, 2005; Crapanzano, 1992; Jenkins, 2009). Ara bé, la construcció permanent del coneixement etnogràfic en l'àmbit de l'antropologia de les religions mereix una especial atenció. Tal com constaten Pierini i Groisman (2016), el camp religiós està fortament afectat pel llegat de l'activisme acadèmic dels segles XIX i XX en què es defensava que el coneixement científic i empíric estava allunyat del comportament religiós, quelcom que va acabar incentivant en major mesura dogmes com el d'objectivitat, neutralitat o distanciament emocional.

Aquest activisme que separa la “ciència” de la “religió”, no obstant, forma part de la lògica secularista (Asad, 2003; 2018; Pels, 2008) i, per tant, implica un posicionament ideològic a l'hora d'analitzar esdeveniments que tenen a veure amb l'espiritualitat. Aquest posicionament ideològic, però, acaba passant desapercebut pels científics, ja que parteixen d'un paradigma en què la Ciència és sinònim de veritat i d'evidència. D'aquesta manera, la major part de resultats extrets de les anàlisi d'aquests científics acaben sent pobres i esbiaixats respecte el punt de vista dels practicants religiosos amb qui compartim experiències i a qui devem les nostres recerques.

L'objectiu principal d'aquesta investigació, per contra, és analitzar *quin* coneixement es produeix i *com* es produeix a partir de la noció establerta per Favret-Saada (2012), del “*being affected*”, cognitivament, emocionalment, corporalment per aquells amb qui compartim realitats socials (tan *online* com *offline*), en aquest cas, realitats religioses. És a dir, amb els qui Das defineix com

els “altres concrets” [*concrete others*] (2020: 10). Com a antropòloga, que he viscut una realitat determinada amb persones, concretes, en la seva vida ordinària, m’he deixat afectar, m’he emocionat, he compartit una part de vida que, posteriorment, he analitzat. He estat afectada, però no he pretès tornar-me nativa (“*going native*”). De fet, i aquest és un aspecte important de la present recerca, malgrat l’evolució del meu rol al camp, dels rituals pre-inciàtics pels que he passat i del coneixement aprehès i de les experiències viscudes amb els meus interlocutors al llarg d’aquests últims anys, no soc santera iniciada. Fer emergir aquesta dada respon a criteris ètics, això és, per fidelitat, sinceritat i respecte cap als meus interlocutors, però també respon a qüestions epistemològiques i metodològiques, ja que permet donar compte de la diferència entre “deixar-se afectar” i “tornar-se natiu”.

En el “deixar-se afectar” no hi ha cap pretensió d’imitació o d’identificació amb el punt de vista natiu, sinó un moviment a partir del qual el subjecte abandona la seva condició a través d’una relació o d’unes afeccions que pot establir amb altres (Goldman, 2003; Pierini i Groisman, 2016). Deixar-se afectar està estretament lligat amb el que Pink anomena, citant Howes (2009: 7) *sensorial turn*. La sensorialitat és un element que cada vegada es té més en compte a l’hora d’analitzar realitats socials i ha esdevingut clau en el món acadèmic de les ciències socials de les darreres dècades, amb àmbits com l’antropologia dels sentits; la geografia sensorial; la sociologia dels sentits; els sentits en la comunicació i la interacció; el *sensorium* i la pràctica de l’art; la sensorialitat del film; una història cultural dels sentits, etcètera (vegi’s a Pink, 2009).

En l’àmbit de l’etnografia, Pink defineix la sensorialitat com una manera d’ampliar la definició clàssica d’aquesta metodologia, és a dir, no com una ruta distinta de la que l’etnografia tradicional havia proposat, sinó com una ampliació o una sèrie de matisos que permeten estendre-la. L’etnografia sensorial parteix, doncs, de l’etnografia clàssica però insisteix en l’aspecte més reflexiu i experiencial del procés a través del qual el coneixement antropològic és produït (Pink, 2009: 8). En definitiva, la proposta de l’autora té a veure amb concebre la construcció etnogràfica com un procés en acció permanent, més pràctic i que para atenció a allò que els etnògrafs fan i no a un seguit de normes prefixades en relació a una metodologia concebuda en termes estancs (Pink, 2009: 9). Així, sense menystenir el coneixement que pot permetre l’etnografia clàssica, basada en la recollida d’informació i de dades, l’etnografia sensorial permet cercar maneres de comprendre i de comprometre’s amb altres gents a través de compartir experiències, ja siguin activitats, pràctiques o la pròpia producció conjunta de noves formes d’expressió, com ara, pel·lícules, exposicions, pàgines web, etcètera. En aquest sentit, el tipus d’etnografia sensorial que proposa Pink està en relació amb el gir multimodal del que teoritzen Orobítz i Canals (2020):

“El concepto de multimodalidad se refiere a una antropología experimental, pública y participativa que hace uso de una pluralidad de medios, recursos y técnicas para el trabajo de campo, así como para la representación y difusión de los resultados de la investigación” (a Orobitg i Canals, 2020: 221)”

A més, argumenta Pink (2009), comprendre l'activitat etnogràfica com un procés en què l'etnògrafa hi participa activament i que requereix, per tant, de certa reflexivitat per part d'aquesta implica fer etnografia de manera més realista i acurada a l'actualitat, en què la recollida de dades a l'ús es fa cada vegada més complicada, donada la dispersió pròpia del món globalitzat i l'expansió de l'àmbit digital i tecnològic, que fan que moltes activitats socials tinguin lloc a través d'Internet. A més, la recollida de dades *stricto sensu* en l'àmbit de les religions afrocubanes suposa un repte important donades les enormes restriccions d'accés que presenten.

Totes aquestes limitacions poden ser pal·liades a través d'un canvi de concepció de la recerca etnogràfica, concretament, d'un gir epistemològic i metodològic que, a parer d'Orobitg i Canals, pot ser anomenat *giro multimodal* (2020: 221). Aquest gir no només abraça l'aspecte que planteja Pink en relació a la incorporació de les emocions, les experiències i la reflexivitat per part de l'etnògrafa, sinó que també incorpora una ampliació de presentació de resultats i de maneres d'accedir a aquests. Així, l'antropologia multimodal també és una antropologia *transmedial*, que s'expressa a través de tot un magma de possibilitats, des de textos, cinema, fotografia, teatre, projectes expositius, recursos digitals o a través d'iniciatives d'intervenció social (Orobitg i Canals, 2020: 221). Tot aquest ampli ventall de possibilitats acaben desencadenant en una constel·lació de producció complementària, en què cadascuna d'elles complementa críticament les altres (Canals, 2018).

L'etnografia sensorial, amb aquest gir multimodal incorporat, que permet i incentiva l'afecció de l'etnògrafa al camp, o el que és el mateix, que l'etnògrafa “s'afecti”, obre portes a concebre de manera més àmplia la pròpia manera de fer etnografia, i permet, doncs, repensar-la en termes més reflexius, col·laboratius i participatius, que no abandonen la idea d'observació i participació tradicional, però que la transcendeixen.

Al llarg dels següents apartats, tractaré d'abordar en termes analítics la meua pròpia etnografia, i ho faré tot tractant alguns dels conceptes teòrics rellevants que planteja aquest enfocament metodològic basat en el “deixar-se afectar”, com són, l'*objectivitat*, la *distància*, la *col·laboració*, la *reflexivitat* o la *plena participació*.

La genealogia d'una recerca: etapes i fases

Els resultats analítics de la present recerca són conseqüència d'un treball de camp que ha oscil·lat entre l'abril del 2014 i l'octubre del 2020. No obstant això, tant la data d'inici com la data final responen a criteris personals que cal matisar. Pel que fa a l'inici, en realitat, es remunta més enrere de l'abril del 2014, concretament a començaments d'aquell mateix any, enmig d'un rodatge en què jo actuava com a Virginia Woolf.

Va ser a la pausa d'aquell rodatge, mentre dinàvem l'actor principal, el director i jo un plat de macarrons, i mentre comentàvem com havíem de procedir en aquell esdeveniment cinematogràfic per la tarda, discutint sobre l'actitud dels personatges, les seves emocions i les seves accions, que es va generar una conversa que res tenia a veure amb el món del cinema. El director d'aquell curtmetratge, que es deia Alejo i que acabaria no només essent un interlocutor important al camp i un amic, sinó que també seria qui m'obriria les portes al camp, presentant-me un amic seu santero, va iniciar una conversa amb mi en què em preguntava què m'interessava a banda del cinema i del món de la interpretació. Jo li vaig contestar que era antropòloga i que estava a punt de començar el màster en antropologia i etnografia de la Universitat de Barcelona, en què em volia especialitzar en antropologia de les religions. A l'Alejo aquest interès per l'antropologia de les religions li va semblar sorprenent i va seguir preguntant-me sobre quines religions m'interessaven. Li vaig respondre que, després d'haver mantingut llargues i interessantíssimes converses amb el professor Roger Canals Vilageliu sobre religions afrocaribenyes, m'interessaven les religions afrocubanes.

Allò sorprenent va passar a continuació. L'Alejo em va mirar fixament i el que jo vaig atribuir com una cara de perplexitat (al cap i a la fi, era la cara de perplexitat a la que jo estava acostumada, perquè era la que em feien familiars i amics cada vegada que comentava el meu interès en la recerca) es va convertir en una actitud empàtica i d'interès compartit. Em va dir que ell també practicava religions afrocubanes de tant en tant, perquè era veí d'un santero, "un brujo buenísimo", em va dir, que l'havia introduït a aquesta religió. Acte seguit em va preguntar si volia que me'l presentés. Aquest santero era el Teo, el que podria afirmar com el meu interlocutor principal i *gatekeeper*⁴⁰, que el vaig conèixer a l'abril del 2014, la data que he proposat com a inicial de la recerca etnogràfica.

⁴⁰ Prenc el terme de "gatekeeper" adherint-me a Berreman (1972, a Robben i Sluka, 2012). Segons l'autor, alguns informants esdevenen persones clau, i permeten obrir portes al camp o tancar-les. En aquest sentit, esdevenen vertaders *porters* de la investigació.

Pel que fa a la data final, encara respon a criteris més aleatoris i personals. La recerca no ha acabat. La primera raó d'aquest fet és que els interlocutors amb qui he fet recerca viuen a la mateixa ciutat que jo i la segona, en relació a la primera, és que hem traçat vincles personals (amb alguns d'ells) que no finalitzen quan acaba la recerca, sinó que afecten la meua vida personal. Així, mentre escric aquestes línies, l'any 2021, rebo un missatge per *Whatsapp* del Teo en què em comunica que després d'una estada de tres mesos a un centre penitenciari, ja torna a ser a Barcelona i té ganes de quedar amb mi per explicar-me l'experiència com a santero a la presó. Fer treball de camp a la ciutat on es viu facilita que s'estengui el vincle emocional i etnogràfic més enllà de l'etapa de camp. Per tant, la proposta d'assenyalar l'octubre del 2020 com a data final de l'etnografia respon únicament al criteri personal de començar l'escriptura de la tesi doctoral i, per tant, la finalització "forçada" de l'etapa de camp.

Així doncs, del treball etnogràfic que proposo comprendre des de l'abril del 2014 fins a l'octubre del 2020, assenyalo dues etapes. La primera va començar l'abril del 2014 i va acabar el juliol del 2017. La segona va començar el juliol del 2017 i va acabar l'octubre del 2020. La transició d'una etapa a l'altra està marcada per la necessitat de posicionar-me en un conflicte al camp. Al llarg del present document, presentaré i analitzaré aquest conflicte, que sobretot va girar al voltant de concepcions distintes en relació a la sang ritual, especialment la sang sacrificial i, amb ella, de la manera com es viu i es pensen les religions afrocubanes a Barcelona. Es tracta d'un conflicte amb dos protagonistes clau: el Leandro, com a *obá* de l'Associació Ilé-Oriaté, on es defensa la pràctica de la Santería tradicional, i el Teo, com a sacerdot principal de la Neosantería.

Aquest conflicte, que va estar latent des del primer moment que vaig començar la recerca i que es va anar engrandint al llarg dels anys 2014 i 2015, va acabar generant un canvi de pràctica religiosa evident per part d'aquests dos sacerdots i dels seus respectius seguidors al llarg dels anys 2016 i 2017, amb un punt àlgid i de no retorn a l'estiu del 2017. Va ser aleshores quan el Teo va deixar d'assistir a l'Associació i quan els interlocutors van de prendre la determinació de seguir un o altre sacerdot. La convivència, doncs, entre ambdues tendències es va fer insostenible.

Sense que jo fos una excepció, aquest conflicte va suposar l'exigència d'un posicionament personal. A l'estiu del 2017, vaig haver de triar *on* i sobretot *amb qui* seguir la recerca etnogràfica. La meua decisió va ser clara i ferma: vaig seguir fent treball de camp amb el Teo i els neosanteros.

El que m'interessa destacar aquí i analitzar amb profunditat són les raons que em van portar a posicionar-me en aquest conflicte i com aquestes raons i el conseqüent posicionament tenen a

veure amb qüestions de caràcter personal, metodològic i ètic que tanmateix atorguen valor epistemològic a la recerca. Per fer-ho, paga la pena desglossar les distintes fases que va tenir aquesta primera etapa.

Primer, distingeixo una fase inicial, que va oscil·lar entre l'abril del 2014 fins a l'octubre d'aquell mateix any. En aquesta fase, embrionària, l'objectiu era conèixer les dinàmiques generals de tots aquells practicants que anava coneixent a partir del Teo, sobretot, les pràctiques religioses de l'Associació, per a poder traçar línies d'investigació més sòlides. Es tractava d'un període que es va caracteritzar per dos aspectes, fonamentalment. Primer, per l'enorme variabilitat del camp, amb una observació i participació a activitats religioses molt distintes, des d'un *bembé* (un ball de tambor) multitudinari a l'Associació a *ebbós* realitzats a cases particulars, amb la llum de les espelmes i amb la cerca de la màxima intimitat. Així, durant aquest temps, vaig contactar amb practicants que eren membres assidus de l'Associació i que se sentien part d'una comunitat religiosa, però també amb persones que practicaven les religions afrocubanes esporàdicament i en combinació amb altres pràctiques espirituals més tendents al que Noomen, Houtman i Aupers anomenen les *espiritualitats holístiques* (2012). En definitiva, durant aquesta fase (i també al llarg de les dues següents), em trobava amb una amalgama de diferents tessitures religioses que em donaven compte d'una de les característiques de la Santería i el Palo Monte més evidents i que he fet palès al llarg del capítol 1: la seva enorme heterogeneïtat.

Tot i aquesta enorme heterogeneïtat, el gran gruix de la recerca de les primeres fases de la primera etapa va tenir lloc a l'Associació Ilé-Oriaté, al Prat de Llobregat, entre els practicants de Santería tradicional, fonamentalment. En canvi, en la segona etapa, em vaig endinsar en la vida religiosa dels neosanteros de manera exclusiva⁴¹, a arrel del posicionament que vaig adoptar en el marc del conflicte mencionat.

El segon aspecte d'aquesta primera fase embrionària i de coneixement mutu té a veure amb la relació que vaig haver de construir amb el *padrino* de l'Associació, el Leandro. Es tracta d'una relació que sempre va ser ambivalent i complexa. D'una banda, el Leandro presentava un interès, que sempre va mostrar, en què jo fes recerca etnogràfica a l'Associació. Volia que jo, en tant que antropòloga pertanyent a la Universitat de Barcelona, pogués divulgar al cercle acadèmic i intel·lectual el fet que les religions afrocubanes no eren "*perillosos*". Així, el dia que

⁴¹ Això no significa que no fes treball de camp entre els neosanteros durant el desenvolupament de la primera etapa, però sí que cal destacar que els protagonistes de la recerca en aquesta primera etapa van ser els santeros tradicionals, mentre que els interlocutors únics de la segona etapa van ser els neosanteros.

ens vam conèixer, en el pis d'una de les interlocutores, la Tania, al Poble Sec, em va dir el següent:

“Ahora te estaba escuchando y pensaba que esto de que hablamos lo tenemos que difundir. Lo tienes que difundir tu en tu universidad, y en la tele. Os estaba imaginando a Teo y a ti conversando sobre qué es esta religión y me gustaba porque estaban saliendo temas que ayudarían a la gente a no tenerle miedo a estas religiones, que no son peligrosas, y a verlas como lo que son: unas espiritualidades salvadoras”.

El seu interès, doncs, en la meua participació al camp sempre va girar al voltant d'una voluntat explícita que, d'alguna manera, contribuís a eliminar el que ell i altres interlocutors de l'Associació percebien com un estigma en relació a les seves pràctiques religioses, com a mínim en el context de Barcelona.

Aquest interès, no obstant això, mai va suposar una permissivitat plena a l'assistència de l'activitat religiosa ni tampoc una relació horitzontal. La manca d'horitzontalitat entre el Leandro i jo mateixa respon a distintes qüestions, una d'elles a la pròpia definició de l'estructura socioreligiosa i cosmològica d'aquestes religions, basada en l'hermetisme i el secretisme. Aquest ha estat un dels aspectes més limitadors de la recerca, un fet que abordaré en l'apartat de *Reptes i limitacions*. No obstant això, per ara, destaco aquesta manca d'horitzontalitat en un altre sentit. El Leandro, des del principi de la investigació, feia emergir els perills que podria suposar per mi l'estudi d'aquestes religions sense la meua iniciació. Així, eren freqüents les advertències de perills als quals m'enfrontaria si no decidia fer-me el *santo*.

Un exemple d'aquest fet va tenir lloc al maig del 2014, en què després d'assistir a una cerimònia de l'Associació, el Leandro es va apropar a mi i em va preguntar com pensava tornar a casa. Li vaig respondre que amb cotxe i ell em va mirar fixament, seriós, i em va fer que no amb el cap. Acte seguit, em va dir que jo tenia propensió als accidents de cotxe, que ho havia vist i que era millor que no l'agafés. Vaig aprendre, doncs, a lidiar amb els perills dels quals m'advertia el Leandro, des de possibles accidents de cotxe, fins a la predicció que el meu fill naixés ofegat pel cordó umbilical, passant pel vaticini de tenir un avortament, per posar només alguns exemples dels perills dels quals el *padrino* m'advertia un cop i un altre. Era una relació que em generava angoixa i part de l'aprenentatge per tal de conviure-hi raïa en el fet de compartir amb altres participants aquesta sensació⁴².

⁴² Aquesta dinàmica entre el Leandro i jo mateixa en relació a l'advertència de perill no era un tret que caracteritzés la nostra relació de manera exclusiva, sinó que es tractava d'una dinàmica habitual entre el *padrino* i d'altres assistents. Això portava malestar a forces participants, els quals, quan va arribar el moment de posicionar-se en el conflicte entre les dues tendències de practicar les religions afrocubanes

Ara bé, l'aprenentatge principal va consistir en atorgar credibilitat a tot allò que em deia el Leandro i, en fer-ho, vaig prendre la decisió de realitzar rituals de pre-iniciació a les religions afrocubanes i, així, sentir-me més protegida de cara el Leandro i, tanmateix, de cara les forces divines de les quals el Leandro em parlava.

D'aquesta manera, vaig passar per un ritual d'iniciació al Palo Monte, concretament, pel ritual de jubilació, a l'octubre del 2014. D'aquest ritual en faré una anàlisi més endavant, però per ara destaco que aquesta cerimònia va suposar un canvi de rol al camp, sobretot de cara la meua relació amb el Leandro. A partir d'aquell moment, el *padrino* em va permetre una assistència més freqüent a l'espai religiós. Per això, a partir d'aleshores, considero que va començar la segona fase dins aquesta mateixa etapa.

Aquesta segona fase va culminar el juliol del 2015, coincidint amb el pas per una altra cerimònia religiosa important: la *Entrega de los guerreros*. Durant aquesta fase, a més, es va produir un aspecte privilegiat de la recerca del qual n'aprofundiré a l'apartat *Avantatges i situacions privilegiades*, i és el meu primer embaràs, que va significar una aproximació personal entre els membres de l'Associació que fins al moment havien mantingut un rol distant cap a mi.

En general, i més enllà del meu embaràs, aquesta fase es va caracteritzar per una aproximació més profunda a les religions afrocubanes i per una relació més intensa amb els practicants religiosos. Després d'estar jubilada al Palo, ja podia participar d'algunes cerimònies religioses que fins al moment havien estat vetades per mi. També, vaig poder començar a participar en el grup de *Whastapp* de l'Associació i, arrel de la meua relació més pròxima amb el Leandro, vaig poder assistir en més d'una ocasió als sopars de mariscades que organitzava (i pagava) a la Barceloneta.

Durant aquests sopars, el Leandro solia parlar de la seva gran preocupació per preservar la tradició religiosa de la *yorubaland*, és a dir, de les poblacions de cultura ioruba que en el seu moment havien arribat a Cuba i que després s'havien expandit també per Europa, especialment arrel del *Periodo Especial* de Cuba, això és, els anys noranta⁴³. La meua presència en aquells sopars responia principalment a la voluntat del *padrino* de poder transmetre aquesta preocupació als cercles acadèmics i, així, mirar de promoure una religió considerada amb valor tradicional i percebuda en perill. Aquesta preocupació va fer que em parlessin, sobretot els membres de l'Associació, de la diferència entre el que es podria considerar el corrent religiós

que he proposat, van prendre partit i van decidir marxar de l'Associació pel caràcter "amenaçador", tal com afirmava l'Adria, per exemple, del Leandro. Vegi's a la taula d'interlocutors, presentada al Capítol 1.

⁴³ Vegi's amb més deteniment al Capítol 1.

old age i el *new age* (Beliso de Jesús, 2015). El corrent *new age* de la religió per ells suposava un perill, perquè implicava una comercialització del culte i una conseqüent tergiversació de la norma religiosa. Aquesta va ser una preocupació que sobretot es va manifestar en la següent fase d'aquesta primera etapa, però que es començava a intuir arrel d'aquests sopars als quals el Leandro ens convidava.

Malgrat una intensificació de les relacions i una major participació de l'activitat religiosa, seguia percebent cert hermetisme, sobretot quant a l'activitat ritual. Així, era habitual que em convidessin a cerimònies i que quan havia d'observar l'espai sagrat em diguessin que me n'havia d'anar, que podia esperar al menjador, un espai on restaven tots els nens (fills dels membres de l'Associació) mirant dibuixos animats a la televisió. El tracte de la major part dels participants de l'Associació cap a mi, malgrat ser correcte en aquella fase, era profundament infantilitzador, fet que encara es va veure més emfasitzat a arrel del meu embaràs. Les següents frases són una prova d'aquest fet: "Tú métete para dentro, que aquí no puedes estar"; o bé "ui, si estás



Il·lustració 9. Saló Associació Ilé-Oriaté, veient dibuixos animats.
Autora Marta Pons Raga

embarazada, pues corre, entra, que no te conviene estar aquí"; o bé, un cop a dins de la casa, lluny de l'espai sagrat del jardí on estava tenint lloc l'activitat religiosa i escoltant els càntics dels rituals a la llunyania, s'acostava un *Iyavó*, el Fernando, i em deia "vols un Aquarius? És que et veig aquí... Ara te'l porto".

La relació entre els interlocutors i jo mateixa, doncs, no era horitzontal. Ara bé, per tal de ser honesta, cal destacar que aquesta manca

d'horitzontalitat no només responia a l'esquema d'uns iniciats dalt de la jerarquia i els no-iniciats (com la investigadora) a l'escalafó inferior (com és propi de la idiosincràsia socioreligiosa d'aquestes pràctiques), sinó que també es produïa la situació inversa, com a conseqüència del propi quefer etnogràfic. En aquest sentit, Burawoy (1998) assenyalava que la relació jeràrquicament superior de la investigadora respecte els seus interlocutors en qualsevol recerca etnogràfica rau en dos motius, fonamentalment; d'una banda, a la posició social de l'etnògrafa i, d'altra banda, a la pròpia construcció de la recerca.

Pel que fa a la posició social de l'etnògrafa, la investigadora sempre se situa en xarxes de poder que van més enllà del propi camp però que l'interpel·len. En el meu cas, malgrat no entrar a l'Associació com a santera o *Iyavó*, no podia evitar el fet de ser una dona blanca de Barcelona que estava fent una recerca universitària i que treballava amb interlocutors, els quals, alguns d'ells, eren persones immigrades no nacionalitzades, algunes racialitzades, i moltes dependents d'una economia submergida que, en alguns casos, era precària.

Pel que fa a la pròpia construcció de la recerca, cal destacar que la realitat que es pretén analitzar mai pot ser copsada enterament, sinó que l'etnògrafa fa una selecció dels elements que més l'interessen o l'atrauen o, simplement, dels que pot. Les causes d'aquest fet són, d'una banda, de caràcter pragmàtic i és que el treball de camp és més curt que el fluir constant de la vida social i en algun moment, arbitrari, s'ha de finalitzar. I, d'altra banda, de caràcter epistemològic, en tant que les dades que es recol·lecten no formen part d'una pràctica etnogràfica objectiva, sinó que van de la mà de reflexions teòriques que majoritàriament realitza la investigadora i que condicionaran l'interès per a la recol·lecció d'unes dades concretes i no d'unes altres (Agar, 1980: 9).

Malgrat la manca d'horitzontalitat, a dues bandes, aquesta segona fase es va caracteritzar per una intensificació de les relacions, un engrandiment de la confiança mútua i, conseqüentment, la decisió per part meua, i aconsellada pel Teo, de passar per la cerimònia de la *Entrega de los guerreros*, el juliol del 2015, un acte que va significar la transició cap a una tercera fase de recerca.

La tercera fase d'aquesta primera etapa va anar des del juliol del 2015 al febrer del 2016. Va començar amb la cerimònia de *Entrega de los guerreros*, que em va permetre ser testimoni del primer ritual d'iniciació o *kariocha*, i va acabar en el moment en què vaig defensar el Treball de Final de Màster (TFM) i, així, vaig poder entregar als meus interlocutors la meua tasca i vaig obtenir el primer gran *feedback* de les persones amb qui havia estat fent treball de camp. Destaco dues qüestions d'aquesta tercera fase de la recerca.

La primera és que vaig decidir encunyar el terme de *Neosantería* per a anomenar les pràctiques religioses afrocubanes fora de l'Associació, que es definien en base a tractar de superar el que succeïa dins d'aquesta i que tenia unes característiques particulars (que tractaré de definir i analitzar amb detall al llarg del present treball), a saber, *grosso modo*, el caràcter íntim i personal de la praxis religiosa i la cerca de l'autenticitat a partir d'un discurs científicista i racionalitzador.

La segona característica d'aquest període està en relació amb la primera, i és que l'establiment del col·lectiu de practicants com a *neosanteros* va ser una categoria controvertida entre els

interlocutors, quelcom que va propiciar moltes trobades en què tractàvem de definir en què consistia la seva pràctica religiosa i fèiem emergir nocions amb les quals se sentien identificats.

En resum, es tracta d'una fase en què em vaig començar a allunyar del treball quotidià de l'Associació, entre altres raons, pel temps que m'ocupava la pròpia escriptura del treball de final de màster, però també per l'interès que presentaven alguns practicants neosanteros per a quedar amb mi i debatre algunes de les categories que els explicava que estava aplicant en aquell treball. Per a complementar aquests debats, compartíem documents, llibres, articles, pàgines web, vídeos de *Youtube*, etcètera. I, així, es generaven espais d'autèntica reflexió compartida.

La conclusió de totes aquelles trobades i debats sobre les pràctiques religioses és doble. D'una banda, van permetre que reflectís en el TFM cert caràcter reflexiu de la recerca. I, d'altra banda, la meva determinació de proposar el terme de *Neosantería*, malgrat el desacord que presentaven en aquell moment molts dels qui jo considerava neosanteros. Aquesta no va ser una decisió fàcil, però em vaig aferrar a ella perquè, malgrat el desacord que presentaven alguns, tots n'estaven al corrent i, així, sentia haver pres una decisió que, malgrat ésser controvertida, estava recolzada en l'honestedat etnogràfica. Però, per què era important per mi l'ús d'aquest terme?

En una de les converses amb el Teo, la Carla i el Gael, el setembre del 2015, els vaig explicar que l'ús d'aquest terme tenia dos sentits, fonamentalment. Primer, prenent el prefix *-neo* en termes etimològics, implicava la creació d'alguna cosa *nova* respecte la religió tradicional, un aspecte que per ells era més que important i una fita a assolir, tal com posaven manifest freqüentment. I, segon, prenent aquest prefix en termes socioculturals, remetia a corrents espirituals contemporànies i creixents a Europa, amb connexions amb la *Nova Era*. De la relació entre les espiritualitats contemporànies o holístiques (Noomen, Houtman i Aupers, 2012) i les religions afrocubanes a Barcelona en reflexionaré a la tercera part de la tesi, però per ara el que resulta important és que el rebuig del terme en aquesta tercera fase del camp per part d'aquells practicants que exercien la seva religió fonamentalment fora de l'Associació té a veure amb què, d'una banda, per ells, practicar una religió "nova" implicava restar-li valor *original*, és a dir, treure-li les arrels ancestrals que tenia⁴⁴. I, d'altra banda, per ells, les connexions amb els corrents *new age* eren perjudicials, ja que consideraven que tot allò *new age* s'havia banalitzat per poder-se comercialitzar.

⁴⁴ Pels neosanteros, tal com quedarà reflectit a la tercera part de la tesi, aquestes arrels ancestrals no es remunten a Cuba, sinó al continent africà, prèviament al fenomen de la Tracta Negreira.

Va caler endinsar-nos en la quarta fase del camp, que va anar des del febrer del 2016 fins al juliol del 2017, per tal que el terme de *Neosantería* anés arrelant entre els practicants, fins al punt que la majoria d'aquells que jo considerava *neosanteros* es van acabar autoidentificant amb aquesta, una identificació que perdura avui. Durant aquell temps, les converses amb els interlocutors que jo considerava *neosanteros* es va anar fent més freqüent i les relacions personals i també el compartir i reflexionar sobre experiències religioses i intel·lectuals van ser més importants per tots els interlocutors (inclosa jo mateixa).

En aquesta fase, a base dels diàlegs i les reflexions compartides, vam poder arribar a una entesa del terme *Neosantería*. Vaig poder explicar, amb èxit, que els motius pels quals no els agradava la categoria no tenien res a veure amb la intenció amb la qual jo la proposava. El prefix "neo", si bé implicava "nou" no li restava valor *original*. De fet, mica en mica, el Teo i la resta de neosanteros van comprendre i així m'ho van transmetre, que allò nou del terme podia implicar "innovació" respecte la tradició cubana. Així, es va convertir amb un terme que suscitava progrés i evolució, però, tal com quedarà reflectit més endavant, que no li restava valor al passat més prístin, ans al contrari. El prefix "neo" va acabar convertint la seva pràctica religiosa en una pràctica de futur, innovadora i progressista davant d'un esquema tradicional considerat retrògrada i que calia superar, però que tanmateix, garantia aquest progrés en base a una emulació amb la pràctica més prístina d'aquesta religió, situada al continent africà. Així, els neosanteros van acabar abraçant el terme "neo" i, en fer-ho, van abraçar els paral·lelismes amb els corrents *new age*, malgrat desfer-se de la qüestió mercantil. Així, el Miki afirmava en una ocasió:

"Es verdad que nos ha costado lo de "neo" porque a mi lo *new age* no me gusta nada. Pero también es verdad que, como dices [dirigint-se a mi], lo *new age* también tenía un sentido alternativo en el que me identifico mucho. Me quedo con esto" (19/06/17).

Es tracta d'una fase que ja tenia uns protagonistes clau, els neosanteros, i un treball de camp, consegüentment, molt més dispers, no tant centrada a l'Associació. El protagonisme progressiu dels neosanteros respon a diversos motius. Primer, al fet que estar *maternant*⁴⁵, amb una petita de pocs mesos sota la meva responsabilitat i fent lactància materna, dificultava que pogués assistir de manera tan freqüent i assídua a l'Associació com fins aleshores havia fet. Segon, a la difícil relació amb l'*orientat* de l'Associació. Ja he descrit més amunt que la meva relació amb el Leandro era complicada i, fins a cert punt, angoixant a causa de les constants advertències que

⁴⁵ "Maternar" és neologisme impregnat de matisos i representacions sobre el fet de ser mare, atorgant a aquest fet la rellevància que li correspon en l'entramat social: <https://otrotiempo.org/maternar-desde-los-feminismos/>.

em feia sobre els perills que corria. Ara bé, des del moment en què vaig ser mare, aquestes advertències es van dirigir i van involucrar la meva filla i això em generava una tensió ja difícil de sostenir. Bolcar-me progressivament amb els neosanteros va tenir a veure tanmateix amb una raó personal, i és que la relació fluïa gratament. Tercer, a una qüestió epistemològica, i és que la recerca entre els interlocutors que definia com a *neosanteros* em semblava més enriquidora de cara a la realització d'una tesi sobre religions afrocubanes transnacionalitzades. En un context europeu, semblava ben interessant analitzar la imbricació entre les religions afrocubanes i les espiritualitats holístiques, sobretot, per la poca recerca i publicació existent de la qüestió. I, quart, a una qüestió d'enriquiment metodològic. A arrel de les reflexions sobre la noció de *Neosanteria*, es va establir una dinàmica dialògica entre els neosanteros i jo mateixa que prenia un sentit rellevant en termes analítics i volia seguir endinsant-me en aquesta qüestió.

En aquesta darrera fase de la primera etapa, amb els neosanteros (encara no autoidentificats com a tals) com a protagonistes, es feia ja molt evident el conflicte amb els santeros tradicionals. Els neosanteros consideraven que la manera de practicar la religió per part dels santeros tradicionals, basada en el *folklore* i la suposada tradició, perjudicava el sentit últim d'aquestes religions. Per contra, els santeros tradicionals defensaven la manera que percebien com a prístina del quefer ritual i consideraven que tots els corrents descendents de la Nova Era, entre els que situaven als neosanteros, suposaven un perill que calia apaivagar. Les dues tendències estaven entrant en un camí de conflicte i de no entesa sense retorn. Ambdues s'acusaven mútuament de *falses* i d'*inatutèntiques*, i establien debats autoidentificatoris que giraven al voltant de la concepció de la sang sacrificial. Pels santeros tradicionals, partidaris de seguir amb la tradició cubana de la *regla de Ocha*, la sang sacrificial esdevenia la pedra angular que definia i, alhora, permetia la seva praxis religiosa; pels neosanteros, partidaris d'un retorn a la manera suposadament africana i ioruba de practicar la religió, i immersos i imbricats en les espiritualitats holístiques, estaven en contra de la sang sacrificial per a l'eficàcia ritual (com a mínim en un pla discursiu). Per ells, com afirmaven reiteradament, la sang sacrificial forma part del folklore del ritual i cal superar-lo, *modernitzar-se* per, paradoxalment, desfer-se de la tergiversació de la tradició i poder tornar a un origen pur, però perdut (vegi's amb més deteniment tot el conflicte al capítol 6).

Malgrat el tarannà irrenconciliable entre ambdues tendències, el cert és que la lògica discursiva era la mateixa. Responia a dinàmiques hegemòniques i transversals en la contemporaneïtat que tenien a veure amb la ideologia de l'autenticitat i la voluntat de patrimonialitzar les seves pràctiques (Frigolé, 2014; Boltanski i Chiapello, 2002; Comarof i Comaroff, 2009), a partir d'un

discurs panafricanista (Argyriadis i Capone, 2011. Vegi's també a l'apartat de *L'heterogeneïtat sincrònica* del capítol 1), per tal de construir un espai social de legitimitat política i cultural.

I en aquesta construcció, la meua participació va prendre un rol tan inesperat com rellevant, especialment pels neosanteros, que van acabar abraçant el terme de *Neosantería* i autoidentificant-se com a seguidors d'aquesta pràctica religiosa. Aquesta participació va consistir en converses informals, cada vegada més freqüents, fora d'activitats religioses. Sortíem sovint a passejar, a prendre un cafè o a fer una cervesa i, mentre els ensenyava fotografies de la meua filla, establíem converses sobre la vida, la família, els amics i, també la religió. Va ser al llarg d'aquestes converses, i en aquesta fase del camp, en què els neosanteros em van fer explícita la seva identificació amb el terme de *Neosantería*, una identificació que queda reflectida a partir d'una conversa que vam tenir el Teo i jo en una cafeteria prop del Mercat de Sant Antoni. Aquesta conversa va esdevenir un *centering point*, en termes de Crapanzano (1992), és a dir, un punt de no retorn, no només de cara a la definició de la pròpia metodologia, sinó de cara a la vida dels interlocutors amb qui treballava i, concretament, a la seva autoidentificació religiosa:

- (Teo) "Ahora sí te pilló. No te pillaba. Tú lo que quieres decir es que somos innovadores, rompedores, visionarios.
- (Marta) Sí. Yo veo que tenéis un afán por ir más allá de lo que propone Leandro. Especialmente tu, eres muy rompedor (riures per part de tots dos).
- (Teo) Sí, Martica, ya sabes que a mi me gusta pensar e ir más allá, encontrar el sentido verdadero. Todo lo demás no me interesa.
- (Marta) Pero es que además ese sentido verdadero que dices hace que puedas encontrar paralelismos con otras corrientes espirituales, como con Gael o Tere, que has aprendido cosas del *Camino Rojo*, o como con Alejo y sus temascales.
- (Teo) Sí... La verdad que creer que la religión de uno puede dar explicaciones a todo es un error.
- (Marta) Por eso yo hablaba de las espiritualidades contemporáneas, no de la *new age* en sí, sino de todas aquellas corrientes sagradas que tienen un punto en común con lo *new age*, pero que ahora van mucho más allá.
- (Teo) Sí porque lo *new age* ya sabes tú que no me gusta. Todo lo *new age* tiene que ver con vender algo, y a mi eso no me interesa.
- (Marta) Claro, pero yo no he pensado en Neosantería como *New Age*, sino como algo nuevo por un lado, y que tiene relación con las espiritualidades que son *descendientes* de la *new age*, pero más actualizadas a las problemáticas sociales actuales.
- (Teo) Sí, en eso sí me identifico.

Amb un conflicte entre tendències ja no latent, sinó ben present, i amb el sorgiment reconegut d'una religió particular, això és la Neosantería, em vaig endinsar en la segona etapa de la recerca, ja centrada exclusivament entre els neosanteros, amb un posicionament personal clar, doncs, en el conflicte mencionat. Així, el mètode etnogràfic que proposo i que descriu com el que he dut a terme té a veure amb què l'etnògrafa, a banda de (o precisament per) proposar categories i models d'anàlisi, *faci, s'impliqui*. I, en aquest terreny d'acció, pràctica i sensacions, la meua intuïció em va fer dirigir la recerca cap on creia més oportú guiar l'anàlisi i on, paral·lelament, em sentia millor com a persona i com a etnògrafa: la Neosantería.

Abans d'endinsar-me en la segona etapa de recerca, que va anar des del juliol del 2017 fins a l'octubre del 2020, cal matisar que el posicionament personal en el conflicte no ha significat *tornar-me nativa*, malgrat que la frontera entre l'antropologia i les religions afrocubanes és enormement permeable i porosa. Ara bé, sí que ha tingut a veure amb la categoria proposada més amunt sobre el *deixar-se afectar* i, amb ella, amb seguir la pròpia intuïció.

La poca atenció que ha rebut la noció de la intuïció en termes metodològics contrasta amb el fet que és una de les eines més importants de l'etnògrafa sobretot a l'inici de la recerca al camp, quan segurament coneix ben poc ja no només els costums i les dinàmiques socials en què està immersa i genera, sinó les persones que conformen aquestes dinàmiques (Halloy, 2016). Datson i Galison (2012: 44. A Halloy, 2016: 21. Traducció meua) afirmen que, a banda d'un treball dur i constant, l'expertesa intuïtiva de l'etnògrafa depèn d'un judici inconscient d'organitzar l'experiència en patrons concrets en el mateix acte de la percepció. Es tracta del que Halloy en una altra ocasió anomena *Sensitive Discernment* (2015), que té a veure amb el coneixement expert que adquireix l'etnògrafa a partir d'inflexions i abduccions específiques i espontànies de la cultura que estudia.

Aquesta intuïció convertida en eina epistemològica i de coneixement expert de la cultura estudiada, em va fer dirigir-me cap als neosanteros i, amb ells, cap a un estudi més profund i detallat de les imbricacions entre les religions afrocubanes i els corrents espirituals holístics europeus. Així mateix, em va fer guiar la recerca cap a una direcció més col·laborativa i, en certa mesura, més horitzontal. I, finalment, em va fer emergir l'element clau de la meua recerca, alhora que era l'element clau del conflicte entre ambdues tendències: la sang ritual.

La primera fase d'aquesta segona etapa va anar del juliol del 2017 al març del 2018. Es tracta d'un període àlgid pel Teo i els seus principals fillols, alguns d'ells vinguts de l'Associació Il·le-Oriaté, com ara, l'Adria, la Tere o la Rosa. És un període en què el Teo va començar a rebre molts missatges de *Whatsapp* i moltes trucades del que ell anomena *pacientes* que volien la seva

atenció per tal que els trobés una solució als seus problemes a través del que ja el mateix Teo considerava *Neosantería*.

De fet, des d'aquella conversa central a la cafeteria de prop del Mercat de Sant Antoni, van ser habituals els *Whatsapps* que el Teo m'enviava avisant-me de treballs religiosos de "Neosantería", o el fet de saludar-me com a "Hola, neosantero"; o bé, que em digués que ell, en tant que neosantero, volia trencar amb una dinàmica religiosa o provar quelcom nou. Després, durant el ritual feia emergir el concepte de *Neosantería* entre els assistents i també a través dels missatges de mòbil que s'enviava amb qui tenia més confiança, de manera que mica en mica, va haver-hi més acceptació del terme de *Neosantería*.

Per això, el Teo sentia que estava creant, en efecte, una *Casa-Temple*, és a dir, un espai religiós en què s'hi practiqués una religió distinta, tant de la Santería tradicional com dels corrents new age que prescindien del coneixement ioruba, segons afirmava. Per això, va llogar una casa a Les Planes en què ell seria *l'oriaté* i que estaria dedicada exclusivament a l'activitat de la Neosantería. Aquesta fase es va allargar fins el març del 2018.

Del març del 2018 al desembre d'aquell mateix any, es va produir el gran canvi del meu rol dins la recerca, en tant que vaig ser percebuda com a experta en coneixement digital i el Teo va decidir crear una pàgina web amb un projecte particular anomenat *Terapias Yoruba*. D'aquest projecte i del meu rol en ell en reflexionaré a l'apartat d'*Avantatges i situacions privilegiades*. Per ara, el que destaco és que es tracta de la fase en què he estat més propera al camp amb els interlocutors, en dos sentits.

Primer, per aquest coneixement tècnic-digital que es pressuposava de mi i, segon, perquè havia arribat a un punt de relació amb el Teo i alguns dels seus fillols que em convertien en una persona de màxima confiança a l'hora d'assistir al sacerdot en determinats treballs rituals. És en aquesta fase on vaig començar a ajudar al Teo a realitzar els *banys* a les dones a les que assistia per tal que ell no les veiés (ni toqués) nues. És també aleshores quan el Teo em va considerar la seva *ayugbona*⁴⁶ i em va començar a demanar la meua opinió sobre determinats treballs rituals, especialment, sobre com procedir quan el sistema d'*Obi*⁴⁷ ens marcava que el camí ritual no estava essent l'adequat.

⁴⁶ Es tracta de la terminologia que remet als santeros que ajuden en els rituals i dels quals es pretén que es converteixin en *babalaochas* o *iyalaochas* (Mena Cañadas, 2018: 249).

⁴⁷ El sistema d'endevinació d'*Obi* és un sistema que tracta de llençar el quatre peces de coco i interpretar-ne el resultat. Vegi's amb més deteniment a l'apartat de *Reptes i Limitacions*.

En aquesta segona fase de la segona etapa també es va produir un esdeveniment que va accelerar la bona comunicació amb alguns interlocutors. Vaig ser mare per segona vegada i això em va aproximar al camp amb cert rol *maternal*. Primer, perquè de manera explícita el Teo em convocava a treballs rituals sobre fertilitat en què evidenciava davant les assistents (dones) del camp que la meua presència era necessària i positiva en tant que dona fèrtil per tal d'estendre aquesta fertilitat a les dones a les quals se'ls hi feia aquest tipus de treball, a base de *sahumerios* y *sanaciones de útero*⁴⁸. Així, al maig del 2018, mentre jo estava embarassada de la meua segona filla, vaig assistir a un ritual de fertilitat per a la Laura, que era una noia soltera, prop de quaranta anys, que volia que el Teo li fes un treball per tal que es quedés embarassada. En aquest ritual, la Belén i jo mateixa havíem d'assistir perquè, en tant que mares, teníem el poder d'estendre la nostra maternitat al ventre de la Laura. Així doncs, es tracta d'una fase en què es ratifica, un cop més, que la meua maternitat va implicar un rol distint al camp i més intens i, en aquesta fase en particular, va significar una manera concreta de traçar aquesta major comunicació amb el sacerdot i una major i més intensa relació amb els practicants, especialment, amb les neosanteras.

La tercera fase, que va anar des del desembre del 2018 fins al maig del 2019, va ser una fase que defineixo de reflexió. Es tracta d'un període en què, malgrat acabar la meua baixa de maternitat, seguia bolcada al meu bebè i la lactància feia difícil llargues estances a rituals. Ara bé, també és una fase de reflexió i de menys assistència a l'activitat religiosa per una altra raó, i aquesta és de tipus jurídica. El Teo em va trucar el desembre del 2018 comunicant-me que estava en *busca i captura* per la policia. A partir d'aquí, es va generar un període, que es va allargar fins al maig del 2019, en què vaig aconseguir-li assistència jurídica, això és, em vaig posar en contacte amb una amiga advocada i li vaig explicar el cas per veure com el podíem ajudar.

Després de mesos de no pagar la quota que li pertocava a la seva exparella per la cura de la filla compartida, aquesta l'havia denunciat. En acabar els litigis pertinents, el Teo havia de pagar o bé fer uns serveis a la comunitat que no va fer. Em deia el següent: "yo ya hago muchas cosas para la gente con mi arte y mi religión". Malgrat la meua insistència que la vida li resultaria més senzilla si accedia a fer aquests serveis a la comunitat i, malgrat que la meua amiga advocada li va advertir que podria anar a la presó si no ho feia, el Teo no els va fer. La principal conseqüència d'aquest fet va ser que va haver d'aturar en gran part la seva pràctica religiosa habitual a la Casa-Temple de les Planes i, de fet, va acabar deixant aquella casa. Es tracta d'una fase, doncs, en què

⁴⁸ Les *sanaciones de útero* són petites cerimònies que sobretot consisteixen en banys *en seco* (això són els *sahumerios*) o bé banys mullats (amb aigua, fruites i elements florals) per tal de pal·liar algun tipus de malestar ginecològic, en relació a la matriu, els ovaris o altres parts de l'òrgan reproductor i sexual femení.

el reduït treball de camp basat en l'assistència de rituals era molt dispers, a les cases de les persones afectades, que requerien dels treballs del neosantero. La fase va culminar el maig del 2019 quan el Teo em va demanar diners per pagar part de la quantitat que li devia a la seva exparella. Es tracta d'un moment complicat, ja que em demanava una quantitat econòmica que per mi era important, però que sobretot, tampoc coneixia l'efectivitat que tindria de cara a resoldre els seus problemes. Tot i així, la nostra relació propera i personal va fer que li acabés prestant aquells diners i que el Teo m'enunciés uns dies després que ja havia resolt tots els seus problemes amb la justícia⁴⁹.

La darrera fase de la recerca, que va anar des del maig del 2019 fins a l'octubre del 2020, es va caracteritzar per dues qüestions. D'una banda, una relativa tornada a la normalitat religiosa del Teo i de la resta de neosanteros que recorrien a ell, i, d'altra banda, una profunda anormalitat com a conseqüència de l'esclat de la pandèmia per la Covid-19. Abans que el març del 2020 el govern de l'estat espanyol decretés el confinament domiciliari per contenir el virus SARS-CoV-2, el treball de camp es va centrar en engegar el projecte de les Teràpies Yoruba, i en assistir als esdeveniments religiosos que el Teo organitzava a la casa La Caprichosa Espai Creatiu⁵⁰, una casa que els seus habitants defineixen com una *comunitat artística i un centre social autogestionat*. Durant aquells mesos, el Teo vivia en aquest espai, on, d'altra banda, també hi bolcava la seva activitat religiosa de Neosanteria. Amb l'arribada de la pandèmia el març del 2020, el treball de camp va adquirir un rol més virtual i telefònic que mai; la meua assistència física al camp es va aturar, però aleshores va començar un període en què la *netnografia* va començar a prendre rellevància. Les converses amb les neosanteros a través de plataformes digitals, així com les consultes *online* entre el Teo i de determinats practicants es van tornar clars protagonistes durant aquell període de recerca tan particular. L'estiu del 2020, vaig reprendre l'assistència a la Caprichosa, així com en d'altres localitzacions on es practicava Neosanteria per part dels meus interlocutors. Finalment, vaig donar per acabada la recerca a l'octubre del 2020.

Amb aquesta construcció genealògica de la recerca, emergeixen algunes qüestions interessants. En primer lloc, es fa palès que la meua relació personal amb alguns dels interlocutors va determinar un posicionament en el gran conflicte entre les tendències religioses estudiades. En segon lloc, però, també va determinar el tarannà dialògic entre alguns interlocutors, concretament, els neosanteros, i jo mateixa. Així, la proposta de comprendre la meua

⁴⁹ Anys més tard, l'estiu del 2021, el Teo va ser detingut i portat a un centre penitenciari d'Andalusia durant tres mesos. Així doncs, les advertències de la meua amiga advocada es van fer realitat i, per tant, mai vaig saber quina va ser la fi d'aquells diners prestats al maig del 2019.

⁵⁰ <https://www.facebook.com/LaCaprichosaespaiCreatiu/>

metodologia de camp a partir del *being affected* pren plena importància. Sense convertir-me en santera iniciada, vaig prendre partit al camp a causa de concebre la recerca des de la meua plena participació i des del *deixar-me afectar*, i els resultats epistemològics que es reflecteixen en aquest document són fruit d'aquesta metodologia implicada. Es fa necessari, doncs, reflexionar sobre la noció d'*objectivitat* i com s'imbrica amb el coneixement que pretenc aportar amb aquesta investigació.

De l'objectivitat a la reflexivitat

La noció d'*objectivitat* ha estat clau en el món de les ciències contemporànies, especialment, des de mitjans del segle XIX en endavant per tal d'establir fets com a vertaders i universals (Daston i Galison, 2007 a Halloy, 2016). Així, l'enemic d'aquesta suposada objectivitat és la preponderància del caràcter subjectiu de l'investigador.

Al principi de la investigació la meua fita era aconseguir aquesta suposada objectivitat, hegemònica en el si de la Ciència europea contemporània. Per això, m'aterrava que els interlocutors em demanessin la meua opinió en relació als rituals, que em fessin participar de certs moments sagrats... La meua posició de científica social, que sempre vaig pretendre honesta, era per mi antagònica a la creença en les forces sobrenaturals que participaven de les activitats religioses que pretenia etnografiar. Aquesta posició epistemològica de partida, malgrat tenir una raó de ser socioestructurada en la lògica científico-acadèmica hegemònica, va anar canviant a mesura que avançava la meua recerca. El sentit d'*objectivitat* que pressuposava a l'inici va fer fallida inevitablement a mesura que *em deixava* afectar pels agents de la meua investigació i a mesura, per tant, que deixava els meus prejudicis de banda per tal de poder construir una recerca el més horitzontal i dialògica possible.

Per tal d'explicar els detalls d'aquesta transició, val la pena analitzar, amb cert rigor, el que Halloy proposa com els dos règims d'*objectivitat* engendrats per les ciències contemporànies (2016). El primer recau sobre la idea de *falsabilitat*. Des d'un sentit popperian (Popper, 1972, a Halloy, 2016: 9), la producció del coneixement es considera objectiva, això és vertadera, fins que pot ser (gairebé) falsejada. Per contra, serà considerada falsa sempre que hi hagi un fet o una dada que refuti la hipòtesi o teoria de la qual es partia. La fita de la producció d'aquest coneixement objectiu basat en el règim de la falsabilitat és el coneixement universal, i requereix de l'ús de mètodes experimentals, basats en el control de variables i de la reproductibilitat dels resultats (Halloy, 2016: 10).

Aquest primer règim d'*objectivitat* resulta força complicat d'aplicar per aquells investigadors que ens dediquem a l'estudi qualitatiu de la vida social, en tant que la necessitat del control de

les variables i dels possibles resultats esdevé inabastable. En d'altres paraules, la vida social està plena de matisos, excepcions, moviment i canvi. I, encara més, la intervenció de l'investigador és breu en el temps i concreta en una realitat molt específica, fet pel qual encara resulta més difícil basar-nos en aquest règim que pretén un abast general i universal.

La crítica d'aquest primer règim d'objectivitat condueix a descartar la falsabilitat, i a abraçar la *intel·ligibilitat* (Halloy, 2016). Si bé el mètode etnogràfic no engloba l'ampli ventall de variables de la vida social i per tant, no permet una objectivitat basada en la verificació o falsedat de les hipòtesis en termes universals, pot portar, no obstant, a l'elaboració d'inferències plausibles a partir de realitats específiques. En d'altres paraules, el mètode etnogràfic cercaria l'objectivitat no a partir de l'abast universal de les variables que entren en joc en una realitat social determinada (una tasca impossible des de l'etnografia), sinó a partir de la plausibilitat de les inferències que la investigadora pot fer a partir de la participació de la realitat estudiada. Aquesta aposta remet al pare del corrent interpretatiu de la realitat social: Clifford Geertz (2005), segons el qual l'etnògrafa exerciria de traductora o medidora entre una realitat i el seu sentit, a partir del que Geertz anomenava "descripció densa" (2005). L'objectivitat etnogràfica rauria, doncs, en la capacitat de produir un coneixement només mesurat a partir dels efectes de plausibilitat que ha produït (Halloy, 2016).

Així doncs, ja en els anys setanta del segle XX i sobretot a partir dels vuitanta, creix dins el coneixement antropològic i, especialment, etnogràfic la idea que la raó científica de la disciplina es basa en la intel·ligibilitat i no en la falsabilitat. El problema d'aquesta fita, no obstant, pròpia d'un context marcat per la postmodernitat i el qüestionament de la realitat mateixa (Hammersley, 1992), és que es passa de concebre la recerca etnogràfica des d'una perspectiva positivista, pròpia de la post-Il·lustració, en què es perseguia que la investigadora observés la realitat *tal com era*, amb una mena de símptoma de *mosca a la paret*, a la certesa de la inexistència de la mirada neutral.

Aquesta certesa, al seu torn, acaba generant dues posicions. D'una banda, la literatura antropològica postmoderna, centrada en el coneixement experiencial de la investigadora, sense cap pretensió científica objectiva⁵¹. I, d'altra banda, en contraposició a la primera proposta, l'estratègia de cercar l'objectivitat des del distanciament emocional. Aquest distanciament emocional presenta, al seu torn, dues possibilitats. La primera és una distància entre l'etnògrafa i la unitat d'estudi, és a dir, entre investigador i els seus interlocutors. La segona és la distància

⁵¹ Un dels màxims exponents d'aquesta literatura és Nigel Barley, amb l'obra *El antropólogo inocente* (1983)

de l'etnògrafa cap a ella mateixa, és a dir, el fet que l'etnògrafa sigui capaç de mantenir les seves emocions al marge del treball etnogràfic (Halloy, 2016).

Aquesta distància emocional necessària per a oferir un coneixement objectiu se sosté en la visió clàssica de les emocions com a antagonistes de la raó humana. Ara bé, aquest és un aspecte àmpliament qüestionat avui, no només des de les ciències socials qualitatives, sinó també des de la pròpia neurociència. El cas de Phineas Gage analitzat per Damasio (1996) és un exemple d'aquest fet. Es tracta d'un cas que va demostrar que l'empatia i l'aspecte emocional no només eren importants per la vida humana, sinó que fins i tot, influïen de manera clara i determinant en les decisions racionals, és a dir, en l'aspecte cognitiu del cervell humà. Les emocions i, amb elles, l'empatia, doncs, no poden ser ja concebudes com a antitètiques de la raó i l'aspecte cognitiu de l'ésser humà, sinó com un component constitutiu del pensament racional i els processos de decisió.

Si prenem seriosament aquesta posició l'objectiu com a etnògrafs no està en cercar la distància emocional amb els nostres interlocutors, sinó en saber detectar quin és el coneixement que podem extreure a partir d'una anàlisi reflexiva de les emocions que entren en joc en el conjunt de la investigació i que, en definitiva, permeten construir-la. Aquest "*afectivisme metodològic*" (Halloy, 2016) no té a veure amb la visió postmoderna de l'etnografia, en què el coneixement que la investigadora aporta és el resultat de la seva visió subjectiva i emocional, sinó amb el *deixar-se afectar* per tal de construir els resultats de la recerca. Aquest deixar-se afectar passa per a comprendre l'etnògrafa com un ésser humà (racional i emocional) més al camp i, així, com a part de la recerca que pretén estudiar, desenvolupant el que Halloy anomena una *ressonància empàtica* (Halloy, 2016: 12).

La pregunta que emergeix en aquest punt és quin és el valor epistemològic que podem extreure de la reflexió i la introspecció de l'experiència de camp de la investigadora. Parteixo de dues premisses. En primer lloc, aquest valor epistemològic no és ni superior al que tenen els interlocutors pel fet de ser suposadament objectiu i neutral, ni tampoc inferior pel fet de no ser natiu i de no tenir la validació dels interlocutors. El valor epistemològic, doncs, rau en el rigor de la reflexivitat. Proposo concebre aquest rigor, adherint-me a Halloy (2016), a partir de tres formes concretes de reflexivitat.

En primer lloc, el que Halloy anomena *hom en tercera persona*, o el que és el mateix, el canvi de concebre's un mateix en primera persona a concebre's com a tercera persona. Es tracta d'un canvi que implica un moviment del centre als marges, per tal de veure el centre de l'acció des d'una òptica distant. Aquesta distància no és la mateixa que la *distància emocional* que descrivia

més amunt, sinó que té a veure amb registrar com la investigadora és *atrapada* per algun aspecte de la recerca una vegada i una altra. Així, podem fer una anàlisi en profunditat de les intensitats afectives i de com aquestes s'han ressignificat a mesura que ens deixàvem atrapar.

Un cas concret de la recerca en aquest sentit ha estat la meua percepció cap al sacrificis d'animals. La meua tolerància de la sang sacrificial a l'inici de la recerca era molt baixa. La meua empatia estava focalitzada en l'animal que esperava a ser sacrificat, agitant-se i realitzant moviments bruscos per alliberar-se, i no tant en els practicants religiosos que havien posat l'animal en aquella situació. En aquell moment, escrivia a través de les meves notes de camp el meu malestar en relació a aquesta qüestió. En canvi, després d'observar una vegada i una altra aquesta activitat religiosa, no només va canviar el meu grau de tolerància, sinó que em vaig convertir en l'*ayugbona* o assistent del Teo per tal de sostenir els animals a ser sacrificats i, fins i tot, en certs moments, vaig suggerir jo mateixa que es produís un sacrifici quan el sacerdot Teo em preguntava què pensava que calia fer. Aquest canvi és el resultat de *deixar-me afectar* una vegada i una altra. Amb un esforç inicial i un registre rigorós, possiblement acaba arribant una situació en què les emocions que guiaven la primera vivència res tenen a veure amb les emocions que guien la segona o tercera vegada que té lloc aquella vivència. En termes de Favret-Saada (2007), es tracta d'una tasca retrospectiva d'autopsicoanàlisi que permet fer un seguiment de les paraules que l'etnògrafa ha escrit i registrat per tal de detectar els canvis emocionals i les distintes afeccions que ha viscut. Foucault parla de les "tecnologies de la persona" (1994 a Halloy, 2016). El rigor científic té a veure amb la capacitat de dominar-se a un mateix, de detectar i registrar les emocions i tornar una i altra vegada a elles per analitzar-ne els canvis. Així, inevitablement, el fet d'escriure ja esdevé un procés de creació de distància.

En segon lloc, Halloy proposa la segona forma de reflexivitat que anomena *hom en segona persona*, que té a veure amb registrar l'experiència de etnògrafa com si fos percebuda pels seus interlocutors. Així, la investigadora aprèn i interpreta les seves pròpies experiències a través dels ulls dels altres (Halloy, 2016: 14). En aquesta forma de reflexivitat, cal registrar tot el que té a veure amb les anàlisis i interpretacions de la nostra experiència al camp que fan els nostres interlocutors.

Un exemple d'aquest fet el situo en el marc d'una cerimònia religiosa que el Teo va realitzar per la Lilian, una nena de tretze anys, filla d'una altra *paciente* del Teo, la Gabriela. La Gabriela era la dona d'un dels *narcos* amb qui treballava el Teo habitualment, tal com em va explicar. I el maig del 2018 va suplicar al Teo que li realitzés un treball a la seva filla Lilian perquè no anés pel mal camí ni s'ajuntés amb homes que la poguessin deixar embarassada. El Teo havia consultat

la noia uns dies abans d'aquella cerimònia en què vaig assistir i havia determinat que es tractava d'una noia que havia patit abusos per part del seu pare quan era més petita. Això li havia generat una relació tòxica i nociva en relació als homes, que ara els buscava frenèticament per tal de tenir-hi relacions. Aquell dia, 8 de maig del 2018, jo vaig assistir a casa de la Carla, on es desenvoluparia aquella cerimònia i jo estava embarassada de la meva segona filla. Allò interessant d'aquell dia i que destaco aquí en relació a la reflexivitat en *segona persona* és que vaig registrar a les meves notes de camp la següent conversa entre el Teo, la Gabriela i jo:

- (Gabriela) ¿Va a funcionar, verdad? Es que estoy muy asustada por ella.
- (Teo) Va a funcionar, sí.
- (Gabriela) Pero, seguro, ¿no?
- (Teo). Sí. Mira, ves aquí a Martica, mi ayudante [assenyalant-me a mi, que estava al costat de la Lilian]. Ella está embarazada y le está mandando la energía a Lilian de lo que es ser madre. Así, ella va a sentir que no está preparada para ser madre y va a cuidarse más.
- (Gabriela. Dirigint-se a mi). Sí, la verdad es que tiene pinta de que eres buena madre, ¿verdad? ¿Te ocupas bien de tus hijas y te cuidas el embarazo?
- (Marta) Eso intento.
- (Gabriela) Sí, si se te ve. Qué bien. Pues ya me quedo más tranquila, Teo.

El que destaco d'aquesta conversa és que, en registrar aquestes paraules, vaig poder analitzar la percepció que tenien de mi. En aquesta ocasió, em percebien com a bona mare i conseqüentment amb certa autoritat per poder ajudar la Lilian d'una manera pràcticament inconscient. En d'altres ocasions, sobretot a l'inici de la recerca i a l'Associació, la percepció cap a mi era profundament infantilitzadora (com he tractat de reflectir més amunt). Allò interessant és que el fet de registrar les paraules dels meus interlocutors i de prendre'm seriosament les seves percepcions sobre mi m'atorgava informació sobre com em veien al camp i, conseqüentment, quin era el meu paper. Aquesta segona forma de reflexivitat requereix, doncs, d'un compromís cap a una reciprocitat epistèmica entre l'etnògrafa i els seus interlocutors (Halloy, 2016), una reciprocitat que requereix, al seu torn, que l'etnògrafa sigui concebuda com a part de la recerca etnogràfica. En d'altres paraules, requereix d'estar disposada, com a investigadora, a ser coneguda i reconeguda de determinades maneres per part dels interlocutors. Aquest fet suposa un trencament respecte la metafísica del "nosaltres" versus "els altres" i suposa constituir un valor epistemològic a l'*encontre etnogràfic* en què no és tan important saber on comença el "jo" i on acaba, sinó en què és rellevant allò que es construeix mútuament en un determinat moment. Halloy planteja aquest canvi com una transició que va de l'hermenèutica de l'alteritat a la pragmàtica de l'encontre (2016). És en aquest sentit que

l'etnografia esdevé un dispositiu i no un mètode tancat (Pierini i Groisman, 2016), tal com reflectia a l'inici del capítol. Pel que fa a l'exemple reproduït més amunt, la percepció cap a mi, de mare responsable, estesa cap a la Lilian, permetia un discurs del Teo que generava tranquil·litat a la Gabriela ("Pues ya me quedo más tranquil·la"). L'encontre etnogràfic estava generant una situació determinada, estava permetent un episodi de realitat concret; no era un mètode per analitzar una realitat donada, sinó que era un dispositiu per a generar-la, i el segon mode de reflexivitat em permetia donar compte d'aquest fet.

La tercera forma de reflexivitat que proposa Halloy té a veure amb reflectir i registrar les tècniques de camp principals. Això és la participació i les entrevistes, el que ell anomena la *epistemic triangulation* (2016: 16). En el meu cas, gairebé tot el gruix de les dades obtingudes ha estat a partir de la participació al camp, amb les converses informals que he pogut registrar amb els meus interlocutors. Les entrevistes semi-dirigides, per contra, han estat escasses en la recerca i sempre s'han produït a demanda dels propis interlocutors. Així, allò més interessant d'aquestes entrevistes no ha estat tant el contingut (un contingut que en d'altres ocasions, més informals, ja havia registrat), sinó el fet en sí que em demanessin realitzar-les. Destaco quatre entrevistes que els interlocutors em van demanar que fes, tres el juliol del 2015, abans de finalitzar el meu TFM, en què el Leandro, el Gael i el Teo em van demanar que els entrevistés per tal que pogués reflectir en aquest treball la seva opinió més formal cap a determinades qüestions, sobretot, en relació a la sang sacrificial. Gràcies a la insistència per l'elaboració d'aquestes entrevistes, vaig percebre que un dels temes centrals per ells era la concepció de la sang sacrificial i els sacrificis en general. Vaig adonar-me que per ells era més que important articular un discurs en què es fes palès que la sang sacrificial és imprescindible per a la Santería tradicional i és l'element de disputa central respecte altres tendències religioses, com la Neosantería.

Aquest és un aspecte crucial de la recerca, i té a veure amb la reformulació de les preguntes d'investigació. Si bé al principi del camp, la meua pregunta era àmplia i tenia a veure amb quin és el rol i el sentit de les religions afrocubanes a Barcelona, mica en mica vaig anar comprenent com un aspecte central el fet de preguntar-se pel rol i el sentit de la sang sacrificial, sobretot com un element que no només permetia la praxis religiosa pels santeros tradicionals, sinó que els definia en contraposició amb els neosanteros. Arribar a aquesta conclusió ha estat un camí al qual m'hi ha portat la pròpia recerca, les converses amb els interlocutors i també la participació en les seves cerimònies, en la preparació dels rituals i en les llargues converses un cop finalitzaven. En particular, un dels aspectes fonamentals al camp que va permetre que em

formulés aquesta pregunta d'investigació va ser precisament que em demanessin fer aquestes tres entrevistes el juliol del 2015.

La darrera entrevista me la va sol·licitar el Teo el setembre del 2020, quan ja estava engegat el projecte de les *Terapias Yoruba*. En aquesta ocasió, novament, la informació que va compartir el Teo no va ser tan rellevant per la meva recerca (en tant que ja l'havia compartit en reiterades ocasions amb anterioritat), sinó el fet que volgués que féssim una entrevista en què ell pogués articular un discurs estructurat a favor d'aquesta pàgina web i del que opinava sobre la sang sacrificial, la sang de la terra, la sang menstrual i la sang i el secret en les religions afrocubanes de Barcelona.

Halloy anomena *external exegesis* al coneixement extret a partir de les entrevistes (2016). Es tracta d'un coneixement que dona accés al *discurs de l'expert*, és a dir, el discurs d'aquelles persones que volen o estan preparades (en tant que accedeixen a fer l'entrevista) per elaborar un discurs formal, estructurat sobre una determinada temàtica. En realitat, argumenta Halloy, aquesta tècnica ens dona compte de la distribució del coneixement dins una determinada comunitat. El risc principal de la exegesis externa, planteja l'autor, és que en projectes breus en el temps, el coneixement que produeix sigui el que l'etnògrafa considera important no tant que allò que preocupa als propis interlocutors. En d'altres paraules, el problema que planteja és que es tracti d'un coneixement instrumentalitzat pels propis interlocutors, és a dir, que diguin allò que l'etnògrafa vol sentir, o el que és el mateix que es posin en escena unes identitats codificades.

En el cas de les quatre entrevistes de què he fet menció, no obstant, ens trobem amb una situació oposada. Va ser el fet de realitzar-les el que em va fer adonar d'allò important pels meus interlocutors, que em parlaven d'aspectes que, de cap manera eren els que jo, en tant que investigadora, "volia" sentir, perquè la qüestió de la sang no era un tema que abans d'aquelles entrevistes m'hagués generat cap pregunta de recerca interessant.

Tot i així, quan es dona aquest risc amb l'exegesis externa, segons Halloy, pot pal·liar-se amb l'exegesis interna, possible gràcies a una plena participació al camp, a totes les dades que es poden registrar i a les reflexions subsegüents. La exegesis interna aporta el *tipus* d'informació que circula al camp i *com* aquesta circula. En d'altres paraules, la principal avantatge de la exegesis interna, segons Halloy, té a veure amb el coneixement situat que proveeix d'informació, no només del contingut dels discursos, sinó de les formes i dels contextos de transmissió d'aquest coneixement, un requisit per tal d'entendre les lògiques i les bases sobre les que se sustenta l'aprenentatge cultural (Halloy, 2016: 17).

El coneixement que Halloy considera pertinent a la exegesis interna, a més, pot pal·liar un dels inconvenients de la exegesis externa, que és el discurs “pre-fabricat” dels interlocutors. La exegesis interna permet detectar contradiccions. Primer, contradiccions segons el moment de què es tracti o el context que es vulgui abordar. Així, per exemple, al llarg del primer any i mig de la recerca, era habitual que el Teo tingués un discurs semblant al del Leandro quan estava en presència d’ell sobre la necessitat dels rituals i de la sang sacrificial, i deia frases com la següent: “queremos hacer una regresión, queremos regresar a lo que serían los orígenes del ritual de la Santería. Queremos recuperar el sentido filosófico y puro del ritual y la sangre del animal es el fundamento”. En canvi, quan estàvem sols, el seu posicionament respecte el ritual i, en particular la sang, era fins i tot burlesc: “El ritual es lo de menos. Esto está pasado de moda. A mi me interesa el carácter científico. Da igual si hablo bantú como si digo bla-bla-bla. Y lo de tanta sangre... en fin...puro folklor y teatro”.

Segon, la exegesis interna permet detectar contradiccions entre el discurs i la pràctica dels interlocutors. Així, si bé en termes retòrics hi ha hagut una polarització taxativa entre tendències en relació a la sang i, en especial a la sang sacrificial, en termes pràctics, l’ús de la sang sacrificial ha estat molt més flexible. D’aquesta manera, si bé en termes generals, els neosanteros estaven en contra de la sang sacrificial per al desenvolupament ritual, a la pràctica, en determinades ocasions, l’empraven (vegi’s als capítols 4 i 6).

He pogut detectar aquests decalatges (entre discurs i pràctica, o entre discursos varis segons el moment i segons el context en què es donen) gràcies a una plena participació al camp, que m’ha permès compartir experiències amb els meus interlocutors, més enllà de les situacions formals de les entrevistes. I és aquí on emergeix una de les nocions clau que proposa Halloy i que considero fonamental per a comprendre la meua etnografia, i és la de *plena participació* (2016).

Aquesta plena participació no té a veure amb *fer-se natiu*, o amb pretendre tornar-se natiu, sinó amb el fet de *deixar-se afectar*, o *ser atrapat* pels interlocutors. Romandre obert afectivament, emocionalment a les distintes intensitats emocionals de l’*altra cultura*. En d’altres paraules, en desenvolupar una capacitat empàtica combinada amb una capacitat introspectiva a través dels exercicis de reflexivitat (Halloy, 2016).

La plena participació, compresa d’aquesta manera, permet dues qüestions fonamentals. Primer, permet guiar la mirada de l’etnògrafa, l’ensenya *on mirar*. I segon, la plena participació permet crear condicions per tal que l’etnògrafa i els interlocutors actuïn, sentin i parlin i, en definitiva, experimentin el món. Així, la plena participació de l’etnògrafa atorga un valor epistemològic a la recerca. L’experiència pròpia, amb la compartida, registrada amb una actitud reflexiva, i

compresa com a productora de realitat, adquireix una funció epistèmica que es basa en el rigor, que res té a veure amb la fredor de la distància emocional.

Reptes i limitacions

Realitzar treball de camp durant sis anys i mig sobre les religions afrocubanes de Barcelona ha suposat un repte fruit de certes limitacions. *Grosso modo*, proposo concebre dos tipus de limitacions metodològiques. D'una banda, les limitacions respecte la pròpia idiosincràsia de les religions afrocubanes; i, d'altra banda, respecte la metodologia per aproximar-m'hi.

Quant a les religions afrocubanes: de flexibilitat i secrets

La limitació metodològica més evident d'entrada ha estat endinsar-me en unes religions que, essent desconegudes per mi, responien a un tarannà de recomposició permanent i a un caràcter estructuralment fluctuant. En d'altres paraules, es tracta de religions enormement flexibles, susceptibles de la incorporació constant de nous elements com a conseqüència, entre altres coses, al fet que es tracta de religions de transmissió oral. A més, es tracta de religions en què els seus practicants, que coneixen i reconeixen aquesta gran flexibilitat del culte, esdevenen subjectes religiosos enormement creatius respecte el quefer ritual, el llenguatge sagrat i el món cosmològic. En aquest sentit, Canals destaca que "the dynamic nature of religion in these cults is particularly explicit and, more importantly still, increasingly recognized by its own followers" (Canals, 2014: 509).

A nivell metodològic, això ha suposat un repte, donat que calia incorporar com una dada etnogràfica més el fet que de manera constant es canviessin certs aspectes de les pautes rituals o de la norma cosmològica. Així, un exemple d'aquest fet, el situo a partir del següent cas en què el Teo em va dir el següent:

"Cada una de las siete potencias africanas, Obatalá, Oyá, Elegguá, Yemayá, Changó, Oshún y Oggún, tiene que comer algo, pollos, palomas, tortugas, perros, chivos... pero no cualquiera, sino unos concretos y, sobretudo, lo más importante es que tienen que ser machos. El único que puede comer hembra es Oshún" (Teo, 16/10/2014).

En aquesta cita, el Teo explicava detingudament les pautes d'alimentació dels *orishas*, quelcom que vaig anotar i, fins i tot, en certa mesura memoritzar. La perplexitat que va implicar el fet que tres o quatre setmanes més tard, recollint unes plantes rituals, el mateix Teo em digués que aquell dia es mataria gallines (femelles) blanques per *Obatalá* no es pot menystenir. Després de la lliçó acurada sobre el fet que, insistentment, l'única potència que podia menjar animals femelles era *Oshún*, no era d'esperar que certs dies després *Obatalá* també en pogués menjar.

En interrogar el Teo sobre aquesta qüestió, va respondre que *Obatalá* és asexual, perquè és el més vell dels *orishas*, i que és per aquest motiu que també pot menjar animals de sexe femení. Així, aquest exemple prova la flexibilitat no de la litúrgia en si, sinó dels discursos al voltant d'aquesta; per tant, prova que un dels elements que s'havia de tenir en compte era el joc del llenguatge, en què sempre semblava que s'estava disposat a modificar allò dit anteriorment per tal d'incloure algun element o de rebutjar-ne algun altre. Així doncs, comprendre aquestes característiques, la seva capacitat adaptativa, la seva dinàmica híbrida i els jocs del llenguatge, i incorporar-los en el tarannà habitual del treball de camp ha estat dels majors requisits per a millor concebre aquestes religions amb tota la seva complexitat.

La segona limitació que destaco té a veure amb el fet que es tracta de religions fonamentades en el secretisme⁵². Sovint he tingut la percepció de generar desconfiança entre els interlocutors, donat que, en no conèixer els secrets de la religió, ni les pautes rituals ni tampoc la cosmologia (si més no, a l'inici de la recerca), era una persona que estava fora del seu control, que costava de situar. Així, com altres etnògrafs que s'han trobat en aquesta mateixa situació la sensació generalitzada era que “the person who is beyond control is beyond trust [...]. Access to such a society is difficult for an outsider” (Berreman, 2012: 156). D'aquesta manera, es plantejava un repte metodològic clau: guanyar-me la confiança en aquest marc de secretisme per a poder dur a terme una investigació etnogràfica.

De la noció de secretisme, en distingeixo, sobretot, dos nivells. D'una banda, un nivell estratègic i, de l'altre, un nivell teològic. Pel que fa al primer nivell, les religions afrocubanes, ja en els seus orígens, a Cuba, sorgeixen com a contraposició d'un sistema de valors hegemònic: “la Santería también es una religiosidad de oposición al pensamiento católico opresor del esclavista colonial y luego del criollo burgués” (Cortés Rojano, 2014: 182). En aquest sentit, Clark exposa els diferents estigmes als quals els practicants de religions afrocubanes han hagut d'enfrontar-se des dels segles XIX en endavant. En primer lloc, un estigma incentivat i promogut per les pròpies ciències socials en relació a la designació d'aquestes religions com a “cultes”. La idea de separar “culte” de “religió” segons l'autora és un primer pas cap a l'estigma que més endavant s'engrandirà quan es vinculin aquests “cultes” amb els “cultes de vudú”. El “vudú”, segons Clark, ja se'l relaciona amb pràctiques retrògrades i perilloses per se; per tant, la vinculació de les religions afrocubanes amb el vudú no fa altra cosa que potenciar l'amenaça de perillositat d'aquestes pràctiques. Tanmateix, els seus practicants també han estat acusats de “bruixeria”. A aquest efecte, l'obra de Fernando Ortiz *Los Negros Brujos* de l'any 1906 va contribuir

⁵² La qüestió del secret religiós serà abordada amb deteniment al Capítol 7.

enormement a generar aquest estigma. El jove advocat Ortiz, amb aquesta obra, ratificava que la població negra era inevitablement propensa a la màgia i a la bruixeria. Emprant una terminologia mèdica, Ortiz condemnava tota la cultura afrocubana i les seves pràctiques a ser patològiques i susceptibles de ser pal·liades amb una correcta i adequada higiene social (Clark, 2007: 6, 7). Tot i que més endavant el mateix Ortiz es va convertir en un acèrrim defensor de les religions afrocubanes com a part de la cultura autòctona de l'illa, la seva obra va contribuir a incentivar un estigma cap a les religions afrocubanes que, a més, es feia més punyent, donat que era un estigma que no només relacionava les religions afrocubanes amb la bruixeria, sinó que hi afegia el component racial i es convertia en una bruixeria necessàriament negra, o el que es coneix més popularment com a "màgia negra".

L'estigma de "màgia negra" segons Clark (2007) presenta dues accepcions, en efecte, relacionades entre si. D'una banda, "negra" fa referència al fet de ser un tipus de màgia o bruixeria entesa moralment com a "malvada". La negritud feia referència al tipus de màgia que practicaven aquests religiosos, però, d'altra banda, "negra" feia referència al tipus de població que la practicava. Així, s'establia un lligam indissociable entre un tipus de persones racialitzades i un tipus de màgia (malvada) que practicaven. A finals del segle XIX, després de l'abolició de l'esclavitud, el 1886, i després de la independència d'Espanya, el 1898, la histèria per a controlar una població negra, ara lliure, es va manifestar en un estigma i una repressió majors.

Més endavant, a partir de l'època de la Revolució i amb el règim de Fidel Castro a Cuba, les idees marxistes que englobaven aquest període també van contribuir a estigmatitzar aquestes pràctiques religioses (Pérez Mena, 1998: 23). Al llarg dels anys vuitanta i noranta del segle XX a Cuba, tal com exposa Murrell, la persecució de la Santería era considerable i la visió externa dels devots seguia patint d'una exclusió profunda i seguia estigmatitzant-los com a participants de cultes satànics (2010: 98). Ara bé, lluny de fer que la pràctica de la Santería s'extingís, aquesta visió estigmatitzadora i, àdhuc, aquesta persecució feroç només va forçar una ocultació de la pràctica (Murrell, 2010: 98).

Davant de totes aquestes tessitures estigmatitzants, els practicants van començar a relacionar aquestes religions amb la tradició catòlica. I és aquí on emergeix el concepte de *sincretisme*⁵³. Encara a l'actualitat, molts *orishas* són i equiparats als sants de la tradició catòlica i és habitual que els interlocutors amb qui he fet treball de camp constatin aquesta sincretització. Així, en una conversa amb el Teo, passejant per Montjuïc a l'octubre del 2016, em va dir el següent: "Los

⁵³ Per a més informació sobre la noció de *sincretisme*, vegi's l'obra de Leopold i Jensen (2004).

orishas se sincretizan con los santos; Babalu Ayé es San Lázaro, por ejemplo, o Yemayá, Nuestra Señora de Regla, o Oshún, Nuestra señora de la Caridad del Cobre, y así...”⁵⁴.

L'acceptació del sincretisme per part dels seus practicants, no obstant, i malgrat la controvèrsia de la terminologia en termes teòrics i històrics, implica, segons Clark (2007), una prolongació de l'estigma. Si bé es considera que les religions afrocubanes són sincrètiques en tant que combinen elements de les religions de l'oest africà amb la religió catòlica espanyola, s'acusa als practicants o bé de corrompre el catolicisme, o bé de corrompre les pràctiques tradicionals ioruba (2007: 7).










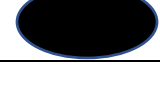
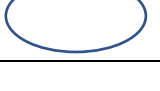
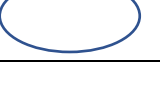








A l'actualitat i, concretament, a Barcelona, dins l'àmbit euroamericà, les tesis de la secularització han generat un pensament hegemònic dins del qual la pràctica religiosa també pateix de cert reuig institucional i social (Asad, 1993 i 2003; Taylor, 2007; Prat, 2012; Hanegraaff, 1998; Mahmood, 2009; Turner, 2011; Cardín, 1997 i altres), quelcom que també es reflecteix en el marc legal d'aquest país, tal com he reflectit al capítol 1. La consciència d'aquest reuig generalitzat per part dels membres de l'Associació Ilé-Oriaté fa que gairebé permanentment hi hagi algú encarregat de llençar perfum a l'aire amb un dosificador a prop de l'altar del Palo, ple de restes orgànics i, així, tal com afirmava el Leandro, “evitar que los vecinos huelan esto [referint-se a aquest l'altar], porque, claro, los vecinos se preguntarían cosas...” (14/11/2015).

El conjunt d'aquestes tessitures històriques i contextuals pot haver estat un motiu de pes per incentivar el secretisme o una estratègia d'ocultació de certes pràctiques de les que s'és conscient que no són ben rebudes ni per part de les institucions ni per part del conjunt social. Ara bé, aquest intent d'ocultació no exclou una estratègia de comercialització de la pràctica religiosa en el marc contemporani (Murrell, 2010: 115). Per tant, ambdues dinàmiques conviuen, quelcom que prova, de nou, l'enorme complexitat i el caràcter dinàmic i, sovint, aparentment paradoxal de la pràctica social d'aquesta religió.

D'altra banda, el nivell teològic del secretisme recau en el fet que la pròpia religió, de manera inherent, es fonamenta en el secret per existir com a tal. És a partir del secret i del control d'informació que implica que s'estableixen jerarquies i un ordre social determinat i, així, els comentaris habituals als *Iyavós* de “no preguntes tanto” o “cuánto más mires, menos verás” o “este chico quiere saber demasiado y aún no está preparado” (notes de camp, entre gener i juny del 2015) no feien altra cosa que ratificar aquest ordre social jerarquitzat. Allò que demostra de

⁵⁴ Vegi's l'obra de Mena Cañadas, 2018 per les tipologies de sincretitzacions entre els *santos* catòlics i els *orishas*.

manera més diàfana la jerarquia social d'aquesta religió a partir del control d'informació és l'existència dels tres modes d'endevinació, només coneguts per part d'alguns sacerdots. Un dels tres sistemes principals d'endevinació és *l'Obi*. És el més senzill de tots i s'utilitza en moments rituals. És un sistema que solament ofereix respostes de "sí o no" que confirmen prosseguir amb l'acció ritual que s'està realitzant o enuncien que alguna cosa s'ha de modificar per seguir. En realitat, es tracta de quatre peces trencades de coco en què la part interior de la fruita, que és de color blanc, implica "sí" i la part externa, marró, implica "no". Per tal que es pugui interpretar la resposta com a "sí" cal que almenys dues de les peces mostrin la seva cara blanca, estiguin en posició, per tant, afirmativa, quelcom que significarà que els *orishas* estan d'acord amb la realització d'aquell ritual. La següent taula exemplifica i sintetitza els possibles resultats del llançament del coco (*Obi*).

| | | | | | |
|--------|---|---|---|---|----------------------------------|
| ALAFIA |  |  |  |  | Sí (però pot ser amb dificultat) |
| ETAWA |  |  |  |  | Sí (no segur) |
| EYEIFE |  |  |  |  | Sí (segur) |
| OKANA |  |  |  |  | NO (falta alguna cosa) |
| OYEKUN |  |  |  |  | NO (rotund) |

Il·lustració 10. Taula de resultat del llançament del coco (*Obi*)

Un dels aspectes que més destaquen en relació al sistema *Obi* és que no es planteja com a quelcom inamovible, sinó que és flexible i amb un profund caràcter adaptatiu, és a dir, si la resposta ha estat negativa, es poden trobar altres maneres de preguntar-ho o es poden modificar certs elements del ritual i, fins i tot, es poden atribuir diferents explicacions a aquesta resposta negativa i es pot reiterar en l'intent fins que la resposta sigui positiva, fins que sigui l'esperada. Aquesta dada dona compte, un cop més, del caràcter *en acció* de les religions afrocubanes de Barcelona. No poden definir-se o acotar-se a partir de categories estanques i classificacions taxatives, sinó que s'han de comprendre en moviment, i en intracció amb les distintes forces sinèrgiques que les produeixen. Un exemple d'aquest fet el trobem en un ritual que va tenir lloc el juliol del 2015 a la casa de la Carla. Una cerimònia *d'ebbó* que oficiaria el Teo i que es realitzaria al Gael, un noi vingut de Màlaga expressament per la iniciació a la Santería.

En un moment del ritual, es van llençar els cocos per a saber si s'estava actuant correctament i la resposta va ser *okana*, és a dir, resposta negativa. Calia canviar alguna cosa. En aquell moment, el Teo va recordar que la iniciació del Gael, que tindria lloc al cap d'uns dies, era amb *Elegguá* i va recordar que aquest *orisha* era coix. Així, va demanar al Gael que es posés a peu coix. Aleshores, va llençar els cocos de nou i va sortir *eyeife*, la resposta afirmativa per excel·lència. La improvisació creativa i en acord entre els *orishas* i els devots és quelcom constitutiu d'aquestes religions i aquest és un aspecte que també es veu reflectit a través dels sistemes d'endevinació i de la manera com *penetren* el futur.

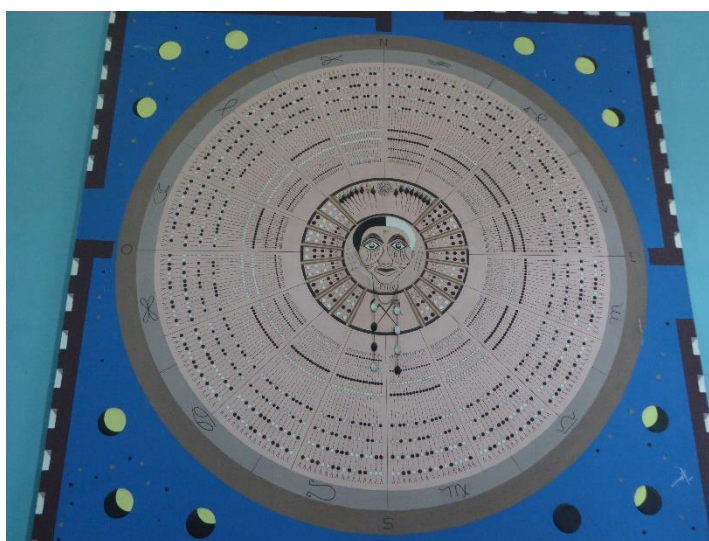
Un segon sistema d'endevinació és el *Diloggún*, un sistema de consulta endevinatòria que funciona a partir del llançament de setze cargols i de totes les possibles combinacions (concretament, dues-centes cinquanta-sis) que se'n poden derivar. Cadascuna d'aquestes combinacions, que representen situacions bàsiques de la vida, són patrons que s'han de desxifrar i aquesta capacitat i coneixement només els tenen certs sacerdots, els que tenen un rang superior al *Iyavó* i que han estat iniciats en aquest mode d'endevinació. Un cop coneguts els patrons, tot esdevé una qüestió numèrica: "todo en la Santería es una cuestión de números" (Teo, 20/04/2014) i així, "it is the pure expression of fate" (Murrell, 2010: 124). El poder endevinatori dels cargols és crucial per a determinar el futur dels practicants. Així, el Félix comentava que "se puede curar hasta un cáncer con la Santería, pero siempre que los caracoles digan que se puede y que informen de lo que los *orishas* dicen qué hay que hacer" (04/08/2015) o bé, el Teo explicava que un problema de fertilitat d'una dona es podria solucionar si els cargols deien que sí: "si los caracoles dicen que esta chica podrá tener hijos, podrá. Ahora, si dicen que no, que se vaya a comprar un niño a un orfanato porque no lo va a engendrar" (30/07/2015). Sovint, els practicants sortien de les consultes o bé plorant perquè, després del diagnòstic d'una malaltia greu d'un familiar proper, els cargols afirmaven que no es podria salvar, o bé feliços i agraïts per l'esperança sanadora⁵⁵.

⁵⁵Un dels esdeveniments presenciats al llarg del treball de camp en relació al que el *Diloggún* proporcionava als participants han estat les quatre parelles que portaven més de dos anys intentant tenir fills sense aconseguir-ho i, després d'una consulta de cargols en què sortia que en realitat no hi havia cap impediment per part dels *orishas* per tal que tinguessin fills, la felicitat i credibilitat de les parelles era enorme, tal com ho expressaven. Aquestes quatre parelles amb qui vaig entrar en contacte en el treball de camp, van aconseguir, després de les consultes, un embaràs, el qual va culminar amb un part sense complicacions. Una d'aquestes parelles és el Juanma i la Belén i el seu cas està breument explicat al capítol 5.



Il·lustració 11. Caracoles (Dilogún) del Teo en una consulta. Autor: Teo

Finalment, el darrer mode d'endevinació, més minoritari perquè només els *babalao* el coneixen és el *Tablero de Ifá*⁵⁶. Per arribar a conèixer els secrets d'Ifá s'ha de passar per un període d'aprenentatge d'entre uns deu i quinze anys i per rituals d'iniciació que només aquells que presenten la "sensibilitat" o la "capacitat", és a dir, unes condicions inherents a la persona per llegir *Ifá* poden dur a terme (Murrell, 2010: 124).



Il·lustració 12. Tablero de Ifá. Asociación Cultural Yoruba de Cuba. Autora: Marta Pons Raga

Tots aquests modes d'endevinació demostren que es tracta d'una societat jerarquitzada i que, tanmateix, hi ha un ordre social i religiós a seguir per tal d'escalar posicions. El repte va ser sempre poder guanyar-me una posició en aquesta societat que s'adequés al que jo sentia pertinent i al que la resta de participants sentien, una posició que, malgrat ser "de fora", no hi

⁵⁶ Per a més informació en relació a aquest mode d'endevinació, vegi's a Holbraad (2012) *Truth in Motion*.

havia un “a dintre” homogeni amb el qual lidiar, sinó, com afirma Jenkins, una heterogeneïtat i distincions de poders a destacar (Jenkins, 2009: 446).

Quant al treball de camp: de dispersions i il·legalitats

Augé exposa que la contemporaneïtat es caracteritza per una diversitat recomposant-se a cada instant (1996: 123). Es reivindica cert caràcter unitari, lligat a una dimensió individual, però, tanmateix, aquesta dimensió individual es compon pel contrast amb els altres. Per tant, mentre hom afirma una identitat pròpia irreductible, alhora està lligat a una idea paral·lela de fer-se a imatge d'algú altre i, així, de necessitar d'alguna manera la diversitat per establir-se com a unitat. Això implica un repte que també afecta la pròpia manera d'analitzar un món que es compon, al seu torn, de molts mons, d'una dispersió de persones, de temps i d'espai que es fan difícils d'unificar, tot i que no cessen de provar-ho.

D'aquesta manera, ha estat habitual que en el treball de camp, en què he hagut de lidiar amb aquesta contemporaneïtat urbana, amb les dinàmiques hegemòniques de la globalització i, així, dels fluxos d'idees, coses, persones i capital, sentís aquesta dispersió. Al llarg de la primera etapa de la recerca, els interlocutors estaven dispersos en l'espai, dificultant la continuïtat de la investigació; per exemple, al llarg del primer any i mig del treball de camp, el Pol va marxar a Cuba a acompanyar la seva dona, la Montse, a iniciar-se allà; el Leandro viatjava a Cuba per tal de realitzar *Asientos de santo* a La Habana o a Camagüey; el Teo i la Carla marxaven a Granada per temporades, si el seu pressupost els ho permetia; el Gael anava i venia de Màlaga; la Cloe viatjava a Bèlgica sempre que li era possible; el José, per motius laborals, és a dir, per agafar les feines que li anaven sortint, viatjava a banda i banda del país, ja que no sempre podia treballar a Barcelona; l'Alejo sempre que podia anava a Alacant, perquè era d'allà, un fet pel que resultava difícil localitzar-lo a Barcelona; per citar només alguns exemples.

Durant la segona etapa del treball de camp, aquesta dispersió encara es va veure més accentuada, donat que, exceptuant la primera fase d'aquesta etapa en què pràcticament tota la recerca es va centrar a la Casa-Temple del Teo a Les Planes, la resta del treball de camp es va centrar no en un lloc concret, sinó en les cases de cadascun dels neosanteros, donat que la recerca, ja en aquell punt, estava bolcada a treballar la Neosanteria i, per tant, la religió fora de l'Associació.

A banda de l'activitat ritual, que gairebé sempre tenia lloc en cases particulars, també es tracta d'una etapa en què quedava amb els interlocutors per fer activitats lúdiques o per a trobar-nos i xerrar i discutir sobre qüestions, un aspecte que encara ampliava més el focus espacial de la

recerca; així, quedàvem a bars a diferents punts de la ciutat i de la perifèria, anàvem d'excursió per recollir plantes a Montjuïc, a la ribera del riu Llobregat o a Les Planes; fèiem alguna festa a alguna casa okupada a les afores de Barcelona, etcètera.

Finalment, la dispersió espacial de la recerca es va anar reduint a mesura que m'endinsava en el que he proposat com la darrera fase de la investigació, ja que pràcticament tots els esdeveniments als quals assistia eren a la casa cultural La Caprichosa.

Aquesta reducció espacial, a més, es va veure incentivada per l'esclat de la pandèmia, en què vaig passar d'anar amunt i avall amb el cotxe a diferents punts de la ciutat i la seva perifèria a no poder sortir de casa, ni jo ni els meus interlocutors. Durant aquest període, però, es va ampliar un espai de recerca que fins aleshores havia estat reduït o força centrat en una comunicació privada amb mi o entre algun grup d'interlocutors: l'espai virtual. Les consultes que realitzava el Teo eren *online*, a través de plataformes com ara l'*Skype* o *Whatsapp*. Les videotrucades amb els *pacientes* es van convertir en el mitjà de comunicació habitual i a través d'aquestes plataformes i d'aquests mitjans es van començar a donar no només consultes, sinó alguns treballs de curació.

En una trucada durant el temps de confinament, concretament a l'abril del 2020, el Teo em va explicar el següent:

“Martica, ahora estoy trabajando más que hacía tiempo. Con esto del *Whatsapp* y también del *Skype* estoy viendo a mucha gente, porque además con el bicho ese mucha gente está fatal, físicamente pero también psicológicamente, y necesitan mi ayuda. Gracias a todas estas historias, ahora nos podemos comunicar igual”.

Del paper d'Internet en reflexionaré més endavant, en part a l'apartat de *Avantatges i situacions privilegiades* dins d'aquest mateix capítol i també en el capítol 7, a l'apartat de *Sang i secret*. Ara bé, destaco aquí com la dispersió de l'espai, que era una de les característiques bàsiques que havia guiat la meua recerca, en tant que es tractava d'una recerca en un context urbà, contemporani, en què els fluxos de les persones és quelcom vehicular en el marc de la globalització, de cop, es va convertir en una dispersió *online*. Internet esdevenia un escenari receptor de tota una dispersió difícil d'abastar, i tanmateix, generadora d'aquesta. En d'altres paraules, Internet va permetre focalitzar les relacions religioses entre els sacerdots i devots, però també va generar un espai molt dispers en termes metodològics, ja que, si bé quan les consultes o els treballs religiosos eren en un espai físic jo hi podia assistir, en el moment en què

es van digitalitzar, la meua presència es va tornar més complicada. Les videotrucades no es feien a tres bandes i, sovint, les consultes per *Skype* eren vetades per aquells qui no érem el sacerdot. La por de les gravacions i de treure fora de context aquella troballa feia que molts dels *pacientes* li demanessin al Teo una intimitat que fins aleshores no havien demanat. Així doncs, jo podia accedir a aquest tipus de treballs de manera indirecta, quan el Teo m'escrivia missatges de *Whatsapp*, com el següent: "tremendos chismes religiosos y mágicos te estás perdiendo, Martica"; o quan m'explicava com havia anat i m'enviava alguna fotografia de l'esdeveniment, una fotografia que em demanava no compartir i no bolcar a la meua tesi doctoral, una demanda que li he respectat.

Quan es va aixecar el confinament, el Teo va reprendre la seva activitat religiosa *offline*, i a l'octubre del mateix any 2020 em va demanar que l'acompanyés a Tarragona a realitzar uns treballs rituals amb alguns dels seus fillols (vegi's amb més detall al capítol 4). Durant el trajecte amb cotxe fins a Tarragona, mentre jo conduïa, vam tenir una conversa a tres bandes el Teo, la Carla i jo, que reproduïxo a continuació:

- (Marta) ¿Cómo ha ido trabajar en la pandemia? ¿te has apañado bien con Internet?
- (Teo) Sí, la verdad que me ha ido muy bien, he trabajado más que en mucho tiempo, porque he podido trabajar con gente de Cuba y de otros países. He flipado con esto del *Whatsapp* y del *Skype* y todas estas historias, porque me han permitido tener mucho más trabajo.
- (Marta) A ver si ahora te vas a pasar al mundo virtual y en vez de neosantero vas a ser un santero *online*... [ens riem tots tres].
- (Carla) No creo. Ahora te dice eso, pero se ha quejado muchísimo de no poder tener a la persona delante.
- (Marta) ¿A sí? ¿Has notado alguna diferencia?
- (Teo) Sí, no tiene nada que ver. Cuando está la persona presente, están presente otras fuerzas, otro sentido espiritual. Cuando hago trabajos *online* es mucho más mecánico y se pierde algo... no sé...
- (Marta) Bueno, ¿Te acuerdas que te comenté que cuando estuve en el congreso de Cuba el año pasado ese fue uno de los temas que más preocupaban? El hecho de si se perdía algo cuando el ritual se volvía virtual...
- (Teo) Sí, es verdad que me lo dijiste. A ellos les preocupa porque así pueden hacer trabajos religiosos a más gente y ganar más... Ahora, si quieres hacer las cosas bien, tienes que sentir a la persona, a las energías espirituales, y sentir con una pantalla no es lo mismo".

Aquesta conversa reflecteix dues qüestions que destaco. La primera és que ratifica el tarannà que ja tenia el meu treball de camp a les acaballes de la recerca, i és el caràcter reflexiu i dialògic,

en què compartia les reflexions epistemològiques del congrés d'antropologia de Cuba entre els meus interlocutors i aquests em donaven la seva opinió, tot construint, de manera compartida, cert coneixement sobre una realitat particular en relació a les religions afrocubanes a Barcelona. I la segona és que s'iniciava un debat sobre el paper d'Internet en les religions afrocubanes. El Teo era partidari de l'ús d'Internet per al desenvolupament de la seva pràctica religiosa. Ara bé, cal distingir dos usos d'Internet en relació a la religió: Internet com a plataforma en què s'*expressa* la religió, o Internet com una plataforma en què *es dona* la pràctica religiosa, allò que Beliso-De Jesús anomena *tecnorituals* (2015).

En aquest sentit, pel Teo la primera opció, la de religions que utilitzen Internet per difondre's o ampliar el coneixement és un camí a incentivar, mentre que els *tecnorituals* són, pel sacerdot, una manera de permetre que certs *obás* que estan lluny de la casa dels seus fillols puguin seguir exercint de sacerdots (i cobrant per fer-ho). Així, l'ús d'Internet per tal de desenvolupar la religió és un aspecte que el Teo va fer durant el temps de confinament, però que va deixar de fer en el moment en què mica en mica es va anar recuperant certa normalitat.



Il·lustració 13. La Carla i jo en una cerimònia el 18/10/20. Autor: Carlos

Ara bé, la dispersió de l'espai geogràfic i virtual de la pràctica religiosa no era l'únic tipus de dispersió al camp. També he hagut de fer front a una dispersió en el temps. En primer lloc, vaig haver de lidiar amb una concepció de les hores que era distinta de la que jo tenia, una distinció plenament conscient per part dels meus interlocutors que, sovint, utilitzaven la frase de "a las nueve [o altres hores] cubanas", tot advertint-me que la concepció del meu temps no seria útil. Sovint, la idea era quedar a una hora pel matí i era freqüent al principi de la recerca que procurés estar a l'hora que se m'havia dit, per exemple, a les nou de matí. Ara bé, a les nou del matí, a l'Associació no hi havia pràcticament ningú i la família del Leandro, que vivia en aquesta

Associació, dormia. Després de diverses vegades en què es va produir aquesta situació i en què la resposta dels interlocutors era que s'havia quedat a les "nueve cubanas, no españolas", remetent-se al fet que les nou, automàticament tenia el valor de les meves deu, les onze o les dotze (si no és que directament s'aplaçava l'esdeveniment per una altra jornada) vaig aprendre a lidiar també amb aquesta dispersió temporal. Sense adonar-me, vaig anar canviant la meua pròpia concepció del temps i, sense poder sistematitzar-ho, vaig anar aprenent les hores en què havia d'assistir a un lloc o a un altre.

Ara bé, la dispersió principal en relació al temps ha tingut a veure amb què es tracta d'una investigació que proposo anomenar *extensiva*. A diferència de la definició de treball de camp malinowskiana, la meua recerca etnogràfica ha consistit en compartir moltes experiències (la majoria de les quals involucrades amb cerimònies i esdeveniments religiosos) amb uns practicants de religions afrocubanes de Barcelona al llarg de sis anys i mig. Ha estat una recerca prolongada en el temps que ha tingut algunes avantatges i alguns inconvenients. Un dels primers inconvenients és que, en fer recerca a la ciutat on visc i he viscut durant tot aquest temps, no he pogut viure una immersió absoluta en una realitat que no era la meua. Aquestes immersions, malgrat ser molt intenses, no m'han impedit de manera general retornar a casa cada dia i poder estar amb la meua família. Ara bé, la gran avantatge de fer recerca al lloc on visc és que la investigació no s'aturava i, així, podia copsar-ne i analitzar-ne el seu desenvolupament i el seu caràcter processual. Parteixo, en termes teòrics del fet que les religions afrocubanes no són, sinó que són fent-se, *in motion* (Holbraad, 2012). El que podem analitzar són episodis que representen una de les infinites possibilitats d'esdevenir. Aquest marc teòric que defenso en aquesta tesi s'ha vist clarament ratificat per la pròpia metodologia que he seguit per constatar-ho, i és que la meua metodologia també ha consistit en un procés inacabat, amb diferents fases i distintes sensacions d'anades i vingudes. He pogut fer recerca etnogràfica d'un conflicte entre dos sacerdots i conseqüentment entre dues tendències religioses, he pogut analitzar-ne les seves arrels i he pogut analitzar-ne les conseqüències per a cadascuna d'aquestes tendències i aquest etnografiar l'aspecte processual, l'empremta del pas del temps, ha estat possible com a conseqüència d'un treball de camp extensiu, que ha pretès ser testimoni i particip d'un procés inacabable. Si la vida social és un fluir permanent, també ho ha de reflectir en gran mesura la metodologia que emprem per abordar-la. Així, la pròpia metodologia ha estat fluida, ha consistit en diferents etapes i fases i ha estat ben dispersa a nivell cronològic, constatant, doncs, que els resultats analítics que s'ofereixen al llarg d'aquest document són només el reflex d'un episodi perllongat en el temps.

Una de les altres grans limitacions de la recerca ha tingut a veure amb la qüestió jurídica i legal. En primer lloc, algunes de les pràctiques més habituals d'aquestes religions resten al marge de la legalitat espanyola. Aquest és un fet que els mateixos interlocutors coneixen i és un dels motius pels quals el sentit estratègic del seu secretisme estructural pren plena importància. Com ja he comentat més amunt, doncs, matar animals de la manera com es dona en les cerimònies religioses afrocubanes és il·legal⁵⁷ i cal dissimular-ho i amagar-ho respecte les persones foranes que tenen curiositat.

Tanmateix, es tracta d'una religió cara. Iniciar-se a l'Associació oscil·la entre els set mil i els catorze mil euros. A banda de la iniciació, cada consulta i cada treball ritual també respon a unes tarifes que no són assequibles per a tothom. Ara bé, tots aquests diners es mouen en tant que economia submergida i, per tant, es mouen sota el que popularment es coneix com a *diner negre*.

Finalment, la darrera actuació habitual que funciona al marge de la legalitat espanyola i que és reconegut pels propis interlocutors té a veure amb les exhumacions de cadàvers que es donen en el marc de les pràctiques religioses de Palo Monte.

Un exemple d'aquest fet, que va ressonar a les notícies de tot el país, va ser el setembre del 2016, quan es va fer públic un comunicat per part de la Guàrdia Civil de la troballa d'objectes rituals i de restes corporals a les aigües que envolten el Peñón de Ifach, a Calpe (Alacant)⁵⁸. Aquest va ser un cas amb ressò mediàtic, però el més habitual és que els interlocutors duguin a termes les exhumacions de manera silenciosa i íntima. De fet, jo no he pogut ser testimoni directe de cap exhumació, tot i que en alguna ocasió els interlocutors m'han fet saber que l'havien realitzat. Concretament, a l'octubre del 2014, en el ritual de la meva jubilació al Palo Monte, el sacerdot, el Teo, em va fer prendre una substància per a culminar la iniciació i em va dir el següent: "esto tienes que tomártelo. No me preguntes lo que es [i es va riure]". Quan li vaig preguntar, acte seguit, què era, em va contestar que es tractava de restes de cadàvers humans que havien estat exhumats.

El funcionament religiós al marge de la legalitat, però, no només es dona per la praxis religiosa en si, sinó per la situació legal o d'estatus jurídic d'alguns dels interlocutors amb qui he treballat. Per exemple, alguns d'ells es troben a una situació que em descriuen com a "sin papeles", és a

⁵⁷ Per a més informació en relació a aquesta qüestió il·legal, vegi's al Capítol 1.

⁵⁸ https://www.ondacero.es/emisoras/comunidad-valenciana/alicante/hallazgo-restos-humanos-objetos-rituales-rompe-calma-calpe_2016090257c99fdb0cf2a8906f339343.html

dir, eren persones migrades, moltes d'elles de Cuba, però d'altres, de diferents països d'Amèrica llatina, com ara, Colòmbia, Argentina o Xile, que no tenien la nacionalitat espanyola ni de cap altre país de la Unió Europea.

A banda d'això, ja he descrit a l'apartat de la *Genealogia de la recerca* que el desembre del 2018, el Teo va tenir un problema jurídic que va culminar amb una estada a un centre penitenciari l'estiu del 2021. Durant aquest temps va estar sota l'ordre de *busca i captura*, per no haver procedit a realitzar els serveis a la comunitat. Aquest fet el va tenir força absent de l'escenari religiós, sobretot fins el maig del 2019, quan ens va explicar que va poder pagar la fiança i es va lliurar d'aquesta persecució jurídica⁵⁹.

Finalment, el repte metodològic més evident en relació a la qüestió de l'estatus jurídic dels interlocutors té a veure amb el fet que alguns dels practicants amb qui he treballat es dediquen a la comercialització il·legal de drogues. Segons el Teo, aquests "*narcos*" són el gran gruix dels seus ingressos econòmics dels últims anys. Els treballs que el sacerdot ha realitzat per ells han tingut la finalitat de lliurar-se de la justícia a l'hora de poder transportar droga d'un país a un altre, passant per diferents aeroports: "le hice un trabajo para que pudiera pasar la mercancía. Y funcionó. Y no es la primera vez. Ahora vienen todos" (08/05/18).

Més enllà del treball que ha realitzat el Teo per tal que aquests interlocutors puguin transportar aquestes mercaderies il·legals (uns treballs dels quals jo m'he volgut mantenir al marge i no he participat) sense ser enxampats per la policia, el sacerdot traçava una relació personal amb ells que feia que després hi acudissin per a solucionar altres problemes de la seva vida personal, amorosos o de salut, principalment. En aquests treballs rituals, sí que hi he participat sovint i, en aquestes ocasions (només en aquestes), el Teo em presentava com la seva *ayugbona* o assistent religiosa, però no els deia que era antropòloga i que estava fent treball de camp amb ell.

Tots aquests reptes han constituït la meua metodologia de camp. En d'altres paraules, el fet de fer front a les distintes tessitures a les quals m'enfrontava, tant des del punt de vista de les religions afrocubanes, com també del propi treball de camp, ha permès que empri unes tècniques de camp i no unes altres, construint, així, una manera particular d'abordar una realitat

⁵⁹ Ja he comentat a l'apartat de la *Genealogia de la recerca* que aquest pagament i el suposat alliberament d'aquesta tessitura jurídica tan complicada no es va donar, ja que l'estiu del 2021, com a conseqüència que el Teo donés les seves dades a un hotel d'Andalusia per a passar-hi una nit, va ser detingut i empresonat durant tres mesos.

que passa a ser, tanmateix i inevitablement, dependent d'aquesta. Vegem-ho amb detall a continuació.

Traçar ponts a través de les eines d'investigació

Les eines emprades per aquesta recerca (com en qualsevol altra recerca) no són, en termes de Guber, un "instrumento neutro intercambiable, sino que debe[n] utilizarse como dispositivo de obtención de información, cuyas cualidades, limitaciones y distorsiones deben ser controladas metodológica y teóricamente" (2005: 54).

Les eines emprades a un treball de camp no són aleatòries, sinó que consoliden una dinàmica de fer l'etnografia, generant unes relacions socials determinades i perpetuant-les. Tant important és l'ús de certes eines com el desús d'unes altres.

Destaco dues eines que han estat fonamentals pel meu treball de camp. La primera és la gravadora de veu, i la segona, la càmera de fotografies. Les dues van resultar-me útils per tal de pal·liar els reptes metodològics presentats més amunt. Pel que fa a la gravadora ha constituït el principal registre de dades del diari de camp. Es tracta d'un element, no obstant, que no vaig poder introduir de manera fàcil, sobretot a l'Associació i entre els santeros tradicionals.

Els primers dies de la recerca anotava a les llibretes de camp al màxim d'informació que podia; el que la gent feia, el que observava, el que sentia, el que olorava, el que intuïa, recordatoris del que em calia fer i, sobretot, el que la gent deia. Intentava ser rigorosa amb les seves paraules perquè tot i tenir el seu permís per fer recerca amb ells, no volia col·locar una paraula allà on no havia tingut lloc. Com que el tracte per a poder accedir a fer recerca a l'Associació amb el Leandro sempre va ser a condició que no gravés, ni veu ni fotografies ni vídeos, vaig desenvolupar el recurs d'anar al lavabo de l'Associació per apuntar a les llibretes de camp els conceptes clau en els que després voldria indagar o, si podia i ho recordava bé, frases senceres que un interlocutor havia dit. Vaig trigar poc temps en adonar-me que aquesta tècnica tenia data de caducitat. Cada dia parlava amb més gent a l'Associació i rebia més estímuls. Alhora, cada vegada, en traçar una relació més profunda amb els practicants i amb l'activitat religiosa, tenia més material a anotar i les excuses d'anar al lavabo començaven a ser insostenibles.

Aleshores va arribar el dia que vaig parlar amb el Félix, que en aquells moments incipients del camp, abans de la meua jubilació de Palo Monte de l'octubre del 2014, em semblava que era la mà dreta del *padrino* de l'Associació. Va ser la primera conversa registrada amb la gravadora i va versar sobre l'ús d'aquesta. La reproduïxo a continuació:

- (Marta) Bueno Félix, pues ya está en esto en marcha [posant la gravadora sobre la taula].
- (Félix) [rient] Muy bien, muy bien.
- (Marta) Primero de todo, gracias por dejar que grabe. La verdad es que me está resultando muy complicado ser rigurosa con todo lo que decís si no puedo grabarlo...
- (Félix) Ya me imagino. No, ya te digo que a mi no me importa.
- (Marta) Ya, pero Leandro me dejó claro que no podía.
- (Félix) Bueno, ya sabes tú que Leandro... le cuesta aceptar ciertas cosas, pero yo creo que se lo puedes volver a preguntar. Él es el que quiere que estés aquí y que entiendas lo que hacemos, ¿no? Pues entonces, yo creo que para que todo quede más claro lo mejor es grabarlo.

La conversa va prosseguir però reproduïxo aquest fragment perquè el mateix Félix considerava que la gravadora era l'element que podria beneficiar més al propi Leandro, que volia que jo fes recerca a l'Associació per tal de ser més rigorosa. En canvi, amb una gravadora de veu no apareixien cares o fotografies i per tant no es rebel·lava la identitat (al menys de manera visual) de cap dels membres de l'Associació. Amb aquests arguments, vaig pretendre travessar la frontera del secretisme i l'hermetisme amb el Leandro uns dies més tard que la conversa amb el Félix. Per sorpresa meva, no va trigar en accedir. Com ja he comentat més amunt, el Leandro, des del principi, volia que jo fes recerca a l'Associació i li vaig ser sincera amb el fet que si volia que registrés bé les seves paraules, que no tergiversés el que estava passant a l'espai ritual, em calia alguna eina amb què recolzar-me. Ho va comprendre de seguida, tot i que va seguir insistint en què no volia que apareguessin noms reals, ni imatges o vídeos i, finalment, em va demanar que l'ús fos particular, per poder plasmar alguna cita, però en cap cas per publicar-ho a un mitjà de comunicació o fer-ne un ús lucratiu o més divulgatiu fora de l'àmbit acadèmic. Li vaig prometre i a partir d'aquell moment, vaig poder accedir a l'Associació sempre amb la gravadora encesa, un fet que m'ha permès poder registrar les frases dels meus interlocutors de manera literal.

Amb els neosanteros, el procés de posada en escena la gravadora i de l'acceptació per part dels meus interlocutors va ser molt diferent, àdhuc oposada. La voluntat d'un rigor científic, tal com m'explicitaven, feia que fins i tot em fessin explícita la seva satisfacció perquè els gravés. Així, la Dandara, després de llegir el meu TFM, em va dir el següent:

“Suerte que nos has podido grabar bien. Dices cosas que merecen ser oidas en tu tesina. Y así, podremos llegar a más gente. Debemos transformar esta religión en algo que se vea como bueno, como sanador” (18/05/16).

Però a més, la gravadora va generar un segon rol i és que va ser dipositària de les meves reflexions més immediates després d’una activitat al camp, sobretot quan tornava amb el cotxe, sola. D’aquesta manera, no només podia registrar tot allò que deien els interlocutors, sinó que la gravadora permetia a una velocitat que no em permetia l’escriptura del diari registrar les meves reflexions, intuïcions i sensacions.

L’acceptació de la gravadora, poc després d’iniciar el treball de camp a l’abril del 2014, no va ser tant llunyana a l’acceptació de la segona eina que destaco, la càmera de fotografies (i vídeos), la qual, molt més censurada que la gravadora, també m’ha permès registrar un tipus d’informació que tanmateix ha generat escenaris interessants. Les fotografies fins ben entrat l’any 2016, dins l’Associació, no les vaig fer d’allò que a mi em cridava l’atenció, sinó que les feia d’allò que el Leandro em deia que les fes. Al principi de la recerca, l’hermetisme que caracteritza les religions afrocubanes i la desconfiança que jo generava, sobretot pel Leandro, feien que gairebé no pogués fer fotografies de res. Aquesta dinàmica va anar canviant substancialment a mesura que avançava la recerca i vaig poder anar retenint digitalment certes imatges que, tal com el Leandro em feia explícit, no havien deixat que mai ningú captés.

Per tant, a nivell metodològic, la imatge, més enllà d’una bona il·lustració de certs rituals que, d’altra banda, seria difícil de copsar només a nivell verbal, va significar un avenç de la relació amb els interlocutors de l’Associació i especialment el Leandro, i em va atorgar un rol de major confiança i cert privilegi. Així, quan una interlocutora, la Carmen, em va veure amb la càmera en el *cuarto de Santo* l’estiu del 2015, em va preguntar si el Leandro ja sabia que estava realitzant fotografies. En contestar-li que sí, va seguir: “¿el padrino te ha dicho que hagas fotos aquí? Esto sí que es un privilegio... hombre...es el *cuarto del santo*” (Carmen, 18/07/2015).

Ara bé, un altre aspecte rellevant en relació a les fotografies és que no només reflecteixen un canvi de posicionament personal al camp, amb el Leandro i dins l’Associació, sinó que també van generar escenaris nous i de conflicte. L’hermetisme del Leandro sempre va contrastar amb el del Teo. Així, mentre el Leandro em dictaminava quines fotografies podia fer o havia de fer i quines no, el Teo en feia unes altres i me les enviava per *Whatsapp* sense que el Leandro ho sabés (vegi’s amb més detall al següent apartat). La recerca, a través del *Whatsapp*, es convertia en un espai de resistència per part de certs practicants a la manera tradicional i considerada

retrògrada de fer religió que associaven al Leandro. Així, les fotografies no només reflecteixen o il·lustren determinats moments del treball de camp, sinó que van ser generadores de realitat etnogràfica, productores de determinada informació en relació als rols que ocupàvem cadascú de nosaltres i dispositius pel conflicte central de la recerca. En termes de Canals i Cardús, la imatge passava de ser una empremta a produir un encontre (2010).

Avantatges i situacions privilegiades

Com en qualsevol treball etnogràfic, a banda dels reptes metodològics que he presentat a l'anterior apartat i de les diferents tècniques i eines que vaig emprar per tal de pal·liar-los, també he gaudit de certes situacions privilegiades al camp; concretament, en destaco tres. La primera, el fet de tenir cotxe i conduir als meus interlocutors d'una banda a l'altra; la segona, la meva triple maternitat i, finalment, la identificació que van fer els meus interlocutors cap a mi com a experta digital.

Els trajectes en cotxe

Com he comentat més amunt, una de les característiques del meu treball de camp ha estat l'enorme dispersió dels focus de recerca. Durant la primera etapa, si bé el centre de la investigació era l'Associació Ilé-Oriaté, al Prat de Llobregat, també començava a assistir a rituals del que després anomenaríem *Neosantería* a cases de diferents practicants, sobretot a la urbanització de Les Planes, a Sant Cugat del Vallès. En general, no obstant, al llarg de les dues etapes de recerca, he assistit a rituals a cases particulars de practicants a diferents punts de Barcelona, he anat a la muntanya o al riu a realitzar algun tipus de cerimònia particular; he hagut d'anar a recollir plantes amb un *osainista* a Montjuïc, Collserola, o la ribera del riu Llobregat; he hagut de portar animals, *ngangas* o *calderos* i altres objectes religiosos, de casa d'un practicant a la casa on es realitzaria la cerimònia, etcètera.



Il·lustració 14. El Teo recollint plantes a la ribera del riu Llobregat. Autora: Marta Pons Raga



Il·lustració 15. Cerimònia de Entrega de los guerreros a casa de la Carla a Barcelona. Autora: Carla

Els trajectes en cotxe, doncs, s'han fet imprescindibles durant la recerca i el meu privilegi ha estat disposar-ne d'un per tal de poder portar els practicants d'una banda a l'altra, amb les converses i situacions que es generaven en aquest espai, i, també, per tal de poder desplaçar-me de manera fàcil i ràpida al camp, quelcom que amb aquesta dispersió característica, es feia un requisit indispensable.



Il·lustració 16. Cerimònia a casa de la Raquel i el Carlos. Autora: Marta Pons Raga

El cotxe va esdevenir un espai de simbiosi en la recerca. Jo portava els interlocutors que no disposaven de cotxe però que volien assistir a cerimònies a les quals no es podia accedir amb transport públic, o bé es podia accedir però no carregant animals en caixes de cartró, vius però a l'espera de ser sacrificats, o amb *calderos* de Palo Monte. Això ha fet que, sovint, m'hagin trucat els interlocutors, des de l'inici de la recerca, per tal de poder anar d'una banda a l'altra, implicant-me al camp inevitablement. Així, he mantingut converses amb els meus interlocutors al cotxe molt enriquidores, fins i tot amb aquells interlocutors amb qui fora del cotxe parlava relativament poc. Circular per Barcelona i la seva perifèria implica destinar llargues hores al cotxe com a conseqüència del tràfic, que a determinades hores, pot ser feixuc. Així, de les llargues converses resultants, es van obrir dues de les línies de recerca principals. La primera és la que fa referència a la rellevància del sentit del ritual, dels sacrificis i de la sang resultant i sobretot a l'enorme heterogeneïtat de plantejaments i de punts de vista en relació a aquestes qüestions i, fins i tot, de conflictes interns. En d'altres paraules, el conflicte vehicular per la meua recerca, que es va desenvolupar mentre feia treball de camp entre les tendències de la Santería tradicional i la Neosanteria a Barcelona va tenir molts vèrtex d'acció, però un aspecte que destaco és que de les primeres converses que vaig tenir amb els interlocutors que feien referència a aquest conflicte es van donar al meu cotxe. Va ser allà on vaig començar a adonar-me de la importància que tenia pels interlocutors el que jo percebia com una defensa contra "l'altra" tendència, especialment en relació al sentit i l'ús de la sang sacrificial. A continuació, reproduiré una cita del Teo en el darrer trajecte en cotxe que vam realitzar plegats en el marc de la recerca i, per tant, amb la gravadora encesa, que plasmarà la rellevància d'aquestes converses per a la construcció de les línies d'anàlisi:

“Ahora ya sabes, Martica, que la sangre no es necesaria, al menos la sangre de los animales. Se dice en el *patakí* que solo hace falta la sangre de *un* [èmfasi de l’interlocutor] animal, pero ya está. Y yo que he estudiado y he leído mucho sobre estas religiones estos últimos años y te digo que no hace falta ni ese animal. Hay que activar la sangre del religioso para conectarlo con lo espiritual, pero eso puede ser con la sangre de la tierra o la sangre menstrual. No hace falta matar los bichos. Pero el otro día, cuando vi a Leandro, y estuvimos hablando un rato después de tanto tiempo, le conté esto y se rió. El brujo no lo entiende ¿qué vamos a hacer?” (Teo, 18/10/20)⁶⁰.

La segona línia d’investigació principal que es va obrir a partir de l’encontre etnogràfic del cotxe va ser en relació a la concepció que tenien els neosanteros de la seva pràctica religiosa com una pràctica espiritual terapèutica. L’aspecte de la salut i la definició de la Santería com a *medicina ioruba* es va fer rellevant per mi arrel de les converses que teníem al cotxe alguns neosanteros i jo quan anàvem a cercar plantes a Collserola o a la ribera del Llobregat. Un exemple, que cito a continuació, el trobem amb la Diana, una practicant que s’identificaria més endavant com a neosantero, i que en el trajecte en cotxe cap a Les Planes, a la cerca d’unes plantes per a un *Rayamiento* a la serra de Collserola, va pronunciar les següents paraules:

“Lo que hay que ver es qué poder curativo tienen las plantas, eso es lo importante, no lo que hacen en la Asociación con el rito. No te digo que eso esté mal, yo creo que está bien pero no es lo que cura, vamos” (25/06/14).

Així, vaig poder engegar tota una línia d’investigació que no només plasmava la importància de distingir-se dels santeros tradicionals, els quals definien la seva pràctica religiosa, *grosso modo*, com una *religió ancestral* fonamentada en el ritual; sinó que també em permetia acotar i analitzar la definició de la Neosantería en relació a altres pràctiques espirituals terapèutiques, creixents en el context europeu de les darreres dècades, això és, les espiritualitats reflexives (Besecke, 2001; Frigeiro, 2016).

⁶⁰ Al llarg de la tesi, exposaré i analitzaré el conflicte entre les tendències de la Santería tradicional i la Neosantería, un conflicte que es va materialitzar, en primer lloc, amb l’escissió entre dos sacerdots, el Leandro i el Teo. Eren dos sacerdots que, a més, eren amics des de feia quaranta anys i que van trencar la seva relació personal a col·lació del conflicte religiós. Ara bé, malgrat tot, se seguien trobant al local on anaven a comprar marihuana, al centre de Barcelona, i xerraven de tant en tant. El Teo, tal com la cita exposada mostra, li explicava la seva visió religiosa, la qual esdevenia motiu de mofa per part del Leandro, tal com el Leandro es queixava. El que m’interessa destacar aquí és que malgrat van trencar la seva relació i així ho explicaven, el cert és que a nivell pràctic es veien sovint i seguien mantenint converses, tot i no compartir més ni la seva visió cosmològica ni tampoc la seva pràctica ritual.

La maternitat

Un altre aspecte privilegiat de la recerca ha estat la meua maternitat. En efecte, la meua triple maternitat ha estat un acompanyant de tot el procés de la investigació, cadascun dels embarassos ha permès generar situacions no només diferents, és a dir, que no s'haurien produït sense aquesta maternitat, sinó, a més, ben favorables cap a mi. En general, el fet de ser mare m'atribuïa un rol distint al camp, de més maduresa i més seriositat. Des del primer moment en què vaig enunciar el meu primer embaràs, vaig notar un canvi d'actitud per part de tots els interlocutors. Els santeros tradicionals de l'Associació van iniciar una relació de major confiança cap a mi i cap a la meua recerca, i els neosanteros, tal com alguns em deien, van començar a sentir-se admirats per la combinació de la carrera acadèmica i la maternitat. La Míriam, per exemple, em va dir en una ocasió el següent: “yo no sé cómo puedes, tía. La verdad que te admiro mucho, con todo lo que has escrito ya y ahí sigues, y con una peque en casa y otra en camino, madre mía... pura admiración” (03/06/18).

Ara bé, de totes les situacions favorables i d'aproximació que van generar els meus embarassos amb els meus interlocutors, destaco el primer de tots, aquell que em va convertir en mare. Si la maternitat generava confiança i sentit de rigor, aquell que ho va aconseguir per excel·lència va ser el primer de tots, donat que els altres dos se sobreposaven al fet de ja ser mare. Pel que fa a aquest primer embaràs⁶¹, destaco el fet que va suposar un autèntic canvi respecte la meua relació amb l'Ali, la dona i mà dreita del Leandro.

L'Ali dominava la cosmologia i la praxis ritual de les religions afrocubanes. Exercia un domini molt explícit dins l'Associació, que es feia palès perquè tothom la nombrava “*madrina*” i, a més, era l'encarregada de proveir d'animals els rituals, ja que era ella qui tenia els tractes amb els grangers de la zona i aconseguia els animals a un preu que després revenia a un altre de més elevat⁶². La meua relació amb ella sempre havia estat difícil, possiblement, de tots amb els qui vaig haver de treballar-me la confiança, l'Ali era la que suposava el repte major. Ara bé, quan es va assabentar del meu embaràs, va canviar radicalment la seva actitud envers mi. Més endavant, vaig saber que era filla de *Yemayá*, l'*orisha* associat a la maternitat, i que, com a tal, no podia fer altra cosa que rebre amb els braços oberts tot allò que tingués una relació amb la maternitat com a conseqüència de la seva sensibilitat especial respecte aquesta qüestió⁶³. La religió, doncs,

⁶¹ El valor epistèmic del meu primer embaràs està exposat i analitzat al Capítol 3.

⁶² La qüestió del valor dels animals i del fet de suposadament fer-ne negoci està tractada en profunditat al Capítol 6.

⁶³ “*Yo no me puedo enfadar con una mujer embarazada*” (Ali, 15/06/2015). O bé la mateixa Ali afirmava el següent, donant compte de la seva enorme sensibilitat per les dones embarassades: “*Es una chica que*

implicava un motor per a l'acció, no només, seguint l'estela weberiana, atorgava sentit a les experiències, oferint un ampli ventall de representacions i idees, sinó que, tanmateix, des d'un punt de vista més durkheimnià, tenia un caràcter performatiu, de crear noves conductes, d'establir noves relacions socials, en aquest cas, entre l'Ali i jo mateixa, i és que "la verdadera función de la religión es [...] hacernos actuar" (Durkheim, 2007: 388)⁶⁴. Ara bé, en aquest cas, no només va ser la religió, sinó l'encontre etnogràfic en general, el fet de trobar-me amb determinades persones. Quedar-me embarassada i compartir-ho amb ells ens va unir i va permetre crear i construir un tipus de relació basada en la confiança.

La netnografia i el rol de l'etnògrafa

Si comprenem l'etnografia que proposo com un dispositiu, concebent-la com un procés inacabat i en acció, i en què la meua plena participació ha estat un element més de la recerca a tenir en compte, aleshores cal destacar el paper de la *netnografia*⁶⁵ com una de les dimensions més privilegiades al camp. Proposo comprendre les relacions virtuals entre els meus interlocutors i jo mateixa com una peça clau d'aportació epistemològica.

En realitat, la importància de centrar-se en la relació *online* entre interlocutors i, entre interlocutors i investigadora no és una característica exclusiva de la meua etnografia. Aproximar-se a una realitat social actual en el context europeu implica posar especial atenció a la seva constitució i funcionament a través de dispositius, programes i plataformes digitals, és a dir, a la seva comunicació tecnològicament mediada: "parece esencial estudiar la vida cotidiana en Internet como una parte crucial de los procesos de comunicación actuales" (Beneito-Montagut 2011:731). En termes de De la Torre, la investigadora contemporània s'ha de convertir en aquella que viatja al llarg i ample de la xarxa (2008: 53).

Així, part de l'anàlisi etnogràfica que he realitzat al llarg de sis anys i mig ha estat netnogràfica i s'ha centrat en analitzar la vida social d'alguns dels interlocutors i la seva relació amb cinc aspectes vinculats a Internet. El primer d'ells, les xarxes socials, sobretot *Facebook*. Adherint-me a l'aproximació *centrada-en-l'usuari* (Beneito-Montagut, 2011), he fet seguiment i he

llevaba queriendo quedarse embarazada cuatro años y no podía y al final Leandro le hizo un ritual, y el otro día vino y, nada, se lo vi. Sentí que estaba embarazada, y no porque se le notara ni nada, pero sabes eso que lo sientes... y sí, está embarazada por fin, qué bien. Estamos todos muy contentos" (Ali, 01/08/2015).

⁶⁴Al llarg del treball de camp, en diverses ocasions he percebut que les conductes canvien substancialment o es constitueixen en primera instància, atorgant valor al caràcter performatiu de la religió. Un altre exemple es pot trobar en el cas del Teo, que m'explicava que no podia, per principis, negar l'ajuda a ningú, i que això era conseqüència de ser fill de *Changó*, ja que era un *orisha* simpàtic i empàtic amb els problemes aliens. La manera de ser atorgada a *Changó* condicionava la manera de ser del Teo.

⁶⁵Aquest és un terme extret de Kozinets (2010).

participat d'allò que alguns practicants han publicat o compartit a les seves xarxes socials. En aquest sentit, també he partit del que Caliandro (2018: 568) anomena el “*user-as-a-device*” (usuari-com-a-dispositiu). Aquesta perspectiva analítica permetria comprendre l'usuari en tant que participant de les seves xarxes socials, com una mena de dispositiu, generador de dades netnogràfiques o “meta-dades” (Caliandro, 2018: 568), i col·laborant, doncs, amb l'etnògrafa, quasi inevitablement (Marres, 2012). En el cas que aquí ens ocupa, la interacció amb els practicants a les xarxes socials s'ha realitzat amb deu interlocutors, cinc d'ells practicants de Santería tradicional, i els altres cinc, de Neosantería.

El segon aspecte ha tingut a veure amb la plataforma de *Youtube*. D'una banda, he visionat vídeos amb els practicants (sobretot, els practicants de l'Associació); d'altra banda, he compartit vídeos penjats prèviament a *Youtube* a través del mòbil amb els interlocutors i després els hem comentat; finalment, he gravat vídeos que tenien la finalitat de ser penjats a *Youtube*. El tercer aspecte ha estat la navegació a la xarxa a través del cercador de *Google*. En aquest sentit, he consultat notícies puntuals sobre certes pràctiques relacionades amb la Santería a Espanya i a la resta del món. També he consultat pàgines web de santeros coneguts internacionalment i dels que m'han parlat els meus interlocutors, com ara, Carlos Valdés. Totes aquestes consultes, algunes de telenotícies⁶⁶, d'altres d'aplicacions al mòbil de diaris⁶⁷, etcètera, van ser detonant de converses amb els meus interlocutors, en què em feien palesa la seva percepció sobre l'estigma que patien en tant que practicants religiosos. Alhora, una de les converses que vaig mantenir amb alguns interlocutors sobre pàgines web de Santería que havia visitat va animar a alguns neosanteros, especialment, al Teo, a crear una pàgina web pròpia per tal de divulgar i compartir la Santería que ells consideraven autèntica i vertadera, una pàgina web que, com he mencionat, es diria “*Terapias Yoruba*”.

El quart aspecte ha estat la circulació via correu electrònic entre alguns interlocutors i jo dels llibres digitals i manuscrits (molts dels quals són considerats secrets per part dels santeros tradicionals) sobre els aspectes tant de Santería com d'antropologia religiosa. En aquest sentit, una de les practicants amb qui més he intercanviat llibres i documentació escrita ha estat la Rita, una dona espanyola d'uns cinquanta anys, experta en les lectures del que ella anomenava

⁶⁶ Una de les notícies que va generar més debat entre els interlocutors i jo mateixa tenia relació amb la denúncia per part de l'Associació animalista *Anima Naturalis* per maltractament animal per part de santeros a la ciutat de Badalona: <https://www.ccma.cat/324/desarticulada-una-banda-que-sacrificava-animals-per-fer-rituals-de-santeria-a-badalona/noticia/3059180/>

⁶⁷ Possiblement, la notícia que més converses va suscitar va ser la troballa per part d'uns submarinistes de restes humanes com a conseqüència d'un ritual de Palo Monte a les aigües properes al Peñón de Ifach (Alacant): <https://www.lavanguardia.com/vida/20160902/4168991413/el-hallazgo-de-restos-humanos-y-objetos-rituales-rompe-la-calma-en-calpe.html>

“tratados de Palo Monte”, els quals explicaven exactament com procedir en un ritual, així com el sentit i l’objectiu que tenia, els cants, els resos, etcètera. Tot sovint, m’explicava que, malgrat molts bruixots consideren que és una informació que es transmet oralment de padrins a fillols, la vida actual, ràpida i dispersa, li feia impossible contactar sovint amb el seu *padrino*, fet pel qual havia hagut de buscar-se la vida per Internet i formar-se de forma autodidacta. A continuació, reproduiré una cita de la Rita referent a aquesta qüestió:

“Mira, ya me gustaría a mi, ya, aprender a la vieja usanza, pero es que Teo no me coge nunca el teléfono y cuando me lo coge no me atiende porque está liado, o porque se tiene que ir, o por lo que sea. Si vamos todos... como pollos sin cabeza. Así, yo me he buscado la vida y la verdad que estoy contenta porque he dado con dos tratados por Internet que me han gustado mucho, ya te los pasaré” (Rita, 09/04/19).

En efecte, em va enviar per correu electrònic aquests tractats i després de llegir-me’ls (i no de ser capaç de retenir ni la meitat de la informació que havia estat capaç de retenir ella) li vaig preguntar com sabia que era una informació bona. Em va contestar que perquè s’havia llegit moltes coses i després les mirava d’aplicar, i les úniques que li havien funcionat eren les que m’havia enviat. Així, eren bones en tant que eren eficaces, tot i que la font d’autoria havia estat difusa, a la xarxa. Aquesta cerca a Internet de fonts d’autoritat religiosa per part de la Rita no només qüestiona el mode tradicional de funcionar, basat en una transmissió de la informació de manera íntima entre *padrino* i fillol, més o menys secreta, i, a més a més, lenta i costosa (d’esforç i diners), sinó que, a més, ratifica el treball de camp com un escenari dispers que ha propiciat l’ús d’Internet per part dels seus practicants i que ha forçat, doncs, una recerca en part *online*.

El cinquè aspecte s’ha centrat en l’ús de l’aplicació de *Whatsapp*, en dos sentits. D’una banda, perquè ha estat gràcies a aquesta aplicació que he pogut comunicar-me diàriament amb els meus interlocutors, saber a quina hora eren les cerimònies, a quin lloc, a qui se li realitzarien, etcètera. Però a banda d’aquest aspecte comunicatiu logístic i pragmàtic, d’altra banda, el *Whatsapp* es va convertir en un repositori d’imatges i textos d’aspectes *secrets* que circulaven al marge del Leandro i que m’evidenciaven, així, la gestació del conflicte entre tendències⁶⁸.

Així doncs, la comunicació digital per a dur a terme les pràctiques religioses ha estat fonamental. En realitat, però, la relació entre les religions i la comunicació tecnològicament mediada no és recent. Autors com Slater y Miller (2001), Meyer i Moors (2006), Zillinger (2014), Beliso-De Jesús (2015) o Espíritu Santo (2019a), entre altres, desenvolupen àmplies anàlisis de la seva profunda i històrica imbricació. Ara bé, la pròpia investigació realitzada permet constatar una relació

⁶⁸ Vegi’s més informació al Capítol 7, a l’apartat *Sang i secret*.

creixent i relativament recent entre les religions afrocubanes de Barcelona i Internet, la qual ha exigint la metodologia *online* que he descrit.

Aquesta digitalització metodològica, al seu torn, ha reforçat la digitalització religiosa. En d'altres paraules, s'ha establert una relació sinèrgica entre el que anomeno una *e-Santeria* i la netnografia que menciono. Partint de la perspectiva de l'*actor-network* que proposa Latour (2005), l'etnografia hauria esdevingut una mena de *quasi-objecte* que, en el seu procés de digitalització, produiria realitat i es convertiria en generador del seu propi context. Així, la digitalització metodològica no només seria necessària en tant que part de la comunicació entre els meus interlocutors passa per dispositius digitals, sinó que en digitalitzar la recerca, s'han generat nous contextos, noves realitats i escenaris de pugna i conflicte que no s'haurien donat si no hagués sigut per aquesta digitalització metodològica⁶⁹.

És aquí on paga la pena mencionar Palmié (2013) i el que anomena *membrana etnogràfica*. Per l'autor, la realitat social que vol analitzar un antropòleg no és altra cosa que el resultat d'un conjunt de relacions entre els actors socials i el seu context, que crea realitats. En aquest escenari de creació, també hi participa l'etnògrafa i la seva interpretació i anàlisi. Per això, Palmié es qüestiona fins a quin punt una realitat social determinada no és el resultat de l'anàlisi mateixa d'aquesta realitat, fent balancejar la pròpia idea de "situació donada" com un objecte d'anàlisi pre-existent (Slater i Miller, 2000: 192; Hine, 2015: 3). En aquest sentit, la digitalització religiosa i la digitalització metodològica formarien una xarxa entreteixida i generadora de noves realitats socials, una xarxa, al cap i a la fi, de la qual resultaria molt difícil distingir els límits entre la pràctica i els discursos religiosos i la pràctica i els discursos que els analitzen.

Si l'aproximació netnogràfica no és quelcom que es pugui distingir nítidament d'allò que pretén analitzar, no pot ser una metodologia estable i estanca, donat que les realitats socials estan en permanent estat d'evolució. Aquesta idea parteix del caràcter performatiu i creatiu de les pràctiques i dels discursos dels agents socials per a generar realitats que, al seu torn, en generaran d'altres, i així successivament (Espírito Santo i Panagiotopoulos, 2015). Aquesta creativitat constant dels actors socials engloba també l'àmbit de la comunicació

⁶⁹ Al llarg del Capítol 6, desenvolupo el principal conflicte entre ambdues tendències, un conflicte que passa, en part, per la voluntat per part dels santeros tradicionals d'ocultar certes imatges secretes als iniciats. Un exemple de com la comunicació tecnològicament mediada no només ha explicat el conflicte, sinó que l'ha generat, va tenir lloc en el *kariocha* del Gael, en què alguns interlocutors em van enviar imatges per *Whatsapp* de moments sagrats i secrets als quals jo estava vetada amb l'argument que per ells, mantenir aquelles imatges secretes només responia a una manera de viure la religió molt tradicional, folklòrica i retrògrada (vegi's detalladament al Capítol 6).

tecnològicament mediada i, particularment, Internet: “la naturaleza de este entorno online se encuentra en un estado continuo de transformación y desarrollo” (García et al. 2009: 78).

Hine (2015), a través d’una anàlisi sobre els profunds canvis que ha viscut Internet en els últims anys, exposa com ha passat de ser una dimensió exempta i una esfera discreta de la vida social, a fluir en el dia a dia dels actors socials, fent-se quasi impossible determinar les diferències entre un món *offline* i un món *online*: “el Internet contemporáneo supera la dicotomía clásica entre lo «real» y lo «virtual», permitiendo que la investigación vaya más allá del estudio de la cultura online” (Caliandro 2018: 557). Per això, Beneito-Montagut (2011: 730) adverteix de la necessitat de no caure en un determinisme metodològic. En canvi, proposa una metodologia flexible, que lligaria amb el fet de comprendre-la com un dispositiu, és a dir, més que com un sistema de tècniques tancat, com una plataforma per tal d’analitzar en profunditat les relacions socials, també en l’àmbit de la comunicació digital i *online*. Aquest plantejament metodològic evita la divisió artificial entre dos mons, el virtual i el factual, ja que no se sostenen ni ontològicament ni epistemològicament separats, i fa incís en el caràcter canviant i performatiu que, si bé té la vida social i les seves pràctiques *online*, també ha de tenir la metodologia que es predisposa a analitzar-la.

Finalment, a través d’una anàlisi netnogràfica, no només he pogut constatar la imbricació entre els mons *online* i *offline*, sinó que el qüestionament d’aquesta divisió binària també es pot aplicar entre els interlocutors i jo mateixa. Si internet no és un tot compacte, sinó que és el resultat i resultant d’un conjunt de relacions socials, això és de relacions entre actors socials i entre actors socials i la tecnologia que construïen i de la qual disposen per a construir realitat; si les pràctiques a través d’Internet, doncs, suposen una extensió de ser, estar i actuar en el món (Hine, 2015), aleshores fer netnografia no significa fer un tipus d’etnografia discretament reconeguda, tal com constatava Pink en relació a l’etnografia sensorial (2009), sinó expandir-la (Beneito-Montagut, 2011) per a trencar paradigmes sota els quals no només se sosté la dicotomia entre allò virtual i allò real, sinó entre allò etnogràfic i allò personal.

El fet que el paper de la netnografia propiciés molts dels espais per a la consolidació de la e-Santeria en el meu treball de camp va fer que les concepcions dels santereros i santeras cap a mi en tant que investigadora canviessin substancialment i favorablement. Si bé al principi, notava cert hermetisme del qual ja n’he fet menció reiteradament al llarg d’aquest capítol, a mesura que avançava la investigació i s’anava digitalitzant, la relació amb els practicants cap a mi va ser molt més fàcil, tant a través de la seva demanda que fes vídeos per penjar-los a *Youtube* com pàgines web a través de la *Wordpress*, és a dir, tant a través del rol que m’atribuïen en tant que

experta digital com a través del paper que va tenir el *Whatsapp* de cara a rebel·lar un dels eixos de recerca principals, això és, el conflicte entre ambdues tendències a través de les diferents concepcions de la sang i de la sang i el secret religiós.

És aquí on l'etnografia sensorial que proposa Pink (2009), o el *being affected* que proposa Favret-Saada (2012) es posa en relació amb l'anàlisi també netnogràfica: "el desafío metodológico es reconocer la diversidad consecuente y la naturaleza altamente personal de la experiencia online [...] y la aceptación de los métodos reflexivos y autoetnográficos como un componente valioso de una etnografía virtual" (Hine 2015: 14).

La netnografia esdevé, doncs, un mètode reflexiu i personal que permet qüestionar i ampliar els paràmetres del mètode d'investigació en antropologia. Així mateix, permet repensar el rol de l'etnògrafa, proposant un espai en què la investigadora i aquell sobre el que es bolca la investigació desdibuixen les seves fronteres i generen noves realitats, és a dir, permet comprendre l'etnografia com un dispositiu i no com un mètode tancat. En definitiva, la darrera de les situacions privilegiades que destaco té a veure amb la meua plena implicació a un camp també *online* i de la necessària construcció d'una recerca netnogràfica.

Amb aquesta presentació de la recerca i de l'aspecte metodològic, ens endinsem en la segona part de la tesi, en què abordaré el paper de la sang sacrificial dins les religions afrocubanes, dedicant, primer, un capítol a comprendre la importància de la materialitat en aquestes religions.

PART II: SANG I MATERIALITAT

“El cuerpo canta; la sangre aúlla; la tierra charla; la mar murmulla; el cielo calla y el hombre escucha”.

Miguel de Unamuno

CAPÍTOL 3. Orishas de sang i ossos

Aquest capítol tracta sobre la significació de la materialitat en les religions afrocubanes de Barcelona, des d'una orientació ontològica. Així, pretenc assentar les bases teòriques i etnogràfiques que permetran endinsar-nos en la rellevància d'un element material particular: la sang sacrificial, que tractaré en el següent capítol. Les religions afrocubanes són produïdes *materialment*, no només per l'ús d'una cultura material determinada en el quefer ritual, sinó perquè són religions que es constitueixen a partir de la manifestació material de la divinitat al món dels humans: "the agency of spirits (of all sorts) requires materialisation to become to manifest" (Wirtz, 2014: 107). Així, per aproximar-nos a les religions afrocubanes de Barcelona cal atendre les traces de divinitat a la terra, en tant que objectes (Espíritu Santo i Blanes, 2013), i els efectes de realitat (Palmié, 2013) que s'ocorren i que perceben els devots.

Per abordar la importància de la materialitat en aquestes religions, proposo una aproximació a l'etnografia, concretament a tres grans àmbits: el fenomen de la possessió, el llenguatge ritual i l'ús i manipulació d'objectes i substàncies. L'elecció d'aquests tres àmbits respon a dos motius fonamentalment, un de tipus ètico-etnogràfic i l'altre de tipus analític. Pel que fa al primer tipus, es tracta dels tres àmbits que els mateixos interlocutors consideren essencials per a definir i identificar-se amb les seves pràctiques religioses. Així, el Leandro afirmava el següent: "si no baja el santo, no hay Santería" (15/07/15), constatant la importància del fenomen de la possessió. D'altra banda, la rellevància del llenguatge ritual també s'ha fet palesa al llarg de la investigació. La Rosa, per exemple, una interlocutora de l'Associació, dedicava gran part del seu temps a corregir els *lyavós* i els *aleyos* de les expressions que aquests utilitzaven, fent èmfasi en la importància de dir les "palabras adecuadas", tal com afirmava. En general, la importància de la paraula, tant cantada, com recitada, ha estat quelcom conscientment portat a la investigació per part dels devots. Així, el Teo em deia el següent: "tremenda confusión es lo que hay aquí. Cuando hablamos, los rezos, la música, es importante saber qué es lo que dicen esas palabras y a dónde nos llevan" (18/06/15). Finalment, un practicant de l'Associació llé-Oriaté, l'Héctor, em deia "esta religión es totalmente material. Hasta el secreto es material. ¿Las piedras qué son si no?" (08/05/16), referint-se a la importància dels objectes rituals.

Ara bé, l'elecció d'aquests tres àmbits també respon a un criteri analític i d'interpretació de les dades registrades. Durant els sis anys i mig de recerca entre practicants de religions afrocubanes a Barcelona, puc establir que les possessions, el llenguatge emprat en els rituals i la manipulació d'objectes i substàncies és el que m'han portat a establir que es tracta de religions que han de ser constituïdes des de la materialitat. Per tal de mostrar l'anàlisi en profunditat d'aquesta dada,

organitzaré el capítol de la següent manera: una primera part introductòria en què es definiran alguns conceptes fonamentals per a la comprensió del capítol, com ara, “matèria” o “materialitat”. Una segona part en què exposaré un fragment del diari de camp amb un cas típic observat força a l’inici de la investigació. Es tracta d’un ritual que va tenir lloc el gener del 2015 en què es van produir situacions referides als tres àmbits que he presentat més amunt de manera significativa. Aquest cas serà complementat amb d’altres, però destaco la importància d’aquest cas per raons analítiques (és un ritual que permet l’anàlisi dels tres àmbits referits de manera clara), per raons personals (és una cerimònia de transició del meu rol dins la recerca) i, finalment, per raons ètiques (els interlocutors, en aquell gener del 2015 van fer un esforç per deixar-me accedir a aquell ritual i en acabar em van suggerir que utilitzés les dades observades aquell dia per a abordar les religions afrocubanes transnacionalitzades des d’una perspectiva menys pejorativa). Finalment, una tercera part en què procediré a l’anàlisi teòrico-etnogràfica dels tres àmbits mencionats.

La lògica Protestant i el rebuig de la matèria

El caràcter predominant de les narratives hegemòniques de modernitat ha produït una separació radical entre la religió, d’una banda, i la política i la ciència, de l’altra (Asad, 2003; 2018; Mahmood, 2009; Meyer, 2006). Aquest fet ha partit d’una diferència radical o del que Keane anomena una *separació epistemològica absoluta* entre el món abstracte i el món concret (2006) o també anomenada *ontological divide* (Keane, 2008; vegi’s també Wirtz, 2014), que ha implicat altres separacions, com ara, la d’una dimensió interior versus una d’exterior. Progressivament, des del segle XVII en endavant en el context europeu (Johnson, 2014; Asad, 2003), s’ha atribuït la dimensió interior a allò religiós i, alhora, a la ment de l’individu, vinculada a l’abstracció i marcadament antimaterialista. En canvi, la dimensió exterior s’ha vinculat, tradicionalment, a la pràctica social, concreta i material.

Aquesta divisió està fonamentada en diverses qüestions. En primer lloc, en el context que l’empara i del que n’és conseqüència: el projecte de Modernitat (Asad, 2003; vegi’s també Trouillot, 2002), hereu del procés de *racionalització* il·lustrat. Es tracta d’un procés en què el món material progressivament passarà a ser concebut no només com a inferior al món abstracte i racional, sinó com a quelcom *fals* o il·lusori i, per tant, allunyat de la capacitat de mostrar *evidència* o *veritat* (Keane, 2008; Taylor, 2008; Hanegraaf, 2008; Asad, 2018). Parafrasejant Miller, la matèria passa a ser considerada inerme, un engany epistemològic, la mera il·lusió que resta darrere del que és vertaderament *real* (2005). Així, la religió, la *bona religió*, aquella que propaga el projecte de Modernitat (Asad, 2003; Mahmood, 2009) ha de parlar del *més enllà*,

“d’alguna altra cosa” que, en no ser d’aquí, ni tangible ni *evident*, requereix de codis a desxifrar (Espírito Santo i Tassi, 2013).

En segon lloc, aquesta divisió epistemològica radical també se sosté en l’intent modern de purificar i separar els signes o els símbols de les coses (Latour, 2007). Aquesta purificació fa no només que el món de les coses, això és el món material i el món ideològic o de la moral formin part de dues dimensions absolutament diferents, funcionin suposadament, i a nivell discursiu, de manera aïllada i sense que una constitueixi l’altra. Sinó que s’estableix de manera inevitable que allò material passa a ser una esfera regulada per si mateixa, sense necessitat d’una entitat divina que la ordeni. De la mateixa manera, la religió passa a ser eliminada de la dimensió mundana: “this earthly world would become an absolute capable of producing its own morality” (Espírito Santo i Tassi, 2013: 3).

Així s’estableix al llarg del segle XX i primera dècada del XXI, la progressiva pèrdua dins la lògica Protestant de l’àncrea en la natura i el món. Això implicarà la divinització i infinit poder de la racionalitat humana, que farà emergir amb força la Ciència, hereva del pensament Il·lustrat, la Política, en forma d’estat-nació (vegi’s a Asad, 2003 i 2018) i l’Economia del capital. Totes tres esferes, apartades radicalment de la Religió, no només passaran a ser considerades proeses humanes, dignes definidores i productores de la moral, sinó del mateix sentit d’Humanitat (Espírito Santo i Tassi, 2013).

I, en aquest punt, és on s’estableix el buit insalvable entre el “més aquí” i el “més enllà” de la lògica Protestant, dos mons separats i suposadament independents per la seva pròpia constitució (malgrat que, tal com assenyala Asad (2018), la realitat històrica és molt més complexa i està protagonitzada per moltes imbricacions entre allò secular i allò religiós). Així, l’establiment d’una dimensió material i tangible, objecte del materialisme científic, i d’una dimensió immaterial i intangible que exclou l’agència de la matèria des de la seva pròpia raó de ser (Taylor, 2007) es va arrelant com a dominant en el context europeu. Del món encantat en què les coses estaven carregades de significat que anaven *més enllà* d’elles mateixes, a un món desencantat, propi de la modernitat secularista, que versa sobre ella mateixa, en què Déu ja no és necessari: “once created, matter was to become autonomous from, and even immune to, divine interference: humans were to become arbiters of their own fate” (Espírito Santo i Tassi, 2013: 3).

És evident que Déu no desapareix, com assenyalaven ja fa més d’una dècada autors que teoritzaven sobre les tesis de la secularització (Berger i Luckman, 2001; Estruch, 1996; Prat, 2012; Hanegraaff, 1998; Taylor, 2007; Turner, 2011; i un llarg etcètera), però sí que passa a restar

a l'esfera del cor (Horta, 2004), al món de la interioritat i allunyat del món natural, que esdevindrà l'escenari per a demostrar fets vertaders a través de la Ciència i la Raó. La preponderància d'aquest materialisme científic com a antitètic del pensament religiós (Pels, 2008: 266) permetrà l'escenari per què determinades religions s'adhereixin a discursos d'inspiració científica, i, així, es puguin garantir i legitimar com a promotors de veritat. Aquest és el cas de la Neosanteria, que atorgarà a la sang de la terra una significació científica i, concretament, fitoterapèutica, per a demostrar que la seva religió, la qual pot ser definida com a *medicina ioruba* és quelcom que té a veure amb efectes tangibles d'un món allunyat de la divinitat (vegi's al Capítol 7).

El filòsof Feuerbach, ja al segle XIX, constata, a la seva obra *La esencia del Cristianismo*, el següent:

“Con relación a los objetos sensibles la conciencia del objeto es separable de la conciencia de sí; pero en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la conciencia con la autoconciencia. El objeto sensible es exterior al hombre, el objeto religioso está en él, le es interior; por eso es un objeto que no le puede abandonar, como tampoco le abandona su autoconciencia o su conciencia moral. Es un objeto íntimo, el más íntimo y próximo de todos los objetos [...]. El objeto sensible es en sí mismo indiferente, independiente de la convicción, de la facultad del juicio; el objeto de la religión es un objeto sublime, el ser absoluto, supremo y primero; supone esencialmente un juicio crítico, la diferencia entre lo divino y lo nodivino, lo digno e indigno de adoración” ([1841] 2009: 64).

A través de la cita de Feuerbach, es fa palès l'origen de la tradició hegemònica de pensament, pròpia de la lògica Protestant. Ara bé, malgrat que la religió, des de la teologia cristiana, ha estat considerada part d'aquesta dimensió intangible, interior i moralment superior, oposada al materialisme (Houtman i Meyer, 2012), a què ens referim quan parlem de materialisme? I de matèria? Com és possible que la religió vàlida hagi de ser antimaterial, però que el pensament hegemònic científic i polític es basin en el materialisme científic? Hi ha més d'un significat de “materialisme”, doncs?

Per a respondre aquestes preguntes, val la pena destacar la dissertació que realitza Pels (2012). Una de les primeres qüestions a què apunta l'autor és que, en efecte, s'ha establert una analogia entre allò material i allò concret. Segons l'autor, aquest fet suposa un problema d'entrada ja que sosté que qualsevol procés de concreció i, per tant, de materialització és part d'un procés sociohistòric d'abstracció (2012: 27). De fet, Pels argumenta que els conceptes que han estat vinculats, des de mitjans del segle XIX, a la noció de matèria i que s'han pogut definir com a tot allò que conforma la “materialitat”, tals com “fetitx”, “rarsa o singularitat” i “fet”, han emergit sota bases eminentment abstractes; a tall d'exemple, menciona l'alienació dels objectes dels

seus contextos com a conseqüència d'un capitalisme global hegemònic, un procés agermanat amb el colonialisme, amb les estètiques modernes i, també, amb l'antropologia (2012: 27).

L'associació de la matèria amb la concreció i, per tant, antitètica a l'abstracció i, amb ella, al transcendent, ha estat preponderant en les racionalitats euroamericanes contemporànies, tot i que, segons Pels (2012), no se sostingui en una qüestió empírica, sinó més aviat ideològica. Qualsevol procés de concreció té a veure amb un procés d'abstracció i qualsevol procés d'abstracció està situat històricament i provoca uns efectes de realitat que obliguen a situar-lo en termes de relacions de poder i immers en el que Keane anomena "ideologies semiòtiques" (Keane, 2008).

De fet, Pels exposa que el materialisme de finals del segle XVII i començaments del XVIII sorgeix com una acusació o una crítica protestant al cristianisme considerat més primitiu (2012: 34). És per aquest fet que més que assumir la noció de matèria o de materialitat com a categoria heurística, s'hauria de parlar de materialisme com una doctrina ideològica que sota determinades circumstàncies contextuais, o sota diferents paràmetres o ideologies semiòtiques, ha estat oposada a la noció d'idealisme o a la noció d'espiritualisme.

Aquest aspecte resulta crucial, i és que si la noció de "materialitat" depèn del significat que se li atorgui en cada cas, és a dir, si està subjecte a la ideologia semiòtica que l'emmarca, es tracta d'una noció relacional. Allò material i allò immaterial, doncs, no són quelcom donat, sinó quelcom construït i negociat. Així, Engelke argumenta el següent: "what is considered material or immaterial in one semiotic ideology might not be considered such in another" (2007: 10; vegeu també Houtman i Meyer, 2012; Pels, 2012 i Espíritu Santo, 2010). Si les definicions de "materialitat" passen pel seu caràcter relacional, si res, per tant, pot ser concebut com a *matèria* excepte si ho concebem dins d'un camp relacional, aleshores les desigualtats socioculturals en aquest camp relacional determinaran què és el que s'establirà com a abstracte i què és el que s'establirà com a concret i material (Pels, 2012: 29).

En aquest sentit, Pels defensa la importància de situar els paràmetres sota els que es comprèn la noció de "materialitat" en cada cas. L'autor argumenta que no té la mateixa connotació la noció de materialitat quan el paràmetre a què ens acollim és el del materialisme científic que el de l'espiritualisme o el de l'idealisme alemany del segle XIX. Així, la matèria serà quelcom fonamental i considerat portador de veritat quan ens cenyim al *materialisme científic*, basat en l'evidència empírica; però en canvi, negativament quan, dins d'aquest mateix paràmetre, es pensa la religió. Tots aquells elements que remetent a pensar la religió *materialment* són desestimats o considerats símbols d'alguna cosa més enllà d'elles mateixes.

Un tret que podria semblar paradoxal, afirma Pels, és que aquesta positivitat cap al món material no s'oposa a l'idealisme alemany, propi del segle XIX. En realitat, la importància de l'evidència material no suposa cap contradicció, dins la lògica Protestant, amb el raonament ideal i abstracte. L'evidència científica es basa, a aquest efecte, en fixar-se en les evidències materials per tal de poder establir *raonaments* abstractes que ens portin a *fets veritables*. En canvi, aquest materialisme suposa un problema, una contradicció i un antagonisme ferotge amb allò sobrenatural. Així, en el paràmetre del materialisme científic o de l'hegemonia de la racionalitat il·lustrada, pròpies de la lògica Protestant, l'autèntic binomi vigent i imposat de manera dominant no és el d'abstracció versus concreció; sinó el de *natural* versus *sobrenatural*. La ment humana, la seva racionalitat i la seva capacitat d'abstracció s'assimilaren *naturalment*, és a dir, com a quelcom propi de la natura i, per tant, no suposaran cap contradicció ni cap relació excloent amb el materialisme científic, considerat, doncs, *racional* i *evident*. La dimensió religiosa, la sobrenatural, quedarà al marge del pensament científic hegemònic, això és, del materialisme científic. La religió vàlida, doncs, no serà aquella que cerqui l'evidència material, sinó aquella que es refugii dins la ment de l'individu, en tant que creença, com a quelcom abstracte, personal i carregada de significació sobre una realitat *altra* que no pot manifestar-se en la quotidianitat.

Aquesta idea és crucial per a comprendre el rerefons del conflicte entre ambdues tendències. Així, la Neosanteria defensa una religió a partir d'un discurs basat en el materialisme i l'evidència científica i, de la mateixa manera, advoca per una divinitat que, com a mínim a nivell discursiu, respon a paràmetres més racionals i més abstractes que la Santeria tradicional, la qual, com demostraré al llarg d'aquest capítol, necessita de la seva materialització per existir.

Materialitzar l'intangibles: la profunda aproximació pragmàtica de la religió

Ara bé, considerar la religió com una dimensió abstracta, com un sistema de creences, lligada a la ment, als codis, a la simbolització i allò immaterial (Houtman i Meyer, 2012) ha implicat un detriment d'altres aspectes, com ara, l'atenció a *com* la religió esdevé tangible al món. L'hegemonia del materialisme científic, basat en la separació epistemològica radical, ha tornat obscura la pregunta de *com* es produeix la divinitat, com podem analitzar les seves condicions de possibilitat i quins efectes produeix.

Ens cal, doncs, una aproximació que s'atenyi a la *manifestació* de les religions al món, una aproximació política dels conceptes que envolten la religió per tal d'analitzar com aquestes actuen en el món, com han estat històricament constituïdes i, alhora, de quina manera es

converteixen en productores d'història (Palmié, 2013; Houtman i Meyer, 2012). Ens cal teoritzar allò social en tant que fet natural, produït al món i productor d'efectes de realitat (Barad, 2007).

És en aquest punt on paga la pena destacar la teoria de de Vries (2008; vegi's també a Houtman i Meyer, 2012) i la seva *profunda aproximació pragmàtica de la religió*. L'objectiu d'aquesta teoria, segons de Vries, és "to explore the particular forms and elements through which «religion» is instantiated – or, as we would put it, *materializes* – in the world as part of a pragmatic approach of religion" (Houtman i Meyer, 2012: 4). Aquesta aproximació situa l'estudi de les religions més enllà de la metafísica i l'empirisme; més enllà de la divisió natural/sobrenatural, sinó que pretén donar compte de les religions en tant que *manifestacions* al món, producte i productores d'història. Aquesta aproximació que pretén superar la idea de "matèria" des del paràmetre del materialisme científic i que, per tant, proposa la noció d'una *aproximació pragmàtica o material* de la religió és el punt de partida d'aquesta tesi.

Ara bé, cal tenir present que l'estudi de la materialitat des de l'antropologia de les religions, entenent "materialitat" com a totes aquelles "coses", això és, objectes, imatges, substàncies, sensacions, la textura d'allò viscut o de l'experiència incorporada, entre altres aspectes, no és quelcom nou. Amb obres, com ara *Art and Agency*, de Gell (1998), o *Materiality*, de Miller (2005), o també *Material Religion: The matter of Belief*, de Morgan (2010), s'assentaven les bases del conegut *material turn* (Houtman i Meyer, 2012), en què es prenien les "coses" com a productores de realitat, amb certa agència creadora.

En totes aquestes obres, exposen Houtman i Meyer (2012), hi preval l'ús de la matèria com a adjectiu o substantiu, atribuït a un fenomen religiós. En canvi, no tan allunyat de la línia posthumanista que planteja Holbraad (2011)⁷⁰, Houtman i Meyer (2012) defensen allò material en tant allò que succeeix i que es manifesta al món. Espírito Santo i Blanes, en aquesta mateixa direcció, proposen la noció de *pragmatic of entities* (2013), centrada tant en les traces, els rastres, o efectes que els fenòmens de la religió deixen al món o, millor, generen al món, com en les seves possibilitats d'existència.

Aquests autors, consideren que els antecedents principals d'aquest corrent pragmàtic i de ressignificació de la materialitat serien, en primer lloc, la teoria de William James establerta a l'obra *What Pragmatic Means*, de l'any 1907 (a Espírito Santo i Blanes, 2013: 4, 5). Es tracta

⁷⁰ Per "posthumanista" em ceneixo no només a la definició que estableix Holbraad al seu article "Can The Thing Speak" (2011), sinó també a la definició que estableix Barad: "By «posthumanist» I mean to signal the crucial recognition that nonhumans play an important role in naturalcultural practices, including everyday social practices, scientific practices, and practices that do not include humans" (Barad, 2007: 32).

d'una teoria en què l'autor es pregunta per l'origen dels conceptes i les seves conseqüències més pràctiques (Espírito Santo i Blanes, 2013: 4).

En segon lloc, trobem l'antecedent de Godfrey Liendhardt, el qual rebutjava la distinció absoluta entre el món natural i el món sobrenatural entre els Dinka. Els poders divins dels Dinka, exposava l'autor, estaven totalment immiscits en la vida quotidiana, en les experiències físiques, socials i ambientals dels Dinka (a Espírito Santo i Blanes, 2013: 5).

El plantejament teòric proposat, doncs, pretén superar el dualisme incentivat des de la lògica Protestant en relació a allò natural i sobrenatural, per tal de concebre-ho com una única dimensió d'existència, aprehesa com a manifestació al món, i, així, productora d'història. No hi hauria, doncs, un pla natural que remetria a un pla sobrenatural, del més enllà, sinó que el sobrenatural i el natural formarien part de la mateixa realitat en termes ontològics.

De fet, en la direcció del que plantejava Pels, Latour exposa que qualsevol procés de construcció de categories no és només abstracte, sinó que requereix de la seva existència material (2005) (vegi's també a Keane 2008), això és, que es manifesta d'una o d'una altra manera, al món. Tanmateix, Butler argumenta que la materialitat no té a veure amb essències donades i categoritzacions abstractes, sinó amb efectes de poder que creen els cossos i el món material (a Houtman i Meyer, 2012: 5). Toren, al seu torn, argumenta que creem les nostres pròpies realitats a partir de l'acte de viure, que, per definició, és un procés incorporat cognitivament i històricament (1999). Així, qualsevol construcció social hauria de ser analitzada en termes de *pràctiques per a produir el món* (Houtman i Meyer, 2012: 6). El món no està allà a fora i hi hem d'accedir a través dels processos de significació, sinó que les significacions mateixes són processos tangibles, a través del propi llenguatge (Keane, 2008) i de la pròpia experiència de vida (Aupers, 2012), uns processos que, al seu torn, generen efectes concrets de realitat (Palmié, 2013; 2018). Així, la divisió *abstracció/concreció* queda força diluïda en termes analítics, i és que, si bé amb la dissertació de Pels es fa evident que qualsevol idea de matèria en termes concrets requereix d'una sistematització, això és, d'un procés d'abstracció per a ser posada en escena; a través de la teoria mencionada per aquests autors, es fa palès que tots els processos d'abstracció i conceptualització, fins i tot el llenguatge (vegi's amb més profunditat a l'apartat *El poder de la paraula en el ritual afroclubà*), requereixen de materialitzacions per existir.

Per aquest motiu, autors, com Chidester, parlen d'un *nou materialisme* (2000), és a dir, de la necessitat de superar els tradicionals dualismes entre materialisme i idealisme, concreció i abstracció, immanència i transcendència, o bé tangible i intangible. El nou materialisme proposa pensar que qualsevol procés d'abstracció, de món intangible o qualsevol forma de

transcendència requereix i produeix efectes al món que s'han de poder copsar des d'una òptica de la materialitat. Allò material, per tant, no és part de la dimensió social, ja sigui religiosa o científica, sinó que allò material és el que ens permet comprendre els processos a través dels quals, les religions, les ciències, els llenguatges, els cossos i les sensacions són produïdes al món i generen efectes en aquest. En aquest sentit, es tracta de copsar la tangibilitat del món, des dels codis conceptuals i abstractes fins a aquelles experiències sentides en el cos; es tracta de comprendre que tots els éssers que intervenen en la sacralitat es tornen tangibles, corporals, sentides...

Fins i tot, les religions que defensen una religió immaterial, com la que planteja Engelke en relació als *Friday Apostolics* (2007) o Espírito Santo, amb la seva dissertació sobre el *scientific spiritism* (2010), o bé tots els corrents fruit de les espiritualitats hol·lístiques (Houtman, Aupers i Noomen, 2012), els quals defensen un ús conceptual, individual i transcendental de la religió, han de ser estudiades i analitzades sota aquesta perspectiva, ja que generen i requereixen de mecanismes materials i mundans per existir. D'aquí, la importància plantejada per Engelke de l'anomenada *paradoxa de la presència* (2007). Segons l'autor, en un marc en què regna la lògica Protestant i, amb ella, la idea d'una divinitat intangible, separada radicalment d'allò tangible, suposa una angoixa generalitzada pensar aquesta divinitat en termes materials. De fet, a nivell èmic, la materialitat és desarticulada i considerada inapropiada per a la connexió amb la divinitat. Ara bé, tots aquests autors defensen analitzar aquestes religions partint d'una aproximació material i pragmàtica perquè fins i tot aquestes religions que obertament tan critiquen el món material, són *manifestades* materialment, d'una manera o d'una altra. Per tant, tot i que parteixen d'una ideologia semiòtica, reprenent el concepte de Keane (2008), segons la qual s'estableix un binomi inamovible entre allò material i allò immaterial, a la pràctica, es constata una realitat en què no existeix una divisió clara entre la tangibilitat i la intangibilitat. Així, un cop més, es fa palès que la distinció entre les categories de material i immaterial "depends on socially shared, authorized discourses" (Houtman i Meyer, 2012: 7).

L'hegemonia de la lògica Protestant i el seu rebuig desafortat de la matèria ha dificultat des de les ciències socials occidentals concebre les religions des de la importància de la materialitat en termes ontològics, o el que és el mateix, ha dificultat "prendre's la materialitat seriosament", una expressió que, tal com assenyalen Meyer i Houtman, ha estat emprada per un reguitzell d'autors en publicacions com ara el *Journal de Material Religion*, inicialment publicat l'any 2005 (2012: 6). Per contra, adherint-me als editors d'aquesta revista que l'any 2010 van publicar "The Origen and Mission of *Material Religion*", proposo la necessitat de *materialitzar* l'estudi de les religions, això és, preguntar-se *com* les religions passen materialment, *com es manifesten*, *com*

tenen lloc al món, quines són les condicions que l'han permès i quins són els efectes que produeixen. Aquest interès engloba l'estudi del paper que juga la cultura material en aquestes religions, però, sobretot, parteix de l'assumpció que les coses, el seu ús, la seva valorització i el seu atractiu no són additius a la religió, sinó quelcom inextricablement lligat a ella (2010: 209).

Sinèrgies ontològiques: una teoria de la *intracció*

Per tal d'analitzar des d'aquesta perspectiva material les religions afrocubanes de Barcelona, proposo el terme de *sinèrgies ontològiques*. Es tracta d'una categoria adherida a la teoria de la profunda aproximació pragmàtica de la religió, però aplicada al cas etnogràfic de les religions aquí tractades.

Endinsar-nos en la teoria de la materialitat per a l'anàlisi de les religions afrocubanes de Barcelona implica centrar-nos en dos aspectes, fonamentalment: l'aspecte de la relacionalitat (o *ser-amb*), i l'aspecte de la temporalitat (o *ser-durant*). Així, seguint la proposta de Barad (2007), pretenc abordar una reconfiguració de les relacions material-socials en les religions afrocubanes de Barcelona.

Parteixo, doncs, d'aquestes religions com a camps sinèrgics intractius. Quan pensem en les religions afrocubanes de Barcelona, per tant, no podem pensar en unes pràctiques concretes, amb uns practicants concrets i unes deïtats determinades, fixes i estanques, amb una sèrie d'atributs materials, sinó que, adherint-me a Holbraad (2012), Palmié (2013), Espírito Santo (2015b), Wirtz (2014), o entre altres, es tracta de pensar-les des de la configuració de potencialitats d'esdevenir, com a forces que generen un camp d'acció. Aquestes forces no estan constituïdes per elements discrets i individuats, que es puguin distingir els uns dels altres, sinó que es tracta de sinèrgies o de *dinàmiques ontològiques* (Halloy, 2013), en què les entitats divines es confonen, de manera temporal, amb les entitats terrenals, amb els cossos dels practicants, amb els objectes, amb les substàncies, amb les paraules d'una missa espiritual o amb la música d'un *batá* (tambor sagrat). En d'altres paraules, es tracta de sinèrgies que permeten (i són conseqüència de) la configuració intensiva i potencialment canviant de determinades realitats socioreligioses.

Diversos autors han tractat les religions afrocubanes des d'aquesta perspectiva. Holbraad, a tall d'exemple i en el cas de l'estudi d'*Ifá*, traça una teoria sobre la multiplicitat, és a dir, com determinats objectes o substàncies, en el cas que ell tracta, la *casarilla* (*powder*), tenen un caràcter permeable, que és constituït per un conjunt de partícules inestructurades que generen possibilitats infinites d'esdevenir (2007). L'autor parla d'una *motile multiplicity* (2012) que ens obliga a pensar les deïtats dins d'aquestes religions no com a entitats transcendents (individuals,

discretes), ni tampoc en termes de relació entre entitats (ja que això implicaria partir, en primera instància i de manera apriorística, d'elements exempts en ells mateixos), sinó com a *mocions* (*motions*), és a dir, potencialitats en moviment, potencialitats de diferents formes d'existència que tenen lloc de manera temporal i episòdica (2007; 2012).

Al seu torn, Ochoa, a partir del seu estudi sobre el Palo Monte, proposa la idea de *dinamismes morfogènics* (*morphogenic dynamisms*) (2007: 481), en què exposa com els morts es materialitzen sistemàticament a través d'infinites formes que prenen els cossos dels practicants o dels objectes rituals.

Comprendre les realitats religioses com a camps sinèrgics, en moviment, en què les deïtats s'estableixen com a potencialitats d'infinites formes d'esdevenir té dues implicacions, fonamentalment. D'una banda, les religions afrocubanes trenquen amb l'intent d'individuació o purificació d'elements (Latour, 2007; Asad, 2003; 2018), fent emergir la importància del lexema *intra* (*ser-amb*) de l'aposta teòrica que aquí proposo, això és, la intracció. No es tracta, doncs, de distints elements, exempts en ells mateixos que es relacionin entre si, sinó de forces sinèrgiques, imbricades mútuament que creen noves realitats. Aquesta idea, doncs, permet superar (i al llarg de l'anàlisi teòrico-etnogràfica que presento en aquest capítol i que s'observarà a continuació es podrà constatar) la dicotomia interior/exterior, que planteja Descola (2005) i que està tan arrelada en la lògica Protestant. En les religions afrocubanes com a camps sinèrgics, hi ha forces, potències, que impliquen per si mateixes relació, de manera radical absoluta, sense que la relació hagi de ser concebuda com un aposteriori entre distints elements. Els elements que participen d'aquestes religions, deïtats, devots, objectes, paraules, substàncies, etcètera no tenen una essència interior que els faci ser, sinó que en un món interior-exterior alhora, són donats de manera intensiva i sempre temporalment.

I aquí és on cal destacar la segona implicació. I és que la concepció d'un món interior-exterior que crea realitats i elements de manera intensiva i temporal ens força a pensar aquestes religions com a dinàmiques (*ser-durant*), portant a col·lació el darrer lexema del terme d'*intracció*, això és, *-ció*.

La qüestió de l'acció serà abordada en deteniment al llarg del capítol. Ara bé, paga la pena destacar que pensar les religions afrocubanes en tant que sinèrgies ontològiques, això és, productores de realitat a partir dels seu caràcter potencial d'esdevenir i del seu caràcter en moviment i en acció, implica qüestionar el principi de causalitat establert dins dels paràmetres de la lògica Protestant i de la racionalitat moderna il·lustrada. Al llarg de l'anàlisi teòrico-etnogràfica, es farà palesa la importància de no pensar les entitats divines en les religions

afrocubanes en tant que éssers que actuen sobre les persones, sinó de com es creen les persones, de la mateixa manera de com es produeix lo diví. Què és el primer? Què causa què? amb aquesta teoria d'orientació ontològica, més que pensar en la teoria de la causalitat, proposo pensar en una nova teoria de la realitat, en què la pregunta pertinent sigui la d'indagar sobre els efectes d'allò socialmaterial, o el que és el mateix, dels límits materials d'allò social. Si comprenem allò que s'ocorre al món en termes d'intracció, no hi ha una distinció ontològica entre les entitats divines i les entitats terrenals, ni tampoc entre els processos cognitius i els processos socials fàctics. En definitiva, no hi ha una divisió radical entre les forces de l'intangible i les del tangible, tan sols hi ha rastres o episodis que creen noves realitats i permeten analitzar-les.

I és aquí on paga la pena destacar el darrer element d'aquesta presentació teòrica, i és la noció de *creativitat*. Al llarg de la tesi, tot i que especialment, en la darrera part, emergirà la necessitat de pensar les religions afrocubanes de Barcelona com a creatives. La creativitat ritual així com els discursos dels interlocutors fa que només ens puguem aproximar a aquestes religions des d'una perspectiva sinèrgica, mòbil, canviant i en què són les relacions concretes entre els agents socials i entre els agents socials i el context que els emmarca i que s'encarreguen de produir el que permet oferir pinzellades de realitat o *efectes* de realitat, tal com estableix Palmié (2013), que són només captures incompletes del que s'ha de comprendre com un procés històric en permanent estat d'evolució.

Les religions afrocubanes de Barcelona compreses com a sinèrgies ontològiques, concebudes a partir d'un camp en intracció, això és, unes forces sinèrgiques sincròniques, però també diacròniques, que tenen a veure amb la seva pròpia constitució intensiva, així com en el moviment i la temporalitat, assenten les bases cap a una nova ontologia de l'intangible. Un dels objectius que es persegueix amb aquesta investigació no és el de donar significació a mons – analitzar com els conceptes atorguen sentit a aquests mons – sinó analitzar els règims d'evidencialitat o com les entitats esdevenen evidents i reals en una comunitat determinada parant atenció a la multitud de traces que impregnen al món (Espírito Santo i Blanes, 2014). En d'altres paraules, com els signes guanyen el seu valor indexical com a signes (Keane, 2003; 2007; també Wirtz, 2014).

Per aquest motiu, proposo, cenyint-me a Espírito Santo i Blanes (2014), un intent d'*antropologitzar l'intangible*, és a dir, abordar allò suposadament transcendent a ulls occidentals més enllà de les categories acadèmiques clàssiques, com ara, símbol. Es tracta d'endinsar-nos en el sentit fenomenològic de l'intangible, o bé, en l'anàlisi de com les persones

el *viuen* i l'*experimenten*. Per fer-ho, em centraré en unes pràctiques religioses concretes, uns discursos determinats per part de certs practicants i amb un ús particular dels objectes i les substàncies rituals, sobretot, la sang sacrificial (vegi's al capítol següent), en un context europeu secularista particular: Barcelona. A partir d'una vinyeta etnogràfica, descriuré un cas tipus en què es podran observar distints efectes tangibles d'aquest món suposadament intangible, per tal d'analitzar-lo amb profunditat. Els elements d'anàlisi que es tindran en compte són, en primer lloc, el fenomen de la possessió; en segon lloc, el poder de la paraula ritual; i en tercer lloc, l'ús i el sentit d'objectes i substàncies emprades en la cerimònia.

Experimentar la religió a l'Associació Ilé-Oriaté: un fragment del diari de camp

El vint gener del 2015 vam acudir a l'Associació una trentena de persones. En aquell moment de la investigació, el meu desconeixement de bona part dels membres de l'associació es feia evident. No sabia com posicionar-me i atreia mirades i comentaris clarament alligadoros: "no te cruces de piernas; ¿no ves que nadie se cruza? Si te cruzas de piernas no dejas que la energía de los *orishas* entre en tu cuerpo", em deia una practicant, la Dayana.

Des del primer moment en què vaig entrar a l'Associació, vestida de blanc, tal com se m'havia informat, amb el cabell tapat sense cap gràcia, però seguint les indicacions del Teo, amb un mocador que també havia de ser de color blanc, l'anomenada *quilla*. Tothom parlava i reia, comentava coses de les seves vides, converses rutinàries amb gent que es troba habitualment, que té coneixement de la situació laboral dels altres. Així, el Félix li preguntava a la Yanet "¿cómo estás miya? ¿Todo bien en el supermercado?", o la Rosa li deia a l'Ali, "me tendré que ir pronto que no me han dado las horas y tendré que ir a currar"... Aquell dia, però, també hi havia assistents que no eren tan habituals a l'associació, que tenien un accent cubà i que es dirigien al *padrino*: "¡qué bien estáis aquí!", exclamava la Yoana. La Yoana era una dona d'uns seixanta anys, vinguda de Camagüey (Cuba) de visita. Coneixia la família del Leandro des de feia molts anys i tenia família a Barcelona. Quan em vaig dirigir a ella per a establir una conversa, em va dir que no podia perdre's aquella cerimònia, que seria preciosa i que la necessitava.

Aquella estona inicial suposava per a mi tot un repte. En aquell moment, no tenia un coneixement de la gent ni de la religió que em permetés saber o comprendre el que passava i per què passava i això em generava angoixa. El clímax d'aquesta angoixa va ser quan el Leandro va iniciar el ritual. Es va dirigir a una de les gàbies de l'associació en què hi havia un pollastre i el

va agafar per les potes. Tot seguit, es va dirigir a l'altar o la *bóveda*⁷¹, on hi havia set gots amb aigua a dintre, algunes peces de fruita, puros, espelmes i un plat amb diferents pilons de coco rallat i mel. L'altar es trobava sota una enorme imatge de Francisco Siete Rayos, considerat el primer palero i fundador de la Casa Santo Cristo Buen Viaje, a la qual pertanyia el Leandro i, consegüentment, tots els membres de l'Associació. I just en aquell lloc, el Leandro, agafant el pollastre boca avall per les potes va començar els resos i els càntics que la resta de participants semblaven seguir.

Un a un, vam acudir a l'encontre amb el pollastre que el Leandro fregava contra el nostre cos, primer per davant i després per darrere i ens vam netejar les mans i la cara, tal com ens indicava l'*ayugbona*⁷², amb un recipient d'aigua ple de flors i colònia que hi havia al costat de l'altar. Quan acabàvem, expulsàvem aquesta aigua decididament cap a l'altar i els diferents elements que hi havia.

En un moment donat, molts participants van començar a pessigar-se els seus colls, de manera continuada i jo vaig fer el mateix. En aquell instant, el Leandro va agafar el ganivet que tenia al costat i sense deixar de pronunciar unes paraules que en aquell moment per a mi eren indesxifrables i que poc a poc vaig anar aprenent, va realitzar un tall a la gola de l'animal i va vessar la sang resultant sobre els diferents objectes de l'altar.

En acabar aquest moment, l'Ali, la dona del Leandro, de peu davant de la resta dels assistents, va començar a llegir un text que em resultava familiar. I el Teo, que estava al meu costat va dir, "ya empieza la misa". L'Ali va començar a pronunciar les paraules adequades per aquella missa espiritual i combinava llenguatge cristià tradicional, com ara, el *parenostre*, amb càntics en ioruba. A més, s'intercalaven cançons que l'Ali liderava i la resta d'assistents seguíem, com ara, *La Virgen de la Caridad*. Un cop l'Ali va acabar de llegir, el Raúlcito va començar a fer sonar el tambor.

Acte seguit, el Leandro va començar a cantar i a ballar i tothom va seguir el seu ritme i els seus càntics. Al cap d'una estona, aproximadament una hora des que havia començat la cerimònia, el Leandro va començar a moure's de manera clarament més ràpida i més espasmòdica. L'Ali exclamava "rápido, ponedle la vela", i el Félix i el Teo van anar ràpidament cap al Leandro i, mentre miraven de subjectar-lo, l'Ali, seguia exclamant "no, así no, mirad el cuadro, tiene que estar como él, con la vela encendida en la cabeza, y dadle un puro también". Així van procedir.

⁷¹ Petit altar de Santería en què s'hi col·loquen els vasos amb líquid, així com d'altres objectes sagrats. Segons com es posin aquests elements, es demana als *orishas* protecció, es mostra gratitud, etcètera (Per a més informació, vegi's Mena Cañadas, 2018).

⁷² Ajudant de sacerdot en els rituals.

Mentre el Félix li posava una espelma encesa al cap i li lligava amb un mocador vermell, el Teo li encenia un puro i li col·locava entre els llavis. El Leandro havia entrat en trànsit. Francisco havia *baixat* i ara es predisposava a dir-nos a tots els presents alguna cosa del nostre interès de cara al nostre futur proper.

Un a un, tots els participants es van anar apropant al *muerto*, que parlava, tal i com em van explicar amb posterioritat, bantú. Una de les persones que havia tingut al costat més estona durant el desenvolupament d'aquella cerimònia era la Dayana i ella no va dubtar a dirigir-se aviat cap a Francisco. Al costat de la divinitat, restaven el Teo i el Félix que traduïen les paraules en bantú d'aquella entitat. La Dayana es va agenollar davant d'ell i Francisco va començar a parlar a través de la boca del Leandro. Li va dir que la veia inestable, que no la veia feliç i que la solució pel seu benestar físic i emocional passava pel *kariocha* (el ritual d'iniciació); la Dayana s'havia d'iniciar, s'havia de *fer santo*. Jo anava deixant que passés tothom pels peus del *muerto*, d'una banda, perquè el meu interès acadèmic i d'observació em feien estar atenta a la situació que s'estava produint; de l'altra, em sentia totalment desbordada davant la força d'aquell esdeveniment i de les possibles paraules del mort cap a mi. Vaig anar deixant que els diferents participants escoltessin les paraules de Francisco i alguns d'ells, després de fer-ho, es posaven a plorar. La Conchi, una dona d'uns cinquanta anys em deia, omplerta en llàgrimes, que estava feliç, que li havien dit coses que li havien anat bé, però que tenia por d'anar al metge a mirar-se el fetge perquè Francisco Siete Rayos li acabava de dir que possiblement tindria un problema de salut en aquell òrgan.

De cop, quan vaig veure que no quedava ningú més per anar davant del *muerto* excepte jo mateixa, em vaig dirigir cap al lavabo, però aleshores, el Teo va cridar "¡Marta!", em vaig girar i vaig veure que em feia senyals per tal que m'acostés al cos del Leandro. Un cop allà, em vaig agenollar, com havien fet la resta. Tremolava. El cos del Leandro estava diferent, fumava puros, parlava un idioma estrany per mi i tenia els ulls mig tancats, mig en blanc. De cop, va començar a parlar i el Félix va començar a traduir: "Marta, eres una chica muy curiosa. Pero tienes que entender que cuánto más mires, menos verás. Tienes un camino religioso por recorrer. Y vas a quedarte embarazá". En aquell moment, el Teo em va comunicar amb la seva mà, que em podia aixecar i marxar d'allà. Poc a poc, vaig deixar de tremolar i vaig esperar a què acabés la cerimònia.

De tornada al fons de l'estança, totes les persones amb qui em creuava em somreien i algunes em felicitaven pel meu embaràs. Jo no acabava d'entendre aquella situació, però em vaig veure amb la tessitura de tornar-los el somriure i agrair-los la seva felicitació. La Tere, una assistent habitual de l'Associació, em va dir el següent: "Qué felicidad, un pequeñín. Vas a ser muy feliz,

ya verás”; la Rosario, al seu torn, va afirmar el següent: “bueno, bueno, muy feliz y muy cansada...”, i totes les dones presents al meu voltant es van posar a riure. I l’Ana va seguir: “la verdad es que lo vas a querer tanto que cuando les duela algo vas a preferir que te duela a ti”. Aleshores, va passar pel meu costat l’Ali i vam mantenir el següent diàleg:

- (Ali) Felicidades, como hija de Yemayá, no puedo estar más contenta de que otra mujer se quede embarazada.
- (Marta) Gracias. Pero bueno, no estoy embarazada.
- (Ali) [rient] Sí que lo estás. Lo vas a estar. Cuando el *muerto* lo dice, ya no tienes opción, ya verás.
- (Marta) [rient també]. Bueno, pues ya os contaré.

El cert és que la sensació que vaig tenir en aquells moments va ser, d’una banda, d’alleugeriment, ja que no m’havien previst cap malaltia ni cap problema de salut en general, però, tanmateix, de certa perplexitat. Totes les dones presents al meu voltant, en aquells moments, l’Ali, la Conchi, la Tere, la Dayana, l’Ana i la Rosario van començar una conversa que va durar uns deu minuts sobre la maternitat i, particularment, la meva maternitat. No vaig poder evitar pensar que el que s’estava produint en aquells instants era màgia, és a dir, s’estava produint una situació que, des de la meva racionalitat, era inexistent: jo no estava embarassada. De fet, havia començat a parlar feia pocs dies amb la meva parella sobre el fet d’intentar tenir fills i encara no havíem arribat a cap conclusió i, per suposat, havia estat una conversa privada que s’havia donat a casa nostra. Aquelles paraules de Francisco em van resultar colpidores pel caràcter hipotètic que per mi tenien, però per la resta de participants, aquelles paraules havien produït una realitat ja existent.

Quan Francisco va marxar, el Leandro es va dirigir a l’interior de la casa. En tornar a l’espai on estàvem tots, al pati de l’associació, em vaig poder dirigir a ell, mostrant la meva impressió respecte aquella cerimònia. El Leandro em va contestar que ell no sabia què havia passat ni qui havia parlat durant les últimes dues hores, però que segurament havia baixat Francisco Siete Rayos i que era molt savi. Vaig poder preguntar-li si sempre baixava Francisco i em va dir que no, que depenia de si s’havia pogut comunicar bé amb els *muertos* i vam tenir la següent conversa:

- Leandro: "A los *seres espirituales* se les invoca y no siempre acuden"
- Marta: "¿A no? ¿Y qué hay que hacer para que acudan?"
- Leandro: "Muchas cosas, mija. Están los rezos, los *batá*, el *osain*, però sobretodo el rito".
- Marta: "¿El rito? ¿qué quieres decir? Los rezos y los cánticos ya son el rito, ¿no?"
- Leandro: "Sí, però bueno, me refiero al sacrificio, a la sangre del animal"
- Marta: "¿Sin sangre no acuden los seres divinos?"
- Leandro: "Sin sangre no se monta el santo ni baja el *muerto*"

Aquesta vinyeta etnogràfica no és una anècdota. En aquell dia del gener del 2015 es va produir un ritual que seria fonamental per l'anàlisi de la pràctica de les religions afrocubanes a Barcelona. Per tal d'abordar-ho amb detall, proposo analitzar, en primer lloc, la qüestió de la possessió ritual; en segon lloc, el poder de la paraula en aquesta cerimònia; i, finalment, la importància dels objectes (o substàncies) per a la producció de la divinitat a la terra.

El fenomen de la possessió espiritual

L'anomenada "possessió espiritual" ha definit en gran mesura les religions afroatlàntiques (Johnson, 2014). Així doncs, partint del cas etnogràfic descrit anteriorment, proposo indagar en el fenomen de la possessió, tot traçant, en primer lloc, una genealogia del concepte; en segon lloc, una anàlisi de la baixada de Francisco Siete Rayos; en tercer lloc, una reflexió sobre les diferents gradacions del fenomen de la possessió en les religions afrocubanes; i, finalment, una consideració sobre com les possessions espirituals són concebudes com a *presències* o manifestacions materials de la divinitat, adscrites al món i esteses en el temps.

Genealogia del concepte de possessió i l'auge de l'individualisme en el context europeu

El terme de "possessió" prové del llatí i, concretament, de les arrels "*potus*" ("ser capaç") i "*sedere*" ("asseure's") (a Johnson, 2014: 23). La traducció etimològica, doncs, tindria a veure amb "ser capaç d'asseure's", i es tracta d'una traducció que no dista de la definició que atorguen els mateixos practicants de Santería, els quals parlen de "*el asiento del santo*", que és la manera com popularment s'anomena la iniciació a aquesta religió.

Des de les societats europees modernes i, concretament des de mitjans del segle XVII (Johnson, 2014: 23), en el marc de l'auge de la lògica Protestant, anteriorment descrita, he determinat que la possessió espiritual és un fenomen que implica la manca de voluntat per part d'aquell qui és

posseït. Les possessions espirituals, en efecte, han estat preses com a indicis de la pèrdua de control personal en favor d'un agent diví, quelcom que s'ha percebut com a perillós i proper a la demonologia cristiana.

La perillositat del fenomen de la possessió, planteja Johnson (2014), s'estableix des de mitjans del segle XVII en paral·lel al fenomen de la colonització i de l'encontre amb d'altres societats africanes i asiàtiques. Concretament, Johnson proposa una vinculació directa entre la possessió espiritual i la possessió d'esclaus (2014). En d'altres paraules, en un moment històric convuls i de troballes entre societats diverses, emergeix i es consolida la idea d'una societat civil europea que dividirà el que es percep com a una única "Humanitat" entre aquells vulnerables de ser posseïts (en termes fàctics, com a esclaus, i en termes espirituals, per divinitats) i els meritosos de posseir (Johnson, 2014). Així doncs, la possessió d'esperits, estableix Johnson, tindria a veure amb la construcció i reforçament de les nocions modernes i europees de la propietat privada, vinculades a l'auge de *l'individu modern*, lliure i autònom (Lambek, 2014: 258), un reforçament incentivat per filòsofs como ara Hobbes i Locke, i també Kant i Hume. La *correcta religió civil*, per tant, implicarà l'assumpció que la possessió espiritual és un risc (Johnson, 2014: 24) per l'individu i per l'estat-nació modern i racionalista.

Des del plantejament de Johnson (2014), doncs, es produeix un vincle entre, d'una banda, les forces polítiques i econòmiques fruit de la colonització occidental i la institució de l'esclavitud, basat en l'auge de l'individualisme i les nocions de propietat privada, i, d'altra banda, el fenomen de la possessió espiritual⁷³. Per aquest motiu, la possessió espiritual de seguida va esdevenir un indicador de primitivisme salvatge, assumit com a opositor al desenvolupament i al progrés europeu.

Aquesta concepció es remunta fins als inicis de l'antropologia, amb autors com E.B. Tylor, el qual també assumeix que les ments primitives són les que es troben en cossos susceptibles de ser posseïts, també pels esperits (a Johnson, 2014: 26). Tant des dels plantejaments antropològics com filosòfics, ja entrats el segle XX, trobem el que Derrida anomena "una duplicitat espectral" (1989: 6. Traducció pròpia). És a dir, trobem tot allò que hi ha darrere i que en efecte està en joc

⁷³ Aquesta teoria de Johnson (2014) no està exempta de controvèrsia. Lambek qüestiona l'analogia epistemològica entre el fenomen de la possessió espiritual i l'esclavitud, tot argumentant que possiblement seria més rellevant establir una teoria de la possessió espiritual que la considerés un fenomen cultural exempt de les dinàmiques polítiques i econòmiques de les societats occidentals i no en relació a elles: "to what degree should spirit possession be understood as a relatively autonomous cultural institution or set of discursive practices of knowledge and power in its own right?" (Lambek, 2014: 259).

a arrel del fenomen de la “possessió espiritual”, com ara, les nocions de *persona*, *voluntat*, *agència*, *cosa*, *societat*, etcètera.

El menyspreu cap a la possessió espiritual esdevé, des dels seus inicis, una eina per justificar una *bona* societat, un comportament civil *adequat* i una contundent legitimació per l’esclavitud (Johnson, 2014). En definitiva, la demonització del fenomen de la possessió espiritual no només suposa un afirmació de la religió cristiana per sobre de les religions *trobades* a arrel de la colonització, és a dir, l’emergència d’una religió centrada en el compromís i la devoció personal, en contra d’altres formes col·lectives de religió basades en rituals (Taylor, 2008: 179)⁷⁴; sinó que suposa tot una oda a la civilització occidental, amb l’individualisme com a fenomen social institucionalitzat al capdavant.

És clar que aquesta premissa parteix d’una concepció particular sobre què vol dir ser persona i què vol dir ser lliure, tenir agència i tenir un comportament civil efectiu, i sobretot, sobre què vol dir *no ser adequat* pel bon funcionament social. En aquest sentit, ser posseït es concep com un conductor inevitable cap al desordre civil (Johnson, 2014: 38). Per tal que la convivència sigui adequada i amb un ordre civil compacte i resistent, calen alguns elements ineludibles dins la lògica moderna: un d’ells és el que Johnson, en paraules de Spinoza, anomena la *bendició de la raó* (Johnson, 2014: 39) i, l’altre, l’auge de l’individualisme institucionalitzat (Beck i Beck-Gernsheim, 2003), i ambdós conceptes passen per considerar pejorativament el fet de ser posseït.

Encaminem-nos, però, a l’anàlisi en profunditat del fenomen de les possessions espirituals, tot fent un repàs exhaustiu de la *baixada* Francisco Siete Rayos, que ha quedat enunciada amb la transcripció del fragment del diari de camp de més amunt.

La presència de Francisco Siete Rayos

La *bajada*⁷⁵ de Francisco Siete Rayos el gener del 2015 va ser la primera possessió espiritual de la qual vaig ser testimoni al camp. Francisco Siete Rayos era un *muerto* (*nfumbi*), és a dir, una entitat espiritual de Palo Monte. Segons els practicants de l’Associació Ilé-Oriaté, on va tenir lloc aquella baixada, la branca del Santo Cristo Buen Viaje, a la qual pertanyien els meus interlocutors, tenia com a pare fundador aquest *muerto*, un home que havia estat esclau i el qual, em deia un santero de l’Associació, el Rogelio, responia al nom de Manuel. Amb el temps

⁷⁴ Per a més informació en relació a aquesta qüestió, vegi’s al Capítol 5.

⁷⁵ La baixada del *santo* o del *muerto* fa referència al moment en què l’entitat espiritual es manifesta al món dels humans.

i amb la tasca d'Andrés Petit⁷⁶, narrava l'Eduardo, un altre santero interlocutor, aquest *muerto* s'havia divinitzat i les restes del seu cos havien esdevingut "el primer fundamento de la casa de Santo Cristo Buen Viaje". El Leandro em va explicar en una ocasió el següent: "Francisco es en la mitología el primer palero". A més, explicaven els seus fillols de religió que el Leandro era el darrer guardià de les restes del cos de Francisco Siete Rayos, dipositades a l'altar de Palo Monte que tenia el sacerdot al seu jardí.



Il·lustració 17. Altar de Palo Monte ocult a casa del Leandro, a l'Associació. Autora: Marta Pons Raga

Més enllà del debat existent entre els practicants de l'Associació sobre qui posseïa les darreres restes de Francisco⁷⁷, tots se sabien descendents directes d'aquest *muerto*, començant pel *padrino*, el qual tenia un quadre de considerable mida amb una imatge d'ell⁷⁸ penjat a la paret de l'espai on se celebraven totes les cerimònies de l'Associació.

Aquell dia de gener del 2015, en el context d'una *Misa Espiritual* es va produir aquella baixada, i el Leandro, tal com s'ha pogut observar en la narració exposada més amunt, considerava que s'havia donat gràcies a una bona comunicació amb els *muertos* ("Vaig poder preguntar-li si

⁷⁶ Bona part dels interlocutors consideraven Andrés Petit com aquell que havia fundat les religions afrocubanes a Cuba. Havia estat ell qui havia organitzat la religió originalment a partir dels *cabildos* i després de les Cases-Temple. Per norma general, els santeros tradicionals, valoraven positivament la tasca d'Andrés Petit, mentre que els Neosanteros cubans consideraven que s'havia *inventat* la tradició, i empraven un to marcadament pejoratiu per a referir-se al seu impacte en la religió.

⁷⁷ El Teo considerava que les restes de Francisco Siete Rayos no s'havien quedat a la casa del Leandro, sinó que havien estat entregades a alguns devots no assistents a l'Associació, com ara la Raquel. "La última persona que tiene restos de Francisco es Raquel, que se las entregué yo mismo" (17/05/19).

⁷⁸ Per a més informació sobre aquesta imatge, vegi's a l'apartat d'Objectes i substàncies dins d'aquest capítol.

sempre baixava ell i em va dir que no, que depenia de si s'havia pogut comunicar bé amb els *muertos*).

Per ara, no obstant, faré referència a la importància d'aquella *baixada* i a les conseqüències etnogràfiques i teòriques que aquest fet va tenir en el conjunt de la recerca, i no tant en els elements que van possibilitar que aquesta baixada, en efecte, tingués lloc. Per fer-ho em centraré en dos aspectes que es veuen reflectits en els dos fragments del diari de camp que anoto a continuació, a saber, la *imitació*; i la *traducció sincrònica del muerto*.

Recordem els següents dos fragments del diari de camp:

- (1) "l'Ali, seguia exclamant «no, así no, *mirad el cuadro, tiene que estar como él*, con la vela encendida en la cabeza, y dadle un puro también»." (Imitació).
- (2) "Al costat de la divinitat, restaven el Teo i el Félix que traduïen les paraules en bantú d'aquella entitat, unes paraules que deia a tots i cadascun dels participants de la cerimònia d'aquell dia." (Traducció sincrònica del llenguatge).

(1) Pel que fa al primer punt, reflectit amb la primera premissa, observem que el vincle entre el *muerto* i el palero Leandro implica una *corporalitat estesa*, en què el cos del Leandro i el cos de la deïtat convergeixen en una mateixa realitat. Més enllà del fet que el cos del *muerto* es fa palès a través de la imatge del quadre i que, per tant, això pressuposa una relació entre les entitats espirituals i les imatges, el cert és que l'Ali feia emergir la necessitat que el Leandro *imités* la imatge del quadre de Francisco, concretament a través de l'espelma i el puro.



Il·lustració 18. Detall del rostre de Francisco Siete Rayos. Detall espelma i puro. Autora: Marta Pons Raga

Un dels autors que més ha reflexionat sobre la importància de la imitació o, si es vol, mimesi és Michael Taussig, especialment en l'obra *Mimesis and Alterity* (1993). Segons aquest autor, "the ability to mime, and mime well is the capacity to Other" (1993: 18). Imitar, en paraules d'Espírito Santo, és doncs capturar l'alteritat, esdevenir ella i exercir control sobre ella (2015a: 267. Traducció meva). Implica, per tant, ser capaç en certa mesura d'apoderar-se de l'original i màgicament transformar-lo.

Ara bé, el que resulta més interessant en aquest context de la teoria de Taussig és que, segons l'autor, la còpia no té perquè ser *exactament* igual que l'original, sinó que tindrà l'acceptació que té l'original depenent de les connexions *materials* existents que es produeixin amb aquest. Les connexions materials que aquí ens ocupen tenen a veure amb l'espelma i el puro, dos elements que permeten l'efectivitat de la mimesi.

Aquest és un aspecte important. Es tracta de dos elements materials que permeten que el Leandro pugui *imitar* Francisco. Tal com deia el Ricardo, un santero de l'Associació present aquell dia, el Leandro s'havia de posar l'espelma i el puro perquè Francisco es *presentava* així.

Observem la complexitat de la imitació. D'una banda, se cerca la similaritat amb l'original, a través de diverses connexions materials, que són, el puro i l'espelma, però segons Espírito Santo, de fet, aquesta similaritat entre original i còpia no pot ser absoluta, ja que per tal que la mimesi sigui efectiva cal mostrar certa distància entre ambdues entitats, i és que no *són* el mateix. Així, es fa palès el caràcter reflexiu de l'entitat espiritual, conscient de la seva limitació i de la seva no-pertinença en el món humà (Espírito Santo, 2015a: 268)⁷⁹.

En definitiva, la *baixada* de Francisco va ser efectiva per dues raons. Primer, es van donar les condicions materials adients per què ho fos – el puro i l'espelma – i, segon, la distància necessària, això és, només es va produir la mimesi amb Francisco Siete Rayos pel puro i l'espelma, és a dir, per una imitació parcial. Hi havia imitació del *muerto*, però també un allunyament ontològic reconegut. Així, la col·locació de l'espelma i el puro que l'Ali tan

⁷⁹ Aquesta és una dada de summa rellevància, que es tractarà en profunditat al següent capítol, concretament a l'apartat *Reflexions ontològiques sobre l'intangible*. A mode d'avançament, però, cal destacar que si bé l'abordament material d'aquestes religions permet qüestionar la frontera entre allò tangible o immanent i allò intangible o transcendent, no vol dir que aquestes dimensions deixin d'existir, sinó que cal pensar-les diferent. Des de la lògica protestant, serien dos blocs absolutament distints, inamovibles i caracteritzats per lògiques diametralment oposades. La lògica que les uniria seria la de la discontinuïtat (Holbraad, 2012: 145). Des d'una ontologia sinèrgica, que és la que proposo per analitzar les religions afrocubanes, o en termes de Holbraad, una "motile ontology", aquestes dues dimensions existeixen però es relacionen des d'una lògica de continuïtat: "Ifá cosmology, by contrast is characterized by a relationship of continuity between the realms one would heuristically describe as transcendent and immanent" (Holbraad, 2012: 145).

desesperadament demanava aquell dia, no respon a una mera *representació* de Francisco, sinó que és quelcom necessari perquè es produeixi la mimesis adequada i, així, els efectes desitjats de la *presentació* espiritual.

Amb la imitació del *muerto* que va protagonitzar el Leandro aquell dia de gener del 2015, s'observa, doncs, que cal pensar el fenomen de la possessió des de la perspectiva teòrica d'una corporalitat estesa. Qui fumava, el Leandro o Francisco? Qui necessitava l'espelma per veure-hi? La pregunta resulta ja d'entrada inadequada. El fet de preguntar-se pel subjecte en aquestes dues accions implica pensar els diferents actants (Latour, 2005) en l'esdeveniment ritual en general i en el fenomen de la possessió en particular com a entitats discretes, individualitzades. El cert, però, és que la frontera entre el cos del Leandro i el cos de Francisco va esdevenir quelcom porós. Efectivament, com afirmava el Rogelio, Francisco s'estava presentant, no representant, i, en fer-ho, s'establia una cohabitació entre els cossos de la divinitat i del sacerdot, respectivament. I, així, s'establia una permeabilitat entre el tangible i l'intangible, dos reialmes que es desdibuixaven en un magma de forces divines i humanes en acció.

D'aquesta manera, col·locar l'espelma encesa al cap del Leandro o fer-li fumar un puro implicava estendre el cos de Francisco entre els humans presents aquell dia i, tanmateix, estendre el cos del Leandro en una dimensió desconeguda pels devots, quelcom que es podia copsar a través de les convulsions del sacerdot, els moviments corporals sobrevinguts, sobtats i espasmòdics, a través dels ulls en blanc (vegi's a la narració del diari de camp de més amunt). El cos de Francisco i del Leandro eren un i eren dos alhora, cohesionaven parcialment, oferint la possibilitat de pensar el fenomen de la possessió des de corporalitats múltiples, esteses, poroses i en moviment, i permetien comprendre el cos en les religions afrocubanes com a quelcom que no és exclusivament d'un, sinó que està interseccionat per una multitud d'esperits, deïtats i avantpassats que produeixen sentiments, visions, somnis i voluntat d'accionar (Espíritu Santo, 2019b: 11).

(2) El segon punt té a veure amb la llengua que estava vehiculant aquell esdeveniment: el bantú i la capacitat de traducció simultània que estaven demostrant el Teo i el Félix. Cal aclarir que tots els presents d'aquell dia, progressivament, ens vam anar col·locant als peus de l'entitat divina perquè ens expressés, en bantú, quelcom del nostre futur, en la majoria dels casos, aspectes de salut. La pregunta de ben segur innocent que em vaig fer en aquell moment i que els vaig transmetre als meus amics santeros, quelcom que va provocar certes rialles entre ells, va ser la següent: "com és que sabeu bantú? Com podeu traduir-lo tan ràpid? Quan l'heu après?". L'enorme ventall de tessitures i circumstàncies personals que es van desenvolupar en les

prediccions de Francisco aquell dia feia impensable que el Teo i el Félix poguessin saber de memòria allò que el *muerto* Francisco estava expressant. Així, la resposta d'aquests dos santeros va ser la següent: "simplemente lo sabemos, sabemos que dice eso", "yo no sé bantú como tu sabes inglés, pero cuando está presente Francisco, sé lo que dice".

La perplexitat que em va generar aquella situació i més encara la resposta del Teo i del Félix no ha desaparegut mai de mi, malgrat que fa sis anys i mig que es va produir. La presència de Francisco Siete Rayos no només es trobava en el Leandro, en el seu cos, sinó en la capacitat cognitiva del Teo i del Félix que, de manera temporal i sota presència del *muerto*, comprenien bantú i sabien traduir-lo a l'espanyol. Es tractava d'una presència estesa, no només entre el Leandro i el *muerto*, sinó també entre més paleros presents, qüestionant, així, la frontera entre individu i societat. A través d'una de cognició estesa en termes de Pedersen (2007) o Day (2004), que permetia comprendre i traduir de manera col·lectiva, tenia lloc un fenomen a partir del qual un llenguatge incompreensible fora de la presència de l'entitat espiritual es tornava intel·ligible i prenia ple sentit, tant pels qui l'emetien, com per aquells practicants que esdevenien els receptors dels missatges. Per tal que aquella cerimònia, doncs, es produís adequadament, calia la cohabitació entre Francisco Siete Rayos i el Leandro, i també entre ells i el Teo i el Félix i, per suposat, la presència dels diferents practicants, que acudien a les paraules del *muerto*, unes paraules que, en aquells instants, estaven canviant vides; la primera, la meua pròpia, tal com exposaré en l'apartat següent, però també la de la Dayana, que va acabar fent-se el *santo*, o la de la Conchi, que va anar al metge a mirar-se un problema de fetge que li havia pronosticat Francisco i que, en efecte, s'estava desenvolupant, per citar només alguns exemples. El coneixement del *muerto* no era quelcom que s'havia d'interpretar en termes epistemològics, sinó en termes ontològics; el coneixement religiós afrocubà *produceix* realitats: "knowing [...] is an ontological creative act" (Espíritu Santo, 2015b: 581).

Seguint la terminologia de Holbraad, de fet, aquestes realitats produïdes eren *realitats en moviment* (2012). Realitats fent-se i desfent-se en aquells precisos instants, que res tenien a veure amb definicions clàssiques sobre les interpretacions rituals que encapçalaven autors com Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, Leach, Turner, etcètera (vegi's a Asad, 1993: 59, 60). El que s'estava produint no significava res que anés més enllà de l'ara i l'aquí. No requeria d'una interpretació simbòlica per part meua de desxifrar codis a partir de coneixements apresos. Calia pensar aquella realitat diferent, abandonar l'òptica d'una racionalitat protestant i secularista, és a dir, anar més enllà de la separació epistemològica radical (Keane, 2008. Vegi's també Wirtz, 2014: 129), que implica dividir els diferents actants en individus discrets, separar la dimensió

tangible i la intangible i separar, per tant, la transcendència de la immanència com a dos mons ontològicament distints.

Per anar més enllà d'aquesta racionalitat, Holbraad proposa una "motile ontology" (2012: 146), i ho fa en referència al seu cas d'estudi, això és els processos d'endevinació d'*Ifá*. Segons aquest autor, els estàndards ontològics de separació entre la immanència i la transcendència⁸⁰ prioritzen la discreció dels elements i un caràcter inherentment estàtic. Aquests estàndards ens obligarien a pensar les entitats participants de l'activitat religiosa en la Santería i el Palo com a elements individualitzats autònoms, separats a partir de categories estanques en el temps, en l'espai i quant a la seva pròpia naturalesa. En canvi, des de la seva proposta analítica, cal prioritzar el moviment per sobre del descans ("rest", 2012). Aquesta idea aplicada al cas analitzat en aquest apartat, permet comprendre que Francisco Siete Rayos, el Leandro i també el Félix i el Teo no han de concebre's com a entitats discretes i estanques, sinó com a forces sinèrgiques amb infinites potencialitats d'esdevenir quelcom nou i diferent, de generar *efectes de realitat* en intracció amb la resta de participants.

La possessió, doncs, en les religions afrocubanes, ha de comprendre's com un fenomen que parteix d'aquesta ontologia en moviment, en acció i que, per tant, ha de ser analitzada des del que Pedersen anomena una ontologia post-relacional (2017), que suposa pensar la possessió no com un fenomen de *representació*, o d'interpretació simbòlica de la realitat, que partiria de categories estanques i classificacions inamovibles en el temps, sinó com un fenomen de presència estesa o, millor, estenent-se a partir d'una relacionalitat intrínseca i inherent.

El contínuum de la presència espiritual: dramatúrgia, incorporacions esporàdiques, perspició i histerisme

Distingir la presència de la representació és important per a l'anàlisi teòrica, ja que també és important pels propis practicants d'aquestes religions. De fet, en reiterades ocasions, els interlocutors feien referència a la distinció entre les baixades dels *muertos* o dels *orishas* i el "*histerismo*", que té a veure amb l'escenificació o la representació de l'entitat espiritual a través de la somatització. La distinció entre la presència i la representació està en relació, doncs, amb el binomi veritat/falsedat, i, amb ell, amb la qüestió de l'autenticitat.

Indagar, així, sobre la qüestió de l'autenticitat porta a distingir les possessions considerades *vertaderes* de les possessions considerades *falses*, cadascuna amb els seus matisos i els diferents

⁸⁰ A l'apartat *Reflexions ontològiques sobre l'intangible*, del capítol següent, tractaré la qüestió de la diferència entre la transcendència i la immanència. Per ara, paga la pena destacar la tasca necessària de qüestionar la frontera entre ambdós conceptes, compresos com a tals des de la lògica Protestant.

nivells de complexitat lògica constituent. Ara bé, aquesta distinció entre vertader i fals és errònia des del punt de vista heurístic. L'anàlisi de les religions afrocubanes a Barcelona, des de la lògica de sinèrgies ontològiques, o el que és el mateix, des d'una *motile ontology* (Holbraad, 2012), fa que no puguem pensar-les sota binomis estancs, com el de veritat/ficció, sinó sota una perspectiva teòrica a partir de la qual les realitats es creen i recreen permanentment i, per tant, en què allò veritable es negocia de manera constant amb allò ficcional, oferint, així, un ampli ventall de possibilitats de realitat.

D'aquest ampli ventall de possibilitats que ofereix el fenomen de la possessió, en reflexionen altres investigadors de les religions afrocubanes, com ara, Wirtz, la qual exposa:

“Spirit presence begins with prickles and shivers and other perturbations of matter but ascends to the cinematics of spiritual transmission and the full dramatic spectacle of spirit possession” (2014: 126).

Segons l'autora, s'observa un contínuum que va des de sensacions al cos que remetien a la presència espiritual fins a la teatralització de la possessió espiritual. Dins aquest contínuum, cada pas ens porta lògicament al següent. És important destacar que es tracta d'un contínuum i que per tant no es pot copsar com un fenomen classificat a partir de dos blocs: possessió/no possessió, ja que no seria fidel a l'etnografia i a l'explicació per part dels propis interlocutors sobre aquests fenòmens. A continuació, exposaré algunes dades etnogràfiques que permetran comprendre amb més fonament aquesta qüestió.

A l'Abril del 2017 es va produir una cerimònia a l'Associació en honor a *Oshún*. Aquell dia, sonava el tambor, tot i que no era un tambor consagrat. En un moment donat de la cerimònia, una santera present, la Tania, amiga del Leandro i de la seva família, i vinguda de Cuba, va començar a entrar en trànsit: moviments espasmòdics, ulls tancats, sudoració... En aquell moment de la meva investigació, havia estat present en algunes baixades d'*orishas* i de *muertos* i, per això, em va sorprendre enormement la reacció de la resta dels practicants. Era una reacció que es podria fàcilment comprendre com a indiferència o, fins i tot, rialles i mofa, quelcom que en aquell moment no vaig saber interpretar. Després de la baixada, la Tania estava esgotada i es va asseure. En aquell moment, vaig tenir l'ocasió d'apropar-m'hi i li vaig preguntar si estava cansada. La seva resposta va ser la següent: “sí mija, cuando se monta un santo es una experiencia maravillosa, pero acaba uno exhausto”.



Il·lustració 19. Cerimònia a Oshún. Al centre, ballant, la Tania. Autora: Marta Pons Raga

Mesos després d'aquella cerimònia, a l'estiu del 2017, vaig arribar a l'Associació i vaig coincidir amb el Félix, el Ricardo, el Teo i el Leandro, ocasió que vaig aprofitar per a preguntar-los sobre què havia passat amb la Tania en aquella cerimònia de la primavera anterior. La resposta del Teo va ser la següent: "ese día nos reíamos porque Tania se pensaba que tenía el santo, pero en realidad lo que tenía era un *muerto cruzado*". El Ricardo va afegir el següent: "de hecho, no nos reímos de Tania, nos burlábamos del espíritu". Aquestes dues frases van fer que aquella conversa a cinc bandes improvisada prengués força, i el *padrino*, el Leandro, va expressar el següent:

"Hay tremenda confusión con esto. Se cree que el *orisha* puede bajar siempre, y están ahí, en el ambiente, y se sugestionan. Y con la sugestión hay que vigilar, porque a veces no baja nadie, o baja un *muerto cruzado*".

Davant d'aquests parlaments, els vaig preguntar què era un *muerto cruzado* i el Félix em va contestar el següent: "un *muerto cruzado* es un espíritu que baja con el tambor y que parece que es un *orisha* pero no lo es. Suele ser un *muerto* cuyo padre de santo era ese *orisha* por el que se hace la ceremonia".

En la cosmologia d'*Ocha*, els *orishas* només poden baixar amb el so d'un tambor consagrat, un *batá*, i només poden fer sonar aquest tipus de tambor els iniciats *omó añá*. El que es va produir aquell dia de primavera del 2017 és que el tambor que sonava no era un tambor consagrat, però sota criteri del Leandro, el Teo, el Ricardo i el Félix, la santera que va entrar en trànsit, la Tania,

no ho sabia, i aquest desconeixement era el que havia portat a la practicant a sentir que havia estat muntada per un *orisha* quan, en teoria, havia baixat un *muerto cruzado*.

El que és interessant destacar és que des del punt de vista dels presents d'aquell dia, la Tania no estava "fent teatre", sinó que estava experimentant la *baixada* d'una potència espiritual, encara que no fos d'un *orisha*. Així, observem diferents nivells del que es percep com una possessió, uns nivells que, sovint, funcionen de manera sincrònica, és a dir, succeeixen en el mateix moment ritual. En primer lloc, sempre que sona un tambor consagrat, es pot donar la *baixada* d'un *santo*, a saber, Obatalá, Changó, Oggún, Oshún, Yemayá, Oyá i Elegguá⁸¹. Amb el so d'un *batá* també pot baixar un altre *orisha* que no formi part de les conegudes i citades set potències africanes. Ara bé, amb el so d'un tambor no consagrat o fins i tot sense el tambor pot ser que es *manifesti* un *muerto*, el qual també pot baixar amb la música d'un tambor consagrat i coincidir amb la presència d'un *orisha*. Quan la presència d'un *muerto* es confon amb la d'un *orisha* significa que aquell *muerto* tenia com a pare de religió aquell *orisha* amb el que es confon i s'acostuma a anomenar *muerto cruzado*.

Ara bé, més enllà del que es percep com la dramaturgia de les baixades, trobem dos altres elements a tenir en compte que podrien encabir-se dins el fenomen de la possessió: la incorporació esporàdica i allò que Wirtz denomina *perspicience* (2014). Pel que fa a les incorporacions esporàdiques, es tracta de moments que podem anomenar de possessió parcial o momentània, en què una potència espiritual o un *muerto* s'endinsa al cos d'algun practicant per transmetre algun tipus de missatge.

Un exemple etnogràfic d'aquest fet el trobem al setembre del 2019. Aquell dia, s'havia produït una cerimònia de *rayamiento* a una casa de Les Planes i un dels presents, el Jaime, va començar a afirmar que s'estava marejant, deia "me voy tío, me voy", mentre les cames li fallaven i semblava que queia. Quan l'anàvem a sostenir perquè no anés a parar al terra, de cop, es va incorporar sol, va quedar-se de peu, ferm, sense moure's i, amb una veu que ningú dels presents va identificar com la del Jaime, va dir "Roselyn, no deberías matar tantos animales. Debes respetar más la vida". Després d'aquesta sentència, a la qual la Roselyn va respondre "de acuerdo", el Jaime va tornar a marejar-se i, amb la seva veu habitual, va pronunciar el següent:

⁸¹ No existeix un criteri unificat sobre qui són aquestes potències africanes. De fet, tal com tractaré en el darrer apartat d'aquest capítol, que fa referència als *Objectes i Substàncies*, la pertinença d'*Orula* a aquest panteó suposa un gran debat que té a veure amb la *materialitat* d'aquestes religions. Ara bé, el criteri per a determinar aquestes set potències té la seva justificació en l'etnografia, i és que la majoria dels meus interlocutors estaven d'acord amb què les set potències africanes es corresponien a les set que he enunciat al text.

“tío, no sé qué me pasa. Estoy mareado”. El Teo, el sacerdot present aquell dia, li va respondre “tranquilo, has tenido una experiencia con un espíritu”.

D'altra banda, endinsant-nos en el contínuum de les presències espirituals, trobem la percepció de les espiritualitats, o dels *muertos*. Malgrat que la importància del cos serà tractada al capítol següent a col·lació de la rellevància de la sang corporal, en aquesta ocasió paga la pena fer incís en la centralitat del cos com a prova de presència espiritual. Les sensacions que pot tenir un practicant en un esdeveniment ritual es tornen significatives i permeten el reconeixement de les presències espirituals entre devots. Això, argumenta Wirtz, és conseqüència del reconeixement d'una connexió entre la percepció sensorial i el coneixement de l'existència de potències espirituals (2014: 124). A aquesta connexió, Wirtz l'anomena *perspicience* i l'autora considera que es tracta d'un procés que tanca un triangle de significació sobre la presència espiritual, un triangle que tindria en un vèrtex, la qüestió de l'agència; en l'altre, la qüestió de la materialitat i, finalment, la qüestió de la perspicàcia. Aquest triangle implica pensar la presència espiritual des de tres angles: es tracta d'una presència que es manifesta *materialment*, des d'una voluntat pròpia (*agència*) i a través d'uns codis de comunicació amb els devots que passen per *sensacions* als seus cossos, unes sensacions que seran processades amb sentit objectiu.

D'alguna manera, aquesta perspicàcia és el que permet *discernir* entre el rol dels esperits i els esdeveniments mundans que tenen lloc en la quotidianitat de la vida. Per exemple, la Raquel explicava a l'octubre del 2020, el següent:

“Hace un par de noches soñé con *Madre Agua*. Me decía que no me metiera en un bosque, que se veía oscuro, porque era peligroso. Pero yo le decía que tenía que ir allí, porque mi marido estaba allí. Total, que entro al bosque y de repente, me caigo en un agujero tremendo tremendo, y ahí me desperté, con una angustia que no podía con mi vida. Tuve que ir a devolver y todo. Después le dije a mi marido que *Madre Agua* me había avisado de que no debía ir ese día con él a la fiesta esa. Y no fui. Yo escucho lo que me dicen los *muertos*”.

Amb el parlament de la Raquel, es pot constatar, en primer lloc, que hi ha una vinculació triangular entre el somni (les paraules de *Madre Agua*), les sensacions (angoixa i nàusees) i l'efectivitat pràctica (no assistir a festa amb el seu marit). En d'altres paraules, es produeix una vinculació entre la veracitat o la potencialitat de la presència espiritual en relació a l'evidència de les sensacions, unes sensacions que, en el cas que ens presenten les paraules de la Raquel, es vinculen al somni. Aquesta vinculació detona coneixement, i aquesta és una de les característiques principals de la perspicàcia que planteja Wirtz: “*perspicience* expresses

knowledge and knowingness, especially through the role of the intellect and the senses” (Wirtz, 2014: 124).

En segon lloc, a través de les paraules de la Raquel, es fa evident la importància de desenvolupar aquesta perspicàcia en un règim social i cognitiu adequat perquè aquesta prengui ple sentit, és a dir, una economia representacional, afirma Wirtz, cenyint-se a la proposta teòrica de Keane (Keane, 2003 a Wirtz, 2014: 128) que permeti que aquestes percepcions adquireixin un sentit objectiu. Per “economia representacional”, Wirtz es refereix a “the localized semiotic and ontological orders that inform how people take some things [...] to stand for others – in short, how signs gain their indexical value as signs” (2014: 99).

Si prenem de nou el parlament de la Raquel, observem que sota el seu criteri, la sensació de caiguda al somni està estretament vinculada a la sensació de nàusea i ambdues estan relacionades amb la sensació de negació o de rebuig per assistir aquell dia amb el seu marit a l'esdeveniment en qüestió. És a dir, es produeix una cadena lògica de sensacions-coneixements que acaben determinant les accions de la Raquel, o el que és el mateix, acaben produint *efectes* al món.

El cas de la Raquel forma part d'una amalgama de tessitures similars observades al camp entre els meus interlocutors. El fet de sentir, sobretot, canvis de temperatura, formiguejos, molèsties; o de veure-hi, de vegades dormint o de vegades despert, és quelcom habitual entre els devots i es mostren com a indicis de la presència espiritual i, consegüentment, es mostren com a indicis d'algun tipus de coneixement que aquesta presència vol comunicar. Així, moltes vegades alguns interlocutors s'han dirigit a mi i m'han advertit de situacions perilloses per la meua vida o la meua salut, com a conseqüència d'alguna cosa que sentien i que sabien que un *muerto* o alguna altra potència espiritual advertia. Per exemple, com he comentat al capítol 2, el Leandro em va dir “mija, vigila con el coche cuando vuelvas a casa. *Siento* que tienes que vigilar porque tienes un signo propenso a los accidentes”. O la Merche, una altra santera de l'Associació, enmig dels balls després d'una missa espiritual, es va quedar mirant-me i finalment es va dirigir a mi per dir-me “si te quedas embarazada, sufrirás un aborto. Te estaba mirando y lo he visto. Los muertos me lo han dicho”. Així, la perspicàcia està relacionada amb la tangibilitat o, parafrasejant Wirtz, en la sensi-abilitat (2014: 126) dels esperits.

Endinsant-nos una mica més en el contínuum plantejat, trobem el fenomen de l'*histerismo*. El març del 2016, va tenir lloc una *missa espiritual* a l'Associació. Aquell dia, es va omplir de gent, fins a arribar gairebé a no caber-n'hi més. Jo coneixia els membres més habituals, però van anar entrant persones que no havia vist mai. Una de les persones que no havia vist mai fins aleshores

era el Rowen, un home provinent d'Anglaterra que portava casat amb una dona catalana, la Núria, des de feia més de trenta anys. La Núria era una santera iniciada que intentava assistir a l'Associació sempre que podia, tot i que per raons personals portava molt de temps sense assistir-hi (fet pel qual jo no l'havia vista mai). El Rowen, el seu marit, no havia participat mai d'una cerimònia afrocubana. Es tractava d'un matrimoni de mitjana edat, uns cinquanta o cinquanta-cinc anys, que per motius de crisi personal (la pèrdua d'un fill) havien decidit, en el cas de la Núria, tornar a assistir a les cerimònies de l'Associació, i en el cas del Rowen, iniciar-se en aquestes religions.

Al llarg de la cerimònia, hi van haver tambors, i tots els membres presents ens vam aixecar de les cadires i vam iniciar el ball seguint el ritme del Leandro, l'Ali, l'Adria i alguns membres de l'Associació més que es trobaven a prop del tambor. Després d'una bona estona, el Rowen va començar a lamentar-se, es posava les mans al cap i cridava i, de cop, va començar a plorar desconsoladament al ritme dels tambors. El senyor es movia sense parar i la seva dona el procurava abraçar, però ell l'apartava. Al cap d'uns minuts, l'Ali i el Leandro van agafar el senyor, que es trobava allunyat d'on estaven situats els tambors, i el van portar amb ells, al costat dels instruments i del quadre de Francisco Siete Rayos. El Leandro es va posar davant d'ell, es va encendre un puro i el va compartir amb el Rowen. En aquell moment, es va produir una situació catàrquica entre ells dos. Es buscaven mútuament i semblaven allunyats de la resta. El Leandro es va començar a moure espasmòdicament i tothom va assumir que s'estava produint la baixada del seu *muerto*.

Unes hores després, de tornada a Barcelona, en el meu cotxe i amb el Teo i la Carla amb mi, vam parlar del que havia passat. El Teo em va dir "ese hombre no estaba poseído, como dices tu, estaba histérico y sugestionado". A partir d'aquí, el Teo em va explicar el fenomen de l'histerisme, que bàsicament estava en relació amb la suggestió, és a dir, amb el fet que davant d'una situació personal crítica, un pot suggestionar-se i tenir la sensació que els morts estan en ell, que li diuen coses, però "es tu propio cerebro el que te lo dice. Mira lo que me pasó a mi con lo de mi hija Violeta, también lloré y también sentí, pero no tenía Changó montado ni ningún muerto. Yo mismo estaba sugestionado".

El que resulta interessant és que el Teo no em transmetia un caràcter de falsedat, malgrat ser conscient de la distinció entre presència divina o espiritual i la suggestió. El que ell i d'altres interlocutors anomenen *histerisme* té a veure amb el fenomen de la somatització, o el que és el mateix, el poder de fingir una baixada per tal de tenir-ne els mateixos efectes. Així, en aquell trajecte de cotxe, el Teo em va seguir explicant el següent: "uno empieza provocando al muerto,

a la energia espiritual, sabient que es su cabeza lo que lo está provocando y luego acaba recibiendo su energia como si estuviera el muerto ahí”.

També es produeixen altres situacions en què aquestes provocacions són rebutjades pels propis *muertos*. Així, trobem el cas de la Trivia, que en un ritual de *Cajón*⁸², del maig del 2017, a una casa pertanyent a les Begues, amb bona part dels membres més habituals de l'Associació, va tractar de convocar el seu *muerto* a base d'una escenificació similar a la del Rowen, però ella no va acabar percebent l'*ashé* del seu *muerto* en cap moment. El que indiquen aquests casos és que el fenomen de l'anomenat *histerisme* per part dels meus interlocutors, pot tenir els mateixos efectes de realitat que el fenomen de la possessió (o no). Així, sovint es constata que la frontera entre allò real i allò ficcional és irrellevant d'entrada i es negocia o es constitueix segons cada cas.

Esborrar la frontera entre allò real i allò ficcional, exposa Johnson, té conseqüències positives i negatives. Les negatives tenen a veure amb un possible ús malintencionat de la mentida i de la ficció. En el seu article del 2018, Johnson exemplifica aquest aspecte negatiu amb la creació de la falsa tradició de la raça ària en el règim feixista. Ara bé, també té conseqüències positives, i és que permet la creativitat permanent per part d'aquells qui “inventen la tradició”⁸³. En el cas de les religions afroclubanes, a més, aquest aspecte creatiu és un dels pilars sobre els que se sustenta el quefer ritual i la cosmologia religiosa, tal com es podrà observar amb el cas emblemàtic de la creació d'un ritual Afroeuropeu que descriu i analitzo al darrer capítol de la tesi.

Aquell dia de març del 2017, el Rowen estava histèric, deia el Teo. No tenia cap mort en ell ni se sentia la presència espiritual d'entrada. Ara bé, el mateix Leandro va saber detectar la importància de la seva energia, i per això el va situar al seu davant, va compartir un puro amb ell i va començar a ballar fins a entrar en trànsit. La Carla opinava el següent: “Leandro ha utilizado ese *ashé*, esa energia de la sugestión para invocar a su *muerto*”. Més enllà de si el Leandro ho havia aconseguit, o si també s'havia suggestionat, allò interessant és que pel Leandro i l'Ali, conscients que el Rowen estava *histèric* i que no baixava cap *muerto*, van considerar que

⁸² El *Cajón al Muerto* és un dels rituals festius més practicats per part dels devots de les religions afroclubanes. Es tracta d'un ritual dedicat als ancestres, això és als morts no divinitzats, sempre seguint la premissa de “*Ikú lobi Ocha*” (“*el muerto parió al Santo*”). Vegi's amb deteniment al següent apartat) i, per tant, comprenent la rellevància dels *muertos* en aquestes religions.

⁸³ La invenció de la tradició és un terme que remet a Hobsawm i Ranger (1983), però també a Roy Wagner i la seva obra “*The Invention of Culture*” ([1975] 2016) i, finalment, a la definició que estableixen Espírito Santo i Panagiotopoulos (2014) sobre la importància de la creativitat com a base de la producció cultural i històrica, o el que ells anomenen una “*ontological craft*” (2015).

l'energia que desprenia tindria efectes positius pel ritual, això és, permetria d'alguna manera la presència espiritual i l'eficàcia religiosa.

En efecte, tant les suggestions, com la percepció sensorial o, fins i tot el que Wirtz anomena "l'espectacle de la possessió espiritual" (2014: 128), produeixen un contínuum de presències divines, un contínuum que, com hem observat, no només permet qüestionar la frontera entre el tangible i l'intangible, quelcom que s'observava amb la corporalitat estesa entre el Leandro i Francisco Siete Rayos; també permet qüestionar la frontera entre l'individu i la societat, quelcom que es feia palpable amb la connexió entre el Teo, el Félix i la seva traducció simultània. I, tanmateix, permet qüestionar la frontera entre la veritat i la ficció, donant peu a una realitat mòbil en què la somatització forma part de la realitat espiritual i pot produir els efectes desitjats, com constatem, per exemple, amb el cas del Rowen. Finalment, com tractarem a continuació, el fenomen de les possessions permet trencar la frontera entre l'ara i l'abans, establint una nova concepció temporal que passa, precisament, per una concepció de les *baixades* divines estenent-se en el temps.

"¡Los muertos fueron seres vivos!": presències diacròniques

A l'inici d'aquest apartat, a través de la genealogia del concepte de la "possessió espiritual", plantejava la importància del subjecte com a centre de la cosmologia del projecte de Modernitat (Asad, 2003) segons la qual la persona com a individu es trobava al centre de totes les tessitures socials.

Des de la perspectiva de les sinèrgies ontològiques, les religions afrocubanes s'han de comprendre com a camps sinèrgics i d'intracció en què els diferents elements que hi participen són conseqüències del propi moviment i potencialitat d'acció de la pràctica religiosa. Així, les presències divines s'estenen al món dels humans, entre els devots, i els devots s'estenen a una dimensió divina sota circumstàncies determinades. No podem pensar les diferents entitats participants de l'activitat religiosa com a entitats individuals, tant si aquestes són practicants com si aquestes són espiritualitats. Cal pensar-les com a potencialitats en moviment que generen infinites possibilitats de ser. Les notes etnogràfiques, a aquest efecte, permeten constatar que els interlocutors consideren que les entitats espirituals i divines *es presenten* i, en fer-ho, estenen l'individu, l'amplien, el permeten distribuït, emprant la terminologia de Strathern (2005).

Ara, cal indagar sobre una última qüestió rellevant pels propis interlocutors i que tanmateix permet donar compte del fet que les presències divines, en efecte, han de ser copsades des de la materialitat i com a sinèrgies ontològiques i no com a entitats individuals i estanques. Els

orishas o els *santos* que baixen i es munten als devots, així com els *muertos*, són éssers que *van existir*. Tant important és aquesta qüestió pels propis practicants que, en relació al *muerto* Francisco, hi ha una discussió latent sobre qui posseeix les últimes restes del seu *cos* en descomposició, tal com ha quedat reflectit més amunt.

En aquesta línia, el discurs dels interlocutors, en la seva totalitat, mostra com les set potències africanes, els *orishas* que esdevenen pares de *santo*, van ser reis o persones reals en el passat, de la mateixa manera com ho van ser els *muertos*. Una de les frases més emprades dins la praxis religiosa és "*Ikú lobi Ocha*", que es podria traduir com "*el muerto parió al santo*". Quan vaig preguntar en una ocasió (al juny del 2016) a un santero de l'Associació Ilé-Oriaté, al Roberto, sobre el sentit d'aquesta frase vam tenir una llarga conversa en què m'aclariria alguns conceptes. A continuació, reproduiré el diàleg que vam mantenir:

(Roberto) – "Los *orishas* fueron seres vivos y son los que se montan. Por no hablarte de los *muertos*, que existieron, claro.

(Marta) – ¿Sólo se montan las potencias divinas y espirituales que han existido en algun momento?

(Roberto) – Claro, miya. Hay espiritualidades que no existieron, que forman parte de las energías de la tierra, que nunca fueron personas, como *Olokun*, que hace referencia al mar, pero estas no se pueden colocar porque no existieron en la tierra. Se pueden entregar pero no se colocan"

(Marta) - ¿Qué diferencia hay entre "colocar" y "entregar"?

(Roberto) – Se coloca lo material, lo que ha existido y que tiene energía material. Se entrega lo simbólico, como si fueran amuletos, para coger las energías del sol, con *Olorun*, o del mar, con *Olokun*. Solo se pone lo material. Es como con los muertos, ¡los muertos fueron seres vivos!"

Amb aquesta conversa, es pot constatar que la importància de la materialitat no respon únicament a una qüestió analítica, sinó també etnogràfica. Pels interlocutors, la *materialitat* és l'aspecte determinant per què les entitats divines i espirituals puguin *baixar* i col·locar-se als devots. Els santeros parlen de "*Ikú lobi Ocha*" i en aquest apartat de la tesi, el terme analític més pertinent és el de la presència diacrònica, estesa en el temps. Comprendre els *santos* i d'altres entitats espirituals com a éssers materials que a través de les possessions posen de manifest una existència perllongada en el temps, una materialitat que no ha deixat de ser, que no s'ha tornat immaterial.

La importància d'aquesta materialitat estesa en el temps ha implicat, entre els interlocutors, un conflicte que no només és present en el meu camp d'anàlisi, sinó que va més enllà. Amb la meva

breu visita a Cuba, per assistir el X Col·loqui sobre religions cubanes d'origen africà, el maig del 2019, vaig poder detectar que es tractava d'una problemàtica àmplia. Es tractava del debat d'*Orula*.

El ritual de la *Mano de Orula*⁸⁴ es considera, entre bona part dels meus interlocutors, un ritual obsolet. És una de les primeres cerimònies que tenen lloc per fer camí religiós, després del *rayamiento* i, sovint, abans de la *Entrega de los guerreros*⁸⁵. Ara bé, bona part dels interlocutors de l'Associació, consideraven que *Orula* no es pot col·locar, perquè no és una potència material, ja que no va existir en forma de persona. Així, l'Adria, davant d'altres interlocutors de l'Associació, em deia el següent, el novembre del 2016: “las siete potencias africanas cambian cuando se trata de una misa espiritual. Se quita *Elegguá* y se coloca *Orula*, lo que no tiene ningún sentido”.

Aquesta percebuda absurditat era general per part d'altres practicants, com ara el José Luis, que afirmava el següent:

“Es que no tiene sentido. No forma parte de las siete potencias. *Orula* es otra cosa. Es como ahora que se coloca *Olofi*. ¡Por favor! [reia]. Pero, ¿cómo se va a colocar *Olofi* si es el Dios? Ahora se pone todo, *Orula*, *Olofi*... en fin”.

El Teo, que estava en aquell moment present a l'Associació, em deia:

“Martica, tienes que imaginarte que *Orula* es el médico de cabecera. Pero luego vas al especialista, ¿no? Que es lo que cuenta, ¿verdad? Pues los *Orishas* son los especialistas. *Orula* es una energía guía, pero no existió. ¿Cómo se va a colocar?”.

Per a comprendre acuradament el fenomen de la possessió en les religions afrocubanes, cal prendre's la materialitat seriosament, és a dir, cal partir de la materialitat en tant que permet comprendre de forma evident que cossos, cognicions, epistemes i temporalitats són estesos al món. Així, el fenomen de la possessió permet pensar les religions afrocubanes sota una

⁸⁴ Es tracta d'un ritual en què s'atorgarà *Orula* i, així, com a *orisha* vinculat a l'endevinació es coneixerà el camí de vida que el practicant ha de seguir, així com algunes directrius bàsiques sobre la seva vida. Hi ha forces practicants que consideren que és un ritual pel quan només han de passar aquells que faran el recorregut en *Ifá* (i no en *Ocha*). Mentre que n'hi ha d'altres que consideren que és un ritual iniciàtic en qualsevol cas.

⁸⁵ Cal matisar aquesta informació. Els discursos sobre la cosmologia d'aquestes religions resulta molt variat segons l'interlocutor que ho narra. En aquest sentit, he decidit optar per aquest ordre dins la iniciació religiosa perquè ha estat el discurs que més he sentit per part dels meus interlocutors al camp. Però en cap cas, pretenc negar altres possibilitats, ja que per altres interlocutors, el *rayamiento* no formaria part del camí religiós necessari en la Santería i, en canvi, per altres practicants, *Orula* és un *orisha* que s'entrega en cas que la iniciació sigui amb *Ifá*. En qualsevol cas, aquesta varietat de tessitures formen part de la flexibilitat del culte i del fet que, de manera intrínseca a la pròpia praxis religiosa, no es poden assentar categories estanques ni classificacions de manera taxativa.

ontologia en moviment, com a sinèrgies ontològiques, en què no ens trobem amb entitats estanques (ni persones ni esperits o morts), sinó amb forces o potencialitats que es manifesten al món, materialment, i ho fan en forma de contínuum. Aquestes forces intraccionen creant, així, infinites possibilitats de realitat. D'aquesta manera, el fenomen de la possessió en les religions afrocubanes permet qüestionar la pròpia definició de possessió, concebuda des de la perspectiva occidental i presentada a l'inici de l'apartat a través de la genealogia del concepte. Podem seguir parlant de "possessió"? Probablement, seguint l'argumentació de Johnson, el terme de possessió té a veure amb unes concepcions sobre l'individu, la propietat privada, i, així, amb unes entitats singularitzades, discretes, distintes i distingides que no s'adeqüen al fenomen de les presències espirituals en les religions que aquí ens ocupen, que no permeten explicar com es produeixen les *manifestacions* espirituals i de com intractuen aquestes potències (divines i humanes) en el camp de la praxis ritual. El fenomen, ja no de possessió, sinó de *manifestacions* espirituals és quelcom que permet comprendre les religions afrocubanes com a sinèrgies ontològiques. Ara bé, també contribuirà a comprendre-les des d'aquesta perspectiva el poder de la paraula en el ritual, tal com exposaré a continuació.

El poder de la paraula en el ritual: les pràctiques semiòtiques

A través de la narració etnogràfica, exposada a l'inici del capítol, pretenc abordar el paper de la paraula en el context ritual afrocubà.

Per fer-ho, primer cal acotar la perspectiva teòrica que guiarà aquest apartat, la qual, prenent la terminologia de Keane (2008), se centra en la concepció del llenguatge com a conjunt de *pràctiques semiòtiques*, allunyant-se, així, dels corrents teòrics clàssics dins les ciències socials durant bona part del segle XX, en què el llenguatge estava relacionat amb l'activitat simbòlica. D'aquesta manera, l'aproximació teòrica d'aquest apartat és la que permet comprendre el llenguatge com una *manifestació* al món, com una pràctica social producte i productora de realitat, o, en paraules de Keane (2008), com un conjunt de pràctiques semiòtiques que generen realitats múltiples, diverses i canviants. Ara bé, aquesta aproximació teòrica no és la que sempre ha primat en el conjunt del pensament occidental en general i de les ciències socials en particular. Vegem-ho amb més detall.

Orígens i establiment del llenguatge simbòlic

Des de mitjans del segle XVII, en el context euroamericà, el llenguatge no només ha tingut a veure amb la representació de la realitat extralingüística, sinó que s'ha vinculat amb la capacitat simbòlica a través de la producció de significats. Però, què són els significats?

Salazar (2009) exposa que la definició de significat presenta un ampli ventall de problemes. En primer lloc, dins el context europeu, el significat s'ha associat tradicionalment a una relació entre intenció i llenguatge. Ara bé, podem atribuir significats a situacions que res tenen a veure amb la intencionalitat. Un exemple emblemàtic d'aquest fet té a veure amb situacions de comunicació que es donen sense que la persona que suposadament emet el missatge sigui conscient que l'ha emès. Per exemple, quan un estudiant a una aula es mou per fer una mandra i el professor li demana si vol preguntar alguna cosa. L'alumne, probablement, dirà que no *volia dir* res. Per tant, hi ha hagut un acte comunicatiu, que ha significat alguna cosa, però no hi ha hagut intenció comunicativa. Un segon problema té a veure amb vincular el significat amb l'objecte a què fa referència. Primer, perquè no totes les paraules fan referència a un objecte, com ara, les idees, la consciència, els sentiments, però tot i això tenen significat. I segon, perquè podem dir la paraula "dinosaires" i per tant remetre'ns a un objecte inexistent en el present, quelcom que no implica que la paraula no signifiqui res (Salazar, 2009).

Així doncs, Salazar proposa que, més que centrar-se en la naturalesa del significat, paga la pena centrar-se en els seus mitjans de producció (2009: 180) i, afegeixo, en els seus efectes. En aquest sentit, adherint-me a Salazar, proposo tres corrents teòrics que han intentat respondre a la pregunta de "per què les paraules signifiquen el que signifiquen i no una altra cosa".

El primer és l'historicista. Des d'aquesta perspectiva, la vinculació entre les paraules i el seu significat és un aspecte convencional i, com a tal, només pot ser pensat en tant que fet històric. El problema és que, malgrat que l'explicació historicista resulta correcta, no sembla suficient, sobretot tenint en compte que, com afirma Salazar, de la història de les paraules només trobem altres paraules i així successivament (2009: 181).

El segon és el funcionalista o interaccionista. D'alguna manera, aquest corrent defensaria que més enllà del seu context històric, les paraules i els significats responen al fet de garantir el bon funcionament o interacció de la societat. Així, aprenem el significat de les paraules, usant-les. No seria, doncs, la història qui proporcionaria el significat, sinó l'ús social, sostenia Malinowski (a Salazar, 2009: 183). Això ens obliga a entendre el context de la situació social per tal d'aprendre el significat de les paraules. Evidentment, en aquest corrent teòric hi ha un aspecte que resultarà fonamental per a l'anàlisi d'aquest apartat i per tal de comprendre el poder de la paraula en el llenguatge ritual afrocubà, i és la concepció del llenguatge en relació a l'acció social i no a categories de pensament. Des de la perspectiva funcionalista, l'essència del llenguatge no és la llengua escrita, sinó la parlada.

Ara bé, el darrer corrent teòric pretén indagar sobre una mancança que presenta la teoria funcionalista: si coneixent el context social, podem conèixer la llengua, com és possible que viatgem a països de parles estrangeres i, malgrat conèixer les diferents situacions que s'ocorren, no puguem comprendre el significat de les paraules? La incapacitat de contestar aquesta pregunta des dels corrents funcionalistes assenta les bases teòriques per al corrent estructuralista.

Segons aquest corrent, els contextos socials són infinits, però no cal conèixer *tots* els contextos per a poder conèixer una llengua, i això és conseqüència del fet que les llengües s'utilitzen correctament gràcies a conèixer el seu significat i no a la inversa. De manera que hi hauria una estructura lògica prèvia que permetria la capacitat o possibilitat d'aprendre els significats, un procés d'abstracció de les diferents situacions socials que permetria aplicar aquella mateixa paraula en d'altres contextos socials nous.

Però, encara és més complicat, ja que totes les persones podem parlar abans de conèixer totes i cadascuna de les regles. El que s'ocorre amb el llenguatge equivaldria a saber jugar a escacs sense conèixer les regles, argumenta Salazar (2009: 189), quelcom que resulta inaudit.

I en aquest punt és on entra l'explicació concloent de la teoria estructuralista, i és que la raó per la qual això pot donar-se és que la veritat última del llenguatge rau en l'inconscient. Aquest inconscient a què es fa referència des de la teoria estructuralista no té a veure amb la proposta de la repressió de Freud ([1915] 1988), sinó amb el locus on resideix la capacitat humana de comunicar-se, entre altres coses. En aquest sentit, Noam Chomsky va afirmar que els coneixements que necessitem per a poder parlar una llengua no només han de ser implícits, sinó innats, com a mínim, els més bàsics, allò que l'autor anomena la *gramàtica profunda* (a Salazar, 2009: 191).

Dins la lingüística estructural, que ha assentat les bases teòriques de la teoria del llenguatge en el món occidental, trobem Ferdinand de Saussure, considerat el pare de la lingüística moderna. La primera distinció que estableix aquest autor és entre la *llengua* i la *parla* (1990). D'alguna manera, la parla faria referència al món empíric, fàctic, social, i la llengua seria un fenomen abstracte.

Resulta fonamental aquesta distinció, ja que, un cop més, observem que, dins la tradició occidental, la perpetuació de la separació entre un món *material* i un món *abstracte* segueix essent la classificació que permet situar tot el pensament i, en aquest cas, també el llenguatge. Saussure, de manera més explícita, defineix la llengua com un *sistema de signes que expressen*

idees (a Salazar, 2009: 193). Aquests signes tindrien dos components indeslligables: el significat i el significant.

Mentre el significant seria l'element físic del signe, el que captaríem amb els sentits, el significat és la imatge mental o concepte al qual ens remet el significant. Les relacions que s'estableixen entre significant i significat són, segons l'autor, de tres tipus. El primer tipus és l'*arbitrarietat*. Aquesta és la relació que justifica que paraules de diferents idiomes signifiquin el mateix. El segon tipus és l'*obligatorietat*. La relació que s'estableix entre un significat i un significant és obligatòria i no es pot canviar aleatòriament o per decisió personal; de fet, es pot fer, però es caurien en el risc de no ser comprès en absolut. Per tant, per tal que l'acte comunicatiu tingui sentit i sigui eficaç, cal concebre la relació com a compulsiva. Finalment, el darrer tipus és la *inconsciència*. A banda de ser una relació arbitrària i obligatòria, la convenció lingüística, allò que uneix el significant amb el significat, té lloc de manera inconscient, exposa Saussure (1990).

Però, com podem acordar una convenció de manera inconscient? És a dir, tenim conductes que la tradició occidental ha anomenat *instintives* o bé *genèticament determinades*, però, aleshores, com és que és arbitrària? Saussure respon aquesta pregunta afirmant que el llenguatge no només és un conjunt de signes que expressen idees, sinó que és una estructura. La vinculació entre el llenguatge i l'estructura de pensament, en el marc euroamericà és quelcom estès.

A tall d'exemple, el filòsof Ludwig Wittgenstein, en el conjunt de la seva obra, va realitzar una àmplia reflexió en relació al llenguatge. I, malgrat les diferències dins la seva pròpia trajectòria, es podria afirmar que la preocupació que tenia aquest autor raïa en la vinculació entre el pensament i el llenguatge⁸⁶: “podem parlar més enllà del que el nostre pensament és capaç de processar?”, “són els límits del llenguatge els límits del nostre pensament?”. Aquestes eren dues de les preguntes centrals de la teoria de Wittgenstein, i permeten constatar el seu concerniment en relació a la capacitat lingüística i la seva vinculació amb la capacitat cognitiva i mental.

Amb l'antropòleg francès i pare de l'estructuralisme en les ciències socials, Claude Lévi-Strauss, es fa evident que cal anar més enllà. L'autor fa emergir la necessitat de vincular aquesta estructura de pensament amb el món, a partir del que en l'estructuralisme s'anomena una *homologia estructural* (2009). És a dir, les llengües (això és, també el pensament) poden significar el món perquè mantenen una relació d'homogeneïtat amb aquest (a Salazar, 2009: 197). I és aquesta homologia el que explicaria que, malgrat que el llenguatge es basi en una tasca

⁸⁶ Per a més informació, vegi's a l'obra *Tractatus lógico-philosophicus* [1921] i a l'obra *Investigaciones filosóficas* [1953].

mental i inconscient, no pot ser del tot arbitrària. Per tant, el llenguatge, malgrat estar subjecte a la convenció social, està vinculat a una naturalesa estructural que permetria produir significats.

Aquesta tradició serà la base de la concepció del llenguatge en el marc euroamericà, la base també pel filòsof nord-americà, Charles Sanders Peirce, que va classificar les formes de transmetre informació a través de tres mitjans, fonamentalment. En primer lloc, els índex; en segon lloc, les icones; i, en tercer lloc, els símbols. Els índex són aquells objectes que fan referència a d'altres objectes per una relació de contigüitat o bé de causalitat. Un exemple evident d'índex és el fum que veiem des de les copes dels arbres d'un bosc, que remet de manera causal al foc que ha provocat aquell fum. Les icones, al seu torn, són objectes que fan referència a d'altres objectes a través d'una relació de similitud. Un exemple han estat tradicionalment les fotografies⁸⁷. Finalment, els símbols són aquells objectes que remetent a d'altres objectes per una relació arbitrària, i un exemple d'aquest fet són els signes lingüístics.

L'avenç respecte la teoria de Saussure és que Peirce amplia la dicotomia de Saussure entre significat i significat per establir una teoria triàdica, en què hi hauria el *representamen*, l'*interpretant* i l'*objecte* (a Salazar, 2009: 200). El representamen seria l'element físic del signe, allò que per Saussure era el significat. L'interpretant és la representació del signe a la ment de l'individu, és a dir, el que equivaldria al significat en la teoria saussuriana. Finalment, l'objecte seria l'element del món *real* a què remetria el signe. Aquest és el triangle semiòtic que estableix Peirce, el qual, malgrat avançar-se en la teoria que inicialment havia establert Saussure i tenir en compte la necessitat de distingir entre el significat, el significat i el món fàctic, segueix partint d'una divisió ontològica clara entre el món *material* i el món *mental*.

Cal aclarir, no obstant, que la definició de símbol de Peirce no es correspon amb l'ús ordinari d'aquest terme. Com afirma Salazar, "quan diem que alguna cosa simbolitza alguna altra cosa normalment fem referència a l'existència d'una analogia entre el que simbolitza i el simbolitzat" (2009: 201). Per a la reflexió d'aquest capítol, em cenyiré a l'explicació de símbol de Peirce, deixant de banda l'ús ordinari del terme. En d'altres paraules, l'ús del terme *símbol* i *simbòlic* en aquest apartat tindrà a veure amb una relació arbitrària i d'abstracció entre dos objectes, una relació amb la que s'ha identificat tradicionalment el llenguatge.

D'aquesta manera, dins el marc euroamericà, es constata el llenguatge en relació a la capacitat simbòlico-cognitiva i, per tant, amb l'abstracció. On resta, doncs, el llenguatge religiós? Es

⁸⁷ A l'actualitat, les fotografies suposarien un repte per tal de ser compreses com a icones, com a conseqüència de la discontinuïtat que es dona entre la imatge i l'objecte a què fa referència, sobretot, a causa dels programes de noves tecnologies, com ara el *Photoshop* o d'altres programes d'edició d'imatge, en què les fotografies resultants poc s'assemblen als seus referents en el món.

partirà de considerar el llenguatge religiós com una tipologia del llenguatge i, per tant, com a quelcom que també té a veure amb la capacitat simbòlico-cognitiva. Ara bé, Salazar (2009) argumenta que el llenguatge religiós presenta unes característiques pròpies que el mantenen allunyat d'un llenguatge ordinari, quelcom que implica que el llenguatge religiós sigui, doncs, extraordinari. Evidentment, en aquest punt es posa de manifest la distinció durkheimiana entre el món sagrat i el món profà aplicat al llenguatge (Durkheim, 2007). d'alguna manera, emergeix la necessitat de distingir entre aquestes dues dimensions com a sòlidament consolidades i inamovibles per tal de poder definir a través de quatre característiques fonamentals aquest tipus de llenguatge anomenat religiós (Salazar, 2009).

En primer lloc, l'analogia, és a dir, la semblança. Així, si bé en el llenguatge ordinari, no podem derivar cap relació analògica entre la paraula taula i una taula *real*, de la balança, ens proposa a tall d'exemple Salazar, en podem derivar el concepte de justícia (2009: 202). El símbol de la balança en aquest cas, a través de la noció d'equilibri, ens remetria a la noció de justícia de manera anàloga.

En segon lloc, l'ambigüitat. Si l'analogia és massa rígida deixaria de ser un llenguatge simbòlic per a passar a ser un llenguatge literal. Per tant, ens cal que la relació entre el significat i el significat sigui ambigua, sempre mantenint un punt d'enigmàtic i misteriós (Salazar, 2009: 202). Aquest fet ens denota que el llenguatge simbòlic presenta diferents nivells en funció de la relació d'ambigüitat que mantinguin significat i significat. En relació al llenguatge religiós definit des d'Occident, com més ambigu i menys anàleg, millor. D'alguna manera, com ens expressen Espírito Santo i Tassi (2013), el llenguatge religiós euroamericà ha d'expressar quelcom a desxifrar, que no sigui evident, sinó que faci referència a una realitat extramundana, difícil de percebre des del punt de vista convencional.

En tercer lloc, la polisèmia conseqüent de l'ambigüitat a què feia referència ha de ser donada al mateix temps. És a dir que la tercera característica del llenguatge simbòlic és la sincronia. En un mateix moment, un terme pot significar diferents aspectes, quelcom oposat al llenguatge ordinari, en què es persegueix la diacronia semàntica per evitar confusions.

Finalment, la quarta característica dels símbols és el seu relativisme, és a dir, que la capacitat de simbolitzar no resideixi en cap objecte, sinó en el context en el qual qualsevol objecte, paraula o esdeveniment pot convertir-se en simbòlic.

A banda d'aquestes quatre característiques, Umberto Eco, el semiòleg italià, va establir la dimensió de *supra-significació* com a un tret fonamental dels símbols i, amb ells, del llenguatge religiós. Aquest tret consistia en generar una sensació de sorpresa, de convicció que hi ha

quelcom *amagat* o ocult darrera l'evidència, misteriós, fet que va portar a alguns autors a parlar del *significat aparent* versus el *significat subjacent* (a Salazar, 2009: 206). D'alguna manera, el significat aparent es correspondria a la relació entre el significat i el significat en termes de llenguatge ordinari o el conegut llenguatge literal. En canvi, el significat subjacent es correspondria a la relació entre el significat i el significat *vertader*. La tasca de desxifrar aquest significat *vertader*, ocult i misteriós ha estat el focus d'anàlisi dels estudis de religió en les ciències socials, segons un ampli ventall d'autors, com ara, Houtman i Meyer (2012); Espírito Santo i Tassi (2013); Keane (2008), o Asad (1993; 2003; 2018), entre d'altres.

En efecte, Asad considera que dins la tradició occidental, fins i tot dins l'antropològica, s'ha tendit a considerar el llenguatge religiós com un llenguatge simbòlic, que ha prioritzat l'expressió d'una realitat extraordinària, extra-mundana, com a quelcom que sempre ha anat més enllà del món i misteriós que ha requerit d'una capacitat marcadament abstracta i mental per existir; en definitiva, ha partit d'una gran divisió, en termes de Keane (2008), antagònica i substancial entre la religió i la materialitat (Houtman i Meyer, 2012). En aquesta mateixa direcció, Asad (1993) parteix d'una divisió fonamental entre "*outward signs*" (significants) i "*inward meaning*" (significats) (1993: 59). Segons aquests autors, el llenguatge religiós, en el marc euroamericà, s'ha establert com un llenguatge simbòlic, reflex d'un món immaterial que cal desxifrar a través de coneixements de codis abstractes i d'una alta capacitat cognitiva basada en la conceptualització i la idealització. Així, en paraules d'Asad, "a ritual is (is it not?) a symbolic activity as opposed to the instrumental behaviour of everyday life" (1993: 55). En d'altres paraules, segons aquests autors, per abordar l'estudi del llenguatge religiós en la teologia occidental i, particularment dins la lògica Protestant així com també el discurs antropològic, s'ha partit d'una diferència substancial entre el món de les idees i el món de les coses.

Així, Asad (1993) reprèn de manera crítica el plantejament d'alguns dels antropòlegs que més han explorat aquesta qüestió. Un dels primers és Malinowski, el qual se centrava en els significats màgics i en la seva relació amb l'entorn natural. Radcliffe-Brown, al seu torn, cercava els efectes que presenten aquests significats per tal de mantenir la continuïtat de les estructures socials. Leach, d'altra banda, establia els signes com a categories culturals a partir de les quals els missatges són comunicats. Turner, tanmateix, formulava una teoria en què els símbols són experiències religioses que transcendeixen les categories culturals i les estructures socials.

En definitiva, tots aquests autors, segons Asad (1993), es basen en la *representacionalitat*, és a dir, en tractar el llenguatge religiós i ritual com un llenguatge que reflecteix el món del més enllà i que opera des de l'abstracció i la conceptualització i que, per tant, l'únic que cal és desxifrar-

ne el codi (1993: 60). Així, la tasca antropològica de la religió ha consistit en convertir en accions simbòliques i representacionals el ritual: “rite as apt performances presuppose codes [...]” (Asad, 1993: 62).

Si bé he pogut constatar fins ara els orígens teòrics d’aquesta tradició occidental basada en la separació d’una dimensió interior (significats o món de les idees) i una d’exterior (objectes a què els significats fan referència o món de les coses, això és, *material*), amb Asad, s’exploren els orígens polítics i històrics que l’han emparat i incentivat. L’antropòleg saudí exposa que a l’Edat Mitjana, el plantejament europeu distava del que ha dominat les ciències i la racionalitat occidental durant com a mínim els últims tres segles. La norma aleshores era la d’*imitar*, comportar-se tal i com els exemples dels sants marcaven (1993).

Aquesta idea és fonamental perquè situa històricament un paràmetre cultural en què no tenia sentit la divisió interior/exterior, ni jo/societat:

“In this conception, there could be no rational disjunction between outer and inner motive, between social rituals and individuals sentiments, between activities that are expressive and those that are technical” (Asad, 1993: 63).

Asad posa l’exemple de l’activitat de la confessió, per tal de mostrar com la dimensió interior i exterior es freguen i, de fet, no té sentit distingir-les de manera radical, donat que el que passa per la ment d’una persona és automàticament quelcom que passa per la seva exterioritat en el procés confessional. Si ens centrem en el cas etnogràfic exposat a l’inici d’aquest capítol, el Leandro havia d’*imitar* Francisco Siete Rayos i, per tant, trobem, a partir de la importància de la imitació, un paral·lelisme entre la tradició cristiana pròpia de l’Edat Mitja que planteja Asad i les religions afrocubanes de Barcelona a l’actualitat.

Ara bé, Asad considera que amb el Renaixement es produeix l’inici d’un canvi substancial: l’aparició del *self* (1993: 65) i, així, es produeix un canvi “from matters of spirit to the spirits of the mind” (Espírito Santo i Blanes, 2013: 10). A través de la citació dels estudis de Bacon, Asad mostra que és en el Renaixement quan es comencen a establir esferes que ratificaran la separació entre les dimensions interiors, pròpies de l’individu, i les dimensions exteriors, pròpies del fet social. Aquesta tendència anirà en augment a mesura que avanci, així mateix, l’establiment de la societat burgesa.

Bacon exposa una distinció entre *secrecy* (el secret), això és, ocultar el que un és; la *dissimulation*, una forma negativa de tergiversació; i la *simulation*, o bé una forma afirmativa de ser un altre. Les tres dimensions són requerides com a estratègies polítiques del comportament

convencional dins la lògica burgesa imperant. Ja no val la imitació, tan apreciada en temps remots, sinó que s'estableix, amb força, l'exercici del secret com a poder estratègic i és en aquest moment, exposa Asad, quan el comportament simbòlic (que té a veure amb les dues dimensions, la que es mostra i la que és *realment*) esdevé ideològic i hegemònic (1993: 66). Dominar aquest comportament simbòlic, basat en aquests tres pilars fonamentals, implica tenir control i poder social. Les lectures figuratives i representacionals, fins i tot les lectures simbòliques sobre la vida monàstica, comencen a prendre sentit i s'aniran imposant progressivament, abandonant l'objectiu de la *imitació* com a fenomen religiós per excel·lència. És en aquests moments quan allò religiós comença a ser concebut com a allò simbòlic, planteja Asad (1993).

Aquí cal un aclariment que serà fonamental pel ritual afrocubà: Asad especifica que la vida monàstica no implica la no-distinció d'una dimensió interior i una d'exterior, sinó que es conceben una inherentment lligada a l'altra, fins al punt que no paga la pena pensar-les en forma de binomi o des d'una classificació taxativa. Aquest és un aspecte crucial que servirà de guia per a comprendre no només la lògica del llenguatge ritual afrocubà, sinó que, tal com s'observarà en el següent capítol, tindrà a veure amb un aspecte fonamental de l'ontologia de les religions afrocubanes en general. Partir d'aquestes religions com a sinèrgies ontològiques que es manifesten al món i de les quals no es poden traçar línies nítides d'on comença un element i on acaba l'altre, no significa que els practicants no distingeixin els diferents *orishas* i com aquests disten dels objectes que permeten la seva activació, o dels devots que els fan ser a través de l'activitat ritual. Significa que, malgrat la capacitat de distinció, a la pràctica, són aspectes que tenen lloc de manera imbricada, que generen un camp sinèrgic del qual no té sentit distingir de manera discreta els elements que componen i resulten de les forces que caracteritzen aquest camp.

En qualsevol cas, Asad argumenta que una de les conseqüències de la separació entre la representació i la realitat és que en el món secularitzat, s'estableix, de manera hegemònica, una mala concepció de la pràctica, en favor del pensament simbòlic o, el que és el mateix, unes *males* religions basades en l'exteriorització del ritual, i unes *bones* religions basades en la conceptualització individual del sagrat. Si allò que es persegueix són els codis simbòlics que qualsevol ritual representa, la pràctica deixa de tenir sentit per si mateixa. El món social i cultural valorat positivament serà aquell que es bolqui en l'activitat simbòlica, abstracta, basada en la metàfora i en la representacionalitat. Així, les religions lloables des del marc secularista modern europeu seran aquelles capaces d'enaltir l'individu i la seva capacitat de *creure* i d'idealitzar el

fenomen religiós, acotant-lo a l'esfera de la ment, separada del cos i de les altres persones (Mahmood, 2009; Asad, 1993, 2003; Taylor, 2007).

Així, el ritual s'encasellarà en l'activitat simbòlica, en un comportament visible que requerirà de descodificació abstracta, de la mateixa manera que l'*autèntic self* no és el que es mostra públicament, com establia Bacon, sinó que només es mostra o s'exterioritza aquell individu que amaga, dissimula i simula de manera permanent (a Asad, 1993).

El perill del qual Asad ens adverteix és que amb l'hegemonia d'aquesta racionalitat, és a dir, amb el fet de convertir l'activitat social, cultural i religiosa en un text simbòlic que cal desxifrar a través d'operacions mentals és que només serà accessible per part d'aquells coneixedors d'aquestes operacions mentals i dels codis que susciten, és a dir, per part d'aquella gent que avalua els codis, els ensenya i difon (Asad, 1993: 62).

L'etnografia realitzada al llarg de tres anys i mig a l'Associació Ilé-Oriaté, no obstant, m'ha obligat a pensar el llenguatge religiós des d'una altra perspectiva, no des d'una teoria simbòlica, basada en tot el món extralingüístic a què suposadament remet el llenguatge, els significats, sinó en els efectes ontològics del llenguatge, és a dir, en les realitats produïdes a partir de les paraules dites en un moment i lloc determinats: "*spirits exist in language*", afirma Espírito Santo (2015a: 273. Èmfasi de la cursiva meva).

Les paraules de Francisco: de la creença a la pràctica

Reprenem l'exemple etnogràfic exposat a l'inici del capítol i, concretament, l'episodi de la baixada del *muerto* i allò que va ocórrer a continuació en relació amb el meu pronòstic d'embaràs. El Félix i el Teo, traduint les paraules de Francisco, em van dir el següent: "Y vas a quedarte embarazá". I el que es va produir a continuació, tal com he tractat de reflectir en el fragment del diari de camp, va ser una situació de certa perplexitat, i és que totes les dones del meu voltant em van felicitar pel meu embaràs i, de fet, van tenir una llarga conversa sobre la maternitat i el que implicava. A través d'aquest exemple etnogràfic, proposo donar compte que les paraules en el llenguatge afroclubà tenen efectes ontològics, és a dir, produeixen realitat. El llenguatge és performatiu (Austin, [1962]1990). En termes d'Espírito Santo, referint-se a l'espíritisme clubà, "*spiritism relies on words for materialization effects, perhaps even more than objects*" (2015a: 272).

Comprendre el caràcter ontològic del llenguatge religiós afroclubà implica concebre'l més enllà de la dimensió mental estipulada des de la lògica Protestant. Per tal d'argumentar la importància de concebre aquest llenguatge com a quelcom que té a veure amb un aspecte pràctic i productor

de realitats, em centraré, en primer lloc, en la crítica que realitza Morgan sobre l'hegemònica vinculació triàdica, en el marc euroamericà, entre l'aspecte lingüístic, la creença i la dimensió mental (2010). Posteriorment, adherint-me a la teoria de Keane (2008), em centraré en la importància de concebre el llenguatge com una pràctica semiòtica. És a dir, en primer lloc, tractaré d'argumentar que el llenguatge religiós no pot concebre's com un estat mental, vinculat a la creença. I en segon lloc, tractaré d'argumentar com el llenguatge és, en si mateix, un element que obliga a pensar el fenomen de les religions afrocubanes com a pràctiques o manifestacions que, a través de la seva materialitat, produeixen realitat. Si bé primer tractaré de desvincular el llenguatge religiós de la creença, en segon lloc, tractaré de desvincular el fenomen lingüístic en si mateix de l'esfera mental.

La creença més enllà del llenguatge

Pel que fa a la teoria de Morgan, la creença, en efecte, s'ha vinculat tradicionalment, a una activitat mental, propera a l'abstracció i a l'activitat lingüística, "at the expense of issues of power, practice, and materiality, making us blind to how religion appears and becomes tangible in the world" (Houtman i Meyer, 2012: 2). Davant d'aquest fet, Morgan afirma que la creença té a veure amb una dimensió corporal, sensorial, externa i expandida de la ment: "believing is not best understood as a discrete linguistic event" (Morgan, 2010: 5).

En el llibre "Religion and Material Culture. The Matter of Belief" (2010), Morgan defineix la creença com a quelcom que fa emergir aspectes com la memòria, la convicció, l'emoció, la sensació, el ritual i en definitiva, l'acció. La creença, per tant, va molt més enllà d'un esdeveniment lingüístic o, com a mínim, més enllà de la definició d'esdeveniment lingüístic tradicional en el marc euroamericà que he exposat en l'anterior apartat. Segons Morgan, la creença té a veure amb la predisposició cognitiva d'una epistemologia incorporada: "belief is what I know with my body" (Morgan, 2010: 9). Aquesta relació entre la creença i el cos suposa un repte pel tradicional rerefons religiós, basat en l'anomenat binarisme cartesià, això és el binomi de l'aspecte mental versus l'aspecte corporal.

De fet, la importància del cos com a nucli epistemològic ha estat central en les ciències socials de les últimes dècades. Possiblement, un dels autors pioners més citats en aquesta direcció ha estat Thomas Csordas, el qual, inspirat en Bourdieu i amb l'objectiu de contrarestar el dualisme acèrrim occidental entre la ment i el cos i la prioritització de la ment per sobre del cos per a crear coneixement, va establir una teoria sobre el cos i, concretament, sobre els processos d'incorporació com a paradigma per a l'antropologia (1990), una teoria no exempta de crítiques.

Una de les autores que es mostren més reticents al plantejament de Csordas és Jojada Verrips (2010), la qual argumenta que la teoria de Csordas acaba suposant la desaparició de la ment i la concepció filosòfica i socialment formada del cos, deixant de banda allò material i biològic d'aquest. En d'altres paraules, segons Verrips, el dualisme cartesià no se supera amb la teoria de Csordas, sinó que es canvien els referents i, així, serà el cos l'element abstracte, concebut filosòficament però no materialment o biològic. En aquest sentit, Verrips considera que el que cal fer és *materialitzar* la ment, quelcom que, per l'autora, té a veure amb centrar-se en l'aspecte més biològic del pensament i equiparar-lo de manera ontològica al cos (2010: 36). Morgan, en aquesta mateixa direcció, aposta per una teoria del *body-mind*, en què la creença pugui comprendre's com una assumpció corporal, com un encaix entre el cos i l'habitat i context en què aquest es troba i que tanmateix s'encarrega de produir. Així, "materiality mediates belief, [...] material objects and practices both enable it and enact it" (Morgan, 2010: 12).

Ara bé, si el fenomen religiós s'ha de comprendre més enllà de la creença, o si la creença s'ha de concebre com a quelcom més enllà d'un estat mental i apostar per tota la corporalitat que implica i de la qual n'és resultat, on queda el llenguatge religiós?

El llenguatge més enllà de la ment

Això mateix es pregunta Keane (2008) per fer la seva dissertació sobre el llenguatge en tant que *pràctica semiòtica*. I és que, si bé amb la teoria de Morgan es fa palès que la creença va més enllà del llenguatge, en el sentit que va més enllà de la qüestió cognitiva, amb Keane es fa evident que per a comprendre el llenguatge en les religions afrocubanes, cal concebre'l més enllà d'un estat mental. En d'altres paraules, amb la teoria de Morgan, es constata que la creença engloba la pràctica i no només l'estat mental vinculat a la filosofia del llenguatge. Ara bé, amb Keane es fa palès que és la pròpia concepció del llenguatge com a quelcom mental el que cal canviar en primera instància.

El llenguatge no té a veure exclusivament amb una dimensió abstracta, sinó que ha de tenir una *forma semiòtica* (2008: 114). Així, fins i tot les idees són materials, no perquè vagin més enllà del llenguatge, sinó perquè el llenguatge va més enllà de la ment.

El que es va produir aquell dia de gener del 2015 en relació al meu embaràs va ser només un primer indici en què es va fer palès al llarg de la meua investigació la importància del llenguatge per a crear realitats. Allò que es pronuncia en un ritual no té a veure amb la creença (o no només), sinó que té efectes reals al món. El llenguatge, doncs, tindria, en termes de Coleman

una *thinglike force* (2006: 165), és a dir, una força material de produir coses, realitats. L'exemple del meu embaràs⁸⁸ enunciat per Francisco no és un cas aïllat.

La Rocío era una dona d'uns cinquanta anys que assistia freqüentment a l'Associació Ilé-Oriaté. La seva trajectòria familiar que definia com a "muy compleja y muy dura" l'havia portat a interessar-se per les religions afrocubanes, malgrat que, com ella explica, al principi li causava cert respecte com a conseqüència de la falta de costum i la desconfiança que li transmetien aquestes religions, en haver nascut a Espanya i haver-se format dins la tradició catòlica.

El cert, però, és que havia trobat en l'Associació el que definia com una "nova família" i intentava assistir-hi sempre que li era possible. Això havia fet que el Leandro, el *padrino*, anés agafant progressivament més confiança en ella i que li hagués anat atorgant més tasques a realitzar, una evolució que vaig poder presenciar jo mateixa com a conseqüència del meu treball de camp tan perllongat en el temps. Així, si bé al 2015, la Rocío era una santera, *Iyavó*, iniciada però recentment, amb una categoria religiosa relativament baixa, al 2017, la Rocío llegia els textos d'Alan Kardec a les misses espirituals i iniciava els neòfits en el llenguatge religiós.

La importància del llenguatge afrocubà es veu reflectit, així mateix, amb una escena que va protagonitzar la Rocío el setembre del 2016. Aquell dia, a l'Associació, s'estava produint un ritual per un *Kariocha*, una iniciació per un home equatorià, l'Anthony. La Rocío era l'encarregada d'estar amb el neòfit en el *cuarto de santo* i d'anar-li explicant els passos que procedirien al ritual. Gràcies a una relació de molta més confiança amb mi, el Leandro, malgrat no ser iniciada, em va dir que entrés al *cuarto de santo* per donar un cop d'ull als altars i a l'escenografia que hi havia allà. També em va demanar que no fes fotografies i que no digués res, que si no els *orishas* em podrien sentir i això seria perillós.

Em vaig dirigir al *cuarto de santo* i allà vaig observar que la Rocío li explicava a l'Anthony com n'era d'important que pronunciés bé les paraules pròpies de la religió. Li deia el següent:

"Mira, normalmente hay una confusión, ¿tú sabes que es *Eyé Bopbo pbo bиейé bopbo pbo bi*? Pues la gente de Cuba, muchas veces dice "ayé poco comí ayé poco comí", o sea, "ayer poco comí ayer poco comí". Eso no se puede hacer. Si no pronunciamos las palabras que tocan, no podemos comunicarnos bien con los *orishas*. Es fundamental que entendamos eso. Ya lo dice el *padrino*, las entidades espirituales están en las palabras y si no las decimos bien, destruimos el puente entre ellos y nosotros"

⁸⁸ Paga la pena destacar que un mes després del fet que Francisco pronostiqués el meu embaràs, vaig saber que estava embarassada. Vegi's més informació en relació a aquesta qüestió a al Capítol 2.

Aquesta no era la primera vegada que sentia els meus interlocutors parlar de la confusió generalitzada en relació a la pronunciació d'aquesta frase. En una altra ocasió, el Félix i el Teo també me n'havien parlat. Ara bé, el cert és que destaco la frase de la Roció per la importància que li dona a les paraules en relació a la comunicació amb les entitats espirituals. Espírito Santo, en aquest sentit, afirma que “words constitute crucial bridges to the spirit’s objectification in perceivable space-time dimensions, that is, in a cosmos inhabited by people” (2015a: 273). Així, les paraules pronunciades correctament no són importants perquè denoten major coneixement de la tradició religiosa (tot i que també), sinó que són importants en tant que impliquen la presència de la divinitat, la cohabitació entre el devot que invoca i la divinitat invocada. La tasca de pronunciar bé les paraules adequades té a veure amb el que Espírito Santo anomena “*languaging*” (2015a: 280), permet que els esperits siguin socialitzats en el seu esdevenir, que permet, en definitiva, que els esperits puguin passar d'un estat de potència a un de presència (Espírito Santo, 2015a: 280).

En aquesta direcció, es pot afirmar que les paraules, els textos religiosos en forma de pregàries o cançons, tenen la capacitat de *mimetitzar* la divinitat (Espírito Santo, 2015: 273). D'aquesta manera, ha estat freqüent al llarg de la meua recerca que el Leandro em digués sovint que m'hauria d'iniciar perquè “*los santos están escuchando tu nombre muchas veces*” o bé, un *babalao* català que vaig conèixer el setembre del 2016, l'Oriol, quan li preguntava si em podria deixar uns llibres per llegir sobre aquestes religions, em responia que vigilés: “llegir aquestes coses no et deixa indiferent. No és com llegir el diari. Si un llegeix sobre els *orishas*, un invoca els *orishas* i has d'estar preparada”. D'alguna manera, aquestes situacions socials al camp etnogràfic denoten el poder de la paraula en les religions afrocubanes, no com a quelcom que representa una realitat extralingüística, mental, basada en la creença d'un món intangible, sinó com a quelcom que genera una realitat social concreta a partir del fet de ser pronunciades, llegides, escoltades, etcètera. Concretament, a través de l'exemple del Leandro i l'Òscar, s'advertia dels perills d'aquesta paraula, com el fet d'entrar en contacte amb el coneixement religiós implicava un compromís social amb els morts i les deïtats (vegi's també Espírito Santo, 2015b: 580).

Així, es pot constatar que el llenguatge en les religions afrocubanes és quelcom en acció, que implica vida i moviment i, com a tal, produeix efectes de realitat. No podem pensar el llenguatge religiós afrocubà com a un text simbòlic, susceptible de ser desxifrat a partir d'uns codis concrets, estables en el temps i estancats a l'esfera mental i abstracta. Les paraules en les religions afrocubanes formen part de la realitat a la qual no només remetent, sinó que, de fet, generen. D'aquesta manera, aquell dia de gener del 2015, jo em vaig quedar embarassada, i, de

la mateixa manera, al llarg dels diferents episodis exposats en relació al llenguatge, vaig aprendre que no podia llegir sobre les religions afrocubanes sense invocar els esperits i les deïtats. També vaig saber que els *orishas* havien *escoltat* el meu nom i que, per tant, era necessari que m'iniciés quan més aviat millor. El llenguatge, doncs, no tenia a veure amb la creença, o almenys, no merament. El llenguatge religiós afrocubà participava de la realitat que alhora s'encarregava de produir. Així, el llenguatge havia de ser concebut com a *pràctiques semiòtiques*, emprant la terminologia de Keane (2008) (vegi's també Engelke, 2007: 10), constatant que la creença només pot ser posterior a la pràctica: "belief ontogenically follows on practice" (Keane, 2008: 117).

La participació del llenguatge en la realitat que enuncia ens fa pensar la paraula religiosa en termes metonímics, és a dir, participant d'una realitat que va més enllà d'ella, però de la qual, alhora, n'és part. Ara bé, proposo que, més que pensar el llenguatge religiós afrocubà com a metonímic, l'hem de pensar, adherint-nos a Holbraad (2007) com a *híper-metonímic*. El llenguatge en els rituals afrocubans no només remet a la realitat que enuncia, com s'ha pogut percebre en el cas del meu embaràs, generant una cohabitació entre el significat i el significat, és a dir, una continuïtat entre allò que es pronuncia i allò a què es fa referència, tornant indeslligable la dimensió suposadament mental de la pràctica, sinó que, de fet, el llenguatge emès en els rituals afrocubans, *genera* aquesta realitat. Tornant a l'exemple del pronòstic per part de Francisco Siete Rayos del meu embaràs, no és que el *muerto* m'informés d'una realitat ulterior que jo desconeixia, no és que aquelles paraules participessin, en forma de continuïtat, d'una realitat més enllà d'elles mateixes, sinó que va ser el fet de pronunciar-les allò que va crear la realitat enunciativa.

Recordem la conversa entre l'Ali i jo mateixa:

- (Ali) Felicidades, como hija de *Yemayá*, no puedo estar más contenta de que otra mujer se quede embarazada.
- (Marta) Gracias. Pero bueno, no estoy embarazada.
- (Ali) [rient] Sí que lo estás [...]. Cuando el *muerto* lo dice, ya no tienes opción, ya verás.

Centrar-nos en els aspectes pràctics de la semiòtica, i no com el reflex d'un estat mental primari, implica així mateix poder prestar major atenció a les condicions de possibilitat d'aquest llenguatge, i en els efectes reals que s'han produït, és a dir, en la *materialitat* del llenguatge: "Religions may not always demand beliefs, but they will always involve material forms" (Keane, 2008: 124). Les pràctiques, exposa Keane (2008) no són meres expressions de conceptes, sinó que són objectes situats dins l'experiència a la qual les persones responen amb intuïcions i interpretacions, podent-se, així, establir-se com a fonts d'intuïció, hàbits i conceptes (2008: 123).

Parafraçant Keane, si les religions produeixen entitats materials, aquestes entitats no es poden reduir a evidències d'alguna cosa fora d'elles mateixes, com ara, les creences o d'altres fenòmens cognitius. En tant que coses materials, estan immersos en la causalitat, registrades en i induïdes per les seves formes. I, en tant que formes, romanen objectes d'experiència (Keane, 2008: 124). Les paraules de Francisco van generar un embaràs en mi i aquest fet va generar una situació social entre les mares de l'Associació que no s'hagués produït sense aquelles paraules. Les paraules tenen a veure amb l'experiència religiosa i social i per tant són pràctiques semiòtiques que contribueixen a comprendre aquestes religions com a sinèrgies ontològiques, en què diferents potencialitats passen a esdevenir socialment.

Objectes i substàncies rituals: afectivitat fluïda

Al llarg d'aquest capítol, he reflexionat sobre la importància de la matèria o, millor, de la materialització del món espiritual a través del ritual; concretament, he analitzat aquest procés a través de dos fenòmens particulars: la possessió i l'ús de la paraula. En aquest darrer apartat, faré una reflexió sobre l'ús i sentits dels objectes rituals, per tal d'introduir les bases teòriques i etnogràfiques d'un element ritual particular: la sang sacrificial, que tractaré en profunditat en el següent capítol. L'objectiu d'aquest apartat, doncs, a banda d'assentar les bases teòriques del següent capítol, mostra la importància dels objectes rituals en el context de les religions afrocubanes de Barcelona en termes d'*afectivitat*. Analitzaré els objectes rituals com a productors d'*afectivitats esteses* i com aquesta afectivitat produeix coneixement o, també, com el coneixement religiós és també un coneixement afectiu per ser efectiu. En d'altres paraules, analitzaré els objectes rituals com a productors de les religions afrocubanes en tant que materials i en aquesta anàlisi, el terme d'*afectivitat* serà clau.

Al llarg de les tres últimes dècades, els objectes han traçat el seu camí dins l'anàlisi de les ciències socials i cognitives, especialment en els camps emergents de la cognició distribuïda i situada, fent-los emergir com a "tecnologies cognitives", indispensables pels processos de cognició i transmissió (Conein, 2005, a Halloy, 2013: 133). Seguint la proposta de Halloy en relació a la importància dels objectes en l'àmbit de la sociologia, es pot observar que "les coses" o els objectes han protagonitzat estudis en què se'ls ha equiparat a "actors socials" que, com a tals, poden mediar la interacció vehiculant les trajectòries socials amb les materials (Sansi-Roca, 2005). També vehiculant allò global amb allò local (Latour, 2005), o vehiculant i unint lo social, lo cognitiu i lo sensorial com a dimensions de l'experiència (Keane, 2008). En l'antropologia, la fascinació pels objectes en tant que "actors socials" ha protagonitzat debats sobre el fetixisme, la identitat, les relacions de poder, l'art, o les pràctiques màgiques.

Ara bé, per aquest apartat, l'interès en els objectes rau en la capacitat que tenen per materialitzar allò suposadament immaterial, un interès proper a les recerques de Keane (2008), Halloy (2013), o Espíritu Santo (2013; 2019). Si bé al següent capítol, tractaré de demostrar amb el detall teòric-etnogràfic pertinent *com i per què* la sang sacrificial esdevé un dels "objectes" o, millor, "substàncies" clau per tal de produir materialment, al món, allò immaterial; en aquest apartat proposo un enfocament dels objectes rituals en termes generals dins les religions afrocubanes de Barcelona.

La idea inicial és que els objectes i les substàncies són coextensives a les persones en l'àmbit religiós i, particularment, en l'àmbit ritual. D'aquesta manera, no es tracta de pensar que els objectes rituals o les imatges de deïtats o *muertos* siguin *representacions* de res, sinó que, com afirma Holbraad, són part de la divinitat-persona, és a dir, són part i participen del camp sinèrgic religiós, si no és que, en efecte, el produeixen directament. Espíritu Santo exposa que la concepció de la imatge com a "representació" prové històricament del catolicisme i de les seves nocions de les imatges com a *mediadores* amb la divinitat (2019b: 5).

En l'àmbit afrocubà, però, els objectes no actuen de mediadors *entre* deïtats i devots, perquè, com s'ha pogut constatar fins ara, les religions afrocubanes formen un camp sinèrgic, en què deïtats-devots-objectes actuen i es constitueixen de manera imbricada i sense treva. Per tant, es torna absurd pensar en termes *d'entitats-en relació*. No hi ha, doncs, un "transcendent" sobre el que *mediar*, sinó una immanència sagrada en què els actants (Latour, 2005) participen i conformen amb diferents nivells d'intensitat afectiva.

La llista d'objectes i substàncies emprades en el ritual afrocubà és molt llarga. Des que vaig començar la recerca a l'abril 2014, he pogut constatar que es requereix de molts anys i molta pràctica per tal de saber quins són els objectes necessaris en cada cas, per què, qui els pot manipular i quin efecte produeixen. Cal destacar, no obstant, que al llarg d'aquests anys d'investigació, m'he trobat amb determinades persones que tenen molta facilitat per aprendre la dinàmica i la manipulació dels objectes, però són persones que, a ulls dels sacerdots, tenen un "verdadero *ashé*" o bé són "tremendos brujos". Una de les dones que el Teo considera que té més *ashé* i l'anomena "mi bruja", la Raquel, em deia un dia el següent: "con la de años que llevas con Teo, no sé como no te acuerdas de esto [referint-se a com s'havia de col·locar l'escena del ritual, el *nganga*, l'animal sacrificat, les plomes i les ofrenes]" (18/10/20). Afortunadament, a aquest comentari, el Teo va respondre el següent:

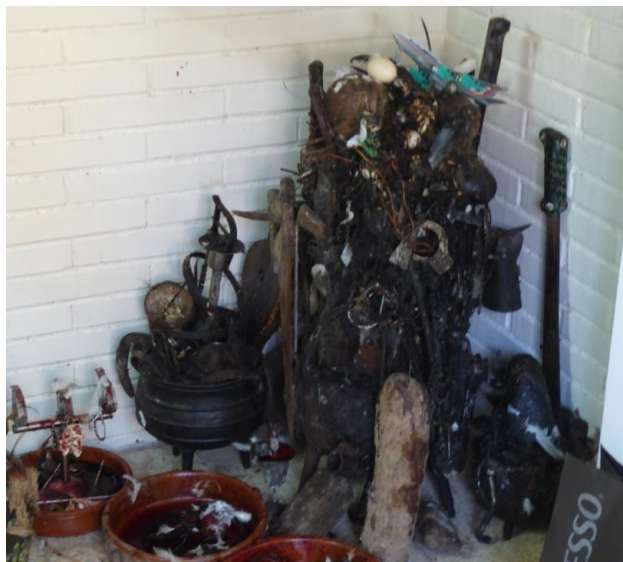
“Ella [referint-se a mi] sabe muchas cosas, es muy buena. Lo que pasa es que esto no lo habíamos trabajado nunca [es referia a la *entrega de los guerreros* a una casa] y, además, no todo el mundo es tan bruja como tu, que solo con mirar la cosa ya sabes lo que hay que hacer con ella”.

En efecte, hi ha alguns objectes i substàncies que sí que m’han cridat més l’atenció i els he analitzat amb més profunditat, no només per una qüestió d’un ús més freqüent, sinó perquè a través de les narratives dels interlocutors, he pogut comprovar que són objectes, conglomerats d’objectes o substàncies enormement importants en termes d’*afectivitat*; és a dir, puc constatar que els interlocutors hi mantenen un vincle no només en termes de coneixement en relació a la praxis religiosa, sinó en termes afectius. Per a facilitar l’anàlisi, proposo cinc objectes/substàncies que han estat clau en el treball de camp i pels meus interlocutors. En primer lloc, els *ngangas*, els quals, de fet, es podrien encabir dins la categoria de conglomerat d’objectes o, en termes de Palmié, de “Afro-Cuban *nganga* complex” (2006: 11). Segon, la ferralla o les eines que protagonitzen la cerimònia de *Entrega de los guerreros* i que, després, estan presents en els diferents altars de Palo o als *ngangas*. Tercer, les imatges de deïtats, en què destacaré la imatge de Francisco Siete Rayos tan important per a la narració exposada a l’inici del capítol. En quart lloc, les nines espirituals. I, finalment, les substàncies sagrades, com són l’*osain* i el recipient on es treballa, l’*omiero*, o la sang sacrificial.

Aquest darrer element, en realitat, té un pes més rellevant per a la present anàlisi. Per aquest motiu, dedicaré el següent capítol a l’estudi en profunditat de la sang sacrificial en els rituals afrocubans de Barcelona, així com dedicaré el capítol set a l’estudi de l’*osain* o l’anomenada *sang de la terra* per part dels interlocutors. Per ara, en aquest darrer apartat, proposo centrar-nos en els quatre primers objectes mencionats. Vegem-ho amb detall.

De *ngangas*-objectes, ferralla, imatges i nines espirituals

Segons Cabrera (1993) un *nganga* és un constructe realitzat per un bruixot (o palero) amb el mort. Conté calaveres i restes d’ossos humans, terra, restes d’animals, vegetals en forma de branques i herbes. Tot junt produeix una força sobrenatural, i és en aquest conglomerat d’elements materials que l’espiritualitat troba la seva manera de viure (1993). Palmié, al seu torn, afirma que un *nganga* és més que la suma de les parts que el conformen (2006). L’autor exposa la importància d’una interdependència “organísmica” i funcional entre els diferents objectes que conformen el *nganga*.



Il·lustració 20. Nganga del Leandro. Autora: Marta Pons Raga

El *nganga* afroclubà permet reflexionar sobre una de les qüestions més pensades dins les ciències socials i particularment l'antropologia en les darreres dècades, això és el *fetitx*, i les consideracions adjacents sobre els límits entre l'objecte i el subjecte, o entre les coses i les persones (Palmié, 2006). Dins la tradició occidental, els fetitxes han permès repensar i desdibuixar la frontera entre la persona i la cosa. Ara bé, adherint-me a la línia de Latour (2005) i també de Palmié (2006), considero que aquesta reflexió, lligada a l'objectiu de purificar o discernir de manera nítida els límits de les "coses" en tant que objectes i les persones en tant que subjectes implica un error de plantejament d'entrada. És a dir, l'objectiu de purificar en categories estanques i veure aquestes categories, això és objecte/subjecte, com a contradictòries i excloents és un tipus de plantejament que, si bé beu de la lògica Protestant moderna, no es pot aplicar de manera general a totes les racionalitats ni a totes les tessitures socials i cognitives, i un exemple d'aquest fet el trobem en la lògica afroclubana en general i el *nganga* en particular.

L'anomenada també *caldero*, el *nganga* té a veure amb la manipulació d'objectes personalitzats que produeixen un efecte determinat a la vida dels practicants. El conseqüent vincle que es genera entre el *nganga* i el seu creador (que no propietari), com he pogut comprovar al llarg de l'etnografia, és un vincle *afectiu*. Al llarg de l'apartat del *Fenomen de la possessió espiritual*, he fet una reflexió, cenyint-me a l'estudi de Johnson (2014), sobre la importància del sorgiment del capitalisme modern, el sentit d'individu i, sobretot, de propietat privada per tal de definir el fenomen de la possessió com un procés religiós que consisteix en què un agent subjecte posseeix (*owns*) el que esdevindria un objecte. El terme de "posseir" permet apel·lar no només al fet de tenir (tots tenim ulls a la cara – *to have* – traducció meva), sinó al fet de "posseir" en termes de

propietat privada – *to own* – traducció meva). Per a l'anàlisi del fenomen de la possessió, observàvem que aquesta lògica de la possessió en termes de propietat privada no permetia comprendre la complexitat i profunditat del fenomen de la possessió espiritual afrocubana, que tenia més a veure amb un procés d'extensió de la persona, amb una cognició i corporalitat esteses, que no amb qüestions de propietat; tenia, doncs, més a veure amb el fet de *tenir* una deïtat en el propi cos, que no posseir-la.

En aquesta ocasió, en relació als objectes rituals i, concretament als *ngangas*, observem un paral·lelisme flagrant. Els practicants no posseeixen un *nganga*, no en són propietaris, sinó que hi estableixen una relació, s'hi estenen per què finalment esdevingui una realitat d'híbrids conceptuals que es tornen carn i ossos (Palmié, 2006: 853). Aquesta idea té dues implicacions principals. La primera és que es trenca la frontera entre el subjecte i l'objecte, i així, es torna tangible allò que era, a ulls occidentals, quelcom conceptual. La idea de persona es projecta i s'estén amb el seu *nganga*. I la segona és que aquest *nganga-persona*, en estar viu, ja no pot concebre's com a estanc, sinó que es va fent i refent sense treva, un procés que Espíritu Santo ha anomenat en més d'una ocasió *desenvolupament del self* (2013, 2015a, 2019b). Així, al llarg del treball de camp, he pogut sentir frases com les següents:

“Teo, ¿puedo coger esto [referint-se a uns pals i unes herbes] y meterlo en mi caldero? Me va a venir bien para mis movidas” (Óscar, novembre del 2020), o bé “Esto va para mi *nganga* que si no lo tengo contento no lo voy a estar yo” (Teo), o bé, “¿has visto cómo he dejado mi *ngnaga*? ¿Está hermoso eh? Me tiene bien orgulloso” (Leandro).

Els *ngnagas* estan vius; creixen a mesura que la persona practicant creix, es forma, s'endinsa en el sender religiós, de la mateixa manera que s'endinsa en aquest sender gràcies a la força creixent del seu *caldero*. Aquests objectes rituals i els devots formen un camp sinèrgic en acció que trenca la tradició individualista lligada a les bases de pensament occidental, i també les bases de la praxis econòmica, això és, concebre la societat com un mercat (Palmié, 2006: 854), en què els objectes, inermes, són presos com a propietats dels individus, fets a si mateixos, com a unitats discretes i autàrquiques, inamovibles, sòlides.

El procés de creació dels *calderos* és complex i permet anar més enllà en la reflexió objecte/subjecte. Els *ngnagas* esdevenen un ésser poderós, una forma vital constituïda a través de l'acció ritual, assentada en les pràctiques de Palo Monte o Palo Mayombe i d'altres tradicions conegudes com a regles de congo. Les restes orgàniques que contenen aquests *calderos* pertanyen a algun mort i per tant els *calderos* són extensions de la presència espiritual que viu, dins els *calderos*. Aquestes extensions es manifesten de dues maneres; la primera és que hi ha

una relació de continuïtat indissoluble entre l'esperit i les restes corporals que ara romanen al *nganga*. D'alguna manera, l'objecte conté part de la divinitat i la constitueix. La segona, és que es tracta d'unes restes corporals que romanen fútils a no ser que s'obtingui el consentiment de l'esperit, tal com afirma Palmié (2006: 860). És a dir, malgrat que els elements físics d'un *nganga* presenten la possibilitat de perpetuar l'existència de la divinitat en el pla material, es necessita quelcom més per tal que es produeixi, en efecte, aquesta perllongació o extensió de presència divina. És per això que el practicant haurà de cantar, realitzar ofrenes, sacrificar animals i donar de menjar al seu *nganga*. Així, es tracta d'unes amalgames d'objectes que es fan sense treva i només a través de l'acció ritual es produeix efectivament el sentit últim d'aquest objecte. L'acció ritual d'alimentar o de carregar el *nganga* implica el consentiment de l'esperit a través del qual practicant i *nganga* s'estendran en un mateix camp sinèrgic religiós. En d'altres paraules, a través de l'acció ritual, el palero transformarà l'esperit que ho ha consentit en un ésser objectivat que habita un *nganga* (Palmié, 2006: 861). A través d'aquest procés, es torna encara més difícil traçar la línia que separa l'objecte del subjecte, no només perquè, com hem comprovat, l'objecte és extensió del subjecte, sinó perquè el *nganga-persona* accepta ser objectivat en aquell *caldero*, convertint aquell element en un *nganga-persona-objecte de nou*. És per tant, un camí d'anada i tornada que denota l'absurditat de perpetuar la frontera entre l'objecte i la persona: "The spirit becomes an extension of its owner's self to a point where the tata *nganga*⁸⁹ can become possessed" (Palmié, 2006: 861).

No és d'estranyar, doncs, que es tractin els *ngangas* de manera afectiva. En tant que extensió de l'esperit-persona-objecte, els *ngangas* responen a la necessitat afectiva dels practicants de perllongar-se en el món espiritual i de desenvolupar-se, així, com a persones-practicants. Les frases amb què els meus interlocutors han fet referència al llarg del treball de camp als seus *calderos* no fan altra cosa que ratificar aquest fet, com s'ha pogut observar en les cites exposades més amunt. En aquest sentit, no va trigar gaire a fer-se'm evident la importància del vincle entre els practicants i els *calderos*, i és que un dels recorreguts més freqüents en què he hagut de portar el meu cotxe amunt i avall ha consistit precisament en recollir *calderos* de les cases dels devots per a traslladar-nos a la ubicació on se celebraria la cerimònia religiosa pertinent. Frases com les següents es van convertir en clàssiques dins la meva etnografia: "tengo que ir a mi casa para coger mi *caldero*. Sin él, no puedo estar en esa ceremonia" (Teo, 05/05/15); o bé "no sé qué haría sin mi *caldero*. Con esto, lo soluciono todo" (Raquel, 21/05/18).

⁸⁹ El *tata nganga* és el palero, aquell qui ha establert un contracte amb el seu *caldero*.

La minuciositat amb què els practicants munten i tracten els seus *ngangas* respon a l'afecte que els hi tenen: “yo no sé qué haría sin mi *caldero*”, com es constata a la cita anterior. La relació afectiva amb aquest objecte no és una excepció. Entre els practicants de religions afrocubanes a Barcelona hi ha una gran preocupació per al bon ús dels objectes i substàncies rituals en general. Aquest “bon” ús remet a distintes qüestions. En primer lloc, respon al discerniment de quins són els elements imprescindibles i quins no per a un determinat ritual, però també, en segon lloc, saber *com* s'han de manipular i *qui* ho ha de fer. Per exemple, han estat més que reiterades les vegades, especialment a l'inici de la recerca, que quan s'acabava una cerimònia m'oferia per a recollir les restes que havien quedat a l'espai ritual: plomes d'ocells, gotes de sang, coco rallat, etcètera. Però el *padrino* ja em va deixar clar des de l'inici que jo no podia tocar aquells objectes, que no eren deixalla per tirar a les escombraries, sinó objectes sagrats que només els que havien rebut aquella cerimònia podien tocar: “Martica, tu no puedes tocar esto. Tienen que ser ellos [referint-se a la Rosa i al Teo, per un ritual a *Changó*] (Leandro, 17/02/15).

Una de les primeres vegades que no només vaig tocar, sinó escollir certs objectes, concretament, ferralla, va ser a col·lació del ritual de la *Entrega de los guerreros* que el Teo ens va realitzar al Gael, un noi vingut de Málaga per iniciar-se en Santería a Barcelona, i a mi mateixa el juliol del 2015.

Aquell dia d'estiu, el Teo i la Carla m'havien citat al mercat dels Encants de Barcelona per tal d'aconseguir la ferralla necessària i pertinent per a dur a terme el treball ritual. Els Encants és un mercat de Barcelona en què s'hi poden trobar productes de diversa índole, com ara, moda, decoració, antiguitats, productes únics, art, etcètera. És un mercat amb més d'un segle d'història i, àdhuc, s'ha convertit en un destí turístic de renom a la ciutat⁹⁰. Un dels trets més característics pels quals es coneix aquest mercat és la compra-venda i les subastes que s'hi donen en relació a productes de segona mà, és a dir, a productes que no venen directament del seu procés de fabricació. Aquesta semblava una de les característiques més importants per tal d'anar a cercar eines als Encants: “tenemos que ir a los Encantes, porque allí hay las herramientas que vas a necesitar para tus guerreros [...]. Estos hierros tienen vida, llevan mucho tiempo yendo de mano en mano, han visto muchas cosas y hay que seleccionarlos bien” (Teo, 05/07/15)⁹¹.

⁹⁰ <https://encantsbarcelona.com/es/>

⁹¹ El procés de selecció dels objectes rituals, així com dels animals a sacrificar és molt important i serà tractat amb major profunditat en el següent capítol, quan faci menció del concepte de *driven chance* de Sansi-Roca (2005), en relació a una agència desplaçada en objectes o animals, els quals es mostren actius per a la participació al ritual.



Il·lustració 21. Ferralla. Mercat dels Encants. Autora: Marta Pons Raga

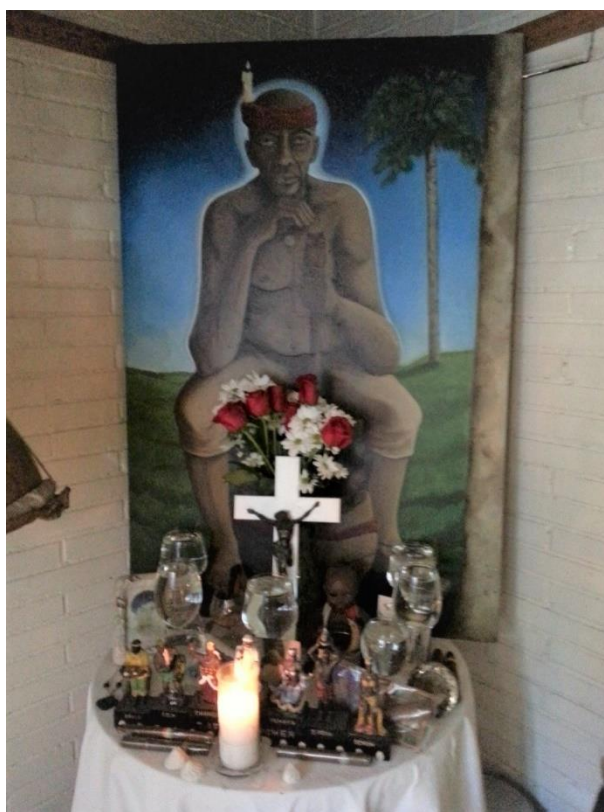
Quan vam arribar al mercat, vam trigar més d'una hora en trobar la parada amb la ferralla que més s'adequava a les necessitats de la cerimònia que es produiria a la tarda. Finalment, el Teo i la Carla van trobar unes eines i una ferralla que els satisfieien i van preguntar el preu.

El venedor els va comunicar que en total haurien de pagar sis euros. A mi em va semblar una quantitat desorbitada per unes eines rovellades i algunes trencades. Però va ser aleshores quan el Teo, veient la meua cara de perplexitat, em va dir el següent: “estos hierros están cargados de *ashé*. Han vivido muchas cosas y han pasado por muchos lugares. Míralos. ¿lo sientes?”.

Amb aquesta frase del Teo es denotaven diverses qüestions. La primera d'elles és que es percebia que aquells objectes, en haver “vivido muchas cosas”, eren actants, és a dir, tenien la capacitat d'interactuar en el món i acumular experiències. La segona qüestió és que aquesta acumulació d'experiències vitals manté un paral·lelisme amb la càrrega d'*ashé*, això és, d'energia vital. D'aquesta manera, es percep una analogia evident entre vida i *ashé*. L'*ashé* és, segons Beliso-De Jesús, energia vital, i així és percebut pels propis practicants. La tercera qüestió és que aquesta càrrega d'*ashé* està íntimament lligada, així, mateix, al moviment, és a dir, al fet que aquelles eines havien estat a molts llocs i havien participat de moltes activitats socials. La idea de la circularitat i del moviment, com hem vist, és un aspecte fonamental de les religions afroclubanes i a través d'aquesta frase del Teo, a mode d'exemple, així queda palès. La quarta i darrera qüestió a tenir en compte és que el sacerdot espera que jo pugui *sentir* totes aquestes qüestions descrites fins aquí. És a dir, espera que les meves sensacions corporals estiguin vinculades a la producció d'evidència o a la producció de sentit de veritat. Aquest darrer també serà un aspecte que desenvoluparé en el següent capítol, en ocasió de l'anàlisi de la sang corporal en els rituals de signatura dels *santos*, o també, de *rayamiento* de Palo Monte. Per ara, allò important a destacar és que els objectes esdevenien actants en un projecte religiós i ritual i, així, estenien el camp sinèrgic entre devots i deïtats. Però, a més, ho feien a partir d'estar vius i carregats de vida, això és, de tenir *ashé* en moviment, un *ashé* que se sentia, que es feia

coextensiu al devot i que mostrava que materialitat, socialitat i afectivitat es produeixen mútuament.

Seguint amb aquesta línia argumental, proposo l'anàlisi de la imatge de Francisco Siete Rayos, mencionada a l'apartat del *fenomen de la possessió* i exposada a la narració del ritual a l'inici del capítol. Es tractava d'un quadre, el de Francisco Siete Rayos, en què es veia el *muerto* Francisco fumant un puro, mirant l'observador, vestit de vermell, encongit, com si la pintura l'hagués copsat en un moment de ball i de trànsit, amb una cinta vermella envoltant-li el cap i una espelma encesa fixada amb aquesta cinta. De fons, un paisatge verd poc rellevant. Les dimensions gairebé d'escala humana de Francisco feien d'aquella imatge un objecte que necessàriament havia de ser important; no era un objecte prescindible, ni en l'àmbit ritual, ni tampoc per a la vida del *padrino* i de la seva dona.



Il·lustració 22. Quadre Francisco Siete Rayos. Associació Ilé-Oriaté. Autora: Marta Pons Raga

L'any 2016, a la casa del Leandro i l'Ali, hi havia conflictes amb els veïns, els quals portaven anys sentint músiques que els semblaven sospitoses, olorant flaires d'animals d'aviram, fonamentalment⁹², i escoltant càntics que, segons, les narracions dels assistents de l'associació,

⁹² Els devots eren conscients d'aquestes olors i per això col·locaven tot d'ambientadors per la zona "para que los vecinos no huelan", em deia el Leandro l'estiu del 2014. Tot i així, les olors que emetien els altars, sobretot, els altars de Palo Monte i els animals engabiats a l'Associació, feien impossible evitar la propagació d'una flaire que tal com sospitaven els practicants podia escampar-se entre els veïns.

els veïns havien qualificat de “satànics”. D’aquesta manera, el Leandro va decidir que els rituals tinguessin lloc durant uns mesos a una casa a la muntanya, pertanyent al municipi de Begues. Es tractava d’una casa okupada per la Trivia, una fillola del Leandro, vinguda d’Argentina. La decisió de realitzar aquest canvi d’escenari per al ritual santero entre els membres de l’Associació va durar aproximadament dos mesos, des del maig del 2017 fins al juliol d’aquell mateix any. Durant aquest temps, l’únic element que anava i venia des de la casa de les Begues a la casa del Leandro i l’Ali era la imatge de Francisco. El quadre viatjava sempre amb ells i un dia, en una conversa distesa amb l’Ali, i veient que tenien problemes logístics d’encabir alguns practicants dins el cotxe per tornar a casa seva amb el quadre, li vaig preguntar si no el podien deixar a la casa de les Begues per l’endemà. L’Ali em va contestar el següent:

“Mija, Francisco va con nosotros”. De hecho, Rosa me ha llamado antes para decirme que no podía ponerlo en el coche y le he dicho a Leandro de volver para poder cogerlo yo. Francisco va con nosotros, siempre”.

El que denota la frase de l’Ali és una vinculació *afectiva* amb la imatge de Francisco: “*Francisco va con nosotros siempre*”. Aquesta vinculació afectiva és un aspecte crucial que no només servirà de base teòrica per a comprendre les religions afrocubanes com a sinèrgies ontològiques, sinó que, a més (o potser precisament per això) ha estat un aspecte fonamental i reiteradament portat a col·lació al llarg de l’etnografia.

Així, observem un altre exemple en el marc d’un ritual de protecció de la casa del Javi, a Les Planes, una casa que, segons la percepció del mateix Javi, la Raquel i el Teo estava plena d’energies negatives que calia eliminar. De fet, tals eren les energies negatives que em van demanar que no entrés i que em quedés a fora. Les paraules del Teo van ser les següents:

“Martica, aquí va a ser mejor que no entres porque tu jubilación no va hacer nada contra estas energías. Vamos a entrar los *rayados* solamente. Además, tu, en tu estado [estava embarassada], no me fío” (Teo, maig del 2018).

Aquell dia, després de la cerimònia pertinent per tal de “*limpiar la casa*”, vam asseure’ns a la terrassa per a xerrar una estona el Carlos, la Raquel, el Javi, el Teo i jo mateixa. Va ser una conversa distesa, amb una cervesa a la mà mentre parlàvem, com era habitual, de la pràctica religiosa. Ara bé, aquell dia, la Raquel ens va explicar a tots la següent anècdota:

“Pues el otro día, cuando Carlos llegó del curro y me dijo que quizá lo iban a despedir, yo me cogí mi *madre agua*, mi caldero y mi muñeca, y empecé a clavarle un cuchillo, y venga darle, venga darle hasta que sentí que se iba lo malo” .

Davant d'aquest parlament de la Raquel li vaig preguntar si sempre feia servir la nina per tal de solucionar situacions que li semblaven conflictives i em va respondre el següent:

“Mi muñeca y yo tenemos una relación muy especial. Nos entendemos. Yo sé cuándo ella me ha solucionado ya el problema o cuando me dice que tengo que hacer una cosa. Siempre está por y para mí. Ese día mismo, Carlos se fue al trabajo y la jefa estaba suave pero suave suave”.

En sentir aquelles paraules, el Carlos va afegir el següent:

“¿Te está contando lo de la muñeca? Es que es muy fuerte la relación que tienen. Es como si fueran una y la fuerza que ejercen la una sobre la otra es brutal. Ella siempre cuenta con su muñeca. Te digo que desde ese día, no he tenido ni un problema con mi jefa en el trabajo, incluso poniéndome facilidades...”.

Allò que tenen en comú els quatre objectes mencionats al llarg d'aquest apartat és el vincle que els uneix amb els seus usuaris o creadors, un vincle d'afectivitat emocional i d'efectivitat ritual, ja que de l'afecte en sorgia l'efecte de les cerimònies i dels treballs que es realitzaven sobre ells i a través d'ells per tal de dur a terme qualsevol proesa.

Aquesta relació entre els objectes i els usuaris o creadors d'aquests basada en una qüestió a/efectiva és quelcom generalitzat entre els practicants de religions afrocubanes, tant de la Santería tradicional com de la Neosantería.

A continuació, tractaré de reflexionar sobre la qüestió de l'afectivitat per tal de desenvolupar amb més profunditat com es dona la relació amb aquests objectes i com aquesta relació ens obliga a pensar les religions afrocubanes en tant que sinèrgies ontològiques, això és fluides en què els dualismes entre objecte i subjecte deixen de ser existents com a dues dimensions ontològicament separades i passen a fluir en un camp sinèrgic propulsat per l'a/efectivitat.

L'a/efectivitat dels objectes: un esdeveniment ontogènic

La qüestió de l'afectivitat és un aspecte fonamental per a construir la base teòrica de les religions afrocubanes i és el darrer element a destacar per tal d'aproximar-nos a aquestes religions com a sinèrgies ontològiques, fluides, canviants, estenen la persona practicant-deïtat-objecte en un camp en intracció. En d'altres paraules, a través dels objectes rituals, constatem que l'extensió de la persona té a veure, tanmateix, amb una extensió *afectiva* que torna l'acció ritual en una proesa *efectiva*.

Amb els objectes rituals, observem que la vida emocional no està limitada al cos, que la vida afectiva dels devots està projectada al món (Espíritu Santo, 2019b: 8). Els objectes esdevenen els detonants dels estats psicològics i emocionals dels practicants i, així, els fan ser, els fan constituir la seva pròpia identitat. Amb frases exposades en aquest apartat, com ara “yo no sé

qué haría sin mi *caldero*"; o bé "Francisco va siempre con nosotros"; o bé, "mi muñeca y yo tenemos una relación muy especial", es fan evidents les relacions afectives amb els objectes, quelcom que, en efecte, permet i incentiva l'extensió de les persones practicants amb ells. Així, els objectes solidifiquen la naturalesa estesa que caracteritza aquestes religions, tant dels practicants, com també dels objectes.

Ara bé, adherint-me a la proposta d'Espíritu Santo (2019b), aquesta naturalesa estesa dels devots-objectes passa a ser un esdeveniment ontogènic, en tant que la perllongació i imbricació de l'existència mútua genera efectes de realitat, noves tessitures religioses i endinsa la persona en el sender religiós. És, doncs, un esdeveniment de creació originària (Espíritu Santo, 2019b: 8). I és en aquest sentit que cal abordar l'estudi dels objectes rituals des d'una perspectiva ontològica. En d'altres paraules, no és que els objectes rituals permetin *pensar* les religions afrocubanes (que també) com no ho permetria cap altre element, sinó que els objectes permeten comprendre la naturalesa d'aquestes. El pla que abordo és ontològic, un pla d'existència i no només de coneixement.

Beliso-de Jesús, en aquesta direcció, exposa el terme de "*affective territorialities*" (2015: 13) per a referir-se al paisatge de la Santería, al que anomena *orishascape*. Des del seu punt de vista, el camp sinèrgic que generen les pràctiques religioses afrocubanes forma un conglomerat o una amalgama de forces i potencialitats identificades com a tals a partir de les diferents intensitats afectives que es generen entre els practicants. L'afectivitat per l'autora, doncs, no és un atribut d'aquestes religions, sinó part d'allò que les constitueix. Això li porta a analitzar el que anomena *microintensitats*, és a dir, les relacions que emergeixen afectivament a través de diferents vincles i relacionalitats. Les relacions afectives, així, esdevenen relacions efectives en la praxis ritual, perquè són part d'allò que les permet i les activa.

La importància de la teoria de Beliso-De Jesús (2015) i d'Espíritu Santo (2019b) en relació a l'afecte és paral·lela a la perspectiva teòrica de l'aproximació profundament pragmàtica de la religió i, amb ella, del fet de concebre les religions afrocubanes com a sinèrgies ontològiques. En d'altres paraules, l'afectivitat és un element que permet endinsar-nos en l'orientació ontològica per tal d'analitzar aquestes religions, i és que, com a antropòlegs, podem concloure que les religions afrocubanes trenquen amb la lògica Protestant (Pels, 2008), donat, entre altres aspectes, a l'atenció a les narratives dels interlocutors i posant especial èmfasi en com se senten. En el proper capítol, constatarem la rellevància de la corporalitat i la sensorialitat en relació a la sang sacrificial; no obstant això, per ara, el que és important destacar és que aquesta orientació ontològica a partir de la qual proposo analitzar aquestes religions en el context de Barcelona

està estretament vinculada a les polítiques de l'afecte, a les transformacions de l'experiència, que no només generen coneixement (epistemologia), sinó que provoquen i detonen noves realitats (ontologia).

Les connexions afectives i les múltiples relacions entre els practicants, els *muertos*, els *orishas* i també els objectes rituals són el que configura la realitat, la tornen tangible, i resultat i resultant d'experiències que ja no poden ser compreses de manera reificada, estanca o individual, sinó que sempre estan en intrarrelació. D'aquí la importància de concebre les connexions afectives com un esdeveniment ontogènic únic. Els objectes rituals tenen un rol central en la construcció de la cognició i l'afecte religiosos afrocubans, quelcom que ja hem comprovat que s'ha de comprendre en termes ontològics i de naturalesa estesa. El que hi ha en joc si es perd el vincle amb aquests objectes no és un tipus de coneixement; és la vida. Les persones no són finites, no acaben en els seus cossos o les seves ments, sinó que cos i ment van més enllà d'un element discret. Els objectes rituals són *meta-objectes*, ja que permeten constatar aquest fet, detonant i produint el camp sinèrgic religiós i, tal i com observarem, l'element més important que proposo per tal de detonar-lo és la sang ritual (vegi's al següent capítol).

Al llarg d'aquest capítol, he mostrat com, tal com afirmava l'Héctor, "esta religión es totalmente material. Mira las piedras, los *otases* son el *secreto*. Lo material lo es todo en esta religión" (18/07/15). Aquesta materialitat necessària i constitutiva d'aquestes religions, reconeguda pels propis practicants, ens obliga a aproximar-nos-hi tenint en compte les següents consideracions: en primer lloc, a través de la teoria de de Vries (2008) i Houtman i Meyer (2012), constatem que qualsevol aproximació teòrica a les religions des del punt de vista antropològic ha de passar per concebre-les com a *manifestacions al món*, fins i tot aquelles religions que defensen el rebuig de la materialitat, que es defineixen transcendents, místiques. Tal com he mostrat en el primer apartat d'aquest capítol, tota religió troba alguna forma de presentació al món terrenal, ja sigui a través del llenguatge, o a través de l'experiència humana i extrahumana. En segon lloc, en el cas particular de les religions afrocubanes, aquestes *manifestacions* al món terrenal per part de la divinitat és el que les conforma, i així és percebut per part dels seus practicants. La divinitat es produeix al món a través de tres àmbits, fonamentalment, del fenomen de la possessió, del poder de la paraula, i de la manipulació afectiva dels objectes rituals. Aquests tres àmbits (i com es constatarà en el següent capítol, especialment, l'ús i manipulació de la sang sacrificial) són el que permeten la manifestació de la divinitat a la terra i permeten comprendre el món terrenal i el món diví en una sola dimensió ontològica, tangible i en acció.

En tercer lloc, aquesta dimensió tangible implica concebre les religions afrocubanes en tant que sinèrgies ontològiques, això és, de manera sincrònica, *ser-amb* i de manera diacrònica *ser-durant*. Pel que fa a la primera categorització, observem que les religions afrocubanes formen un camp sinèrgic del qual no és possible discernir elements discrets, aïllats, reïficats. El que constatem són un seguit de forces en intracció, de sinèrgies que generen vida i realitat. Amb el fenomen de la possessió, sorgia la pregunta clau de fins a quin punt era el Leandro i fins a quin punt era Francisco en el moment del trànsit i la resposta queia pel seu propi pes: el plantejament de la pregunta és erroni d'entrada. No s'han de pensar aquestes religions des d'una òptica Moderna, amb l'obsessió de purificar i aïllar els diferents elements que les constitueixen, sinó comprendre que observem captures incompletes de realitat (Palmié, 2013) que es caracteritzen per forces i dinàmiques imbricades en què fins i tot els significats, les paraules i la cognició troben la seva manera de materialitzar-se, tal com es feia palès a través de l'apartat del poder de la paraula: "matter and meaning are not separate elements. They are inextricably fused together, and no event, no matter how energètic, can tear them asunder [...]. Mattering is simultaneously a matter of substance and significance" (Barad, 2007: 3).

Les religions afrocubanes analitzades en un context secularista, obsessionat amb la purificació d'elements, les classificacions taxatives, les concepcions discretes dels elements, l'atomització cognitiva i racional, fan emergir una naturalesa distinta, múltiple, basada en la multiplicitat de possibilitats. Però a més, una realitat mòbil, fluida. Així, pel que fa a la segona categorització, la de *ser-durant*, he constatat que les religions afrocubanes, tangibles, s'estenen al llarg del temps. Les religions afrocubanes permeten constatar el fluir com a constitutiu de l'existència. Pensar l'existència i la relació dels éssers com a fluida no només modifica la nostra concepció de les religions des d'una lògica Moderna i Protestant, sinó la concepció del temps en si mateixa. El temps passa a estar inextricablement lligat a la nostra existència. La nostra cognició, els nostres cossos i les nostres emocions s'imbriquen i s'entrellacen amb les forces del temps i de l'espai i es tornen tangibles, polítiques, històriques.

L'aproximació profundament pragmàtica des de la qual he proposat analitzar les religions afrocubanes de Barcelona mostra que l'afecte també és al món i el constitueix. De fet, he mostrat com la persona arriba a ser a través d'aquestes coses, es desenvolupa a través d'elles. La persona no pot ser d'una altra manera que *essent (ser-durant)*, en tant que es produeix a si mateixa, i que *essent amb altres (ser-amb)*. L'aproximació a les religions afrocubanes de Barcelona des d'aquesta perspectiva teòrica i amb la humilitat que significa l'estudi d'un cas concret és ambiciosa: pretén trencar la manera binària i individualista de pensar el nostre món, europeu, d'herència protestant i d'orientació racionalista, pretén donar compte que pensar i ser

no formen part de dos plans distints, que l'ontologia és tangible i material, que allò social i allò natural s'han de concebre conjuntament i de manera mútua, no per confondre'ls, sinó per prendre consciència que emergeixen de manera imbricada; en definitiva, pretén repensar la realitat com a comuna i infinita, comuna a allò humà i no humà i infinita en la immanència de ser.

CAPÍTOL 4. La producció de copresències a través de la sang sacrificial

Al llarg d'aquest capítol, analitzaré *com* la sang sacrificial és un dispositiu, detonador i activador fonamental de les religions afrocubanes, comprenent-les a partir del terme de *sinèrgies ontològiques*, presentat al capítol anterior. L'atenció d'aquest capítol estarà focalitzada en casos etnogràfics dels quals emergirà la teoria i no a la inversa. Així doncs, amb aquest capítol no pretenc universalitzar el sentit i l'ús de la sang sacrificial en les religions afrocubanes, sinó, més aviat, prenent la recerca etnogràfica, és a dir, amb les dades observades, registrades i contrastades durant de sis anys a la ciutat de Barcelona i la seva perifèria, pretenc aprofundir en la reflexió antropològica en relació a aquestes religions, tot permetent que aquesta reflexió construeixi les categories analítiques més adequades. D'aquesta manera, l'objectiu d'aquest capítol és reflexionar i aprofundir sobre les relacions entre el món dels humans i el món de les espiritualitats i deïtats a partir de casos concrets en què he observat l'ús de la sang sacrificial com un element clau per al funcionament i el sentit religiós. Així doncs, aquest objectiu s'ha de comprendre dins el que Holbraad anomena l'era de la *théorie concrète* (2007: 190), que lluny de cercar la universalitat, pretén aprofundir en el coneixement i permetre el qüestionament teòric i dels conceptes analítics des de l'estudi de cas etnogràfic.

La sang ritual és un element a través del qual es constitueixen i es negocien els límits de la identitat religiosa, quelcom que Espírito Santo proposa anomenar *boundary-work* (2010). Així, la sang ritual, ja sigui, la sang sacrificial, la sang de la terra, o bé la sang menstrual, constitueix l'eix vertebrador d'una conflictivitat i una lluita per la legitimació religiosa per part dels practicants en el context de Barcelona. Per tant, cal abordar-la des d'una perspectiva política (quelcom que tractaré a la part III de la tesi).

Ara bé, analitzar la sang ritual i, particularment la sang sacrificial, també resulta fonamental des d'una orientació ontològica, que és el que abordaré en aquest capítol. Partint de les religions afrocubanes en tant que camp sinèrgic, proposo la sang sacrificial com un *dispositiu de copresència*, és a dir, un dispositiu que permet activar el camp religiós en què diferents forces, això és, devots, deïtats i objectes, intractuen i generen noves formes d'existència i produeixen canvis al món (Espírito Santo i Tassi, 2013).

Aquesta anàlisi, prenent la terminologia de Espírito Santo i Blanes (2014: 6) es pretén *backwards*, és a dir, a través de l'anàlisi de les traces o efectes que genera la sang sacrificial en aquestes religions es pot arribar a conèixer la naturalesa d'aquestes. En aquest sentit, es pretén que dels

efectes es pugui arribar a la forma; d'allò tangible, a allò invisible; del moviment, a la substància, però no a la inversa. En definitiva, adherint-me a Barad, es pretén materialitzar l'ontologia (2007), això és, a través d'una atenció a la *manifestació* al món del camp sinèrgic que activa i produeix la sang sacrificial, arribem a conèixer no només la naturalesa dels éssers que la conformen, sinó de la relació entre ells. D'aquesta manera, l'atenció a l'etnografia pren una rellevància més que destacada, ja que es tracta d'una metodologia que, certament, permet centralitzar l'atenció en els aspectes *manifestats*, és a dir, més visibles, o si es vol tangibles, del desenvolupament d'aquestes religions.

Partint de la sang com un element que permet fer *evident* el món de les deïtats a la terra, entre els devots, que permet *manifestar* el món espiritual en el món terrenal, es constaten dues dimensions d'anàlisi. D'una banda, la manipulació i el sentit de la sang sacrificial permet endinsar-nos en la pròpia naturalesa de la pràctica ritual, permet, doncs, l'anàlisi d'una dimensió que proposo anomenar "intraritual". D'altra banda, aquesta anàlisi també permet aprofundir en les relacions creatives entre la pràctica ritual de les religions afrocubanes i el context que les empara i que tanmateix s'encarreguen de produir, possibilitant l'anàlisi d'una dimensió que proposo anomenar "extraritual". Si bé, la primera dimensió mencionada dona compte del fet que la sinèrgia de les religions afrocubanes presenta una direcció centrípeta, la segona dimensió mencionada, presenta una direcció centrífuga. És a dir, les religions afrocubanes a Barcelona en tant que camp dinàmic, episòdic i intractiu, *produeixen* uns efectes de realitat (Palmié, 2002) tant des d'una òptica específica cenyida al propi ritual com des d'una òptica més general vinculada a la interacció amb el context social i polític en què es troben i que, tanmateix, generen. En efecte, tal com senyala Espírito Santo i Panagiotopoulos (2014), hi ha una imbricació total entre els plantejaments teòrics i conceptuals i els plantejaments que el propi context sociopolític genera. En altres paraules, si bé és cert que es poden assenyalar dues dimensions d'anàlisi, també és cert que, en la pràctica quotidiana dels interlocutors, ambdues dimensions estan relacionades i es constitueixen mútuament.

Al llarg d'aquest capítol, no obstant això i per a facilitar l'anàlisi antropològica, em centraré en l'aspecte "intraritual", és a dir, abordaré com la sang sacrificial esdevé una *substància potent* per a produir l'activitat religiosa. L'objectiu, doncs, és donar compte del fet que la sang sacrificial permet la producció de l'experiència del sagrat en les religions afrocubanes, si bé no de manera exclusiva, sí de manera necessària.

Per tal de realitzar aquesta anàlisi, primer, cal un aclariment: la sang sacrificial de què es farà menció al llarg d'aquest capítol fa referència, d'una banda, a la sang resultant de la immolació sagrada d'animals, i, de l'altra, a la sang resultant de les escarificacions a la pell dels devots.

Mentre el primer tipus és àmpliament practicat entre els santeros tradicionals, però de caràcter molt més esporàdic en el cas dels neosanteros, el segon tipus és practicat per devots d'ambdues tendències indistintament.

Val la pena, per tant, assenyalar algunes distincions i matisos entre tendències. Pel que fa a la Santería tradicional, la freqüència amb què es realitzen rituals en què es produeixen sacrificis d'animals és molt superior a la freqüència amb què es realitzen rituals en què s'executen escarificacions a la pell dels practicants⁹³ i, tanmateix, requereixen d'una logística més complexa. A més, tal com he argumentat a l'anterior secció, pels santeros tradicionals, els sacrificis d'animals són el tret definitori per excel·lència de la seva pràctica religiosa. Per tant, els sacrificis d'animals suposen, en el cas de la Santería tradicional, un pilar molt més ferm que els rituals que impliquen escarificacions a la pell dels devots, que es consideren rituals específics, realitzats per una exigència particular dels oracles i que no es poden establir com a constitutius de la pràctica religiosa en termes generals.

Per contra, en el cas de la Neosantería, els rituals de sacrificis d'animals tenen lloc de manera esporàdica i, de fet, s'intenten evitar sempre que l'oracle ho permet⁹⁴. Per tant, la importància en el conjunt de la praxis ritual, així com l'estructura social que permet els sacrificis d'animals en el cas de la Neosantería dista en gran mesura del de la Santería tradicional. Pel que fa als rituals d'escarificacions a la pell dels devots, es tracta de cerimònies específiques que, també en el cas de la Neosantería, es donen puntualment. Ara bé, malgrat les diferències entre tendències i entre els dos tipus de sacrificis mencionats, el sentit de la sang sacrificial és quelcom transversal i té a veure amb la producció de copresències, això és del camp sinèrgic religiós en què les forces espirituals i terrenals es *manifesten* al món dels humans.

Abans d'endinsar-nos en aquest sentit de la sang sacrificial, paga la pena definir què s'entén per sacrifici ritual i quin és l'abast cosmològic i també social d'aquesta pràctica. Només així, atenent a una anàlisi en profunditat dels sacrificis i atenent també a les diferències entre tendències, es podrà realitzar, posteriorment, una reflexió teòrica sobre la importància de la sang sacrificial com a generadora de copresències religioses.

⁹³ Mentre els rituals que requereixen escarificacions a la pell es poden resumir en dos: *rayamiento* de Palo i *ajitena* o signatura de l'*orisha*, els sacrificis d'animals o *ebbó* són realitzats en moltíssimes ocasions. Qualsevol ritual presenciats al camp en què es demana algun favor a la deïtat o, fins i tot, rituals de celebració d'algun aspecte de la vida o de celebració religiosa, es donen sacrificis d'animals. Vegi's més informació a l'apartat següent.

⁹⁴ Per a més informació, vegi's als Capítols 5 i 6.

El sacrifici ritual

Mauss i Hubert defineixen el sacrifici com “un acte religiós que, per la consagració d’una víctima, modifica l’estat de la persona moral que l’acompleix o de determinats objectes pels quals dita persona s’interessa” (1995: 35). En aquest capítol, es farà referència, com he comentat més amunt, a dos tipus de sacrifici: d’una banda, les escarificacions a la pell, i, de l’altra, la immolació d’animals.

Pel que fa al primer tipus de sacrifici, les escarificacions a la pell dels devots, cal, en primera instància, justificar d’encabir aquesta pràctica ritual dins la categoria de sacrifici, tenint en compte que no es tracta de la mort o la immolació de cap ésser viu. Ara bé, si ens cenyim a la definició clàssica de Mauss i Hubert, observem que el sacrifici té a veure amb un acte religiós, que a partir de la consagració d’una víctima, es modifica l’estat de la persona moral que l’acompleix. Resulta pertinent, doncs, parlar de sacrifici en aquest cas, perquè, d’una banda, es tracta d’incisions a la pell que fan passar al devot per un estadi de dolor, un procés que es podria considerar com la consagració de la víctima de què parlen els autors mencionats. I, d’altra banda, un cop realitzada aquesta consagració, es modifica l’estat moral de la persona que l’acompleix, quelcom que s’observa, tot sovint, a partir d’un ampli ventall de sensacions corporals dels devots, com ara, pèrdua de consciència, marejos i defalliment que posen en evidència que en efecte aquell que era ja no és. Així doncs, aquesta pràctica es pot considerar de sacrifici, ja que a partir del dolor corporal es produeix el naixement d’un nou ésser (i la conseqüent mort de l’anterior).

Pel que fa al segon tipus de sacrifici, la immolació d’animals, es dona el doble efecte que Mauss i Hubert exposen de manera entenedora: “un [efecte] respecte l’objecte pel qual és ofert i sobre el qual es vol actuar, l’altre sobre la persona moral que desitja i provoca l’esmentat efecte” (1995: 33). En realitat, per bona part dels interlocutors amb qui he fet treball de camp, el sacrifici té aquest doble efecte, és a dir, es té la percepció d’una vinculació directa entre la mort ritual d’un animal i la condició del devot i, per tant, el sacrifici produeix tant la mort d’un animal com la millora de l’estat del practicant pel qual es realitza aquesta mort.

Així, la idea de rerefons és que el sacrifici provoca un intercanvi: la persona moral que compleix el ritual oferirà un animal a sacrificar i a canvi tindrà uns efectes positius o evitarà perills. Per exemple, l’*oriaté*, el Leandro, parlava del sacrifici de la següent manera:

“El sacrifici es lo que permite conectarme con los *orishas*. Por eso, al inicio de un ritual se sacrifica, se sacrifica un pollo. Cuando le pedimos algo a los *orishas*, lo hacemos para que nos lo den, pero a cambio tenemos que darles algo, les damos flores, fruta, ron, el *osain*, pero, aunque cueste de creer aquí, sin sangre no hay intercambio y así debe ser” (16/07/15).

El sacrifici d'animals en les religions afrocanabes, sovint anomenat *ebbó*, presenta moltes variants i té distintes finalitats. El denominador comú té a veure amb el fet de perseguir un benefici, ja sigui restituir una situació present que provoca malestar, ja sigui cercar protecció d'un perill, o bé ratificar una situació benestant, sobretot, en l'àmbit legal, de salut, econòmica o afectiu. Per tant, tal com afirma de Souza Hernández: “se puede concluir que siempre que existe un sacrificio hay un motivo definido para su ejecución en dependencia de las necesidades y deseos de quien ofrenda” (1998: 20). És per això que alguns autors, com ara Pasqualino (2011: 248) han definit aquestes religions com a *religions de servei*, malgrat la controvèrsia per ser una categoria massa instrumentalista.

Les religions afrocanabes, doncs, presenten una quantitat innumerable de sacrificis *ocasionals*, en què se cerca el benefici de la persona per la qual es realitza aquest ritual. Ara bé, de la mateixa manera i, adherint-nos al clàssic binomi de Hubert i Mauss, també presenten nombrosos sacrificis *constants* (1995), és a dir, sacrificis que se celebren en dates i llocs molt determinats i duts a terme de manera independent de les necessitats i voluntats personals dels devots. Es tracta de sacrificis cerimonials establerts que, no obstant, també responen a la cerca d'un benestar, encara que aquest tingui a veure amb mantenir una situació que ja es considera bona, ja sigui una situació personal o comunitària. El Leandro, en aquest sentit, afirmava el següent: “hacemos esta celebración para afirmarnos en el camino. Estamos bien y hay que mostrar agradecimiento a los *orishas* para que sigamos prosperando en la vida” (07/05/15).

Amb tot, es podrien dividir els sacrificis en diferents tipus segons la finalitat. En primer lloc, els sacrificis votius, o en senyal d'agraïment (*ebbó Eje*). Es tracta de rituals festius, en què, normalment, se celebra que un *orisha* ha acomplert la necessitats d'algun devot. En aquests rituals sol haver un sacrifici, normalment d'un animal de dues potes i de plomes, sobretot, pollastres, i l'accés és menys restringit. A tall d'exemple, a l'abril del 2015 es va celebrar a l'Associació el *Violín a Oshún*, una celebració en què es va voler agrair que *Oshún* hagués ajudat a solucionar un problema de salut de la Gloria, la germana del Leandro i filla d'aquest *orisha*: “yo se lo debo todo. Gracias a mi *santo*, estoy ahora bien y aquí con ustedes (Gloria, abril 2015).



Il·lustració 23. Altar a Oshún. Autora: Marta Pons Raga

Aquell dia, l'*oriaté* va realitzar un sacrifici a l'inici de l'esdeveniment, el qual va reunir més d'una cinquantena de persones, algunes que en aquell moment estaven iniciades i, d'altres, no, com era el meu cas. La cerimònia va gaudir dels *batá*⁹⁵, amb el Raúlcito, *Omó Añá*, és a dir, músic iniciat que pot tocar i fer sonar el *batá* i, també un violí. Es van produir càntics i balls i els diferents fills d'*Oshún* presents a la cerimònia es van anar presentant davant del *batá*, és a dir, davant l'*orisha* el qual, finalment, va *baixar* i va *muntar* la Gloria. Al cap d'uns minuts, la Gloria es va sentir satisfeta, somreia i es mostrava agraïda. Davant aquesta actitud, la Yoana, una altra assistent habitual, una dona d'uns seixanta anys cubana i vinguda a Barcelona des de feia vint anys, va afirmar: "cuando te baja el santo es lo mejor que te puede pasar, es de las sensaciones mejores que uno puede tener". Amb aquestes paraules de la Yoana semblava fer-se evident que l'*orisha*, agraït, havia *baixat* i posseït la Gloria, mostrant així el que es percebia com una bona rebuda de l'agraïment per part del *santo*.

Els sacrificis propiciatoris (ebbó *Etutu*), en segon lloc, han estat els que s'han donat amb major freqüència al llarg del treball etnogràfic, tant entre santeros tradicionals com entre neosanteros. Es tracta de sacrificis realitzats amb l'objectiu de propiciar una situació. Normalment, els devots als quals se'ls realitza aquest tipus de rituals de sacrifici d'animals són persones que presenten algun tipus de malestar o angoixa, en gran mesura, per motius de salut, tot i que també per raons legals, assumptes amorosos i/o també econòmics. El que fa el sacerdot, en aquest cas, és amb l'ajuda d'*Eshu*⁹⁶, aplanar els camins perquè puguin tenir lloc situacions més positives per la

⁹⁵ Els *batá* són uns tambors consagrats que només poden ser tocats pels iniciats *omó añá*.

⁹⁶ *Eshu* és una deïtat en la cosmologia de les religions afrocubanes molt poderosa. Es tracta d'un *orisha* que tots els practicants volen que estigui content i, per tant, es considera essencial alimentar-lo, donar-li

persona. Aquests sacrificis solen ser més restringits. En el cas de la Santería tradicional, aquesta restricció respon al *secretisme* estructural que la constitueix. En el cas de la Neosantería, aquesta restricció respon a la demanda de la persona a la qual se li ha de realitzar el *trabajo*, donat que, en la major part dels casos, es tracta de persones amb una alta consciència de la intimitat, i immerses en el que Beck i Beck-Gernsheim anomenen *individualisme institucionalitzat* (2003)⁹⁷. Per tant, són persones que demanen realitzar el ritual amb el menor número de persones possible.

En tercer lloc, trobem els sacrificis preventius (ebbó *Ojukoribi*), observats al camp sobretot en l'àmbit de la justícia i entre un col·lectiu resident a Barcelona i a Badalona la principal feina del qual consisteix en el tràfic il·legal de drogues. Amb distintes nacionalitats, sobretot, colombiana i equatoriana, es tracta d'un seguit de persones interessades en poder escapar de la justícia espanyola, fet pel qual recorren a la Santería tradicional i, alguns a la Neosantería. Els sacrificis observats en aquest àmbit, a nivell purament tècnic i quant a la restricció d'observadors són molt similars respecte els sacrificis propiciatoris.

El quart tipus de sacrificis són els substitutius (ebbó *Ayepinun*), que són aquells sacrificis realitzats per substituir la mort d'un ésser humà que una divinitat ha demandat; i els cinquens, de *fundamento* (ebbó *Ipile*)⁹⁸, és a dir, sacrificis que es fan per a mantenir l'*ashé* o la càrrega energètica pertanyent als recipients de *fundamento* o als *ngangas*.

Al llarg de l'etnografia, he pogut observar de manera clarament majoritària els sacrificis propiciatoris. En segon lloc, els sacrificis preventius i votius en igual mesura i, finalment, els rituals de *fundamento*. Malgrat l'absència d'observació durant el treball de camp de sacrificis substitutius, molts interlocutors, assistents habituals a l'Associació, ofereixen nombroses narratives en relació a aquest tipus de sacrifici i totes elles amb resultats eficaços i positius: "Yo estoy aquí porque nunca podré estar más agradecida. Que luego digan que esto no funciona, que se lo digan a mi hija" (Lorena, 15/05/14).

La Lucía era una nena de nou anys que en feia tres havia passat pel que els metges oncòlegs havien diagnosticat com un càncer terminal. La mare, la Lorena, una dona d'escassos quaranta anys i nascuda a Barcelona, havia decidit cercar totes les solucions possibles abans d'acceptar el

sang, això és sacrificar un animal per ell, per tal de començar un ritual. Un cop realitzada aquesta tasca, es considera que la deïtat estarà a favor de les accions que el sacerdot emprengui pel que fa a la resta del ritual. Per a més informació, vegi's al Capítol 1, a l'apartat de *Cosmologia de les religions dels orishas*.

⁹⁷ L'abordament en profunditat de la Neosantería en tant que pràctica immiscida en les lògiques del que Asad proposa com a Projecte de Modernitat i del que Beck i Beck-Gernsheim (2003) anomenen *individualisme institucionalitzat* serà tractat al Capítol 5.

⁹⁸ Informació i classificació extreta del llibre de Adrián de Souza Hernández).

diagnòstic dels metges. Un dia, una amiga li va parlar de l'Associació i del Leandro i va pensar que "no tenia nada que perder". El Leandro la va consultar amb el *Diloggún* i va veure que a la nena se li havia de realitzar, entre altres treballs, un sacrifici substitutiu: "ya el *orisha* habló y quería sangre. Había que darle la del animal", m'explicava el Leandro. Així es va fer i el resultat va ser la curació total de la Lucía, que l'any 2014 es passejava per l'Associació jugant amb la gossa del Leandro i de l'Ali i amb la resta de nens que hi acudien freqüentment.

Tots tipus de sacrificis, però, tenen un denominador comú i és que responen a l'estructura social que ja Mauss ([1923] 2009) a principis de segle XX va anomenar *reciprocitat*, és a dir, l'obligació moral de donar i rebre com a estructura social bàsica. Aquesta obligació tindria la virtut, afirmen autors com Durkheim i Turner, d'aconseguir el benestar i la convicció moral positiva per part dels devots. Durkheim (2007) i Turner (2008) ja van establir que l'obligació social té la capacitat d'esdevenir motiu de desig i, en aquesta línia, algunes interlocutores afirmaven el següent: "yo me siento bien alimentando a mis *orishas*. Me lo dice mi padrino y sacrifico porque así lo determinan los *orishas*, pero yo me siento bien, siento que he cumplido con mi obligación" (Esther, 30/07/15); "a mi al principio, me daba cosa, pobres animalicos, hasta que entendí lo que ocurría. Ellos sirven a la vida con su muerte y yo ahora no tengo ningún problema, al contrario" (Mónica, 30/07/15).

Això fa que molts interlocutors defineixin el sacrifici com un *intercanvi*, tal com afirmava el Leandro ("el sacrificio es un intercambio, entre nosotros y los *orishas*"). En aquest sentit, Halloy exposa el concepte de *causal chain* (2013: 138), en tant que durant l'activitat ritual es manipulen un seguit d'objectes o d'éssers (en aquest cas, animals) que fan que els *orishas* retornin la seva actuació (positivament o negativament) als devots o *fills*. Així, a través d'aquesta cadena causal es produeix un intercanvi, però, de què exactament? Què és el que permet l'activació d'aquesta cadena causal? Per què es produeix aquest intercanvi? I de quina manera es produeix? Al llarg d'aquest capítol, tractaré de respondre aquestes preguntes. Abans, no obstant, cal detenir-nos en la importància estructural i pragmàtica de la praxis del sacrifici en les religions afrocubanes de Barcelona.

Desengranar l'*ebbó*. Variacions entre tendències

La selecció d'animals

A l'Associació, entre practicants de religions afrocubanes tradicionals, els sacrificis d'animals són freqüents i necessaris per a l'eficàcia ritual i per què l'activitat religiosa es pugui produir en primera instància.

L'Ali, la *madrina* de l'Associació, és l'encarregada d'anar a cercar els animals a un *animalero*. Els *animaleros*, aquells qui crien animals que després venen, es distingeixen dels grangers en tant que dediquen part de les seves cries a vendre-les a practicants religiosos per finalitats rituals que tenen a veure amb el sacrifici. En altres paraules, el terme *animalero*, que és un terme extret directament de les converses amb els interlocutors, s'empra deliberadament per a distingir-lo del granger a l'ús, aquell que ven animals amb la finalitat que siguin sacrificats a l'escorxador i per a un ús comestible. En aquest sentit, l'Ali explicava el següent: "él [l'*animalero*] ya sabe los animales que queremos y que necesitamos. Él ya nos selecciona bastante. Luego nosotros, al llegar ahí, acabamos de ver" (18/06/15).

La selecció dels objectes, animals o plantes, necessaris per a l'activitat ritual dins la Santería tradicional és important. Esdevé un procés a partir del qual es vincularà inevitablement l'animal amb la persona que l'ha trobat o seleccionat i, alhora, es vincularà amb la deïtat a la qual ha de servir i alimentar, ja que serà a partir de l'animal (i, més concretament, a partir de la seva sang) que la deïtat es podrà manifestar. L'encontre persona/animal, de la mateixa manera que també succeeix amb l'encontre entre persones i certs objectes, com els *otás* o pedres sagrades, és certament rellevant, i aquesta rellevància rau en el fet de reconèixer com una part activa de la selecció al propi animal. En altres paraules, és l'animal qui, esperant ser trobat i pres pel sacrifici, es mostra revelador i es produeix una situació sense precedents i impossible de repetir. Aquest aspecte també es pot aplicar a altres elements rituals, com ara, les pedres (Halloy, 2013; vegi's també Sansi-Roca, 2009).

Per tant, és d'esperar que la selecció dels animals a sacrificar sigui un esdeveniment important i que, com a conseqüència, els santeros tradicionals atorguin la responsabilitat de dur-la a terme a determinades persones, les quals estan capacitades per a detectar aquells animals que l'*orisha* acceptarà. Malgrat que aquells encarregats d'anar a buscar els animals han de conèixer bé la cosmologia de les religions afrocubanes i les dinàmiques rituals, i han de tenir, per tant, cert coneixement sobre quin és l'animal que l'*orisha* demanda, els animals per si mateixos es troben en un estat d'expectació per tal de ser descoberts. Per donar compte d'aquest fenomen de *desplaçament d'agència* (Halloy, 2013: 139), Sansi-Roca proposa el terme de *driven chance o hazard objective* (2005).

A partir de la sistematització de les converses amb els interlocutors de la tendència de la Santería tradicional, s'estableixen dos criteris principals a l'hora de seleccionar un animal a ser sacrificat; primer, el de les característiques morfològiques de l'animal i, segon, el de les circumstàncies de l'encontre amb l'animal.

Pel que fa al primer criteri, una de les qüestions que es tenen en compte és la mida i el pes de l'animal. Se sol cercar un animal robust, d'aspecte sa i amb força vital i, per tant, d'una mida considerable. La segona qüestió que sovint es té en compte és el color de l'animal. Malgrat que els *orishas*, a través dels oracles determinen quin ha de ser el color de l'animal, sempre hi pot haver un punt d'indeterminació que ha d'acabar pal·liant aquell qui el selecciona. I finalment, el darrer criteri a tenir en compte és el del sexe. Novament, és l'oracle qui determina si ha de ser mascle o femella i l'encarregat de cercar els animals haurà de procurar obeir l'oracle⁹⁹.

Pel que fa a la segona categoria, la de les circumstàncies de l'encontre, en primer lloc, trobem l'actitud de l'animal. Es valora positivament que l'animal estigui tranquil. Normalment, s'associa el seu estat de tranquil·litat a la voluntat o la intenció que té de servir a l'activitat religiosa. En realitat, es percep que l'animal ja *sap* que serà sacrificat i ha acceptat aquest destí honorablement. Aquesta actitud de tranquil·litat de l'animal també es valora durant l'activitat ritual i fins i tot en el moment de ser executat. Es pretén que l'animal estigui tranquil i no pateixi, no mostri signes de resistència o sofriment, perquè un cop se selecciona l'animal "correcte", aquell escollit per a la manifestació de la deïtat a la terra, la càrrega divina que presenta i que implica és valorada molt positivament i una actitud de crit o rebuig al sacrifici per part de l'animal es podria interpretar fàcilment com un rebuig del propi *orisha* per tal que aquell sacrifici tingui lloc. Així, a tall d'exemple, el juliol del 2015, es va produir un ritual de *Entrega de los guerreros* en què es van sacrificar dos pollastres. El primer va mantenir una actitud tranquil·la, però el segon es resistia, lluitava contra el sacrifici i el sacerdot es va aturar i va dir: "el *orisha* no està de acuerdo con algo que estamos haciendo. Hay que parar, tengo que pensar" (Teo, 05/07/15). Normalment, l'animal es mostra receptiu al sacrifici, això és, no presenta resistència, quelcom que els meus interlocutors justifiquen de la següent manera:

⁹⁹ Al llarg de la investigació, ha estat freqüent observar la flexibilització de la norma a través de la praxis ritual. Així, si bé, l'*orisha* pot demanar un animal concret, si l'*animalero* no disposa d'aquest animal, el practicant troba recursos per flexibilitzar el precepte i cercar una alternativa. Per tant, malgrat la importància de les consultes amb l'oracle, també és ben important i valorat com a tal pels practicants, que el sacerdot o el devot tingui la intuïció necessària, l'*ashé* de la seva part i sigui un bon bruixot, amb capacitat de cercar alternatives i tornar a consultar l'oracle.

(Marta) – El animal antes, cuando estaba atado en la caja no paraba de moverse, pero ahora en cambio, está tranquilo.

(Leandro. Just després d’haver immolat un pollastre) – Claro, porque él no quería estar atado, quería pasar por esto. Ahora ya está tranquilo.

(Marta) - Cuando está tranquilo, ¿eso es que quiere ser sacrificado?

(Leandro) – Cuando está tranquilo es porque ya está preparado para el sacrificio, ya ha comprendido cuál es su razón de ser, y es también cuando nosotros sabemos que estamos haciendo lo correcto, que el *orisha* está con nosotros.”

En el cas de la Neosantería, també es dona aquesta vinculació entre l’actitud de l’animal i el consentiment dels *orishas* en el moment del ritual. En canvi, pel que fa a la selecció, els dos criteris prevalents són els del pragmatisme i l’economia. Així, la Raquel em deia el següent:

“Yo voy al mercado, que tengo un señor ahí que ya sabe, y me da los animales. Es muy cómodo para mí porque al mercado voy casi cada día a comprar y lo tengo al lado de casa, pero también porque me lo deja bien de precio” (18/10/20).

Si bé pels neosanteros, l’aspecte de l’animal, així com els criteris de selecció són molt més flexibles, l’actitud de l’animal es considera signe indexical de l’aprovació o desaprovació de les deïtats.

Tant en una tendència com a l’altra, trobem una connexió profunda i imbricada entre els *orishas*, els animals i els practicants. En definitiva, la manera com els animals són seleccionats i sobretot l’actitud que presenten tant durant la selecció com durant el culte proveeixen les condicions per detonar processos específics en termes cognitius, emocionals i perceptius que es troben al cor de l’empoderament dels objectes de culte (Halloy, 2013: 139) i, en aquest cas, dels animals sagrats. Aquesta qüestió ens obliga a pensar que els processos cognitius van més enllà de la ment humana, o, d’altra manera, cal desincorporar la ment per tal de comprendre que la intencionalitat religiosa del sacrifici va més enllà de la decisió del sacerdot. Dependrà de la consigna dels *orishas* i també de la intenció i actitud dels animals. En aquest sentit, Clark i Chalmers proposen el terme d’externalisme actiu (1998), en què cal atorgar intencionalitat i agència al món, esvaint la frontera epistemològica radical entre els subjectes i els objectes. Pedersen (2007), prenent el terme de “tasques ambientals externes”, de Matthew Day (2004), considera que els processos cognitius humans són *activament* incorporats al món, omplint-lo d’agència, de sentit. Els processos cognitius ja no es troben solament en el cervell humà, sinó que participarien del món i el món d’ells, establint una cognició *online* i *offline* alhora, tal com senyala Pedersen (2007).

L'estructura social dels sacrificis: règims de visibilitat¹⁰⁰

Els animals que més s'utilitzen pel sacrifici a la ciutat de Barcelona són els pollastres. Això té una raó teològica, però també pragmàtica. D'una banda, els pollastres (*osaidie*) són animals que serveixen per alimentar bona part dels *orishas*. Així, mentre hi ha animals més restrictius, com el gos o la tortuga, els pollastres tenen un ús més que extens en la ritualitat afrocubana. De fet, no només tenen el rol de servir d'aliment dels *orishas*, sinó que els pollastres, tot sovint, s'empren per a rituals votius, o d'agraïment, és a dir, un cop *l'orisha* ja està alimentat. I aquí rau la segona raó, d'ordre pragmàtic, i és que els pollastres, a banda de ser més econòmics (rarament superen els deu euros), són molt fàcils de trobar: "cualquier animalero tiene pollos. Los patos son más jodidos de encontrar pero los pollos... fácil" (Raquel, 20/09/19). No obstant això, també he pogut observar sacrificis d'altres tipus d'animals, com ara moltons i bocs; gallines de guinea, galls, gossos, tortugues, ànecs, ratolins, etcètera.

Al llarg de tot el treball de camp, els interlocutors m'han parlat dels sacrificis, de la importància de sacrificar un animal o un altre i de fer-ho d'una determinada manera segons el cas. M'han parlat d'animals prohibits segons els *orishas*, segons l'hora del dia, segons el sexe de l'animal i, sobretot, segons el tipus d'animal¹⁰¹. Tanmateix, han insistit en la importància de la manera com s'executa el sacrifici.

En primer lloc, qui determina què i quan s'ha de sacrificar; per què se sacrifica un animal en concret; com i on s'ha de desenvolupar el sacrifici són, en última instància, les deïtats, que es manifesten i ho comuniquen als sacerdots a través dels sistemes d'endevinació o els oracles, presentats al capítol 1. A través d'aquesta comunicació, els devots saben com han de procedir i li poden atorgar un sentit o un altre a la sang sacrificial.

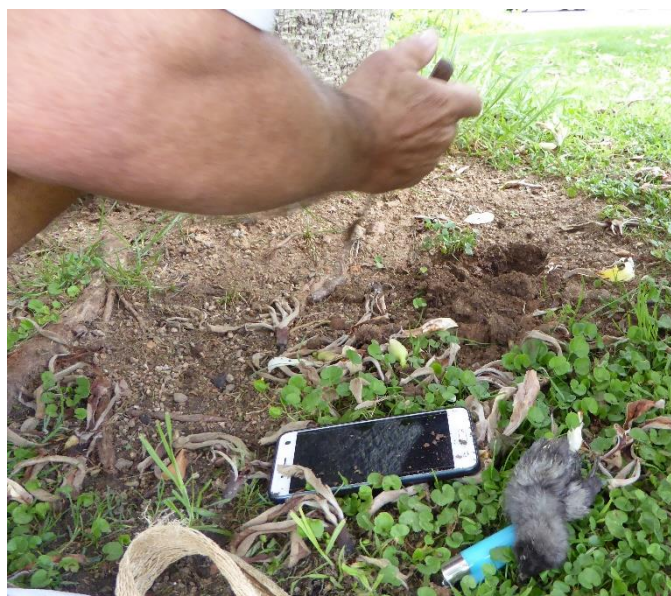
La meva observació, en el cas de la Santería tradicional, em porta a determinar que en la majoria dels casos, qui executa el sacrifici és anomenat el *cuchillo*, i fa servir un ganivet prou afilat com per realitzar un tall al coll de l'animal i esperar que es dessagni mentre va vessant la sang en diferents recipients, com els *calderos*, en què es troben els *orishas* en forma de *otás* o pedres sagrades, així com en d'altres artefactes rituals amb substàncies com *l'omiero*, en què s'hi mesclen flors, fruites i altres aliments i, fins i tot, es vessa la sang en els cossos dels devots, especialment al cap o *orí*, tot i que també he pogut observar vessaments als dits del peu, així com directament a la terra.

¹⁰⁰ Noció extreta de Foster (1988). Vegi's també Canals (2017)

¹⁰¹ Per a més informació d'aquestes qüestions, consultar el llibre de De Souza Hernández (1998) o també Bolívar (2014).



Il·lustració 24. Sang sacrificial al peu d'un devot. Autora: Marta Pons Raga



Il·lustració 25. Vessament de la sang sacrificial a la terra. Autora: Marta Pons Raga

El sacrifici té un paper clau quant a la producció de l'estructura social dins la Santería tradicional. Per als meus interlocutors, així com per la majoria dels santeros amb qui he entrat en contacte en els darrers anys, alguns de Cuba i d'altres, d'Espanya, el sacrifici és un dels elements (o l'element) central de l'estructura ritual d'aquestes religions. La centralitat d'aquesta activitat té a veure amb l'alimentació dels *orishas* perquè aquests realitzin una acció en benefici de la persona que està acomplint el sacrifici. Aquesta alimentació, de vegades, consisteix en l'*Adimu*, és a dir, en la preparació culinària per tal que els animals sacrificats serveixin d'aliment dels *orishas*. D'altres vegades, consisteix directament en la sang sacrificial.

El sacrifici és necessari per a l'eficàcia religiosa, per a la producció de l'ordre diví. Alhora, dictamina el règim de visibilitat i, conseqüentment, determina qui pot participar de l'esdeveniment religiós i qui no. Per exemple, el dia set de maig del 2014, la Carla i jo, *aleyas*, però no iniciades, vam haver d'esperar a les afores del *cuarto de santo* i, també de l'altar principal on es van realitzar quatre sacrificis: un moltó, una gallina de guinea, un colom i un gos. La nostra categoria dins l'estructura socioreligiosa no ens permetia ser testimonis d'aquells sacrificis mentre s'estaven duent a terme.



Il·lustració 26. Cerimònia a Changó a l'Associació Ilé-Oriaté. Autora: Marta Pons Raga

Així, si bé a la majoria dels interlocutors amb qui he fet treball de camp a l'Associació no els ha molestat la meua presència en la majoria de les ocasions ni tampoc a la majoria dels rituals, sobretot, a partir de la meua jubilació al Palo Monte, la dinàmica canviava enormement quan es tractava de realitzar l'*ebbó*. Han hagut de passar anys i jo he hagut de guanyar-me la confiança i endinsar-me en el sender religiós per a poder estar present en el lloc i al moment d'un sacrifici dins l'Associació, un fet que denota la sacralitat dels sacrificis.

Aquesta premissa de restricció a l'accés dels sacrificis és quelcom ben diferent entre practicants de la Neosanteria. Pels neosanteros, el sacrifici d'animals s'ha de tractar, tal com molts d'ells comenten, de manera *natural*, això és, sense cap tipus de *tabú* social i, per tant, no només tothom present a un ritual pot tenir accés, sinó que és considerat positiu veure-ho. En aquest sentit, l'Alba, una neosanterera resident a Les Planes, en una ocasió en què el Teo es veia amb l'obligació de realitzar un *ebbó* propiciatori, va demanar que s'esperés, perquè volia anar a

buscar el seu fill de quatre anys per tal que veiés el sacrifici i *naturalitzés* la sang i el procés de la mort. Afirmava el següent:

“Espera, Teo, espera un momento, que voy a buscar a Kai para que lo vea. No quiero que luego tenga yuyu cuando vea la muerte. Hay que naturalizar todas estas cosas. Ahora vuelvo” (07/06/18).



Il·lustració 27. Ebbó a Les Planes, esperant el Kai. Autora: Marta Pons Raga

Aquesta permissivitat quant al règim de visibilitat del sacrifici té una altra conseqüència que diferencia la Neosantería de la Santería tradicional, i és que si bé l'accés al sacrifici és horitzontal i apte per a tothom, puc afirmar que, en el cas de la Neosantería, el sacrifici no respon a una estructura socialment prefixada. Normalment, qui executa l'animal és el Teo, però no només ha de ser ell, sinó que qualsevol practicant que ho sàpiga fer o que ho vulgui fer, pot executar-lo. De la mateixa manera, tots els membres presents poden agafar i tocar l'animal en tot moment. La sacralitat dels animals en el cas de la Santería tradicional, en què, sovint, es restringeix l'accés de visibilitat i s'estructura segons el rang social dins la jerarquia religiosa, no existeix en el cas de la Neosantería. Com expliquen els neosanteros, es tracta d'un procés ordinari i democràtic que requereix de poca escenificació de posicions socials dins aquesta religió. Així el Teo afirmava el següent:

“Esto que hacen ellos [santeros tradicionales] de no poder mirar al bicho, de no poder tocarlo ni mucho menos entrar en contacto con su sangre, es algo folklórico, que tiene que ver con el aparentar, aparentar poder, posición y status, pero que no tiene nada de *verdad* religiosa. La tradición de Ocha-Ifá tiene que ver con la medicina yoruba y no veo qué puede haber de secreto y tabú en eso, ni tampoco en los sacrificios que pueden darse” (20/06/18).

En qualsevol cas, i malgrat les diferències entre tendències quant al sacrifici, el cert és que ambdues tendències els practiquen, amb major o menor mesura. I, per tant, la sang sacrificial és important per tots els practicants amb qui he treballat. Vegem-ne en detall el seu abast.

La multiplicitat de la sang

En les pràctiques rituals de les religions afrocubanes, la sang sacrificial (d'animals i persones) estén la divinitat als objectes i als cossos, així com estén els iniciats i els objectes dels cultes a les entitats espirituals, formant un camp sinèrgic en permanent acció, en què la distinció d'una dimensió intangible i una de tangible no se sosté ni en termes teòrics ni tampoc etnogràfics. Aproximar-nos a aquestes religions partint d'un camp sinèrgic en moviment, doncs, permet col·locar en un mateix pla d'existència la materialitat i la immaterialitat, esdevenint-les indeslligables (tot i que distintes) una de l'altra. La sang sacrificial, per tant, és un ingredient actiu, apel·lant a la terminologia de Holbraad (2007), que, gràcies a la seva multiplicitat i permeabilitat, *manifesta* la divinitat en el pla terrenal i, per tant, evidencia la imbricació entre la divinitat i els devots.

Els *orishas* s'han de concebre, sota aquesta perspectiva, com a potencialitats d'esdevenir o, en termes de Holbraad, "potencialitats relacionals" (2007) (i no com a entitats en si mateixes) que es manifesten en el món dels humans a través de la pràctica religiosa.

Amb el treball de camp realitzat, he pogut constatar que la divinitat es manifesta en la immanència del temps i de l'espai ritual i s'estén a persones i a objectes a través de la sang sacrificial de manera necessària encara que, en algunes ocasions, no suficient. Així, altres autors que treballen les religions afrocaribenyes, com ara, Halloy, que estudia el *candomblé*, estableixen altres objectes i artefactes rituals com a especialment poderosos quant a la relació entre entitats espirituals, les contraparts humanes i els objectes rituals (2013: 138). Ara bé, en el cas de les religions afrocubanes de Barcelona, tal com es podrà observar a continuació, la sang sacrificial esdevé l'element central que permet la cohabitació entre el pla diví i el pla terrenal, estenent-los en una mateixa dimensió ontològica i materialitzant aquesta extensió en les realitats sociohistòriques del món humà (Wirtz, 2014: 108). Al llarg d'aquest capítol, tractaré d'argumentar *com* i *per què* esdevé un potenciador especialment actiu i necessari per a la constitució del camp sinèrgic religiós.

Abans d'endinsar-nos en el coneixement teòric-etnogràfic proposat, calen alguns aclariments previs. El focus central d'aquest capítol és com els practicants, tant de la Santería tradicional com de la Neosantería, produeixen el camp religiós a partir d'un ús específic de la sang sacrificial en la praxis ritual. Això significa dues coses. La primera és que es tracta d'un capítol centrat en

la pràctica religiosa i no en el discurs cosmològic (tractat en els següents dos capítols). I la segona és que es tracta d'una anàlisi en què, tal com enunciava a l'inici del capítol, m'interessa aprofundir en la dimensió "intraritual", és a dir, en la cohabitació del món terrenal i diví en la concreció de l'acte litúrgic. D'aquesta manera, descarto l'anàlisi d'altres activitats religioses fonamentals, com són les consultes i les pràctiques d'endevinació, i, així mateix, descarto, per aquesta anàlisi, la relació entre el ritual afrocubà i el context secularista de Barcelona, és a dir, descarto la dimensió "extraritual" (tractada en la part III de la tesi).

Aquest aclariment resulta fonamental perquè dona compte que ambdues tendències manipulen la sang sacrificial en els rituals, malgrat que el discurs sobre la rellevància que aquesta té sol distar enormement entre una i altra. Així, si bé és cert que per la majoria de neosanteros, els sacrificis no són constitutius de les pràctiques religioses i, conseqüentment, procuren limitar-los en la mesura del possible, també és cert que quan l'oracle determina que s'han de realitzar i ho fan, atorguen a la sang resultant el mateix sentit que els santeros tradicionals. A mode d'exemple, el Teo va expressar a l'Aurora, una practicant neosantero, el març del 2018, el que exposo a continuació:

"Mira, yo no quería sacrificar ningún pollo, porque además, ya lo hablamos en la consulta, sé que tú no querías ningún sacrificio, pero *Obatalá* me dice que es necesario el sacrificio, así que vamos a tener que matar a un pollo. Lo siento"¹⁰².

Ara ja sí, és el moment d'indagar en profunditat en l'anàlisi de *com* i *per què* la sang és un element fonamental per analitzar la connexió entre objectes, persones i deïtats en les religions afrocubanes de Barcelona. Per fer-ho, partiré dels diferents processos a través dels quals la sang estén la divinitat, cossos i objectes en un mateix pla ontològic. En primer lloc, a través de la *contigüïtat*, fent emergir la importància de nocions com la de contagi o contacte i la de mediació; en segon lloc, a través de la *sensorialitat*, és a dir, a través de la importància del cos del devot per a produir l'experiència espiritual; finalment, a través de la presència en negatiu de la sang, és a dir, a través de la seva *absència*. En definitiva, es pot constatar la importància de la sang per a produir copresències dins les religions afrocubanes a Barcelona a través d'entrar en contacte amb ella, a través de sagnar des del propi cos, o a través de la seva manca.

Tots tres processos permeten una millor comprensió de la importància de la sang sacrificial per a la manifestació religiosa i, tanmateix, per a comprendre que la sang esdevé un *dispositiu de presència* (Arregui i Canals, 2022) de les religions afrocubanes, o millor, un dispositiu de

¹⁰² Es tractava d'un ritual de neteja i canvi de vida que se li realitzava a l'Aurora, una noia d'uns vint anys, a Les Planes.

copresència, en tant que divinitats, devots i objectes han de ser concebuts supeditats a un camp sinèrgic, en què diferents forces o potencialitats es desenvolupen de manera radicalment indeslligable, és a dir, supeditats a un procés d'intracció permanent que no permet la limitació, l'acotació o la presència d'un element per si sol. La sang sacrificial en aquest sentit esdevé un dispositiu de copresència que es manifesta al món a través de la pràctica ritual.

El principi de contigüitat: la sang mediadora?

Les deïtats, els cossos i els objectes en les religions afrocubanes s'han de concebre més enllà d'un dualisme estanc entre objectes/subjectes, sinó com a *actants* (Latour, 2005) que formen part i alhora generen un camp sinèrgic en moviment (Palmié, 2018; Barad, 2007). Aquest camp sinèrgic força que qualsevol aproximació teòrica i etnogràfica hagi de partir del fet que es tracta d'una *captura incompleta*, en termes de Palmié (2002), és a dir, d'un episodi, heterogeni i dinàmic. Malgrat el repte que suposa realitzar una anàlisi d'aquest camp, doncs, a través de la sang en tant que dispositiu de copresència religiosa, i, concretament, a partir del principi de contigüitat, es pot constatar una manera d'aproximar-nos-hi i d'analitzar aquestes *captures incompletes* en què devots, deïtats i objectes es manifesten en un mateix pla d'existència a través de l'activitat ritual.

El cas etnogràfic que vertebrava aquest apartat és un ritual que va consistir en un *ebbó* a *Changó*. Aquesta cerimònia es va realitzar pel Teo i per la Rosario el maig del 2015, a l'Associació Il·lè-Oriaté, al Prat de Llobregat. L'objectiu és donar compte no només del fet que la sang sacrificial vincula els objectes, les persones i els *orishas*, sinó la manera com es dona aquesta vinculació. La sang sacrificial esdevé un dispositiu de copresència a través de mecanismes d'*associació* (Latour, 2005; Holbraad, 2011). Una de les associacions més destacades té a veure amb el fenomen del contagi o de contigüitat. Així doncs, la sang dels animals sacrificats en aquell ritual a *Changó* va ser vessada al cos dels devots, així com als objectes que formaven part de l'altar sacrificial, produint un contagi, això és, una extensió, de divinitat a la terra.

L'*ebbó* a *Changó*

Les tardes de maig, a Barcelona, solen ser caloroses. Els dies s'allarguen i cal preparar els rituals religiosos cap al vespre, si aquests ho permeten¹⁰³, per tal que el sol vagi baixant i s'arribi a una temperatura més agradable pels practicants.

¹⁰³Malgrat que els horaris en què es practiquen els rituals no és aleatori, sinó que queda determinat pels *orishas*, se sol ser flexible.

Tanmateix, quan es determina una hora per començar una cerimònia religiosa, cal ser conscient que sol endarrerir-se i que, sovint, s'ha de reprogramar almenys dues hores més tard del que inicialment s'havia previst. Els meus amics santeros i santeres ho tenen molt clar: "yo soy muy feliz miya, no quiero quedarme en candela. Yo me paso la noche sabrosito" (Teo, 07/05/2015). Per molts dels meus interlocutors religiosos, les nits són dedicades al ball, la festa o la cerimònia religiosa i, per tant, s'allarguen, fent força difícil aprofitar els matins per a treballar o per a continuar rituals que s'havien iniciat el dia anterior. La tarda, doncs, és l'estona en què, al llarg dels sis anys i mig de treball de camp, ha estat l'escenari predilecte dels esdeveniments religiosos.

L'episodi etnogràfic que servirà de guia per a l'articulació d'aquest apartat té a veure amb un ritual religiós que va tenir lloc la tarda del set de maig del 2015. Es tracta d'un ritual fonamental pel conjunt de la investigació, ja que dona compte de la importància del principi de contigüitat de la sang i la seva capacitat de produir el camp sinèrgic religiós a partir del fenomen del contacte.

Changó, antigament rei d'Oyó, una localitat nigeriana, considerada un dels bressols del que posteriorment serà la *Regla de Ocha*, és un *orisha* reconegut com a poderós i valent pels seus fills religiosos. Un d'ells, el meu amic santero Teo, afirmava d'aquest *orisha*, que era el seu pare de *santo*, el següent: "*Changó* es el *orisha* más fuerte. Se suele decir que es *Oggún*, pero no es así. *Changó* le robó todo a *Oggún* y, luego, para contentarlo, hay un canto para *Oggún* en el que se le canta que lo tiene todo"¹⁰⁴.

Aquell set de maig del 2015, vaig anar a trobar-me amb el Teo a una parada de metro prop de casa meua, Poblenou. Allà el vaig recollir amb el cotxe, juntament amb una altra santera i amiga, la Carla. Tots tres vam dirigir-nos cap a l'Associació Ilé-Oriaté, al Prat de Llobregat, per a trobar-nos amb el padrino del Teo i poder realitzar un ritual per "alimentar a *Changó* para equilibrar energías. Con todo lo que me ha pasado últimamente necesito que se restablezcan mis energías" (Teo, 07/05/15).

El Teo era un home amb una vida sentimental i amorosa que, tal com ell comenta en diverses ocasions, "es muy amplia y compleja". Té sis fills i la més petita, la Violeta, nascuda a Barcelona, filla d'una parella que havia conegut en aquesta mateixa ciutat, era amb la que intentava passar més temps. Ara bé, la seva exparella i mare de la criatura va prohibir-li que la veiés i el va

¹⁰⁴ Cal puntualitzar que el Teo, fill de *Changó*, semblava, explicant-se aquesta història mitològica, demostrar que el seu *pare de santo* era més poderós que *Oggún*, el qual era el *pare de santo* del Leandro. Amb aquesta tessitura, es podia intuir el malestar que sentia el Teo cap a l'*oriaté* Leandro, i que projectava destacant i emfasitzant cert aspecte de la mitologia.

denunciar per abandonament com a conseqüència de l'impagament sistemàtic de la pensió alimentària que li corresponia.

Quan el Teo comentava que havia d'alimentar a *Changó* perquè no havia passat una bona època es referia als problemes legals i les accions judicials que estava emprenent, d'una banda, per la custòdia de la seva filla, la qual se li negava, i, d'altra banda, per defensar-se de la denúncia que li havia posat la mare de la criatura. Aquesta tessitura jurídica es resolatria aparentment i favorablement per ell l'any 2019, després d'estar en condició de busca i captura pels *Mossos d'Esquadra*, la policia nacional catalana (vegi's amb detall al capítol 2).

El maig del 2015, però, el Teo es trobava tot just amb la sentència que no li permetia veure la seva filla i que l'enfrontaria a futurs litigis, la qual cosa li generava una gran angoixa que només podia ser pal·liada, segons el seu parer, amb l'ajuda de l'*orisha*. Per això mencionava la necessitat de "reequilibrar las energías i d' "alimentar a *Changó*".

Amb aquesta cita del Teo, es constata la profunda relació entre el món tangible (els seus problemes legals) i el món suposadament intangible (l'ajuda dels *orishas*, en aquest cas, de *Changó*). Aquesta profunda relació, no obstant, es fa evident, a partir del terme *d'energia*.

El terme "d'energia" és de gran rellevància no només per a comprendre la cosmologia de les religions afrocubanes en general, sinó, més particularment, per a aproximar-nos de manera teòrica amb més profunditat a l'esdeveniment ritual en qüestió. Al llarg de la investigació etnogràfica (i tal com reflecteixen altres investigacions etnogràfiques realitzades arreu entre practicants de religions afrocubanes¹⁰⁵) el terme d'energia és equiparat, tot sovint, a la categoria d'*ashé*. Adherint-nos a Beliso-de Jesús (2015), l'*ashé* és una força vital o una energia espiritual poderosa de la qual gaudeixen els *orishas*, però que es troba arreu del cosmos. És, d'una banda, gràcia divina que, sovint, equival a afirmar alguna cosa, és a dir, "*ashé*" pronunciat per un santero significa "sí" o bé "que així sigui", i, d'altra banda, amb les seves múltiples variants dins la cerimònia d'iniciació, l'*aché* pot ser la saliva del neòfit, el seu alè o el seu tacte, o precisament *tot allò* que li arriba *a través* de la saliva, l'alè o el tacte, és a dir, tot allò fonamental, o *el fundamento*. És per tota aquesta multiplicitat de significacions que Holbraad considera que l'*aché* (igual que la categoria de *mana*) no pot ser articulada a partir de la comú distinció entre conceptes i coses, o entre allò abstracte i allò concret (Holbraad, 2006: 191); l'*ashé* és saliva, però és *tot allò* que arriba a través de la saliva, una força vital particular.

¹⁰⁵ Per a més informació, vegi's Beliso-De Jesús (2015); Holbraad (2012); Cabrera (1993).

No obstant l'enorme complexitat i polisèmia de la categoria *d'ashé* podem constatar que es tracta d'una categoria central, reconeguda com a tal dins l'univers cosmològic de les religions afrocubanes, que permet unir o sentir de manera profundament imbricada el món terrenal amb el món dels *orishas*. Però, quin és el mitjà, l'objecte o el fet que manifesta i torna evident aquesta imbricació? Per a respondre aquesta pregunta, cal avançar en el desenvolupament del ritual.

Així doncs, disposats a demanar ajuda a *Changó*, vam arribar a l'Associació, on també hi havia la Rosario i el seu fill, el Jorge. El *santo* de la Rosario també era *Changó* i ella també havia assistit aquell dia a l'Associació per a beneficiar-se de la cerimònia de sacrifici. Feia tres mesos que s'havia iniciat a la Santería i, com a tal, calia realitzar-li un *ebbó* o ritual de sacrifici i neteja per a ratificar aquesta nova vida que havia començat a emprendre. La Rosario era una dona gallega que havia arribat a Barcelona exclusivament a la cerca de l'*oriaté* Leandro per a trobar la solució als seus problemes de depressió i defalliment. Així, em deia el següent: "Yo tengo que encontrar una solución que me dé fuerzas para poder cuidar de mi hijo, que no está bien" (07/05/15). En arribar a l'Associació feia uns quatre mesos, el sacerdot l'havia consultat i els *oddus*¹⁰⁶ resultants de la sessió havien determinat que a la Rosario li calia realitzar el *asiento del santo*, això és, el *kariocha* o ritual d'iniciació religiosa. Però, a més, de la mateixa manera que el *Diloggún* havia determinat la necessitat de la iniciació de la Rosario, també havia determinat la necessitat d'iniciació del seu fill Jorge per tal, com argumentava el Leandro, que "en su casa las cosas funcionarán mejor" (Leandro, 07/05/15)¹⁰⁷.

El fill de la Rosario, el Jorge, patia esquizofrènia i no havia trobat cap medicació que li fes suficient efecte. Aquest fet havia provocat que la mare es fes càrrec exclusiu del seu fill i, d'aquesta manera, arribés a una situació que ella percebia com a insostenible:

¹⁰⁶ És un cos de relats sorgit dels oracles.

¹⁰⁷ Era força habitual que d'aquestes profecies finals de la iniciació, el Leandro, mestre d'endevinació, els pronostiqués la necessària col·laboració de la família dels iniciats, és a dir, incentivés que els seus pares, fills o germans també s'iniciessin, fet pel qual, la Rosa i la Tere eren germanes, i la Tere s'havia iniciat a arrel de la profecia de la iniciació de la seva germana; o, el Pol i la Montse, un matrimoni en què pel resultat de la profecia, el Pol havia portat la seva dona a l'Associació i s'havia iniciat, o tanmateix, el Gael, que portaria els seus dos pares a iniciar-se amb el Leandro el mes de setembre del 2015 també per la predicció de la profecia. Més enllà dels vincles entre parentiu i religió que s'establien a partir d'aquestes profecies, uns vincles en els quals no aprofundiré en aquest treball, el que destaca també són les conseqüències econòmiques, ja que cada iniciació té un cost i aquesta dinàmica feia que alguns nuclis familiars paguessin força diners (entre 7.000 i 14.000 euros) a l'Associació per cada iniciació. Aquest serà un dels motius de rebuig per part del Teo i d'altres practicants religiosos de la dinàmica de la Santería tradicional.

“Mira, un hijo es un hijo, pero yo no podía más. Tengo que trabajar para pagar el piso y todas las cosas. Estoy sola y cansada y no podía hacerme más cargo de él así. Vine para ver si el Padrino me daba una solución para que Jorge estuviera mejor” (maig del 2015).

Aquell set de maig, quan ens vam trobar ens vam abraçar. Els santeros ja iniciats ho van fer com pertoca: després de pronunciar “*salam halekum*¹⁰⁸”, creuament de braços i encontres de les espatlles, primer de la dreta i, posteriorment, de l’esquerre. Aleshores sí, l’abraçada de salutació i fraternitat. Aquell dia, *Changó*, pare de santo del Teo i de la Rosario, havia de pal·liar malestars profunds i molt complicats; havia de resoldre allò que ni el sistema judicial ni el sistema biomèdic havien pogut resoldre i, a canvi, havia de ser alimentat. L’alimentació de l’*orisha* permetria reequilibrar l’*ashé* i que les circumstàncies difícils pels iniciats presents aquell dia milloressin substancialment.

La dinàmica ritual va ser l’habitual: tots vestits de blanc excepte l’oriaté que només portava la part superior de blanc¹⁰⁹, i el Teo, que es va treure la camisa perquè com que s’havia de relacionar amb els animals morts i havia de tocar la sang que d’ells se’n desprendria, el Leandro li havia dit que es tragués la samarreta per tenir un millor contacte. A banda del Leandro, el Teo, la Rosario, el Jorge, la Carla i jo, també eren presents el Félix, *cuchillo*¹¹⁰, que s’encarregava de portar els animals a sacrificar al lloc central del ritual, a l’altar, i l’Ali, la dona del Leandro, *ayugbona* o assistent del ritual, la qual era l’encarregada de proveir els animals a sacrificar des de l’*animalero*.

Aquell dia, malgrat que l’Ali ja havia portat la gallina de Guinea, el moltó i el colom, faltava el gos, un cadell negre que era necessari pel fet que qui oficiava el ritual i padrí del Teo era el Leandro, fill d’*Oggún*, un *orisha* que, entre altres, s’alimenta de sang de gossos, i per extensió, els seus fillols, el Teo i la Rosario, també alimentarien *Oggún* amb la sang d’aquest animal. Amb tot, l’Ali va anar a buscar-lo i quan va tornar va començar un acte pre-inicial del ritual al qual ni

¹⁰⁸ La salutació entre iniciats en Santería és igual que la salutació musulmana. Els meus interlocutors ho han atribuït a l’origen egipci d’aquestes religions, un origen compartit amb la religió musulmana a l’Àfrica.

¹⁰⁹ Malgrat no incidir amb gaire profunditat sobre el rol del vestuari en els rituals de Santería, sí que paga la pena destacar que en tot moment ritual s’han de complir certs requisits a nivell estètic. La norma general és que s’ha de vestir de blanc i s’ha de portar el cap tapat, amb un mocador o una gorra. Ara bé, si el ritual és dedicat a un *orisha* que no sigui *Obatalá* (ja que el color d’aquesta divinitat és el blanc) també es pot incorporar algun altre color en el vestuari. Així, a tall d’exemple, en el ritual del *Violín* a *Oshún*, molts dels participants anaven vestits de groc, com a homenatge al color d’aquest *orisha*, sobretot si s’era el seu fill de religió. Finalment, no és sobrer posar de manifest, que les persones a qui més vaig observar modificar el seu vestuari, és a dir, no anar sempre vestits de blanc i portar elements d’altres colors van ser els sacerdots, el Teo i el Leandro. Aquesta flexibilitat en el vestuari s’ha d’interpretar com un acte de poder i, per tant, de mostrar en el col·lectiu la seva posició superior respecte la resta.

¹¹⁰ És l’encarregat de dur a terme l’execució de l’animal a sacrificar.

la Carla ni jo, en tant que *aleyas*¹¹¹ hi vam poder assistir. Se sentien els càntics amb certa llunyania i a l'espai que se'ns havia designat a nosaltres també hi esperaven els animals per a ser sacrificats. El Félix va venir i va agafar el gos menut. El sacrifici d'aquest animal, també ens era restringit a la Carla i a mi i, a més, no va tenir lloc a l'altar, on se sacrificarien la resta d'animals, sinó al *cuarto de santo*, un espai considerat sagrat i només apte de ser visibilitzat pels santeros de cert rang. Quan va acabar el sacrifici del gos, se'ns va cridar i va iniciar-se la resta de sacrificis dels animals ja mencionats. Els animals morien a partir d'un tall al coll, dessagnats, i la sang que en rajava anava a parar a l'altar, als recipients de *fundamento*, als *otá*, això és a les pedres-*orishas* o pedres sagrades, i al cap dels devots, això és, del Teo i de la Rosario, acompanyats de versos i càntics que emetien els participants d'aquell ritual guiats pel Leandro.



Il·lustració 28. Ebbó a Changó. Autora: Marta Pons Raga

¹¹¹ L'*aleyo* o *aleya* és aquell que es defineix proper a la Santería, creient, però no iniciat.



Il·lustració 29. Sang vessada al cap del Teo. Ebbó a Changó. Autora: Marta Pons Raga

El Teo i la Rosario van cobrir-se de la sang de la gallina de Guinea, del colom i del moltó, van recollir les plomes dels animals sacrificats i van introduir la sang d'aquests al seu *caldero* o recipient sagrat. En acabar, l'Ali va manar als *Iyavós* presents que recollissin ells les restes de sang, plomes i altres elements emprats. Mentrestant, el Teo i el Leandro em van atorgar permís per a realitzar fotografies de l'esdeveniment, moment que vaig aprofitar per preguntar-los com havia anat.

Leandro: "Ha ido bien. Él ya sabe (assenyalant el Teo). Él ahora está conectado, entiendes, él ahora ya es otra cosa. Míralo, míralo".

Teo: (Assentint): "Sí, esto es algo que no se puede explicar. Tengo toda la fuerza. Aché. He visto a *Changó* y me ha dicho que debo dejarme fluir, que no ponga barreras, que debo dejarlo pasar"

Marta: (al Teo): ¿Crees que ha surtido efecto?

Teo: Claro, miya. Yo solo quería que *Changó* me ayudara a ver, a ver qué debo hacer.

El ritual d'aquell set de maig va tenir diverses conseqüències. Primer, va significar ratificar la Rosario en el camí de la Santería, un camí que seguiria desenvolupant al llarg dels propers anys; va servir per què el Jorge trobés la manera de "calmar-se", això és, trobés la medicació adequada per ell. Va permetre que el Teo trobés l'estabilitat emocional, és a dir, que adoptés una postura més estoica davant del conflicte que tenia enfront, tal com li havia marcat *Changó*.

La sang sacrificial no només va esdevenir la clau per a què el ritual tingués èxit, és a dir, per tal que l'*orisha* entrés en contacte amb els iniciats i els ajudés, sinó que la sang també va permetre manifestar i fer evident el camp sinèrgic entre *orishas*, devots i objectes. A partir de la contigüitat generada, es va permetre la cohabitació entre l'àmbit suposadament terrenal i l'àmbit suposadament diví, fent no només innecessària aquesta divisió, sinó errònia en termes ontològics. Aquesta cohabitació era permesa en termes físics, tangibles i fàctics. La sang ritual activa unes xarxes intractives en el moment de l'*ebbo*, de la praxis ritual, a partir del contacte físic.

Comprendre el poder d'aquest contacte físic ens obliga a revisar la literatura al voltant de les lleis del contagi i la similitud plantejades fa una mica més d'un segle per Tylor, Frazer o Mauss. I ens permet constatar que lluny de ser unes lleis associades al pensament "primitiu", han de ser compreses com a part d'un procés cognitiu profund (Rozin i Nemeroff, 1990), estès o d'externalisme actiu (Pedersen, 2007) que s'observa en pràctiques ben contemporànies i europees, com el cas que aquí ens ocupa.

Com funciona la llei del contagi? Segons Rozin i Nemeroff (1990), el contagi permet un traspàs de propietats fonamentals a partir d'un contacte físic. La *materialització* de la divinitat, la seva posta en escena és possible a partir de la substància de la sang sacrificial. És la que permet que l'*orisha* traspassi cert poder de què disposa al cos del devot per tal que aquest sani o, en el cas aquí presentat, pugui superar un malestar. La sang no significa o no remet a una simbologia de la cosmologia de les religions afrocubanes, sinó que la sang evoca, activa, permet, manifesta i força un camp sinèrgic en què els diferents elements es constitueixen com a tals i es traspassen part del que han passat a esdevenir.

Aquest fenomen ha de ser concebut a partir del que proposo comprendre com una contigüitat sistemàtica que evoca un desdibuix entre els devots, els objectes o substàncies i els *orishas* en termes ontològics. Això ho posa en evidència la sentència del Leandro, que assenyalava la sang al cap del Teo tot dient, tal com ha quedat plasmat més amunt,: "él ahora ya es otra cosa". La sang havia permès estendre *Changó* i el Teo en un mateix pla d'existència.

El ritual de l'*ebbo* a *Changó* posa de manifest una pràctica general de les religions afrocubanes de Barcelona, no només de la Santería tradicional, sinó també de la Neosantería. Malgrat que les pràctiques de sacrificis d'animals dins d'aquesta tendència són molt més esporàdiques i excepcionals que en el cas de la Santería tradicional, el cert és que, en el moment en què es produeix la immolació d'un animal, la sang resultant pren el mateix rol i la mateixa rellevància. De fet, la sang sacrificial és associada a una major potència espiritual o càrrega energètica i,

sovint, es demana al sacerdot que vessi la sang als *ngangas* dels diferents assistents d'un treball ritual. Així, a mode d'exemple, la Raquel, una practicant neosanteria, en ocasió del ritual de la *Entrega de los guerreros* del seu marit, va demanar al sacerdot el següent: "échale sangre a mi caldero también, así lo cargamos que llevo tiempo que no le doy nada. Échale, échale, no te cortes" (Raquel, 06/08/20). La sang sacrificial, doncs, tant en la Santería tradicional com en la Neosantería té un rol evocador d'energia i, així, de manifestació dels *orishas* imbricats en el món terrenal.

Travessant aquesta qüestió, trobem la noció de la mediació. La sang, com a matèria que activa un camp sinèrgic determinat podria concebre's, en efecte, com un vehicle, és a dir, com a medidora entre el món humà i el món diví, o el món natural i el suposat sobrenatural.

En aquest sentit, Meyer (2006) exposa la importància de concebre la religió en si mateixa com una pràctica de mediació entre el món immanent i el suposat món transcendent: "religion as a practice of mediation" (2006: 308). Per l'autora, adherint-se al seu torn, a les tesis de la *material religion* i al *material turn* (Chidester, 2000; de Vries, 2008), les invocacions del món transcendent o sobrenatural no tenen res d'abstractes, sinó que es tracta de pràctiques ben concretes, realitzades a l'ara i l'aquí, en el que ella anomena "sensational forms" que, juntament amb una estructura i organització social determinada permeten l'accés al sobrenatural.

El que planteja Meyer és concebre la materialitat com a constituent de la pràctica religiosa, en tant que són les pràctiques, situades en un pla espai-temporal determinat i tangible, allò que ens permet analitzar l'accés al sobrenatural, és a dir, allò que ens permet analitzar els elements mediadors propis de qualsevol sistema religiós.

Ara bé, en la línia del que plantegen Espírito Santo i Tassi (2013), la meua proposta se centra en el qüestionament de la noció de mediació en primera instància. La sang ritual, estenent "coses" (calderos), persones (*orí* del devot) i *orishas* (*Changó*), no només activa o permet un camp intractiu i dinàmic, sinó que, en fer-ho, torna impossible acotar els límits dels distints elements resultants d'aquesta sinèrgia en l'acció ritual. Aleshores, té sentit seguir pensant la sang en termes de mediació? Si la sang és medidora, entre qui o què exerceix aquest rol?

Centrant-nos en la pràctica ritual de les religions afrocubanes, la concepció clàssica de la mediació, en tant que pont entre la divinitat i la terrenalitat no se sosté en termes conceptuals ni etnogràfics, fonamentalment, per dues qüestions. En primer lloc, perquè, la idea de "pont" equipara la noció de mediació a la de relació. Aquí paga la pena destacar l'aportació de Holbraad al seu text *The Power of Powder* (2010). L'autor argumenta que, per tal de concebre la noció de mediació o de relació com a vàlides per a aproximar-nos a les religions afrocubanes, hauríem de

partir d'elements exempts, delimitats en si mateixos de manera apriorística a la seva interacció. La relació posaria de manifest la necessitat de pensar en termes individualistes aquestes religions, en base a entitats determinades. En canvi, per a l'autor, "these deities are to be thought of neither as individual entities nor as relations" (2010: 209). El que Holbraad proposa, que pren ple sentit a l'hora d'analitzar la sang ritual, és concebre les deïtats com a mocions sense fi. Allò primari és la força intractiva, la potencialitat motora que posa en moviment i, només consegüentment, genera relacions.

La relació, doncs, no és el que permet explicar la sang sacrificial, sinó el resultat de la seva posta en escena, de la seva *manifestació* en la praxis ritual. La sang permet un camp sinèrgic *en potència*. Així, la sang ritual no podria concebre's com a medidora, perquè això implicaria considerar els distints elements de la pràctica ritual de manera lògicament apriorística. Ara bé, després del contacte amb la sang dels animals immolats, Teo i *Changó* no són dues entitats individuals, exemptes en elles mateixes (tot i que tampoc són el mateix). Els límits d'un i l'altre es desdibuixen, col·lapsen en una multiplicitat sinèrgica que estén ontologies ("*Changó está aquí*") i que permet que el ritual sigui efectiu, en aquest cas, permet pal·liar l'angoixa del Teo donades les seves circumstàncies d'ordre legal i emocional. La sang, doncs, obre nous camps sinèrgics, noves realitats religioses i, d'aquesta manera, paral·lelament, nous camins per a pensar la mediació. La mediació ha de ser concebuda, doncs, en termes de potència o de força generadora de sinèrgies, en acció permanent, en què *orishas*, objectes i persones serien part i resultat alhora d'un mateix pla d'existència, un pla *manifestat* al món.

I, en segon lloc, comprendre la sang com a medidora en tant que pont entre dues dimensions tampoc s'adequa a la seva potencialitat *creadora*. La sang no només projecta intraccions cosmològiques i socials, sinó que, en efecte, les produeix a partir del seu paper en els rituals, de la seva fluïditat i del seu caràcter evocador. Per tant, tal com argumenta Miller (2005) els objectes-mediadors, no només són simples mitjans o mitjans d'expressió, sinó que participen intrínsecament i de manera impredecible en la *creació* de persones i, també, tal com afegixen Espírito Santo i Tassi (2013), de deïtats i esperits.

L'objecte i, en aquest cas, la substància de la sang, no seria medidora entre dues entitats i constituïdes de manera apriorística, sinó el detonant d'una imbricació o d'un camp intractiu, de què també n'és part i causa. Així, la sang no ha de ser concebuda com a medidora, donat que crea una realitat, de la qual, alhora, participa; en d'altres paraules, es tracta de concebre allò medidor com un procés "intra-active with copresences" (Beliso-De Jesús, 2015: 43).

Travessant el cos: la sang i l'experiència sensorial

De la mateixa manera que la sang sacrificial permet abordar la qüestió de la contigüitat i de la mediació, també permet abordar la importància de la corporalitat en aquestes religions. D'una banda, la sang de l'animal entra en contacte amb el *cos* del devot, i, d'altra banda, part de la sang sacrificial no està vinculada a l'animal immolat, sinó a la sang *corporal* del devot, provocada a base d'incisions a la seva pell. Aquestes incisions generen sensacions en els practicants que esdevenen evidències que els *orishas* els travessen afectivament.

Dos dels casos en què he pogut constatar de manera més evident la importància de les incisions al cos dels devots són, d'una banda, els rituals de *rayamiento*, una cerimònia iniciàtica al Palo Monte i, de l'altra, l'*ajitena*, o signatura de l'*orisha*. Ambdues cerimònies consisteixen en unes escarificacions a determinats punts del cos, per tal que la persona sagni, de manera controlada i percebut sense cap mena de perill. Aquestes incisions a la pell provoquen quelcom semblant al que hem observat a l'apartat anterior, és a dir, produeixen un camp sinèrgic entre la persona i el *santo* en el moment del ritual; però allò interessant és que en aquest cas ho produeixen no pel principi de contigüitat, sinó per les sensacions que té el devot durant les incisions, unes sensacions per les quals la sang de la persona juga un rol destacat.

En aquest sentit, Beliso-de Jesús proposa entendre les religions afrocubanes des del terme de "*Body-Worlds*" (2015: 7), és a dir, sota una perspectiva no representacional o simbòlica, sinó experiencial, sensorial i afectiva. Per l'autora, tots els *sacrosapes* que genera la Santería són espais que *se senten* en el cos amb diferents intensitats i, per tant, per abordar-los, cal prioritzar l'experiència dels interlocutors, és a dir, el que anomena "experience of phenomena" (2015: 10) i les diferents intensitats amb què s'experimenten.

Wirtz (2014), al seu torn, exposa que entre els practicants de religions afrocubanes, el cos és el territori o l'instrument amb més capacitat sensitiva per a detectar presència espiritual i, tanmateix, a través de les sensacions al cos, es pot percebre el sentit d'evidència d'aquesta presència entre els devots, ja que les sensacions són percebudes i elaborades discursivament com a "veritats" o "veritables connexions amb el món dels esperits". Així, són freqüents comentaris entre *aleyos* o *lyavós* sobre sensacions que tenen i que expressen i, seguidament, explicacions per part dels santeros més veterans o dels sacerdots que atorguen sentit a aquestes sensacions que impliquen la presència dels *orishas* o dels *muertos*. Per exemple, observem el cas del ritual de neteja que se li va fer a l'Aina, a les Planes, el vuit de març del 2019.



Il·lustració 30. Sahumerio a l'Aina. Autora: Marta Pons Raga

L'Aina era una noia de dinou anys que havia decidit recentment i per circumstàncies familiars complicades anar-se'n a viure a La Floresta, al costat de Les Planes, amb dues amigues. Allà havia entrat en contacte amb la Neosantería i havia decidit recórrer a ella per a solucionar els seus problemes emocionals i familiars. Concretament, va recórrer al Teo, el qual té molt bona reputació tant a la Floresta com a les Planes com a sacerdot de Neosantería, donat que és el lloc on ha exercit més aquesta religió. Amb tot, l'Aina va rebre un *sahumerio* o *baño en seco*¹¹², però a la part inicial del ritual, abans del bany, el Teo va col·locar el coco rallat i mesclat amb

mantega de cacau i tapat amb cotó a les diferents parts pertinents del cos de l'Aina i, en fer-ho, l'Aina va expressar el següent: "me arde la cabeza".

Davant això, el Teo va respondre: "ahí están tus muertos, diciéndote que hoy están aquí por ti". Així, el reconeixement de les sensacions corporals es torna evidència de la presència dels esperits (Wirtz, 2014: 124. Vegi's amb més profunditat al capítol 3, a l'apartat *El continuum de la presència espiritual*).

¹¹² Aquest és un tipus de ritual purificador que, en lloc d'emprar aigua, es cremen elements i es fa servir el fum que se'n deriva per a aquesta neteja.



Il·lustració 31. Treball de l'Aina. Autora: Marta Pons Raga

De fet, pels practicants de religions afroclubanes, *produir allò immaterial* (això és, invocar el món dels esperits i dels *santos* i *egun* i demanar i interpretar la seva voluntat al món dels humans) té a veure amb una qüestió sensitiva i, com a tal, susceptible de ser etnografiada. A través de dos casos etnogràfics particulars, un pertinent a la Neosanteria i un altre, a la Santeria tradicional, analitzaré la importància de la qüestió afectiva i del cos com a territori necessari i propens per a l'activació del camp sinèrgic religiós, però alhora, analitzaré com la *sang corporal* exerceix un paper clau en la producció d'aquest camp. La meua proposta, doncs, és que mentre el cos esdevé un dispositiu de presència i d'evidència dels esperits en les religions afroclubanes, la sang corporal permetrà una imbricació, una amalgama sinèrgica entre les forces espirituals i les forces terrenals, això és, dels practicants, en el moment ritual. En altres paraules, mentre el cos dels devots es constitueix com un locus de presència espiritual, la sang corporal esdevé un dispositiu de *copresències* religioses. La sang sacrificial corporal, per tant, no només permet la comunicació (mediació) entre devots i *orishas*, sinó que modifica l'existència d'aquests constatant-los, a través del ritual, com una sola realitat, imbricada i sinèrgica.

A través d'un ritual d'*ajitena* a un neosantero, d'una banda, i d'un ritual de *rayamiento* al Palo Monte, dins la tendència tradicional, d'altra banda, proposo els següents punts a tenir en compte pel seguiment de l'anàlisi. En primer lloc, la importància atorgada a la corporalitat i a la qüestió afectiva entre els practicants per a generar i produir evidència religiosa. En segon lloc, com en aquesta qüestió afectiva, la sang corporal, en tant que sang sacrificial, esdevé dispositiu

de copresència. I, en tercer lloc, com aquesta producció de copresències s'ha de comprendre en termes difractius (Barad, 2007; Beliso-De Jesús, 2015).

L'Ajitena del Carlos i el Rayamiento del Javi

El dia divuit d'octubre del 2020, en plena pandèmia de la covid-19, vaig assistir a una cerimònia neosanteria a la casa de dos dels interlocutors amb qui més relació he establert en els últims anys. Era una casa gran, antiga, que la Raquel i el Carlos s'acabaven de comprar a prop de Tarragona. La parella, vinguda de Castelló (Comunitat Valenciana) i instal·lada pels voltants de Tarragona des de feia vint anys, havia pogut finalment accedir a la compra d'una casa a reformar. El Carlos, orgullós, assenyalava que havien pogut comprar-se aquella casa perquè es trobava amb molt mal estat. Ara bé, la reforma feta per ell mateix al llarg de tot l'estiu havia permès que es poguessin plantejar la pràctica religiosa més seriosament, perquè ara ja disposaven de l'espai que ells consideraven necessari. De fet, no només disposaven de l'espai, sinó, afirmaven, de *l'energia* necessària. La percepció que tenien, una percepció ratificada pel Teo només entrar a la casa, era que la casa estava "cargada de energía. ¿has visto esto? [assenyalant l'espai de les golfes]. Aquí han pasado muchas cosas, está esto cargado, cargado" (Teo, 18/10/20).

La percepció de la càrrega energètica a les cases o a les persones ha estat quelcom molt habitual al llarg del treball de camp. De fet, el concepte de "carga espiritual" és un concepte estès entre practicants de la Santería tradicional i de la Neosantería. Wirtz exposa distintes dimensions en què aplicar el concepte de càrrega espiritual o de "presència espiritual". En allò que l'autora anomena "folk religion" o religions del poble de Cubà, trobem, d'una banda, els esperits reconeguts pels espiritistes, tant els que busquen la llum com els que busquen problemes, anomenats *burlones*. D'altra banda, els paleros solen parlar dels esperits dels *muertos*, anomenats individualment *nfumbi* i, de manera grupal en tant que massa dels morts, *kalunga*. Finalment, trobem els esperits reconeguts pels practicants d'Ocha, anomenats *ikú*, que es referiria als ancestres morts, i també els *santos* o *orishas* (Ocha) i els *mpungu* (Palo), que correspondrien a les deïtats religioses (Wirtz, 2014: 103). Tots aquests elements són designats en tant que "presències espirituals" o "càrregues espirituals" en un moment o altre per part dels interlocutors i així ho he pogut constatar al llarg del treball de camp. Les també anomenades "energies espirituals" poden tenir una càrrega positiva o poden ser de *mala influencia* i portar mala sort i, a més, habiten els llocs (com la casa de la Raquel i el Carlos), però també plantes, pedres, rius, objectes rituals i altres localitzacions, com ara *los cruces de caminos*, muntanyes, arbres, etcètera.

Saber manipular la càrrega energètica i, així, les presències espirituals és quelcom propi de les persones més sàvies en aquestes religions. Sovint, es fa servir l'expressió de "cargar al santo", per tal d'incrementar l'energia de les presències espirituals en els *calderos* o *ngangas*. Natalia Bolívar defineix "la carga de santo" com a aquelles "sustancias mágicas de un *orisha*, que se utilizan para rellenarlo" (2014: 329). Aquestes substàncies poden ser plomes d'un animal sacrificat, la seva sang després de la immolació, eines o ferralla, ossos i restes orgàniques d'animals, collarets (*elekes*), cargols i un llarg etcètera. Aquests elements no són només escollits per l'iniciat, també han de ser validats o bé pel sacerdot en el moment de la cerimònia, o bé pel propi *orisha*, que és qui determinarà quines substàncies el carregaran d'energia.

El que és interessant en aquesta ocasió és que l'energia espiritual que es *manifestava* i habitava a les golfes d'aquella casa se *sentia*. Era ben concreta, tangible, sensorial i assegurava, doncs, que en aquell espai, els *orishas* estarien disposats a atorgar els seus favors. Segons els practicants, es produeix una vinculació causal (Halloy, 2013: 138), percebuda com a òbvia, entre l'energia espiritual que se sent i es percep i les possibilitats que hi ha per tal de cercar els efectes desitjats en un ritual. Dit d'una altra manera, hi ha una vinculació evident entre les presències espirituals percebudes i el sentit de veritat o objectiu que generen (Wirtz, 2014: 99).

Analitzar com les presències espirituals, materialitzades en espais, objectes rituals o cossos dels devots, produeixen aquest sentit objectiu, és a dir, analitzar el que Keane anomena "representational economy" o "how signs gain their indexical value as signs" (2003), o com les sensacions percebudes per les potències espirituals generen evidència i veritat passa per a realitzar una "inventive definition" en termes de Holbraad (2008). Es tracta d'una tasca en què l'etnògrafa intenta comprendre una orientació al món que no li és familiar acceptant com a vàlides les premisses sobre la naturalesa de l'evidència dins d'aquesta orientació (Wirtz, 2014: 99).

Cal distingir entre la percepció de l'energia espiritual o l'*ashé*, de la pròpia comunicació a través de la institució de l'endevinació amb les deïtats. Percebre l'*ashé* té a veure, segons els meus interlocutors, adherint-se, alguns d'ells, de manera conscient, a la bibliografia d'Adrián de Souza Hernández, amb el fet de considerar que en el món hi ha tot de corrents energètics entre les persones i les divinitats: "las potencias yorubás [...] están misteriosamente unidas al hombre por cadenas divinas, ocultas entre el Cielo y la Tierra (1998). Malgrat funcionar de mode misteriós i ocult, aquestes *cadenaes divines* es manifesten al món, a un espai i un moment determinat i permeten que els iniciats o *aleyos* puguin percebre-les o sentir-les. Així, tot i que només els grans sacerdots són els coneixedors dels dos sistemes d'endevinació més complexos, com són el *diloggún* i el *tablero de ifá*, i són els coneixedors de bona part dels *oddus* que se'n deriven, i, per

tant, són els únics que poden optar a conèixer alguns dels misteris d'aquests corrents energètics a partir d'una comunicació complexa amb les deïtats. De vegades, esporàdicament, els practicants *senten* la força divina, *l'ashé*, de manera diversa i amb distintes intensitats, segons el dolor que la realització d'escarificacions impliqui i la quantitat de sang vessada resultant.

Tornant a la cerimònia que aquí ens ocupa, aquell dia d'octubre calia realitzar un *ajitena* al Carlos, un ritual al qual assistiríem cinc persones: el Teo, com a sacerdot, la Carla, la Raquel, el Carlos i jo mateixa. El motiu de la celebració d'aquella cerimònia era pal·liar un malestar per part del Carlos. No es trobava bé, ni emocionalment ni físicament, tal com deia. Un dolor agut a les articulacions, sumat a una ansietat i un insomni que per ell eren insostenibles feien que hagués recorregut al Teo per tal de tractar de resoldre els seus problemes de salut.

A arrel d'una conversa en profunditat amb el Carlos, em vaig assabentar de la situació que vivia. La seva exdona, amb qui compartia una filla, li exigia una quantitat de diners per les cures i atencions d'aquesta, una quantitat que el Carlos assegurava no tenir. Afirmava el següent:

“Yo a mi hija le he dado todo lo que he podido. A partir de ahora, lo que me queda es para mi. Pero mi exmujer, que es una bruja, pero una bruja de verdad, eh, que me ha echado brujería, me dice que no y que le pague. Y me ha denunciado”.

El Teo, a través de la consulta de *Diloggún* havia vist que, en efecte, la seva dona havia recorregut a un bruixot per fer que el Carlos tingués dolències i malestar, que no pogués dormir i que la seva filla no li parlés. La Raquel, la seva dona actual, havia intentant protegir el seu marit amb rituals i treballs amb *Madreagua* i *Francisco Siete Rayos*¹¹³, però no ho havia aconseguit. Per això, havien recorregut al Teo, el qual havia llegit als cargols que calia protegir la casa i calia protegir el Carlos amb diverses cerimònies, una d'elles, un *ajitena*.

Cap a les cinc de la tarda, havent menjat alguna cosa ràpida, la Carla es va posar a dibuixar al terra de les golfes de la casa, amb *cascarilla* o *efún* allò que el Teo li havia demanat que copiés. Es tractava de la signatura de *l'orisha*. Era una signatura que, des del punt de vista del Teo, calia realitzar o així ho havien determinat els *orishas* a la consulta. Si bé és cert, com he exposat més amunt, que els diferents sistemes d'endevinació són consultats en moments previs de la cerimònia i que, de fet, és en aquestes consultes on i quan es determina el procediment a seguir per a trobar el benestar de l'iniciat o *aleyo*, també és cert que hi ha altres mecanismes que

¹¹³ La Raquel disposa de dos *ngangas* per un error de lectura dels cargols. El Teo, en un primer moment, va considerar que la Raquel era filla de *Madreagua*, i ella havia consagrat el receptacle corresponent. Però el resultat havia resultat negatiu. Així doncs, després d'una altra consulta, el Teo havia vist que havia de consagrar-se amb *Francisco Siete Rayos*. Amb el temps que havia estat amb el primer *nganga*, no obstant, la Raquel havia aconseguit “*domesticar la fiera*”, com afirmava, de manera que ella disposava a l'actualitat de dos *calderos* per poder fer treballs rituals i exercir la religió.

funcionen al llarg del ritual per a comunicar-se amb els *orishas* i tractar de cercar una resposta de manera immediata a un procediment a seguir determinat.



Il·lustració 32. *Ajitena* dibuixada al terra amb efún. Autora: Marta Pons Raga

Un d'aquests mecanismes és el llançament del coco, quelcom que es va utilitzar en aquella ocasió per tal de saber a través del sistema d'endevinació d'*Obi*, si la signatura que havia dibuixat la Carla amb *casarilla* al terra era la que l'*orisha* esperava que el Teo realitzés al cos del Carlos a base d'incisions.

La resposta va ser afirmativa (*eyeife*) i el Teo va començar a realitzar els càntics i els resos pertinents, quelcom que tots vam seguir, a mode d'eco. El Teo va començar amb les incisions a la pell. La Raquel havia hagut de comprar tot el material per la cerimònia, i un dels elements que havia hagut de comprar eren unes fulles d'afaitar del súper mercat. Amb elles, es disposava a realitzar les incisions a la pell del Carlos. Només començar el procés, però, el Teo es va adonar que no seria una tasca tan senzilla:

“Oye, hija [dirigint-se a mi], decías que querías irte pronto hoy, ¿no? Pues lo veo complicado, porque esto va a costar. ¿No ves? No puedo cortarle, tiene la piel muy dura. Ofrece mucha resistencia. No sangra”.

A l'octubre de 2020, la meva relació amb el Teo era ben propera a l'amistat. Així, les preguntes que jo li podia fer reposaven sobre una base de confiança i atreviment. Aquest és el motiu pel qual li vaig preguntar, veient les dificultats que presentava el Carlos per sagnar, si s'havia fet tot correctament, si no s'havia oblidat de cap pas previ i si estava segur que a la consulta s'havia determinat aquell *ajitena* en particular. El Teo va respondre que sí, però que ja li havia passat amb el *rayamiento*, això és, la cerimònia considerada per molts practicants iniciàtica del Palo, que el Carlos no sagnava. Això semblava un problema que es va relacionar per part de tots els presents amb la voluntat dels *orishas* que no es realitzés aquell *ajitena*. Novament, s'observa la relació d'evidència entre una sensació al cos (la impossibilitat de sagnar, i, conseqüentment,

l'absència de dolor) amb la veritat espiritual, és a dir, amb la voluntat dels *orishas*, una veritat que passa necessàriament per a manifestar-se al cos, fet pel qual el terme de *body-world* de Beliso-De Jesús pren plena rellevància: a través del cos, es manifesta el cosmos diví, la seva voluntat. Davant aquesta situació, el Teo es va aturar. Va pensar i, mentrestant, la Raquel el mirava amb expectació. Calia fer un sacrifici? Calia carregar més els *calderos*? El Teo va llençar els cocos, i la resposta era evident. Calia realitzar les incisions al Carlos i calia esforçar-se per tal que sortís bé. Així, el Teo va seguir cantant i tots vam seguir mostrant-nos proactius en la cerimònia. Finalment, el Carlos va començar a sangrar i el Teo va dir el següent: “mira, mira, ya ya... ya sangra. Vamos a marcarle el *orisha* y así todos nos quedamos más tranquilos”.



Il·lustració 33. Finalització Ajitena Carlos. Autora: Marta Pons Raga

Quan es va acabar, després de cert patiment per part del Carlos, i és que el treball de les escarificacions va seguir durant una hora aproximadament, la Raquel, tot mirant el seu marit, va

dir “míralo, si parece otro”. El Carlos reia i el Teo li deia “es que es otro ya. Ahora, ya no se va atrever a meterse con él [es referia a la exdona del Carlos]; tiene el *orisha* en él, protegiéndole”.



Il·lustració 34. Ajitena Carlos. Autora: Marta Pons Raga

L'*ajitena* del Carlos il·lustra un cas en què la sang sacrificial corporal, obtinguda a base d'incisions al seu cos, permet l'abandonament d'una persona i el naixement d'una altra: “es otro ya”; suposa una *incorporació* de l'*orisha* dins el cos del devot, distinta a la possessió ritual, o a la *bajada del santo*. En aquest cas, es tracta d'una incorporació parcial, que ens remet a la *perspiscience* proposada per Wirtz (2014) i desenvolupada al capítol anterior. A través de la sang del cos del devot, l'*orisha* es podrà estendre en ell, formant un camp sinèrgic potent i actiu que constatarà la copresència del devot i del seu *orisha* en un mateix pla ontològic.

Aquest no és l'únic cas a partir del qual podem constatar l'*extensió* de l'*orisha* en el cos d'un devot. Els rituals del *rayamiento*, que són, com he comentat més amunt, una cerimònia iniciàtica del Palo Monte, també s'observen les incisions a la pell i la conseqüent sang vessada com una experiència situada en un moment i un temps determinat, en què els *orishas* i els devots se sobreposen i coexisteixen.

El novembre del 2014, a l'Associació Ilé-Oriaté, al Prat de Llobregat, es va procedir a *rayar* el Javi, un noi vingut d'Andalusia i instal·lat a Catalunya des de feia pocs anys. La cerimònia es va

desenvolupar de manera habitual. Es van preparar els beuratges, les plantes, l'altar, i es va procedir amb el ritual de *rayamiento* al Javi, que havia estat apartat de l'escena del ritual, amb els ulls tapats durant més de dues hores per requisits específics d'aquesta cerimònia.

Finalment, el Leandro, el sacerdot, em va demanar a mi¹¹⁴ que em col·loqués a l'esquena del Javi, a l'espai dels *egun*. Quan el sacerdot va començar a realitzar les escarificacions a la pell del Javi, aquest es va marejar i es va desmaiar. Va caure sobre meu i, com vaig poder (era un home més gran i pesant que jo), el vaig acompanyar al terra. Davant d'aquella situació, jo em vaig espantar, però el sacerdot va actuar amb normalitat. No semblava estar pertorbat pel que estava passant i va afirmar: "vamos a dejarle que los *muertos* hagan su trabajo. Ahora está en sus manos".



Il·lustració 35. *Rayamiento del Javi. Incisió al pit. Autora: Marta Pons Raga*

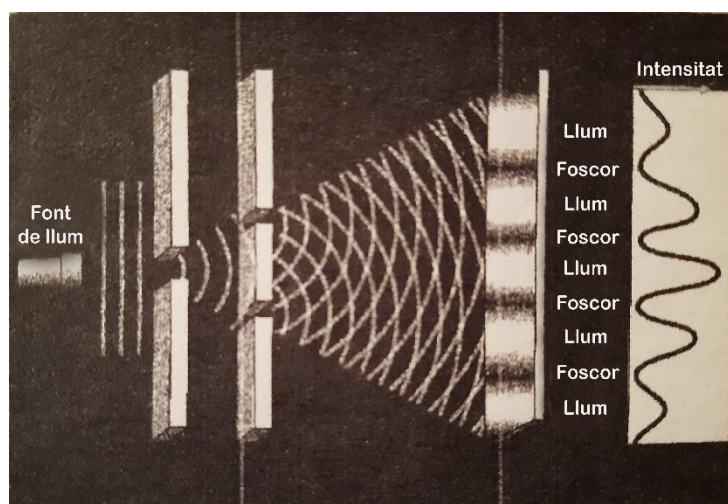
A través de les incisions, com passava en el cas del Carlos i l'*ajitena*, les potències espirituals penetraven el cos dels devots, de la mateixa manera que el cos dels devots ja no era només el seu cos, sinó també part de la divinitat que els penetrava. Proposo comprendre aquest fenomen com una possessió parcial o una *quasi-possessió*. Es tracta de la sobreposició de la deïtat o d'una potència divina i el cos d'un devot, però la diferència principal amb una possessió, llarga o, fins i tot, una possessió curta en el temps però total en el seu efecte, és que la possessió parcial no implica la pèrdua d'agència del devot de manera plena en cap moment, sinó la copresència entre la deïtat o les forces espirituals i el practicant, impossibilitant distingir de manera nítida on comença l'un i on acaba l'altre.

¹¹⁴ El novembre del 2014, jo ja havia passat per la cerimònia de *rayamiento* i, per tant, podia estar present a altres cerimònies d'aquesta índole. Vegi's a l'apartat següent.

Tant en el cas de l'*ajitena* del Carlos com el cas del *rayamiento* del Javi, es constata la copresència divina i terrenal que passa, necessàriament, pel vessament de la sang del devot i les conseqüents afectacions i sensacions que això provoca en ell. El devot ha de *sentir* la presència de la divinitat i aquesta sensació comença per la pròpia realització d'un sacrifici: incisions a la seva pell cos que li produeixen dolor i permeten el vessament de la seva sang.

Beliso-De Jesús (2015), la qual explora les religions afrocubanes des del punt de vista de l'afectació de la presència espiritual en el cos del devot, explora, així mateix, el fenomen de la *difracció*. Es tracta d'un fenomen, al seu torn, àmpliament desenvolupat per Barad (2007) i Haraway (1992), les quals contraposen el concepte de difracció al de *reflexió*, en tant que reflex o efecte mirall.

Si partim de l'anàlisi de les incisions, en termes de reflex, podem determinar i explorar les similituds entre ambdós elements, o dit d'una altra manera, què hi ha de *muertos* en el Javi i què hi ha de Javi en els *muertos*. Seguiríem, però, constatant el practicant i la divinitat en tant dues entitats distintes i emmirallades l'una amb l'altra. En canvi, Barad proposa el terme de difracció per a pensar en patrons de diferència. Els *egun* i el Javi sobreposats i imbricats a partir de les incisions, generen una identitat nova i diferent: "*ya es otro*". La deïtat no està reflectida en el cos del Javi, sinó que està difractada i, així, es produeix el que en física Barad anomena una *interferència constructiva* i una *interferència destructiva*. És a dir, una imbricació plena, una sinèrgia potent en què se sumen aspectes d'un (deïtat) i altre (devot), i en què se'n resten o perden d'altres, generant identitats distintes i noves.



Il·lustració 36. Esquema Difracció. Autora Karen Barad (2007) [Traducció meva]

Quan anys després del ritual de *rayamiento* del Javi, li vaig preguntar com estava, com se sentia i si havia notat canvis en la seva vida després d'aquella cerimònia, em va respondre el següent:

“yo desde ese día no soy el mismo. Sí, claro, estoy mucho mejor, me siento más fuerte y estoy más en paz” (06/09/19). Amb aquesta cita del Javi, en realitat, es pot establir un denominador comú entre els practicants amb qui he fet treball de camp al llarg d’aquest temps. Des que han rebut una cerimònia han percebut un canvi en la seva vida, un canvi considerat positiu i se senten tots ells més propers a les forces espirituals, que sempre viuen en ells: “siempre están conmigo”, “siempre lo tengo en mí” “ves por qué me ha salido esto? Por el efecto del *santo*” (cites de diversos interlocutors, diari de camp). Així, podríem afirmar que “diffraction is a narrative, graphic, psychological, spiritual, and political technology for making consequential meanings” (Haraway, 1992) i, conseqüentment, pensar la producció de copresències en termes difractius implica necessàriament pensar-la en termes d’innovació i creació de noves realitats.

Podem extreure diverses conclusions d’aquest apartat. En primer lloc, a través de la sensorialitat, es generen evidències espirituals. En termes de Csordas, “sensory experience produces worlds” (1993: 138), constituent, així, el cos com a nucli central on es produeix l’experiència religiosa. En segon lloc, tal com passava a l’anterior apartat, la sang té un paper fonamental per a produir aquestes experiències sensibles que generen copresències. Es tracta, en aquest cas, de valorar la sang, no com a canal o conductor de dues dimensions que, en realitat ja no poden restar separades, això és, la dimensió tangible i la intangible, sinó de la sang en tant que dispositiu que permet al devot *sentir* la presència de la potència divina i espiritual en ell. Finalment, constato que aquest dispositiu de copresència s’articula en termes difractius, en tant que la deïtat difractada (que no reflectida) al cos del practicant és el que permet la copresència, la imbricació entre entitats espirituals i persones practicants, produint, de manera activa i creativa, realitats noves, distintes i, percebudes pels interlocutors, com a substancialment millors.

Indicis d’absència: eludir el vessament de sang corporal

A l’obra *An Anthropology of Absence* (Bille, Hastrup, and Sorenson, 2010), s’argumenta que qualsevol forma d’absència deixa el rastre d’una presència i ens remet a ella. L’absència deixa una petjada a un espai i a un temps determinats d’allò que va ser, que podria ser o que serà, activant, així, d’una manera o d’una altra, la presència. Beliso-De Jesús, en la mateixa línia, exposa la idea que la presència s’activa mitjançant l’absència, que se sent (2010: 10). Així, allò percebut com a absent, tant persones, objectes, esdeveniments o llocs, no s’ha de comprendre des d’una òptica positivista, això és, de manera absoluta, sinó que té a veure amb l’experiència dels fenòmens i com aquesta difereix de les expectatives i preconcepcions. És a dir, l’absència està intrínsecament lligada a la presència (Beliso-De Jesús, 2015: 10); formen una mutualitat

constituent, que impossibilita concebre-les en termes absoluts, i potencia per contra concebre-les en tant que-en-relació.

En aquest apartat, proposo una anàlisi d'una pràctica ritual en què la sang és deliberadament absent: la *jubilació en Palo Monte*. L'absència de la sang sacrificial en aquest ritual ens remet a la seva presència, a la importància del seu rol constitutiu de copresències en les religions afrocubanes de Barcelona a través de les quals practicants i *orishas* s'imbriquen i es manifesten al món.

La jubilació de Palo Monte i la presència en negatiu

La cerimònia de jubilació és un ritual en què en lloc de realitzar incisions a la pell en aquell devot que es vol iniciar en la Regla de Palo, com passaria en el *rayamiento*, se li realitzen unes marques amb *cascarilla* en els mateixos punts on es realitzarien les escarificacions. L'objectiu és que el devot *no sagni*, però, no obstant això, que els *nfumbi* puguin sentir-se respectats.

La jubilació de la qual faré menció en aquest apartat és la que el Teo em va realitzar a mi mateixa l'octubre del 2014. El sacerdot em va dir el següent:

“Mija, a ti tengo que jubilarte, no rayarte. Tienes que poder ver la ceremonia y los trabajos rituales porque tu tesis va a ser algo bueno para todos. Pero no te puedo rayar, porque tu aún no estás preparada, así que te voy a jubilar”.

Aquell dia, com de costum, vaig agafar el meu cotxe i vaig anar a buscar el Teo a casa de la Carla. Tots dos van pujar al cotxe i vam dirigir-nos cap a la serra de Collserola a cercar les plantes pertinents per a realitzar l'*omiero* que seria necessari per a la cerimònia d'aquell dia. Un cop acabada la cerca, ens vam dirigir a la casa d'un amic i neosantero, el Jaime, a Les Planes, on realitzaríem la cerimònia de *rayamiento* per a tres persones, el fill del Teo, la Diana i el Jaime mateix, i on tindria lloc la meva jubilació.

En primer lloc, les cinc persones presents en aquell ritual vam començar a preparar el beuratge a base de plantes, mentre cantàvem a *Osain* a mode d'eco a partir del que cantava el sacerdot Teo. Mentre s'anava ponent el sol, i entre descans i descans, en què els diferents participants d'aquella cerimònia aprofitaven per fumar cigarretes i xerrar de manera desenfadada, el Teo dibuixava al terra el que seria l'altar on es realitzarien les escarificacions i la jubilació. Cap de les persones que havíem de rebre cerimònia aquell dia podíem observar el que feia el sacerdot. Estàvem desplaçats a una altra estança i ens havien ventat els ulls.



Il·lustració 37. Preparant l'Osain. Autora: Marta Pons Raga

Amb la ceguesa temporal d'aquell moment, tot el que sentia i olorava es feia més intens. Càntics que en aquell temps no comprenia bé, certa por pel desconeixement i la incertesa de com es desenvoluparien els fets. Olor de puro i cigarretes, de rom, i aquella barreja tan característica de plantes i flors barrejades amb mel i aigua de perfum. A l'octubre del 2014, aquelles sensacions eren per mi absolutament novedoses i em generaven un vertigen considerable. No obstant això i de manera paradoxal, sentia certa tranquil·litat en escoltar els riures dels participants i el to desenfadat i lleu amb què parlaven. Era evident que els altres tres *aleyos* pendents de realitzar-se el *rayamiento* estaven molt tranquils i amb moltes ganes que tingués lloc aquella cerimònia.

De cop, l'assistent del sacerdot, la Míriam, em va venir a buscar: “vamos, Marta, empieza contigo”. El Teo ja m'havia explicat que començaria la cerimònia amb mi perquè d'aquesta manera podria estar present a les altres tres, donat que ja tindria la protecció necessària i hauria mostrat el respecte esperat cap als *muertos* per tal de ser allà. Semblava evident que pel Teo era important que jo pogués observar i participar d'aquelles cerimònies i el motiu era la meua posició a la universitat i el fet de fer recerca antropològica en relació a les religions afrocubanes de Barcelona, tal com nombroses vegades em comentava ell mateix.

Va començar i el Teo va demanar permís als morts per començar la cerimònia, amb els clàssics càntics inicials de qualsevol ritual de Palo Monte: “(...) pa'Zarabanda, pa'Lucero, Siete Rayos, Centella Ndoki, Chola Wengue, Tiembla Tierra, Madre Agua, y tóo lo tata y tóo lo ngeyo que fueri (...), que arriba entoto, que arriba nganga”. Em van destapar els ulls i vaig poder veure l'escenificació d'aquella cerimònia, una espelma, la creu de crist, una ampolla de rom, símbols realitzats amb *cascarilla*, vint-i-un tipus de plantes diferents, algunes d'elles a un recipient de

ceràmica de tipus sobera, dos ganivets o *cuchillos* amb què es farien les incisions als devots i un



Il·lustració 38. Cerimònia per a la meva jubilació. Autora: Marta Pons Raga

tronc i una pedra.

Al llarg de la cerimònia, considerada secreta per la majoria dels practicants d'aquestes religions, el Teo va procedir a *jubilar-me*, realitzant unes marques amb *cascarilla* blanca a diferents parts del meu cos: als canells, a prop de la clavícula, a l'esquena a l'alçada dels omòplats i a les cames. A mesura que anava realitzant totes aquestes

marques, el Teo comentava en veu alta que la cerimònia estava anant bé i que els *nfumbis* semblaven estar d'acord amb aquella jubilació, quelcom que el va portar a afirmar el següent:

“Ellos quieren que tú estés presente y observes lo que hacemos, y lo digas y lo transmitas bien en la universidad y a la sociedad. Ya no podemos ser más considerados brujos de magia negra, lo que nosotros hacemos es fruto del conocimiento yoruba y bantú y esto hay que respetarlo”.

Quan es va acabar, li vaig preguntar al Teo quina era la meva posició a partir d'aquell moment dins la religió i em va contestar que la mateixa que havia tingut fins al moment, però ara ja capaç d'observar més treballs rituals, amb més profunditat religiosa, perquè havia mostrat respecte davant dels *muertos*. Aquest respecte mostrat em permetia ser allà, però en cap cas es produïa el que es va produir a continuació, amb el *rayamiento* dels altres tres *aleyos*, això és la copresència dels *muertos* a través de la incorporació momentània en els cossos dels devots. No es va produir, en definitiva, cap tipus de manifestació de les forces espirituals a la terra. En altres paraules, la meva jubilació no va activar el camp sinèrgic intractiu entre els esperits o deïtats, els devots i els objectes allà presents. I aquest fet semblava ser clau per al sacerdot que, mentre posteriorment observava les manifestacions dels *muertos* en els cossos dels *rayados*, em deia el següent:

“Ahora sí que está presente el *muerto*. Contigo, no lo hemos invocado, no ha venido; con ellos sí, porque los he rayado. Y eso ya es otra cosa. Ahora ya ellos podrán hacer camino religioso, estar con sus muertos y beneficiarse de ellos. Y también tendrán la obligación de alimentar a sus *ngangas*”.

Davant aquesta explicació del Teo, vaig fer una pregunta que em va contestar la Míriam, l'assistent del Teo en aquella cerimònia:

(Marta) - ¿Y por qué no ha venido el *muerto* a mí?

(Míriam) – Porque no lo hemos invocado. No le hemos llamado para que viniera.

(Marta) – Pero habéis hecho los mismos cánticos y rezos, y me habéis preguntado lo mismo acerca de la cruz de Cristo y la vela...

(Míriam) – Sí, pero contigo no ha habido sangre.

En les religions afrocubanes, les deïtats o les espiritualitats no *són* materials, sinó que es *manifesten materialment* en determinades ocasions i sota circumstàncies concretes. Per tal que es manifestin, calen diferents elements, però en el cas de la Santería Tradicional i en algunes ocasions en el cas de la Neosantería, la sang sacrificial esdevé l'ingredient central. La sang, com a substància potent, permet activar la intraactivitat entre deïtats i devots, llocs i moments, persones i objectes, és a dir, permet produir les *traces* de la divinitat en el món tangible.

Ara bé, l'absència de la sang també ens permet *traçar* la presència de les deïtats a la Terra, precisament, per la seva mutualitat constituent. L'absència, segons Espírito Santo i Blanes genera *efectes* de realitat: "Absence as well as presence, engenders effects, tracing the contours of bodies, spaces, and histories through its peculiar power for evoking anxieties, nostalgiam and curiosity" (2014: 11). La jubilació aquí descrita té a veure amb les traces que l'absència de la sang produeix en el moment ritual. A través d'aquest cas etnogràfic es valida el fet que l'absència és una forma de presència, una forma de presència en negatiu: mostra allò que no pot ser i no serà i, en fer-ho, fa tangible allò intangible. En aquest sentit, inspirant-nos en la terminologia de Pedersen (2007), és rellevant el concepte de *presència negativa*. A través de l'absència de la sang ritual, els humans participants d'aquell ritual tenen accés al que Pedersen anomena les "ombres" (ibid.) de quelcom molt menys estable, codependent i impossible d'abastar en termes absoluts.

En el ritual aquí presentat a mode d'exemple i de vehicle de l'exposició teòrica, permet donar compte de la imbricació entre els *muertos* i, en aquest cas, no des de la tangibilitat, sinó des de al intangibilitat igualment *manifestada* al món. Meyer i Houtman (2012) exposen que tota religió, fins i tot, aquella que parteix d'eludir allò material, es *materialitza*, en tant que ofereix traces, petjades d'efectes al món (Espírito Santo i Blanes, 2014). En el cas de la cerimònia de jubilació descrita, no es van manifestar les copresències, però sí que es van manifestar les seves "ombres", que ens hi remetent inexorablement.

A través de la sang absent, per tant, es ratifiquen les copresències en les religions afrocubanes i es ratifica la importància de la sang per tal que aquestes es manifestin al món. Sense sang, no hi ha possibilitat de crear continuïtat física entre el món terrenal i el món dels esperits; no es produeix la manifestació o la materialització de la divinitat a la terra, és a dir, no s'activa la sinèrgia del camp religiós.

Malgrat que en la següent secció de la tesi, analitzaré l'ús de la sang de la terra i la sang menstrual en lloc de la sang sacrificial, en aquesta ocasió abordo la qüestió de l'*absència* com a quelcom distint. Entenem l'absència com a una dimensió de la presència, és a dir, com a constitutiu d'aquesta i en cap cas com a la seva anul·lació. En el cas de les pràctiques de la Neosanteria més contemporànies, tal com tractaré a la següent secció, sí que es podrà observar aquesta sang sacrificial anul·lada, cada vegada amb més vehemència per part dels seus practicants i, tanmateix, substituïda per un altre tipus de sang, la de la terra o vegetal i la menstrual.

En aquesta ocasió, la presència de la sang sacrificial (malgrat trobar-se absent durant la meua jubilació) és imprescindible. L'absència no implica la no-sang en termes absoluts, sinó que esdevé una *quasi-sang*, adherint-nos a la terminologia latourniana (Latour, 2005), en què presència i absència es defineixen mútuament. Així, uns mesos després de la meua jubilació, el Félix, un santero veterà de l'Associació, em va comentar el següent:

(Félix): "A ti ya te rayaron, ¿no?"

(Marta): A mi me jubilaron

(Félix): Ah... o sea que los *muertos* te han visto a ti, pero tu no has visto los *muertos*. Si quieres seguir estudiando esto de verdad y comprendiéndolo desde el respeto y lo autentico, tendrás que iniciarte. Si no te entregas con sangre, no te entregas de verdad".

Aquesta conversa, en què es feia palesa la rellevància de la sang sacrificial per a produir una imbricació entre, en aquest cas, els *muertos* i jo mateixa, no hauria estat possible sense l'absència de la meua sang durant aquella cerimònia. És la meua sang absent el que detonava en el Félix destacar la importància de la sang sacrificial per tal que es produís el que per la majoria dels interlocutors amb qui he treballat és l'essència de les religions afrocubanes: l'activació d'un camp sinèrgic en què deïtats i devots esdevenen un tot indissociable, tot i que diferenciat.

Reflexions ontològiques¹¹⁵ sobre l'íntangible

Comprendre la sang sacrificial en tant que dispositiu de copresències religioses ens porta a una primera consideració a tenir en compte, i és que la racionalitat dicotòmica dominant en la lògica protestant i el materialisme científic, hereus del pensament il·lustrat i vehiculant de les lògiques del secularisme contemporani a Europa, no permet pensar ni aproximar-se de manera acurada i pertinent a les religions afrocubanes que es desenvolupen en aquest context i que, tanmateix, el configuren.

Ens cal una aproximació material o tal vegada *pragmàtica* (de Vries, 2008) que permeti donar compte de com aquestes religions es *manifesten* al món, produeixen efectes de realitat i esdevenen potencialitats d'esdevenir de manera permanent i sense treva. Aquesta aproximació, que atén al pla material, al cap i a la fi, permet constatar que la sang sacrificial estén ontologies, és a dir, estén diferents éssers i diferents maneres d'existir, i desdibuixa fronteres entre allò humà i allò no-humà i, entre el món tangible i el món íntangible que tant interessa a l'antropologia de les religions.

Pels planteja una *por moderna a la matèria* (2012) a partir de la qual es pot establir que el pensament europeu dominant en la contemporaneïtat, propi de la lògica protestant, és aquell que defineix el valor de lo humà en tant que distint i més elevat que el món material (Keane, 2002, a Pels, 2012). Malgrat que he tractat de definir la *materialitat* en l'anterior capítol com a quelcom relacional i depenent de la ideologia semiòtica sota la que se sotmeti (Engelke 2007; Keane; 2008; Wirtz, 2014), en aquesta ocasió paga la pena destacar alguns dels elements que assenyala Pels (2012) per tal de traçar les reflexions a què ens aboca l'anàlisi de la sang sacrificial en les religions afrocubanes de Barcelona.

Dels quatre binomis en què Pels assenta les bases sobre les que se sustenta la mencionada *por* de la matèria, la sang sacrificial en qüestió fonamentalment dos, estenen-los en una mateixa dimensió ontològica i impossibilitant, així, perpetuar una epistemologia centrada en les dicotomies victorianes que planteja l'autor. Es tracta del binomi objecte/subjecte i, amb ell, no humà/humà; i el binomi íntangible/tangible o espiritual/material.

L'estudi d'allò material al llarg del segle XX per part de les ciències socials i en especial de l'antropologia ha portat a "l'auge de la cosa", en termes de Holbraad (2011). Aquesta auge,

¹¹⁵ Faig referència al terme "ontologia" per a referir-me a l'estudi de diferents éssers així com de diferents forces existents i, més particularment, a la relació d'aquestes amb l'íntangible. L'objectiu és analitzar com funciona el pla d'existència segons la cosmologia afrocubana i quins éssers intervenen en aquest cosmos i com es relacionen entre ells.

segons l'autor, ha tingut lloc paral·lelament a la teoria de l'emancipació del natiu (o del subaltern). Ha permès que les "coses" surtin de les bases de la museologia, tal com estableix Ingold (2007: 5) i aconseguixin la seva visibilitat, quelcom que ha permès que puguin, apel·lant a Pels, "contestar" realitats assentades en les ciències socials dominants fins aleshores (2012).

Holbraad ha anomenat aquest procés com un "widening the circle of the human", en què allò que es considerava mancat d'atribució humana (com ara, els objectes, això és, les coses) i, conseqüentment, negats de participació en la història, d'agència, de subjectivitat i de racionalitat, siguin progressivament acceptats i introduïts dins del que l'autor assumeix com una *dignitat humana* (2011: 2). En aquest context, en què el marc teòric per excel·lència genera una literatura que es podria encabir dins el que coneixem com a *material culture*, *thing-theory*, *speculative realism*, *post-phenomenology*, etcètera, la noció "d'agència" esdevé clau i, amb ella, la de *personhood*, història, veu, o llibertat i responsabilitat. Tal com exposa Holbraad, és fàcil establir un eco polític entre aquestes teories i aproximacions a les realitats materials i les realitats natives i subalternes, en una agenda d'emancipació post-colonial. Així, són força nombrosos els autors que tractaran conceptes en aquesta direcció. Un d'ells és Latour, el qual exposa el terme de "democracy extended to things" (a Holbraad, 2011; o Miller, que parlarà de "la tirania del subjecte" (2005).

Ara bé, quan ens aproximem a la sang sacrificial en les religions afrocubanes en l'actualitat de Barcelona, ens hi hem d'aproximar des d'aquesta òptica? És a dir, es pot comprendre la sang sacrificial, que estén i desdibuixa realitats ontològicament separades per la perspectiva occidental, i trenca fronteres entre allò humà i allò no-humà, com a un instrument en què, seguint la terminologia de Holbraad, amplia el cercle d'allò humà?

La resposta és afirmativa i negativa alhora. La sang sacrificial, en efecte, estén humanitat als objectes, als animals, i als *orishas*, tal com ha quedat reflectit al llarg d'aquest capítol. L'animal *vol* ser sacrificat, de la mateixa manera que els *otás* volen ser descoberts (Halloy, 2013; Sansi-Roca, 2005). Els *orishas*, gràcies a la sang, *manifesten* la seva voluntat d'ajudar els humans (o de fer-los mal). La sang, doncs, presenta la possibilitat d'emancipació dels objectes, coses o déus per ser actants de la història, participants de la humanitat.

Ara bé, la pregunta de fons que cal plantejar és si amb aquesta capacitat de la sang sacrificial, paga la pena seguir perpetuant el binomi humà no humà d'entrada. En d'altres paraules, no demostra la sang que la dicotomia entre allò humà i allò no humà no resulta ja operativa?

Holbraad traça una història sobre el tractament de l'agència en relació a les coses i objectes. Exposar que, des d'un plantejament humanista, del qual Gell (1998) o Miller (2005) serien uns

abanderats, es pretén assumir dins la categoria d'humà allò que prèviament no ho era i, així, ampliar i aprofundir respecte el sentit i l'abast del que representa la condició humana. No obstant això, per aquest autor, el centre de les seves aproximacions segueix essent allò humà i, per tant, l'home. Si l'home és el centre, els objectes en possessió d'agència, són carregats d'humanitat. Ara bé, i si el centre no fos l'home? I si la sang sacrificial en aquestes religions no atorgués humanitat als animals, als *orishas* i als objectes, sinó que atorgués *materialitat* a tots els participants de l'acte ritual? És a dir, atorgués pes històric, tangible i manifestat al món a tots els elements participants de l'esdeveniment religiós? I si, en efecte, no poguéssim comprendre més, doncs, la materialitat com a oposada a la racionalitat, a la subjectivitat, a l'agència i, conseqüentment a la humanitat? I si no poguéssim perpetuar el binomi humà/no humà?

Aquesta és la proposta teòrica que pretenc en aquest capítol i que Holbraad encabiria, tal com exposa, dins d'una lògica post-humanista (2011). La seva preocupació és si les "coses" poden *realment* parlar per si mateixes o si els cal ser concebudes com a humans prèviament, com si només allò humà fos en última instància el que tinguis la potestat de poder parlar. Per contra, els enfocaments post-humanistes, tal com senyala Latour, permeten negar l'enfocament dicotòmic entre allò humà i allò no-humà en favor d'una *flat ontology of the Actor-Network* (2005).

Si no es vol desmuntar l'ontologia de lo humà, basada en dicotomies respecte lo no-humà, el màxim que es pot fer en atorgar agència a les "coses" és humanitzar-les, és a dir, modificar les diferents possibles associacions de la cosa a allò humà. Desmuntant aquesta ontologia, a mode d'efecte dominó, es planteja un altre repte ontològic, que té a veure amb una reflexió sobre on situar l'intangible. Espírito Santo i Blanes (2014), que plantegen una reflexió sobre el que anomenen l'ontologia de l'intangible, afirmen que "the attribution of agency to the nontangible and even nonhuman dimensions of life is more than mere philosophical speculation: it is quite natural for most people" (2014: 15) i, conseqüentment, es tracta d'una dimensió viscuda com un esdeveniment més al món, que per tant no es pot desvincular d'allò tangible. Així, el trencament del binomi humà/no-humà anirà en paral·lel al trencament del binomi tangible/intangible. Ambdós binomis no se sustenten dins una lògica post-humanista, en què tot allò que és, és en realitat allò que està *actuant* al món i fent-se sense treva, sense límits i de manera intractiva (Barad, 2007).

Aquesta perspectiva permet erradicar les purificacions d'elements compresos per si sols, com a entitats exemptes en elles mateixes, i permet concebre les realitats com a *hybrid assemblages*, és a dir, com a intraccions mútuament transformatives, que Holbraad, en una altra ocasió,

considera sotmeses a un procés de *motile multiplicity* (2012). Així, no hi hauria elements acotats o delimitats de manera apriorística a l'acció, a la potencialitat de relació, sinó, tal com proposa Latour, *actants*, que en el moment de posar-se en escena generen noves realitats i es defineixen mútuament. Aproximar-nos a la sang sacrificial en tant que *hybrid assemblage* permet comprendre i activar un camp religiós en què *el-devot-és-amb-l'orisha* i que *l'orisha-és-amb-el-devot* (ser-amb) de manera intrínseca en l'acció ritual, de manera, per tant, inevitable, tot i que també episòdica, temporal (ser-durant), i permet, conseqüentment, comprendre la naturalesa de ser d'aquestes religions com a quelcom que no pot tenir lloc fora de la seva producció, de la seva *manifestació* material al món terrenal i del seu caràcter intrínsecament intractiu.

És en aquest sentit que paga la pena indagar sobre l'ontologia de l'intangible de què reflexionen Espírito Santo i Blanes (2014) i relacionar-la amb l'ontologia post-humanista d'allò humà. A través de la sang sacrificial, de l'estudi dels efectes que aquesta produeix en el moment ritual, de com permet l'extensió de la divinitat al món terrenal, podem reconèixer, alhora, certa intencionalitat d'actuar a entitats no-humanes, en aquest cas, als *orishas* i altres deïtats, atribuint "capacitats imaginatives" (Sneath, Holbraad, Pedersen, 2009) o capacitats d'actuar als objectes o a les entitats no materials o no humanes.

Amb l'estudi de la sang sacrificial es permet qüestionar el propi sentit de la noció d'*agència*. Si la intencionalitat humana ha quedat expandida al món, si el llenguatge religiós i les pràctiques sagrades assisteixen a la construcció de formes d'agència que són expandides, desplaçades, distribuïdes (Keane, 2008: 122), aleshores, té sentit seguir parlant d'agència des d'un plantejament humanista, això és, en termes universals com a "intencionalitat humana"? Adherint-nos a Ingold, hi ha realitats que esdevenen auto-evidents, que no tenen a veure amb cap tipus d'intencionalitat. Per exemple, no cal creure que el vent té intenció de bufar perquè bufi. El vent bufa. Així, Ingold proposa un canvi de paradigma en què la frase "el vent és un ésser que bufa" (que partiria de la idea que el vent, en efecte, és una entitat per si mateixa amb intencionalitat pròpia) canvia per la frase "el vent està bufant" (2007: 16). El vent, doncs, seria un agent, però no perquè posseeixi intencionalitat, sinó perquè succeeix com a esdeveniment al món, produint història (Palmié, 2002).

En realitat, des de l'òptica teòrica que es proposa en aquesta part de la tesi, l'atenció i el focus d'anàlisi de les religions afrocubanes de Barcelona no pot ser el del món intangible o el de les entitats no humanes en tant que elements apriorístics que posseeixen agència. Les entitats humanes i no humanes en aquestes religions serien realitats múltiples *fent-se al món* en una *ever-evolving weave* (Espírito Santo i Blanes, 2014: 16). Això implicaria trencar amb el binomi

dominant en la racionalitat secularista descrita i analitzada en l'anterior capítol entre la dimensió interior i la dimensió exterior de l'experiència humana, possibilitant i conduint a una nova aproximació a l'antropologia de l'intangible que superi la lògica protestant.

Allò diví en les religions afrocubanes de Barcelona, sota aquest prisma analític al quals ens evoca l'anàlisi etnogràfica de la sang sacrificial, és esdeveniment, moviment i per tant no són entitats que puguin posseir agència, sinó que construeixen el món habitant-lo (no habitant en ell) (Ingold, 2007). Perpetuar la idea tradicional, humanista i universal de la noció d'agència en tant que intencionalitat humana atribuïda a una entitat no resulta adequat si ens adherim a l'estudi de cas estudiat, en què no hi ha entitats prèvies a la potencialitat d'intractuar. Així, en tant que "each ethnographic scenario poses its own set of theoretical problems" (Espírito Santo i Blanes, 2014: 16), amb l'estudi de la sang sacrificial en els rituals afrocubans de Barcelona, es pot abordar una nova ontologia de l'intangible en què la divisió prèvia entre allò tangible i allò intangible, a nivell de praxis ritual, passa a ser inexistent.

En canvi, per una acurada aproximació a aquesta ontologia de l'intangible, haurem d'atendre als efectes *manifestats* al món, sentits des del propi cos, viscuts i narrats per part dels interlocutors sobre els diversos ordres invisibles i les seves particularitats en el món dels humans, fet pel qual Espírito Santo i Blanes proposen el terme que, hereu de l'*aproximació pragmàtica de la religió*, de de Vries (2008), l'anomenen *pragmatics of entities* (Espírito Santo i Blanes, 2014: 13), que pretén analitzar i expandir els límits del que implica l'antropologia de la religió quan aquesta és completament concebuda dins un projecte materialista (2014: 18). Des d'aquesta òptica, les diferents formes d'existència (tangibles i no tangibles) esdevenen una sola dimensió ontològica, això és, com a esdeveniment històric que qualsevol projecte antropològic pot situar i explicar contextualment, així com pot constatar-lo significatiu socialment.

Aquest és un objectiu ambiciós, que implica un canvi de paradigma en què el món deixa de ser vist com a quelcom *donat* a la ment humana, que internalitza i el representa, per un en què l'acte de viure és per definició un procés *incorporat* (que no *mentaltitzat*) cognitivament i productor d'història (Toren, 1999). D'aquí la importància, exposada per Pedersen (2007) i Clark i Chalmers (2003) del concepte d'*externalisme actiu* o de *cognició estesa* (Day, 2004), un procés que passa per comprendre el món i l'acte de viure com un mateix procés, històric, múltiple i fluid, més enllà de la ment individual.

La sang sacrificial, especialment la sang de l'animal immolat, és una substància que, de manera isomòrfica, permet constatar el fluir de la realitat religiosa. És, emprant el que pugui semblar un joc de paraules, un fluid, que, en fluir, constata realitats fluides. La sang sacrificial, com hem

constatat amb l'etnografia, estén l'*orisha* en el devot o en els objectes rituals a través del contacte, permet la difracció de la deïtat en el cos del practicant i, fins i tot, la sang sacrificial absent *traça* la necessitat de la presència divina en els cossos dels assistents a una cerimònia, generant un col·lapse del món diví en el món terrenal i viceversa.

Ara bé, en termes cosmològics, aquesta fluïditat a la qual ens transporta el propi fluir de la sang sacrificial podria portar-nos, tanmateix, a confusió. Si els *orishas* i els devots s'imbriquen en una mateixa dimensió, podríem pensar que esdevenen el mateix, i això seria un error. Al llarg de les següents línies, tractaré d'argumentar-ho, per tal d'atorgar major profunditat a l'anàlisi de la sang sacrificial en tant que *hybrid assemblage*.

Les cosmologies religioses situen i jerarquitzen les seves potencialitats divines de diferent manera i, tot i que, en termes de Holbraad, no partim d'esquemes d'entitats, sinó de camps de relacions (2007: 210), cal parar atenció a com es desenvolupen aquestes diferències.

Per indagar sobre aquesta qüestió, proposo, en primer lloc, prendre el concepte de transductivitat de Viveiros de Castro (2004). Observem com les deïtats xamàniques que l'autor analitza es presenten amb una capacitat *intrínseca d'esdevenir quelcom diferent*. Així, en aquest sentit, exposa l'autor, cada ésser mític difereix infinitament d'ell mateix, en tant que només és *posat* en un discurs mític per esdevenir quelcom diferent, per a ser substituït, per a ser transformat. Viveiros de Castro argumenta, doncs, que allò que defineix les deïtats xamàniques és la seva auto-diferència. Només comprenent un ordre ontològic basat i comandat per una diferència intensiva (que no extensiva o externa a ella mateixa) i fluida es pot donar compte del que, per l'autor, és un *continuum heterogeni*, en què la transformació és anterior a la forma.

Holbraad (2007) considera, no obstant, que malgrat l'interès que representa el concepte de diferència intensiva, el que primer caracteritzaria aquest *continuum heterogeni* que proposa Viveiros de Castro és l'acció, el moviment, és a dir, la potencialitat d'esdevenir. De fet, argumenta l'autor, la proposta de de Castro de l'auto-diferència representa, en efecte, la potencialitat d'esdevenir quelcom diferent. Per a recolzar la seva teoria, Holbraad reflexiona sobre la categoria de l'*ashé* i la defineix en el seu text de *The Power of Powder*, no com una essència diversificada o múltiple, sinó com la premissa de la diversificació o multiplicitat en si mateixes (2007: 213), com allò que genera realitats i més potencialitats d'esdevenir, i no com a quelcom múltiple en ell mateix. La sang sacrificial, en aquesta direcció, constata quelcom similar: gràcies a la sang sacrificial, els animals, les plantes, els objectes i els devots són *l'orisha* en tant que són diversos resultats de l'esdevenir de *l'orisha-acció*.

Així, a través de la sang sacrificial, el Teo pertanyia a *Changó*; era part de *Changó*; El Javi pertanyia als *muertos*, era part dels *muertos* que l'habitaven. A través de la sang sacrificial, es *manifestava* un resultat possible de les múltiples potencialitats d'esdevenir de les deïtats en acció. De manera anàloga al que Holbraad planteja en relació a la *casarilla* emprada en endevinació, la sang sacrificial esdevé un ingredient actiu que no només esdevé metonímia de la divinitat, assumint que una part *representa* el tot, sinó que esdevé una *híper-metonímia*, en què la part en efecte reconstitueix el tot com a tal. No és, per tant, que la part ens remeti al tot, sinó que la part *esdevé* el tot, encara que sigui de manera temporal, episòdica i ritual-dependent.

No obstant això, i malgrat que puguem establir en un mateix pla d'existència l'*orisha* i el devot, l'animal, els *otás* o les plantes de manera episòdica, no podem negar que hi hagi diferències. Com podem considerar que l'*orisha* esdevé altre si no creiem que hi ha "altre"? Si és un tot *contínuum*, com distingim, encara que sigui de manera intensiva o amb una mirada intractiva? Holbraad proposa comprendre diferències d'escala, qualitativament distintes, tot i que ontològicament estables. Si bé Viveiros de Castro proposava la auto-diferència de les entitats divines dins un *contínuum heterogeni*, Holbraad proposa un *contínuum motil* o *en acció* en què hi ha diferències d'escala; no es tractaria de ser un *altre*, sinó de ser *d'un altre tipus* (2007: 216). D'aquesta manera, es donaria compte de la potencialitat d'esdevenir de les deïtats a través de la sang sacrificial, atorgant importància al fluid constant i continuat, existent en una mateixa dimensió, però atenent a diferències qualitatives, o si es vol, d'escala, entre distints elements cosmològics. Des d'aquesta òptica, en la teoria de de Castro, es produeixen diferències paradigmàtiques o de forma, i en l'univers de les religions afrocubanes, es produeixen diferències paradigmàtiques, però també sintagmàtiques o d'estatus. Wirtz, al seu torn, parla de diferents intensificacions, diferents posicions dins d'un ordre ontològic idèntic (2014). Beliso-De Jesús, de la mateixa manera, també considera que cal parlar de diferents graus dins un mateix pla d'existència en què es poden situar les copresències religioses, intensificant-les de diferents maneres.

En qualsevol cas, la sang sacrificial dona compte que les potencialitats relacionals, en tant que copresències entre deïtats i devots, en aquest *contínuum motil* que proposa Holbraad, en aquest fluir de la realitat, s'han de produir, s'han de *manifestar*. I aquest element fa l'etnografia especialment interessant per atendre les activitats religioses, que ja no es poden concebre fora de la seva materialització en el món dels humans. El problema de la transcendència esdevé un problema teòric que no es percep per part dels practicants de les religions afrocubanes de Barcelona. En canvi, comprendre en profunditat els entrellats i l'abast de les copresències ha estat un repte per mi que m'ha obligat no només a superar reptes epistemològics i a comprendre

i generar, juntament amb els meus interlocutors, noves realitats, sinó que també m'ha implicat emocionalment i personal en un repte ètic i etnogràfic. La meva participació en els rituals és una prova de la meva implicació al camp, una implicació que encara es podrà constatar amb molta més profunditat al llarg de la següent secció.

PART III: SANG I CREATIVITAT

“Cuando es verdadera, cuando nace de la necesidad de decir, a la voz humana no hay quien la pare. Si le niegan la boca, ella habla por las manos, o por los ojos, o por los poros, o por donde sea. Porque todos tenemos algo que decir a los demás, alguna cosa que merece ser por los demás celebrada o perdonada”

Eduardo Galeano

CAPÍTOL 5. Les religions afrocubanes i el context secularista:

l'usuari religiós

Apunts sobre el secularisme europeu

El context actual en què impera un caràcter globalitzat no impedeix la realització de particularitats locals en què els agents socials produeixen i reproduïxen les seves pròpies realitats. Una de les estructures socials més esteses amb què els practicants de religions afrocubanes de Barcelona s'enfronten és la *secularització* contemporània com un dels trets essencials del *projecte de Modernitat* que la societat euroamericana ha creat, recreat i estès per tot el planeta (Asad, 2003). Així, l'objectiu d'aquest capítol és analitzar *com* s'imbriquen les lògiques de modernitat i, concretament, de secularisme amb les pràctiques religioses afrocubanes en el context de Barcelona. Per fer-ho, en primer lloc, indagaré sobre els orígens i l'abast *grosso modo* de les lògiques del secularisme inserides i generadores de l'anomenat *projecte de Modernitat* per part de Talal Asad (2003), i així, posaré de manifest els dos pilars sobre els que se sustenta la lògica del secularisme pertinents a l'hora d'analitzar particularitats religioses locals i transnacionals. Aquests són, d'una banda, el procés de *racionalització* i amb ell, l'auge de la Ciència moderna, que des del segle XVII en endavant ha tractat d'imposar-se com a únic règim de veritat i evidència a escala global, amb un epicentre marcadament euroamericà. I, d'altra banda, l'*individualisme institucionalitzat*, prenent el terme de Beck i Beck-Gernsheim (2003), és a dir, la el procés d'individualització i l'auge de la subjectivitat moderna i les seves interrelacions amb les pràctiques religioses.

Modernitat, secularisme i l'estat-nació europeu

La tesi de la secularització es basa en la "progressiva emancipació de la societat civil de la influència de les esglésies i, per tant, la pèrdua del paper ideològic hegemònic que fins llavors havien tingut" (Prat, 2012). En la mateixa línia, Berger i Luckmann afirmen que l'església s'havia traslladat de la plaça a l'extrarradi (2001) o Bourdieu considerava que s'havia produït una "dissolució d'allò religiós" (a Cantón Delgado, 2001: 226).

Ara bé, són molts els autors (Estruch, 1994; Cardín, 1997; Hanegraaff, 1998; Cantón, 2001; Asad, 1993 i 2003; Mahmood, 2009; Taylor, 2007, i 2008; Turner, 2011; Prat, 2012; Casanova, 2008, Bremmer, 2008, entre altres) que han demostrat, amb les seves etnografies i teories, que la religió no ha desaparegut del món modern (Asad, 2003: 1). El sorgiment de nous moviments religiosos (Arweck, 2006), així com la revitalització d'antics fa que la tesi de la secularització hagi

de ser àmpliament qüestionada. En primer lloc, perquè les polítiques seculars que desenvolupen un rol transcendental quant a la gestió de les religions mostren que el procés de secularització ha esdevingut una disputa pràctica que, amb els esdeveniments que tenen lloc a l'actualitat euroamericana, sobretot a partir de l'11S, ha pres una rellevància destacada, impossible d'obviar des de les ciències socials.

I, en segon lloc, perquè no hi ha una línia divisòria clara entre allò que anomenem religió i allò que anomenem secular. En d'altres paraules, autors com Asad (2003), Taylor (2008) o Casanova (2008) afirmen que el desenvolupament dels moviments religiosos s'han de comprendre paral·lelament als processos d'imposició del que coneixem com la Modernitat. En aquest sentit, Palmié, a la seva obra de *Wizards and Scientists* argumenta que el que habitualment es coneix com a dos mons diametralment oposats, com són la religió i la ciència, en el cas de les religions afrocaribenyes, es veuen necessàriament imbricats. La modernitat de la qual occident vol apropiarse, argumenta l'autor, en realitat, no només és "nostra", sinó que pertany i correspon a tots aquells a qui les societats occidentals han denigrat i abusat i a totes les pràctiques que han dut a terme per erigir-se contra aquests abusos (2002: 77). En aquesta mateixa direcció, Turner (2011) argumenta la importància de comprendre el creixent fenomen denominat "fonamentalisme islàmic" com a forma de resposta i confrontació al procés d'hegemonia moderna als territoris suposadament bressols d'aquest fenomen¹¹⁶.

Religió i secularisme s'han de comprendre imbricats, tant a Europa com a d'altres regions del planeta. En el cas d'Europa, Taylor (2008) proposa un repàs històric per destacar la importància de la imbricació entre ambdós àmbits. Exposa que amb l'auge del Protestantisme, va succeir una transició que va anar des d'una concepció encantada del món a una concepció del cosmos basada en la lògica científica post-newtoniana. Però, tot i així, el que s'observa a la pràctica és que Newton mateix era creient. Com podia ser? Evidentment, no es podia comprendre el món secular i el món religiós de manera aïllada i reificada, sinó com a dos constructes fent-se mútuament de manera permanent i imbricada. L'explicació més estesa d'aquesta imbricació rau en el fet que el món natural, susceptible de ser analitzat científicament, era la creació de Déu. Així, fins i tot, allò més material i més natural responien a una lògica religiosa difícil de menystenir (Taylor, 2008: 191).

¹¹⁶ Turner argumenta que sovint es concep el fonamentalisme religiós com tradicionalisme, oposat a la idea de Modernitat. Ara bé, el cert és que aquest fonamentalisme té un sentit *anti-secular* i es presenta confrontat a les lògiques de l'occidentalització i modernització, fet pel qual Turner ho considera una pràctica religiosa *moderna* i pròpia del món globalitzat actual (2011).

De la necessitat de comprendre que el fenomen de religió i el fenomen del secularisme no són excloents, trobem estes teories per part d'un ampli ventall d'autors, que treballen des de l'antropologia, la sociologia o la filosofia. Un d'ells, Keane (2008), fa una dissertació sobre el recolzament científic dels àtoms i com la convicció que aquests *evidencien* la realitat és una convicció igual de contraintuitiva que qualsevol *evidència* o *veritat* que es proposa des de l'àmbit religiós. En d'altres paraules, la Ciència (èmfasi de la majúscula) es presenta com a font d'evidència en contra de la Religió, però l'argumentació que s'utilitza per a la demostració que l'evidència científica és més vàlida no se sosté ni empíricament ni teòrica. Segons aquest autor, només se sosté en termes ideològics i polítics. Aleshores, què és la secularització? Hi ha realment una distinció clara i nítida entre ciència i religió? Podem definir-la? Acotar-la?

El procés de secularització remet a una màxima de distinció i separació pràctica entre el poder polític i la religió, fet que ha provocat que progressivament menys gent s'hagi adherit a les grans religions que tradicionalment havien tingut un pes social més que destacat en el panorama europeu. Ara bé, les explicacions hipotètiques dels motius pels que s'ha donat aquest fenomen, així com les teories sobre quin és el rol de la religió a l'actualitat generen debat (Taylor, 2007: 433).

Per tal de desentranyar amb precisió els diferents elements que entren en joc en aquest debat, caldrà establir una de les primeres distincions més importants i així comprendre millor aquest procés; es tracta de la distinció entre "allò secular" i el "secularisme". Pel que fa al primer concepte, és una categoria epistemològica que significa l'escissió entre "religió" i "estat", mentre que, pel que fa al segon, és una doctrina política (Asad, 2003: 1) que estableix, parafraejant Turner (2011: 129), que la vida podria millorar amb mitjans purament seculars, que la ciència podria proveir de guies perfectament adequades per aquesta vida, així com per, en termes ètics, fer el bé els altres. D'aquesta manera, no s'estableix una mera distinció entre dos àmbits, l'estat i la religió, sinó que es pressuposa una manera determinada i, així, ideològica, de llegir conceptes com "política" i "religió". Si es parteix de l'estudi d'allò secular en tant que doctrina, el terme més precís serà el de secularisme, i serà des del propi secularisme com a ideal hegemònic que es definirà la "religió". Així, Taylor estableix que, sota aquesta mirada, la vida religiosa esdevé falsa (2007: 427) i, fins i tot, recurrent a Mahmood, pròpia d'actituds extremistes i perilloses que requeriran d'una necessària desarticulació (2009: 837). En aquest sentit, Cesari (2009) exposa un vincle indeslligable entre la secularització i la securització (seguretat), és a dir, un vincle entre les societats euroamericanes, això és, seculars, i la necessitat que tenen, doncs, de protegir-se i estar segures respecte les amenaces que suposen els règims religiosos. Asad, al seu torn però en la mateixa direcció, exposa que el secularisme converteix la

pràctica i la passió religioses en perilloses, en una font d'intolerància que ha de ser controlada (Asad, 2003: 21).

Segons Asad, el secularisme, en termes definitoris generals és una doctrina política que separa i avantposa allò material a allò espiritual com un signe de modernitat i desenvolupament. Així, l'autor vincula el secularisme amb el que anomena *projecte de Modernitat*, el qual es basa en un episteme cognitiu en què l'economia, la política, la religió, la societat, la cultura, la salut, la naturalesa, etcètera formen part de mons nítidament distints entre sí, discretament acotats i delimitats (Asad, 2003). De la importància de la separació d'esferes com a base del projecte de modernitat, n'han teoritzat, també, altres autors, com ara, Turner (2011), Taylor (2007) o Latour (2007).

Aquest darrer autor mencionat, en efecte, exposa el que considera un pànic generalitzat als híbrids per part de la societat euroamericana *moderna* i, per tant, un afany per a distingir, classificar, determinar i acotar. De fet, establirà una hipòtesi segons la qual un dels trets que definiria la Modernitat seria la capacitat de distingir l'acte de purificar del d'hibridar: “mientras consideremos por separado estas dos prácticas, somos modernos de veras” (2007: 28). Latour, a més, afirma que l'acte de purificar és amb el que les societats modernes s'identifiquen més. La paradoxa que esmenta el mateix autor és que la purificació i la conseqüent prohibició de pensar en els híbrids o, en aquest cas, en la nítida distinció de compartiments estancs de les diferents vessants de la vida humana és el que precisament més possibilita el seu creuament, esdevenint, així, una paradoxa que Latour anomenarà la “paradoja de los modernos” (2007: 29).

Ara bé, a qui fa referència Latour quan parla de “modernos”?

Primer de tot, cal definir amb major cura el concepte de Modernitat. Segons Asad (2003), es tracta d'un projecte que no implica un tot coherent, definible, amb caràcter limítrof, sinó que, de la mateixa manera que passava quan tractàvem de definir el procés de secularització, no és lineal, sinó que es tracta d'un conjunt de projectes imbricats i heterogenis que bona part de la població mundial pretén assolir: “Modernity is a project – or rather, a series of interlinked projects – that certain people in power seek to achieve” (Asad, 2003: 13). Aquest és un aspecte crucial que destaca l'antropòleg saudí; la Modernitat no és un projecte lineal o fàcilment acotable. Per tant, no es pot definir fàcilment, fet pel qual Casanova, entre altres autors, parlen de “multiple-modernities” (2008: 106), prenent la terminologia de S.N. Eisenstadt, o Taylor anomena el paisatge modern com a *multitracked* (2008: 188).

Ara bé, malgrat l'heterogènia del projecte de Modernitat, sí que s'estableix com un projecte polític, econòmic i cultural hegemònic i, com a tal, sí que se'n poden traçar els seus orígens per comprendre millor el seu desenvolupament, el seu abast i els seus efectes. De fet, Asad (2003) es mostra reticent a considerar que el projecte de Modernitat és un projecte tan ambigu, heterogeni i complex, ja que argumenta que el fet de considerar-ho de manera complexa i canviant apaivaga la possibilitat de traçar-ne els seus orígens i els seus efectes concrets. Així, per Asad, recolzar-se en el concepte de Modernitat implica, en termes de Latour (2007), una Gran Divisió, això és, entre els moderns i els no-moderns. No tant per una qüestió històrica, supeditada al desenvolupament i a la superació d'una suposada tradició, sinó com a agenda política i projecte cultural dominant. Amb tot, Asad es pregunta si la visió que aposta per l'enorme heterogeneïtat en què consistiria la modernitat en tant que *multitracked* no forma part d'una estratègia per difuminar les entranyes d'un sistema hegemònic i, així, assegurar-se la seva continuïtat sota l'argument que un plantejament dicotòmic com a tal (entre moderns i no moderns) resulta massa simple.

En aquest sentit, es tracta d'un projecte, el modern, que s'ha anat consolidant des d'Europa a partir de la relació amb els pobles fora d'aquest continent (Asad, 2003) i que ha basat la seva hegemonia en els següents principis: un marc econòmic de mercat global, propi del capitalisme avançat, el constitucionalisme, l'autonomia moral, la democràcia, els drets humans, l'equitat civil, la indústria, el consumisme, la llibertat de mercat, el nacionalisme i el secularisme (2003). Per a una millor i més acurada reflexió entre les religions afrocubanes i les lògiques de la modernitat, em detindré en dos d'aquests punts: el nacionalisme i el secularisme, ambdós vinculats entre si.

Pel que fa al primer punt, Asad (2003), juntament amb altres autors, com Mahmood (2009), en la línia de concretar l'abast del concepte de Modernitat, consideren que cal mostrar-los en paral·lel amb l'auge de l'estat nació europeu: "the religious and the secular are not so much immutable essences or opposed ideologies as they are concepts that gain a particular salience with the emergence of the modern state and attendant politics" (Mahmood, 2009: 836). Aquests autors estableixen que la modernitat sembla anar de la mà del nacionalisme, agrupant pensaments i credos que es recolzarien, segons Taylor (a Asad, 2003: 2), en un accés directe i horitzontal als organismes de poder per part de la societat a causa d'un principi considerat bàsic d'homogeneïtat. El resultat d'aquests credos desembocaria en la figura del *ciudadà* que contrastaria amb els membres dels ja antics estats despòtics. A l'actualitat nacionalista, caldrà, això sí, una intervenció per part de la ciutadania, una participació voluntària, però necessària per a dur a terme aquest projecte polític.

Així, s'establiran un seguit de demandes, com ara, de taxes, en relació a l'economia, de sang en forma de guerres i, cada un seguit d'anys, de participació en la governança. Es tracta d'un sistema que substitueix l'anterior, el qual es considerarà despòtic, i que pressuposa una *auto-força*, segons Taylor (a Asad, 2003: 3), una voluntat i actitud de participació i, així, de reproducció per part dels propis ciutadans del sistema que els empara. D'aquesta manera, sota el preàmbul d'una nul·la obligatorietat, "the statecraft [...] uses «self-discipline» and «participation», «law» and «economy» as elements of political strategy" (Asad, 2003: 3), una estratègia política per a perpetuar-se. Ara bé, tal com afirma Bauman (1999, a Beck i Beck-Gernsheim, 2003), el que es pressuposa com una elecció i lliure participació pot ser en realitat un vertader destí social, quelcom que no sembla haver-se mogut ni un àpex del que escrivia Durkheim fa un segle sobre com les normes socials s'encarreguen de fer d'allò obligatori, allò desitjable, o com més endavant diria Victor Turner, "el fastidio de la «represión moral» se convierte en el «amor a la virtud»" (Turner, 2008: 33).

L'estat-nació esdevé gairebé invencible mentre segueix vigent l'auto-força que ell mateix genera, exigint subtilment demandes als seus ciutadans, que es consideren lliures i amb una capacitat d'exercir el seu criteri i la seva força gairebé plena gràcies a l'horitzontalitat que es pressuposa. Ara bé, "there is no space in which all citizens can negotiate freely and equally with one another [...]. The ordinary citizen does not participate in the process of formulating policy options as these elites do" (Asad, 2003: 4). Per tant, sempre prevaldrà la qüestió de l'estratificació social, en què la població de les perifèries i subalternitats podran alçar la seva veu relativament poc i, sobretot, sempre condicionadament a les elits. Així, malgrat que el nacionalisme pot semblar una manera de traçar una identitat que en supera d'altres, com ara, la classe, el gènere o la religió, el cert és que no ha estat així (Asad, 2003: 5). Els principis d'igualtat, d'horitzontalitat i d'homogeneïtat s'esvaeixen i es remarquen amb un caire renovat velles exclusions, com ara, les minories religioses.

Pel que fa al segon punt, el secularisme, proposo analitzar els orígens del terme i, per fer-ho, prenc Bremmer (2008) i la seva genealogia. L'autor exposa que l'origen de la terminologia de secularització també és europeu i, concretament, francès (*sécularisation*), i fa referència al verb (*séculariser*) que significa transferir els béns de la possessió de l'Església a territori mundà (Bremmer, 2008: 433). L'autor estableix que esdevé un terme normalitzat al segle XVIII, tot i que al llarg del següents anys i segles s'anirà traslladant al resta d'Europa, començant per Alemanya i concretament a través de la figura del Duc de Longueville, Henri II d'Orléans, el líder de la delegació francesa a Münster, el qual va començar a emprar aquest terme per tal de tractar la qüestió complicada de l'estatus catòlic dels béns en els països protestants. Poc a poc, argumenta

Bremmer (2008), l'ús del terme es va anar estenent arreu d'Europa, entre altres llocs a Anglaterra, on la paraula "secular" va ser introduïda a l'anglès per lliurepensadors de la primera meitat del segle XIX per tal d'evitar la càrrega de ser titllats d'ateus o d'infidels, uns termes que implicaven una gran càrrega pejorativa, informa Asad (2003). Malgrat aquesta introducció paulatina a Europa, Bremmer (2008) exposa que a Alemanya serà un terme acceptat de manera normativa ja entrat el segle XX, tot i les inquisicions i indagacions del concepte per part de Weber uns anys abans, a les acaballes del segle XIX, ja que el sociòleg alemany ja havia estudiat les societats europees analitzant-les juntament amb el procés de secularització.

Cap als anys seixanta del segle XX, un ventall força ampli d'autors de ciències socials centreeuropeus ja empraven la terminologia de manera estesa, exposa Bremmer (2008), equiparant-la al procés d'industrialització o de modernització. Dos exemples més que emblemàtics són Berger i Luckmann, citats a l'inici d'aquest capítol. Des d'aleshores, exposa Bremmer (2008), la secularització ha passat a ser una categoria clau dins les ciències socials, que ha condicionat no només l'antropologia i, en particular l'antropologia de les religions, sinó que, a més, en imposar-se de manera hegemònica en el context d'aquell que s'ha identificat com a *modern* ha tingut conseqüències estigmatitzants cap a certs col·lectius, especialment, aquells sectors de població que han volgut gaudir de la pràctica religiosa en un context europeu, tal com tractaré d'exposar al llarg d'aquest capítol, unes conseqüències que, tanmateix, han generat una enorme creativitat en l'àmbit religiós.

Amb tot, el secularisme a l'actualitat no té a veure amb una realitat social situada territorialment, sinó amb una realitat estesa culturalment i social a partir del projecte de Modernitat impulsat des de l'estat-nació. Per tant, si bé és cert que no es pot considerar com una ideologia que només atengui el context euroamericà, sí que s'ha de reconèixer que és en aquest context on se'n troba l'epicentre.

Segons Mahmood (2008), des d'aquest epicentre, es pren el *motiu religiós* com una creació antagònica a la vida secular, i esdevé un calaix de sastre per a les elits en què col·locar-hi la responsabilitat de molts dels aspectes que no funcionen en el sistema polític de l'estat-nació, com ara, la gestió de la convivència en un mateix territori entre persones de diferents religions. Caldrà analitzar, doncs, l'ús que es fa, des de certs sectors religiosos, d'aquest calaix de sastre, així com les conseqüències que pot comportar.

El procés de racionalització i l'individualisme institucionalitzat

Un dels principis morals més destacats sobre els que es recolza el secularisme té a veure amb la distinció entre allò públic i la raó privada. Aquesta distinció manté una clara reminiscència amb distincions prèvies establertes en els dos anteriors capítols, sobre la dicotomia entre allò interior i allò exterior. Entenc per “principi públic” tot allò que fa referència a una comprensió de la realitat social a partir del seu sentit relacional, col·lectiu, compartit. Per contra, entenc per “raó privada” tot allò que fa referència al procés de *racionalització* modern que anirà en paral·lel al procés de *privatització*. Vegem-ho amb més detall a continuació.

Respecte al concepte de *racionalització*, té unes arrels que, segons Weber (2009), se situen en l'època de la Reforma Protestant. S'entén per racionalització “un proceso a través del cual las reglas y los procedimientos explícitos e intelectualmente calculables, se especificaban y, progresivamente, sustituían al sentimiento y a la tradición.” (Morris, 2009: 93). D'aquesta manera, segons Weber, aquest procés de racionalització, el qual acabaria provocant una laïcització generalitzada, significava una desmitificació de la vida i propiciava una actitud purament instrumental (Morris, 2009: 93). Aquest procés estaria vinculat, així mateix, amb el *desencantament*, que faria referència al fet que qualsevol mitjà màgic de salvació queda anul·lat a favor d'una lògica basada en la cerca de la raó instrumental. Així doncs, el secularisme estaria emparentat amb un desencantament del món que naixeria i es desenvoluparia a la Il·lustració, creant una raó *il·lustrada i desencantada*.

Ara bé, segons Taylor, la relació que mantenen els conceptes de secularisme i desencantament ha de ser matisada, en tant que, per l'autor, el procés de secularització no ha anat necessàriament lligat al de desencantament, fet pel qual exposa que certes religions, com ara el cristianisme o el judaisme, poden passar per períodes caracteritzats per diverses formes de desencantament i, tanmateix, que la vida racional, fruit de la Il·lustració, està repleta de moments encantats i de fe: “a modern doctor will not usually send her patient to touch a relic, but her vocation to medicine may be deeply grounded in her faith” (Taylor, 2007: 426). A través de la cita de Taylor, es manifesta la importància de comprendre de manera imbricada el procés de *racionalització* modern i el desencantament del món, que té el seu auge a partir de la Reforma Protestant (Casanova, 2008; Taylor, 2008). D'aquesta imbricació, sorgeix la Ciència moderna com a mètode hegemònic d'atorgar evidència i sentit de veritat.

De la mateixa manera, Hanegraaff (1998) argumenta que la suposada incompatibilitat entre la raó il·lustrada i un encantament del món és fàcilment falsejable. Així, argumenta que si bé, sovint, s'ha considerat que els valors associats a allò místic, vinculat, al seu torn, a l'esotèric, han

estat incompatibles amb els valors que es promovien des de la Il·lustració, la qual es presentava com a arxienemiga, d'una banda, de les religions tradicionals i, d'altra banda, de totes aquelles tendències més minoritàries que no promovien la llei d'una lògica instrumental, considerada d'eterns i universals principis; el cert és que cal matisar aquesta incompatibilitat, ja que en el context hereu de la Il·lustració els ocultistes van adoptar alguns nous arguments hegemònics de l'època precisament per a fer front a la crítica contra l'església cristiana convencional i van defensar una religió "raonable", amb una llei còsmica compatible amb la ciència vers la irracionalitat dels dogmes tradicionals.

D'aquesta manera, l'esoterisme que arriba a l'actualitat, que ha passat pel filtre tant de la Il·lustració com del romanticisme alemany del segle XVIII, no està exempt del procés de secularització i, per tant, no és aliè a uns paràmetres de racionalitat promoguts des de les estructures dominants occidentals i, així, abraça nous coneixements i innovacions científiques encara que, alhora, promou un coneixement primordial que rebutja el principi de causalitat. Per això, Hanegraaff parla d'una tercera via, més enllà del binomi fe i raó, que és la *gnosis*: "the third component of gnosis has been combined with reason and faith in many ways [...]. Gnosis has been central not only to ancient gnosticism but to western esotericism as well" (Hanegraaff, 1998: 519). La gnosis, doncs, està vinculada amb l'esoterisme secularitzat. És pel fet que no es pot establir un lligam inherent entre secularisme i desencantament, entre raó il·lustrada i fi del component màgic del món, que Taylor (2007: 426) serà més partidari de parlar d'un procés de *de-cristianització* que de desencantament, el qual, no obstant, partirà del projecte de racionalització.

Pel que fa al concepte de privatització, fa referència al fet que la màgia, l'espiritualitat i la divinitat només es troben a la consciència de l'interior de l'individu. Així doncs, empro el terme de "privatització" en relació a la dimensió moral del terme, que fa referència a una pràctica religiosa íntima, introspectiva, que es pretén lluny de celebracions col·lectives i expansives. Per tant, es tracta d'un concepte que no es mostra, en aquesta ocasió, en relació a la dimensió econòmica del terme i, per tant, que no remet a qüestions de propietat.

Tot i que d'aquest transport de la divinitat de l'exterior a l'interior se'n reflexionarà, sobretot, al següent apartat, allò que resulta rellevant destacar aquí és que el secularisme uneix el procés de racionalització, del qual la Ciència (majúscula emfasitzada) i el mètode científic en seran el seu màxim exponent, i el procés de privatització religiosa, creant una escissió imperant entre la *creença* subjectiva o raó privada i la *pràctica* o principi públic, una escissió que no només mostrarà com a dues esferes dicotomitzades l'element de la creença i l'element de la pràctica,

sinó que les situarà en posicions desiguals, de manera que s'anirà produint una progressiva marginació de la pràctica religiosa, incentivant solament la participació a rituals litúrgics en moments determinats, però en general cultivant la lògica de la no participació, la del *believing without belonging* (Taylor, 2007: 520), donant peu a la *religió de baixa intensitat*, és a dir, a una religió "by which I mean that many forms of religiosity are low on commitment, individualistic, highly subjective and post-institutional" (Turner, 2011: 149).

Aquesta religió de baixa intensitat o el que Asad anomenarà la proliferació d'*híbrids moderns* (2003: 182), serà una religió adequada als principis de modernitat, sobretot per incentivar el tret de la creença i no de la pràctica. Així, la lògica del projecte de Modernitat no descartarà totes les religions, sinó només aquelles que no s'adaptin als principis compatibles amb la "raó privada", és a dir, que no s'adaptin als principis compatibles amb el procés de racionalització científic i amb una relació individual amb el sagrat. D'aquesta manera, "only religions that have accepted the assumptions of liberal discourse are being commended, in which tolerance is sought on the basis of a distinctive relation between law and morality" (Asad, 2003: 183).

Proposo la Neosanteria com aquella tendència religiosa que més s'adequarà als principis secularistes, això és, moderns, propis de l'estat-nació europeu. En oposició, trobem la Santeria tradicional, que pretén emular la religió tal com es practica a Cuba i que, per tant, incentiva la praxis ritual i col·lectiva en què el sacrifici d'animals i, particularment, l'ús de la sang per activar el camp religiós és la pedra angular de la veritat religiosa.

Però, com es dona el sorgiment d'una tendència religiosa que encaixa amb els principis secularistes europeus? Per a respondre aquesta pregunta, caldrà seguir avançant en la lectura d'aquest document, però, per ara, reprendré els orígens de la pràctica de la Neosanteria per tal d'analitzar-ne les seves connexions més incipients amb el món *modern*.

Santeros i científics¹¹⁷: El *rompimiento* del huevo

Tal com he exposat al capítol 2, l'any 2016 la meua recerca sobre pràctiques de religions afrocubanes en el context de Barcelona començava a emprendre un nou camí. Aquest gir de la recerca va respondre a una necessitat de canvi per part d'alguns dels meus interlocutors amb qui havia treballat fins al moment. El sorgiment de la Neosanteria s'estava coent i alguns dels practicants religiosos començaven, de manera explícita i amb cert orgull, a mostrar-se crítics amb el tarannà de l'Associació Ilé-Oriaté en general i amb la conducta del Leandro en particular. Proposo que es compregui el malestar d'aquests interlocutors a partir de la teoria descrita en

¹¹⁷ Aquest títol fa referència al títol de l'obra *Wizards and Scientists*, de Stephan Palmié (2002).

aquest capítol, és a dir, un malestar que respon a l'intent d'encaixar en un context modern i hegemònicament secularista en què les religions afrocubanes de l'Associació Ilé-Oriaté i les seves pràctiques tradicionals més habituals, sobretot els sacrificis d'animals i l'ús i sentit de la sang resultant, són considerades religions d'*alta intensitat* (Turner, 2011) i, per tant, perilloses, salvatges i poc desenvolupades, això és, poc racionals.

Fins ara, especialment a la Part II de la tesi, he tractat les dues tendències de les religions afrocubanes protagonistes d'aquesta recerca etnogràfica indistintament. El tractament i la teoria en relació a la sang sacrificial sorgia a partir de l'anàlisi d'ambdues tendències. El cert, però, és que a partir de l'any 2016 i, especialment del 2017, es va anar establint un canvi de paradigma en la lògica d'alguns practicants, que acabaran autoidentificant-se com a "neosanteros". La Neosantería esdevindrà una tendència religiosa distinta i obertament distingida de la corrent més tradicional vinculada a les pràctiques de l'Associació Ilé-Oriaté. Un cop més, destaco l'enorme heterogeneïtat estructural que caracteritza les religions afrocubanes, no només per l'àmplia diversitat d'actors socials, pràctiques, localitzacions, procediments rituals i discursos en relació a la cosmologia afrocubana, sinó també per la consolidació de noves tendències en un context europeu, secularista, *modern*, que suposarà una confrontació amb la tendència més tradicional etnografiada.

El primer cas etnogràfic que serveix per donar compte dels inicis de la Neosantería va tenir lloc l'abril del 2016, quan es va produir un treball de curació d'una practicant a la casa del Teo, a la urbanització de les Planes. Aquesta practicant, la Svetlana, era una dona d'uns cinquanta anys vinguda de Rússia des de feia un lustre, aproximadament. La Svetlana era una dona molt alta i semblava molt segura d'ella mateixa quan parlava. Tenia un gran coneixement sobre la geografia i llengua catalanes. Treballava a una botiga de roba a Girona i vivia amb la seva parella, la seva filla i el seu gos.

Havia emigrat de Rússia perquè, tal com afirmava, "no se puede vivir en ese país". La situació política, econòmica i familiar era insostenible per la Svetlana. Així que quan va tenir l'ocasió, va emigrar i va arribar a Catalunya per un seguit de casualitats. Una línia de contacte la va portar fins a aquestes terres, a ella i a la seva filla (no en sabia res del pare de la criatura des de feia molts anys). Aquí, havia conegut el Sasha, un home d'origen rus que també vivia a Catalunya des de feia uns deu anys. Tots tres havien decidit començar la seva vida junts a l'Europa Occidental. Havien trobat feina i la filla de la Svetlana havia començat l'institut. Els problemes van començar l'any 2015, quan van diagnosticar a la Svetlana amb un trastorn ansiós-depressiu. El seu relat és el següent:

“Yo estaba bien. Mi hija es verdad que empezó a tener amigos que no me gustaban. Y Sasha tampoco me ayudó mucho. Luego me quedé sin trabajo, y eso me angustió mucho. Empecé a fumar entonces. El único que me acompañó en todo este proceso fue mi perro. Sentía mareos, angustia, no podía dormir ni comer. Al final fui al médico y me dijeron que tenía ansiedad y depresión. Me dieron unas pastillas, pero no me funcionaron. Empecé a sentirme más cansada y con menos ganas de hacer nada. Hasta mi hija lo veía y me lo decía. Fue entonces cuando empecé a interesarme por saberes distintos y conocí a Teo a través de una amiga. Me dijo que era muy bueno, y aquí estoy”.

Aquest relat de la Svetlana denota un moment de crisi vital que va tractar, en primer lloc, a través del sistema biomèdic, però que finalment va tractar-se amb les religions afrocubanes. Va ser aleshores quan va acudir al Teo, el qual feia un temps es qüestionava l'efectivitat de la Santería tradicional. El Teo va rebre la Svetlana i la va consultar. No vaig assistir a aquella consulta, però el Teo em gravar el següent missatge de nota de veu a través de l'aplicació de *Whatsapp* quan va acabar. Deia el següent:

“Martica, tienes que venir el miércoles a las Planas, en mi casa. Tenemos trabajo. Vendrá una rusa que está en candela, ya te contaré. Voy a probar una cosa nueva. Ven preparada con tu cámara porque creo que te va a interesar”.

La meua resposta, escrita, es va limitar a unes *emoticones* pròpies de l'aplicació que mostraven una cara de curiositat i entusiasme alhora. El dimecres següent, dia tretze d'abril, vaig assistir a les Planes a l'hora prevista i, com era habitual, encara no havia arribat ningú, ni el mateix Teo. Vaig trucar-li i em va dir que la Carla i ell estaven arribant a Les Planes amb els Ferrocarrils de la Generalitat de Catalunya. Em va preguntar si podia anar-lo a buscar a l'estació. La pujada des de l'estació fins al que en aquell moment era la casa del Teo és considerable i, sovint, demanaven a algú de la urbanització que disposés de cotxe per què els passés a buscar, o bé si no, prenién l'autobús local. El cert, però, és que a mi, un cop més, ja m'anava bé fer de taxista amunt i avall amb els interlocutors. Els vaig recollir al cap d'uns quinze minuts a l'estació i vam pujar fins a la casa del Teo. Allà, el Teo em va demanar que preparés totes les coses per a poder començar el treball i, mentre ho feia i ell preparava el material que havia comprat i portat per a la cerimònia, m'explicava la vida de la Svetlana que una estona després m'explicaria ella a mi. Així, mentre jo omplia set vasos amb diferents líquids, rallava el coco per l'*ebbó* i posava els trossos de cotó corresponents al voltant del plat amb el coco rallat, i el Teo preparava l'*osain*, vam tenir una conversa informal, com era habitual en aquests moments de preparació de cerimònies religioses.

De cop, va sonar el timbre i va aparèixer la Svetlana amb el seu gos. El Teo ens va presentar i vam començar a xerrar. Com començava a ser freqüent, el Teo em presentava no només com a antropòloga, sinó també com la seva aprenent. Afirmava que jo era una estudiant de les religions afroclubanes i que portava temps amb ell per tal d'analitzar-les. Aquesta era una afirmació ambigua que no negaré que també va ser de gran ajuda en moltes ocasions. Amb l'argument que era aprenent de les religions afroclubanes, els interlocutors no només em veien com una persona universitària, antropòloga, sinó com a algú a qui el Teo havia seleccionat per ser la seva deixeble i explicar-li el funcionament de les religions afroclubanes sota el seu punt de vista.

En realitat, va ser aquesta presentació el que va assentar les bases de confiança amb la Svetlana¹¹⁸. Mentre el Teo i la Carla seguien preparant el ritual, jo vaig tenir ocasió de mantenir una conversa informal amb ella. Vam parlar de moltes coses, el primer tema que va sortir a col·lació va ser l'amor que sentia cap al seu gos: "va siempre conmigo", em deia, i seguia "siempre sabe cómo me siento, me entiende mejor que nadie". Jo li vaig comentar que també tenia una gossa i que comprenia el sentiment de què m'estava fent partícip. Ens van anar endinsant dins les narratives de les nostres vides i va ser aleshores, en un moment donat, quan va compartir els moments difícils que estava vivint. Em va explicar el fragment que he exposat una mica més amunt i finalment em va preguntar el següent: "¿tú qué crees que puedo hacer?". Amb aquesta pregunta em vaig adonar de la responsabilitat que estava adquirint al camp. Aquella no era una demanda com a amiga (perquè ens acabàvem de conèixer) i tampoc era una demanda com a antropòloga; aquella era una pregunta que se'm feia en tant que la Svetlana pressuposava que jo gaudia d'intuïció i coneixement religiosos.

El coneixement sagrat, com en qualsevol religió, és molt important pels practicants. De fet, la qüestió del coneixement i particularment el fet de compartir-lo és quelcom que genera conflicte entre els diferents practicants de religions afroclubanes en el context de Barcelona. Per tant, es tracta d'un conflicte com a conseqüència de la importància que té el fet de conèixer i saber, el fet de saber-se comunicar amb les deïtats, ja siguin *muertos*, *orishas*, o potències espirituals per tal de determinar quin és el camí de vida que hom ha d'emprendre. La Svetlana considerava que jo tenia part d'accés a aquell coneixement. I en aquell moment, em vaig adonar que el meu rol al camp estava canviant. De passar a estar tancada en habitacions, envoltada de nens, per no

¹¹⁸ Malgrat les bases de confiança, la Svetlana em va demanar fermament que no li fes fotografies ni a ella ni al seu gos. Em va dir que podia tenir una gravadora allà present, però que no volia que realitzés imatges de cap tipus. Així doncs, per respecte a aquesta interlocutora, no hi ha cap imatge enregistrada del seu ritual, malgrat que la demanda del sacerdot era que n'hi hagués.

poder ni tan sols contemplar una escena ritual, a ser consultada per donar coneixement religiós sobre com procedir.

La meua resposta va ser sincera i contundent: “Eso yo no lo sé, para esto, está Teo”. La Carla, que estava a la vora nostra va afegir el següent: “Bueno, Marta, tu también tienes ya mucha intuición, que ya llevas tiempo con nosotros, y Teo confía mucho en ti”. Jo vaig insistir com creia que ho havia de fer: “en este caso, me parece importante que se consulte con Teo porque su situación es tremendamente complicada y yo no me veo capaz de decirle nada”. Aleshores, es va apropar el Teo i li va dir a la Svetlana el següent: “ya te salió en la consulta que teníamos que hacer este trabajo con *Obatalá*. Lo hacemos y ya veremos qué más nos dicen los *orishas*”.

La Svetlana es queixava d'estar molt nerviosa, molt angoixada. La seva filla, afirmava, la feia patir molt i també havia arribat a la conclusió que el seu company podia estar-li essent infidel, sobretot a arrel d'una lectura dels cargols que li va llegir el Teo. Així doncs, la dona, amb certa desesperació, volia realitzar-se el treball que li havia aconsellat el *Diloggún*, és a dir, l'oracle dels cargols, a la consulta per tal de trobar-se millor. I vam procedir: els resos inicials del Teo, que va començar matant un pollastre per tal que la sang permetés l'activació del camp religiós, els càntics i la col·locació del coco amb el cotó per les diferents parts del cos de la Svetlana.

El Teo, però, va procedir a preguntar a través del sistema d'*Obi* si podia continuar amb el ritual o hi havia algun tipus d'impediment. Va llençar els cocos i la resposta va ser *okana* (tres cocos cap per avall i un cap per amunt). Aquesta és una resposta negativa, equivalent a “No”. El Teo sabia que faltava alguna cosa, però, quina? Va preguntar als *orishas*, també a través del coco, si calia realitzar alguna ofrena més. La resposta va ser afirmativa. Una ofrena normalment implica sang d'algun animal, però en aquell cas, el Teo intuïa que no seria això. Deia “no me cuadra que pida sangre”. Va preguntar-li al coco, no obstant. La resposta va ser negativa, *okana*. Així doncs, calia una ofrena, i va ser en aquell instant quan el Teo va sentir que era el moment de provar allò de què m'havia avisat al dia anterior, quelcom que havia pensat i imaginat uns dies abans i que volia provar de posar-ho en acció: el *rompimiento del huevo* com a ofrena substituïda de la sang sacrificial.



Il·lustració 39. Preparació del "Rompiamiento del huevo" per a la cerimònia de la Svetlana. Autora: Marta Pons Raga

A l'Abril del 2016, l'ús de l'ou com a substitut del sacrifici animal era una pràctica inaudita que, de fet, després de dos anys de treball de camp jo encara no havia presenciada i el mateix Teo així ho afirmava: "esto es algo nuevo, pero creo que es lo que hay que hacer, porque es lo que en la vida real es lo más eficaz". El cas de la Svetlana era el primer cop que el Teo feia ús de la seva intuïció i provava una pràctica nova; ara bé, amb els següents casos que exposaré, el sacerdot ja anava preparat, perquè ja sabia què voldrien els *orishas*: l'acte de trencar l'ou al cap de la persona que rebia la cerimònia. En aquella ocasió de l'abril del 2016, el Teo, abans de procedir, va consultar-ho als cocos. La resposta va ser afirmativa *etawa* (tres trossos de coco cap per amunt i un tros cap per avall). Aquesta resposta és afirmativa però no segura, requereix d'algun altre tipus d'acció per tal que es pugui seguir endavant amb el ritual. Va ser aleshores quan el Teo ens va demanar silenci i quietud, per tal de poder-se concentrar, de comprendre realment què podia faltar. Així ho vam fer; ens vam quedar immòbils, sense parlar, mirant cap a totes bandes sense mirar ben bé res en concret. De cop, el gos de la Svetlana es va moure i el Teo se'l va mirar. Li va preguntar a la Svetlana pel gos i aquesta li va respondre el següent: "está fatal el pobre. Desde que estoy así, él tampoco levanta cabeza. Está deprimido total. Claro, es que me acompaña a todas partes y al final se lo he pegado". Amb aquesta frase, el Teo finalment ho va comprendre: calia realitzar-li el *rompiamiento del huevo* també al gos. El sacerdot ho va consultar i el coco va respondre, aquest cop de manera afirmativa sense reticències, *eyeifé* (dos cocos cap per amunt i dos cocos cap per avall).

Així doncs, el Teo va agafar dos ous. Un el va esclafar sobre el cap de la Svetlana, amb els resos pertinents i els permisos dels *orishas* adequats. L'altre, al cap del gos, que no parava de treure la llengua i llepar les restes que li regalimaven pel pelatge de la cara. Quan es va acabar aquest instant ritual, el Teo em va afirmar el següent: “No hacen falta los sacrificios. [...]. Esto lo hace Leandro para la ostentación y el folklor [...]. Yo, si puedo, me lo ahorro, no tiene sentido. A mí me interesa ver qué es lo *real* de esta religión, qué es lo científico”.

Aquest va ser el primer cas en què es va fer evident una novetat, percebuda com a tal pels propis practicants de la praxis ritual en les religions afrocubanes i, particularment, en el que seria la Neosantería, tal com tractaré de reflectir. Va assentar precedents i va permetre l'ús de l'element de l'ou com a substitut progressiu dels sacrificis d'animals sota el discurs de ser un element *realment* efectiu a l'hora de proporcionar la solució cercada amb els treballs de Santería i Palo Monte, un element efectiu com a conseqüència de ser *vertaderament científic*, tal com afirmava el Teo reiteradament.

Així, un altre cas va tenir lloc el maig del 2017. Uns dies abans de la cerimònia, el Teo es va posar en contacte amb mi per tal d'informar-me d'un cas al qual també m'aconsellava assistir. Novament, em va gravar una nota de veu a través del *Whatsapp*:

“Martica, ¿cómo estás? Mira, tengo un trabajo mañana por la tarde en las Planas. Es una chica paraguaya que no se encuentra bien porque el marido no está bien, y le voy a dar ceremonia de Neosantería. Voy a trabajar con huevos y vamos a hacer el rompimiento en el río”.

Efectivament, la Sabina, la dona de Paraguai de què em parlava el Teo, havia entrat en contacte amb ell perquè necessitava ajuda pel seu marit. La Sabina d'uns trenta-cinc anys i el seu marit, el Fede, de la mateixa edat i argentí, havien arribat a Barcelona des de feia set anys. Era una parella feliç fins que el Fede va començar a desenvolupar una malaltia sense diagnòstic. Es tractava d'una patologia que, des de la narrativa de la Sabina i del Teo, l'anava deixant progressivament sense mobilitat.

Així doncs, el dia següent d'aquella nota de gravació del Teo, vaig quedar amb el sacerdot a l'estació de Ferrocarrils de la Generalitat de Catalunya de plaça Catalunya, al centre de Barcelona. Ell, com era habitual, va aparèixer sol amb un cigarro a la mà, amb la seva gorra, amb una bossa bandolera de tela comprada entre els Kuna a Colòmbia, on hi tenia part del material que necessitaria per aquella cerimònia. Vam agafar els ferrocarrils i vam fer el recorregut fins a Les Planes, un recorregut en què va aprofitar per explicar-me la importància d'aquella cerimònia. M'informava que a la consulta que li havia fet a la Sabina havia sortit que li calia fer un treball a

Oshún, al riu, però que no calia cap sacrifici, sinó que seria no només suficient, sinó més efectiu, realitzar el *rompimiento del huevo*. Al maig del 2017, l'autoidentificació del Teo i d'alguns altres practicants com a neosanteros començava a ser freqüent i mencionat obertament.

Durant el trajecte, el Teo em va posar al dia de la situació de la Sabina i el Fede. Em deia que el problema que tractaríem no era el del Fede, sinó que era el que el Fede li havia ocasionat a la Sabina. Des del criteri del sacerdot, la Sabina era una noia que havia entrat en un estat depressiu com a conseqüència del que estava vivint a casa seva, això és, una situació complicada, en què havia hagut d'adoptar un caràcter plenament assistencial cap al seu marit. Jo li vaig fer algunes preguntes, una d'elles si havia anat al metge de capçalera o a algun especialista dins l'àmbit de la biomedicina per tal de saber si des d'una medicina al·lopàtica se li havia donat un diagnòstic. Em va respondre que no, que ningú no sabia què li passava al marit i que l'havien decidit traslladar a psiquiatria.

Vam arribar a l'estació de Les Planes, on ens esperava la Diana, una devota que practicava religió habitualment amb el Teo, i la Sabina. La Diana tenia cotxe i hi vam pujar tots a dins per tal d'arribar fins al riu. Durant el trajecte, vaig començar a parlar amb la Sabina, després que el Teo m'hagués presentat, un cop més, com la seva ajudant. El primer que vaig fer va ser introduir-me com a antropòloga i li vaig explicar l'interès de la meva recerca. A ella li va semblar apassionant que hi hagués interès acadèmic per un àmbit de la vida humana tan important (es referia a la salut) com també tan marginat (es referia a les teràpies alternatives a la biomedicina). Em va dir el següent:

“O sea que tu te dedicas a investigar qué hace Teo, cómo trabaja. Qué bien. Hacen falta estudios así la verdad. Porque nos creemos que con la Ciencia y la medicina convencional está todo escrito pero la verdad es que no es así. Cuánto me alegro que os hayáis encontrado”

Al llarg del recorregut amb el cotxe, es va fer molt fàcil parlar amb la Sabina. Era una dona agradable, de tracte amable i amb ganes d'exposar la seva situació. Una de les primeres coses que vaig pensar és que la recerca a l'Associació Il·le-Oriaté sempre m'havia resultat molt més complexa, més hermètica. Ara, però, amb aquests practicants interessats en treballar amb el Teo en el que semblava una pràctica amb certs canvis respecte la Santería tradicional que practicava el Leandro, tot resultava més planer i mantenir converses informals i fins i tot establir vincles emocionals resultava més freqüent i molt més còmode per mi. Així, durant la conversa que vam tenir dins el cotxe, la Sabina em va explicar la seva situació, que era tal i com me l'havia explicat el Teo una estona abans.

Ella, al seu torn, havia començat a notar símptomes que qualificava de “nerviosos”. Estava espantada perquè sentia que d’ella depenia el seu marit i que no li podia fallar. Havia provat d’anar al metge de capçalera i li havia receptat unes pastilles que, al seu parer, no estaven resultant eficaces. Amb tot, una coneguda li havia parlat d’un santero, el Teo, i li havia dit que era “muy bueno. Sabe ver qué te pasa y te soluciona el problema”. La Sabina de seguida es va sentir entusiasmada per conèixer el santero. M’explicava que al seu país, Paraguai, a les persones que tenien coneixement sanador i que l’aplicaven al marge dels hospitals i de la biomedicina, se’ls anomenava “*médicos*”, mentre que als metges de la medicina al·lopàtica se’ls anomenava “*doctores*”. Em deia que al Paraguai és més habitual recórrer al metge que al doctor, que ella havia presenciat treballs que havien funcionat a amigues seves, o fins i tot, a la seva germana. Afirmava, amb cert entusiasme el següent:

“Fuimos al médico mi hermana y yo. Mi hermana estaba cansada de que nada le funcionara bien, se estaba quedando sin dinero y su marido la había abandonado. Así que fuimos. Yo no me fiaba mucho pero mi hermana me contó que era un señor muy recomendado. Pues nos dijo todo lo que le pasaba, sin que nosotras le dijéramos nada. Y luego le dijo a mi hermana lo que tenía que hacer y le tiró unas cartas. Salió la carta del oro, y nos dijo que si hacía todas esas cosas, viviría muy bien. Mi hermana hoy en día, tiene mucho dinero y un negocio que le funciona súper bien. O sea que aunque yo no me fiaba mucho, la verdad es que acertó en todo”.

Amb aquest relat de la Sabina, s’entreveu una qüestió fonamental i és que, malgrat que sabia que els tractaments i les consultes de sanadors o, en aquest cas, santeros, eren consultes que generaven discòrdia entre la gent (ja que reconeix que no tothom hi confia plenament), per ella, la medicina al·lopàtica era la que no havia funcionat i, per tant, trobava en les pràctiques religioses oficiades pel Teo una possible i probable solució. El Teo, durant el recorregut al cotxe per tal d’arribar al riu, li deia el següent: “yo no creo en los ritos esotéricos, creo en lo científico, en lo que funciona, en lo que tiene propiedades curativas de verdad. Por eso, ya verás, no vamos a trabajar con sacrificios, vamos a trabajar con el huevo”. Davant d’aquesta frase del Teo, la Sabina li va contestar el següent: “qué bien lo de que no sacrifiquemos. La verdad que no me gusta nada, no me siento nada cómoda haciéndole daño a los animales, pobrecitos”.

Quan vam arribar al riu, el Teo, la Diana i jo vam començar a preparar els objectes que es necessitaven pel ritual, mantega de cacau, coco rallat, mel, fruites, l’*osain*, etcètera. Mentre ho preparàvem, la Sabina es despullava i se li tapaven els ulls amb una bena. La Diana cantava i el Teo feia els resos pertinents a *Oshún*. En un moment donat, va arribar l’ocasió de fer el

rompimiento del huevo. El Teo va dir el següent: “normalmente, ahora le daríamos sangre a *Oshún*, pero no lo vamos a hacer, porque es absurdo hacerlo. Aquí ya hay sangre, la de la tierra, mirad el río como corre. Lo que le vamos a dar es el huevo”.

Així, el Teo partia tres ous en una roca al mig del cabdal del riu, li tirava mel a sobre i després aigua del mateix rierol i li cantava cançons a *Oshún*. Aleshores, prenia l'aigua del riu i banyava la Sabina amb aquesta aigua, ja consagrada. Quan es va acabar la cerimònia, la Sabina es va vestir i va afirmar que se sentia més tranquil·la que en molt de temps, que li estava molt agraïda al Teo. Vam recollir totes les coses i com a mostra d'agraïment, la Sabina ens volia convidar a dinar. Vam anar a fer un entrepà al bar del costat de l'estació de ferrocarrils de la Floresta. Quan vam acabar l'entrepà, tots quatre asseguts al voltant de la taula, el Teo es va aixecar a fumar. Jo també em vaig aixecar per acompanyar-lo i, de cop, ens vam adonar que la Sabina venia darrera nostra. Quan estàvem ja fora, la Sabina es va mostrar agraïda pel treball del Teo i li va preguntar quant li devia. El Teo li va contestar que el que ella cregués, i ella li va demanar, gairebé suplicar, que li digués una quantitat, que ella estava desesperada però que ara es trobava millor i confiava amb què encara milloraria més la seva situació. El Teo li va insistir: “lo que tu quieras, miija”. Va ser aleshores quan ella li va donar cent euros i li va dir “ya sé que me quedo corta, ahora no puedo darte nada más”. El Teo li va contestar “tranquila, está bien”.

Si bé en el capítol anterior, he pogut constatar com la sang sacrificial exercia el rol de dispositiu de copresències, o el que és el mateix, exercia de substància potent que permetia activar el camp religiós afrocubà i, així, permetia la manifestació de la divinitat a la terra, en el cas que descrit aquí, es pot observar que aquesta substància ha estat el rovell de l'ou. Gràcies al *rompimiento del huevo*, el ritual havia estat eficaç, *Oshún* havia fet la seva feina gràcies a l'intercanvi d'*ashé*. La deïtat havia estat alimentada amb una altra substància, però havia ofert el mateix resultat positiu per a la practicant. De fet, dies després ens vam tornar a trobar la Sabina a una cerimònia de Les Planes i, quan li vaig preguntar si es trobava millor, em va dir el següent:

“¿Que si estoy mejor? Pues no te puedes ni imaginar. No solo yo estoy mejor, muchísimo más tranquila, sino que Fede también se encuentra muchísimo más feliz... Poco a poco, pero vamos, le debo la vida a Teo i a la Santería”



Il·lustració 40. Rompimiento del huevo. Cerimònia per la Sabina. Autora: Marta Pons Raga



Il·lustració 41. Detall dels ous trencats. Cerimònia per la Sabina. Autora: Marta Pons Raga

El darrer cas de què volia fer menció per aquest apartat l'observem a començaments de maig del 2019, en què també es van fer servir ous, en aquest cas una dotzena, per a cercar l'eficàcia ritual. Com era més que habitual, el Teo em va gravar una nota de veu a través del *Whatsapp*. Em preguntava si el podia acompanyar el dia següent, que era dissabte, a Badalona a casa d'uns nois a realitzar una cerimònia a una dona. La nota sonava així: "Martica, mañana hago trabajo en Badalona. Es una casa de narcos, y me han pedido que les haga un trabajo a una de las mujeres de la casa. Vino de mula y ahora no se encuentra bien"¹¹⁹.

¹¹⁹ Els treballs amb les persones narcotraficants ha estat una de les potes de la meua recerca, tot i que no ha estat la principal. Com afirmava al primer capítol, un motiu pel qual alguns practicants es posaven en contacte amb els sacerdots tenia a veure amb l'interès religiós per qüestions legals. Aquest era el cas més habitual d'un grup de narcotraficants, procedents d'Ecuador i Colòmbia que s'havien posat en contacte amb el Teo. Des del 2017, li havia demanat al Teo mantenir-me al marge d'aquest tipus de treballs, però, tot sovint, la frontera entre allò professional i allò personal en l'etnografia no està gens clara. I, així,

Vam trobar-nos a la sortida del metro corresponent. Allà, el Teo em va explicar qui era la gent a qui havíem d'anar a fer el treball. Em va posar en una tensió insospitada, tot advertint-me d'un protocol més que estricte a l'hora de tractar amb la gent amb la qui ens hauríem de trobar. Jo portava una motxilla amb el meu material habitual: gravadora, mòbil, càmera de fotos, llibreta i bolígraf i les meves coses personals. El Teo de seguida em va demanar que m'amagués la càmera i la gravadora, que en aquesta ocasió no em presentaria com a antropòloga, sinó com la seva assistent i ja està. Li vaig confessar al Teo que tenia por, però el Teo em va dir el següent: "tranquila, Martica, ellos me necesitan y te necesitan a ti. No sabes cómo me tratan, me tienen muchísimo respeto, así que a ti también te van a tener".

Li vaig preguntar, encara atemorida, a què esperàvem allà i em va dir que esperàvem a què ens passessin a buscar. De cop, va aparèixer un noi, més jove que jo, amb una caputxa posada al cap i fumant un cigarro. Ens va saludar. El Teo li va dir que jo era la seva assistent, que em necessitava. El noi em va somriure i ens va demanar que l'acompanyéssim al cotxe. La veritat és que es tracta d'un dia de camp en què vaig conivire amb moltíssima intranquil·litat. Veia que anàvem a pujar a una furgoneta i no sabia on ens portarien. Només podia pensar en què portava la gravadora i la càmera a la motxilla i que no volia que me la trobessin, després del que m'havia dit el Teo. De cop, vam pujar a la furgoneta i aquí vaig tornar a sentir paor, perquè no sabia la distància que hauríem de recórrer. Per sort, no va ser molta. De seguida vam arribar al destí. Durant el trajecte, el noi i el Teo parlaven de la situació i vaig interpretar el que succeïa. Una noia, havia arribat a Espanya recentment fent de mula, és a dir, emmagatzemant droga dins del seu cos. En principi, ja estava fora de perill, ja no tenia la droga, però s'havia quedat molt espantada i es trobava amb moltíssima angoixa. Volien que el Teo, aquell dia, li realitzés un treball a la noia per estabilitzar-la.

Vam arribar al pis, on hi havia una parella. A penes ens van saludar. De seguida em van presentar la Lourdes i vam entrar en una habitació per començar la cerimònia tots tres. El Teo va considerar oportú, després d'haver-ho consultat al *Dilogún*, fer-li un *ebbo* a la noia. Vam començar a rallar el coco, a tallar els trossos de cotó pertinents (això són onze) i després el Teo va agafar una ampolla de rom, va fer un glop, i el va escopir al cap de la Lourdes. El Teo va

malgrat que el Teo era conscient de la meua reticència en assistir a rituals amb persones buscades per la policia, amb antecedents penals reconeguts, el cert és que en tres ocasions, el Teo no va trobar qui el pogués assistir als treballs i va demanar-me ajuda. En aquesta ocasió, no em vaig saber negar i hi vaig assistir. Ara bé, cal destacar que en la narració d'aquest cas, donades les circumstàncies i per qüestions de seguretat, s'ometran les localitzacions reals en què es va produir el treball ritual, així com s'alteraran el nombre i la identitat de les persones que hi van participar.

procedir amb el treball, anava fent els resos i jo el seguia sempre que m'ho demanava, així com feia funcionar unes maraques sempre que m'ho demanava.



Il·lustració 42. Preparant la Lourdes per la cerimònia. Autora: Marta Pons Raga

Quan la Lourdes ja estava preparada, el Teo li va demanar els ous. Li va explicar el següent:

“Tienes los huevos que te pedí, ¿verdad? Es que normalmente, un *ebbó* se hace con sangre de animal, pero yo hace tiempo que siempre que puedo lo evito. No he visto que sirva de nada, sin embargo el huevo sí, tiene unas propiedades *científicas* que alteran el orden de las cosas”.

El Teo va agafar els ous i va demanar poder anar al lavabo i concretament a la banyera per tal de no embrutar més del compte el pis. Vam sortir de l'habitació i ens vam dirigir al bany. Al menjador dos nois i una noia veien una sèrie a Netflix, una sèrie que després ens dirien que anava de narcotraficants mexicans. Un cop al bany, el Teo em va demanar que fes jo el treball, perquè la noia s'havia de quedar nua¹²⁰. Allà, ella despullada i jo fregant-li la pell amb els ous, encara per trencar, i amb l'*omiero*, un recipient amb les plantes sagrades per aquella cerimònia, i el Teo cantant i resant des de l'altra banda de la porta, em vaig adonar de dues qüestions

¹²⁰ Aquest és un aspecte important a destacar. El Teo, sovint, em demanava que assistís jo el ritual o la cerimònia, perquè realitzava banys a dones, que s'havien de quedar despullades i que, com a tal, per tal de respectar-los la seva privacitat, preferia que, com em deia, jo fos les seves mans, mentre ell, des de l'altra banda de la porta, cantava i es connectava amb els *orishas*.

importants. La primera és que al maig del 2019 podia afirmar que el meu rol al camp havia canviat radicalment d'aquells inicis del 2014. Mentre jo exercia de les mans del sacerdot i banyava la noia, espantada i angoixada, en aquell pis, em sentia que el treball de camp m'havia penetrat com no esperava que ho fes. Em vaig adonar de cop que havia anat adquirint poc a poc un coneixement, una experiència i, sobretot, una pràctica que m'havien col·locat a un nivell de percepció per parts dels practicants que no identificava amb la persona que fins aleshores havia sigut. I aquesta transformació personal, que va implicar la meua etnografia, no està deslligada de la pròpia anàlisi de la investigació, ans al contrari. Adherint-nos a la teoria de Palmié i el que anomena com a *membrana etnogràfica* (2013), podem arribar a la conclusió que la recerca i l'anàlisi d'aquesta està totalment vinculada a la pràctica de construir plegats realitats noves i imbricades.

La segona és que en aquell moment es va fer evident que la meua anàlisi de la recerca no podia obviar l'element de la crítica de la sang animal i la seva substitució, entre altres elements, per el trencament de l'ou. Així doncs, quan vam acabar la cerimònia i mentre la Lourdes es rentava i es vestia, el Teo i jo vam anar al menjador, on estaven els altres membres de la casa, i vam començar a xerrar amb ells. Una de les noies presents ens va preguntar per què fèiem servir els ous, quelcom a què el Teo va respondre el següent:

“El huevo tiene unas propiedades científicas brutales. Son lo que permite que todo esto tenga sentido. Los rusos ya estudiaron cómo el huevo tenía el poder de atracción de átomos que permite atraer los átomos “malignos”, es decir, aquellos que provocan dolencias en los seres humanos, dolencias totales, físicas y psicológicas”.

A partir d'aquest moment, es va generar una conversa entre tots els presents sobre la importància de l'ou. Ens deien, les persones que vivien a aquell pis, que l'ou a Amèrica Llatina sempre ha estat un element considerat important, un element d'un enorme poder per tal de sanar les persones. El Teo afirmava que en efecte així era, que l'ou tenia unes propietats científiques que estaven essent estudiades perquè no semblaven poder-se menystenir a l'hora no només de tenir cura de les malalties i patologies, sinó també de propiciar situacions desitjades i evitar-ne de dolentes. En aquest sentit, un dels nois presents va explicar la següent història:

“Yo siempre me hago trabajos con el huevo. Un día salimos de fiesta, pero antes me había pasado el huevo. Cuando volvíamos a casa, yo conducía ebrio, pero ebrio que el coche hacía “eses”. Mi novia, que estaba al lado, estaba muy asustada. Y yo seguía bebiendo además. Nunca había cogido el coche tan malo. De repente, vimos un control de policía y me pararon. Me hicieron soplar, y ahí ocurrió de lo más flipante que me ha pasado nunca. El resultado dio negativo. Según ese chisme, no estaba ebrio, madre mía. Pero además me registraron el coche y esto todavía es más espectacular, porque mi pareja, al ver la policía, había tirado la botella por debajo del asiento del copiloto, hacia atrás. Pero cuando la policía inspeccionó el coche, nunca encontraron la botella. Y nos fuimos a casa. Siempre pensé que había sido el huevo”.

El Teo assentia amb el cap i va seguir tot mostrant la seva reticència a l'ús de la sang sacrificial per la seva suposada ineficàcia ritual. Des del seu punt de vista, calia indagar més en tots aquells elements que proporcionaven a les religions afrocubanes l'estatus de *medicina ioruba*, i l'apropaven a un coneixement i una metodologia científica.

El cert és que al llarg de tot el temps que vaig fer treball de camp entre practicants de religions afrocubanes a Barcelona, vaig poder constatar, sobretot, a partir de mitjans del 2015 i especialment a partir de l'any 2016, l'interès per part del Teo i d'altres practicants d'aquestes religions per tal de desvincular-se dels sacrificis. La pregunta que sempre perseguia el Teo era “qué es lo que hace el ritual eficaz? Por qué puedo curar a la gente? Es por el rito o es por algo que doy en el rito que cura? Aquestes preguntes el portaven habitualment a una narrativa en què enfrontava religió o ritual a ciència o, en aquest cas, a la medicina. El seu concerniment tenia a veure amb la demostració científica de l'eficàcia del ritual, quelcom pel que trobava el paper de la sang animal, almenys en termes discursius i en la major part dels casos, obsoleta.

Així, al llarg d'aquests anys, he presenciat treballs i cerimònies religioses oficiades pel Teo en què clarament ha volgut demostrar l'eficàcia ritual a través del *mètode científic*, això és de l'assaig-error. En aquest sentit, el sacerdot havia arribat a la conclusió que el trencament de l'ou tenia una justificació científica per la sanació. D'una banda, el Teo observava que l'ou tenia unes propietats d'atracció d'àtoms i, particularment, d'aquells àtoms que generaven partícules malignes pel cos, per la ment i per les coses que passen (o poden passar) a l'univers. I d'altra banda, havia descobert que calia trencar-lo si volia que els àtoms malignes s'esvaïssin per sempre.

Aquesta és una dada interessant. D'una banda, a través del discurs del Teo, es fa palesa la importància de l'ús de l'ou com a element que per moltes tradicions, d'origen indígena a

Amèrica Llatina, ha estat clau, però d'altra banda, es posava de manifest la necessitat de trencar-lo, emulant, així, el sacrifici dins les tradicions de religions afrocaribenyes. D'aquesta manera, el Teo afirmava el següent:

“No basta con pasarse el huevo, hay que romperlo, porque las energías requieren de su equilibrio. Si uno quiere beneficiarse de algo, necesita ofrecer algo a cambio, si quiere vivir mejor o alargarse la vida, debe ofrecer parte de esa vida” (25/10/19).

En el discurs del Teo de finals de l'any 2019, es fa palès el mateix sentit sobre la sang sacrificial, obtinguda a partir de la immolació d'animals que oferien el Ricardo o el Roberto i que es poden llegir al capítol anterior. El paral·lelisme es fa més evident quan feien referència al fet que el sacrifici és un intercanvi. El discurs del Teo semblava no haver-se mogut ni un àpex de la necessitat de concebre el ritual com un intercanvi, però en aquest cas, hi hauria hagut una transposició de substàncies i formes: de la sang sacrificial a l'ou i de la mort de l'animal al trencament d'aquest ou. La idea de fons del Teo semblava ser la mateixa que la del Leandro, però substituint un element per un altre, i una acció per una altra. Aquesta substitució, que es va anar donant progressivament al llarg de tres anys, serà clau per a comprendre el debat de fons que tots aquests casos etnogràfics posen de manifest: el debat ja canònic entre Ciència i Religió que, al seu torn, manté una clara vinculació amb el debat Modernitat i Tradició, analitzat en el capítol següent en relació a les religions afrocubanes de Barcelona.

L'usuari religiós i el caràcter electiu

Tal com assenyala Hervieu-Léger (2005), la religió en les societats europees modernes ha patit un canvi substancial degut, en gran mesura, a l'auge de l'individualisme religiós, basat en una alta valoració de l'experiència i de l'experimentació personal (Cornejo Valle, 2013), fet que Aupers planteja en relació a l'auge de l'*epistemologia de l'experiència* (2012).

En les societats contemporànies, especialment a Europa, s'observa un declivi de les institucions religioses i eclesiàstiques i la seva substitució per una xarxa difusa i dispersa d'associacions i activitats, tècniques i coneixements esotèrics, botigues i altres tipus d'establiments amb serveis espirituals no convencionals (Woodhead i Heelas, 2005; Heelas, 1996; Cornejo Valle, 2013). En el marc d'aquesta enorme i progressiva fragmentació religiosa, emergeix un subjecte religiós que es defineix en base a un horitzó axiològic nou en el qual s'inclouen preocupacions transversals, com ara, l'ecologisme, l'accés a la informació o les qüestions de gènere (vegi's amb més deteniment al capítol 7).

Per individualisme religiós, parafrasejant Cornejo-Valle (2013: 336) la qual, al seu torn, s'adhereix a Carrozzi (1999: 20), em refereixo a totes les pràctiques religioses basades en les cerques espirituals personals que deliberadament es defineixen i practiquen amb algun tipus de reivindicació de l'autonomia personal i al marge de les institucions i organitzacions religioses, com esglésies, o altres formes convencionals d'organització de creients.

Sistematitzar el conjunt d'aquestes pràctiques que Prat (2012) engloba dins del que anomena els Nous Imaginaris Culturals resulta una tasca gairebé inabastable, tant per l'heterogènia de les pròpies pràctiques com per l'heterogènia i diversitat d'aquells que les duen a terme. Ara bé, podem considerar que la religiositat a Europa en la contemporaneïtat té com a un dels eixos principals el caràcter electiu i això és el que porta als individus a considerar-se *usuaris* religiosos o *espirituals*, és a dir, individus que van a la cerca d'aquelles pràctiques que poden *usar* per tal de pal·liar un malestar, ja sigui físic, emocional o espiritual, un ús que sol passar per l'experimentació personal i que sol respondre a la pregunta "què és el que funciona per mi?" (Cornejo Valle, 2013).

Però, quina és la relació entre aquest usuari religiós i les transformacions de la societat en general? Proposo respondre aquesta pregunta a partir de l'aproximació teòrica al concepte d'*individualisme institucionalitzat*, de Beck i Beck-Gernsheim (2003).

Si bé Johnson argumentava que traçant una genealogia de l'individualisme europeu, des del segle XVII en endavant, i imbricat en les lògiques de l'esclavitud i del colonialisme occidental, es podia trobar el sentit que des d'occident s'ha atorgat al fenomen de la possessió espiritual, en aquesta ocasió, paga la pena destacar la teoria de Beck i Beck-Gernsheim (2003), Lash (2003) o Bauman (1999), per tal de situar l'individu de les acaballes del segle XX i començaments del segle XXI com a un subjecte inserit i imbricat amb les lògiques d'una societat considerada no lineal, que els autors anomenen *segona modernitat* (Beck i Beck-Gernsheim, 2003).

Es tracta d'una societat que supera la concepció d'individu de bona part del segle XX, basada en les lògiques neoliberals modernes, no per erradicar el seu sentit primari, sinó per modificar-lo, fent-lo més fort al mateix temps que fent-lo més esmunyedís. Es tracta, segons aquests autors, d'un individu *hipermodern* endinsat i proporcionant una modernitat reflexiva, en què la lògica no són les estructures, sinó els fluxos, el moviment, la seva condició líquida (Bauman, 1999; 2002).

Lash (2003), en aquesta mateixa direcció, explica que l'auge de la primera modernitat tindria com una de les característiques principals el sorgiment d'un individualisme estructural, un

individu que anomena *reflectiu*. L'individu reflectiu està fora de les estructures que estudia, tot i que les assumeix i les reflecteix. En el cas de la segona modernitat, ens trobem amb un individu *reflexiu*. Així, des d'aquesta segona modernitat, l'individu no reflecteix l'estructura que l'empara, sinó que és l'agent que s'encarrega de produir i reproduir en gran mesura les lògiques i el fluir de la vida social.

Lash relaciona aquest procés amb el del qüestionament de l'objectivitat (2003). En l'era *postmoderna* (Holbraad, 2011; Cornejo Valle, 2013), una de les qüestions centrals en els debats filosòfics i científics ha estat la naturalesa de l'objectivitat i, amb ella, d'una veritat absoluta que a través de certs mecanismes universals es pogués desxifrar. El coneixement, segons Lash, no es convertiria en un no-coneixement, però sí amb un tipus de coneixement diferent a l'anterior, no centrat en termes de veritat, sinó en termes de probabilitat o, millor, de possibilitat.

L'individu s'ha endinsat en una societat múltiple i ha esdevingut de manera orgànica un individu *nomàdic*, que es mou en la complexitat d'unes lògiques canviants i que és capaç de cercar i trobar certa estabilitat dins el caos. Aquest objectiu porta a Lash a concebre l'individu com a *auto-nòmic*, que no *anòmic*, és a dir, un individu que, malgrat la lògica de caos, canvi i fluir que es planteja des de la segona modernitat, és capaç d'erigir-se les seves pròpies normes i de gestionar-se-les. Per tant, no es tracta d'un individu mancat de normes, sinó de normes que s'encarrega ell mateix de gestionar. Aquest caràcter de reflexivitat és el que dona nom a l'individu *reflexiu* que proposa Lash (2003).

Quin paper juguen, doncs, les estructures socials i, concretament l'estat-nació europeu en aquest procés? Amb Asad (2003), Taylor (2007; 2008) i Mahmood (2009), entre altres autors, ja he constatat que l'estat-nació com a nucli polític de la lògica de la modernitat manté una vinculació directa amb les lògiques del secularisme i un dels principals pilars del secularisme, com també he destacat més amunt, és el procés d'individualització. Així, Bauman (1999) i Beck i Beck-Gernsheim (2003) argumenten que l'individu *auto-nòmic* no té a veure amb la desaparició d'allò social en tant que allò institucional o estructural, en definitiva, amb l'estat-nació modern, sinó que té a veure amb una necessària modificació de pensament a l'hora d'abordar-lo, i aquesta modificació respecte la societat neoliberal thatcheriana està emparentada amb el trencament del binomi: individu/societat com a dues realitats separades ontològicament i epistemològica.

Bauman (1999), en aquest sentit, considera que la societat *individualitza* les persones i que són els individus resultants els que s'encarreguen de renegociar i remodelar els compromisos mutus de la societat. En altres paraules, la individualització no significa emancipació, sinó que ens

remet a un projecte permanentment inacabat, però fent-se sense treva, “una historia en curso inacabada, con sus distintas fases; una historia sin telos ni destino preordenado, sino una lógica errática y llena de zigzagueos” (1999: 20). La individualització, segons aquest autor, fa que la identitat humana deixi de ser una “dada” per a convertir-se en una *tasca*, la qual caurà a la responsabilitat de cadascun dels individus. Ser implica *haver d’esdevenir*. És, doncs, una qüestió de procés, que no ve donada, així com d’autoresponsabilitat.

I en aquest *haver d’esdevenir*, exposen Beck i Beck-Gernsheim, trobem l’haver d’esdevenir en societat (2003). L’individu modern ha de voler esdevenir ciutadà. La mutualitat i la comunitat humana ja no descansen en tradicions sòlidament establertes, sinó que ho fan més aviat en una col·lectivitat paradoxal d’individualització recíproca (2003: 30). Es tracta de cercar solucions individualitzades i centrades en el subjecte a problemes socials i sistèmics. Què significa això? Significa que la individualització esdevé una experiència col·lectiva: la classe social, el gènere, etcètera, proveeixen un marc col·lectiu de la conducta individual. I com ho fa?

La resposta més evident i que afecta a la pròpia concepció de la religiositat en la contemporaneïtat és, com proposava més amunt, la preponderància del caràcter *electiu*: “en la actualidad, hay que elegir hasta Dios” (Beck i Beck-Gernsheim, 2003: 71), fet pel qual Greenfield ja parlava als anys setanta d’un *supermercat espiritual* en què “Basta con decir sí” (1979: 183). I és que aquesta capacitat electiva de l’individu afecta també al consum de béns simbòlics en un supermercat (sinó, hipermercat) que impregna el total de la societat europea contemporània, la qual, doncs, a més de presentar un panorama complex i compartimentat, ha mercantilitzat tot fenomen social del qual el fet religiós no n’ha estat una excepció.

Amb tot, un dels aspectes més interessants d’aquesta societat aparentment basada en eleccions individuals, no obstant, és que l’individu no està al marge de les institucions que l’emmarquen i, ahora, l’incentiven i potencien, i és per aquest motiu que Beck i Beck-Gernsheim parlen d’*individualisme institucionalitzat* (2003): l’individualisme esdevé una característica estructural del sistema. És distint de l’individualisme del neoliberalisme en tant que no pretén ser autàrquic, sinó que se sap amb necessitats i especialment amb necessitats socials, quelcom que el manté inherentment vinculat al sistema, encara que es tracti d’un sistema atomitzat que no perd, que no pot perdre, la consciència del seu fonament: la subjectivitat.

Es tracta d’un joc social basat en l’individu però que ahora és concebut immers en una experiència col·lectiva. Mentre des de l’individu neoliberal, el discurs sobre classes socials és obsolet, en l’era de l’individualisme institucionalitzat, la problemàtica existeix, però es transforma en *la nova qüestió social* (Karsz, 2004: 185), en què el debat sobre les desigualtats

socials ja no gira al voltant de l'explotació o dominació, sinó de l'exclusió. Ja no apareix un qüestionament de l'estructura, sinó que, en un món fragmentat, el discurs de lluita social esdevé d'una actitud voluntarista, individual, això sí sensibilitzada en un altruisme o cooperativisme sistèmic en què la causa i la conseqüència últimes recauen en les diferents subjectivitats. Així, ens trobem amb el que Beck i Beck-Gernsheim anomenen el fenomen de l'*individualisme cooperatiu*, segons el qual "viure la pròpia vida", parafrasejant els autors, implica tenir una actitud voluntariosa en relació a ajudar els altres (2003: 78).

No obstant això, voler viure la pròpia vida ha esdevingut una voluntat imperativa. D'aquesta manera, malgrat l'aparent auge de la capacitat electiva de l'individu, "no nos engañemos: ahora, como antes, la individualización es un destino, no una elección" (Bauman, 1999: 22). L'individu institucionalitzat de què parlen Beck i Beck-Gernsheim (2003) giraria, doncs, entre l'obligació i el consentiment com a estratègia política.

Com afecta, doncs, l'individualisme institucionalitzat i la idea d'usuari religiós amb el caràcter electiu al cas que aquí ens ocupa? Per a respondre a aquesta qüestió, proposo un salt a l'etnografia, la qual em permet constatar tres tipus d'usuaris de religions afrocubanes amb qui he fet recerca al llarg dels últims anys; a saber, els usuaris d'inèrcia, els usuaris-comunitaris i els usuaris-esporàdics. Aquestes tres categories, que s'han de comprendre de manera porosa i mòbil, permeten l'estructuració de l'anàlisi d'una realitat religiosa particular en el context secularista de Barcelona i, així, permeten reflexionar sobre l'àmplia heterogènia de pràctiques i practicants que configuren aquest paisatge, un paisatge no sempre harmònic, sinó que es caracteritza pel conflicte social i religiós. Vegem amb més detall a continuació, primer, els punts en comú entre els practicants i, segon, les seves discrepàncies.

Narratives de conversió: a la cerca del fonament

Adherint-me als discursos dels interlocutors amb qui he treballat al llarg dels últims sis anys, i malgrat les diferències substancials entre ells, puc constatar que presenten un discurs comú en relació al procés de conversió de les religions afrocubanes, això és, un discurs comú en relació a la cerca del que anomenen *fundamento* per a pal·liar els seus malestars. El *fundamento* o fonament és un terme que en el món de les religions afrocubanes es caracteritza per ser enormement polisèmic que, a més, canvia de sentit segons el practicant o, fins i tot, segons el moment i el context en què es trobi aquest practicant. Així, a tall d'exemple i tractant de sistematitzar la major part dels discursos i pràctiques registrades, el fonament pot ser tant el *caldero* o *nganga* en Palo Monte, és a dir, aquell recipient en què s'hi troben els objectes i restes orgàniques pròpies d'un practicant concret, que ha anat adquirint a partir de treballs rituals i

que conformen el seu altar religiós particular. També pot remetre's al recipient en què s'hi col·loquen els *otás* o pedres sagrades en Santería; o bé, pot remetre's a l'essència de la religió, i amb ella, de la vida. És aquest darrer sentit el que m'interessa explotar en aquest apartat, en tant que el fonament com a essència de la religió i de la vida és quelcom cercat entre el conjunt de practicants per a solucionar problemes i malestars personals.

Els malestars als quals fan referència la majoria de les narratives dels meus interlocutors són de quatre tipus. El primer és en relació a la salut, que és el majoritari entre els practicants. Gairebé la totalitat dels practicants que arriben a les religions afrocubanes ho fan a la cerca d'una solució a un problema de salut física, mental, emocional o espiritual que no han aconseguit pal·liar a través del sistema hegemònic occidental, ja sigui a través dels mecanismes institucionals que proposa l'estat-nació, ja sigui a través de la biomedicina, o ja sigui a través dels sistemes d'educació emocional i salut mental.

Les narratives englobades en aquest primer punt van des d'aquelles que obertament manifesten un problema de salut física, com ara, patologies relacionades amb el càncer, problemes de fertilitat, problemes dermatològics, fins a problemes digestius. Vegem el cas de la Carmela, que m'explicava el següent: "mi hija nació casi muerta. Los médicos no me daban ni una esperanza. Contacté con Leandro y junto con Teo me la curaron y, mira, ahora está allí jugando" (19/09/15). O bé, el Wilfredo explicava que tenia problemes digestius que només li sabien curar els santeros als quals recorria:

"Yo siempre he tenido el estómago mal. Las digestiones me han costado mucho, he estado siempre en tremenda candela. Pero ellos me dan lo que necesito. Ahora estoy mejor" (05/08/15).

Molts interlocutors també fan referència a problemes de salut mental, tipus esquizofrènia o trastorns bipolars. Així, la Matilde explicava que "en Cuba, yo sabía que había lo de la Santería, pero yo me hice santera cuando lo de mi hija. Era una adolescente cuando se desequilibró. Hablaba cosas raras... Félix y Leandro me ayudaron. La niña empezó a ponerse bien. Fue muy duro. La niña hasta empezó a hablar bantú... Pero ahora está bien" (15/05/15). Al mateix temps, la majoria d'interlocutors fan referència a malestars de salut emocional o psicològica, com ara, ansietat, depressió, angoixes o insomnis. En aquest sentit, l'Ismael m'explicava el següent: "mira, jo he estat sempre en una situació de crisi personal, amb molta ansietat, la veritat. Fins que vaig trobar això. És exactament el que necessito. M'omple, aprenc i estic millor. Li vaig dir a la meva parella i ara ell també s'hi ha sumat" (31/07/15).

Tanmateix, també he pogut detectar un altre tipus de narratives en relació a la cerca d'un benestar espiritual. Per exemple, algunes persones m'han parlat de la necessitat de cercar el fonament de la vida per a trobar una tranquil·litat personal, per a aprendre, o per a créixer davant del buit existencial que sentien. He decidit englobar aquestes narratives dins l'àmbit de la salut, donat que fan referència a un benestar holístic, físic, emocional i espiritual. Un exemple el trobem amb la Cloe, que afirmava el següent: "Cuando te das cuenta que la vida está vacía, que no hay nada, que todo es superfluo, entonces te pones a buscar y, al final, si buscas, encuentras. Desde que encontré la Santería soy muchísimo más feliz. Y, al final, de eso se trata, ¿no?" (10/10/14). O el Gael, el qual afirmava que "a mí, la espiritualidad me ha llamado desde siempre. Y ya cuando crecí y pude decidir lo que hacer, me interesé en estos temas. Llevo tres años formándome en la Santería, aprendiendo y creciendo" (04/07/15).

El segon tipus de malestar és de tipus afectiu o sexual. En aquest cas, la immensa majoria de practicants són dones que han tingut un desengany amorós i, o bé volen que el sacerdot els tregui del cap el fet de voler estar amb aquella persona que elles mateixes consideren nociva, o bé volen que el santero faci algun treball per reconciliar la parella, una reconciliació que sovint passa per un treball d'enamorament de l'home cap a la dona que es consulta. Així, a tall d'exemple, trobem l'exemple de la Yolanda, que va acudir al Teo per tal de solucionar els problemes amb la seva parella: "mira, yo lo que necesito es que me haga caso, que se enamore de mí otra vez. Porque sale mucho y no sé ni con quién va ni lo que hace y lo estoy pasando muy mal. Y si no, pues que me lo quites de la cabeza y ya" (15/05/19).

També és cert que en els darrers anys he pogut contactar amb interlocutors que volien fer ús dels coneixements santeros per a pal·liar o solucionar problemes afectius que no eren d'ordre sexual, sinó, en aquest cas, familiar o d'amistat. Així, he pogut registrar casos de persones que volien reconciliar-se amb els seus pares, mares, germans i germanes, fills i filles, i que res tenia a veure amb relacions afectivo-sexuals. Un exemple el trobem amb la María, la qual afirmava que "yo nunca he tenido una buena relación con mi padre y siento que esto debería cambiar, porque no me hace estar bien".

El tercer tipus de malestar té a veure amb qüestions econòmiques o laborals. Problemes a la feina, per a l'acomiadament i a la pèrdua d'un ingrés. La demanda de bonança econòmica també ha protagonitzat bona part de les narratives dels interlocutors. El Carlos, així, m'explicava tots els treballs que havia hagut de fer amb la seva dona, la Raquel, per tal de solucionar els problemes amb la seva "jefa" i, així, impedir-li que l'acomiadés: "Raquel se puso a trabajar que no veas, le echó de todo al *caldero* y la mujer cambió como de la noche al día. Ya me trataba

bien y dejó de amenzarme con que me despediría. Si esto no funciona, ya me dirás qué sí” (18/10/20).

Finalment, el darrer tipus de malestar ha estat de tipus legal, tant d'aquells practicants amb situació irregular a Espanya que volien facilitats a l'hora de regular-se els papers, com d'aquelles persones que treballen de manera submergida i, sovint, il·legal i empraven la praxis religiosa per tal d'evadir-se de la justícia. La Rosalyn, al febrer del 2018, va acudir al Teo perquè li realitzés un treball per a lliurar-se de la policia, ja que tenia una ordre de “*búsqueda y captura*”, com deia ella. Explicava el següent: “Si es que yo ya sé lo que hay y lo que he hecho. Ahora solo quiero un poco de ayuda para ganar tiempo y que no me pillen justo ahora, que con la cría no puedo”; o bé el Javi, anys abans havia intentat muntar un negoci de transport de cocaïna per Andalusia i també havia recorregut a la Santería per tal d'evadir-se dels possibles problemes legals que aquest fet podia comportar, fet pel qual el Teo li havia dit el següent:

“Javi, estás jugando con fuego y al final te vas a quemar. Esto no se trata de hacer todo el tiempo lo que te dé la gana y esperar que esta religión te salve. Esto es un tema muy serio y los *orishas* no están para que te salgas siempre con la tuya” (10/10/16)¹²¹.

Ara bé, malgrat aquesta categorització en quatre motius principals, el cert és que a la pràctica, les quatre raons s'imbriquen i es manifesten en les narratives dels interlocutors com una de sola, això és, una qüestió de necessitat de benestar. En d'altres paraules, encara que les problemàtiques de fons siguin econòmiques, legals, o afectives acaben fent-se evidents pels practicants i tornant-se insostenibles quan es manifesten en forma d'un malestar físic, emocional o espiritual, és a dir, quan esdevenen un problema de salut que impedeix el benestar de la persona.

Un exemple d'aquest fet el trobem amb la Delia. L'estiu del 2015, la Delia va començar a desenvolupar unes pèrdues doloroses de sang per la vagina. Al principi, es pensava que es tractava d'un desajustament de la seva menstruació, però aviat se li va fer insostenible. En el seu cas, no va acudir a la ginecòloga de capçalera (com molts altres interlocutors fan), sinó que directament va cercar per internet què podien ser aquelles pèrdues i de seguida va veure que podien tenir una quantitat ingent de causes i que poc tenien a veure amb aspectes ginecològics *stricto sensu*. Va ser aleshores quan va trobar el Teo, que li va presentar una amiga de Les Planes quan dies abans li havia comentat els seus problemes, la Míriam. El Teo va consultar la Delia i, llegint el *Diloggún*, li va preguntar si havia estat en una relació amorosa amb un home provinent

¹²¹ Poques setmanes més tard, el Javi va deixar de conduir la furgoneta que transportava la droga, fent-li cas al sacerdot.

de l'Àfrica, quelcom a què ella va respondre que sí, i que ho havia passat molt malament com a conseqüència de les nombroses infidelitats que li havia conegut. Al cap d'uns mesos, ella es va adonar que patia massa en aquella relació i va decidir aturar-la. Però, des d'aquell moment, havia començat a tenir pèrdues. El Teo va comprendre el que passava. L'home africà, concretament nigerià, amb qui havia mantingut una relació amorosa els últims mesos era en realitat un bruixot que li havia fet un encanteri en el darrer acte sexual que havien mantingut. Ara, el que li calia a la Delia era un contraencanteri per part del Teo. Quan el va fer, no només van cessar les pèrdues de sang, sinó que va començar a apoderar-se d'ella una sensació de profund benestar. Ho expressava així:

“No te puedes imaginar qué dolor tenía, y lo débil que me sentía al perder tanta sangre. Después del trabajo de Teo, ya todo fue mejor. Se pararon en seco las pérdidas y, además, yo me sentí más relajada y feliz que nunca” (10/08/15).

Aquest exemple etnogràfic mostra el cas més habitual entre els meus interlocutors; malestars físics i emocionals que tenen un origen de salut física, mental o bé d'un altre ordre de coses, com ara, qüestions econòmiques, legals o, sobretot, d'aspecte amorós, afectiu o sexual. Aquests malestars, sovint, generen un cert sentit de frustració o de crisi personal. Si bé és cert que quan atenguem les diferències entre els interlocutors, es podrà constatar que no sempre hi ha una crisi personal com a detonant per a emprendre el camí de la pràctica de les religions afrocubanes, sí que aquest sentit que Downtown (1980, a Cornejo Valle, 2013) anomena de “futilitat personal” o que Lofland i Stark (1966, a Cornejo Valle 2013) titllen de “frustració personal” és un dels detonants per la pràctica religiosa àmpliament estès i compartit entre els interlocutors.

La voluntat de cercar un fonament per tal de pal·liar malestars fa que Pasqualino (2011) anomeni les religions afrocubanes *religions de servei*. Malgrat la connotació excessivament instrumentalista del terme, sí que es tracta d'unes religions, segons l'autora, que no presenten una millor vida més enllà de la mort, sinó que pretenen servir de millora per la vida de l'ara i l'aquí. Aquest és un aspecte no només oposat a la religió hegemònica a Europa (el Cristianisme), sinó que també suposa una alternativa a mecanismes dominants a Occident per a pal·liar els malestars de la vida ordinària, com ara, la biomedicina, la psicologia, les institucions polítiques, o els sistemes d'aprenentatge universals (això és l'escola, la universitat...) i un llarg etcètera. Així, les religions afrocubanes, no només suposen un element de confrontació o, millor, alternativa a sistemes de creença hegemònics europeus, sinó que també suposen una alternativa o un complement a altres sistemes de lògica occidental dominants, com ara, la

Ciència fruit del procés de racionalització il·lustrat i modern. A més, els interlocutors mostren plena consciència d'aquest fet i es presenten voluntàriament actius a l'hora de cercar "altres modes" de pal·liar els seus malestars al món.

I amb aquesta caràcter conscient de cerca, ens endinsem en la segona característica comuna entre els interlocutors, i és l'evident i explícita mostra de disconformitat cap a certes lògiques dominants europees. D'alguna manera, la cerca de fonament per a pal·liar malestars té a veure amb la desil·lusió generalitzada de què parlava Downtown (1980 a Cornejo Valle, 2013) en relació als valors i a les organitzacions convencionals. Així, els practicants amb qui he treballat parlen de la necessitat de desfer-se de les capes supèrflues, tecnocràtiques i burocràtiques que ha imposat la societat europea hegemònica. Cal recuperar, doncs, el fonament, davant d'una percepció de tanta pèrdua, mentida i falsedat.

Un dels autors que més va reflexionar sobre els orígens d'aquesta voluntat de desfer-se de tot allò superficial, des dels moviments de la Contracultura dels anys seixanta del segle XX, als Estats Units, va ser Greenfield (1973), tot i que també d'altres autors n'ha teoritzat, com ara, Heelas (1996); o Hanegraaf (1998). Tots ells parlen de diferents moviments espirituals i culturals que permeten cercar *veritats holístiques*, això és, despulades dels mecanismes tecnocràtics i burocràtics propis del capitalisme i l'estat-nació per tal d'endinsar-se en un món espiritual que permetria l'encontre amb la *veritat* sobre un mateix i amb allò *autèntic*, natural i pristin¹²². Aquests moviments han seguit perpetrant-se especialment en el marc euroamericà donant lloc al que Frigeiro (2016) anomena les *espiritualitats reflexives*, o bé Noomen, Aupers i Houtman (2012) anomenen *espiritualitats holístiques*, és a dir, el conjunt de pràctiques i creences religioses i espirituals que pretenen cercar una *veritat* i una *autenticitat* a les quals no es pot arribar amb els mitjans secularistes per excel·lència, com ara, la Ciència hegemònica il·lustrada, o bé amb el Cristianisme (Prat, 2012; Morris, 2009; Fedele i Knibbe, 2013; Cornejo Valle, 2013; entre altres).

A nivell etnogràfic, algunes cites de practicants que donen compte d'aquestes qüestions són les següents:

¹²² La vinculació entre la *veritat*, l'autenticitat, la naturalesa i el passat serà quelcom essencial del que Taylor anomena l'ètica de l'autenticitat (1994) o Frigolé (2014) anomena *l'ideologia de l'autenticitat* (vegi's amb més deteniment al capítol següent).

“El ritual santero es mi vida, la Santería es el fundamento, es mi vida porque no conozco otra cosa que el mundo de los orishas y con ellos puedo entrar y conectar. Todo lo demás es secundario” (Leandro, 05/05/14).

“Lo que hemos vivido aquí y seguimos viviendo es algo muy fuerte, que me cuesta expresar todavía, porque todavía lo estoy asimilando, pero lo que me ha flipado es que tanto el Camino Rojo como la Santería entran en el fundamento, entran en la naturaleza” (Gael, 01/08/15).

“Aquí, en Europa, mucha gente se ha creído la historia esta de Jesús. Pero el cristianismo nos ha hecho mucho daño a todos. La Iglesia nos ha engañado mucho, nos han hecho creer mundos que no eran los auténticos, los de verdad. Con la Santería (y también con otras religiones) se puede llegar al fundamento de la vida y yo no quiero nada más que eso” (Ali, 03/02/2017).

“El fundamento no está ahí, es una verdad que hay que alcanzar pero no la vas a ver ni tocar, es lo que nos une y es lo que la sociedad ha perdido y se ha alejado de ello” (Roberto, 14/09/2015).

“El fundamento es lo que te permite curarte, curarte de verdad, llegar a algo verdadero que te permita comprender y sanarte. La medicina solo se preocupa de los síntomas, pero no del por qué los tienes y no funciona” (Belén, 08/03/17).

“Los rituales sólo son útiles en tanto llegan al fundamento, al mundo *orisha*. Todas las redes de poder son inútiles, pero eso, eso sí es verdadero” (Matilde, 14/05/15).

“Mira, hemos perdido todo. Hemos perdido los fundamentos. Ya no hay filósofos. El último, ¿quién fue, Sartre? Pues la Santería permite conectar otra vez, recuperar esos fundamentos. Luego nos extrañamos de que haya tantos musulmanes, pero es que esos sí que tienen un referente; no los que se inmolan, que esos están chalados. Pero nosotros nos hemos quedado sin nada y así la Santería se plantea como una fuente de saber y de conocimiento, de autenticidad que cada vez gusta más. Hay mucha gente en Barcelona interesada en estas historias” (Félix, 03/03/15).

“Tú, Martica, eres científica, ¿no? Pues debes saber que la ciencia no entiende nada. La ciencia...en fin.. nos engaña más que otra cosa. Hay que ir más allá. ¿Tu sabes la de cosas que no se explican por la ciencia? No, yo ya me tragué la historia una vez, ahora ya sé que es un cuento chino” (Javi, 17/01/16).

“Somos una sociedad muy materialista, muy burocrática. Esto va más allá. La ciencia... No. Hay que ir más allá y haciendo estas cosas, uno siente que conecta con el fundamento” (José, 10/10/14).

Amb totes aquestes cites, es constaten els dos elements comuns mencionats fins al moment, relacionats entre si. D'una banda, un sentit de cerca de *fonament*, d'essència, o de veritat, lligat

a una millora de benestar, quelcom que observem, per exemple, amb la cita de la Belén. I d'altra banda, una doble disconformitat, cap al Cristianisme i cap a la Ciència. D'aquesta manera, arribar al fonament implicaria desfer-se de tot allò no només banal, sinó també fals, fictici. Així doncs, observem una relació presentada com a directa i inevitable entre el primer punt i el segon punt comú entre els interlocutors. Cercar el fonament per a pal·liar un malestar està estretament vinculat al fet que es considera que el sistema hegemònic europeu de creença i també polític i científic no permet pal·liar-lo.

Quant a la disconformitat cap al sistema de creença imperant a Europa (el Cristianisme) observem frases com la de l'Ali, en què es fa evident aquesta disconformitat directament assenyalada cap al cristianisme i l'església ("el cristianismo nos ha hecho mucho daño a todos", o bé "la Iglesia nos ha engañado mucho"). Però aquesta disconformitat cap al sistema de creença imperant també fa referència a la manca absoluta de creences espirituals pròpies d'una societat tecnocràtica, burocràtica i capitalista. Amb les frases del José, del Teo o del Leandro, s'observa la importància de no caure en la materialitat capitalista del món modern, sinó arribar a allò espiritual i considerat fonamental, un camí que permeten les religions afrocubanes. Així doncs, amb aquesta disconformitat, s'observa una dicotomia plantejada pels interlocutors molt clara: mala religió (cristianisme) versus bona religió (religions afrocubanes), una divisió que advertia Mahmood (2009) que estava ben vigent en la contemporaneïtat europea (vegi's a l'apartat d'*Apunts sobre el secularisme europeu*) i que regia les polítiques de l'estat-nació, tant a nivell nacional com internacional, i de la qual els propis practicants mostren plena consciència¹²³.

Així, s'observa no només la dicotomia entre la bona i la mala religió, sinó que també s'observa la dicotomia entre l'espiritualitat, considerada necessària i positiva, i la materialitat, associada a la tecnocràcia capitalista, com a quelcom que cal superar. Vegi's amb els testimonis del José o el Félix. De fet, de la dicotomia entre espiritualitat i materialitat ja n'he traçat els orígens històrics i hegemònics a l'Europa de mitjans del segle XVII en endavant en el capítol 3. Ara bé, les dades etnogràfiques demostren que, malgrat que la pràctica de les religions afrocubanes a Barcelona suposa l'evidència que cal superar aquesta dicotomia a partir de comprendre l'espiritualitat com una pràctica que es manifesta al món i que, per tant, és material (vegi's amb més deteniment a

¹²³ Mahmood (2009), en efecte, exposa el binomi de *bona versus mala* religió en relació al Cristianisme versus l'Islam, respectivament. En el cas que aquí ens ocupa i pel que fa als interlocutors amb qui he treballat aquest no és el binomi a què faig referència. Parteixo de la idea que el Cristianisme a Europa segueix essent la religió dominant i hegemònica, considerada, doncs, la *bona religió* i, d'altra banda, trobem d'altres religions, algunes més acceptades, com les espiritualitats holístiques, i d'altres menys, com ara, les religions afrocubanes, que esdevindrien les *males religions*. El que plantejo amb les narratives de disconformitat dels interlocutors, però, és que es produeix el discurs contrari. Per ells, la *mala religió* seria el Cristianisme i, en canvi, la *bona religió* serien les religions afrocubanes.

la Part II de la tesi) el cert és que en el pla discursiu d'alguns practicants – els neosanteros – , trobem el mateix discurs que es podia constatar des de la ciència victoriana pròpia del segle XVII i que remet posteriorment al materialisme científic. Així, és habitual que els interlocutors diguin que només creuen allò que veuen, o que només és vertader allò que es pot demostrar científicament, validant així, el mètode científic i ratificant-se en les lògiques del materialisme científic. Ara bé, el recolzament cap a certa racionalitat científica contrasta amb el rebuig frontal de la Ciència com a sistema d'evidència hegemònic a Occident. I aquí ens endinsem en la segona disconformitat plantejada pels interlocutors.

Constato una àmplia i explícita disconformitat en relació a la Ciència, en majúscula i singular, fruit del procés de racionalització que he presentat a l'apartat anterior. La ciència com a corrent *mainstream* de sistema d'evidència, o com a productor de *l'autèntic* coneixement i de veritat, flaqueja entre els practicants, tal com es pot constatar a partir dels testimonis del Javi o del José. Tanmateix, es pot comprovar, amb la cita de la Belén, que aquesta disconformitat cap a la ciència dominant en el panorama europeu també es vincula cap a una disconformitat respecte la biomedicina. La medicina al·lopàtica, considerada conseqüència directa d'aquesta Ciència racionalitzada dominant, no permet atendre al *per què* dels símptomes, diu la Belén. Cal anar a la causa última i fonamental i per això caldran altres mecanismes, com ara, les religions afrocubanes, que esdevenen pels practicants, no només religions de servei, com observàvem amb la terminologia proposada per Pasqualino, sinó en *religions complementàries*, és a dir, religions que suposen algun tipus d'alternativitat a les lògiques dominants a Europa i, concretament, a Espanya, tal com analitzaré amb més deteniment al capítol 7.

Finalment, el darrer aspecte comú, constatat amb la narrativa del conjunt dels interlocutors, té a veure amb una qüestió crucial per a la continuació d'aquest capítol, i és l'aspecte electiu, o bé de la conversió religiosa, o bé de la permanència en la pràctica. La cerca de fonament, doncs, es caracteritzaria per una decisió personal, de cerca individual, d'aprenentatge i experimentació religiosa i espiritual (Aupers, 2012), que permetria el desenvolupament per part del devot d'una pràctica religiosa particular i amb una intensitat, freqüència i compromís concrets. Així doncs, les religions afrocubanes a Barcelona es comprenen també com a *religions electives*, en què el component de decisió individual de cerca de fonament es combina amb la manera, la freqüència, la intensitat i les persones amb qui es vol practicar la religió. L'aspecte electiu, doncs, necessàriament lligat a la trajectòria individual de cadascun dels practicants, fa que també hi trobem moltes discrepàncies internes, que la cerca de fonament no sigui lineal i, per tant, que puguem agrupar els devots en les tres grans categories mencionades a les acaballes del darrer apartat: usuaris d'inèrcia, usuaris-comunitaris i usuaris-esporàdics.

Usuaris d'inèrcia

En primer lloc, trobem els practicants que proposo englobar dins la categoria de *usuaris d'inèrcia*. Aquesta categoria englobaria tots aquells practicants amb qui he treballat que expliquen la iniciació a les religions afrocubanes com a quelcom que els ve donat per la seva família o el seu entorn més proper. Per ells, la introducció a les religions afrocubanes és viscuda de manera orgànica, per inèrcia o per referència familiar, tant si algun familiar els va iniciar quan eren petits, com si encara hi tenen família vinculada. De fet, les quinze persones que es poden englobar dins aquesta categoria són practicants de nacionalitat cubana, arribats a Barcelona des dels anys noranta en endavant i que s'havien iniciat a Cuba o just en arribar a Catalunya (quan havien aconseguit reunir diners¹²⁴).

Tot i així, he decidit englobar aquests practicants sota el paraigües de l'individualisme religiós en tant que, malgrat aquesta inèrcia familiar o de proximitat en relació a la seva iniciació a la Santería, manifesten i reivindiquen el caràcter electiu de la seva pràctica, així com el sentit d'eficàcia que suposa aquesta religió per ells. D'aquesta manera, en els seus discursos sempre està exposada i reivindicada la idea de llibertat de decisió i autonomia personals. Proposo dos testimonis que així ho ratifiquen.

D'una banda, trobem l'Adria, una dona d'uns quaranta i pocs anys, d'origen Cubà i practicant habitual de l'Associació Ilé-Oriaté. A l'Adria se la coneixia com "la germana del Leandro". Era una dona alta, robusta, i amb caràcter. Des que vaig començar el treball de camp a l'Associació, era una dona que em provocava respecte, possiblement perquè sempre que podia m'alliçonava sobre el meu desconeixement religiós, el meu comportament als rituals, el meu vestuari aparentment errat, i l'atribució que em feia d'incapacitat de comprensió de la realitat ritual. Em deia "así no se lleva el pelo"; "esto tú no lo debes de tocar. Ya lo deberías saber"; "quédate aquí y no te muevas, que hoy no tenemos tiempo para ti". En efecte, la relació entre l'Adria i jo no sempre va ser fluida i fàcil, tal com es pot constatar. Ara bé, la relació va anar canviant per diversos factors fins que es va propiciar la situació idònia per tal que xerréssim tranquil·lament sobre el seu procés de conversió.

Un dels factors que va propiciar el canvi d'actitud de l'Adria cap a mi de manera més clara va ser el meu embaràs a partir del febrer del 2015. Al cap de poc temps de fer comuna entre els membres de l'Associació la notícia que estava embarassada, l'Adria em va dir el següent: "ahora

¹²⁴ La iniciació a la Santería a l'Associació Ilé-Oriaté té un cost que oscil·la dels 7.000 als 14.000 euros. Tot i així, sempre que la persona desitja iniciar-se i no té aquests diners, s'arriba a acords amb el *padrino* per tal de seguir endavant amb la iniciació.

ya te crees nuestra religión, ¿verdad?”. Va ser una pregunta desconcertant per mi. És que, a cas, havia mostrat que no me la creia? Aquest va ser un dels moments en què l’etnografia va posar de manifest allò que, en realitat, estava fora del meu control (Berreman, 2012).

L’Adria es referia al fet que el Leandro, tal com he narrat a l’inici del capítol 3, amb Francisco Siete Rayos muntat en ell, havia previst que jo em quedaria embarassada i quan m’hi vaig quedar i ho vaig enunciar, moltes de les persones presents a l’Associació ho van interpretar com una dada feafent de la meva credulitat cap a aquestes religions. Com les podria qüestionar a partir d’aquell moment, en què s’havia fet tan evident que la previsió del Leandro-Francisco era certa? Aquest fet, doncs, va canviar el meu estatus dins l’Associació, tal com he tractat de reflectir en el capítol 2. Però aquí el que m’interessa destacar és que gràcies a aquest canvi, vaig poder mantenir una conversa amb l’Adria, al setembre del 2015, en què em va explicar el seu procés de conversió, que feia així:

“Yo hice mi yavoraje¹²⁵ con 7 años, en la tradición de mi familia, porque así es como debe ser. Mi madre así la había hecho, y mi abuela. Yo, ahora, es que no lo entiendo. De hecho, yo hice el yavoraje como es debido, con mi ropa, las normas del yavó, no pude comer sentada en la mesa con mi familia por un año, no podía empezar a comer antes que mi padrino, no podía salir a jugar, tuve que hacer ese sacrificio, pero valió la pena porque hice lo que hay que hacer. Mi hija también la he iniciado así y, bueno, el problema lo tenemos en el colegio que, claro, ir con la ropa, con la *quilla*, con el pelo rapado y con el fundamento en la cabeza es muy complicado. Aquí no puedo ser tan estricta como lo fueron conmigo en Cuba, pero hago lo que puedo. Intento que lleve el *yavoraje* lo más estricto posible porque, como decía mi padrino, un mal yavoraje implica un mal camino religioso. Y ahora es lo que pasa, los niños que se inician, se inician mal, algunos parece que lo hagan solo porque está de moda o para dar la nota, como decís aquí, pero no por el fundamento religioso. Eso con mi hija no va a pasar. Y no te creas que lo hacemos porque nos lo digan eh, que tampoco somos tontas. A mi me iniciaron de niña pero yo he seguido practicando porque no me imagino otra cosa que llegue más al conocimiento de verdad. La conexión con los *orishas* supone para mi la posibilidad de curar y de estar mejor. Son mi bienestar”.

El que emergeix de manera clara amb el discurs de l’Adria són tres qüestions. En primer lloc, la demanda d’una iniciació estricte, això és autèntica i a la cerca d’un fonament religiós que susposi superar la voluntat d’iniciar-se per a “dar la nota”, és a dir, la voluntat d’iniciar-se per motius egoistes i banals. En segon lloc, una iniciació amb una clara inèrcia familiar. I, en tercer lloc, una continuació de la pràctica per decisió personal. Així, si bé és cert que en el seu relat es mostrava

¹²⁵ El *Yavoraje* és el període en què el neòfit es considera iniciat en la Santería. Dura aproximadament un any. Comença i culmina amb unes cerimònies en què es fa palesa aquesta conversió, i implica moltes normes de conducta, això és, de vestuari, d’alimentació, de llenguatge, etcètera, unes normes que el neòfit ha de seguir al peu de la lletra.

un fil biogràfic en què es feia evident el pes dels antecedents religiosos familiars i els que seguirien (amb la seva filla), també és cert que aquest fil ben assentat no feia minvar el caràcter electiu de la pràctica religiosa. En efecte, l'Adria deia que "tampoco somos tontas" i reivindicava la seva voluntat de practicar la religió perquè havia constatat que funcionava, que res li permetia de manera més eficaç pal·liar un malestar que pugués tenir. Així doncs, la decisió de mantenir-se en la pràctica de la Santería responia al fet de considerar-la una religió *fonamental* per estar bé a la vida ("son mi bienestar"); i, així, es fa palesa aquesta triple qüestió mencionada. D'una banda, la necessitat de practicar una religió *auténtica*; d'altra banda, el fet d'haver-se iniciat per tradició familiar; i, finalment, la permanència de la pràctica per voluntat pròpia en constatar reiteradament l'efectivitat ritual.

L'altra narrativa de conversió que englobo dins d'aquesta categoria de practicants és el cas de l'Oswaldo, un home d'uns cinquanta anys que vaig conèixer el febrer del 2016, en un bar del Raval, prenent una cervesa amb el Teo. Uns dies abans d'aquesta troballa, el Leandro, el Félix y el Teo havien estat parlant a l'Associació d'un amic del Teo de Cuba, que portava temps a Espanya i que no es trobava bé. Comentaven, i així m'ho van fer saber, que aquest home tenia VIH i que volia tractar-s'ho amb la Santería i el Palo Monte amb el Teo. El Teo, així, demanava ajuda al seu padrino, el Leandro, i el Félix oferia les seves aportacions.

Donat que el meu rol al camp en aquelles dates era romandre a l'Associació i anar parlant amb la gent i observant les pràctiques que allà s'hi donaven en tant que antropòloga i investigadora de religions afrocubanes a Barcelona i, sabent els meus interlocutors d'aquesta realitat, el Félix em va dir el següent: "Martica, ven para acá [em vaig apropar i va seguir]. Estamos hablando de Oswaldo, un amigo de la infancia de Teo que está aquí en Barcelona y está malito. Tiene el VIH. Quiere que Teo lo cure".

Aquesta informació va suposar una conversa relativament llarga amb els meus interlocutors sobre les capacitats sanadores de les religions afrocubanes. Va ser aleshores quan el Leandro va afirmar que es tracta de religions que poden curar fins i tot un càncer terminal, si els *orishas* així ho marquen ("un tumor cerebral bien tratado con los *orishas* se puede sanar", deia); o el Teo defensava que aquestes religions en realitat eren *medicina ioruba* i que, per tant, podien pal·liar qualsevol malestar. Així doncs, van seguir tenint una conversa sobre com procedir pel treball ritual de l'Oswaldo i, en efecte, en un moment donat, el Leandro es va endur el Teo més enllà, deixant-me força clar que el que li estava dient era secret per mi, quelcom que en aquell moment era més que habitual.

Així doncs, va arribar el dia de conèixer l'Oswaldo i, tal com he mencionat més amunt, estava prenent una cervesa amb el Teo en un bar del Raval quan vaig arribar jo. El Teo ens va presentar. Primer, va dir que era una persona interessada en les religions afrocubanes, però al cap d'una estona, va reconèixer la meua professió tot afirmant que "Martica es antropòloga. Hace ya dos años que nos conocemos. Ha hecho su tesina en la universidad sobre las prácticas religiosas de Santería y aquí sigue". A l'Oswaldo semblava fascinar-li que hagués fet el meu Treball de Final de Màster (TFM) sobre les pràctiques religioses afrocubanes. Em va dir el següent: "Qué bien que te intereses por estas historias. Nadie lo hace. Me alegro".

La conversa en aquell bar va fluir enormement des del principi i la nostra relació semblava ben planera. Malgrat que he considerat l'Oswaldo i l'Adria com a dos practicants usuaris d'inèrcia, presenten moltes diferències entre si. La primera és que l'Oswaldo no era un practicant de l'Associació Ilé-Oriaté. Al llarg de la recerca, vaig tenir l'ocasió de coincidir amb l'Oswaldo tres vegades i cap de les tres va ser al Prat del Llobregat, sinó al barri del Raval en dues ocasions i a la casa de la Carla, en la tercera ocasió. La segona diferència és que, des de l'inici, tenia ganes de parlar amb mi, sentia certa fascinació per la meua voluntat d'estudi de les religions afrocubanes i parlava i narrava històries de la seva vida sense que pràcticament se li preguntés res per part del Teo o meua.

No va trigar doncs a arribar el moment en què em va narrar el seu procés de conversió:

"Yo ni me acuerdo de la edad que tenía cuando me inicié. Hace mucho tiempo y fue en Cuba. Toda mi familia es religiosa, así que, ¿qué iba a hacer? Ahí en Cuba, pues sí, hacíamos lo que se nos decía. Pero luego estuve mucho tiempo sin practicar porque estaba muy decepcionado con esta religión. Hasta que encontré a Teo aquí en Barcelona. Yo conocí a Teo en Cuba hace muchísimos años, pero fue reencontrarlo aquí en Barcelona y todo cambió. Le conté que me habían diagnosticado el SIDA y él me hizo trabajos para estar mejor. Fue desde entonces que decidí retomar esta religión, hacer las paces con mis *orishas*. Y de hecho ahora veo que funciona y que si dejas al lado todo lo que no es fundamental te puede ayudar mucho. Así que ahora que he vuelto a estar mal, necesito que Teo me ayude, si Dios quiere".

A través de la narrativa de l'Oswaldo es posa de manifest la seva iniciació per influència familiar, però la seva perseverança en la religió, de fet, la seva represa de la pràctica té a veure amb la seva decisió personal de cerca de quelcom fonamental per tal de trobar una solució als seus problemes i malestars, en aquest cas, de salut física.

L'Oswaldo, m'explicava en una altra ocasió el Teo, era un home homosexual que a criteri del Teo havia contret la malaltia de la SIDA perquè "es un vividor. Este chamo vive mucho la fiesta y está

mal". El Teo sempre havia mostrat simpatia per ell perquè compartien una afició cap a les arts escèniques. El Teo era un home que a Cuba havia estudiat interpretació i direcció teatral. De fet, un dels motius que explica pel qual va haver de marxar de Cuba va ser la impossibilitat de realitzar art a l'illa del Carib, tenint en compte el règim castrista¹²⁶. L'Oswaldo era actor. Un dels motius pels quals em va explicar que va deixar de practicar les religions afrocubanes a Cuba va ser que no va trobar suport familiar ni en relació a la seva professió ni en relació a la seva orientació sexual, un rebuig que semblava estar avalat pels *orishas*, segons la seva família. Va ser aleshores quan va decidir deixar els *orishas* de banda, fins que, en posar-se malalt, va decidir reprendre el seu sender religiós i despullar la pràctica religiosa d'allò que creia *no fonamental*, això és, tot allò que estigués en relació a la discriminació sexual, i retrobar-se amb l'aspecte religiós que no només considerava *vertader*, sinó també eficaç de cara a la seva salut.

El Teo li va realitzar un treball religiós i durant un temps semblava que no només havia aturat els efectes nocius de la malaltia, sinó que, en paraules del Teo, s'havia curat del tot i ja no tenia el virus del VIH. Anys més tard, el 2019, però, en una conversa que vaig tenir amb el Teo i li vaig preguntar per l'Oswaldo, i em va dir que tornava a estar malament i que aquesta vegada els *orishas* poc podien fer per ell. Ja no en vaig saber res més.

La majoria d'usuaris d'inèrcia eren membres habituals (com a mínim fins a mitjans del 2016) de l'Associació Ilé-Oriaté, tot i que, tal com s'observa en el cas de l'Oswaldo, no tots els casos eren així. Alguns dels interlocutors migrats de Cuba i iniciats a l'illa no volien integrar-se en cap comunitat religiosa perquè no li trobaven sentit en el context europeu. Per contra, la major part dels practicants amb qui he contactat al llarg de la recerca, molts d'ells, espanyols, sí que participaven habitualment de les cerimònies religioses de l'Associació i ho feien sota la següent categoria de practicants, la de *usuaris-comunitaris*.

Usuaris-comunitaris

Proposo anomenar la segona categoria d'usuaris religiosos com a *usuaris-comunitaris*. Faig referència a aquells practicants que van decidir emprendre el camí religiós afrocubà per una raó de crisi personal, la qual va venir seguida d'una cerca de possibles solucions als seus malestars i

¹²⁶ La narració d'emigració de Cuba per part del Teo sempre em va resultar confusa, i això és degut a què els motius que atribuïa a aquesta emigració eren múltiples i tots semblaven tenir el mateix grau d'importància i ser determinants per la seva decisió de marxar del país. Per exemple, m'explicava, com queda demostrat a partir de la vinyeta que estic exposant aquí, que havia marxat de Cuba per no haver-se pogut realitzar com a artista, per la manca de llibertat. En d'altres ocasions, la narració d'emigració girava al voltant de la precarietat econòmica. I, finalment, la darrera explicació era legal. El Teo m'explicava que era un desertor de l'operació Carlota, en què militars cubans havien d'anar a lluitar a Angola per la seva independència l'any 1975.

que, en trobar les religions afrocubanes i després d'una validació de l'eficàcia ritual, van decidir formar part d'alguna organització religiosa de manera més estable. En el cas que aquí ens ocupa, aquesta organització fa referència a l'Associació Ilé-Oriaté.

D'alguna manera, aquests usuaris-comunitaris són els que més s'adequen a l'esquema de conversió que proposa Cornejo Valle (2013). L'autora exposa cinc passos per a definir el procés de conversió entre els seus interlocutors en relació a la pràctica del budisme japonès Soka Gakkai. El primer seria l'escolta de la pràctica religiosa, quelcom que també ocorre amb els usuaris-comunitaris, normalment a través del famós i conegut sistema de transmissió d'informació a escala local, com és el *boca-orella*. Segon, proposa certa indagació sobre aquesta pràctica, ja sigui a través d'assistir a alguna sessió o ja sigui de manera autodidacta. En el cas que aquí ens ocupa, ens trobem amb molts casos en què fan una primera reunió amb l'*oriaté* o sacerdot i, sovint, aquesta primera reunió implica una consulta i una lectura del *Diloggún*. Si la informació és satisfactòria i el practicant s'hi ha trobat a gust, s'endinsarà en el punt tres que proposa Cornejo Valle, que és el procés de la validació, és a dir, fer-se la pregunta de "*funciona això per mi?*".

En realitat, el procés de validació està estretament lligat a la definició d'aquestes religions com a religions electives, de la mateixa manera que permet comprendre la importància que té l'individualisme religiós en el context europeu. Tots els interlocutors amb qui he treballat s'han fet la pregunta de si els havia funcionat la Santería o el Palo Monte per a produir alguna millora en les seves vides; alguns s'ho han preguntat per tal de decidir iniciar-se; d'altres s'ho han preguntat per tal de decidir seguir practicant una religió que els venia donada des dels primers anys de la infantesa.

En qualsevol cas, Cornejo Valle proposa un quart pas, que és el procés d'aprofundiment de la via o l'itinerari religiós escollit. Si ens cenyim a l'etnografia, quan els usuaris-comunitaris han validat la religió, segueixen practicant-la i validant-la en una dinàmica dialògica que no s'atura fins que s'arriba al cinquè i darrer pas, que és la voluntat de participar en una comunitat religiosa més estable i assumir un rol més o menys assidu dins d'aquesta comunitat.

De les quaranta-nou persones amb qui he treballat a l'Associació Ilé-Oriaté, proposo englobar-ne trenta-nou sota la categoria de usuaris-comunitaris¹²⁷. En tots els casos, es tracta de persones

¹²⁷ Les altres deu persones que han entrat en aquesta religió de manera comunitària a l'Associació no responen a un motiu de crisi personal, sinó, com s'ha pogut comprovar, amb la categoria anterior, responen a un motiu d'inèrcia familiar, tot i que hi perduren per raons de la mateixa manera voluntàries després d'haver comprovat que *funcionen* bé per ells i elles.

majoritàriament nascudes a Espanya, en països d'Amèrica Llatina (com ara, Ecuador, Colòmbia, Venezuela, Paraguai, Argentina o Chile); i, en menor mesura, en d'altres països d'Europa. Un exemple etnogràfic que permet il·lustrar un cas d'aquest tipus de practicant és el de la Rosa i la Tere.

La Rosa i la Tere eren dues germanes de vora cinquanta anys, que havien nascut a Catalunya i que treballaven, una de dependenta de supermercat i l'altra, d'esteticista a l'Hospitalet de Llobregat. Convivien juntes amb el fill de la Tere, que tenia uns deu anys. La Rosa, la germana gran, no s'havia casat mai, tot i que havia estat en parella forces anys, però finalment havia desestimat aquesta opció de vida, tot afirmant sovint que "no va conmigo". La Rosa deia que compartia pis amb la seva germana i el seu nebot perquè "tal y como están los pisos en Barcelona no nos podemos permitir el lujo de vivir solas. Además, mi hermana también está sola, porque su marido la abandonó nada más nacer el crío, con lo cual, compartimos piso y estamos bien".

La Rosa i la Tere es definien com a "xamanes" a la cerca de nous fonaments religiosos per tal de trobar un benestar que des de feia anys els era difícil d'aconseguir amb el mode de vida convencional, és a dir, amb la seva feina, amb els seus amics i amb el que manifestaven com un alt grau d'estrès. La Rosa ho narrava de la següent manera:

"Yo soy chamana. Te lo digo para que no pienses que aquí esto es en lo único que creo. El camino religioso de Leandro me parece muy interesante, y ahora mismo es el que más sigo por mi *yavoraje* y el de mi hermana, pero yo soy chamana. Y cuando acabe el *yavoraje* seguramente seguiré investigando otros caminos para complementar mi búsqueda. La verdad es que siempre me ha parecido interesante indagar y aprender, pero también es verdad que con el *padrino* he podido comprobar que hay cosas que es mejor dejarlas pasar y aprenderlas poco a poco. Por eso me inicié. Leandro me lo leyó en la consulta, pero además me pareció buena opción adentrarme en este camino religioso. Y aquí estoy, va a hacer un año ya. Parece mentira que ya haga tanto tiempo que busqué a Leandro y lo encuentre en la Fira¹. Este último año ha sido duro, sobre todo por el estigma. Mira, en realidad, yo ya estoy tan acostumbrada a que me miren mal... Antes me preocupaba pero ahora ya paso, pero es verdad que ahora con la cabeza tapada y siempre de blanco llamo más la atención. Lo cierto es que, desde hace un tiempo, estar aquí es lo mejor que me pasa a la semana. Venimos aquí, aprendemos y estamos entre amigos, que sabes que si necesitas algo te lo van a dar" (14/07/15).

Al seu torn, la Tere, en la mateixa conversa del juliol del 2015, m'explicava el següent:

“De hecho, aquí tenemos más familia que la que hemos tenido nunca (a parte de nosotras), porque siempre hemos tenido problemas para que aceptaran todas nuestras decisiones, y lo que te dice Rosa, ya cuando nos hicimos brujas fue un problema familiar, ahora con esto, con la de animales que se matan, la sangre que corre, y que nuestras familias se piensan que es una secta, tenemos más que de sobra. De hecho, al principio me dieron la espalda mis vecinos, luego mis amigos y luego mi familia. La verdad es que yo ahora estoy muy contenta, pese a todo. Le estoy muy agradecida a mi hermana por haberme adentrado en el camino de la Santería¹. Ella estaba en una depresión, y a mi me pareció muy bien que se interesara por este camino, y luego yo también empecé con ansiedad, depresión, tenía a mi hijo y la verdad no sabía qué hacer. Su padre se largó y me dejó absolutamente sin nada. Así que suerte de mi hermana y luego del *padrino*, porque, ya te digo, que ni las pastillas ni na de lo que me decía el médico del CAP me funcionava. Ahora aquí nos sentimos bien y todo aquello que al principio nos costava, ahora ya nos hemos acostumbrado, como lo de los animales. Al final, sí, todo es una cuestión de hábito” (14/07/15).

El cas de la Rosa i la Tere posa de manifest diverses qüestions. D'una banda, el fet que un episodi complicat a les seves vides, ja sigui per situacions familiar complexes o bé per qüestions de salut emocional, va detonar una cerca, que en el cas de la Rosa la va portar fins a la Fira de Montjuïc i, concretament, a la Fira del Magic Internacional del 2012, on va conèixer el Leandro i l'Associació. Ella li va introduir el *padrino* a la seva germana. Aquesta cerca personal i troballa de la Santería funciona en paral·lel a un sentit de disconformitat respecte el sistema mèdic convencional que no les satisfieia (“ni las pastilles ni na de lo que me decía el médico del CAP me funcionava”). En canvi, ambdues interlocutores posen de manifest que van trobar el seu benestar iniciant-se a la Santería, és a dir, que les religions afrocubanes semblaven haver pal·liat un malestar evident i generalitzat a les seves vides. Però, a més, havien decidit quedar-se dins l'Associació com a membres assidus donades les bones relacions que percebien dins del grup i que els mancaven fora, quelcom que queda palès quan narren l'estigma percebut per part dels seus veïns, amics i familiars. Finalment, el darrer aspecte a destacar d'aquests dos relats té a veure amb el fet que, malgrat que les dues germanes mostressin un interès evident per a cercar un camí espiritual satisfactori per elles, com és la Santería, aquest no n'exclou d'altres. Així, la Rosa afirma que quan acabi el *yavoraje* seguirà investigant senders religiosos o amb el fet que les seves identitats religioses les fan autodefinir-se no només com a santeres, sinó també com a xamanes, i sense posar-se límits per tal de seguir incorporant d'altres religions.

Aquest és un aspecte que resulta interessant a l'hora d'analitzar les narratives de conversió dels interlocutors, donat que no tots els santeros tradicionals, ni tan sols tots aquells a qui he proposat anomenar *usuarios-comunitaris* comparteixen aquesta cerca il·limitada de benestar a

base de corrents diverses (tot i que, com es veurà, sí que és una característica clau dels *usuarios-esporàdics*).

Així, trobem el cas de la Candela, que era una dona d'uns cinquanta anys, nascuda a Catalunya, amb qui vaig mantenir una conversa al setembre de 2016 en què va compartir la seva conversió a la Santería. Abans d'aquesta data i de manera molt freqüent, les nostres converses havien estat un pèl tirants. Recordo intentar una i altra vegada poder mantenir una conversa llarga amb ella i només obtenia monosíl·labs i una clara sensació que volia que callés. Per sort, la relació es va anar estovant i fluint. Van caldre moltes tardes i molts vespres de rituals, d'ajudar-la a la cuina, a servir plats, a netejar les olles de l'Associació, juntament amb el Félix (que era el que solia encarregar-se de la cuina i del menjar de tots els membres de l'Associació, tot i que la Candela l'acostumava a ajudar). Aquelles hores de cuina, en realitat, a mi sempre em van donar molt d'oxigen al camp per tal de sentir-me a gust i lliure per a mantenir converses informals que després, a l'espai i moments rituals, em resultava molt més difícil d'assolir, sobretot, al principi de la recerca. En aquell escenari informal, el Félix i la Candela també estaven relaxats i, mica en mica, vam anar trobant el nostre lloc de xerrada distesa, però ben productiva per a la recerca.

A la cuina, mentre fregàvem plats i recollíem les restes i deixalla produïdes per un ritual a l'Associació un dia de setembre del 2016, la Candela em va explicar la seva història:

“Yo vengo de una clase muy humilde. A mi, mis padres no me dieron educación y, de hecho, nunca estaban conmigo. Por eso yo, con mi hijo intento darle lo mejor. Pero para poder darle lo mejor, necesito yo estar bien. Y no estaba bien. Hacía mucho tiempo, antes de conocer al *padrino*, que andaba por ahí como una alma en pena, y al final sentía que no valía la pena vivir. Entonces, una vecina y amiga, que tú la conoces porque viene mucho aquí¹, me dijo que si quería probar algo diferente pero muy bueno. Le hice caso. No te creas que no había buscado antes, eh. Estuve tiempo yendo al médico, e incluso hice alguna terapia de estas alternativas, acupuntura, reiki, qué se yo, pero nada como esto. Cuando conocí a Leandro, me supo leer de arriba a abajo. Me miró y sintió unas cosas que nadie había sentido antes. Y no te hablo de tarot ni cosas así, te hablo de verdadera intuición de brujo. Sabía lo que me había pasado, sabía cosas de mi familia, de mi pasado que casi no sabía ni yo. Me supo leer mi pasado, mi presente y mi futuro. Me dijo que me tenía que iniciar y así lo hice. Desde entonces, mi hijo y yo estamos bien, pero es que además ya no busco nada más, ¿para qué? Si es que yo sé que esto es lo que necesito y me va bien. Además, Félix me necesita, ¿verdad? [dirigint-se al Félix, que havia estat present durant tota la conversa], ¿a qué no sabes qué harías sin mí? [es riu]. La verdad es que aquí somos una gran familia, nos ayudamos y esto nos va bien a todos. Es como que he encontrado el camino en mi vida, no necesito más, porque sé que el *padrino* me va a cuidar lo que sea necesario, y si tiene que matar pollos toda la noche lo va a hacer”.

Aquella conversa amb la Candela, al ritme dels saltejos entre l'olor de sofregit, va ser determinant per la meua recerca i, concretament, per adonar-me que havia de distingir entre els practicants religiosos que estava coneixent a l'Associació. Dins l'Associació hi havia molta diversitat i heterogeneïtat de practicants, no només per l'enorme ventall de distintes nacionalitats i professions, sinó sobretot per l'enorme diversitat quant a la manera de concebre la religió i d'autoidentificar-se com a practicant. Així, dins l'Associació hi havia *usuaris d'inèrcia*, *usuaris-comunitaris* i, tal i com veurem, sobretot fins a mitjans del 2016, també *usuaris-esporàdics*. A banda d'això, dins dels *usuaris-comunitaris*, que eren els que més freqüentment assistien a l'Associació, també hi havia discrepàncies, i els dos casos etnogràfics mencionats així ho denoten.

La Rosa i la Tere mostraven una fidelitat a la comunitat religiosa i al *padrino* que distava de la que mostrava la Candela, la qual es qüestionava quin sentit tenia seguir investigant altres religions, si ja havia trobat aquella que la satisfieia. De fet, anys més tard, la Rosa i la Tere van deixar d'assistir a l'Associació i, en canvi, la Candela hi va seguir no només assistint, sinó escalant posicions jeràrquiques i de coneixement religiós.

Així doncs, l'heterogeneïtat dels practicants ha estat quelcom vehicular en la recerca i ha assentat les bases per tal d'establir el que he mencionat a l'inici d'aquest treball com el sorgiment de dues tendències religioses. Ara ja sí, ens podem endinsar en la tercera i última categoria d'usuaris que proposo: els *usuaris-esporàdics*.

Usuaris-esporàdics

Els *usuaris-esporàdics* són persones, la majoria, dones i nascudes sobretot a Espanya (o en d'altres parts d'Europa) amb una clara intenció de cerca personal i d'aprenentatge individual per a créixer a uns nivells que ells consideren espirituals. Els usuaris-esporàdics han estat els protagonistes de la creació de la tendència religiosa que he anomenat *Neosantería*. La seva creativitat ritual i cosmològica, especialment quant a la concepció de la sang ritual va assentar les bases cap a mitjans del 2016 i principis del 2017 d'una nova tendència religiosa que es presentava en oposició a la Santería tradicional, desenvolupada majoritàriament a l'Associació Ilé-Oriaté. Però, qui són aquests usuaris-esporàdics?

Els usuaris-esporàdics són, en termes de Prat, *tastaoelletes* (2012) religiosos, o en termes de Taylor, *seekers*, en oposició als *dwellers*, o residents (2007: 533) de manera més estable en una comunitat religiosa determinada, com ara, els usuaris-comunitaris. Això no significa que els usuaris-esporàdics no busquin establir certs lligams col·lectius. Tal com constataré amb els

testimonis escollits per il·lustrar aquest tipus d'usuari, es persegueix certa fusió col·lectiva per a desenvolupar les pràctiques religioses, però aquesta fusió no és el destí últim, sinó que és un complement a una cerca individual de creixement espiritual.

Prat (2012) exposa el terme de *tastolletes* o de buscadors espirituals fent referència al fet que els participants d'una religió busquen i rebusquen aquelles característiques de les religions i les diferents corrents espirituals que més els afavoreixen, quelcom que els permet, tanmateix, en alguns casos, fer ús de diverses religions alhora, en tant que es pren allò pertinent i desitjat en cada ocasió. El terme de *tastolletes* manté una reminiscència amb el concepte de *bricoleur* de Lévi-Strauss, ja que "els elements són recollits o conservats en virtut del principi que «això sempre pot servir»" (1985: 36), és a dir, en virtut del que se'n pot fer un ús.

Aquest és el cas de cinquanta-tres interlocutors amb qui he treballat, els quals a banda de practicar religions afrocubanes, practicaven d'altres tendències religioses, pràctiques espirituals o esotèriques¹²⁸. Val a dir que no tots els cinquanta-tres interlocutors que englobo en aquesta categoria s'hi poden incloure des de l'inici de la recerca. L'any 2016 i especialment als inicis del 2017 es va produir un conflicte a l'Associació que va fer que molts dels seus usuaris marxessin per no tornar i s'adherissin a un altre corrent religiós que proposo anomenar Neosanteria. Aquests, juntament amb d'altres practicants amb qui compartien sentit i identitat religioses, són els que he decidit anomenar usuaris-esporàdics.

Els usuaris-esporàdics mostren de manera permanent el seu sentit de cerca de pràctiques religioses que els satisfaguin. La diferència de la seva cerca permanent i la que presenten alguns usuaris-comunitaris com la Rosa o la Tere és fonamentalment la intensitat o el compromís amb la comunitat. Mentre la Rosa i la Tere havien decidit iniciar-se, amb el *yavoraje* d'un any i, mentre aquest durava, no podien aprendre altres vies religioses, la majoria dels usuaris-esporàdics no es van iniciar mai a l'Associació i, per tant, no van entrar en la jerarquia que s'exigia a nivell comunitari amb el *padrino* al capdamunt. Un exemple el trobem amb l'Alejo.

L'Alejo era un artista i a més, fent servir el terme ja clàssic de Berreman (2012), va ser el meu primer *porter* (*gatekeeper*) del camp de recerca. Ell va ser qui em va presentar el meu interlocutor principal per la investigació i és el que va permetre que m'endinsés, doncs, dins l'estudi antropològic de les religions afrocubanes. L'Alejo i jo havíem coincidit a l'escola superior d'arts escèniques, on jo estudiava interpretació actoral i ell exercia de director, per tal que els

¹²⁸ Les pràctiques a les quals em refereixo són sobretot, xamanisme, temascals i tarot. Per a més informació, vegi's l'obra de Prat (2012).

aprenents a actors i a actrius com jo mateixa poguéssim practicar el fet de treballar cinema. La narració de l'encontre i de com es va produir l'inici d'una conversa sobre religions afrocubanes en una pausa de rodatge i d'un ambient força oposat al paisatge religiós ha estat exposada al Capítol 2. Per ara, m'interessa descriure com l'Alejo va interessar-se en la Santería. El seu cas diu així:

“A mi me interesa lo que se demuestra. Esto está claro. Y de hecho, suelo desconfiar. Pero Teo trabaja de una manera que me flipa y la verdad que ha hecho que me pique la curiosidad y siga indagando con esto de la Santería. No me he iniciado, pero sí que me he *rayado* y dos de mis compis de casa se han iniciado totalmente, Miki y Adriana. La verdad que yo he visto cosas increíbles, desde como Teo leía los caracoles a Claudia y le comprendía todo su pasado y no solo eso, sino que con un trabajo lo solucionaba del tirón. A mi, particularmente, lo que más me interesa es que Teo trabaja con unas energías muy potentes y no es ningún estafador, es un científico holístico, como debe ser cualquier sanador de ahora. Y el tío no te dice que te metas en una secta ni nada por el estilo. Teo es muy abierto a eso y esto me encanta. De hecho, el otro día me lo llevé yo mismo a un *temascal*¹ para poder introducirlo en otras terapias que pensé que le harían bien. A mi me gusta que me dejen ser, igual que me gusta compartirlo con los demás. Siempre trato de tener experiencias religiosas que me conecten con otros que estén viviendo lo mismo que yo. Pero esto con Leandro es imposible. Por ejemplo, Leandro esto no te lo deja hacer. Si estás ahí, estás ahí. No puedes hacer otras cosas. Tienes que ir siempre, participar siempre de sus movidas, y yo no estoy para esto, no me interesa. Al colegio ya me obligaron a ir una vez, no me van a obligar a nada más. Ahora me junto con quien quiero y vivo en comunidad lo que me interesa.” (11/07/14).

El cas de l'Alejo dona compte de diverses qüestions fonamentals que s'adhereixen a la descripció que proposo dels usuaris-esporàdics. Com la resta d'usuaris, hi ha una cerca de camí espiritual, fonamental a la vida, que sembla allunyat d'institucions clàssiques (en el seu cas, es fa molt patent el rebuig de les escoles com a centres normatius institucionalitzats i que priven, aparentment de llibertat de decisió i autonomies personals). Ara bé, el seu objectiu és la cerca en si mateixa, no tant l'encontre, sinó l'acumulació de coneixement per a seguir avançant en l'àmbit del creixement personal. Així, l'Alejo no es va iniciar. Primer, perquè no l'interessava l'obligatorietat comunitària que això implicaria. I, segon, perquè l'interessaven altres religions i pràctiques espirituals, com ara, els *temascals*.

Del relat de l'Alejo, m'interessa destacar especialment la seva definició del Teo com a “científico holístico”, ja que és una definició que durant el principi del treball de camp es repetia entre practicants, alguns d'ells, a més, concretament els que coneixien el Leandro, el presentaven com a oposat al sacerdot de l'Associació, definint-lo com un sacerdot tradicional, o a la “vieja usanza”, com afirmava el Miki. El Teo era considerat pels usuaris-esporàdics un sacerdot, més aviat

científic, això sí, modificant el sentit racionalista hegemònic de ciència i obligant-lo a ampliar el seu caràcter binari i dicotòmic per un de més holístic, considerat essencial i detonant del benestar de l'ésser humà¹²⁹.

Proposo un últim cas per tal de complementar l'aproximació als usuaris-esporàdics. És el cas del Juanma i la Bea, que era una parella espanyola que vivia a les Planes i que compartia casa amb l'Alejo i la Claudia. El Juanma es dedicava a la música i la Bea era ballarina. Els dos (de fet els quatre membres d'aquella casa) es dedicaven el món de les arts escèniques, un món que sempre definien com a precari, però que els satisfia enormement. Tots dos, el Juanma i la Bea, tenien una alta formació en cadascun dels seus àmbits. El Juanma havia estudiat música durant deu anys i la Bea havia anat a l'Institut del Teatre a formar-se com a ballarina. Eren dues persones amb moltes ganes de dedicar-se a les seves professions, però des de feia uns anys s'havien adonat d'un altre somni que no volien esperar a complir, es tractava del somni de la paternitat. Havien provat de tenir un fill des de feia quatre anys, però no ho havien aconseguit ni per mitjans naturals, ni tampoc després d'un parell de tractaments *in vitro*. Finalment, després que el Teo s'instal·lés a Les Planes i hi entressin en contacte, van conèixer l'efectivitat dels seus treballs i es van començar a plantejar si podrien ells també demanar-li ajuda. Després de realitzar uns treballs per tal que la Bea es quedés embarassada, ja no van fer més ús d'aquestes religions. Em van narrar així la seva història en relació a les religions afrocubanes:

“Bea y yo llevábamos mucho tiempo intentando tener un crío. Ha sido muy duro todo este proceso. No te puedes imaginar lo que ha sido. Bea lo pasó fatal, de hecho es que prefiere ni contarte la historia. Tu no sabes la de hormonas que le metieron. Y psicológicamente es también muy duro, piensas que este no es el camino natural para tener hijos, y que no debería ser tan doloroso y tan duro. Cuando conocimos a Teo estábamos ya a punto de rendirnos y fue como una iluminación que nos hizo ir a hablar con él y, te digo, fue de las experiencias más gratificantes de mi vida. Si no la que más, casi casi. Todo el trabajo con Teo me ha permitido ser papá. He flipado mucho, te lo digo en serio. Este hombre es un crack. Todo esto ha sido gracias a él. Yo no creía en estas cosas. Sigo sin creer. Yo creo en lo que veo, en lo que tiene sentido, en lo que tiene verdad. Y, mira, ahora voy a ser papá, así que más verdad que esa... imagínate. Yo sé que Teo está aquí para cuando lo necesite, porque la verdad es que el tío trabaja mejor y conoce más cosas que los médicos que nos atendieron, tanta carrera tanta carrera... en fin... Estoy muy feliz de haberlo conocido y sé que puedo contar con él para cualquier otra cosa” (Juanma, 08/10/2014).

¹²⁹ L'Alejo i jo havíem treballat junts en el món de les arts escèniques i és des d'aquest món en què el vaig conèixer inicialment. Més endavant, les meves incursions a Les Planes per treballar amb el Teo i d'altres veïns seus van fer que pogués sentir-me a prop seu en més ocasions. És per aquest motiu que no voldria escriure aquest text sense fer menció de la profunda tristesa que vaig sentir i sento després de la seva mort. L'Alejo, desgraciadament, va morir realitzant un *temascal* a Castilla la Mancha. Sempre el recordarem amb amor.

El cas del Juanma i la Bea com a usuaris-esporàdics es manifesta en diversos aspectes. En primer lloc, no hi ha cap interès en formar part d'una comunitat religiosa, sinó que es pretén *usar* una religió que *serveixi* per a pal·liar un malestar o, en aquest cas, un problema d'infertilitat. Novament, es detecta el rebuig o el desengany cap a institucions consagrades en el nostre context, en aquest cas, la biomedicina i, concretament, cap als tractaments de fertilitat que van realitzar-se. D'altra banda, com el cas de l'Alejo i tants altres usuaris religiosos, tant comunitaris com esporàdics, es fa emergent el sentit de fonament i de *veritat* d'aquestes pràctiques religioses, és a dir, la idea que practiquen una religió que *funciona* i que no és per tradició que ho fan, sinó perquè els resulta útil; en efecte, més útil que cap altra via.

En el cas dels usuaris-esporàdics, aquest ús de les religions afrocubanes encara es fa més evident, donat que només les practiquen quan les utilitzen, és a dir, només les practiquen quan tenen un problema a solucionar. Frases com "Teo es mi verdadero psicólogo"; "esta religión siempre está cuando la necesito"; "Teo, a ver si me puedes consultar, que últimamente no estoy muy bien"; "Teo, te quería pedir ayuda para una amiga que tiene cáncer", etcètera, eren molt freqüents. Aquesta és una diferència substancial respecte els usuaris-comunitaris, els quals, malgrat que també practiquen les religions afrocubanes quan tenen algun problema a solucionar, participen de manera comunitària de la religió més enllà de quan ells mateixos presenten un malestar. Els rituals a l'Associació són setmanals, i en algunes èpoques a l'any són diaris i és habitual que el *padrino* envii missatges per via *Whatsapp* i demani l'assistència del major nombre de participants. De la mateixa manera, és freqüent que en un tambor o una missa, quan el Leandro canta, demani que es canti amb ell i que ho facin el major nombre de persones possible per què, si no, en les seves paraules, no funciona. Això significa que els usuaris-comunitaris participen d'aquestes religions de manera col·lectiva i més enllà de l'utilitat personal.

No és aquest el cas dels usuaris-esporàdics, els quals practiquen la Santería i el Palo Monte sempre que ho necessiten per una qüestió de benestar personal i només en ocasions molt puntuals poden assistir a rituals o treballs per ajudar el Teo a realitzar totes les activitats rituals, però, fins i tot, en aquestes ocasions, la persona sol rebre algun tipus de benefici religiós¹³⁰.

¹³⁰ Així, per exemple, ha estat habitual durant el treball de camp que usuaris-esporàdics participessin de treballs fets per a altres persones, però que, en acabar, li demanessin al sacerdot una consulta personal o un treball per el seu propi benefici. Així, si bé és cert que el Teo demanava sovint ajuda a la Diana pels seus coneixements musicals religiosos, quan acabava el treball, la Diana li demanava una consulta. O bé, la Raquel, la qual també solia assistir al Teo gràcies al seu alt coneixement religiós i la seva facilitat per tractar amb animals a sacrificar, però sempre acabava demanant-li algun favor personal, alguna lectura de *Dilogún*, o algun consell religiós per saber com procedir.

La porositat dels practicants

Cenyint-me a les dades registrades al camp, ens trobem amb una enorme heterogeneïtat de practicants, tots ells podent-se englobar dins la categoria general d'*usuaris* religiosos que, al seu torn, encaixen amb les lògiques secularistes i, concretament, amb les lògiques de l'individualisme institucionalitzat, donant pas a un individu religiós que presenta tres característiques bàsiques.

Primera, la cerca del *fundamento*, equiparant el terme a un sentit essencial i de veritat que permet que els practicants trobin allò que necessiten per tal de pal·liar els seus malestars. Aquesta cerca vehicular entre els practicants és el que portava a definir les religions afrocubanes de Barcelona com a *religions de servei*.

Segona, aquesta cerca per a pal·liar malestars està relacionada amb una explícita disconformitat per part dels practicants cap a sistemes socials hegemònics a Europa, tant en relació a la creença, això és el Cristianisme, com en relació al procés de Racionalització Il·lustrat, això és la Ciència. També s'ha pogut constatar al llarg dels testimonis presentats que hi ha una disconformitat cap a altres institucions i organitzacions hegemòniques en el marc euroamericà, com són les escoles, o la biomedicina. Aquesta disconformitat feia que proposés definir les religions afrocubanes a Barcelona com a *religions complementàries*.

Finalment, un altre aspecte comú detectat entre tots els interlocutors, malgrat les seves variables, ha estat el caràcter explícitament electiu d'aquestes religions. Tots els practicants han fet prevaldre en els seus discursos la voluntat de practicar-les i, a més, la voluntat de practicar-les donat el seu caràcter efectiu i més enllà de les lògiques hegemòniques modernes. Aquesta dada és el que m'ha portat a pensar les religions afrocubanes de Barcelona en tant que *religions electives*.

Ara bé, les dades etnogràfiques també han mostrat una enorme variabilitat dins els practicants, no només quant a la nacionalitat, professió, formació acadèmica, gènere, sinó quant a l'interès i motivació religioses. Així, s'ha pogut constatar els *usuaris d'inèrcia*, és a dir, aquells practicants cubans iniciats a aquestes religions per influència familiar o d'origen nacional, però tots ells han mostrat la seva voluntat de persistir en la pràctica donada l'eficàcia ritual. De les quinze persones amb qui he contactat que he englobat sota aquesta categoria, deu són membres assidus de l'Associació Ilé-Oriaté, com és el cas de l'Adria, i cinc són practicants que no han volgut formar part d'aquesta comunitat religiosa i que empren la religió per a pal·liar un malestar quan ho creuen oportú, com és el cas de l'Oswaldo.

D'altra banda, els *usuaris-comunitaris* són practicants, majoritàriament espanyols i dones, que per un motiu de crisi personal, han decidit cercar alguna solució als seus problemes, sovint de salut. Es tracta d'una cerca que ha culminat amb un procés de validació de les religions afrocubanes, és a dir, d'una comprovació que *funcionen* i que són efectives, també més enllà de les institucions hegemòniques europees, com ara la medicina al·lopàtica o l'església. Finalment, es tracta de practicants que presenten una clara voluntat de formar part d'una comunitat religiosa, perquè en els seus discursos fan èmfasi en l'estigma percebut des de les seves famílies i amics, i en canvi, el caliu que senten entre els membres de l'Associació Ilé-Oriaté. He pogut comprovar, no obstant, que no tots els usuaris-comunitaris s'identifiquen amb la mateixa intensitat amb la dinàmica de l'Associació; així, hi ha practicants que volen sentir-se en comunitat, com a mínim durant el temps de *yavoraje* i fins que sentin que la religió els aporta algun bé, com és el cas de la Rosa i la Tere; i hi ha d'altres practicants que tenen un interès en formar part d'aquesta comunitat i escalar en jerarquia i coneixement en la major mesura possible, com s'observava amb la Candela.

Finalment, els *usuaris-esporàdics* presenten el mateix objectiu que la resta d'usuaris quant a la cerca de fonament i d'un fonament religiós que funciona al marge de les institucions més tradicionals i establertes dins del context europeu hegemònic, però també presenten algunes variables respecte els altres. La primera és que la seva cerca és en relació al que Champion (1995 a Prat, 2012) anomena una *religió flotant*, és a dir, una religió construïda a partir de les vivències personals de cadascú i amb la qual l'únic compromís existent perdura mentre l'efectivitat és vigent. Hanegraaff, al seu torn parlava de la "Me Generation" (1998), com aquella generació feta a ella mateixa. El que se cercaria no és tant una veritat de l'univers, sinó la veritat que hom sent a partir de la construcció de sentit que atorgui.

La segona és que aquesta construcció de sentit es presenta sempre sota un discurs científicista. I aquesta és una dada a destacar d'aquest tipus d'usuaris, que s'ha pogut constatar tant amb el testimoni de l'Alejo com el del Miki. Es tracta de persones que busquen l'efectivitat a través d'un tipus de raonament científic, quelcom que s'observa amb frases com ara "si no lo veo, no lo creo", o bé "a mi lo que me interesa es lo científico, lo verdadero". En d'altres paraules, es fa evident que el binomi entre religió i ciència queda desdibuixat amb aquest col·lectiu. El seu objectiu, com observàvem a l'apartat anterior, no és el de cenyir-se al pensament científic hegemònic, aquella ciència fruit del procés de la Il·lustració i desencantament del món, sinó que, tal com veurem, amb la influència dels Nous Imaginaris Culturals (Prat, 2012) i les espiritualitats reflexives (Besecke, 2001), es tracta d'un pensament que advoca per una racionalitat científica,

amb un mètode instrumental com a forma de validació i d'evidència, tot i que funcioni al marge de les institucions modernes dominants, com ara, la biomedicina.

L'heterogeneïtat dels usuaris de les religions afrocubanes de Barcelona encaixa en un context d'individualisme institucionalitzat que afecta l'àmbit religiós, sobretot pel seu caràcter electiu.

Malgrat totes aquestes variables, el punt en comú de tots aquests practicants és el seu caràcter electiu. En efecte, l'elecció de cercar el fonament per part dels usuaris religiosos és la clau que defineix el conjunt de les narratives de conversió i de pràctica dels diferents interlocutors amb qui he treballat, i és el que permet encabir-los dins les lògiques de l'individualisme religiós (Cornejo Valle, 2013). Tanmateix, a l'hora que el caràcter electiu defineix el paisatge religiós el fa més complex, donat que les fronteres entre una i altra categoria d'usuaris no sempre és clara i fins i tot trobem una quantitat de diferències internes impossibles d'obviar. A través de les seves narracions, es pot constatar que les categories d'usuaris tan sols serveixen com una aproximació a la realitat social i, concretament, al motiu pel qual practiquen les religions afrocubanes a Barcelona, però en cap cas, com una manera de fixar-los en un espai, un temps i una pràctica religiosa determinada.

Les seves narratives, per contra, denoten una enorme complexitat i un desdibuix permanent d'alguns binomis ben assentats dins les lògiques del Projecte de Modernitat (Asad, 2003). Per exemple, el binomi religió/ciència (quelcom que es fa palès sobretot a través de les narratives dels *usuaris-esporàdics*), i, amb ell, el binomi espiritualitat/materialitat, quelcom que es fa palès amb les narratives de tots els usuaris, quan defensen un fonament i un sistema de veritat i de sanació que vagi més enllà de les lògiques materialistes i tecnocràtiques, pròpies del capitalisme avançat i de la Modernitat i, en canvi, s'adhereixi en major mesura a corrents espirituals, religioses i místiques, però que tanmateix tingui efectivitat material, palpable i sigui demostrable de manera instrumental.

Finalment, les narratives dels interlocutors permeten desdibuixar el binomi individu/societat. Com és possible que si una de les característiques que més defineix els practicants de les religions afrocubanes de Barcelona és el caràcter electiu, individualista, hi hagi tan interès en fer comunitat (sobretot per part dels usuaris-comunitaris), però també de compartir experiències col·lectivament (sobretot per part dels usuaris-esporàdics)? En d'altres paraules, com pot ser que en un context en què prima l'individualisme religiós també hi hagi un auge de comunitats religioses, associacions, grups de culte novedosos o renovats?

Taylor ho justifica a partir de l'exposició de tres corrents, que anomena el *paleo-durkheimnià*; el *neo-durkheimnià* i el *post-durkheimnià*. Totes tres fan referència a la idea de Durkheim sobre com la religió era una institució que servia i funcionava per a pensar allò social i, per tant, *grosso modo*, per unir les persones en societat. Ara bé, segons Taylor, hi hauria tres categories que servien per donar compte de les distintes (tot i que convivents) maneres en què l'individu es vincula a la societat a través de la religió.

En el corrent *paleo-durkheimnià*, la vinculació entre l'individu i la societat es comprèn inherentment lligat a la vinculació de l'individu amb l'estat: "adhering to God and belonging to State" (Taylor, 2007: 486). D'alguna manera, segons el corrent *paleo*, el creient s'adhereix a una religió perquè la norma institucional hegemònica del seu estat-nació així ho dictamina. Podríem pensar que els *usuaris d'inèrcia* podrien considerar-se partidaris del corrent *paleo*, tot i que el seu caràcter voluntari de perpetuar la pràctica religiosa els allunyaria d'aquest corrent i els apropiaria al corrent *neo-durkheimnià*.

El corrent *neo* és un corrent segons el qual es valora l'autoritat religiosa, però no tant com la pròpia decisió personal. En aquest cas, Taylor planteja un corrent ja assentat en les bases de l'individualisme institucionalitzat, en què la pràctica religiosa de cada individu no només ha de ser fruit d'una decisió personal, sinó que, a més, ha d'expressar la seva identitat. Podríem pensar els *usuaris-comunitaris* com els més propers a aquest corrent *neo-durkheimnià*. La forma en què els usuaris reconeixen l'autoritat del Leandro i participen i incentiven la comunitat religiosa fa pensar que es tracta d'aquest corrent que planteja Taylor, com un corrent en què el reconeixement d'una forma d'autoritat és compatible amb l'autonomia individual i l'expressió de la pròpia decisió i identitat.

Taylor considera que des de finals del segle XVIII en endavant, Occident s'ha caracteritzat per moviments culturals que han incentivat la figura de l'individu, fins que finalment s'estableix un lligam inherent entre ser modern i aquests éssers investits d'una immensa profunditat interior (1994: 62). Així, mica en mica, déu va passant a formar part de l'àmbit de la consciència reflexiva i es va establint la necessitat de ser fidel a un mateix. D'aquest individu, fidel a si mateix, i capaç d'expressar aquesta identitat profunda i pròpia, Taylor n'hi diu *individu expressiu* (2007). Així, en la corrent *neo*, l'individu religiós tindria la necessitat d'expressar-se a través del seu camí religiós.

Si estirem aquest corrent fins al punt en què no tinguin pràcticament cap pes els marcs religiosos institucionals o les formes d'autoritat reconegudes de manera inamovible i perdurables en el temps, topem amb el corrent que Taylor proposa com a *post-durkheimnià*. Es tracta d'un corrent

en què hi ha un rerefons basat en un buit existencial i espiritual que només l'individu pot pal·liar traçant-se el seu camí religiós. Mentre en el corrent *neo* es reconeix certa forma d'autoritat religiosa de manera més o menys estable, en el corrent *post*, s'incentiva l'individu per tal que s'erigeixi, a nivell de plantejament teòric, com la seva pròpia forma d'autoritat.

El debat de rerefons que planteja Taylor té a veure amb la relació entre societat i individu. Com combinar una era d'individualisme institucionalitzat que dona lloc a usuaris religiosos que trien el seu camí sagrat amb les bases d'un sistema humà social?

La primera resposta de Taylor és que no s'han de comprendre aquests corrents des d'una òptica evolucionista. En d'altres paraules, els tres corrents conviuen en un mateix moment i territori, tot i que l'autor considera que, especialment a Europa, cada vegada hi ha més dificultat per a mantenir el corrent *paleo-durkheimnià* (2007: 515). En canvi, per ell, l'autèntic debat sobre la co-extensió entre societat i individu es troba entre el corrent *neo* i el corrent *post*. De fet, Taylor argumenta que la idea que certes persones formin part de grups religiosos, no admesos dins els corrents *mainstream*, sempre ha existit. La diferència, exposa, és que abans aquestes adherències eren puntuals, mentre que a l'actualitat es produeix el fenomen contrari. La pauta religiosa per excel·lència dins el context europeu és la de cercar formes diverses, esdevenir *bricoleurs* religiosos i només després, en tot cas, decidir formar part d'una comunitat (Taylor, 2007: 516).

Aquesta és una dada fonamental per a la present anàlisi. Taylor (2007: 516) fa evident que no podem negar la connexió religiosa entre l'individu i el col·lectiu, donat que no podem negar que les pràctiques i creences religioses individuals participin de certes connexions amb el col·lectiu. La identitat col·lectiva, la sensació de grup, segueix essent essencial dins del corrent *post-durkheimnià*, argumenta l'autor; però té lloc després. Això significa que molts practicants religiosos buscaran traçar vincles comunitaris o de cert col·lectiu de manera freqüent, com s'ha pogut observar, per exemple, en el cas de l'Alejo, però aquests vincles sempre tenen lloc (si és que hi tenen) a continuació de la validació personal de la pràctica, i més que comunitat, buscaran moments de fusió col·lectiva: "people still seek those moments of fusion, which wrench us out of the everyday, and put us in contact with something beyond ourselves" (Taylor, 2007: 517). Hervieu-Léger també se suma a aquesta idea tot afirmant que el sentit de fusió social no és sempre prominent, tot i que tampoc és sempre absent (2005).

Aquestes propostes per part de Taylor o Hervieu-Léger encaixen a la perfecció amb les teories de Bauman, Lash o Beck i Beck-Gernsheim sobre com l'individu contemporani no s'ha de

comprendre aïllat de la societat, sinó sobre com s'han de comprendre com un tàndem indissociable en què un element fa i refà l'altre.

De fet, Taylor argumenta que les cerques de fusió col·lectiva són tan habituals a l'actualitat que ens trobem amb una quantitat considerable d'esdeveniments que persegueixen els vincles col·lectius, com ara, les *raves* o les festes. I tot i que no són explícitament de l'àmbit sagrat, la cerca d'aquestes fusions és cada cop tan habitual i genera un sentit fenomenològic de comunitat tant fort i buscat que cada vegada són més freqüents i estan més estesos en l'era *post-durkheimniana* (2007: 518).

Amb tot, no podem afirmar que l'era *post-durkheimniana* sigui l'única que preval a l'actualitat europea. Com hem vist, Taylor considera que l'autèntic debat està entre les espiritualitats a la carta de cada individu religiós i les autoritats peremptòries i en certa mesura inviolables. En el cas espanyol, i en l'àmbit de les religions afrocubanes, del centenar de persones amb qui he treballat els darrers anys, més de la meitat consideren que el *padrino* és una figura religiosa de gran autoritat, que s'ha de seguir i respectar, mentre que l'altra meitat consideren que es tracta d'una forma d'autoritat obsoleta que cal superar, i busquen en el Teo una figura suposadament no-autoritària¹³¹.

Així doncs, el paisatge dels practicants religiosos que reflecteixen les dades etnogràfiques és heterodox, complex, múltiple, porós. Diferents tipus d'usuaris conviuen en un mateix espai-temps. Ara bé, no sempre ho fan harmònicament, sinó que sovint ho fan de forma conflictiva, creant noves pràctiques i nous discursos que els permeten erigir-se com els practicants legítims de les religions afrocubanes de Barcelona. I és en aquest punt on cal analitzar a fons el conflicte entre les dues tendències presentades des de l'inici del document: la Santería tradicional i la Neosantería.

¹³¹ De les noves (i no tan noves) formes d'autoritat plantejades des de la Neosantería, així com des de les espiritualitats reflexives en auge en el context contemporani europeu en reflexionaré en els capítols 6 i 7.

CAPÍTOL 6. La sang en disputa: la construcció d'identitats religioses

Al llarg del capítol 5 he assentat les bases que permeten comprendre el sorgiment d'una tendència religiosa: la Neosanteria. Es tracta d'una tendència que es presenta oposada a la Santeria tradicional, vinculada a l'Associació Ilé-Oriaté, però que no es va poder constatar al 2014, al començament del treball de camp, sinó que es va anar consolidant a través de distints episodis al llarg dels quatre anys següents. Aquests episodis es gesten a partir de la pràctica del *rompimiento del huevo*, en què el Teo evidenciava que no calien els sacrificis d'animals per a l'eficàcia del ritual; així com a partir de l'increment d'*usuarios-esporádics*, els quals mostraven recel cap a la sang sacrificial i rebutjaven, així, tota l'estructura socioreligiosa, jeràrquica i de coneixement de l'Associació. Amb aquests dos antecedents clars, exposats al capítol anterior, es va anar forjant la base necessària per tal que a través de certs esdeveniments es poguessin constatar dues tendències clarament confrontades. En d'altres paraules, a l'actualitat, cinquanta-tres practicants d'entre el centenar d'interlocutors amb qui he treballat els darrers anys s'identifiquen amb el terme de neosanteros i es consideren opositors a la manera de practicar i de viure la religió per part dels membres de l'Associació Ilé-Oriaté.

El conflicte entre ambdues tendències gira al voltant d'un element clau: la sang sacrificial¹³². Es tracta d'un element, no obstant, que serveix per assentar les bases d'un discurs confrontat entre *tradició* i *modernitat* i que s'engloba dins les lògiques del que Frigolé anomena el capitalisme avançat i la *ideologia de l'autenticitat* (2014).

Al llarg de les següents línies, desenvoluparé aquest conflicte, tot desentrellant els mecanismes que una i altra tendència exploten per erigir-se com a la tendència religiosa *autèntica*. Partiré del que Espírito Santo anomena *boundary-work* (2010), és a dir, del treball de delimitació de la identitat religiosa pròpia a partir del que s'atribueix a l'altre. D'aquest procés en direm *mutualitat constituent*, en tant que serà a partir del que es projecta en l'altra tendència que es consolidaran els límits de la identitat religiosa pròpia.

Al llarg de la Part II del present treball, he constatat que la sang sacrificial activa i permet un camp sinèrgic religiós en què, en l'acció ritual, no es pot determinar on comença un element i on acaba l'altre. Amb la sang ritual, s'estenien cognicions, emocions, cossos, persones, *orishas*, mons tangibles i intangibles i resultava no només impossible, sinó també absurd preguntar-se pel límit de certs elements, compresos de manera aïllada, exempta, discreta. La sang sacrificial

¹³² Al llarg d'aquest capítol, la sang sacrificial a què faré referència remet a la sang de l'animal immolat, obviant pel debat, doncs, la sang sacrificial corporal humana de la qual ja n'he teoritzat al capítol 4, però que no té rellevància pel desenvolupament del conflicte.

des d'una perspectiva *intraritual* permet donar compte d'un món intractiu (Barad, 2007), en què els distints elements són concebuts immersos en forces i sinèrgies que si bé produeixen efectes i denoten certes condicions de possibilitat que els han permès, també suposen una confrontació clara amb la lògica Protestant, que separa, nítidament, allò tangible d'allò intangible. En canvi, la sang ritual des d'una perspectiva *extraritual* o, si es vol, d'ordre moral – que defineix la “bona religió” i la “mala religió” – permet situar les dues tendències religioses dins d'un debat social i polític en el context de Barcelona, atorgant la capacitat d'aglutinar significats per categoritzar (malgrat la porositat que puguin tenir aquestes categories), per compartimentar i per convertir el camp religiós en principis abstractes, estancs, discrets. Al llarg d'aquest capítol, a través de l'anàlisi del conflicte entre ambdues tendències, mostraré aquest sentit moral de la sang sacrificial i presentaré les bases de l'aposta de la Neosanteria per generar un ritual que anomeno “Afroeuropèu”.

La llavor del conflicte i l'aflorament d'un nou sacerdot

El dia trenta de juny del 2015, es va enunciar a l'Associació que el Gael s'havia d'iniciar. El Gael era un noi de vint-i-quatre anys, de Màlaga, que s'havia iniciat en el Camino Rojo com a xaman i ara volia iniciar-se en Santería. Era una persona que tenia l'objectiu d'aprendre, com afirmava ell, “el màxim de religions possible”, sempre argumentant que totes les creences i religions no feien altra cosa que enriquir l'individu i el creixement personal.

El Gael és un bon exemple de la importància de comprendre les categories d'usuaris religiosos com a poroses i múltiples, ja que es podria pensar que era un usuari-esporàdic, pel fet que era un *tastolletes*, en termes de Prat (2012) o un *seeker* (Taylor, 2007), però, tanmateix, es prenia tan seriosament l'aprenentatge religiós que es volia iniciar de manera tradicional en la Santería i complir el *yavoraje* dins l'Associació, com havien fet altres usuaris-comunitaris (com és el cas de la Rosa i la Tere. Vegi's al capítol anterior). Tot i així, la seva oposició al seguiment del *padrino* com a aquell que estava situat al capdamunt d'una piràmide religiosa i social i la seva oposició al desenvolupament ritual basat, en les seves paraules, en “un aparentar permanente”, fan que no es pugui pensar en el Gael com un practicant favorable a una comunitat religiosa estructurada en una jerarquia estable, com és el cas de l'Associació Ilé-Oriaté. El Gael és dels primers que es va autoidentificar amb el terme de “neosantero”, tot i que el 2015 es va iniciar a l'Associació, sota el paraigües de la comunitat liderada pel Leandro.

El seu pare de *santo* seria *Elegguá* i qui oficiaria el ritual, el *kariocha* seria el Leandro. Val a dir que aquest ritual consta de rituals menors pels quals l'iniciat ha de passar abans del *Asiento del*

santo, com ara, la *Entrega de los guerreros*, un ritual en què vaig participar pel fet que també vaig rebre jo mateixa aquests guerrers.

Un cop realitzada l'entrega dels guerrers, es van iniciar els rituals precedents a l'assentament. En un d'aquests, es va produir l'*amarre*, és a dir, el fet de lligar una pedra al peu del Gael per tal que arrossegés la càrrega que implicava iniciar-se dins d'aquesta religió.



Il·lustració 43. *Amarre Gael*

Eren jornades en què el Gael havia de passar per l'Associació i tenia lloc una cerimònia de preparació. En una d'aquestes es va produir la primera qüestió clau que serà rellevant per al desenvolupament del conflicte. L'esdeveniment va estar en relació amb la preparació d'*Osain*, és a dir, de les plantes pels bregatges, quelcom habitual dins la pràctica de la Santería. Al llarg de tot el procés de treball de camp, he observat molts moments dedicats a *Osain*, donat que un dels meus interlocutors principals, el Teo, era *osainista*¹³³; ara bé, aquell dia, que era deu de juliol del 2015, el Leandro va demanar-nos al Gael i a mi que marxéssim de la zona sagrada de l'Associació: "esta parte no la podéis ver porque no estáis iniciados", de manera que s'hi van quedar altres participants. En sortir, el Gael es preguntava per què el Leandro tenia tan afany per ocultar parts del ritual que el Teo, contràriament, mostrava permanentment (i que, de fet, ens havia mostrat uns dies abans en ocasió de la *Entrega de los guerreros*).

¹³³ L'*osainista* és fill de l'*orisha Osain*, que és la deïtat encarregada del món natural i vegetal. Es considera que, per tant, és la deïtat responsable dels bregatges que es donen en els rituals de Santería.



Il·lustració 44. Preparació d'Osain amb no-iniciats a la Entrega de los guerreros. Autor: Juan

Mentre el Gael es preguntava aquesta qüestió, de rerefons, se sentien els càntics a *Osain*, uns càntics que havíem sentit anteriorment, en diverses ocasions, encara que mai a l'Associació i en presència del Leandro. Quan el Teo va acabar, va venir-nos a buscar i aleshores es va produir un diàleg entre ell i el Gael que es va convertir en el nucli del primer esdeveniment conflictiu:

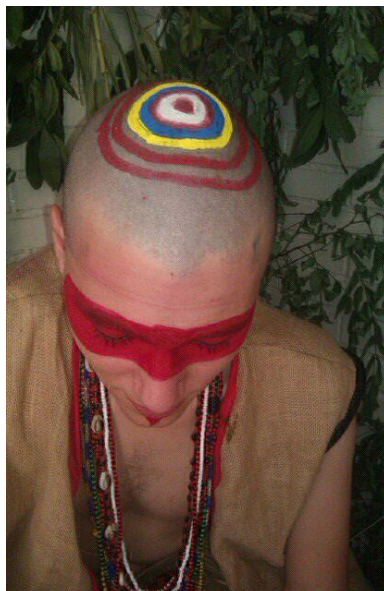
- Gael: *“¿ya? ¿podemos ver lo que pasa o todavía está prohibido?”*
- Teo: *No te cachondees. Las cosas aquí van así.*
- Gael: *“Pero no tiene ningún sentido. Yo he venido aquí a aprender. A ver, que respeto lo que me dicen, pero esto no tiene sentido porque yo ya he visto Osain más veces”*
- Teo: *Ya, pero para Leandro el folklor y el show son muy importantes”*



Il·lustració 45. Associació Ilé-Oriaté. Kariocha Gael. Espai sagrat ocult. Autora: Marta Pons Raga

Acabada aquesta conversa, el ritual va seguir endavant i es va desenvolupar sense major complicació i cap més moment en què el Leandro considerés que els no-iniciats havíem de marxar de l'espai sagrat.

Finalment, va arribar el divuit de juliol del 2015, el dia de la coronació i el dia de la matança. Durant el matí s'havia produït la coronació de l'*orisha* i a la tarda s'havien de realitzar les ofrenes per tal que aquesta coronació tingués l'efecte desitjat.



Il·lustració 46. Celebració de la coronació. Autor: Teo



Il·lustració 47. Kariocha Gael. Matança. Autora: Marta Pons Raga

En aquest llarg dia, que va començar a les deu del matí i va acabar a les onze de la nit, va tenir lloc la iniciació oficial del Gael a la Santería, com a *Iyavó*, fill d'*Elegguá*. Donada la sacralitat d'aquest ritual, el Leandro va demanar que tots els participants presents, que eren unes vint persones entre les que es trobaven la Rosa, la Tere, l'Ali, la Carmen, el Félix, el Rafael, el Teo, el Leandro, l'Ismael, el Pol, la Montse i jo mateixa, mostressin el caràcter "debidamente apropiado a tal acto de solemnidad" (Leandro). Conseqüentment, el Leandro em va demanar que no fes



Il·lustració 48. Fotografia feta al cuarto de santo a petició del Teo i el Gael. Autora: Marta Pons Raga

fotografies de les cares dels participants aquell dia: "ahora no puedes sacar las caras, porque las caras están conectadas con la divinidad y no las puedes sacar de esa conexión"¹³⁴. I això s'havia de respectar. Ara bé, la sorpresa va arribar quan el Teo i el Gael, des del *cuarto del santo*, em van cridar i em van demanar que els hi fes una fotografia de les seves cares per després enviar-los-la per *Whatsapp*: "date prisa, sácanos una foto antes de que venga Leandro, corre" (Gael).

L'anècdota de trencar amb les normes que el Leandro havia establert en relació amb la imatge és el segon esdeveniment al qual faig

¹³⁴ Aquest fet manté una reminiscència amb què a la Santería, la part sagrada del cos és el cap i és, per tant, la que manté la connexió amb el diví, fet pel qual el moment d'iniciació és el moment de *coronació* del sant, o el moment en què el sant *se asienta* al cap de l'iniciat.

referència per tal d'analitzar el conflicte. Hi havia la consciència de rompre amb el que havia establert el Leandro, però no per aquest fet es considerava, ni per part del Gael ni per part del Teo, que aquell ritual deixés de ser efectiu. D'altra banda, el tercer esdeveniment va tenir a veure amb els sacrificis.

Aquell dia, es van donar aproximadament dinou sacrificis d'animals, entre els quals hi havia vuit moltons, quatre galls, quatre pollastres, una tortuga i dos coloms.



Il·lustració 49. Restes de la matança del Kariocha del Gael. Autora: Marta Pons Raga

Quan vaig preguntar sobre el sentit d'aquells sacrificis al Teo, la seva resposta va ser la següent: "No hacen falta tantos sacrificios. Esto es una cosa de Leandro porque le gusta mucho el aparentar, el folklor, la ostentación. Se dice que sólo con la sangre de un animal es suficiente, pero así Leandro coge el papel protagonista y todo se hace muy grandilocuente. Además, la que cobra los animales es Ali, su mujer".

Novament, el Teo mostrava cert recel cap al Leandro i la seva manera de fer religió, la qual era considerada exagerada, *folklòrica*, plena d'ostentació, amb afany d'aparentar i, tanmateix, amb finalitats econòmiques. Per tant, segons el Teo, la manera de fer religió del Leandro es basava en falsejar la realitat o convertir-la en *inautètica*.

El darrer dels esdeveniments que van provocar l'esclat del conflicte va ser a arrel de la interpretació de la profecia. A l'Associació, quan s'ha donat la coronació de sant i, tanmateix, s'ha realitzat la matança i el *fifeto*¹³⁵, a mode de culminació, *l'oriaté* i el *yavó* (i en aquest cas, també el Teo) mantenen una cerimònia secreta en què *l'oriaté* llegeix els cargols i interpreta la profecia que els *orishas* han pronosticat pel recentment iniciat. Segons aquesta profecia, el

¹³⁵ El *fifeto* és la part final del ritual de la matança, realitzada per tal d'assegurar als *orishas* que no s'ha matat animals en va, sinó que s'ha fet en nom dels propis *orishas*, que són els únics que tenen el dret de treure la vida als éssers vius.

Leandro va establir que, en motiu del probable adveniment d'una desgràcia familiar i per tal d'evitar-la, havien de passar per la iniciació tant la mare com el pare del Gael, els quals viuen a Málaga. L'esdeveniment, no obstant, és narrat de la següent manera pel Teo:

“Leandro se volvió loco, empezó a contar historias... de esas de terror... Gael entró en pánico. Se cabreó tanto que hasta lanzó el móvil y se rompió, porque se ve que su madre no le cogía el teléfono...pero ¿sabes qué es lo peor? Que eso que le dijo Leandro era mentira, no ponía esa profecía, no lo estaba leyendo correctamente. Todo lo hacía para crear ese terror... para que Gael le trajera a su madre y a su padre. ¿Sabes que el padre de Gael tiene dinero? Pues eso, porque a Gael esto le ha costado mucho dinero y parece que Leandro nunca tiene suficiente. Yo ya sabía que era así, pero no me esperaba tanto, no me esperaba que fuera capaz de engañar. Vivimos la religión muy diferente”.

El conjunt d'aquests esdeveniments va culminar en la decisió per part del Teo de “trençar la relació amb el Leandro”. Ells dos, no només vinculats per la Santería, en tant que el Leandro era padrí del Teo, sinó units per l'amistat des de feia quaranta anys, van decidir anar per camins separats. El Teo li va dir que volia treballar pel seu compte, com a *osainista* i que es volia desvincular de la seva manera de fer religió.

Aquest va ser el primer cop que vaig poder registrar etnogràficament el conflicte obert entre aquests dos santeros. Si bé és cert que el trencament va ser progressiu, es va anar desenvolupant al llarg del 2016, amb pràctiques com la del *rompimiento del huevo*, o amb l'increment de seguidors que he anomenat *usuarios-esporádics*; i va culminar a principis del 2017, en aquest ritual del juliol del 2015 es va donar per iniciat un conflicte que tindria com a resultat final el sorgiment del que he anomenat la “Neosantería”. Vegem-ho amb detall.

La primera dada a destacar en relació al conflicte narrat és que pel Teo (així com pel Gael) la manera de gestionar la informació *secreta* del Leandro tenia l'objectiu de rerefons de perpetuar una jerarquia de poder innecessària. De fet, la importància de tornar el *secret* religiós en informació pública i a l'abast de tot practicant pel seu aprenentatge serà una de les branques més importants de la Neosantería, tal com es podrà constatar en el capítol següent. Per ara, cal destacar que la informació considerada *secreta* per part del Leandro no només es plasmava amb l'ocultació de la preparació d'*osain*, sinó també amb la prohibició de realitzar unes fotografies d'un moment sagrat. Des de les narratives del Teo i del Gael, aquesta informació secreta només tenia un objectiu, i no era teològic ni pel bé de l'eficàcia ritual: l'objectiu de perpetuar un poder i una autoritat jeràrquica considerada no només obsoleta, sinó fins i tot perjudicial per tal d'arribar al *fonament* de la religió, a la *veritat* de l'eficàcia ritual.

La segona dada a destacar té a veure amb la profecia que va llegir el Leandro. A banda de considerar que la manera de gestionar la religió per part del Leandro tenia l'objectiu de

perpetuar unes relacions de poder determinades, també, i possiblement com a conseqüència d'aquest fet, es convertia en una religió *inautèntica*, falsa. En d'altres paraules, la profecia suposadament *inventada* per part del Leandro tenia l'objectiu de mostrar una religió *folklòrica*, ostentosa i allunyada del *vertader* i *autèntic* sentit religiós.

Finalment, la tercera dada a destacar, la crítica cap a la sang sacrificial i el número considerat excessiu de sacrificis duts a terme, és la crítica que proposo com a vehicular del conflicte, fonamentalment per dos motius. El primer és que la sang sacrificial permet unir les dues argumentacions descrites fins ara per part del Teo sobre, d'una banda, la perpetuació d'un poder obsolet i d'una jerarquia retrògrada; i, d'altra banda, l'execució d'una pràctica ritual falsa, *inautèntica*. És a dir, pel Teo, es produirà una vinculació inherent entre la sang sacrificial i una manera jeràrquica, retrògrada i inautèntica de practicar les religions afrocubanes. El segon és que la sang sacrificial és l'element més nombrat per part dels meus interlocutors i, per tant, vehiculant del discurs al voltant del conflicte entre ambdues tendències.

Si bé és cert que l'estiu del 2015 es va donar aquest episodi de conflictivitat que va esdevenir la llavor de l'escissió entre dos sacerdots i dues tendències, també és cert que es tracta d'un procés que vaig tenir el privilegi de presenciar i d'intervenir-hi. El conflicte a arrel del *kariocha* del Gael, sumat a les pràctiques del *rompimiento del huevo*, a l'increment d'usuaris-esporàdics que recorrien al Teo per a solucionar els seus problemes, i finalment, la conversió del Teo en *obá*¹³⁶ fan que pugui establir la Neosanteria com una tendència religiosa consolidada a Barcelona partir del 2017 i, conseqüentment, que pugui establir la Santeria tradicional com a la tendència religiosa confrontada a ella.

Abans d'endinsar-nos, doncs, en com es converteix la sang sacrificial en l'element de disputa clau entre ambdues tendències, cal fer dos incisos. El primer és que aquest rebuig per part dels neosanteros de la sang sacrificial funciona de manera clara a nivell discursiu, però a nivell pràctic es torna més confús. Així, val la pena recordar els casos registrats i exposats a la Part II del present treball, en què, a la pràctica, es podia constatar que aquest rebuig per part del Teo i d'altres practicants que ja es consideraven aleshores neosanteros no era tan ferm i en què, conseqüentment, quan "calia", tal com afirmava el Teo (això és, quan els *orishas* així ho determinaven), se sacrificaven animals i s'emprava la seva sang per a activar el camp sinèrgic religiós. El segon incís està relacionat amb aquest primer, i té a veure amb una necessària relativització quant a l'oposició entre ambdues tendències. Si bé és cert que en termes discursius, tal com es podrà constatar a continuació, el binomi Santeria tradicional versus

¹³⁶ D'aquesta conversió, n'exposaré els detalls a l'apartat *D'història i innovació* d'aquest mateix capítol.

Neosanteria funciona de manera coherent, no s'ha de caure en el que Agar anomena la *hipercoherència* (1980) etnogràfica i determinar que la pràctica obeeix aquests principis tan categòrics com el discurs dels interlocutors.

Així, mentre sí que hi ha dues tendències religioses en termes discursius i semàntics, articulades sobretot a partir del posicionament respecte la sang sacrificial; en termes pràctics i fàctics, aquesta oposició no és gens ferma. D'una banda, perquè, com afirmava, la determinació a sacrificar recau en última instància als oracles i, per tant, quan els *orishas* creuen que s'ha de sacrificar, té lloc la immolació d'animals (malgrat que es dona en molta menor mesura entre neosanteros que entre santeros tradicionals, com he pogut constatar al capítol 4). D'altra banda, perquè malgrat que els més partidaris de la tendència tradicional i la Neosanteria respectivament presenten un discurs d'oposició diametral, a la pràctica podem constatar traspassos de manera freqüent: neosanteros que assisteixen a l'Associació o santeros tradicionals que acudeixen al Teo, cansats de certes dinàmiques del Leandro (tot i que després hi tornaran). Així, si alguna característica és bàsica de tot aquest procés és la porositat de la frontera entre ambdues tendències, la qual obliga a concebre-les en termes relatius i mai absoluts o excloents.

Aquesta porositat entre dues tendències de religions afrocubanes de la ciutat de Barcelona sembla ser un signe de continuïtat respecte les religions afrocubanes de Cuba. Espíritu Santo, en aquest sentit, afirma que, a diferència del que s'ocorre en el cas de les religions afrobrasilenyes, les diferents identitats dins les religions afrocubanes de Cuba presenten una superposició que lluny de generar identitats discretes i antagonistes, provoca experiències de continuïtat i d'imbricació (2010: 65).

No obstant això, analitzant les dades del treball de camp i, en particular, les narratives dels interlocutors, es pot observar un treball de delimitació de la identitat pròpia, o el que Espíritu Santo anomena *boundary-work* (2010). Aquest treball de delimitació no només és important per tal de reflectir el conflicte entre les dues tendències, sinó també per donar compte de la seva pròpia existència. En d'altres paraules, el conflicte al voltant de la sang sacrificial no només reflecteix la identitat religiosa de dues tendències, sinó que la crea, i ho fa en base a la idea d'autenticitat. Si ens fixem en les paraules del Teo, el seu concerniment tenia a veure amb el fet de considerar que el Leandro practicava una religió inautèntica, falsa i, no prou bona. Així doncs, per a comprendre l'abast d'aquest conflicte al voltant de la sang sacrificial i la capacitat de creació de realitats morals en un context de modernitat, cal comprendre un dels altres pilars contextuals que proposo centrals i hegemònics a Europa i, particularment, a Barcelona, això és,

el *capitalisme avançat* i la *ideologia de l'autenticitat* (Frigolé, 2014; Boltanski i Chiapello, 2002; Taylor, 2007).

El capitalisme avançat i l'ètica de l'autenticitat

El concepte de *capitalisme avançat* fa referència al que proposa Frigolé (2014) com al capitalisme que sorgeix a partir de la dècada dels anys seixanta del segle XX i que significa una transformació del sistema de producció i de mercat, fent que es creïn nous tipus de riquesa que puguin ésser apropiats per certes classes o sectors socials i que, sovint, impliquen un desplaçament de l'accent d'allò valuós, en termes de mercat, d'allò material a allò immaterial. La lògica del capitalisme avançat va de la mà de la ideologia de l'autenticitat (Frigolé, 2014: 39). Seguint Frigolé (2014), l'autenticitat és un concepte d'enorme polisèmia. Ara bé, opta per la seva vessant més heurística o analítica que permetria definir-lo com a allò que remet a un origen. Aquest origen estaria en relació amb un caràcter pristin o inicial, que, tanmateix, tindria a veure amb una distinció entre naturalesa i cultura, establint-se, aquesta darrera, com a un estadi posterior al de la naturalesa, intocable per l'home, prèvia a ell, una naturalesa que serà valorada com a tal pels interlocutors protagonistes d'aquesta recerca. De manera que "el gir a la naturalesa" i, sobretot, "el retorn a la naturalesa" esdevé un dels pilars fonamentals de la ideologia de l'autenticitat i esdevé crucial, alhora, pels actors socials amb qui he treballat. Així, "la autenticidad concebida en términos de un vínculo con el lugar de origen da pie a metáforas como raíz y conceptos como autoctonía y tipicidad" (Frigolé, 2014: 43).

La ideologia de l'autenticitat també remet a una ètica, expressada com a tal per Taylor, que faria referència a l'individu expressiu, fill del romanticisme, i que sorgiria després d'una crítica ferotge a la uniformització. Les nocions de bé i mal ja no depenen d'un càlcul, sinó d'un sentiment o una intuïció: "la moralidad posee una voz interior" (Taylor, 1994: 61). El gir cap a la subjectivitat de la societat moderna, que he analitzat al capítol cinc, ha comportat una consciència reflexiva que ha implicat, al seu torn, una aparent *llibertat autodeterminada* (Taylor, 1994), en què l'individu reclama el seu caràcter original, autèntic. Es busca ésser fidel a un mateix, una coherència personal que necessàriament tindrà com a conseqüència cert sentit de *diferenciació* d'un respecte la resta. Aquest sentit de diferenciació serà considerat positiu, en tant que trencarà amb la massificació de pensament, tan arrelada a la societat euroamericana entre els anys trenta i seixanta del segle XX, i proporcionarà un esperit crític renovat (Boltanski i Chiapello, 2002: 553). Així, tal com he establert al llarg del capítol cinc, s'erigirà la ideologia basada en què la visió de l'interès individual contribueix a l'interès col·lectiu, una visió amarada de l'utilitarisme més stuart millà: tot el que és beneficiós per l'individu ho és pel col·lectiu.

Segons Boltanski i Chiapello, serà la contracultura dels anys seixanta del segle passat el que farà emergir aquesta crítica cap a la societat de masses i farà aflorar l'individu *expressiu*, en termes de Taylor, un individu original, amb una consciència lliure, susceptible de conèixer els seus propis desitjos. Un individu, doncs, que beu de la ideologia de l'autenticitat.

Aquesta ideologia, com he afirmat, no pot obviar el sistema políticoeconòmic que la permet i la reproduïx, és a dir, el capitalisme, que converteix tota pràctica i tot producte cultural en mercaderia (Frigolé, 2006; Comaroff i Comaroff, 2011). Boltanski i Chiapello, al seu torn, remetent al concepte de "esperit del capitalisme" (Weber, 2009), fent referència a totes aquelles ideologies i raons culturals que fan possible una dinàmica social material, establint una relació inherent entre raons materials i immaterials. Per tant, esdevé necessària l'anàlisi imbricada entre la ideologia i el sistema econòmic: "la ideología constituye un conjunto de creencias compartidas, inscritas en instituciones, comprometidas en acciones y, de esta forma, ancladas en lo real" (Dumont, a Boltanski i Chiapello, 2002: 33). La vinculació entre la ideologia i el sistema econòmic fa que l'autenticitat passi a convertir-se en un valor d'ús i un valor de canvi (Frigolé, 2014: 44), és a dir, que l'autenticitat i la producció de la diferència que implica esdevinguin mercantilitzables. Es tracta d'una "transformación en «productos», dotados de un precio y con la consiguiente posibilidad de intercambio mercantil, de bienes y prácticas que anteriormente [...] habían permanecido apartadas de la esfera mercantil" (Boltanski i Chiapello, 2002: 557).

L'autenticitat, doncs, passa a ésser un bé comercialitzable, i, tanmateix, és el fet que es vengui el que la convertirà en un bé de valor de canvi elevat. És a dir que la validesa i legitimitat d'allò autèntic anirà de la mà de la seva mercantilització. Murrell ja afirmava que el capitalisme ha assegurat la pràctica de Santería a Cuba i ha contribuït a perpetuar-la (2010: 115, 116), o el mateix Teo deia el següent: "parece que hoy en día si no cobras las consultas, la gente no se fía. La gente siente que tiene que pagar para que tenga efecto" (30/07/2015). D'aquesta manera, es produeix la paradoxal tessitura en què allò alienable i mercantilitzable atorga major autenticitat i, per tant, major inalienabilitat. Així, d'una banda, hi hauria una identitat i unes pràctiques culturals inalienables¹³⁷ i, de l'altra, una identitat comercialitzable, és a dir, una identitat lligada al discurs de l'autenticitat, vinculada a allò pristin i distint, i una identitat absolutament mòbil, transformable i modificable a demanda. La paradoxa es troba en el fet que com més inalienable és la identitat i més elements entren en joc per tal de reafirmar-la com a tal, més comercialitzable s'esdevé (Comaroff i Comaroff, 2011). Així, com més s'exalti i es

¹³⁷ Resulta interessant que el caràcter inalienable d'unes pràctiques culturals concretes sigui atribuït des de fora d'aquells qui les duen a terme. Comaroff i Comaroff reflexionen sobre l'autenticitat atribuïda des del consumidor i com, d'aquesta manera, els rols de productor d'identitats i de consumidor d'aquestes es confonen (Comaroff i Comaroff, 2011).

potenciï la diferència més es cotitzarà al mercat, i de la mateixa manera, quant més endinsada es trobi la mercaderia dins el sistema econòmic mundial, més se'n ressaltarà la seva diferència.

Aquesta paradoxa porta al que Boltanski i Chiapello afirmen com a "el fracàs de la mercantilització d'allò autèntic" (2002: 559). La inquietud s'esdevé del fet que l'autèntic deixa de ser autèntic precisament per ser autèntic, en tant que un cop valorat com a tal, passarà a ésser explotat dins el mercat que no farà altra cosa que anar-lo situant cada cop més a les afores del jaciment de l'autenticitat (2002: 559). Si el capitalisme atorgava validesa i legitimitat i, amb això, valor de canvi, també atorga progressivament i paradoxal *inautenticitat*.

Per tal que un bé pugui adquirir la qualitat d'autèntic haurà de restar descodificat per les lògiques del mercat, però alhora, un dels objectius del mercat serà el de trobar la codificació per tal d'introduir aquest bé a les regles del capital; per tant, es produirà una decepció irremeiable seguida, no obstant, d'una anterior atracció: el capitalisme atorga valor i atrau, però, posteriorment, per la codificació i reducció a un llenguatge del diner, el capitalisme extreu aquest valor i decep: "en el tema de la autenticidad nos encontramos con una verdadera apropiación capitalista, en la medida en que se termina decepcionando a una demanda a la que previamente se había intentado satisfacer: de tal suerte que la mercantilización suscita nuevas formas de inquietud en lo relativo a la autenticidad de las cosas o de las personas de las que ya no sabemos si son «auténticas» o «inauténticas», espontáneas o remodeladas con fines mercantiles" (Boltanski i Chiapello, 2002: 564).

Aquesta paradoxa ha comportat una evolució de la ideologia de l'autenticitat. El que serà *inautèntic* no serà l'estandardització, és a dir, la producció en massa, tal com succeïa als anys seixanta i setanta, sinó la *reproducció de la diferència però amb finalitats comercials*. No n'hi haurà prou, doncs, amb esdevenir diferent, sinó que serà necessari no tenir (o no mostrar) finalitats mercantils. Serà autèntic allò de què no es percebi una segona intenció, de codificar allò autèntic per adaptar-lo al mercat. Si es detecta aquesta segona intenció, esdevindrà quelcom que pretén manipular i serà objecte de la "denúncia de l'espectacle" (Boltanski i Chiapello, 2002: 568). No serà suficient la diferència, sinó que caldrà una diferència *espontània*.

Ara bé, és possible aquesta diferència espontània en una lògica del capital en què se sap que, un cop detectada, passarà a ser codificada, mercantilitzada i, conseqüentment, de tot menys espontània? Boltanski i Chiapello exposen que la creença en l'autenticitat no és en realitat possible, en tant que quan es creu en ella, se l'intenta atènyer i, així, desapareix i, si no es creu en ella, ja no existeix d'entrada. D'aquesta manera, hi hauria una contradicció interna del

capitalisme, el qual “se jacta de ser más «auténtico» a la vez que se reconoce en un paradigma para el que la exigencia de autenticidad carece de sentido” (2002: 572).

No obstant aquesta contradicció interna, la ideologia de l'autenticitat segueix essent vigent i, fins i tot, se'n fa un ús que resulta beneficiós per a comunitats que es troben en una situació de precarietat econòmica i social, tal com alguns interlocutors amb qui he treballat fan palès. D'aquesta manera, es partirà d'una “autenticidad como respuesta al mercado globalizado, en el que tanto las empresas como las localidades y territorios están obligados a anunciarse y a venderse. Autenticidad como respuesta al requerimiento del estado-nación para integrarse en la cultura nacional única y homogénea” (Frigolé i Roigé, 2006: 8).

Com afecta aquesta ideologia de l'autenticitat i la paradoxa d'allò alienable als interlocutors amb qui he treballat?

D'entrada, totes dues tendències vetllaran per a construir una identitat religiosa *autèntica*, basada en una articulació entre dos conceptes clau: *modernitat* i *tradicció*, dos conceptes que s'articularen de manera heurística, que no respondran a una definició fixe i estable, sinó que cada tendència assumirà les seves pròpies definicions d'aquests dos conceptes per tal d'erigir-se com a la via religiosa *bona* i *vertadera*, és a dir, *autèntica*, i en aquest procés la sang sacrificial jugarà un rol clau.

La sang negociada. Dilemes entre *tradicció* i *modernitat*

La Santería tradicional i la defensa de la sang sacrificial

A l'abril del 2015, la Carla em va convidar a un dinar a casa seva, al barri de Sant Antoni de Barcelona. Era un dissabte assolellat i m'hi vaig apuntar de seguida. Em va dir, sense negar certa ironia i humor, que hi serien els “grandes sacerdotes”, el Teo, el Leandro i el Félix, i que faríem una mariscada. Des del començament de la troballa, en un moment en què la meua recerca era força incipient i en què no era capaç de detectar encara la importància que tenia la qüestió de la sang sacrificial pels meus interlocutors, la conversa principal va girar al voltant dels sacrificis.

El Leandro va dir el següent:

“Aflojan el ritual porque (irònic) claro, no vamos a matar a ningún perro... El perro es el mejor amigo del hombre. Claro, del hombre europeo. Yo sólo pido que me respeten y que respeten mi religión”.

A qui s'estava referint *l'orienté*?

La conversa va seguir i vaig tenir la sort de desxifrar l'entra línies plantejat pel Leandro. El sacerdot considerava que hi havia certes persones, moltes d'elles, nigerianes, cubanes o, en

definitiva, properes a la *yorubaland*¹³⁸, que cada vegada eren més partidàries de no sacrificar animals. Atribuïa aquesta decisió a la voluntat d'inserir-se en una societat europea, en què, tal com afirmava, el sacrifici estava carregat d'estigma, i ho considerava, conseqüentment, una prova de tergiversació de la religió, de manipulació ritual per a béns *inautèntics*, això és, comercials. Així, va seguir dient el següent:

“No sé lo que va a pasar, pero no estamos bien. Se está cambiando todo, ya no hay respeto por la tradición. Lo único que hay son intereses. Yo hago lo que me dijeron mis antiguos, pero hoy en día ya no se hace eso, se cambia todo, porque aquí no queda bien. El sacrificio es lo más claro. Nosotros sacrificamos, la sangre del animal para nosotros es lo más sagrado que hay para el rito. ¿Cómo alguien se puede considerar santero si no sacrifica? Está claro que una cosa es la Santería y la otra las cosas extrañas que se están dando por aquí, y en Cuba también, ¡eh! No os creáis que no pasa allí también”.

Sense ser massa conscient de la transcendència que tindrien aquestes paraules del Leandro en aquell dinar, unes paraules secundades pel Félix i en aquell moment també pel Teo, mica en mica, i sobretot llegint i rellegint les dades del camp, em vaig adonar que aquesta era una preocupació recurrent. Les cites aquí plasmades, registrades en diferents moments del treball de camp entre usuaris-comunitaris, partidaris de la Santería tradicional, així ho constaten:

¹³⁸ La *yorubaland* remet a les poblacions de cultura ioruba que en el seu moment, especialment, a partir de la Tracta negra i, posteriorment, a partir del segle XIX, havien arribat a Cuba i que després s'havien expandit també per Europa, especialment a arrel del *Periodo Especial* de Cuba, això és, els anys noranta.

“El tema de la escatología de los animales muertos en esta sociedad me pone muy nervioso. Los primeros en matar animales son ellos, en los mataderos, donde los animales sí que sufren” (Ernesto, 01/08/15).

“Yo he visto matar cerdos aquí en Cataluña y eso sí me parece cruel, no lo que hacemos nosotros que tiene una finalidad, que no es la de comer, sino la de producir un efecto sanador” (Maruja, 15/07/15).

“Los primeros que matan son la Iglesia, y no siempre animales, que también han matado personas. Ellos son los salvajes (Rafael, 01/08/15).

“Somos unos hipócritas, los animales están para esto, y además, siempre se tratan con respeto. Yo detesto que un animal sufra, pero es que no sufren, se entregan (José Luis, 18/02/15).

“Yo lo que veo irracional es dejar morir a un ser pensante por no querer matar un pollo, como hacen los de aquí y ha hecho la Iglesia toda la vida” (Rolando, 07/03/16)

“Mira, a mi al principio no me gustaba que mataran animales, pero cuando ves el efecto que produce cambias de opinión” (Carmen, 18/07/16).

“Es como todo, una cuestión de hábito. Te tienes que acostumbrar, pero vaya, a mi me parece lo más natural del mundo. Cuando sientes lo que te hace se te van las tonterías de la cabeza” (Rosa, 16/06/15).

“Lo peor no son los cristianos, lo peor son los yoruba. Estos que vienen con los elekes y su yavoraje hecho pero que me piden que no sacrifique. Esto es la amenaza en la vida real” (Leandro, 02/08/15).

“El otro día vi a un negro, pero negro negro, que venía con la *mano de orula*, lo saludé y empezamos a hablar y me di cuenta de cómo están cambiando las cosas. Me decía que para su iniciación no quería sacrificios” (Félix, 09/04/16).

“Cada vez hay más hippies y *modernetes* que no quieren sacrificar. Creen que el rito funciona sin la sangre. Estos nos están haciendo mucho daño, así que a ver si tu tesis puede ayudarnos a defender la religión tradicional, la nuestra, la auténtica. Todo lo demás es pura mentira” (Yanet, 06/05/16).

“Es increíble que un yoruba no quiera el sacrificio, si él viene de ahí, del sentido puro de la religión de la Santería, donde se han sacrificado animales porque se sabe que si no funciona el ritual, no tiene poder. Hay que mirar al origen, a ese continente y no a las banalidades que se están haciendo tanto aquí en Europa como en Cuba” (Pedro, 08/05/2015).

En les narratives dels santeros tradicionals, de les quals se'n pot fer un tast amb les cites exposades, en primer lloc, es detecta una defensa cap a una religió tradicional, ensenyada pels *antiguos* i que per tant remet a un passat remot, pristin i que, seguint la teoria de Frigolé (2014), transporta a un temps autèntic, en què no s'havia produït encara la tergiversació cultural.

Es pot observar, així mateix, que el plantejament de les pors o malestars dels santeros tradicionals estan dirigits a tres sectors socials diferents, tot i que situats en un mateix espai-temps, això és Barcelona. En primer lloc, dirigeixen el seu discurs en front del que assumeixen com els "europeus - cristians" i l'església, que ho consideren molt cruel amb els animals i més salvatge que cap altra institució (fins i tot respecte les persones); vegi's amb les cites de l'Ernesto, el Rafael o el Rolando.

En segon lloc, dirigeixen les seves crítiques cap a les persones *ioruba* o santeros els quals, provenint del que perceben com la mateixa tradició que ells, no els sembla gens adequat que es mostrin contraris als sacrificis, tal com es pot constatar amb les cites del Leandro, el Pedro o el Félix. Aquesta segona classificació de crítiques s'imbrica totalment amb la ideologia de l'autenticitat que reflectia més amunt. Cada tendència construeix la seva idea de *religió autèntica* en tant que prístina i veritable i, així, articula un sentit determinat en relació al continent africà, en tant que seu tradicional i ancestral de les seves religions.

Argyriadis i Capone (2011) consideren que aquesta projecció del continent africà com a comunitat *imaginada* (Anderson, 1993) o, en termes de Palmié, com un *chronotope* (2013: 29), és a dir, un lloc-temps mític en què s'hi projecta tota una manera de practicar i de concebre la religió, beu dels moviments panafricanistes, que construeixen una Àfrica inventada basada, sota el parer dels santeros tradicionals de Barcelona, en els sacrificis d'animals i en l'ús de la sang per tal que el ritual tingui sentit. Es tracta del que Argyriadis i Capone estableixen com un procés de reafirmació (2011: 12) en què el suposat retorn a una Àfrica i a una manera de practicar la religió a l'estil africà és el que atorga legitimitat en l'era de l'autenticitat. Així, s'equipara autenticitat a africanitat¹³⁹. Ara bé, es tracta d'una Àfrica projectada des del moment present i des d'una pràctica religiosa concreta en el context europeu; per tant, no hi haurà una única aproximació a Àfrica ni a aquells elements que s'empren per a determinar què és africà i consegüentment autèntic, quelcom que es pot englobar dins del fenomen que Frigolé anomena tradició selectiva (2005), tal i com es podrà constatar amb el discurs dels neosanteros.

¹³⁹ Vegi's amb més deteniment al capítol 1, a l'apartat de *Lògiques exògenes: la transnacionalització religiosa, el panafricanisme i la e-Santeria*.

Finalment, un tercer sector social al qual es retreu la no acceptació del sacrifici són els anomenats “*modernetes*”, tal com es plasma amb el testimoni de la Yanet.

Ha estat reiterat durant el treball de camp, detectar, entre els interlocutors de l’Associació, un recel considerable cap a “noves” i “modernes” maneres de practicar les religions afrocubanes. Aquestes noves i suposadament modernes maneres de practicar les religions és el que proposo comprendre com la tendència de la Neosantería, i és, tanmateix, el principal interlocutor en relació al qual els santeros tradicionals articulen els seus discursos.

Ara bé, aquest rebuig a allò modern significa que ells no són moderns? Que no estan inserits dins les lògiques del que Asad anomena *projecte de modernitat* (2003)? La meua posició en relació a la pregunta és que tant les pràctiques com els discursos dels santeros tradicionals s’han de comprendre dins el context europeu modern. Es tracta d’un context en què la ideologia de l’autenticitat i, amb ella, els moviments panafricanistes, i en què les lògiques pròpies de la modernitat reflexiva (Lash, 2003), mencionades al capítol anterior, que generen individus preocupats per la seva identitat i conscients que els cal coneixement de les dinàmiques culturals que els envolten per tal d’erigir-se com a subjectes socials amb certa legitimitat, són pilars fonamentals a tenir en compte.

Aleshores, si els santeros tradicionals se saben *moderns*, per què critiquen els corrents religiosos moderns, titllant-los de “*modernetes*”?

Per a respondre aquesta pregunta, cal que ens endinsem en les narratives dels neosanteros i en les seves concepcions en relació a la sang sacrificial.

La Neosantería, el rebuig de la sang sacrificial i l’apropament cap a les espiritualitats contemporànies

El juny del 2020, sortint recentment del confinament domiciliari, com a conseqüència de la pandèmia de la covid-19, el Teo em va gravar una nota de veu a través del *Whatsapp*. En ella, m’informava dels esdeveniments que tindrien lloc de manera imminent en els propers dies: la iniciació de la Diana; una consulta de *Diloggún* a una personalitat política que considerava important provinent de Geòrgia, i un *plante*¹⁴⁰ amb alguns dels seus fillols. Em va demanar ajuda per traduir a l’anglès el treball a realitzar pel polític de Geòrgia i li vaig dir que podia comptar amb mi.

¹⁴⁰ Es tracta d’un ritual de Palo Monte, en què diferents persones que han estat *rayadas* pel mateix sacerdot *aliminten* el seu *nganga* en una cerimònia conjunta.

Va arribar el dia a les acaballes de juny en què vam quedar per anar fins a les Planes a realitzar el treball. El vaig passar a buscar en cotxe pel barri de Sant Antoni, ja que havia passat la nit a casa de la seva amiga Carla. Durant el trajecte en cotxe, vam tenir un cop més una conversa que ja havíem mantingut en d'altres ocasions, tot i que aquesta vegada es va mostrar més categòric que mai. Em va dir el següent:

“El otro día me encontré con Leandro. Me preguntó qué tal estaba, pero yo tampoco quise decirle mucho. Él, como siempre, me quiso preguntar acerca de mis trabajos con mujeres y con mis brevajes, pero yo no le di mucha bola. Es que es muy pesado con la sangre animal. Ellos, claro, también viven de esto, pero en realidad, ya tú sabes, Martica, porque eres antropóloga, que no hace falta sangrar. La sangre no es tan importante. La más importante es la de las doncellas, que eso hasta los paleros lo saben. Pero la de los animales, no. El rito es puro folklor, el trabajo de la medicina yoruba es otra cosa, eso sí es verdadero [...]. No me preocupa saber qué comen los *Santos*, me preocupa saber qué puedo hacer para curar una persona. Y me preocupa difundirlo, cómo hacer para que todo el mundo lo sepa. Y me falta mucho camino por descubrir, pero sé, lo que sí sé, es que la sangre de los bichos no sirve para nada”.

Aquell dia, el Teo em va fer palesa una qüestió que ja havia anat travessant el treball de camp d'una o altra manera. Des d'aquell ritual d'iniciació del Gael l'estiu del 2015, fins a aquesta cerimònia de finals del 2020, passant pels inicis de la celebració del *rompimiento del huevo* (explicitats al capítol anterior) i de l'increment del número de persones que se sentien més identificades amb el terme de neosanteros, el rebuig de la sang sacrificial era quelcom cada vegada més estès i del que se'n feia més ressò entre els usuaris-esporàdics. Algunes cites, sobretot de l'any 2017 en endavant, així ho constaten:

“Esto del tabú hacia la sangre animal me hace gracia. Aquí nos han educado para que tengamos miedo y rechazo a la oscuridad, a la sangre... pero, somos unos hipócritas, porque comemos carne. Y los vegetarianos... esos sí que son... son unos ecofascistas. No tienen respeto a nuestros antepasados, que han comido carne toda su vida. La carne es necesaria para el equilibrio energético y prescindir de algo que está marcado desde el fundamento, desde la naturaleza, eso sí me parece chungo. Otra cosa es matar a un animal para conseguir curar a alguien. Esto ya es otra cosa. Esto ya sí que es una farsa” (Gael, 04/07/15).

“A mi es que lo de los animales nunca me ha gustado. Me acostumbré pero nunca me gustó, no le veía el sentido, la verdad. Ahora estoy muchísimo más cómoda. Además, siento que respeto más la naturaleza” (Rosa, 04/04/2017)

“Hay que respetar la vida natural. Matar animales sin ton ni son es lo que nos ha llevado a la situación ecológica que tenemos hoy en día. ¿Tú has oído hablar de las macrogranjas? Pues eso. Así vamos. No, no hay que sacrificar. Hay que respetar la vida animal y aprender a aprovechar lo que la naturaleza nos brinda sin pedirnos nada a cambio” (Luisi, 15/05/17).

“Mira, yo no me meto en lo que hace la gente. Hay que respetar a cada cual. Lo que sí te digo es que lo que yo siento cuando matan a un animal es dolor. No me gusta y por lo tanto yo no lo hago”. (Adriana, 09/06/18).

“¿De qué sirve matar animales? Es que no lo entiendo. No sirve para nada más que para que algunos nos quedemos asombrados de la sangre y del supuesto poder de los santeros. Pues no, yo creo en lo que hace Teo, que es mucho más transparente. No tiene que demostrarnos nada, ni su poder ni su jerarquía religiosa. Él nos transmite conocimiento y eso sí es útil”. (Diana, 15/07/18).

“A ver, nosotros matamos animales para comer. Y yo no soy de esos que cree que los animales y las personas valemos lo mismo. A mi no me da pena matar animales. Lo que yo me pregunto es por el sentido de su muerte. ¿Que queremos comer? Pues sacrificamos al animal sin problema. Ahora bien, ¿que queremos curarnos de una dolencia? Entonces, ¿para qué sacrificar? Eso no es racional de ninguna manera, eso es salvajismo y ya está”. (Jaime, 19/10/17).

“Yo creo que hemos avanzado en muchas cosas y retrocedido en otras. En vez de estudiar las plantas y la naturaleza, cogemos y matamos animales para curar una depresión o un cáncer. Es que de verdad... Yo entiendo que la Ciencia no nos ayuda a entender lo que funciona de verdad, ni tampoco la medicina, pero de ahí a matar un animal, tampoco lo entiendo” (Carlos, 17/11/18).

“A ver, yo siempre había sacrificado. Yo trabajé en una carnicería y a mí los animales no me dan ningún tipo de pena. Los humanizamos demasiado. Pero también te digo que si tengo que hacer una ofrenda, pienso, ¿y por qué no poder flores o fruta? ¿por qué tiene que morir un animal por mí? No me gusta ni me parece justo”. (Raquel, 17/11/18)

“Si es que no nos inventamos nada. Esto que pensamos ya lo pensaban los africanos, que eran muchísimo más justos que nosotros, también con las mujeres. La sangre en esa época tenía otro sentido. Se mataba para comer y solo algunas veces se utilizaba para curar. Lo que hacen Leandro y compañía es tirar de una tradición cubana que, como ellos, se inventan lo que quieren” (Patri, 15/04/19).

“Yo ya le dije a Teo que si en el oráculo salía que había que sacrificar un animal, que prefería no hacer la ceremonia y seguir yo mal. La vida en la Tierra tiene que tener un equilibrio y la verdad es que no entiendo por qué tiene que morir un animal por mi culpa” (Andrea, 08/03/19)

“Ahora en África sí que se sacrifican animales. Pero los yoruba auténticos, los antiguos, los que luego llegaron a Cuba, estos no sacrificaban salvo en contadas ocasiones. Fueron los cubanos los que manipularon esa información. En África se sabía cuál era el verdadero sentido de esta religión yoruba, y era algo científico, era algo medicinal. Y además no había secretismo ni tantas historias con el poder. Esto es algo muy cubano, lo llevamos de trauma por nuestro país. Allí todo era más normal, más abierto, inclusive entre hombres y mujeres. Eran mucho más modernos que los cubanos y en ellos está mi inspiración” (Teo, 06/07/17).

“La sangre animal no sirve para nada, salvo para que unos ostenten poder, vamos a ver. Si Ali vive de los animales que sacrifican en la Asociación... Además, no es solo eso. Es todo el *show*. Tú sabes el impacto que da ver animales muertos y desangrados. Cuando lo ves, te crees en serio que es de verdad e incluso te asustan. Y juegan con eso” (Carla, 02/03/18).

“Si tú miras la historia, verás lo que hay. En África, todo era más auténtico, más puro, y allí no se sacrificaba, al menos no tanto como en Cuba o en la casa de Leandro” (Martín, 09/06/18).

Aquestes cites reflecteixen una mostra del conjunt de testimonis que, en efecte, s'han mostrat oposats al fet de sacrificar animals. Les seves argumentacions són múltiples i variades; tot i així, les proposo englobar en quatre grans categories.

La primera, la categoria de tipus *ecologista* i *animalista*. En aquest sentit, Giddens (1991), Frigeiro (2016), o Cornejo Valle (2013) estableixen que una de les preocupacions transversals de

la nostra època és la preocupació en relació al medi ambient. Les lògiques ambientalistes i proanimalistes han anat guanyant espai social, polític i econòmic en les darreres dècades. Així, no resulta estrany que els neosanteros, els quals, molts d'ells, provenen d'un context europeu, és a dir, un context en què es posa l'accent de manera intensa i freqüent cap a aquesta problemàtica, des dels moviments socials, la publicitat, les xarxes socials, o el consum, participin d'aquests discursos, que es veuen reflectits en les cites de la Rosa¹⁴¹, el Luismi o l'Andrea.

Amb el testimoni del Gael, s'entreveu un matís a l'argument ecologista en relació al rebuig de la sang animal, i és que en el seu discurs, a diferència del dels altres tres presentats aquí, es desvincula la preocupació per l'ecologia de la preocupació pel benestar animal. De fet, ell defensa que per ser ecologista de debò, cal matar animals com ho feien els avantpassats i que d'altra manera s'esdevé "*ecofascista*". L'argumentació del Gael és única entre els interlocutors però és significativa perquè atorga una dada rellevant per a l'anàlisi de la segona categoria d'argumentacions: el rebuig del sacrifici independentment de la preocupació per la vida de l'animal.

Aquesta és una dada important que es percep en la segona categoria de les argumentacions, que proposo concebre sota la designació de *racionalista* o *cientificista*. La majoria dels neosanteros, en efecte, ha emprat aquest tipus d'argument en les seves narratives en relació al rebuig de la sang sacrificial. Prenent la idea del que plantejava el Gael ja a mitjans del 2015, es tracta d'un argument segons el qual el sacrifici d'animals i l'ús de la sang que se'n deriva "no té sentit" i és ineficaç, especialment si el que es vol és sanar o pal·liar un malestar de salut. Les cites de la Diana, el Jaime, el Carlos, la Raquel o la Carla són només exemples d'aquesta segona categoria d'argumentacions.

La voluntat de *racionalitzar* el sentit ritual és quelcom que ja es podia percebre amb els primers antecedents de les pràctiques de Neosanteria, i l'exemple del *rompimiento del huevo* n'és una prova fefaent d'aquest fet. Com comentava al capítol anterior, la voluntat de trobar un sentit científic i racional de la religió per part dels usuaris-esporàdics identificats amb el corrent de la Neosanteria és el que portava a molts d'ells a designar aquesta religió com una religió

¹⁴¹ El cas de la Rosa resulta emblemàtic perquè, tal com es pot comprovar amb la taula d'interlocutors del capítol 1, es tracta d'una interlocutora que va canviar la seva postura i la seva adherència a les dues tendències religioses que proposo, fet pel qual es demostra l'enorme porositat i permeabilitat entre les tendències. Vaig conèixer la Rosa el 2014 a l'Associació i en aquell moment practicava la religió de mode tradicional – fet pel qual és un dels testimonis exposats més amunt a favor dels sacrificis –. En un determinat moment i per desavinences personals amb el sacerdot Leandro, va deixar l'Associació i se'n va anar a practicar Neosanteria amb el Teo, moment en què va començar a mostrar-se crítica amb el sacrifici animal.

científica¹⁴². Així, la cerca d'evidència a partir de la raó instrumental (Morris, 2009) serà una de les preocupacions més destacades d'aquests interlocutors, que, de manera permanent, es pregunten pel motiu de realitzar el treball d'una manera o d'una altra i que cerquen que aquesta explicació es pugui justificar a través del mètode científic i de l'assaig-error, així com es pugui divulgar entre el major nombre de practicants possible.

Proposo anomenar el tercer bloc d'argumentacions *individualistes*. Seguint la lògica exposada al capítol anterior de la importància de comprendre la religió a l'actualitat, especialment en el context europeu, com a quelcom electiu, per alguns neosanteros ha estat important destacar que el rebuig de la sang sacrificial ha tingut a veure amb una decisió i motivació pròpies, amb la voluntat personal de desvincular-se de la dinàmica religiosa tradicional focalitzada en els sacrificis, tot i que han mostrat respecte pel fet que altres practicants ho puguin dur a terme. Aquest és el cas de l'Adriana.

Finalment, la quarta categorització és la que proposo anomenar *historicista*. Es tracta de les argumentacions que fan referència al rebuig de la sang animal perquè consideren que històricament i, concretament a l'Àfrica, prèviament al període de la *Tracta negrera*, aquestes religions ja rebutjaven sacrificar animals de manera sistemàtica. Les cites del Teo, la Patri o el Martín són alguns exemples d'aquest tipus d'argumentació. Per aquests interlocutors, si es revisen els fets històrics, es podrà donar compte que les religions originals, situades a l'Àfrica, eren contràries a l'ús generalitzat de la sang sacrificial de l'animal per a l'eficàcia del ritual. Aquest tipus d'argumentacions possiblement sigui el que més contrasti amb la construcció de la identitat religiosa per part dels santeros tradicionals que, com s'ha pogut comprovar, justament argumentaven el cas contrari, i és que calia sacrificar animals *tal com ho feien a l'Àfrica*. En realitat, tal com proposa Crosson (2019), les construccions sobre una Àfrica inventada com a un lloc eminentment tradicional ha definit els ideals de modernitat: "idees about «African tradition» have played an immense role in this constitutive play of fantasy, form the belief in others's beliefs that has defined aspirations to secular rationality through an immense «labor of the negative» (Crosson, 2019: 451; vegi's també a Johnson, 2011 i 2014).

¹⁴² Recordem els exemples plasmats en el capítol anterior del Teo i l'Alejo. El Teo exposava que allò que l'interessava d'aquestes religions, el sentit vertader que considerava que tenien era el sentit científic i sanador, fet pel qual les vincula amb la medicina ioruba. D'altra banda, l'Alejo feia referència al Teo com a *científico holístico*. Així, s'observen les intricades relacions entre la religió i la ciència i com els usuaris-espòròdics (la majoria identificats com a neosanteros) eren partidaris d'una religió científica, curativa i, com veurem en el següent capítol, propera a un tipus de medicina alternativa i complementària a la medicina al·lopàtica.

Cal puntualitzar, no obstant, que malgrat que hagi establert quatre tipus d'arguments en relació al rebuig de la sang sacrificial, tot sovint, es tornaven categories permeables. Així, molts neosanteros empraven arguments ecologistes i racionalistes alhora, és a dir, mostraven rebuig del sacrifici no només per l'estatus moral atorgat a l'animal, un estatus proper a la vida i al patiment de l'ésser humà i vinculat a la protecció de la *naturalesa*, sinó que, tanmateix, feien èmfasi en la poca explicació racional o científica que tenia l'ús de la sang sacrificial en els treballs religiosos. De la mateixa manera, sovint s'apel·lava a l'argument individualista, és a dir, al fet que cadascú havia de fer el que cregués oportú, mostrant molt de respecte cap a les decisions i les eleccions de cada individu, tot i que aquest argument es complementava amb l'argument racionalista, que es traduïa en frases com les següents: "a ver, que cada uno haga lo que quiera. Yo no creo que esto tenga ningún sentido, pero cada uno es libre" (Carol, 16/19/19). També ha estat habitual sentir en les converses informals com es mesclava l'argument historicista amb el racionalista, posant èmfasi en què els africans no sacrificaven, donat que ells eren més savis i ja havien entès que no tenia cap sentit; o l'argument historicista amb l'ecologista, apel·lant a una preocupació o una vinculació amb el medi natural que era similar al que s'atribueix als africans d'una època indeterminada però remota.

Ara bé, malgrat aquesta permeabilitat, considero rellevant destacar aquesta quàdruple categorització perquè cadascun d'aquests arguments permet analitzar amb profunditat *com* i *per què* proposo que la Neosanteria encaixi, a través de la ideologia de l'autenticitat, amb les lògiques del projecte hegemònic de modernitat. Les quatre argumentacions permeten donar compte de la manera en què la Neosanteria s'estableix com una religió *autèntica* a partir d'una articulació determinada del binomi tradició/modernitat. Vegem-ho amb detall a partir de l'anàlisi dels quatre tipus d'arguments.

Pel que fa a l'argument *ecologista*, la Neosanteria reivindica la seva autenticitat participant, en part, però de manera explícita i conscient, de corrents contemporànies que caracteritzen el paisatge de modernitat i que Giddens anomena *les polítiques de la vida* (1991), entre les quals es troba la preocupació pel medi ambient o els drets dels animals¹⁴³. En el marc euroamericà contemporani, aquestes polítiques esdevenen hegemòniques i participar d'elles esdevé una

¹⁴³ Segons Giddens (1991), les *polítiques de la vida* que de manera hegemònica s'han establert en el context euroamericà contemporani, tenen a veure amb la preocupació pel medi ambient, els drets dels animals, però també la salut holística, la preocupació pels nens, el moviment feminista o la pau mundial, entre altres. En aquesta ocasió, prenc la qüestió de l'ecologia, tot i que en el següent capítol, faré èmfasi altres dels elements presentats per Giddens, com el moviment feminista o la salut holística i afegiré alguns que s'han fet més rellevants ben entrada la segona dècada del segle XXI, com és la preocupació per l'accés a la informació i el rol que juga Internet en aquesta tessitura.

senyal, percebuda com a tal pels propis neosanteros, d'involucrar-se en les lògiques de la modernitat o, en d'altres paraules, d'esdevenir *moderns*. En aquest cas, amb una connotació positiva, contrària a la modernitat que plantejaven els santeros tradicionals. Algunes cites així ho ratifiquen:

“Hay que superar cosas. Romper tradiciones retrógradas. Hay que estar un poco al día de lo que pasa hoy en día, saber actualizarse es un don y es necesario para sobrevivir” (Daniel, 05/04/18)

“A mí, al principio, no me gustaba el término de *neosanteros* pero porque pensaba que lo new age era malo, la verdad, no me gustaba. Pero, he comprobado que todo es según se mire. Prefiero ser new age que hacer las cosas como las hace Leandro. Creo que es bueno mirar para adelante” (Laura, 08/02/19).

“El progreso es fundamental. No el progreso chungo, el del neoliberalismo. Pero date cuenta de los avances de hoy en día en cuanto al conocimiento de la medicina alternativa, el movimiento de las mujeres, internet... es fundamental progresar” (Pablo, 05/04/18).

“La clave está en saber ver qué es lo mejor de cada época y de cada sitio. Pues sí, en Cuba i y en África hay mucha sabiduría que tenemos que recoger, pero aquí en Europa hay cosas buenas también. No muchas, pero algunas. Por ejemplo, todos tenemos Internet y muchos de nosotros hemos estudiado y hemos decidido por voluntad propia hacer esto. Esto es positivo” (Iulia, 16/07/19).

Els neosanteros construeixen part de la seva identitat religiosa apel·lant al progrés, a la superació de certes estructures de poder retrògrades i tradicionals. Així, puc constatar que part del treball de delimitació de la identitat neosanteros passa per a erigir-se com a “moderns”, quelcom totalment oposat al plantejament dels santeros tradicionals, els quals apel·laven a les corrents “noves” o “modernetes” amb connotacions clarament pejoratives i de les quals calia allunyar-se.

La preocupació pel medi ambient permet construir una religió *moderna*, inserida de ple en el context europeu i les lògiques del cercat i anomenat progrés social, però un progrés que passa, al seu torn, per un retorn al passat, despulat d'estructures tradicionals considerades retrògrades, a un estadi *natural*. Tal com afirma Frigolé (2014), part de la construcció de l'autenticitat rau en el vincle amb *la naturalesa*, considerada tanmateix prístina i essencial de la vida, prèvia a la intervenció cultural humana, assumida aquesta última de manera pejorativa. Així doncs, la preocupació pel medi ambient construeix els límits d'una tendència religiosa articulant-la com a *moderna*, això és, despullada dels mecanismes tradicionals que cal superar.

I, ahora, articulant-la a partir del retorn a un passat suposadament *natural*, projectat a una Àfrica *imaginada* (Anderson, 1993) i, per tant, articulant-la dins les lògiques del que Frigolé (2014) anomena la *ideologia de l'autenticitat*.

La participació dels neosanteros en la ideologia de l'autenticitat no és l'única característica que em permet comprendre'ls com a productors del projecte de modernitat, sinó també pel seu caràcter marcadament reflexiu i conscient de l'època en què es troben. En aquest sentit, igual que els santeros tradicionals (tal com afirmava més amunt), els neosanteros han de ser inserits activament en el projecte de modernitat. Aquesta afirmació podria semblar evident, donat que formen part de la societat contemporània europea. Ara bé, no és tan evident el fet d'afirmar-los com a productors d'aquest projecte de modernitat, en tant que les seves narratives denoten el que Beck i Beck-Gernsheim (2003) o Lash (2003) afirmaven com a tret definitori de la modernitat tardana o segona modernitat, i és el caràcter reflexiu dels individus que la conformen i que la reproduïen. Els interlocutors amb qui he fet treball de camp, doncs, són subjectes metaculturals (Urban, 2001), que es mostren conscients i reflexius respecte la societat que els ha tocat viure i reproduir i es mostren crítics al respecte. Per tant, els neosanteros, com els santeros tradicionals, no només participen de les lògiques de la modernitat perquè construeixen la seva identitat en base a la ideologia de l'autenticitat, sinó pel fet que es presenten reflexius i crítics amb la modernitat en la qual se senten inserits.

Amb la segona categoria d'arguments, els neosanteros segueixen construint la seva identitat religiosa articulant el concepte de modernitat. Vinculen les seves pràctiques amb un sistema d'evidència o de veritat basat en el pensament científic. El procés de racionalització, dominant en les lògiques secularistes europees, esdevé un dels eixos divisoris entre el modern i el no modern. La Ciència, com a màxima expressió del procés de racionalització occidental, tal com he tractat de reflectir en el capítol anterior, és el procés hegemònic com a sistema de veritat en el marc euroamericà, i, així, esdevé signe de modernitat. D'aquesta manera, es produeix un trinomi entre religió autèntica, científica i moderna, que es manifesta amb la Neosanteria.

Amb la tercera argumentació es fa palesa la importància de la decisió individual de rebutjar la sang de l'animal, i, així, s'insereixen les narratives dels neosanteros en les lògiques de l'individualisme religiós i de les religions electives. Aquest fet també esdevé un signe de participació en el projecte de modernitat.

A través de la quarta categorització d'arguments, es fa palès com els neosanteros també participen del projecte de modernitat construint, precisament, el seu discurs en base al

concepte de tradició. De fet, ja amb l'apel·lació a un retorn al vincle natural que exposava més amunt, a partir de l'argument ecologista, es posava de relleu la importància pels neosanteros d'apel·lar a la tradició. En aquest cas, però, observem, pels arguments historicistes, que l'interès és emular les pràctiques africanes, considerades prístines i originals, sobre les que es projecta un rebuig de la sang sacrificial per a finalitats rituals. En d'altres paraules, la necessitat de retornar a la manera de fer religió a l'Àfrica no només respon a un estadi pristin en què suposadament es respectava molt més la naturalesa, sinó que respon a un estadi pristin en què no hi havia la necessitat de construir les relacions de poder que es van construir posteriorment a Cuba i que es van manifestar en els sacrificis d'animals. Pels neosanteros, la sang sacrificial implica una jerarquitització evident; qui pot sacrificar, com ho ha de fer, qui hi pot participar, quins són els coneixements rituals que es necessiten per a tal procediment, etcètera, impliquen una estructura socioreligiosa jeràrquica i piramidal de la qual els neosanteros es volen desvincular com, tal com afirmen, se n'havien desvinculat els africans.

L'articulació dels termes de *modernitat* i *tradició* responen a un interès de present per part dels practicants religiosos que, en alguns casos, permeten una argumentació contrària entre ambdues tendències. Així, si pels santeros tradicionals allò modern és considerat negatiu i quelcom que cal obviar per practicar la religió de manera *autèntica*, pels neosanteros, hi ha aspectes de la modernitat considerats positius, com ara, la preocupació per aspectes ambientalistes i animalistes, el pensament racionalista o l'individualisme religiós.

D'altra banda, quant al sentit de tradició, també trobem certa controvèrsia. Pels santeros tradicionals, la tradició, projectada des del present, permet apel·lar a una Àfrica que esdevé un *chronotope* (Palmié, 2013), una comunitat imaginada. Així, pels santeros tradicionals, la manera autèntica de practicar la religió és fer-ho de la *mateixa manera* que a Àfrica i que a Cuba, "*como los antiguos*". La tradició sempre és considerada en termes positius i dignes d'emular per a erigir-se com a autèntics i es materialitza en el sacrifici d'animals. En canvi, pels neosanteros, apel·lar a la tradició és quelcom important però que cal matisar. Si bé sí que consideren que cal una adherència a les lògiques panafricanistes, exposades per Argyriadis i Capone (2011), en què cal retornar a la manera de fer d'Àfrica, també cal ser crític amb algunes institucions tradicionals que s'han anat imposant amb l'arribada dels esclaus a Cuba i de les quals cal desfer-se'n. En realitat, els neosanteros, a banda de practicar la *tradició selectiva*, participen d'un procés de *destradicionalització* de què teoritzen Beck i Beck-Gernsheim (2003).

El procés de *destradicionalització*, segons aquests autors, és un procés mitjançant el qual hi ha un clar recel cap a les institucions que fins a l'actualitat contemporània havien imperat i havien

dominat el panorama polític, econòmic, social, mèdic o religiós (entre altres). En el cas que aquí ens ocupa, el procés de destradicionalització es manifesta quan es fa referència al fet que de manera conscient, els neosanteros volen superar les estructures de poder tradicionals emmarcades, produïdes i reproduïdes a partir de la sang sacrificial com a nucli central de la pràctica religiosa considerada tradicional. Un procés, doncs, a partir del qual els neosanteros realitzen el *boundary-work* que els permet articular una idea de tradició basada en estructures de poder i autoritat retrògrades que cal superar.

La inserció dels neosanteros en debats contemporanis de manera conscient i reflexiva, la cerca d'una religió científica, individualista i despallada de les estructures de poder i autoritat tradicionals seran els principals pilars pels quals proposo que la Neosantería s'imbrui amb les lògiques de les espiritualitats contemporànies (Fedele i Knibbe, 2013), o les anomenades espiritualitats reflexives (Besecke, 2001; vegi's també Frigeiro, 2016). Amb la següent taula, s'observen unes equivalències sintetitzades entre els arguments en contra dels sacrificis per part dels neosanteros, i alguns dels arguments de les espiritualitats reflexives que les mantenen immerses en el projecte de modernitat:

| ARGUMENTS PEL REBUIG DEL SACRIFICI DE LA NEOSANTERÍA | ARGUMENTS DEL PROJECTE DE MODERNITAT I DE LES ESPIRITUALITATS REFLEXIVES |
|--|--|
| Argument ecologista | Consciència reflexiva o metacultural |
| Argument racionalista | Religió justificada amb arguments científics |
| Argument individualista | Capacitat electiva del subjecte |
| Argument historicista | Procés de destradicionalització |

Les espiritualitats reflexives, en efecte, cada vegada estan guanyant un espai social més rellevant, especialment en el marc euroamericà, esdevenint, alhora, el centre del debat acadèmic de la religiositat contemporània a Europa. Es tracta d'unes espiritualitats que provenen del conegut fenomen de la Nova Era (Prat, 2012; Frigeiro, 2016; Cornejo Valle, 2016;

Fedele i Knibbe, 2013; de la Torre, 2018; Fedele i Blanes, 2011; etcètera). Vegem amb més detall al següent apartat en què consisteixen aquestes espiritualitats, l'abast del seu antecedent, la Nova Era en el context europeu, i en *què* i *com* proposo que es vegin imbricades amb la Neosanteria.

Les espiritualitats reflexives en el context de Barcelona

Nombrosos estudis antropològics sobre la religiositat contemporània, especialment a Europa, fan emergir moviments religiosos que es poden aixopugar sota el terme de les “noves espiritualitats” (Fedele i Blanes, 2011: XIX). De fet, Frigeiro exposa que diversos estudis quantitius tant a Europa com als EUA senyalen la creixent tendència per part de molts individus a identificar-se com a éssers espirituals (2016: 209; vegi's també Fedele i Knibbe, 2013: 2).

Malgrat l'enorme quantitat d'estudis sobre el fenomen de les noves espiritualitats en el marc euroamericà, o possiblement com a conseqüència d'aquest ampli ventall de treballs, no s'ha establert una definició acordada o homogènia sobre el terme d'espiritualitat. Per aquest present treball, prenc la definició que proposa Frigeiro, segons el qual l'espiritualitat és “una forma contemporània y cada vez más creciente de religiosidad que enfatiza tanto la experiencia religiosa subjetiva como una actitud frente a la fuente legítima de autoridad religiosa que prescinde de, o desenfatisa, el rol de los grupos religiosos tradicionales (principalmente las iglesias) colocando al individuo como árbitro último de su validez” (2016: 209).

La creixent rellevància en el marc euroamericà de les noves espiritualitats o de les espiritualitats reflexives, cenyint-me a la terminologia de Besecke (2001)¹⁴⁴, ha provocat, alhora, un debat acadèmic en estat d'ebullició. Adherint-me al que planteja en gran mesura Frigeiro (2016), el debat acadèmic s'ha centrat, fonamentalment, en tres aspectes. Primer, en els intents d'establir una caracterització adequada del fenomen, que vagi més enllà de les opinions dels interlocutors amb qui es fa treball etnogràfic. En aquest sentit, Fedele i Knibbe (2013) plantegen el repte dels antropòlegs i les antropòlogues per tal de definir el concepte d'espiritualitat fugint de la influència del punt de vista natiu. Argumenten que, donada l'habitual vinculació propera entre etnògrafa i el que anomenen *practicants espirituals*, sovint es torna difícil sortir de les definicions que atorguen els propis interlocutors del que conceben com allò espiritual. En canvi, segons les autores, cal fer l'esforç de defugir-ne temporalment per tal que l'anàlisi acadèmica

¹⁴⁴ D'ara en endavant faré ús del terme que proposa Besecke (2001), donat que que encaixa més amb la definició de *modernitat* que he descrit anteriorment, productora d'individus altament reflexius o metaculturals (vegi's a l'apartat de *La Neosanteria, el rebuig de la sang sacrificial i l'aproximació a les espiritualitats reflexives*”).

sigui més fructífera i es puguin entreveure certs mecanismes de poder, autoritat i desigualtat social que amb les definicions dels practicants espirituals queden desdibuixades (2013: 15). Segon, el debat acadèmic s'ha centrat en determinar la vertadera magnitud d'un fenomen creixent, però alhora dispers i difícil d'acotar. I tercer, el debat acadèmic s'ha centrat en establir la relació entre el terme d'"espiritualitat" i el terme de "religió", per veure quina seria la categoria més globalitzadora i que millor permetria una definició de la relació amb el sagrat en la societat contemporània.

Focalitzant-me en aquest darrer punt del debat acadèmic, són nombrosos els autors que reflexionen sobre la relació entre "espiritualitat" i "religió" (Woodhead i Heelas, 2005; Hanegraaff, 1998; Aupers i Houtman, 2007; Fedele i Knibbe, 2013; Cornejo Valle, 2012; Prat, 2012; Frigeiro, 2016; etcètera). Es tracta d'un debat que no només interessa als estudis sobre espiritualitat, sinó també als estudis sobre religiositat contemporània i, per tant, considero que és un dels debats acadèmics que val la pena destacar en relació al present estudi, que tracta d'analitzar el sentit i el rol que juguen les religions afrocubanes en el context de Barcelona, un context en què la identitat espiritual per part de les persones que l'habiten és una dada cada vegada més difícil d'obviar.

Les definicions ja clàssiques per part d'autores com ara Woodhead porten a concebre la religió com a quelcom que fa referència a dimensions "externes", orientades a l'exterior, que inclouen des d'edificis, institucions, professionals religiosos, normes, símbols i rituals sagrats fins a un Déu "allà fora", és a dir una teologia transcendent. En canvi, l'espiritualitat remetria a les dimensions interiors, subjectives, experiencials i emocionals d'un Déu intern (2010: 37-38). En aquest sentit, Woodhead i Heelas (2005) escriuen conjuntament l'auguri d'un futur proper en què l'espiritualitat aniria substituint la religió com a forma predominant de relacionar-se amb el sagrat en el marc euroamericà, un marc en què cada vegada hi predomina més l'individualisme institucionalitzat (Beck i Beck-Gernsheim, 2003; Taylor, 2007). Pels autors de *The Spiritual Revolution*¹⁴⁵, així com per d'altres acèrrims defensors de les tesis de la secularització, com Bruce (2000, a Sutcliffe i Bowman, 2000), la religió seria compresa com a quelcom institucional, fixe, estable, que es veuria interpel·lat primer i superat en segona instància per un tipus de relació amb el sagrat, que anomenen *espiritualitat*, molt més flexible, individualitzat i canviant, quelcom que Sutcliffe i Bowman, al seu torn, anomenen *lived religion* (2000).

Altres autors, com Merlo (2008 a Prat, 2012) o Prat (2012), defineixen l'espiritualitat com la nova religiositat, o la religiositat contemporània, establint que no hi hauria una diferència radical

¹⁴⁵ Heelas i Woodhead, 2005.

entre ambdós conceptes, sinó unes atribucions, culturalment definides, distintes. Merlo (2008 a Prat, 2012) afirma que l'espiritualitat esdevé la religiositat de la modernitat, que pretén sacralitzar els valors considerats fonamentals de la nostra civilització, com ara, la raó o l'individu. Així, la dicotomia entre religió i espiritualitat, segons aquest autor, pot quedar resolta si entenem que no es tracta de dues realitats ontològicament diferents, sinó que en una societat en què impera el fenomen de la *destradicionalització*, és a dir, que rebutja la institució tradicional, i en què impera el fenomen de l'individualisme, sorgiria el que proposa anomenar una *religió espiritual* que, aquesta sí, encaixaria a la perfecció amb una societat *moderna*, centrada en l'experiència individual en relació amb el sagrat. En d'altres paraules, religió i espiritualitat respondrien a la designació del vincle amb el sagrat, però el primer terme es vincularia de manera cada vegada més generalitzada a un temps remot que cal superar i el segon, a un temps actual, *modern*, que cal reivindicar.

La posició que prenc per aquest treball és que no hi ha una divisió radical entre "religió" i "espiritualitat", fonamentalment, per dos motius. En primer lloc, perquè partir d'una divisió radical entre ambdós conceptes no respon a la dimensió fenomenològica d'alguns interlocutors, els quals, sovint se senten *espirituals* i *religiosos* i no senten per tant que es tracti de dues dimensions radicalment diferents i excloents:

"La religión o la espiritualidad – que son lo mismo – tienen que trabajar para el bienestar de la persona, pero en todo, salud, bienestar personal, todo" (Gael, 25/10/17).

"La verdad es que cada vez que dices que esto es una religión... no sé... para mí es una espiritualidad. Pero, bueno, es que en realidad, es lo mismo" (Dayana, 06/05/18).

"La Santería es una religión que trabaja con la espiritualidad, es una religión espiritual, pues" (Carla, 18/06/18).

I, en segon lloc, perquè si ens centrem en l'estudi històric i antropològic de les religions a Europa, ens trobem que no s'ha produït una divisió radical entre ambdues dimensions. En el capítol anterior, argumento que no es pot concebre el secularisme independentment de la religiositat ni viceversa, sinó que, tal com estableix Asad (2003; 2018), una i altra responen a dues dimensions de la mateixa realitat sociohistòrica i política, fet pel qual cal establir una *antropologia del secularisme* que ho tingui en compte. De la mateixa manera, adherint-me a les autores Fedele i Knibbe, cal establir una antropologia de l'espiritualitat que tingui en compte la permanent i necessària vinculació entre religió i espiritualitat.

Si bé autors com Woodhead (2010) o Heelas (1996) partien d'un binomi en què la religió s'establia com a quelcom institucional, fixe i exterior i l'espiritualitat, com a quelcom viscut o

experiencial, mòbil i interior, Fedele i Knibbe (2013) plantegen el fet que “the historical analysis of Christianity has shown the dynamic nature of lived religion and the way in which people have manipulated dogmas and created their own way of relation to divine forces” (Fedele i Knibbe, 2013: 4). Així, no es podria pensar la religiositat i l’espiritualitat a Europa en termes de binomi, entre quelcom fixe i establert i quelcom viscut i canviant, sinó que, tal com assenyalen les autores, l’estudi històric de les religions a Europa dona compte de com la gent *viu* de manera flexible i creativa les religions i els dogmes que sorgeixen d’aquesta.

Aquesta dada es complementa amb la que proposa Frigeiro (2016) en relació al fet que sempre hi ha hagut espiritualitat *dins la religió*, fet pel qual recorda el *misticisme de Troeltsch*, que considera que ha estat sistemàticament oblidat dins els estudis de la religiositat occidental.

Segons l’autor, hi ha una llarga tradició de la religiositat subjectiva, o si es vol, de misticisme o espiritualitat *dins* les institucions religioses tradicionals, quelcom que va analitzar Troeltsch ja a les acaballes del segle XIX, però que la sociologia de la religió ha mantingut sempre molt ocult (2016: 213)¹⁴⁶. Un dels autors que rescaten l’obra de Troeltsch és Campbell (a Frigeiro, 2016) i parla d’una *nova religiositat* que suposaria l’evidència que la dicotomia plantejada per Weber entre *secta-església* no se sostindria. Aquesta nova espiritualitat, creixent a partir dels anys seixanta del segle XX, posaria en escac les tesis de la secularització evidenciant vies d’estudi que tenien a veure amb la religió oriental, el renaixement de l’ocultisme, el que anomena la “bogeria per l’astrologia” i el nou pentacostalisme (a Frigeiro, 2016). Aquests són temes difícils d’incloure en els estudis de religió, però també en els estudis de secularització i que, per tant, denoten la necessitat de comprendre una tercera via que faciliti un estudi acurat d’aquest fenomen social. Així, argumenta Frigeiro, caldria distingir d’entre els estudis de l’espiritualitat, si es tracta d’una espiritualitat *dins les esglésies* o d’una *espiritualitat fora les esglésies* (a Frigeiro, 2016: 214).

D’aquesta manera, amb l’aportació de Frigeiro en relació al misticisme de Troeltsch (2016), es pot donar compte que no es tractaria de distingir entre *religió* i *espiritualitat*, sinó, en tot cas, entre espiritualitat *dins les esglésies* i espiritualitat *fora de les esglésies*. Pel present treball i en relació a la Neosanteria, faré referència a l’espiritualitat *fora de les institucions religioses*, ja sigui l’església cristiana, o ja sigui els dogmes que provenen de la Santeria tradicional i de les cases-

¹⁴⁶ Proposo que es parteixi de les argumentacions de Fedele i Knibbe (2013) per tal de conèixer els motius d’ocultació per part de la sociologia. Les autores exposen, primer, que a la sociologia li ha interessat partir d’una dicotomia entre individu i societat i ha tractat d’aplicar aquest binomi a la relació amb el sagrat. Així, li ha interessat que es veiessin com a dues realitats separades i radicalment distintes. Segon, perquè aquesta distinció radical ha estat incorporada pels propis interlocutors espirituals, que han vist la religió de manera antagònica al que ells feien i això ha influït en els estudis sociològics. En d’altres paraules, per “culpa” de la seva reflexivitat, molts interlocutors han partit d’un binomi que l’etnògraf ha donat per vàlid sense qüestionar-lo o analitzar-lo de manera crítica. Ha partit de la informació *ready-made*.

temple o associacions on aquesta es desenvolupa en major mesura. De fet, és aquesta espiritualitat de fora l'església la que més creixement ha tingut en les darreres dècades i major nombre de seguidors, tot i que Frigeiro matisa que també s'ha vist augmentat el nombre de seguidors espirituals *dins les esglésies*.

L'espiritualitat *fora de les esglésies* és aquella que Aupers i Houtman anomenen *espiritualitat post-cristiana* i que permet donar compte del que anomenen *spiritual turn* (2007). Es tracta d'una creixent presència espiritual en les societats europees contemporànies que fa que molts autors proposin distintes terminologies al respecte. Cito, a continuació, alguns exemples: *self spirituality* (Heelas, 1996); *alternative spirituality* (Sutcliffe i Bowman, 2000); *spirituality of life* (Heelas, 2008); *holistic spiritualities* (Sointu i Woodhead, 2010 i Noomen Aupers i Houtman, 2012); *subjective life spirituality* (Woodhead, 2010); *reflexive spirituality* (Besecke, 2001); *post-christian spirituality* (Houtman i Aupers, 2007); etcètera.

La distinció entre ambdues espiritualitats, *fora* i *dins* l'església, que proposa Frigeiro (2016) és de dos ordres, epistemològic i ontològic. Pel que fa a l'ordre ontològic, l'autor argumenta que la principal distinció es troba en què en l'espiritualitat *dins les esglésies*, el déu teista és transcendent, mentre que en l'espiritualitat *fora de les esglésies*, el déu teista és immanent. Ja Heelas establí que si trèiem el déu teista de les espiritualitats cristianes, restava ben poc de cristianisme; en canvi, si trèiem el déu teista de les espiritualitats que anomenava de la vida de la Nova Era, aquestes espiritualitats quedaven intactes (2006: 46).

Pel que fa a l'ordre epistemològic, ambdues espiritualitats es distingeixen pel grau d'autoritat que presenten. Mentre l'autoritat de l'espiritualitat *dins les esglésies* es qüestiona en part però segueix essent considerada essencial del fenomen religiós, l'autoritat de l'espiritualitat *fora de les esglésies* és àmpliament qüestionada i està centrada en l'individu. Així, sovint, l'espiritualitat *fora de les esglésies* és concebuda pels propis practicants com a quelcom que està exempt del poder que exerceix la societat sobre l'individu. I, de fet, aquesta és una dada que també defensaven autors clàssics de l'espiritualitat, com Woodhead o Heelas (2005), els quals parlaven d'una autoritat centrada en la subjectivitat, com a quelcom horitzontal, mancat d'autoritat social, i una pràctica orientada en termes, no de status, sinó de desenvolupament personal i sense necessitat de mediació amb la divinitat.

Alguns autors, no obstant, es mostren crítics davant la suposada manca d'autoritat dins l'espiritualitat (Cornejo Valle, 2013; Fedele i Knibbe, 2013; Frigeiro, 2016). Primer, perquè la idea que l'espiritualitat, centrada en l'individu, està exempta dels mecanismes d'autoritat i de poder que suposadament produeix i reproduïx la religió parteix d'una dicotomia entre individu i

societat que ja he desmentit al capítol anterior. He demostrat que l'individu és el resultat d'un procés de socialització basat en la doctrina del *self* (Beck i Beck-Gernsheim, 2003; Lash, 2003; Carozzi, 1999; Frigeiro, 2016; Fedele i Knibbe, 2013). En d'altres paraules, no hi hauria una divisió radical entre espiritualitat i religió així com tampoc hi hauria una divisió radical entre societat i individu. D'aquesta manera, si el binomi *espiritualitat* (com a quelcom individual)/*religió* (com a quelcom social) ha quedat desmentit, també cal ser crítics amb el sentit d'autoritat individual, concebut de manera solipsista i independent de les estructures de poder social, polític i econòmic (Fedele i Knibbe, 2013; Carozzi, 1999; Frigeiro, 2018; Cornejo Valle, 2013).

El tema de l'anàlisi del poder en les religions no és nou en les ciències socials ni tampoc en l'antropologia. Segons Fedele i Knibbe (2013), trobem tres tipus de literatura al respecte. El primer tipus és el que considera que la transició de la religió a l'espiritualitat, o el fet de centrarnos en una espiritualitat *fora de les esglésies*, seguint amb la terminologia de Frigeiro (2016), comporta un *empowerment* (Heelas, 1996). Es tracta de la literatura que parteix de l'autoritat individual com a centre de l'autoritat religiosa i que implica, així mateix, una crítica a les estructures de poder socials considerats tradicionals.

Des d'un primer cop d'ull, aquesta primera literatura antropològica i sociològica seria la que millor encaixaria amb les narratives dels practicants espirituals o, en el cas que aquí ens ocupa, amb les narratives dels neosanteros. A través de les cites exposades al llarg d'aquest capítol així com del capítol anterior, es pot constatar que gran part de la crítica dels usuaris-esporàdics identificats com a neosanteros té a veure amb els mecanismes de poder i autoritat que associen a la Santería tradicional, especialment, a arrel de l'ús de la sang sacrificial en els rituals.

El segon tipus de literatura és, segons Fedele i Knibbe (2013), una literatura de tipus marxista o foucaultiana. Aquesta literatura comprèn l'espiritualitat contemporània com la forma en què el capitalisme ha absorbit el fenomen religiós. És a dir, consideren que el fet d'anomenar espiritualitat al que fins ara era religió respon a un interès mercantil, econòmic: "religion is now being sold as spirituality to benefit «big business»" (Fedele i Knibbe, 2013: 14). Així, els autors identificats amb aquest segon tipus de literatura volen explorar si aquestes noves formes d'espiritualitat permeten trencar amb les estructures del capitalisme.

Finalment, hi hauria una tercera tanda de literatura que representaria un camí entremig. Si bé el primer tipus de literatura suposa un alliberament personal i el segon tipus suposa una esclavitud al capital, quin és l'objectiu d'aquesta tercera via? prendre de la primera via certa perspectiva d'alliberament i de la segona, certa crítica de les estructures de poder i de mercat que generen les espiritualitats contemporànies. La seva gran pregunta és: "suposa l'espiritualitat

contemporània una forma d'alliberament de les estructures de poder o suposa una esclavitud al sistema del capital?”.

D'una banda, aquestes espiritualitats reflexives encaixen bé amb l'ordre social neoliberal¹⁴⁷. Malgrat que no disposen d'elements de difusió tan concrets i centralitzats com l'Església catòlica, Griera i Urgell (a Prat, 2012: 59), a tall d'exemple, parlen d'algunes institucions de difusió que resulten fonamentals i que generen, en molts casos, beneficis econòmics a petita o gran escala, com són les organitzacions orientals, els centres de teràpies naturals, gimnasos, escoles, botigues esotèriques, etcètera. Prat (2012) explica que aquesta implantació progressiva de centres de difusió es deu a tres grans revolucions, la de la física quàntica, la de la psicologia de les profunditats i la de la revolució antropològica, unes revolucions, no obstant, que no han mantingut el sorgiment dels elements de difusió ni les organitzacions i centres dedicats a les espiritualitats reflexives al marge del sistema del capital, sinó que, ben al contrari, han contribuït a què “tot, absolutament tot, [tingui] el seu preu i aquells simpatitzants afectats per la [...] «golafreria esotèrica» ho [pateixin] a les seves butxaques” (Prat, 2012: 60)

D'altra banda, les espiritualitats reflexives permeten el sorgiment de formes híbrides que explícitament manifesten un malestar cap a les forces de la globalització i l'expansió capitalista (Fedele i Knibbe, 2013: 15). Per això, autors com Prat, afirmen que en el món de les espiritualitats contemporànies que ell anomena *Nous Imaginaris Culturals*, “cada escenari genera una sociabilitat força diferent de la convencional” (2012: 338), o Hanegraaff (1998), al seu torn, afirma que, ho aconseguixin o no, les espiritualitats reflexives cerquen algun tipus d'alternativitat per part dels seus practicants. En relació al concepte d'alternativitat, no obstant, autors com Sutcliffe i Bowman realitzen una apreciació que considero pertinent, i és que la creixent demanda i experiències que tenen a veure amb les espiritualitats reflexives o amb els *Nous Imaginaris Culturals*, fa que cada vegada resulti més difícil discernir què respon a la corrent “*mainstream*” i què respon a una corrent “alternativa” (2000). Tot i així, si ens cenyim al discurs dels interlocutors, es pot apreciar aquesta cerca d'alternativitat, tal com he constatat al capítol anterior.

És per això que centrant-nos en l'estudi fenomenològic de les espiritualitats reflexives a Europa, basat en les experiències dels interlocutors, observem que per molts practicants, l'espiritualitat suposa una manera de confrontar-se amb les seves realitats quotidianes i, per tant, confrontar-se amb contextos socials percebuts com a opressors en certa mesura. Així, adherint-me a Fedele

¹⁴⁷ En aquesta línia, trobem l'obra d'Edgar Cabanas, *Happygracia*, que exposa i analitza la indústria de la felicitat i com encaixa amb el sistema que podem considerar de capitalisme avançat, en termes de Frigolé (2014).

i Knibbe (2013), proposo defugir del plantejament dicotòmic sobre si les espiritualitats contemporànies alliberen o esclavitzen, i centrar-nos, per contra, en l'anàlisi de la pràctica incorporada dels interlocutors, segons la qual cal tenir en compte les seves percepcions i narratives, i, en definitiva, *com* viuen l'espiritualitat, al mateix temps que cal analitzar els camps en què aquesta espiritualitat està socialment organitzada i culturalment reproduïda.

Per a comprendre un dels camps en què es desenvolupa aquesta espiritualitat, cal fer una anàlisi sobre els seus antecedents socials i culturals, uns antecedents centrats en el moviment de la Nova Era. El fenomen de la Nova Era va tenir el seu auge als anys vuitanta del segle XX tot i que presenta diversos antecedents, alguns més recents, com el fenomen de la contracultura dels anys seixanta (Roszak, 1976; Greenfield, 1979), i d'altres de més remots, com el romanticisme del segle XVIII (Heelas, 1996) o el Renaixement primerenc (Hanegraaff, 1998). Tots aquests fenòmens culturals permeten assentar les bases de les espiritualitats contemporànies i, així, posen en evidència la imbricació amb la Neosanteria. Vegem-ho en detall a continuació.

Aproximació a la Nova Era

Aproximar-se a una definició de la Nova Era planteja certa dificultat, en primer lloc, perquè no es tracta d'una organització localitzada, amb pautes i estructures concretes, amb líders i doctrines definides nítidament. Així, Hanegraaff exposa que "the initial fact about de The New Age is that it concerns a label attached indiscriminately to whatever seems to fit it, on the basis of what are essentially pre-reflective intuitions" (1998: 1). Per tant, es tracta d'un concepte que presenta un ampli ventall de possibles definicions i, d'aquesta manera, té certa capacitat d'adoptar el rol i la definició que el *new ager*, prenent la terminologia de Frédéric Lenoir (a Prat, 2012: 59), esculli. Heelas (1996), al seu torn, explica que la Nova Era és el resultat d'una amalgama de creences, pràctiques i formes de viure, que poden anar des de certes directrius que s'intueixen amb el cristianisme, a l'elogi de pràctiques xamàniques, passant per meditacions i d'altres teràpies espirituals. Pel que fa a l'àmbit francès, Champion hi afegeix un component rellevant al que ella anomena *una nebulosa místico-esotèrica* que caracteritza la Nova Era i aquest és la noció de "religió flotant" (1995, a Prat, 2012) i, per tant, una religió que està d'acord amb una modernitat reflexiva o segona modernitat (Beck i Beck-Gernsheim, 2003), que consisteix en una *des-incrustació*¹⁴⁸ i, així, en un fluir constant, en què la lliure circulació d'un grup espiritual a un altre és la norma, i en què molts grups neixen i d'altres desapareixen permanentment (Prat, 2012: 55).

¹⁴⁸ Concepte extret de Zygmunt Bauman (1999 a Beck i Beck-Gernsheim, 2003), que té a veure amb el poc arrelament sistèmic d'un individu en una col·lectivitat concreta.

La definició de la Nova Era també presenta certa dificultat per un segon factor i aquest és, segons Hanegraaff, la diferència de prendre la Nova Era en sentit estricte o prendre-la en sentit ampli, que podria equivaldre a estudiar-la des d'un punt de vista èmic o des d'un punt de vista ètic, respectivament. El sentit estricte té a veure amb la creença mil·lenarista de l'adveniment d'una nova era. El sentit ampli, segons Hanegraaff, "is a complex movement, the various components of which can be regarded as particular manifestations of cross-cultural phenomena well-known in the study of religions" (Hanegraaff, 1998: 103). El sentit ampli al qual fa referència Hanegraaff encaixa amb el que plantegen Fedele i Knibbe (2013) o Bowman i Sutcliffe (2000) sobre la importància de concebre la Nova Era i les espiritualitats que se'n desencadenen com un moviment sociocultural i no tant com una realitat religiosa específica. És aquest sentit més ampli el que defineix la Nova Era com un fenomen sociocultural del present, especialment, en el marc euroamericà contemporani, i és el que prendré com a referència per aquest treball.

Malgrat les dificultats de la definició de la Nova Era, proposo adherir-me a Prat, el qual se ceneix, en gran mesura, a la definició que planteja Deis Siqueira (2004)¹⁴⁹: ens referirem a la Nova Era com un nou imaginari cultural, basat en un conglomerat de tendències, heterogeni i sense una organització tancada. Es tractaria, més aviat, d'una sensibilització espiritual que, des dels anys setanta, hauria arrelat a un sector de la societat occidental, cada vegada més ampli, i que expressa un desig d'harmonia i de recerca d'una millor integració entre l'àmbit privat i l'ecològic i còsmic, partint que la presència del diví està en tot i en tots els processos evolutius.

Quins són els antecedents de la Nova Era i quina presència té a Barcelona?

L'arqueologia de la Nova Era

Hanegraaff (1998) estableix que el moviment de la Nova Era és possible en la mesura que hi ha unes arrels històriques concretes que l'han emmarcat i tanmateix l'han possibilitat. Aquestes arrels també seran preses per Prat per tal d'elaborar una "arqueologia de les idees" que caracteritzaran aquest moviment (Prat, 2012: 43).

En primer lloc, hem de partir del *New Thought* dels transcendentalistes nord-americans a la segona meitat del segle XIX, que plantejaven una nova cosmologia en què es desdibuixaven les veritats que s'havien emès des del sistema occidental hegemònic i, d'aquesta manera, es potenciava la destrucció del funcionament lògic de les categories d'oposats. S'incentivava una visió còsmica amb l'objectiu de reintegrar l'esperit a la matèria (Prat, 2012: 44).

¹⁴⁹ La definició que es mostra a continuació és la definició elaborada per Deis Siqueira (2004) que es troba a l'obra de Prat (2012: 57), però amb algun matís afegit a partir de la lectura de tota l'obra mencionada de Joan Prat i el seu equip (2012), així com de l'obra de Wouter J. Hanegraaff (1998).

Juntament amb el *New Thought*, trobem l'escola Teosòfica, que va implicar una nova mirada als estudis de la religió, entre d'altres aspectes, amb la popularització de grans textos sobre el budisme, l'hinduisme i d'altres corrents orientals a Occident. Alhora, des d'aquesta escola, es reafirmava una sensibilitat espiritual que rebria un impuls renovador als anys seixanta del segle XX, amb el moviment de la contracultura del qual parlaré a continuació. Aquesta escola, que havia estat encapçalada per Emmanuel Swedenborg (1688-1772), tindrà el seu auge a les últimes dècades del XIX i el començament del XX i estarà molt relacionada amb la *Naturphilosophie*, provinent del romanticisme alemany del XIX. Aquesta filosofia de la naturalesa estava relacionada, al seu torn, amb el *New Thought* en tant que es promovia un pensament exempt de dicotomies i una concepció del món com a quelcom únic i plural alhora, en què tot el que hi succeeix està relacionat entre si en forma de correspondències i no de causalitats.

La *Naturphilosophie* parteix d'una exaltació de la naturalesa, però com a quelcom enigmàtic, almenys d'entrada, com un text que, per tant, caldrà desxifrar. És en aquest magma de misteri i en aquesta importància de l'ocult, on l'escola Teosòfica i la *Naturphilosophie* s'imbriquen mútuament per atorgar una renovada mirada a l'esoterisme. Hanegraaff (1998) afirma que l'estudi de l'esoterisme deu molt a la recerca francesa i, particularment, a Antoine Faivre. El terme d'esoterisme data de molt enrere, però, no obstant això, Hanegraaff, remetent-se a Faivre, exposa que com a substantiu és força recent, concretament, de l'any 1856, quan Eliphas Lévi l'empra i el popularitza, juntament amb el *d'ocultisme* (Hanegraaff, 1998: 385).

Sovint, s'ha considerat que els valors associats a allò místic, vinculat, al seu torn, a l'esotèric, han estat incompatibles amb els valors que es promovien des de la Il·lustració, la qual es presentava com a arxienemiga, d'una banda, de les religions tradicionals i, d'altra banda, de totes aquelles tendències més minoritàries que no promovien la llei d'una lògica instrumental, considerada d'eterns i universals principis. Però, Hanegraaff argumenta que cal matisar aquesta incompatibilitat, ja que en el context hereu de la Il·lustració els ocultistes van adoptar alguns nous arguments hegemònics de l'època precisament per a fer front a la crítica contra l'església cristiana convencional i van defensar una religió "raonable", amb una llei còsmica i compatible amb la ciència vers la irracionalitat dels dogmes tradicionals. Aquesta tendència, segons Hanegraaff, és la que, tanmateix, han adoptat els partidaris de la Nova Era (Hanegraaff, 1998: 412).

El marc contextual que engloba aquestes dinàmiques és l'anomenat i el ja analitzat en el capítol anterior *procés de secularització*. Paral·lelament i imbricada alhora a aquest procés de secularització progressiva s'ha de sumar al procés ja analitzat també de *desencantament* del

món. Així, la racionalització significava una desmitificació de la vida que propiciava una actitud purament instrumental (Morris, 2009: 93). Des de la teoria weberiana, aquesta ètica racional acabaria suposant una creixent laïcització generalitzada, que, a l'actualitat, ha estat àmpliament qüestionada (Cantón Delgado, 2001).

D'aquesta manera no és sobrer posar de relleu que l'esoterisme que arriba a l'escola Teosòfica i al romanticisme alemany no està exempt del procés de secularització i, per tant, no és aliè a uns paràmetres de racionalitat promoguts des de les estructures dominants occidentals i, així, abraça nous coneixements i innovacions científiques encara que, alhora, promou un coneixement primordial que rebutja la dicotomia cartesiana i newtoniana, així com el principi de causalitat.

De manera progressiva, l'anomenat *esoterisme occidental* per part d'autors com Hanegraaff (1998), o els *discursos esotèrics*¹⁵⁰ (Fedele i Knibbe, 2013), anomenat per d'altres, anirà esdevenint una espiritualitat lligada a la consciència i a una religió propera a la gnosis, la qual serà la que prendrà la Nova Era com a referent. Amb tot, des de la l'esoterisme occidental en si fins al compendi de creences de la Nova Era trobem una societat que viu en un món que es pretén desencantat, donat que la màgia, l'espiritualitat i la divinitat només es troben a l'interior de l'individu, a la seva consciència, a "l'experiència del cor" (Horta, 2004: 103).

És aquest transport de la divinitat de l'exterior a l'interior, lligat al desencantament del món, que s'ha de relacionar amb una altra de les arrels històriques de què beu la Nova Era i aquesta és la psicologització de la religió i la sacralització de la psicologia. Prat parla de la Psicologia Transpersonal, pròpia dels anys seixanta del segle XX, com una tercera psicologia, encapçalada per Abraham Maslow, que equipara el terme "transpersonal" a "espiritual" (Prat, 2012: 51). Es tracta d'una psicologia occidental moguda pel potencial humà per tal de donar expansió a la consciència i portar els límits de l'ego a un nivell més enllà i, en definitiva, poder explicar el món, fins i tot els aspectes intangibles d'aquest, a partir de mecanismes psicològics: "the Gods that earlier generations believed in, as supernatural beings existing apart from humanity, turn out to be mere projections of the human mind" (Hanegraaff, 1998: 224). D'aquesta potencialitat humana també sorgirà el Moviment del Potencial Humà, cap als anys seixanta, un moviment que tindrà com a centre l'escola d'Esalen, un petit hotel que es trobava als Estats Units que va ser el niu de bona part de la contracultura americana, que tractaré de ben seguit.

¹⁵⁰ Segons Fedele i Knibbe (2013: 5), el terme d'*esoterisme occidental* remet a quelcom compacte, estanc i discret. Per contra, les autores defensen la idea d'uns *discursos esotèrics* que incloguin l'enorme heterogènia que els caracteritza.

L'auge de la psicologia i del poder de la ment reflexa dues qüestions importants: primer, a banda del que podria semblar, la nova psicologia no resulta excloent ni contradictòria amb la religió, i això és perquè no es produeix una trencadissa radical entre el món objectiu i el món subjectiu, sinó que hi ha una connexió; així, tot roman a la ment, però tot el que roman a la ment és transcendent a ella i té implicacions reals i tangibles. Es connecta la dimensió absoluta i la fenomènica.

La segona qüestió que es reflexa a partir de l'auge d'aquesta nova psicologia és el paral·lel i necessari auge de l'individu. La ment esdevé creadora de realitats, però aquesta ment és individual, subjectiva. No hi haurà món, sinó mons que venen creats a partir de les realitats-experiències de cadascú. Aquesta és la tendència que heretarà la Nova Era i que arriba fins a l'actualitat, donant peu a una realitat fragmentada, en què l'esquerda, cada vegada més visible en tot el que no pot ser anomenat d'altra manera que un conglomerat, ja no és un error que s'intenta pal·liar, sinó una nova divinitat a la que es potencia retre-hi culte. La nova psicologia i l'auge de la ment i, per tant de l'individu, impliquen un empoderament del subjecte que li atorga una consciència amb capacitat d'expansió infinita però, alhora, el fa autorresponsable del que succeeix i, sobretot, del significat que atorga a allò succeït: "we create all of our reality, and everything that happens to us has a deeper meaning with respect to ourselves" (Hanegraaff, 1998: 235). Amb tot, només la ignorància i el malentès poden justificar la infelicitat (que no la injustícia) en un món, o millor, en uns mons eterns, això sí, en la més solipsista i discrecional de les maneres.

Finalment, el darrer aspecte que cal destacar com a arrel històrica de la Nova Era i que està relacionada amb el Moviment del Potencial Humà i amb la Psicologia Transpersonal, és la Nova Constel·lació Cultural, encapçalada pels moviments Beat i Híppies dels anys seixanta del segle XX. Roszak (1976) exposa al seu llibre que s'ha produït un canvi de context, a arrel de la Segona Guerra Mundial, caracteritzat per un règim de tecnocràcia i que aquells qui poden mostrar-se realment oposats a ell i provocar una vertadera revolució són els *fills de la tecnocràcia*, és a dir, la joventut. És aquesta joventut l'encarregada de lluitar contra un enemic subliminal, però autoritari, promotor de veritats exclusivament tècniques, desencantat, i convertir-se en heretges, en grups aïllats del sistema hegemònic, en comunitats auto-gestores. Aquests fills de la tecnocràcia, així, podran crear una vida pròpia, independent, rica i descentralitzada, potenciant un estadi de consciència estès que impliqui, necessàriament, segons Roszak, un rebuig frontal al sistema hegemònic dominant, a les seves dicotomies alienants, als valors tradicionals burgesos i a l'imperatiu mecanicista i podran proposar, per contra, un auge d'allò natural, del misticisme i dels sentits, unint en una mateixa dimensió cos, naturalesa i esperit

(dins el qual estan les passions i l'irracional). Greenfield, al seu torn, exposa que "si te has apartado del sistema y empezado a vivir en armonía con la voluntad de Dios en algún pedazo de tierra virgen, tienes bastantes posibilidades de sobrevivir a las crisis más agobiantes" (Greenfield, 1979: 189). Així, es promou, per a aquests fills de la tecnocràcia, un ascetisme extramundà, o misticisme contemplatiu, apel·lant a Weber (2002), quelcom que, per tant, ens fa pensar que aquesta actitud contracultural adopta, més que *rebuig* del sistema dominant, el posicionament del místic. El místic "permanece inmiscuido en un «vuelo contemplativo» fuera y por encima del mundo, en un estado de unión mística con lo divino y de inactividad, con el pensamiento suspendido en un estado psicológico de aislamiento. El místico quiere ser un «recipiente» de Dios, no un «instrumento»" (Morris, 2009: 104).

Aquestes són les característiques principals a partir de les quals proposo que es compregui la base de la Nova Era com a moviment sociocultural i, amb ella, les espiritualitats contemporànies associades inicialment a aquest moviment. Si bé és cert que conèixer la Nova Era suposa endinsar-se en els antecedents del fenomen de les espiritualitats contemporànies i permet comprendre'n millor el seu abast, també és cert que l'excedeixen (Fedele i Knibbe, 2013).

Les espiritualitats reflexives i la Neosantería: contrastar la Santería tradicional

Tenint en compte que les característiques principals de la Nova Era, presentades aquí, són les que assenten les bases de les espiritualitats reflexives que es troben en auge en el context euroamericà contemporani, proposo analitzar amb deteniment quins són els punts en comú amb la Neosantería i contrastar, en última instància, el sorgiment d'aquesta tendència a Barcelona amb la Santería tradicional.

D'extensions i connexions

En primer lloc, prenent la influència dels *ocultistes* del segle XIX que presenta Hanegraaff (1998), així com dels discursos esotèrics que han caracteritzat bona part de les relacions amb el sagrat des dels segles XVIII i XIX a Europa, s'ha pogut constatar que es desdibuixava el binomi fe/raó i se cercava un tipus de religió científica o racionalitzada, que partia d'una demostració empírica i instrumental dels esdeveniments. Aquest és el cas que trobem entre la majoria de neosanteros, àdhuc és el cas del Teo, que el 2015, em comentava el següent: "tengo un debate entre esoterismo y ciencia. ¿Se ha curado por el rito o por la pomada que le he dado en base a las plantas que utilizo?" (20/01/15).

Com s'observa, el Teo es plantejava ja el 2015 la dicotomia entre "ritual" i "racionalització". Es referia a la lulia, la qual s'havia fet un *piercing* al mugró i li feia mal, fet pel qual havia decidit trucar al Teo per tal que li curés en base a la Santería i ell li havia fet un treball de sanació

elaborant-li una pomada, personalitzada, a partir d'unes plantes concretes. Finalment, se li va curar. D'altra banda, amb una frase de la Cloe, s'observa un segon exemple en què es posa de manifest l'interès científic de la religió:

“Le querían hacer un cambio de vida [a la seva germana] y, qué quieres que te diga... No sé lo que fue, porque tampoco le hicieron ningún ritual, pero la curaron. Yo creo que tuvo que ver con un carácter energético, aprovechando la energía de la naturaleza, intentando hacer que se activaran los ovarios con un masaje determinado, no sé” (Cloe, 15/10/14).

La Cloe tenia una germana que s'havia posat malalta. Tenia un problema de tipus ginecològic que es manifestava amb l'absència radical de la menstruació. Així, la Cloe, s'havia posat en contacte amb el Teo i havien decidit actuar. A través d'una consulta amb el sistema *Diloggún*, el Teo va veure quin era el problema i van posar-se en marxa per pal·liar-lo. L'explicació que atorgava la Cloe d'aquesta curació era de caràcter energètic i també de tipus muscular o, fins i tot, vascular a través del massatge, però no apel·lava a la tasca dels *orishas* per se ni a l'efectivitat ritual (“no le hicieron ningún ritual”). Tanmateix, el tercer exemple és el de la Carla, que deia el següent:

“Teo es como Bayer, se encarga de proporcionar las plantas que sí se sabe, científicamente, que tienen un efecto, por eso las utilizan los laboratorios farmacéuticos. Él quiere desenmascarar el ritual y ver qué hay de científico en sus trabajos” (Carla, 17/11/14).

Si bé és cert que la Carla feia referència a la cosmovisió del Teo, també és cert que ella semblava estar-hi plenament d'acord. La frase en què es fa palesa la voluntat del Teo de desenmascarar el ritual encaixa amb el debat presentat al llarg d'aquest capítol, en què a través del rebuig de la sang sacrificial, també es rebutjava la manera tradicional de realitzar els rituals, considerada falsa, folklòrica i retrògrada. En tot cas, paga la pena destacar aquí que hi ha una voluntat explícita de cercar un coneixement *científic* o *racionalitzat* de la Santería.

Aquesta ciència a la qual fan referència tant el Teo com la Carla, com la resta dels usuaris-espòròdics identificats com a neosanteros no és la Ciència occidental hegemònica en el context euroamericà contemporani i, sobretot, exercida des de la biomedicina, tal com analitzaré amb deteniment al capítol següent, sinó un altre tipus, en què també hi intervé una explicació de les *energies naturals*, com suggeria la Cloe, i, per tant, en què es parteix d'una concepció holística del cos, lluny de les classificacions i compartimentacions bàsiques de què beu la biomedicina i la Ciència moderna.

Per tant, cal distingir entre una ciència com a episteme, com una manera *racionalitzada* de pensar i aprehendre el món, i una ciència fruit de la Il·lustració, caracteritzada per un pensament

dicotòmic excloent entre la ment i el cos, o entre allò natural i allò sobrenatural, entre un mateix (*self*) i món, o entre esperit i matèria. Aquest aspecte es veu reflectit, així mateix, a partir del cas de dos interlocutors més:

La Diana m'explicava el següent:

“Mira, yo no paraba de sangrar. Teo vino y vio en seguida lo que me pasaba. Estaba saliendo con un vampiro, que hasta me pegaba, tía. Me robaba toda la energía y Teo me dijo que esa energía la estaba perdiendo en forma de sangre, que no tenía una buena circulación, que tenía un montón de coágulos que se me explotaban y hacían que sangrara de esa manera. Me hizo un trabajo tan intenso que hasta se oyó un rayo inmenso. Luego me puse bien. Yo había ido al médico eh. Pero la ciencia no lo explica todo. Cada día creo más que no explica nada, la verdad. (10/10/14).

La ciència, segons aquesta interlocutora, era inútil, però no ho eren les explicacions sobre la correcta circulació de la sang i la percepció de perjudici que tenia el fet que se li formessin coàguls. Per tant, malgrat el caràcter suposadament obsolet de la ciència, sí que es defensava certa *racionalització*, basada en els coneixements del funcionament més biològic i, concretament, vascular del cos humà. Finalment, el José afirmava el següent després d'haver-se caigut al terra, gairebé desmaià, en acabar una cerimònia:

“Me ha dado un chungo. Me he desmayado. Yo no sé si es porque me ha subido a la cabeza o por qué. Me debe haber bajado la presión, tío, yo no sé, o el azúcar, no sé” (José, 08/10/14).

Aquesta frase la va pronunciar al final de l'esdeveniment religiós. Aquell mateix dia, el Teo m'havia presentat com l'antropòloga que estaria present en aquella cerimònia i quan el José em va fer dos petons, va dir: “hombre... así que tú eres la científica... Pues la ciencia... No sé yo... No me fío yo mucho de la ciencia”. Així doncs, resulta interessant observar com un discurs en què es manifesta desconfiança en la ciència pot anar de la mà d'un altre en què es mira d'atorgar una explicació *científica* o biològica a un estat de desmai (“me debe haber bajado la presión [...] o el azúcar”), en lloc d'apel·lar a la força religiosa duta a terme pels *orishas* o pels *muertos*.

Finalment, el darrer testimoni és el de la Denise. A l'octubre del 2014, dirigint-nos en cotxe a una cerimònia de l'Associació Ilé-Oriaté tres practicants que més endavant s'identificarien amb el terme de *neosanteros*, la Denise, el Teo, la Carla, i jo mateixa, vam mantenir una conversa sobre un santero català que m'havia presentat el Teo i que havia conegut recentment. El noi es deia Oriol i feia relativament poc temps havia fet les cerimònies per ser *babalao*. Vaig estar narrant-los l'encontre que havíem tingut uns dies abans, prenent un cafè al barri de Les Corts de Barcelona. El Teo explicava, al seu torn, que era un bruixot molt interessant, molt potent, amb una *energia* digne d'estudi. En aquell moment, a l'altra banda de la carretera, s'apropava

un camió groc i sobre la matrícula hi havia una inscripció que va produir la perplexitat de tots els que estàvem al cotxe. La inscripció deia *ORIOI*. Va ser aleshores quan la Denise em va dir el següent:

“¿Ves esto? Tienes que trabajar con Oriol, porque esto es una señal. El universo te está avisando de que este hombre te conviene. No sabemos por qué, pero algo te va a aportar. Habría que investigar esto. ¿Por qué el universo nos ha mandado esta señal? Seguro que hay alguna explicación, esto no es una casualidad. Yo creo que aunque la ciencia no sepa explicarlo todo, se nos escapan cosas que claramente son verdad” (10/10/2014).

La voluntat de cercar una religió *racionalitzada*, malgrat l'interès, així mateix, de trencar amb la racionalitat pròpia de la Ciència convencional s'ha anat plantejant al llarg del treball, des del *rompimiento del huevo*, fins al discurs que pronunciaven els neosanteros per identificar-se amb aquesta tendència religiosa. Ara bé, en aquesta ocasió, aquesta voluntat *racionalista* permet mostrar la imbricació entre la Neosanteria i les espiritualitats reflexives i la Nova Era a partir de la influència dels ocultistes i els discursos esotèrics. El que observem és, d'una banda, la voluntat compartida entre neosanteros i practicants espirituals de cercar una religió (o millor, espiritualitat) *racional*, fora de la Ciència convencional; i, d'altra banda, el fet que aquesta racionalitat implica concebre el món en termes holístics, apostant per una connexió clara i constant entre dues dimensions que des de la racionalitat occidental dominant han estat col·locades a banda i banda de binomis inamovibles, com ara, ment/cos; esperit/matèria; o natural/sobrenatural. Aquesta visió del món en termes holístics, que també observem en el *New Thought* o la *Naturphilosophie*, permet mostrar un paral·lelisme evident entre la Nova Era, les espiritualitats reflexives i la Neosanteria, la qual, aquesta última, planteja una cosmovisió en què un element està connectat a un altre, en què sanar-se d'un problema vascular provoca i és conseqüència alhora d'un tro ensordidor, com es feia evident amb la cita de la Diana, i en què parlar de l'Oriol i veure un camió amb la inscripció d'Oriol sembla mantenir una correspondència significativa, tal com es pot observar amb el darrer exemple exposat.

Aleshores, quina diferència hi ha entre aquesta cosmovisió i la dels santeros tradicionals, que parteixen d'un extensió dels elements, constatada, sobretot, a través de la sang sacrificial en els rituals? Hi ha alguna distinció entre *extensió* dels elements proposada a partir de la sang sacrificial en la Santeria tradicional i *connexió* dels elements proposada pels neosanteros influïts per les espiritualitats reflexives? Se superen en efecte, des de la Neosanteria, les dicotomies plantejades més amunt entre esperit/matèria o ment/cos?

La meua posició és que hi ha una distinció radical entre els termes *d'extensió* i *connexió*. I, de fet, aquesta distinció és l'aspecte fonamental a partir del qual els santeros tradicionals i els

neosanteros construeixen una identitat religiosa antagònica. Per a argumentar el meu posicionament, proposo una reflexió en relació als termes de *tangibilitat* i *d'energia*.

Al llarg de la Part II de la tesi, he tractat de demostrar que des del plantejament tradicional de la religió, la sang sacrificial suposa la constatació que no hi hauria elements discrets, sinó forces que s'imbricarien i generarien efectes de realitat (Pamié, 2013) concrets. Partia d'una ontologia sinèrgica, fluida i intractiva, emprant la terminologia de Barad (2007), en què allò tangible i allò intangible no respondrien a dues dimensions ontològicament distintes, sinó que des d'aquesta ontologia no-discrecional ambdues dimensions es tornarien un sol camp sinèrgic religiós. Així, pels santeros tradicionals, l'extensió dels elements porta, així mateix, a concebre allò suposadament intangible pels ulls occidentals, a quelcom tangible, esdevenint inútil la distinció última entre ambdues dimensions (vegi's amb més deteniment als capítols 3 i 4 del present document). En canvi, pels neosanteros, a través del paral·lelisme que presenten amb les espiritualitats reflexives i, així, molt més influïts pel pensament hegemònic racional europeu i el *materialisme científic*, allò tangible és ontològicament distint de l'intangible, el qual, aquest darrer, es torna simbòlic, metafòric, abstracte (Asad, 1993; 2003; Frigeiro, 2016).

El diàleg que vam mantenir el Teo i jo, a arrel de la preparació d'una cerimònia l'octubre del 2020, així ho ratifica:

- (Marta) Quizá el *orisha* quiere sangre...
- (Teo) ¿Quién?
- (Marta) Pues Obatalá...
- (Teo) Martica, que eres antropóloga... ¿cómo me dices eso? Obatalá es energía, es un símbolo. No *come* nada.

D'aquest diàleg, certament colpidor per mi, se'n deriven dos aspectes fonamentalment. El primer és l'evolució del pensament del propi Teo, que si bé el 2015 es qüestionava fins on arribava allò religiós (o esotèric, deia ell) i fins on arribava allò científic, el 2020, semblava veure-ho de manera evident: "Obatalá [...] es un símbolo", em deia. I, fins i tot, mostrava certa perplexitat davant el fet que jo mateixa, en tant que antropòloga, científica, no ho sabés veure d'entrada. El 2015, quan encara practicava religió a l'Associació Ilé-Oriaté, el Teo ja tenia un debat intern sobre quin paper jugava la sang sacrificial, els *orishas* i el ritual en l'efectivitat de la religió, però el 2020, ja sabia, ho havia comprovat, com afirmava, en base a l'assaig-error, que no jugava cap tipus de paper, que l'activitat simbòlica pot suggestionar una persona, però que científicament no provoca cap modificació en la salut o en la vida en general de l'usuari religiós. En canvi, les propietats de les plantes, que responen a la ciència de la botànica i de la fitoteràpia, sí que poden provocar canvis físics, reals, tangibles.

El segon és que la voluntat dels neosanteros de cercar una religió *racionalitzada*, propera a les espiritualitats reflexives els allunya de l'ontologia religiosa dels santeros tradicionals, i és que, com afirmava més amunt, pels neosanteros, allò tangible i allò intangible responen a mons ontològicament distints.

I aquí és on el terme *d'energia* pren plena importància. Els neosanteros, molt habitualment, empren el terme *d'energia* en lloc del terme *orishas, muertos o potències espirituals*, o encara més habitual, fan referència a *l'energia* dels *orishas, muertos* o esperits com allò que vertaderament té rellevància; no les deïtats en sí, sinó *l'energia* que emana d'elles. Els *orishas*, a diferència del que consideren els santeros tradicionals, no són de *sang* i *ossos*, són *energies*, símbols que produeixen efectes al món, però que tenen una naturalesa intangible.

La rellevància de la noció *d'energia* rau en dues qüestions, doncs. Primer, en el fet que apropa la Neosanteria a les espiritualitats reflexives, ja que es tracta d'una noció que també empren els practicants espirituals (Fedele i Knibbe, 2013; Frigeiro, 2016; Cornejo Valle, 2013; Prat, 2012) i que, a més, els permet, d'una banda, definir el món en termes holístics, és a dir, connectar dimensions fins ara dicotomitzades, com ara, esperit/ matèria, tal com ja establien des del *New Thought*, i, d'altra banda, també els permet trencar el principi de causalitat. Amb la noció *d'energia*, tot element influiria en un altre, ja que tot estaria connectat en forma de correspondències significatives, tal com s'establia des de la *Naturphilosophie*, i tal i com es veu reflectit en la cita de la Denise.

La segona és que la noció *d'energia* evidencia la diferència radical que exposava més amunt entre santeros tradicionals i neosanteros quant a les concepcions de tangibilitat i intangibilitat. A través de l'ús i la concepció de *l'energia*, els neosanteros produeixen, reproduïxen i reivindiquen la importància del símbol, com allò intangible, distint a la tangibilitat ("Obatalá es un símbolo"). És clar que hi ha una influència entre allò tangible i allò intangible, és clar que el símbol produeix efectes al món, però en termes ontològics, pertany a una dimensió fora del món tangible. La connexió amb el món, doncs, és abstracta. Aquesta és una concepció ben diferent de la que plantejo als capítols 3 i 4 de la tesi, en què demostro que, pels santeros tradicionals, la connexió entre la tangibilitat i la intangibilitat és tangible en si mateixa, es materialitza. A partir de la sang sacrificial, es converteix allò suposadament intangible a ulls occidentals en tangible, esdevenint innecessària i impertinent d'entrada la dicotomia entre ambdues dimensions en termes ontològics. En canvi, pels neosanteros, el que és impertinent és el meu comentari descrit més amunt i que reproduïxo aquí: "el *orisha* quiere sangre", quelcom a què el Teo em responia "el *orisha* no quiere nada".

D'aquesta manera, tornant a respondre la pregunta inicial, sí que hi ha diferència entre *l'extensió* dels elements i la *connexió* dels elements. Amb *l'extensió*, els elements es desdibuixen i no es pot seguir concebut el món en termes discrecionals. En canvi, amb la *connexió*, no es perd la referència d'allò discrecional, de la distinció d'una dimensió tangible i una d'intangible, d'un element i d'un altre, tot i que, tal com les espiritualitats reflexives o la Neosanteria ensenyen, es puguin establir infinits vincles significatius entre ells. Així, la concepció de *tangibilitat* com a ontològicament distinta de *l'energia* espiritual és quelcom pel que proposo que les espiritualitats reflexives i la Neosanteria es trobin i produeixin un camp religiós basat en una concepció holística del món, plena d'elements i d'energies, això sí, connectades entre sí.

De fenòmens absoluts i cercadors espirituals

En segon lloc, un altre dels pilars pels quals proposo que la Neosanteria connecti amb les espiritualitats reflexives és la psicologització de la religió i la sacralització de la ment, exposada més amunt. Des de la Psicologia Transpersonal, així com des del Moviment del Potencial Humà de l'Escola d'Esalen, fins a les espiritualitats reflexives hereves d'aquesta corrent de pensament, es defensa una correspondència entre allò que ocorre a la ment i allò que ocorre al món, connectant *món/jo*, o *món objectiu/món subjectiu*. En d'altres paraules, es fa palesa una relació inherent entre la dimensió fenomènica i la dimensió absoluta, o entre la mencionada fusió entre la imaginació i la realitat pròpia de les experiències transpersonals. Vegem un exemple a través de la narració d'una vivència entre el Teo i l'Alba.

El Teo explicava l'anècdota que va salvar el fill de l'Alba, la qual havia decidit posar-li el nom de Teo al seu fill en honor al seu padrí i a la visió que aquest havia tingut. Set anys abans que uns quants usuaris-esporàdics i jo mateixa estiguéssim amb una cervesa a la mà i un cigarret entre els dits, xerrant sobre experiències quotidianes de la vida, el Teo s'havia apropiat a casa de l'Alba, una casa de camp a les afores de Granada, per veure com es trobava donat que estava a punt de parir el seu primer fill. L'Alba i la seva parella havien decidit tenir un fill prescindint del seguiment ginecològic que ofería la biomedicina pública. En trucar a la casa, el Teo es va esperar que l'Alba li obrís la porta i en el mentrestant es va asseure a una cadira que hi havia al petit porxo de l'entrada. Va ser des d'allà que el Teo va tenir una visió:

“Vi a un negro, un negro enorme y asustado corriendo por encima de las copas de los árboles. Venía corriendo como un león hacia mí. Supe que quería avisarme de algo, pero no sabía de qué. Luego se acercó más a mi y me dijo que tenía que llevar al hijo de Alba al hospital, que, si no, se iba a morir. Cuando el compañero de Alba abrió la puerta, le dije «venga, vamos, que hay que darse prisa, algo va mal». Y él me hizo caso y salimos zumbando hacia el hospital, y el niño al final se salvó” (16/06/2014).

Aquesta visió del Teo està estretament vinculada al procés de psicologització de la religió que defensen els acèrrims de la Nova Era així com bona part dels practicants de les espiritualitats reflexives. Es tracta d'un procés en què la religió va esdevenint més psicològica, més interna, més propera a la creença; de sobte, el que un sent o intueix és el coneixement veritable del món. Així, l'Alba i el seu company van anar a l'hospital donat l'advertiment de la visió del Teo i, tal com expliquen, els metges li van dir que hi havia patiment fetal, tot celebrant que finalment s'hagués presentat a l'hospital. La visió del Teo, fenomènica, s'havia convertit en una dada absoluta sobre el benestar del bebè.

Cal insistir, de nou, en què la importància de la psicologització de la religió va de la mà del procés de sacralització de la psicologia, o el que és el mateix, de l'auge de l'individualisme religiós. En d'altres paraules, la connexió entre la Neosanteria i les espiritualitats reflexives es veu, en efecte, a través de la centralitat de l'individu com a nucli de la religió, amb una capacitat gairebé demiúrnica de produir realitats i en què per tant s'estableix un *continuum* entre el món subjectiu i el món objectiu.

La centralitat de l'individu com a productor de realitats també és rellevant per una altra qüestió. A partir de la influència de l'escola Teosòfica i, amb ella, les influències orientals i "exòtiques" els usuaris-esporàdics es converteixen en *tastolletes* o *seekers*, és a dir, cercadors i productors dels seus propis camins religiosos a partir de la realització i aprenentatge de distintes pràctiques espirituals i religioses provinents d'altres tradicions. En aquest sentit, tal com he mencionat al capítol anterior, alguns dels usuaris-esporàdics amb qui he treballat també eren xamans, o realitzaven pràctiques provinents d'altres corrents religiosos, molts d'ells d'influències orientals o esotèriques. En efecte, Prat considera que els Nous Imaginaris Culturals es poden dividir en tres grans dimensions: les espiritualitats orientals, les teràpies naturals i els sabers esotèrics (2012). Per tant, la influència de sabers, espiritualitats i religions més enllà de les religions afrocubanes per a produir l'individu religiós és quelcom que uneix els neosanteros i els practicants espirituals, i el següent exemple així ho ratifica:

El deu d'agost del 2015, el Teo havia d'anar a recollir plantes per un dels rituals que s'havia de realitzar al Gael pel seu *asiento del santo*, mencionat a l'inici del capítol. En aquesta expedició a la vorera del riu Llobregat, a les afores del Prat del Llobregat, es va produir una situació en què el Teo va enriquir-se del coneixement xamànic del Gael, tal com va fer explícit. Passejant pel camp a la vora del riu, el Teo va fregar una ortiga i li va fer força mal. El Gael, en veure-ho, se li va apropar i li va explicar el següent:

“Teo, cuando te pase esto, tienes que saber que al lado de toda ortiga vive una anti-ortiga. Son plantas que tienen el poder de curarte lo que la ortiga te produce porque al estar a su lado han generado una inmunidad y al tocarte tu te contagias de ella”.

El Teo no va dubtar de fer-li cas i el Gael, en veure que el Teo havia arrencat l'*anti-ortiga* i havia començat el procés de manera brusca, va agafar la planta i li va passar per sobre del seu braç lentament, tot dient-li que s'havia de fer a poc a poc, per anar obrint els porus de la pell i, així, demanar-li al cos que anés acceptant el remei que la nova planta li podia oferir. Al cap d'uns minuts, el Teo li va dir el següent:

“Joder, tío, pues sí que funciona. Está bien saberlo. Me encanta aprender cosas de otras tradiciones. La buena religión es esa, la que te amplía y complementa con las demás”



Il·lustració 50. Teo i Gael intercanviant coneixement de plantes. Autora: Marta Pons Raga



Il·lustració 51. Teo i Gael intercanviant coneixement de plantes. Autora: Marta Pons Raga

Aquell dia, els tres, el Gael, el Teo i jo mateixa vam dedicar tot el matí a un reconeixement de les plantes de la vorera del riu Llobregat. El Teo exposava el seu coneixement en tant que *osainista* i el Gael, en tant que *xaman del Camino Rojo*. Allò interessant és que cap dels dos semblava imposar el seu coneixement per sobre del de l'altre, sinó que ambdós s'enriquien del coneixement de l'altre, fins al punt que em demanaven a mi que registrés al màxim tot allò que deien per tal que després els hi pogués enviar per correu electrònic en forma de document escrit. Les influències d'altres tradicions espirituals i religioses, doncs, eren vistes positivament per qui proposo que es concebin com els primers neosanteros de la meva recerca. Així, la connexió amb les espiritualitats reflexives en què els seus practicants són autoidentificats com a individus espirituals que, d'una banda, produeixen realitat a partir de les seves percepcions, imaginacions i intuïcions; i de l'altra, cerquen el seu propi camí religiós a partir de les influències d'altres tradicions religioses es fa més que evident.

D'història i innovació

Al llarg del capítol, he fet referència a la importància del concepte de tradició. He pogut constatar, així mateix, que el procés de *tradició selectiva* (Frigolé, 2005) és quelcom realitzat per part de les dues tendències religioses. El que proposo fer en aquest subapartat és demostrar que la projecció de tradició i la definició de modernitat i d'innovació que defensa la Neosanteria entronca amb la projecció i definició que es genera des de les espiritualitats reflexives contemporànies a Europa.

Un dels arguments centrals del rebuig de la sang sacrificial entre els neosanteros ha versat sobre la importància de superar certes estructures de poder tradicionals, autoritàries, orientades a la perpetuació d'un status socioreligiós considerat ja obsolet. La qüestió del poder, però, també ha estat abordada des de la proposta de Fedele i Knibbe (2013), entre altres, en relació a les espiritualitats reflexives a l'apartat de *Les espiritualitats reflexives en el context de Barcelona*.

D'aquesta manera, el rebuig del poder tradicional, fruit del procés de *destraditionalització* que els neosanteros argumentaven, és comú entre neosanteros i practicants espirituals i, en ambdós casos, tal com argumenten Fedele i Knibbe (2013), ha estat un procés que ha anat en paral·lel a la valoració positiva de la *flexibilització* del ritual versus el caràcter estanc pressuposat en les religions tradicionals. Vegem en deteniment el cas de la Neosanteria.

Una de les primeres qüestions en què es veu flexibilitzat el ritual en la pràctica de la Neosanteria és l'estructura jeràrquica de l'organització interna de la religió. La Santeria tradicional presenta una clara, fixa i jeràrquica estructura socioreligiosa, que depèn del grau de compromís dels

practicants amb la religió. Aquesta estructura se sustenta en una casa-temple anomenada *ilé*, la qual està liderada per un *oriaté*. A Barcelona, aquestes cases-temple sovint es coneixen com a associacions culturals, com és el cas de l'Associació Cultural Ilé-Oriaté, al Prat de Llobregat, on he realitzat la major part del meu treball de camp.

Per sota de l'*oriaté*, hi ha tot una sèrie de posicions en què se situen tots els membres que pertanyen a aquesta casa, uns rols descrits sempre en termes de família o parentiu. Així, és habitual que qui inicia a algú altre sigui anomenat "*mi papá de santo*" o "*mi padrino*". De fet, el paral·lelisme amb l'estructura familiar ja s'inicia amb el fet que qualsevol persona té almenys dos *orishas* que el protegeixen i que el guien, emulant, així, el rol parental (pare i mare). El principal *orisha* de cada practicant és aquell que resideix al seu cap o *orí*. I durant el període d'iniciació, un segon *orisha* del gènere oposat al primer emergeix i esdevé l'altre progenitor religiós (Clark, 2007).

En efecte, el paral·lelisme amb l'estructura familiar dins la religió tradicional és tan important que es comprova en dos nivells. D'una banda, en termes sagrats, cada *omo orisha* (o fill d'un *orisha*) té dos *orishas* que li fan de pares, això és, protectors i guies, i seran anomenats "*mi papá*" i "*mi mamá*". Però, d'altra banda, en termes humans, cada iniciat considerarà el seu mentor o la persona que l'ha iniciat, el seu *padrino* i ell esdevindrà el seu fillols. L'estructura de la casa-temple, es basa, doncs, en un pare (*padrino*), sovint una mare o dona d'aquest i tota la resta de fillols, que esdevindran germans de religió. De la mateixa manera que un iniciat té dos *orishas* que li fan el rol de pare i mare, qualsevol ritual d'iniciació ha de tenir dos sacerdots. La relació entre l'iniciat i el seu principal sacerdot d'iniciació o *padrino* és la relació d'humà a humà més important en aquesta religió (Clark, 2007: 135).

S'ha escrit de manera abundant sobre els diferents nivells de compromís amb la Santería o Regla de Ocha-Ifá. Una de les autores que recentment ha treballat sobre l'estructura religiosa interna és Mena Cañadas (2018). D'ella, prenc l'estructura esquemàtica que servirà de contrast respecte la manera com s'organitzen els neosanteros.

Segons l'autora, el primer nivell de compromís, és a dir, les persones que estan menys vinculades a les religions i al culte dels *orishas* són anomenats *aleyos* o clients. Es tracta de persones que es vinculen amb aquestes religions, que fins i tot, poden ser creients, però que encara no han passat per cap ritual d'iniciació al culte. També són anomenats *pre-iniciats*.

Un segon nivell està format per iniciats o també, *fillols*. Dins d'aquest nivell, trobem els *lyavós*, que són els neòfits, és a dir aquells que tenen una iniciació de menys d'un any i que tenen un

seguit d'obligacions molt determinades¹⁵¹. I també trobem els santeros i santeres, és a dir, aquells que porten més d'un any iniciats, també anomenats *Oloshas* (*Olo*: fill i *Ocha*: sant) o bé *Olorisha* (posseïdor de l'*Orisha*). Es considera que els *oloshas* són persones que han renascut. Tot i que es considera *olocha* a una persona que ha acabat el seu *yavoraje*, és a dir, el seu primer any d'iniciació, una persona religiosa de mitja s'inicia entre cinc i set *orishas* diferents (Clark, 2007: 142). L'oracle determina quin és el seu camí de vida i la seva manera d'emprar l'*ashé* (o poder vital), i la seva moral i conducta social és determinada per les prediccions i exhortacions d'*Ifá* (Mena Cañadas, 2018: 67). Es tracta de persones que han de romandre subordinades a un *Obá Oriaté*, ja que encara no posseeixen el poder necessari per a tenir una casa pròpia de *santo* o per ser caps de comunitat. No poden, per tant, dirigir cerimònies iniciàtiques, encara que la seva obligació és participar i col·laborar en les cerimònies iniciàtiques de la gent de la seva casa o comunitat religiosa.

Finalment, trobem el tercer nivell compost per sacerdots, o "aquells que pariran *santos*". Dins d'aquest nivell, trobem distints rangs de sacerdots. El primer grau són els *Babalaochas-Babalarisha-Iyalosha-Iyalorisha*, que són els que tenen la facultat de realitzar sacrificis, de fer complir els sabers litúrgics, però que encara no han desenvolupat la saviesa que cal per tal de regir cerimònies iniciàtiques. Les quatre nomenclatures que he proposat corresponen a les quatre possibilitats de sacerdot o sacerdotessa de què es tracti. Les *iyalochas* són *madrines* d'una altra persona. En canvi les *iyalorishas* són iniciades santeres que encara no són *madrines* de ningú. El mateix podem aplicar amb els *babalarishas*, que són santeros que encara no són *padrins* de ningú i, en canvi, els *babalaochas*, són santeros *padrins* d'algun practicant. Dins d'aquesta categoria de sacerdots, hem de distingir els *ayugbona*, que són ajudants del *babalosha* o la *iyalaocha*. El segon grau de sacerdot són els *Oriaté*, un sacerdot masculí amb gran coneixement dels cants, els resos i les cerimònies de consagració que s'efectuen als *cuartos de santo*. Es tracta d'un sacerdot que ja pot dirigir una cerimònia d'iniciació, que determinarà les ofrenes d'obertura del ritual, que realitzarà la cerimònia, que dirigirà la preparació de l'*omiero*, amb l'*osain* i que prepararà el cap del *Iyavó* per què es pugui donar el *asiento del santo*. Es tracta d'una figura sacerdotal molt prestigiosa i cobdiciada en el món de la Santería. El tercer grau és l'*Obá*, també un sacerdot masculí. És sanador, clarividenc, posseeix el do de penetrar en els misteris de la vida i de l'univers i de dialogar amb les ànimes dels avantpassats (Mena Cañadas, 2018: 72). Tots els *obá* han de ser *oriaté* i, per això, sovint se'ls anomena indistintament *obá-oriaté*. Aquest és el cas del sacerdot principal amb qui he treballat dins la Santería tradicional, el

¹⁵¹ Vegi's amb més deteniment a Mena Cañadas, 2018: 66.

Leandro, i és el títol màxim que es pot rebre en la Regla de Ocha. A continuació, presentaré dos rangs més que pertanyerien a la Regla de *Ifá*, és a dir, aquells sacerdots que amplien els seus coneixements i iniciacions i s'endinsen en els misteris del culte d'*Ifá*. El primer d'aquests és l'*Apetebí*. Aquests sacerdots o sacerdotesses es convertiran en ajudants dels *Babalaos*, que són la segona categoria (i més elevada) de sacerdots iniciats al culte d'*Ifá*. Aquests darrers, anomenats *pares del secret*, són els sacerdots de rang més elevat en la Regla de Ocha-Ifá i posseeixen el coneixement per interpretar les sagrades escriptures del taulell d'*Ifá*, el sistema d'endevinació més complex de les religions afrocubanes. Són coneguts també per ser sanadors de cossos i ànimes i portadors al present de tradicions heretades. És un sacerdoci que implica una conducta social i personal determinada. Es distingeixen per ser permanents estudiosos de la naturalesa, l'univers, els textos sagrats (*patakies*¹⁵²) i els tractats d'*oddun* (que és una extensa obra en què hi predomina el simbolisme i un intrincat llenguatge ioruba per a poder interpretar l'oracle de manera més precisa i acurada). Els *babalawos* han d'estar consagrats a *Orula*. Existeixen diverses etapes de la seva iniciació i cadascuna d'aquestes etapes atorga distintes nomenclatures a aquells qui les han rebut.

A banda dels sacerdots, dels *fillols* i dels *aleyos* ens trobem amb altres categories de persones consagrades i, fins i tot, de sacerdots especialistes amb algun àmbit concret, com ara, els *osainistas*, que és un sacerdot coneixedor dels secrets de les herbes i les plantes. En començar la meua recerca, el Teo era l'*osainista* de l'Associació Ilé-Oriaté. També estan les *Ayibona*, que són sacerdotesses velles, que ja han passat per la menopausa i que poden iniciar-se en els coneixements del sacerdoci masculí¹⁵³. O també els *Olubatás*, que són els tamborers, fills (homes) de *Changó*, que coneixen el secret dels tambors sagrats i la seva preparació i iniciació.

Aquesta estructura és quelcom a respectar en el món de les religions afrocubanes. Així, un sacerdot *babalao* català em comentava en una ocasió el següent: “no et creguis que jo et podré donar molta informació. Aquestes religions són religions jeràrquiques i si les vols conèixer hauràs de passar per tots els rituals i tots els rangs que corresponen” (Oriol, 25/05/16)¹⁵⁴.

Per contra, els neosanteros presenten una disposició ben diferent quant a l'organització jeràrquica, des del sacerdot principal que oficia els rituals als propis practicants i testimonis de

¹⁵² Els *patakies* són les llegendes que es troben en el tractat d'*Ifá*.

¹⁵³ La importància de la menstruació per a la carrera religiosa serà tractat amb major profunditat al capítol següent.

¹⁵⁴ Cal puntualitzar, no obstant, que en realitat l'estructura jeràrquica socioreligiosa admet certes modificacions. Així, no tots els santeros i santeres estan plenament d'acord amb aquesta estructura. Tot i així, he optat per tal d'oferir una estructura bàsica adherint-me a la tesi doctoral de la Mena Cañadas (2018) i també a la major part dels discursos registrats dels meus interlocutors.

les cerimònies. El sacerdot principal a què faig referència és el Teo, el qual a principis del 2017 es va autodesignar *Obá*, a banda d'*Osainista*, que era el rang que havia tingut sempre dins l'Associació Ilé-Oriaté. L'autodesignació com a *Obá* és una dada rellevant per la meua investigació. En primer lloc, perquè la decisió d'iniciar-se o d'augmentar de rang dins el sacerdoci no és voluntària dins la Santería tradicional, sinó que depèn de les prediccions revelades a través dels oracles i els *patakies* i, a més, la persona ha de passar per distintes cerimònies que són públiques entre els iniciats i les iniciades d'aquella comunitat religiosa. El Teo, en canvi, va marxar de vacances a finals del 2016, i quan va tornar, ens va comunicar que ja era *obá* i que ja podia oficiar cerimònies pel seu compte, sense necessitat d'assistir a l'Associació Ilé-Oriaté i sense necessitat del Leandro. La seva explicació va ser la següent:

“Estos rituales, estas jerarquías y todas estas historias que hacen los santeros, los antiguos, y que hace Leandro, a mi no me parece que tenga ya ningún sentido. Yo lo respeto y que hagan lo que les parezca, pero la verdad es que yo ya no voy a entrar. Yo soy *obá*, porque me creo capaz de serlo. Porque he estudiado muchos años y sé de plantas, sé cómo funcionan los caracoles, las ceremonias, los cantos y los rezos. A partir de ahí, ¿qué más da el resto?” (16/01/17).

El que denota la cita del Teo són tres aspectes, fonamentalment. El primer és la valoració negativa de la tradició religiosa, dels “antiguos”, que afecta a la manera com estableixen el seu ordre jeràrquic. El segon és la designació pròpia del rang d'*Obá*. I la tercera és que aquesta autodesignació es basa en una capacitat personal (“me creo capaz de serlo”), en un aprenentatge individual de les plantes, del sistema d'endevinació de *Dilogún*, i en un coneixement per pròpia voluntat i interès de les cançons, dels resos i del procediment ritual.

La flexibilització de la jerarquia en la Neosantería també s'ha vist reflectida en la resta de posicions socioreligioses, no només la del sacerdot. Pel Teo, ha estat un criteri imprescindible promoure un espai ritual per fomentar preguntes, per l'aprenentatge dels participants i per tal que tothom pugui observar el que passa, evitant, com afirma ell mateix, *tanto secretismo*. Així, el Teo també ha demanat ajuda quan ho ha necessitat i ha demanat opinió i inspiració entre els practicants tot sovint. Ha estat freqüent, doncs, que el Teo em preguntés com procedir: “Martica, tú, ¿qué crees que podemos hacer ahora, rompemos huevo o qué crees?”. Aquesta actitud ha provocat que tot sovint em nomenés *ayugbona*, és a dir, ajudant del sacerdot. Segons el criteri jeràrquic tradicional es tracta d'un rang que requereix de moltes iniciacions, estudis, temps i diners, però en el meu cas, va ser la designació del Teo donat que “llevas tanto tiempo conmigo que me fío más de ti que de muchos. Además, tu ya conoces muchas cosas de esta religión. Para mi, esto es lo único que cuenta”. En poc temps, tots els usuaris-esporàdics que assistien al Teo per a la realització d'un ritual, em van anar anomenant *ayugbona* també.

Significa això que la Neosantería és una religió horitzontal, mancada d'estructures de poder i d'autoritat? És cert que el fet de tornar públic el secret religiós elimina l'estructura de poder establerta? Igual que succeïa amb les espiritualitats reflexives, la Neosantería, com qualsevol estructura social, no està exempta de certes estructures de poder, internes i externes. Per externes em refereixo al fet que aquesta pràctica religiosa es dona en un context determinat, sota uns paràmetres socials, polítics, econòmics i jurídics determinats que estan caracteritzats per una lògica de poder estructural (Wolf, 2001); algunes d'elles, com he tractat de reflectir al llarg del present treball, tenen a veure amb el transnacionalisme i la globalització, el secularisme i el projecte de modernitat i el capitalisme avançat i la ideologia de l'autenticitat, entre altres.

Per internes, em refereixo al fet que segueixen havent-hi estructures de poder dins la celebració de les cerimònies, unes estructures que generen jerarquies entre els presents, però aquestes jerarquies són mòbils, dependents del ritual i de la celebració, així com de l'objectiu que se cerqui en cada cas. En definitiva, depenen de l'interès personal, del grau de coneixement individual, de la capacitat d'aprenentatge de cadascú i, així, de la voluntat que tot usuari mostri d'integració dins aquesta religió. És a dir, la flexibilització dels rangs religiosos en la Neosantería és resultat i causant alhora de l'individualisme religiós, mencionat i analitzat al llarg del treball i especialment al capítol anterior.

Un exemple d'aquesta flexibilitat el trobem en un ritual realitzat a l'octubre del 2017, en què la Laura havia de realitzar-se un treball de fertilitat. Aquell dia, el Teo va demanar a dues dones que ja havíem estat mares amb anterioritat, una d'elles jo mateixa, que guiéssim la Laura i el desenvolupament ritual. En canvi, altres dones presents, algunes d'elles amb molts més anys d'experiències en rituals afrocubans, com la Diana o la Denise s'havien de mantenir al marge, pel fet que no havien estat mares. Per tant, en la Neosantería, igual que en les espiritualitats reflexives, la jerarquia i les estructures de poder es caracteritzen per ser més flexibles, però no per desaparèixer, tot i que, sovint, el discurs dels interlocutors semblaria portar-nos a aquesta conclusió. Per exemple, la Belén, en relació al ritual de fertilitat de la Laura, deia el següent: "la verdad que me encanta Teo, porque elimina las chorradas de poder y de autoridad de otros sacerdotes más tradicionales".

Així, el discurs habitual dels usuaris-espòròdics identificats com a neosanteros presenta una voluntat de practicar les religions afrocubanes al marge de les estructures jeràrquiques que es pressuposen de la Santería tradicional. Tal com estableix Fedele i Knibbe (2013) en el cas de les espiritualitats reflexives, aquest discurs cal que sigui matisat. Si bé és cert que presenta certa voluntat d'alliberament respecte, d'una banda, la Santería tradicional i, d'altra banda, el sistema

hegemònic de la *modernitat*, especialment per la concepció de la Ciència i la racionalitat dominant, també és cert que s'hi adhereix en part, incentivant estructures de poder basades en l'individualisme religiós i en l'aprenentatge personal i experiencial. Per tant, com afirmaven les autores, així com Cornejo Valle (2013) o Frigeiro (2016), la qüestió del poder en la Neosanteria estaria a cavall entre l'alliberament d'estructures dominants i la perpetuació de les mateixes.

No només l'estructura jeràrquica és més flexible en la Neosanteria, sinó com que aquesta es recolza en gran part amb l'adquisició progressiva de coneixement, el coneixement religiós també es torna més flexible. L'obertura del procediment ritual i del desenvolupament del treball religiós fa que sempre hi hagi suggerències noves i que el Teo sempre tingui ganes d'innovar. La voluntat del Teo i dels neosanteros és comprovar allò que és *científicament* demostrable i verídic i, per tant, és habitual la pràctica del mètode de l'assaig-error. Sota aquesta perspectiva, sovint s'empren objectes rituals, es canten unes cançons, o es fa un desenvolupament ritual concret que posteriorment serà evaluat. Si ha funcionat, se seguirà practicant, si no, s'abandonarà. Així el Teo em deia el següent: "hoy vamos a probarlo así, voy a dejar que el coco haga su efecto. El otro día lo probé con una chica y dio muy buen resultado. Voy a seguir investigando si así va mejor" (06/04/18). Aquesta manera de procedir i el tractament cap al coneixement contrasta amb el del Leandro, el qual es mostrava molt meticulós i certament primmirat amb què el desenvolupament del ritual fos *exactament* igual que la successió de vegades anteriors en què s'havia donat aquella cerimònia particular. Així, afirmava "Merche, los *acheses* no van así, hay que colocarlos como es debido. Luego, queremos que todo funcione, pero hay que hacer las cosas bien" (Leandro, 05/07/15).

El lloc de celebració dels treballs de Neosanteria també sol ser molt variat. La casa del Teo a les Planes ha estat un dels llocs més habituals en què he pogut registrar casos al llarg dels últims anys, però també la casa del Javi, a la mateixa urbanització, la casa de la Carla, al barri de Sant Antoni, diferents punts de la ciutat de Barcelona, des del jardí botànic de Montjuïc, fins a la Plaça de la Mineria, prop del carrer Paral·lel, etcètera. En canvi, els rituals religiosos de Santeria tradicional solen donar-se a l'Associació, amb l'excepció d'alguns rituals realitzats a la muntanya, al riu o a la casa de la Trivia de Begues¹⁵⁵.

La flexibilitat del lloc de celebració va de la mà de la flexibilitat de la temporalitat de realització ritual. Ha estat habitual canviar hores de realització de les cerimònies i canviar-les per qüestions

¹⁵⁵ L'any 2016, el Leandro va tenir problemes amb el veïnat, fet pel qual va decidir realitzar les cerimònies religioses temporalment a la casa d'una clienta, la Trivia, a Begues. Cap al març del 2017, es va reprendre l'activitat religiosa a l'Associació.

personals, i no per criteri religiós, això és, per dictamen dels oracles. El Teo em va gravar la següent nota de veu al *Whatsapp* una matinada de març del 2019: “Martica, teníamos que hacer esto pronto por la influencia de *Olorun*¹⁵⁶, pero lo vamos a tener que dejar para más tarde porque me acabo de acostar y necesito descansar”¹⁵⁷.

Un altre àmbit en què es constata l'enorme flexibilitat del culte és en l'aspecte remunerador. La Santería tradicional és cara. Iniciar-se sol tenir un cost d'entre 7.000 i 14.000 euros a l'Associació. A banda, cal afegir el preu de les consultes, que sol ser de 60 euros aproximadament i els imprevistos que puguin sorgir. En la Neosantería, el preu s'adapta a la persona que ha de realitzar el treball i en qualsevol cas no he registrat un cost mai tan elevat¹⁵⁸. Normalment, el procediment és que el Teo demana que la persona a la qui se li realitza el treball pagui el que cregui oportú. El Teo m'explicava sovint que, d'aquesta manera, ell se sent més còmode i que d'altra banda, acaba rebent més diners dels que hauria pensat perquè l'efectivitat de les seves pràctiques fa que la gent quedi molt satisfeta i bolqui aquesta satisfacció en una bona remuneració. La següent cita que presento a continuació fa referència a la capacitat d'adaptació de les quotes:

“Mira, a mi el otro día me vino esa chica, que es una antropóloga mexicana, y le hice un trabajo. Pues ella está muy mal de dinero y sólo tenía diez euros en el bolsillo. Yo no los quería aceptar, pero ella insistió y se los cogí, pero ya ves, diez euros, nada que ver con los tres cientos que le hubiera cobrado Leandro. Para mí, la religión va de bondad, de dar y recibir, no de asustar y cobrar, ¿entiendes?” (Teo, 30/07/2017).

També és cert que el Teo considera que si no hi ha una quota més o menys fixada pel propi oficiant, els usuaris-esporàdics no acaben de sentir-se segurs. Segons el Teo, els diners atorguen seguretat i fiabilitat del procés religiós: “parece que hoy en día si no cobras las consultas, la gente no se fía. La gente siente que tiene que pagar para que tenga efecto” (30/07/2017).

Malgrat, doncs, que el Teo va començar a cobrar de manera sistemàtica a partir de l'any 2017 sota l'argument que les quotes atorguen fiabilitat a l'activitat, les dades registrades denoten certa flexibilització del preu dels treballs religiosos, quelcom que entronca amb la flexibilitat dels requisits materials per a la celebració d'una cerimònia. Així, per exemple, a l'Associació Ilé-

¹⁵⁶ Explicar què vol dir això de *Olorun*

¹⁵⁷ En el capítol sobre reptes metodològics, ja he donat compte que certa flexibilitat és inherent en les religions afrocubanes de Barcelona, especialment quant a horaris es refereix. “Las nueve cubanas” va esdevenir una expressió en què s'explicitava entre practicants d'ambdues tendències que els horaris de celebració d'una cerimònia tot sovint podien ser modificats per una o altra raó. La diferència és que en el cas de la Neosantería aquestes modificacions esdevenien estructurals de la pràctica. És a dir, es donaven molt habitualment i sempre per motius personals.

¹⁵⁸ Matisar que en realitat no sol ser tan car a l'Associació i que també són flexibles.

Oriaté, qualsevol persona que havia de passar per un ritual, havia d'assistir prèviament a l'Associació per tal que l'Ali li especificqués amb una llista ben concreta tot el material que necessitaria. En el cas dels neosanteros, aquesta conversa és molt més informal, sovint a base de missatges a través de la plataforma de *Whatsapp* i en què es deixa marge al fet de no trobar el material especificat. És cert que el Teo i la resta de neosanteros li donen molta importància al vestuari i a certs elements corporals, com ara quelcom que serveixi per tapar el cap, però també és cert que he pogut registrar nombroses ocasions en què un participant s'ha oblidat o deixat el mocador per cobrir el cap, o la gorra i el Teo o la Carla li han apanyat alguna cosa per solucionar-ho o, fins i tot, ho han passat per alt. Aquest fet contrasta amb la dinàmica de l'Associació, en què l'oblit d'una peça de roba considerada essencial podia significar l'esbroncada d'algun dels membres i en última instància l'expulsió de l'espai ritual.

A banda de la roba i els complements, ja he especificat al llarg del capítol tres la importància dels objectes rituals. El que cal destacar aquí és que pels neosanteros, el que és imprescindible són les plantes i en alguna ocasió els ous. La resta d'objectes, inclosos els animals a sacrificar en les excepcions que es necessitin, poden ser substituïts o aplaçats per una altra cerimònia un altre dia. En d'altres paraules, la materialitat no deixa de ser important pels neosanteros, però adquireix un caràcter molt més flexible i a demanda de cada individu, situació, experiència i necessitat.

En realitat, cal puntualitzar que la flexibilitat ritual i la creativitat i improvisació forma part de la dinàmica tradicional de les religions afrocubanes. Espírito Santo i Panagiotopoulos (2015) constaten que la creativitat dels practicants religiosos és quelcom estructural de les religions afrocubanes (vegi's amb més deteniment al capítol següent). Ara bé, la diferència és que en el cas de la Neosanteria, la creativitat es presenta de manera conscient i reflexiva, es considera positiva i es pensa al respecte com si fos un tret que caracteritza aquests practicants com a més innovadors, *moderns* i més allunyats, consegüentment, de la pràctica tradicional. En canvi, pels santeros tradicionals, la flexibilitat ritual és quelcom que es tracta d'apaivagar, de justificar i, en definitiva, d'emascarar com a tal. Així, he pogut presenciar quantioses ocasions en què calia canviar la dinàmica prevista del ritual, ja sigui perquè el sistema d'*Obi* així ho marcava, ja sigui per la decisió de l'*oriaté* Leandro. Ara bé, aquests canvis, sempre s'han argumentat com una decisió dels *orishas* d'últim moment per tal de millorar una situació que no s'havia tingut en compte des del principi. És a dir, sempre s'han argumentat com una manera en què els *orishas* han actuat de protectors de la dinàmica ritual per tal que, en última instància, l'actuació del sacerdot no quedés qüestionada.

Així, aquesta flexibilitat, lligada a la concepció conscient i reflexiva d'una pràctica religiosa innovadora és el que em porta a senyalar la darrera característica de la Neosantería en paral·lel a les espiritualitats reflexives i en constant distància amb la Santería tradicional.

De reflexivitat i etnografies col·laboratives

Els usuaris-esporàdics són individus religiosos reflexius. Aquesta és una dada que s'ha anat fent present al llarg d'aquest capítol. Ara bé, proposo aquest subapartat per tal d'analitzar com aquesta reflexivitat entronca amb la pràctica etnogràfica en primera instància i permet, finalment, unir la Neosantería amb les espiritualitats reflexives.

Els neosanteros presenten una consciència crítica cap a la societat contemporània europea i, concretament, cap a una d'aquestes lògiques, que és la del capitalisme avançat (2014). Cal recordar el que plantejaven Boltanski i Chiapello (2002) sobre com un dels trets que definia la modernitat era la construcció de l'autenticitat que passava per a presentar una identitat al marge del sistema del capital. El seu argument era que el capitalisme s'encarregava de tornar mercaderia i, conseqüentment, *inautèntica* qualsevol pràctica cultural o religiosa (vegi's amb més deteniment al primer apartat d'aquest capítol).

Així, en la línia del que exposaven Rozsack (1976) o Greenfield (1979) ja als anys setanta del segle XX amb la Nova Constel·lació Cultural o el que popularment es coneix com el moviment de la *contracultura* i, posteriorment, en la línia del que plantegen autors com Besecke (2001); Hanegraaff (1998) o Prat (2012), la qüestió de la consciència crítica cap al sistema capitalista i tecnocràtic de la societat en què els practicants espirituals es veuen immersos és quelcom àmpliament estès.

A través de les experiències i de les converses compartides amb els neosanteros, la crítica al sistema del capital es veu reflectit, sobretot i malgrat que pugui semblar paradoxal, en la crítica al que els interlocutors anomenen la *New Age*. Vegem alguns exemples:

“Toda esta gente new age y todas estas historias están volviendo. Estamos volviendo a lo más antiguo, al esoterismo y la Santería se está aprovechando de eso. Yo personalmente no creo que ese sea el camino, porque eso en el fondo se está haciendo para sacar dinero a la gente. Porque de eso se trata todo hoy día. Y ese no es el camino” (Teo, 20/02/2017).

“La new age está haciendo bien y mal. Por un lado, hace que la gente se acerque a cultos más profundos como la Santería, pero, por otro, también hace que el rito se altere y se pierda el fundamento” (Fer, 01/08/2017).

“Antes nadie sabía quiénes éramos. Ahora sí y eso es por todo el mercado que se ha ido creando gracias al esoterismo que cada vez va siendo más aceptado. Pero esto tiene su precio, y es demasiado alto. Se banaliza nuestra religión” (Raquel, 01/08/2019).

“La new age está muy bien y todo eso pero no sé hasta qué punto no se ha vendido” (Gabi, 01/08/17).

“Están pasando cosas ahora mismo y lo están moviendo todo. Quizá nos demos cuenta de lo que hemos perdido y eso no sólo está pasando con la Santería, sino con muchos otros movimientos que tienen mucha antigüedad y que se están desarrollando aquí” (Cloe, 10/10/17).

“El otro día fuimos a una celebración de la luna. Había una chamana y el resto éramos todo mujeres en la playa. Fue muy interesante. Hay que estar abierto a todo, porque en realidad, todos queremos lo mismo: un cambio. Lo que no sé es hasta que punto todo lo New Age quiere cambiarlo todo o no” (Carla, 17/07/17).

“La new age es otra manera de hacer mercado. La verdad que esta gente no sé lo que quieren pero bueno, lo que está claro es que han hecho que la gente esté más abierta a las cosas que he visto yo que hace Teo o Leandro” (Alejo, 10/06/16).

“Hay cosas de apertura que la New Age está generando que es muy interesante, pero no puede llegar a nada por ahí” (Juanma, 10/06/16).

Totes aquestes cites denoten el coneixement per part dels usuaris-esporàdics del moviment de la Nova Era i, tanmateix, la necessitat de distanciar-se'n per considerar-lo inserit i promotor del sistema del capital. El meu argument és que aquesta crítica i distanciament de la New Age constata, en efecte, una de les característiques fonamentals dels usuaris-esporàdics que, a més, permet comprendre'ls en paral·lel amb els practicants espirituals i inserits en les lògiques de la modernitat: el seu caràcter reflexiu i meta cultural.

És aquest caràcter reflexiu i meta cultural dels practicants espirituals el que portava Besecke (2001) a anomenar les *espiritualitats reflexives*, i és el terme al qual m'adhereixo per tal de

mostrar el paral·lelisme amb els neosanteros, precisament per aquest caràcter meta cultural que permet situar-los, d'altra banda, en el projecte de modernitat.

Així, la meua proposta és que la reflexivitat sigui la darrera característica per la qual considero que cal pensar la Neosanteria en paral·lel a les espiritualitats reflexives, i és així per tres motius. El primer, tal com es pot comprovar amb les cites anteriorment exposades, per la crítica del sistema del capitalista avançat. Mostren una clara consciència del fet que el sistema de mercat torna *inautèntic* i sense fonament la seva pràctica religiosa. El segon, per la consciència que presenten de la importància del moviment de la Nova Era en la contemporaneïtat, un moviment que des de diversos sectors de les ciències socials s'ha demostrat que està en auge i que si bé genera adeptes per tal de distingir-se de les lògiques hegemòniques modernes, també genera repulsió per considerar-lo un moviment supeditat a les dinàmiques capitalistes.

El que resulta interessant, doncs, és que davant de la visió crítica dels neosanteros cap al moviment de la Nova Era, s'autoidentifiquin com a *neosanteros*. I aquí és on rau el tercer dels motius que he proposat. Es tracta d'un procés que passa necessàriament per una reflexió, crítica i profunda entre els diferents practicants i jo mateixa. En d'altres paraules, el terme de la Neosanteria és un terme que es va anar consolidant a arrel que avançava la meua recerca i que, consegüentment, dedicava temps a parlar amb els interlocutors sobre la seva identitat religiosa, generant espais de debat, reflexió i crítica. És per aquest motiu que considero que el terme de Neosanteria és el resultat d'un procés meta cultural, i, de fet, *meta-etnogràfic*.

Si analitzem la història de la terme de Neosanteria, constato que va ser a mi que se'm va acudir el 2015. En efecte, va ser un terme que vaig emprar en la pròpia elaboració del Treball de Final de Màster i que posteriorment vaig nombrar en diversos congressos. El terme va ser el resultat de començar a considerar que hi havia certs usuaris religiosos que s'estaven distanciant de les pràctiques tradicionals amb l'argument que vaig poder relacionar fàcilment amb les espiritualitats reflexives presentades aquí. Els motius d'aquesta relació, exposats i argumentats al llarg d'aquest apartat, en aquells moments només s'entreveïen i s'intuïen, però tot i així, vaig fer emergir el terme en les meves propostes acadèmiques i també entre els meus interlocutors, qui, en primera instància, van rebutjar-lo.

El motiu del rebuig era clar: no volien sentir-se part de la Nova Era. Per ells, tal com s'ha pogut comprovar en les cites anteriors, la Nova Era i les espiritualitats reflexives que se'n deriven són pràctiques *inautèntiques*, venudes al sistema del capital. El Teo, a finals del 2015, em va dir el següent: "Yo no creo que seamos new age de esos. Nosotros somos santeros, lo que pasa es que

somos críticos con lo que hace Leandro”. Aquest caràcter crític, però, és el caràcter al qual m’aferrava per a justificar el terme de *Neosantería*.

Al llarg del 2016 i especialment a l’inici del 2017, coincidint amb un període de definitiva escissió entre el Teo i el Leandro i en un moment en què el Teo s’havia autoproclamat *obá*, l’actitud dels usuaris-esporàdics i del mateix Teo va començar a canviar. Vam tenir llargues converses al porxo de diverses cases de Les Planes, així com a les cases d’alguns practicants que van culminar en la autodesignació de *neosanteros*, com a quelcom considerat positiu i com un terme que calia divulgar.

Aquest procés d’acceptació plena del terme va consistir en converses, com comentava, però també en lectures compartides sobre espiritualitats reflexives, concretament, el llibre de Hanegraaff (1998), que va circular entre els interlocutors i jo mateixa i, posteriorment, en comentaris compartits d’aquestes lectures. Així mateix, a finals del 2016, em van demanar el Teo, la Carla, la Raquel, la Diana, el Carlos i el Gabi que els parlés del que era el fenomen de la Neosantería des del meu punt de vista. Els vaig contestar el següent:

“Pues chicos, para mi, siempre ha sido acertado el término de Neosantería porque siempre os he visto rompedores con la dinámica de la Santería tradicional y, a la vez, me ha parecido que tenéis aspectos comunes con las prácticas de las espiritualidades holísticas y reflexivas, como por ejemplo, la importancia que le dais a la naturaleza, la espiritualidad o la energía...”

El que estava succeint en aquell moment no només era la creació d’un terme amb què identificar uns practicants religiosos, sinó també una manera col·laborativa i explícita de fer recerca etnogràfica. Palmié (2013) exposa el terme de *membrana etnogràfica* per assenyalar que el treball etnogràfic desdibuixa algunes de les fronteres establertes fins a cert punt, com ara, interlocutors i investigador. La pròpia creació i acceptació del terme de *neosanteros* és un exemple d’aquest fet. Fins a quin punt la Neosantería és el resultat de la meua interpretació, com a antropòloga, de la realitat i fins a quin punt és un terme amb què se senten identificats els practicants? Fins a quin punt el terme, tan incorporat per part dels vint-i-sis usuaris-esporàdics identificats com a *neosanteros*, hauria estat incorporat si no hagués estat per la recerca etnogràfica? I fins a quin punt les pràctiques i els discursos dels interlocutors han convertit la recerca etnogràfica en el grau de col·laboració que ha acabat adquirint?

Aquestes són preguntes que fins i tot he pogut compartir amb alguns interlocutors, com el Teo, la Carla o la Raquel. Totes tres han acabat afirmant que la meua recerca antropològica els ha ajudat a sistematitzar conceptes i a ordenar certes característiques i, finalment, el Teo em

confirmava que la meua recerca li havia donat les “alas para que yo crea en lo que hago. No sé si me hubiera atrevido, pues” (10/10/19).

El que resulta interessant és admetre el paper creatiu que té la pròpia etnografia en un context reflexiu. La recerca, doncs, no passa mai desapercebuda, però en aquest cas ha estat conscientment tractada com un terreny de debat i de construcció d'identitat. El resultat culminant ha consistit en què a l'actualitat, tots aquests usuaris-esporàdics se sentin identificats com a neosanteros i que quan m'avisen per tal que assisteixi a algun treball religiós, m'escriguin missatges per *Whastapp* en què em diuen coses, com ara, “Martica, vente el sábado, que vamos a hacer un trabajo de Neosantería”; “Martica, como neosanteros que somos, vamos a trabajar con huevos y con plantas”; “Vente, que así verás un trabajo de Neosantería que no has visto hasta ahora”; o bé, comentaris més explícits, com ara el del Gabi, que em deia al final d'un missatge en què m'informava d'una cerimònia, el següent: “la verdad que me encanta esto de neosanteros, somos santeros, pero renovados”.

Amb la darrera cita del Gabi, es fa palès el sentit últim d'aquesta reflexivitat. Pels neosanteros és important sentir-se santeros i s'adhereixen a les lògiques d'aquesta pràctica religiosa en gran mesura. Ara bé, per ells és també molt important separar-se de la Santería tradicional, ser innovadors o renovadors del culte, despullant-lo d'aquells elements que el fan estar en un estadi que consideren retrògrat i que només serveix per a perpetuar una estructura de poder que cal superar. Aquest discurs ha estat recolzat i vertebrat a partir del rebuig de la sang sacrificial, un rebuig que, tanmateix, els ha permès apropar-se de manera crítica als corrents de les espiritualitats reflexives contemporànies i a la Nova Era, tot i el caràcter crític que, a nivell discursiu, puguin presentar.

La meua conclusió és que la identitat religiosa d'ambdues tendències ha consistit en una tasca de delimitació mutua. És a dir, allò que s'ha criticat d'una tendència, sobretot en relació a l'ús o rebuig de la sang sacrificial, és el que s'ha emprat per construir la pròpia identitat religiosa. Ha estat pel fet d'apropar la Neosantería a les espiritualitats reflexives que ha quedat més allunyada de la Santería tradicional.

La sang sacrificial, estesa entre ambdues tendències, ha permès situar la Santería tradicional com una pràctica religiosa que construeix la seva autenticitat i legitimitat a partir de l'apel·lació als *antiguos*, a la tradició, a una Àfrica projectada que beu dels moviments panafricanistes i que permet remuntar aquesta tendència religiosa a un temps remot, tornant-la pràcticament inamovible. En canvi, ha permès situar la Neosantería a prop de les espiritualitats reflexives, que

fan ús de la tradició, només en la mesura que els permet trobar-se amb unes arrels que consideren ancestrals, però que, per contra, els facilita desfer-se de les estructures de poder institucionals. Alhora, el rebuig de la sang sacrificial ha permès als neosanteros atorgar més importància a la metàfora, al simbolisme religiós, imbricant aquesta pràctica religiosa amb les lògiques modernes de la racionalitat occidental (Frigeiro, 2016; Asad, 2003; 2018), i ha permès construir una autoritat religiosa flexible i basada en el creixement i l'aprenentatge individual.

En definitiva, ha permès crear de manera conscient, reflexiva, activa i crítica un nou culte, que es podria considerar, *Afroeuropèu*, en què a pesar de les arrels africanes que se sol·liciten, se cerca una integració en les lògiques de modernitat europees. La creativitat que permet el rebuig de la sang sacrificial serà abordat amb més deteniment al següent capítol.

CAPÍTOL 7. La Neosantería i el ritual Afroeuropeu: cap a noves cosmologies religioses

Al llarg dels capítols 5 i 6, m'he focalitzat en els discursos dels interlocutors per tal d'analitzar *com* construïen la seva identitat religiosa, una identitat fruit de la delimitació mútua, és a dir, de definir allò propi basant-se en el rebuig d'allò considerat aliè, i que es legitimava en un context en què imperen les estratègies d'autenticitat.

En aquesta ocasió, proposo una anàlisi més enllà del que els neosanteros produeixen a nivell narratiu. El focus, doncs, és analitzar quin tipus de ritual no només defensen, sinó que practiquen. D'una banda, en els capítols 3 i 4, he constatat que el rebuig de la sang sacrificial per part dels neosanteros s'ha de matisar. Primer, perquè no sempre ha estat així, sinó que es pot considerar que a partir del 2017 és quan es configura definitivament la Neosantería com a tendència religiosa, compresa com a tal pels propis interlocutors, i que prèviament a aquesta data, només tenim indicis d'un malestar respecte la Santería tradicional, focalitzat en el rebuig de la sang sacrificial. I, segon, perquè fins i tot a partir del 2017, he pogut fer evident certs casos en què tampoc s'ha rebutjat la sang sacrificial per part dels neosanteros de manera taxativa. Així, quan el *Diloggún* ho determinava, s'emprava la sang sacrificial per activar el camp religiós. D'altra banda, el rebuig generalitzat per part dels neosanteros de la sang sacrificial, porta els interlocutors a valorar *uns altres tipus de sang*, com la *sang de la terra* o la *sang menstrual*, així com porta a reflexionar fins a quin punt la sang ha de ser quelcom que romangui en un terreny *secret* o si cal divulgar-la i fer-la explícita al màxim possible.

En d'altres paraules, al llarg d'aquest capítol, proposo resoldre preguntes que tenen a veure amb la proposta de la Neosantería. Aquesta proposta, que culmina amb la voluntat de crear un ritual afroeuropeu, té tres dimensions: la dimensió de salut, en relació a la medicina ioruba; la dimensió de gènere i el rol de la dona en el camp religiós; i la dimensió en relació al secret a Internet i, amb ell, a l'accés a la informació. Així doncs, les preguntes que em faig estan distribuïdes al voltant de tres tipus de qüestions.

La primera és, fins a quin punt els neosanteros qüestionen el plantejament científic convencional occidental? Fins a quin punt, doncs, qüestionen la biomedicina que se'n deriva? Proposen una medicina alternativa? En què consisteix? Què significa *sang de la terra*?

El segon bloc de preguntes és el següent: qüestionen la idea de gènere? A través de quin element es proposen qüestionar-lo? Quin rol i sentit juga la *sang menstrual* pels neosanteros?

El tercer té a veure amb el qüestionament de l'autoritat i el sistema de poder vertical de la Santería tradicional. Proporcionen, els neosanteros, una religió horitzontal basada en l'experiència del coneixement i en un accés obert a la informació materialitzat a través de la visualització de la sang ritual? Quin sentit i rol juga Internet en aquesta tessitura?

Per a respondre totes aquestes preguntes, proposo reflexionar sobre el concepte de *creativitat* en les religions afrocubanes, de Barcelona, i especialment de la Neosantería i em centraré, fonamentalment, en l'aproximació teòrica d'Espíritu Santo i Panagiotopoulos (2015) per abordar-ho. Si bé, els capítols 5 i 6 ja partien de la capacitat creativa dels actors socials per a construir i delimitar les seves identitats religioses en un context transnacional i immers en les dinàmiques del projecte de *modernitat*, en aquest capítol la qüestió de la creativitat és central per a comprendre *què i com* els neosanteros decideixen provar d'establir-se a Barcelona a partir d'un ritual afroeuropeu que contrasta enormement amb el plantejament de la Santería tradicional.

La sang bona per a crear

La creativitat és un element central per a la constitució de les religions afrocubanes (Espíritu Santo i Panagiotopoulos, 2015). Ja al primer capítol, he fet referència a l'origen múltiple i complex de les religions afrocubanes, no només africà, sinó també d'influència europea. En aquesta ocasió i després del capítol anterior, puc constatar una influència dels nous moviments religiosos i les espiritualitats reflexives, especialment a Europa (tot i que no només en aquest continent), que permeten crear noves cosmologies i pràctiques en el món de les religions afrocubanes en el context de Barcelona. Tal com estableixen Espíritu Santo i Panagiotopoulos, el que anomenen *holístic turn* "has a powerful implications for Afro-Cuban religious creativity" (2015: 20).

Proposo, doncs, la categoria de creativitat com a vertebradora de l'anàlisi d'aquest capítol, en què pretenc estudiar quines són i com es desenvolupen les poderoses implicacions que mencionen Espíritu Santo i Panagiotopoulos (2015). Per tal d'endinsar-nos en la categoria de creativitat, cal concretar i justificar el no-ús de les categories de "sincretisme" o "creolització" i suggerir, per contra, el terme de virtualitat o possibilitat, no només de pensament a nivell conceptual, sinó també de cosmologies i dominis performatius.

La importància d'allò virtual, adherint-me a Willerslev (2007), rau el fet que cal analitzar les religions afrocubanes no només des del punt de vista historiogràfic, és a dir, com a processos

històrics documentats, sinó des de totes les possibilitats del que podria ser¹⁵⁹. Ortiz, al seu torn, ja advertia que els processos de creativitat no es podien comprendre com a mers afegits de les religions afrocubanes, sinó que hi hauria una variabilitat tan àmplia de possibilitats d'esdevenir, que només es pot resoldre amb una aproximació etnogràfica. La importància d'allò potencial en les religions afrocubanes, doncs, impossibilita definir-les com a quelcom estanc, acotat i delimitat a partir d'apriorismes i generalitzacions i obliga a analitzar-les des de la concreció. Així, proposo concebre la creativitat en els rituals afrocubans de Barcelona, i concretament, la Neosanteria, seguint el que suggereixen Holbraad (2007) o Espírito Santo i Panagiotopoulos (2015), a partir d'una teoria concreta. A aquest tipus d'anàlisi, Espírito Santo i Panagiotopoulos (2015) l'anomenen *ground-up*, és a dir, una anàlisi que està construïda des dels fonaments del camp fins a la teoria abstracta. Per contra, descarten les anàlisis *top-down*, que partirien de fonaments conceptuals, previs, inamovibles i universals.

Aquesta perspectiva teòrica porta a concebre les religions afrocubanes des d'una ontologia sinèrgica, descrita i desenvolupada al capítol 3, en què la sang sacrificial s'estableix com una tecnologia que permet la producció del camp religiós, quelcom desenvolupat al capítol 4. El que proposo en aquest capítol és analitzar com l'ontologia sinèrgica i fluida està en relació amb una artesanía ontològica, o una *ontological craft* (Espírito Santo i Panagiotopoulos, 2015), és a dir, una perspectiva segons la qual diferents tecnologies, com ara la sang, no només són bones per a produir el camp ritual (tal com he analitzat a la Part II), sinó són bones per a crear permanentment diversos cosmos religiosos.

La creativitat compresa en aquest treball, doncs, no té a veure amb la ruptura d'alguna cosa del passat, sinó com un procés en si mateix que produeix, a través de diversos elements, cosmologies. La perspectiva de comprendre la creativitat com a quelcom que trenca amb la tradició passada és la perspectiva més que habitual que m'han transmès els neosanteros al llarg dels últims anys. Ara bé, la proposta de creativitat presentada aquí, malgrat tenir en compte aquesta voluntat de ruptura dels neosanteros, va més enllà.

Segons Espírito Santo i Panagiotopoulos (2015), cal distingir entre *creativitat* i *creació* de la mateixa manera que cal distingir entre *inventivitat* i *invenció*. Segons aquests autors, el sufix *-ció* dona compte d'un procés tancat, mentre que el sufix *-itat* dona compte d'un procés inacabat. Aquesta última és la perspectiva estructural sota la qual proposo comprendre el fenomen de creativitat dels practicants de religions afrocubanes a Barcelona. Així, no es tractaria d'analitzar

¹⁵⁹ Vegi's el concepte d'*infinició* de Holbraad (Holbraad i Pedersen, 2017)

com els interlocutors lidien amb la norma religiosa, en una anàlisi tradicional basada en la relació estructura/agency, sinó que es tractaria de comprendre que la norma religiosa en si mateixa consisteix en una creativitat permanent per part dels seus practicants. D'aquesta manera, només hi hauria una possibilitat d'anàlisi vàlida: l'anàlisi etnogràfica, basada en múltiples vinyetes, inscrites temporalment i espacialment.

És en aquest sentit, que el terme de "tecnologia" pren ple sentit analític, i és que proposo comprendre la tecnologia com un mitjà o mitjans a partir dels quals els practicants aconsegueixen portar a terme un objectiu particular, una realitat concreta o un efecte determinat, amb l'ajuda d'un ús característic d'eines i tècniques, materials, humanes, ideològiques o màgiques (Espírito Santo i Panagiotopoulos, 2015: 5). En definitiva, el terme de "tecnologies" permet donar compte del fet que la creativitat com a quelcom estructural de la pràctica religiosa ha de ser analitzada des del punt de vista de la concreció material.

Novament, emergeix el vincle teòric entre la Part II i la Part III d'aquesta tesi. Partíem de la sang com a dispositiu tecnològic de copresències i, per tant, com a quelcom concret que permet produir el camp religiós, que mai és estanc i que sempre depèn de les seves condicions de producció, això és, de la seva manifestació material. En aquest cas, seguint aquesta mateixa direcció, parteixo de la sang com a dispositiu tecnològic per a crear nous camps religiosos, noves cosmologies i nous rituals, és a dir, parteixo de la sang i la seva capacitat de crear junt amb altres elements innovadors i canvians del camp religiós. L'orientació ontològica basada en la intracció (Barad, 2007) segueix essent essencial per a comprendre la perspectiva teòrica d'aquest capítol. No m'atenc, doncs, a comprendre la relacionalitat dels elements en base a la seva dimensió externa, és a dir, en base a concebre els elements de manera discrecional, relacionats entre si, és a dir, no interessa creure que la innovació té lloc a partir d'una tradició religiosa estanca i estable. Argumento que la relacionalitat s'ocorre des del punt de vista intern, és a dir, tenint en compte que la permanent creativitat i les infinites possibilitats que genera és el que defineix la tradició religiosa.

Aquesta perspectiva no és nova ni tampoc exclusiva del camp de les religions afrocubanes. Un exemple el trobem amb Viveiros de Castro, el qual parlava de la *virtual multiplicity* (2014) en què feia prevaldre la lògica del *becoming* o de l'esdevenir i no de l'esdeveniment, és a dir, de la potencialitat o de la virtualitat. En aquesta mateixa direcció, Holbraad (2007) exposava el terme de la *pure virtuality*, que remetia a la importància de concebre els significats en potència, des d'una perspectiva que donés compte no del que la realitat és, sinó del que pot arribar a ser, de la seva potencialitat, com a quelcom estructural i sistemàtic de la pràctica religiosa. Interessa,

doncs, un “shifting focus away from a structuralizing classificatory gaze to one that allows us to glimpse the kinds of ontological possibilities at stake in people’s understandings of their invisible and visible worlds” (Espírito Santo i Panagiotopoulos, 2015: 8).

Aquestes potencialitats es manifesten de manera creativa en l’acció i els discursos dels interlocutors i, com a tal, depenen també de les estructures contextuals que els emmarquen i que ahora s’encarreguen de produir. En d’altres paraules, parteixo del fet que allò ontològic incorpora aspectes contextuals que, tanmateix, es manifesten en la configuració d’aquestes ontologies. Per tant, no és casualitat que la sang de la terra o la sang menstrual (i el rebuig de la sang sacrificial) esdevinguin dispositius tecnològics de creació permanent en termes rituals i cosmològics per parts dels neosanteros en un context secularista, europeu, en què matar un animal per finalitats religioses ha de complir unes normes per ajustar-se a les Constitucions europees que no és el cas dels sacrificis registrats al camp¹⁶⁰ i, tanmateix un context en què prevalen les preocupacions mediambientalistes i de construcció de gènere. Així, “a focus on the ontological dimensions of creative religious phenomena does not eclipse other contextual, socioeconòmic and political considerations, which may also be seen cosmologically, as broad-ranging as they may be” (Espírito Santo i Panagiotopoulos, 2015: 9). La sang genera noves realitats en intracció permanent amb les estructures polítiques, econòmiques i culturals que caracteritzen la *modernitat* europea.

La importància de concebre la vinculació inherent entre la creativitat religiosa i el context socioeconòmic ens porta a una darrera qüestió abans de procedir amb l’anàlisi concreta de la pràctica ritual creativa dels neosanteros. Lluny d’un plantejament naïf, considerar que els agents socials, amb les seves pràctiques locals i particulars i les seves “artesanies ontològiques”, modifiquen el contorn que els envolta i produeixen l’estructura sistèmica que els convé, no significa que les persones sempre tinguin la capacitat de modificar i revertir l’ordre social hegemònic que les envolta; així, no tots els agents socials presenten el mateix poder per a generar noves dinàmiques i nous contextos. Les relacions de poder sempre estan presents en la vida social i, en efecte, la permeten i l’estructuren, fet pel qual Wolf parla de *poder estructural* (2001), generador de realitats. Per tant, no tots els col·lectius socials estan en la mateixa posició per tal de generar contextos i dinàmiques pròpies que puguin triomfar i es puguin establir a escala general. Alguns col·lectius romanen presoners d’estructures globals i els seus esforços

¹⁶⁰ Vegi’s amb més deteniment al capítol 1.

creatius poden esdevenir, fàcilment, parafrasejant Appadurai, dèbils i destinats a fracassar (2001: 195).

No obstant això, en aquest capítol, l'enfocament analític no es deté en la qüestió sociopolítica en si mateixa. Així, no pretenc determinar el triomf de la Neosanteria en el context barceloní, sinó que pretenc analitzar *com* els neosanteros empen la sang com un dispositiu tecnològic bo per a crear realitats concretes que s'han de comprendre inscrites en el context europeu, modern i, en què les espiritualitats reflexives i les "polítiques de la vida" a què fa referència Giddens (1991) es troben en auge. Les polítiques de la vida que exposa aquest autor són la preocupació pel medi ambient, els drets dels animals, la preocupació per a la infantesa, la pau mundial, el moviment feminista, la salut holística, i, afegeixo, la preocupació per l'accés a la informació.

D'aquesta manera, a partir de les dades etnogràfiques registrades, la sang com a dispositiu tecnològic de creativitat es materialitza en tres àmbits. D'una banda, la sang de la terra com a dispositiu creatiu d'una medicina ioruba, promotora d'una salut holística i tolerant amb el medi ambient i els drets dels animals. D'altra banda, la sang menstrual com a dispositiu per a la creació de nous cultes que permetin una mirada crítica sobre les relacions tradicionals de gènere. I, finalment, la sang a Internet com a dispositiu creatiu per un tipus de religió basada en el coneixement experiencial i en un accés horitzontal a la informació. Vegem-ho, doncs, amb detall.

La sang de la terra: *Osain* a Barcelona i l'ecosanteria terapèutica

Al llarg del 2017, quan el meu treball de camp ja estava especialment centrat en els discursos i les pràctiques religioses dels neosanteros, vaig poder registrar una clara voluntat de crear una religió o una espiritualitat *científica* per part d'aquests practicants. La presentaven com una medicina alternativa a la biomedicina anomenada *medicina ioruba* o *medicina espiritual*. Segons el Teo, la Santeria es defineix de la següent manera:

“La Santería es una medicina espiritual, más que una religión. Es también una medicina medicina, porque utilizamos brebajes, aprendemos la composición de qué plantas pueden ir con qué otras, cómo te puedo curar un dolor de cabeza, la menstruación, cómo puedo saber que tú tienes un problema en el estómago aunque te duela la cabeza, cómo puedo aliviarte la barriga, que te tires pedos, con qué plantas... ¿sabes? Es una medicina que mezcla las plantas, que trabaja a partir de la sangre de la tierra. La Santería en principio es eso, una medicina, que por la repetición y el folklore y la sugestión se ha convertido en una religión que lo que pregona es una milagrería. La definición correcta de Santería es una milagrería, pero en el fondo es una medicina. Estoy absolutamente convencido de que la medicina actual, occidental, mamó de una medicina como esta. Está demostrado científicamente. Lo que pasa, lo mismo que con la Santería, que en Occidente, ese conocimiento de medicina se industrializó, eso fue en la parte médica, y en la parte religiosa, esotérica y espiritual se está mercantilizando” (Teo, 30/07/17).

Ja he enunciat, al capítol 5, que la major part dels usuaris religiosos s’inicien o practiquen les religions afrocubanes a Barcelona per un problema o malestar en relació a la salut. Per tant, no resulta contradictori o sorprenent que se cerqui una definició de la Santería en tant que medicina i, concretament, medicina ioruba.

La medicina ioruba o espiritual és, segons els neosanteros, un sistema de curació que treballa amb plantes i amb tot el món vegetal en general a partir del que anomenen la *sang de la terra*. Si bé hi havia un discurs generalitzat entre aquests practicants de rebutjar la sang sacrificial, començava a fer-se protagonista *un altre tipus* de sang: la de la terra, que es presenta en relació amb el món vegetal.

La vegetació (*ewé*) juga un paper crucial en les religions afrocubanes d’arreu i des dels seus orígens. Així, l’autora Lydia Cabrera ja a la seva emblemàtica obra publicada als anys cinquanta del segle XX, titulada *El Monte*, indaga sobre la connexió entre el practicant i l’*orisha* a través del món vegetal, del *monte*, i afirma el següent: “el monte es sagrado. [...]. Todo se encuentra en el monte – los fundamentos del cosmos – y todo hay que pedírsele al monte, que nos lo da todo [...]. Somos hijos del monte porque la vida empezó allí, los santos nacen del monte y nuestra religión también nace del monte” (1993: 17).

En aquesta mateixa línia, la major part dels interlocutors que han contribuït a aquesta recerca, tant santeros tradicionals com neosanteros, s’han mostrat contundents quant a la importància del coneixement de les plantes en les religions afrocubanes. Per exemple, l’Adela, una usuària-comunitària de l’Associació deia el següent: “un palero no puede llamarse así si no conoce todas las propiedades de al menos cuatrocientas plantas” (25/05/19). O la Diana, usuària-esporàdica, afirmava que “no podemos saber nada si no conocemos la naturaleza, las plantas. El mundo está subyugado a estos saberes. Sin ellos, estamos perdidos” (31/10/19).

El paper fonamental de les plantes en les religions afrocubanes va acompanyat de la transcendència de l'*orisha* que les regeix, *Osain*, un dels *santos* més venerats en les religions afrocubanes. Es considera que va néixer de les entranyes de la terra i, per això, no només és amo de la naturalesa, sinó la pròpia naturalesa en si (Bolívar, 2014: 163). *Osain* també és el nom que rep una part del ritual santero molt important pels practicants. Es tracta de la preparació d'un beuratge a base de plantes que després s'ingereix o bé es posa dins l'*omiero*, un recipient en què s'hi col·loquen elements sagrats (plantes, però també pedres de *fundamento* o *otás*, fins i tot, sang sacrificial) per a beneir tots els elements que s'utilitzen en els rituals i que impliquen un vincle entre els practicants i els *orishas*.

Qui prepara l'*osain* és l'*osainista*, que és un santero *yerbero*, és a dir, expert en tot el que envolta el coneixement de les plantes en els rituals i la cosmologia santera i palera. Els *osainistas* no són nombrosos; de fet, un interlocutor, en Félix, em deia el següent: "tienes mucha suerte de haber conocido a este osainista [es referia al Teo]. Es de los pocos que tenemos en Barcelona" (15/06/15). De fet, al llarg de la recerca, he pogut treballar amb dos *osainistas*, el Teo i el Gabi, el primer padrí del segon, i ambdós identificats, sobretot a partir del 2017, com a neosanteros.

L'*osainista* s'encarrega de tot el procés ritual vinculat amb el món vegetal, des de la recol·lecció de plantes fins a la preparació de l'*omiero*. Per ser *osainista*, calen llargs anys de formació i destresa per a aprendre un mínim de quatre-centes plantes, tal com afirmava l'Adela, tant per aprendre el seu funcionament i les seves propietats, com per aprendre els resos i els càntics que es requereixen per extreure-les de la naturalesa i per manipular-les.

Grosso modo, el coneixement de l'*osainista* és triple. D'una banda, se li pressuposa un coneixement normatiu, de l'altra, un coneixement quant a la praxis ritual i, finalment, un coneixement en relació a l'ecosistema que l'envolta, és a dir, al territori on viu i practica la religió. Respecte el primer tipus de coneixement, l'*osainista* ha de dominar, fonamentalment, tres àmbits. Un: l'àmbit de la morfologia i funcionalitat de les plantes. En aquest sentit, un bon *osainista* és aquell que sap que una planta pot provocar un tipus de reacció concreta. La present recerca etnogràfica ha permès constatar que els *osainistas* elaboren discursos sobre la combinació o interrelació entre les plantes que denoten un coneixement complex. No només coneixen les propietats de cada planta, sinó que coneixen els efectes de les interrelacions de les plantes.

Dos: l'*osainista* té un *ashé* especial per tal de comunicar-se amb la naturalesa, especialment si es tracta d'escoltar missatges sobre com aprofitar-la. Al llarg de la recerca han estat freqüents

els moments en què s'ha dubtat de com es podia produir una curació o un canvi de rumb de la vida d'una persona que assistia a fer-se un treball religiós i, davant de qualsevol dubte, un *osainista* manté una bona comunicació amb el món vegetal per tal de saber com procedir. En d'altres paraules, un bon *osainista* és qui a mode d'intuïció gràcies al seu *ashé* i a la seva comunicació amb *Osain* sap quines plantes ha d'emprar i quin efecte produiran en última instància. Aquest fet presenta una conseqüència evident que sovint comporta conflicte entre els practicants de religions afroclubanes, i és l'efemèride del coneixement botànic. Si bé és cert que un *osainista* ha de tenir el coneixement de les propietats d'almenys quatre-centes espècies, com he comentat més amunt, també és cert que en última instància si una planta produeix una situació o una altra també depèn del que determini *Osain* i, per tant, de la capacitat de l'*osainista* per interpretar aquesta voluntat. Això genera conflicte en el sentit que no tots els practicants estan d'acord sobre quin és el grau d'importància del coneixement de la botànica per part dels *osainistas*. Hi ha qui creu que és més important l'*ashé* religiós, és a dir, saber escoltar correctament la voluntat dels *orishas* i hi ha qui creu que els *orishas* parlen a partir d'un coneixement més o menys fixat i estable sobre les propietats de les plantes. És a dir, la jerarquia entre el coneixement botànic i la capacitat de disposar de l'*ashé* per a comunicar-se amb *Osain* és quelcom negociat, construït i discutit entre els interlocutors¹⁶¹.

Tres: l'*osainista* no només ha de conèixer la morfologia i funcionalitat de les plantes i comunicar-se eficaçment amb *Osain* gràcies al seu *ashé*, sinó que, a més, ha de tenir un bon coneixement de la persona a la qual se li ha de realitzar el ritual. Tots els santeros amb qui he contactat al llarg de la investigació estan d'acord en el fet que una mateixa planta pot provocar un efecte o un altre segons les intoleràncies personals o la situació concreta física i emocional de cada practicant. La Clara, doncs, deia el següent: "es muy importante tener presente que a pesar de que el *osainista* sepa qué plantas se pueden utilizar y para qué fines, a una persona le puede afectar de una manera y a otra, de otra. Hay que conocer las circunstancias y es también trabajo del religioso hacerlo" (05/10/19). Així doncs, l'*osainista* esdevé una mena de gestor entre tres tipus de coneixements: el de la idiosincràsia de les plantes, el de la voluntat d'*Osain* i el de les circumstàncies personals de cada practicant que vol que li facin un treball ritual.

¹⁶¹ És un tema discutit no només a Barcelona, sinó a Cuba i en general entronca amb un debat major sobre la importància que els practicants atorguen a la ciència. Els més científicistes diran que el coneixement botànic és fonamental (tot i que no suficient) i els més tradicionalistes diran que el coneixement botànic no és tan rellevant donat que al final qui diu el què s'ha de fer i com és *Osain* i, per tant, el que cal és un bon *ashé* que permeti la comunicació correcta i fluida amb aquest i també amb d'altres *orishas*.

Però, a més, com he comentat més amunt, a l'*osainista* se li pressuposa un gran coneixement quant a la praxis ritual. Això tindria dues vessants, fonamentalment. En primer lloc, coneix exhaustivament les diferents tècniques de recol·lecció de les plantes i dels resos i càntics que s'han de realitzar en cada cas, sempre procurant que la planta no mori, això és, tallant la tija cap amunt, mai en direcció cap al sòl, i sempre demanant permís a *Osain* abans d'arrencar-la. En segon lloc, coneix com elaborar els distints beuratges amb les plantes recol·lectades segons cada ritual¹⁶².

A l'*osainista*, finalment, se li pressuposa un coneixement de l'entorn on es troba, esdevé una mena de geògraf botànic, expert en l'ecosistema del qual participa i l'envolta. Així, coneix els hàbitats i condicions que les plantes requereixen per sobreviure i reproduir-se, quelcom que implica que l'*osainista* es manega bé pel territori on viu, sap on trobar les plantes que requereix i, fins i tot, les conrea ell mateix.



Il·lustració 52. L'hort del Teo. Les Planes. Autora: Marta Pons Raga

L'*osainista* principal amb qui he treballat és el Teo, el qual m'ha introduït al llarg d'aquests sis anys i mig anys a moltes de les plantes i les seves propietats. Hem fet junts un catàleg de les plantes, els arbres i els arbustos que més s'utilitzen en el context barceloní, assenyalant les propietats fitoterapèutiques que tenen, així com el lloc on es poden trobar. Aquesta tasca m'ha permès gaudir de llargues converses informals amb ell mentre caminàvem per la muntanya, el camp, la ciutat, les vores del riu o el jardí botànic de Montjuïc. M'ha permès endinsar-me en el

¹⁶² No es pot realitzar aquí, per la brevetat del text, un inventari de les plantes que es necessiten en Santería i Palo Monte. Hi ha altres autors que ho han fet, vegi's Lydia Cabrera (1993) o María José Mena Cañadas (2018).

coneixement *osainista* i, sobretot, m'ha permès analitzar el sentit del que pels neosanteros és la *sang de la terra* i el seu rol dins el conjunt de la Santería entesa com a medicina ioruba desenvolupada a Barcelona.

Què és la sang de la terra? És un terme a destacar exclusivament entre els neosanteros?

Els neosanteros empenen el terme de *sang de la terra* per a definir la seva religió. Això no significa que els santeros tradicionals no la considerin important i, fins i tot, necessària. Significa, no obstant, que no és suficient per a definir la seva pràctica religiosa, la qual sempre anirà més enllà del seu ús vegetal i medicinal. En d'altres paraules, els neosanteros, a diferència dels santeros tradicionals, no només constaten la importància de les plantes per a la producció d'allò diví, sinó que pràcticament les consideren suficients per a acotar i definir les religions afrocubanes. Així, la neosanterera Carla afirmava el següent: "en realidad, lo único que importa en todo esto es saber qué cura y qué no, y para ello, lo único que nos interesa es conocer las plantas y sus propiedades, adentrándonos en la sangre de la tierra" (Carla, 19/11/17).

En línia amb el que planteja Frigeiro (2016), les espiritualitats reflexives i, paral·lelament a elles, la Neosanteria, es bolquen de manera progressiva, però sense aturar-se, cap a una simbolització dels seus conceptes i nocions. Així, quan parlem de sang sacrificial en les religions afrocubanes, especialment en la Santería tradicional, ens referim a la sang resultat, majoritàriament, de la immolació d'animals i, en menor mesura, de les escarificacions de la pell dels devots. No obstant això, quan els neosanteros parlen de la sang de la terra, es remeten, *metafòricament*, a l'aigua del planeta: "La sangre de la tierra es su esencia, sus ríos, sus mares. El cuerpo sin sangre no vive, y la tierra sin agua, tampoco. El agua da lugar a lo fundamental de la tierra, la naturaleza, las plantas, *ewé*" (Cecile, 23/11/17).

La sang de la terra, doncs, pels neosanteros fa referència metafòricament a l'aigua que permet la vida vegetal o *ewé* i ho fa en dos sentits. D'una banda, el sentit més general del terme, en què s'equipararia la Terra al cos humà i l'aigua, a la sang. Això genera un seguit de metàfores i símil, com ara, les venes de la terra equivaldrien als rius, o el nucli d'on provenim tots els éssers de la Terra remetria a l'úter del planeta, que és el mar. D'altra banda, l'aigua de la terra també té un sentit més concret: l'aigua del subsòl, aquella aigua que permet, en efecte, des del punt de vista botànic, nodrir d'aliments i de suport les plantes per tal que aquestes es desenvolupin. Així doncs, la sang de la terra remet simbòlicament a l'aigua en dos nivells: el primer, global, es refereix a l'aigua com a element que permet la vida al planeta i la naturalesa en termes generals; el segon, local, es refereix a l'aigua concreta d'un territori que permet l'existència d'*ewé*, d'una vegetació específica, amb les seves condicions particulars. En definitiva, un sentit metafòric de

la sang de la terra ens remet a l'aigua de la Terra i, l'altre, a l'aigua de la terra. La meua proposta és que tant un nivell com l'altre de la metàfora permeten als neosanteros crear un ritual consolidat en el context europeu, i, per tant, legitimat en les lògiques del projecte de modernitat (Asad, 2003).

Primer, perquè el nivell metafòric general remet al procés mencionat més amunt sobre la creixent simbolització de les pràctiques religioses. He anat fent menció al llarg de tot el treball de la importància moral de la categoria de materialitat, i com les religions afrocubanes a Barcelona han establert una pugna en relació a aquest concepte, una pugna vehiculada a partir de la *sang sacrificial*. Així, els neosanteros, més propers a les lògiques de les espiritualitats reflexives, la Nova Era i amb elles a les lògiques hipersecularistes de la modernitat, han determinat un tipus de sang en termes simbòlics i *racionalistes* per tal d'articular i legitimar el seu ritual. Segon, perquè a nivell metafòric local, l'interès dels neosanteros a través de la sang de la terra, com es comprovarà més avall, ha tingut l'objectiu d'inserir-se en el territori i tornar les religions afrocubanes en religions afroeuropèes desenvolupades a Barcelona, imbricant-se en les entranyes del sòl europeu.

Així, prenent el que plantegen alguns autors que s'han endinsat en l'antropologia de l'aigua, com ara Todd (2014) o Ballesteró (2019), considero que la sang de la terra esdevé un dispositiu creatiu. Todd fa referència a l'aigua com "an active site of engagement [...] where humans and nonhumans encounter múltiple ways of knowing and defining what the world is and how one inhabits it" (2014: 217 a Ballesteró, 2019: 411). Adherint-me a aquest plantejament, considero que la sang de la terra esdevé un *locus* per a relacionar-se creativament amb el context que habiten els neosanteros, tant en relació als practicants tradicionals de les religions afrocubanes de Barcelona, com als practicants espirituals, cada vegada més nombrosos en aquesta ciutat, i fins i tot als laics.

Abans d'endisant-me en el coneixement teòric-etnogràfic que permet donar compte d'aquestes relacions creatives dels neosanteros per tal de constituir un ritual espiritual sanador i proper a la *naturalesa*, proposo assentar les dues bases teòriques i sociològiques sobre les que parteixo.

En primer lloc, reflexionaré sobre el fenomen de la *desmonopolització del coneixement* (Beck, 1998) i, amb ell, l'esgotament de la biomedicina com a únic i hegemònic sistema mèdic de curació. En segon lloc, reflexionaré sobre el vincle entre espiritualitat, naturalesa i salut en l'àmbit holístic o, el que és el mateix, en el conjunt de les espiritualitats reflexives contemporànies. Aquestes dues bases, permetran, finalment, abordar les dades etnogràfiques

per a concloure la creació del que proposo comprendre com una *ecosanteria terapèutica*, encapçalada pels neosanteros de Barcelona i vehiculada a partir del sentit i ús de la *sang de la terra*.

La desmonopolització del coneixement i la feudalització de la ciència

Beck afirma que “la ciencia se ha convertido en (con) causa, instrumento de definición y fuente de solución de riesgos de modo que así se abren nuevos mercados para la cientificación” (1998: 203). El projecte de Modernitat, en què el secularisme i la individualització han causat un impacte social que ha modificat relacions humanes per a generar-ne de noves també ha implicat un procés de transcientificació, és a dir, de dubte científic i reflexivitat sobre els propis fonaments immanents de la ciència, que ha provocat, al seu torn, l’enderrocament de l’encant d’una única veritat i una única raó, fruit de la Il·lustració, i la posterior aglomeració de reflexions i qüestionaments que generen noves veritats i racionalitats alternatives en el context de la societat euroamericana (Beck, 1998).

Així, la Ciència victoriana, el fonament del *materialisme científic*, i la racionalitat dicotomitzada basada en el principi de causalitat, no només no serà l’única via per la qual solucionar problemes, sinó que ella mateixa esdevindrà un pou de problemes i preguntes; passarà a orientar-se cap a si mateixa provocant que els experts pateixin una crisi considerable. D’aquesta manera, es comprèn la frase del José quan em deia ja el 2014, en considerar-me una científica social: “los científicos creéis que sabéis mucho pero en verdad, de lo importante no sabéis nada” (10/10/14), o quan la Diana afirmava que “todo lo que ocurre en esta vida tiene una explicación que la ciencia no comprende” (08/10/14).

Amb tot, es produeix una *desmitificació* d’aquesta ciència convencional, del coneixement unilateral, una desmitificació que Beck tanmateix considera que existeix en paral·lel a un procés que anomena *feudalització de la ciència* (1998: 218), en tant que es perd el fet que hi hagi un sol centre de coneixement. En canvi, encaixant amb una lògica individualitzadora, el coneixement passa a trobar-se fragmentat, en seus diverses, en tantes com a individus o grups d’individus creïn i recreïn. Per tant, segons Beck, tindrà lloc un canvi respecte a les relacions entre la ciència i la pràctica social, un canvi cap a la dispersió d’esferes, en què els individus es podran convertir en agents actius de producció de coneixement.

És aquesta desmonopolització del coneixement racionalista i científic el que permet la producció i reproducció de noves formes d’aprehendre el món, com ara, la que defensen els participants identificats amb la Neosanteria, basades en la continuïtat entre el món subjectiu i el món objectiu o entre el món exterior i interior. D’aquesta manera, mentre es produeix una

feudalització de la ciència, també es produeix un paisatge espiritual i religiós cada vegada més complex.

Ara bé, la desmonopolització no significa la fi del pensament racional ni de la validesa del mètode científic, afirma Beck (1998), quelcom que la pròpia etnografia s'ha encarregat de demostrar, sinó que significa que es pot fer un qüestionament de la ciència des d'ella mateixa. Ja havia analitzat en capítols anteriors que no es podia confondre la ciència com a episteme i la Ciència com a paradigma de sistema d'evidència històric i establert com a hegemònic i universal. De fet, per això constato en el capítol anterior que alguns interlocutors critiquen obertament la ciència hegemònica i la meua carrera com a científica social, però, alhora, cerquen explicacions biològiques i fisiològiques, explicades a partir del mètode científic i de l'assaig-error, per corroborar els seus malestars. Així, el que succeeix és que "la ciencia resulta cada vez más necesaria, aunque también menos suficiente para la definición socialmente vinculada a la verdad" (Beck, 1998: 204). D'aquesta manera, la crítica al coneixement científic no suposarà la desaparició de la ciència, sinó que implicarà una enorme proliferació d'altres formes *racionals* de coneixement que permeten, a mode de complementació, oferir un criteri de veritat vinculat a la racionalitat científica. En termes de Beck (1998: 206): "aún no se han perdido los fundamentos de racionalidad científica en la exigencia del cambio generalizado".

La biomedicina s'esgota: la proposta de la medicina ioruba amb la sang de la terra

Al llarg d'aquest treball, he presentat i analitzat casos etnogràfics que il·lustren els motius pels quals els usuaris-esporàdics practiquen Neosanteria, uns motius que fonamentalment es poden sintetitzar en una voluntat de sanar-se. Aquesta voluntat de cercar salut amb la Neosanteria, en realitat, presenta tres possibilitats: d'una banda, aquells que han recorregut a la biomedicina i no n'han quedat satisfets, forçant així la cerca d'un altre camí, com és el cas del Juanma i la Bea per la cerca d'un tractament de fertilitat¹⁶³. D'altra banda, els que directament han recorregut a la Santeria, prescindint de la biomedicina d'entrada (tot i que, en alguns casos han recorregut prèviament a altres tradicions medico-religioses, com el xamanisme), com és el cas de la Tere o la Rosa¹⁶⁴. Finalment, aquells que han recorregut a la biomedicina perquè la Neosanteria així ho ha determinat, com és el cas de l'Alba, la qual va anar a parir a un hospital per recomanació del seu *padrino*, el Teo¹⁶⁵.

¹⁶³ Vegi's amb deteniment al capítol 5.

¹⁶⁴ Vegi's amb deteniment al capítol 5.

¹⁶⁵ Vegi's amb deteniment al capítol 6.

Dues d'aquestes tres experiències demostren que entre la Neosantería i al biomedicina no es produeix una ruptura, sinó, més aviat, una continuïtat. A aquest efecte, alguns interlocutors afirmen el següent: "lo que tiene que haber es una fusión" (Teo, 01/08/17); "yo creo que hay cosas para las que la biomedicina es eficaz, o resulta más rápida. Por ejemplo, con las infecciones. No es que no se puedan tratar con plantas, porque de hecho lo que las pastillas son no es otra cosa que plantas sintetizadas, pero, la biomedicina es más rápida. Ahora bien, para el resto de cosas, es mejor recurrir a otras vías" (Gael, 04/07/17).

Així, de la mateixa manera que els neosanteros no descarten plenament la biomedicina (tot i que, com s'observarà, sí que plantegen una postura crítica cap a aquest sistema mèdic com a sistema hegemònic), tampoc la biomedicina es mostra a l'actualitat totalment reticent a comprendre pràctiques que des de l'Organització Mundial de la Salut (OMS)¹⁶⁶ es titllen de *Medicina Tradicional i Alternativa*. De fet, tal com es podrà constatar al següent apartat, la inclusió de l'espiritualitat, així com de les diferents teràpies considerades tradicionals, dins la medicina al·lopàtica serà quelcom que cada vegada té més força i que constitueix, tanmateix, una de les raons per les quals es produeix el vincle entre espiritualitat i salut tan important a l'actualitat euroamericana (Cornejo Valle i Blázquez Rodríguez, 2013).

La vinculació entre la medicina tradicional i la biomedicina, en efecte, prova el procés de desmonopolització del coneixement desenvolupat per Beck (1998). Ara bé, aquesta vinculació no sempre és harmònica i, sovint, apareixen estratègies de legitimació que passen per una deslegitimació de l'altre tipus de medicina. D'aquesta manera, els neosanteros mantenen, sobretot a nivell discursiu, una forta crítica al sistema biomèdic com a sistema mèdic hegemònic i defensen, per contra, les seves pràctiques espirituals com una medicina *alternativa*.

Ara bé, per tal de comprendre més acuradament en què consisteix la medicina ioruba, en tant que medicina *alternativa*, caldrà realitzar, primer, una aproximació a la biomedicina. La "biomedicina", en termes de Menéndez (2003), no només es tracta d'una institució científica, sinó de tot un procés social, que té a veure amb l'hegemonia d'un sistema econòmic concret, que és el capitalisme (Menéndez, 1983: 98), i amb el domini d'un projecte polític determinat, que és el de Modernitat, caracteritzat pel secularisme i el procés de *racionalització*, així com les lògiques de la individualització. D'aquesta manera, la biomedicina no només remet a conceptes tècnics, sinó a formes socials a través dels processos de salut, malaltia i atenció. En termes de Menéndez, "el proceso de salud/enfermedad/atención ha sido, y sigue siendo, una de las áreas de la vida colectiva donde se estructuran la mayor cantidad de simbolizaciones y

¹⁶⁶https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/95008/9789243506098_spa.pdf

representaciones colectivas en las sociedades” (Menéndez, 1994: 71). En d’altres paraules, la biomedicina no ateny exclusivament a l’àmbit de la salut, sinó a un fet social total, apel·lant a Mauss, ja que aquells que curen posen en joc significats construïts socialment i remetent a unes estructures i a unes lògiques determinades, així com a un context històric i políticoeconòmic concret. Per això, la biomedicina és el resultat de les lògiques del capitalisme i modernitat que l’envolten, i, alhora, també contribueix a produir-les i a reproduir-les.

Per aquest motiu, Menéndez (1994) considera que no es pot obviar el caràcter de control social i ideològic que presenta aquest mode de curació i, en definitiva, el seu caràcter inherentment hegemònic: “este proceso histórico está caracterizado por las relaciones de hegemonía/subalternidad que opera entre los sectores sociales que entran en relación en una sociedad determinada” (Menéndez, 1994: 72). D’aquesta manera, adherint-me a Menéndez, la medicina ioruba esdevé subalterna i no tant merament alternativa. Així, les cites anteriorment exposades del Teo i del Gael posen de relleu que la resta de modes de curació, a banda de la biomedicina, tenen rellevància social, no desapareixen, però, d’altra banda, sempre romanen a l’estela de la medicina al·lopàtica, que s’erigeix com a sistema central en el context europeu, procurant l’exclusió ideològica i jurídica d’altres models d’atenció en salut. És per això, argumenta Menéndez, que anomena la biomedicina com un Model Mèdic Hegemònic¹⁶⁷ (1983; 1988; 1994; 2003).

En un esforç d’indagar amb més profunditat sobre les relacions entre la biomedicina i la medicina ioruba, cal destacar-ne les característiques amb què es basen cadascuna d’elles amb cert deteniment. En primer lloc, pel que fa a la biomedicina, segons Menéndez (1983) i Prat (2012), a grans trets, presenta les següents característiques: biologisme, ahistoricitat, associalitat, pragmatisme, individualitat, participacionisme subordinat, tendència a percebre la malaltia com a mercaderia, generant i potenciant tota una indústria de la salut, professionalització formalitzada i identificació ideològica amb la *racionalitat científica*. De totes aquestes característiques se n’identificaran algunes per tal de fer-les dialogar amb el plantejament de la medicina ioruba i, per tant, amb el plantejament dels discursos i les pràctiques dels neosanteros.

¹⁶⁷ En aquesta ocasió, només destacaré els trets principals del Model Mèdic Hegemònic que serviran per a donar coherència i continuïtat al conjunt de l’apartat. Ara bé, segons Menéndez, l’origen d’aquest model es remunta al segle XVIII, quan hi havia un interès per part de les classes dominants que els treballadors es curessin el més aviat possible per tal de reincorporar-se a la feina i no alterar, així, la cadena de producció (Menéndez, 1988). No obstant això, des dels anys seixanta i setanta del segle XX fins a l’actualitat (2003: 191) s’ha produït un canvi el resultat del qual té a veure amb què la medicina al·lopàtica, en part, abraça altres corrents de sistemes de curació i atenció.

En la medicina ioruba, plantejada des de la Neosanteria, les concepcions hol·lotròpiques del món, la cosmologia no centrada en dicotomies, com ara, la de ment i cos, o la de natural i sobrenatural (entre altres binomis) no encaixa amb la lògica biològica, molt centrada en aspectes simptomàtics i no en les causes que han generat aquests símptomes, unes causes que, sovint, atenyen a àmbits personals i emocionals: “la biomedicina no va más allá, se queda con lo que se ve, pero se sabe que lo real va más allá de lo que se ve” (Gael, 04/07/18).

D'altra banda, la medicina ioruba pretén ésser una medicina personalitzada, que no només englobi la totalitat de la persona, les seves emocions i el seu cos, sinó, a més, una medicina que actua no en funció dels símptomes, sinó del propi pacient: “yo no le puedo dar la misma pomada que le di a Iulia a todo el mundo. Cada persona está conectada al fundamento de una determinada manera y hay que saber leerlo, estudiarlo y curarlo por ahí” (Teo, 18/02/18). Per tant, des de la medicina ioruba no es pretén una atenció tan acurada a la malaltia en si, sinó al conjunt de la persona. “És més, no necessàriament s'ha d'estar malalt per acudir a aquests professionals i a les seves tècniques, ja que, en ocasions són tècniques al servei del creixement personal i no de la intervenció terapèutica” (Prat, 2012: 161). Si es trenca el binomi ment i cos i es parteix d'una concepció totalitzadora, un problema que genera un malestar emocional tindrà repercussions físiques i viceversa. Per tant, l'afany de la medicina ioruba de procurar el creixement personal, expressat, sovint, a mode de *bioenergies* o d'*equilibris energètics*, significa procurar salut, tan física com psicològica o emocional.

Així doncs, la medicina ioruba requereix que el pacient expliqui quines són les seves circumstàncies vitals i personals, escurçant. D'aquesta manera, es dilueix la desigualtat que el participacionisme subordinat genera entre qui cura i qui és curat en la biomedicina. El pacient explica la seva experiència i, fins i tot, la seva història de vida, la qual és rellevant pel sacerdot de Santeria, perquè li permet comprendre l'abast del problema i cercar les millors solucions. Així, el Teo li deia a la Carla: “por lo que me cuentas, tú tienes una tendencia al abandono. Tu padre te abandonó y tienes una tendencia a que la soledad te vuelva loca. Y, además, has abortado y tu no eres de un signo en el que debes hacer esto y además más de una vez... Esto no es bueno” (07/05/17). S'observa, doncs, com l'experiència de la persona és central, així com la seva interacció amb el món i les seves relacions socials, descartant, doncs, l'associalitat pròpia de la biomedicina.

D'altra banda, el participacionisme del pacient en la medicina ioruba no es percep tan subordinat com en la biomedicina ja que el llenguatge de comunicació entre ambdós participants en aquesta relació social és compartit. En canvi, en la biomedicina, es requereix

d'una formació i es gaudeix d'un grau de professionalització (quelcom que no significa que per arribar a ésser sacerdot en la Santería no s'hagin de superar proves i no hi hagi una escala social jeràrquica) que fa que el llenguatge entre metge i pacient sigui diferent i que el pacient no pugui entendre, d'entrada, la totalitat del procés pel qual haurà de passar si es vol curar.

En termes generals, la crítica principal dels partidaris de la medicina ioruba a la biomedicina és que aquesta darrera no atorga *significat* a la malaltia. En canvi, des de la seva concepció: "illness is not a simple biophysical fact but – through symbolic interpretation – is shaped into human experience" (Mcguire, 1985, a Hanegraaff, 1998: 43).

A mode de conclusió, la desmonopolització del coneixement permet la proliferació d'atomitzades i fragmentades maneres d'establir i perpetuar un coneixement *racionalitzat*, quelcom que implica intents creatius per a remonopolitzar-lo, per a reformular el saber i establir-lo com a original en la lògica de l'autenticitat moderna. Una d'aquestes maneres és la que suggereixen els neosanteros amb la seva proposta de ritual afroeuropeu, el qual presenta com a eix vertebrador una relació triàdica entre *espiritualitat*, *salut* i *naturalesa*, una relació articulada a partir del sentit i ús de la sang de la terra.

Neosantería, medicina ioruba i ewé

La Neosantería no només presenta una vinculació entre espiritualitat i salut, sinó també entre espiritualitat i naturalesa. Vegem-ho amb detall.

La vinculació entre espiritualitat i la concepció de sanació de la Neosantería dona peu a una espiritualitat positiva i integrada, centrada en la cerca del benestar personal. És per això que alguns autors parlen del *gir saludable* del concepte d'*espiritualitat* (Cornejo Valle; Blázquez Rodríguez; Esteso Rubio; Martín-Andino Martín, 2019), quelcom que ha estat i està sent fonamental en el context europeu contemporani i en la cultura religiosa postmoderna. Aquests autors parteixen del fet que l'espiritualitat, en un temps no tan llunyà, passava per la mortificació dels desitjos, del dolor físic i de l'expiació a través del sofriment.

Les dues àrees que tradicionalment s'han encarregat de l'estudi del sofriment, el dolor, el malestar i la malaltia en l'àmbit de l'antropologia han estat l'antropologia de la religió i l'antropologia mèdica. En relació a l'antropologia de la religió, el gran exponent va ser l'estructuralista Lévi-Strauss, el qual amb el seu text al voltant de *l'eficàcia simbòlica* (2009) presentava la funció del xamanisme en relació a la curació de les malalties i a la pròpia concepció dels termes de salut i malestar, una concepció que és social. Roger Bastide, al seu torn, planteja les religions afrocubanes en termes d'eficàcia simbòlica a partir de les virtuts del trànsit

religió ([1965], 1983). En definitiva, l'antropologia de la religió ha constatat com les cosmovisions màgico-religioses d'altres societats han atorgat a les poblacions recursos en el tractament del cos i el seu benestar o malestar i a les seves pròpies definicions de salut i malaltia, quelcom que ha fet que l'antropologia religiosa es trobés, sovint, amb l'antropologia de la salut, amb autors com ara, Martínez Hernáez (2008); o Perdiguero i Comelles (2015). L'antropologia de la salut, al seu torn, coincidint amb l'antropologia que ha estudiat l'anomenat *pluralisme mèdic* (Kleinman, 1980; Menéndez, 1994; 2003), es bolca en l'estudi de les distintes concepcions folks de la salut i el cos vinculades als diagnòstics morals dels símptomes (Cornejo Valle; Blázquez Rodríguez; Esteso Rubio; Martín-Andino Martín, 2019: 3), és a dir, amb malestars concebuts com a desajustaments en relació a situacions socials determinades.

L'aproximació que prenc per aquest treball és propera a la literatura de l'antropologia de la religió, la qual disposa d'un marc propi per abordar qüestions relacionades amb la salut, especialment a partir de l'auge contemporani de l'ambient holístic i les espiritualitats reflexives del qual ja he traçat les bases al capítol anterior. I en aquest marc, els autors partidaris del *gir saludable* consideren que aquest canvi substancial del concepte d'espiritualitat, comprès de manera més positiva i en relació al benestar o salut personal, s'ha d'aprehendre com a mínim a partir de tres elements: l'obertura cristiana del trànsit; el sorgiment d'estudis clínics sobre l'espiritualitat en pacients; i l'hegemonia de l'humanisme en la psicologia.

En primer lloc, en relació a l'obertura cristiana cap a la concepció del cos i del trànsit i, amb ell, de les concepcions sobre la salut i malaltia, observem que el cos esperitat és concebut pel cristianisme, originàriament, com a proper a les experiències demoníiques (vegi's també a Johnson, 2014), quelcom que en la biomedicina es traduïa a *cos malalt*. En canvi, de manera progressiva, l'evolució del cristianisme, sobretot al llarg del segle XX, dona lloc a un cos espiritual que deixa de ser concebut exclusivament com a símptoma de possessió demoníica per a reinterpretar-se com l'expressió possible de l'encarnació de l'Esperit entre els fidels (Cornejo Valle; Blázquez Rodríguez; Esteso Rubio; Martín-Andino Martín, 2019). El cos cristià, deixa de ser un pou de pecat per començar a ser una font d'inspiració divina, un locus en què hi podem cercar el benestar psicofísic. Així, es produeix una transició en el cristianisme, especialment a partir de la segona meitat del segle XX, en què l'espiritualitat del turment passa a ser l'espiritualitat del benestar, que promou una teologia de la salut orientada a la promoció de l'autocura i la cura dels altres (Blázquez i Cornejo, 2014).

En segon lloc, en relació a la clínica de l'espiritualitat, la pròpia biomedicina també s'endinsa cap a un sistema de salut basat en la prevenció i el benestar personal, i no tant en la curació de

malalties. Així, es comença a considerar positiva la relació entre espiritualitat i salut, quelcom abordat i explotat, sobretot, des de l'àmbit de la psiquiatria i la psicologia (Koenig, 2008 o Ellison i Levin, 1998). El bolcament de la biomedicina en el que des de la OMS (Organització Mundial de la Salut) s'anomena la Medicina Tradicional i Alternativa (MTA) o també es coneix com les CAM (Complementary and Alternative Medicine) (Cornejo Valle i Blázquez, 2013) és un fet difícil d'obviar a l'actualitat. Així, es pot observar en el pla d'estratègia 2014-2023 de la OMS, la voluntat de presentar les medicines tradicionals no només com una font de saber mèdic, sinó també com a necessàries per a complementar-les amb la medicina convencional.

En tercer lloc, observem l'auge de l'humanisme en la psicologia gràcies, en gran part, al Moviment del Potencial Humà. Ja he constatat al capítol anterior que es tractava d'un moviment que, *grosso modo*, s'encarregava de psicologitzar la religió i sacralitzar la psicologia. En aquesta ocasió, ho destaco per la importància d'incloure l'espiritualitat a la psicologia, establint de manera intrínseca i natural, un vincle entre benestar espiritual i benestar psicològic. D'aquí sorgirà l'escola de la *Gestalt* de Fritz Perls, l'anàlisi transaccional de Eric Berne o els grups d'encontre de Will Shutz, amb el punt en comú entre tots ells d'explorar els sentiments i les relacions (Cornejo Valle; Blázquez Rodríguez; Estes Rubio; Martín-Andino Martín, 2019: 13). No cal destacar en aquesta ocasió les múltiples influències del Moviment del Potencial Humà ni tampoc l'abast d'aquestes influències, moltes d'elles remuntades a les espiritualitats orientals o als sabers esotèrics (Prat, 2012). Ara bé, el que sí cal destacar és que l'auge o la preocupació creixent d'una psicologia centrada en el desenvolupament personal, d'una banda, treballa conjuntament amb la biomedicina pel benestar de l'individu i, d'altra banda, s'ha de comprendre en paral·lel a l'auge de l'individualisme religiós.

La vinculació entre espiritualitat i salut o el gir de l'espiritualitat com a quelcom proper al benestar també troba la seva expressió en el neoliberalisme, especialment, a partir de la fusió entre *pensament positiu* i literatura, cursos i activitats centrades en l'autoajuda. L'espiritualitat, com ha assenyalat Illouz (2010), propera a la salut, o el que ha anomenat *espiritualitat terapèutica* contemporània, s'ha constituït com un reservori ideològic dels sentits del capitalisme, penetrant amb fluïdesa en les polítiques empresarials, per les quals la meditació i d'altres pràctiques permeten fer front als problemes de l'estrès, els síndromes *burnout* dels treballadors i, de pas, contribueixen a apaivagar les lluites socials i laborals. Més enllà de la crítica que pugui haver-hi d'aquest subjectivisme espiritual i terapèutic, el cert és que ha permès un canvi de concepció de l'espiritualitat, apropant-la a la salut i, amb ella, al benestar i desenvolupament personal.

Aquesta vinculació entre espiritualitat i salut, a més, ha anat de la mà d'un vincle entre espiritualitat i *naturalesa*. Així, en la Neosanteria, recórrer a les plantes té una doble importància. En primer lloc, permet apropar aquesta religió a sistemes de salut fora de la biomedicina, com hem observat en l'apartat anterior. I, en segon lloc, permet definir el cosmos a partir d'una connexió amb la *naturalesa*, és a dir, permet definir un cosmos en què les relacions dels humans i no humans estan connectades a partir del que els interlocutors anomenen *permacultura*, això és, a través d'un modus de vida que consisteix en treballar en *acord* amb el que consideren la naturalesa i no *contra* aquesta.

Això és el que porta a molts participants a viure o a col·laborar amb *ecoaldeas*, que es troben a Andalusia¹⁶⁸. Però també és el que porta a molts d'ells a parlar de la necessària cocreació amb la naturalesa, en què espiritualitat i ecologia s'uneixen en una sola realitat còsmica: "en realidad, la Santería te enseña a conectarte con la naturaleza. Hay que respetar nuestro entorno, saber escucharlo y saber aprender de él" (Pedro, 18/09/19).

La vinculació entre el món natural i la Neosanteria està tan arrelada entre els practicants que, fins i tot, consideren que és un missatge o una consigna que els arriba precisament des del món dels *orishas* i dels esperits. Així, repreneu un exemple exposat al capítol tres, en què vaig poder presenciar la possessió d'un esperit a un dels interlocutors. Si al capítol tres, m'interessava indagar sobre el fenomen de la possessió, ara m'interessa destacar el caràcter naturalista i proanimalista que es pressuposa dels propis esperits. Es tracta d'un ritual de *rayamiento* que va tenir lloc el setembre del 2019, a Les Planes, i en què un dels presents, el Jaime, va començar a afirmar que s'estava marejant, deia "me voy tío, me voy", mentre les cames li fallaven i semblava que queia. Quan l'anàvem a sostenir perquè no anés a parar al terra, de cop, es va incorporar sol, va quedar-se de peu, ferm, sense moure's i, amb una veu que ningú dels presents va identificar com la del Jaime, va dir "Roselyn, no deberías matar tantos animales. Debes respetar más la vida. [...]. Hay que ser conscientes de la importancia de la naturaleza y sentir *Osain*". Després d'aquesta sentència, a la qual la Roselyn va respondre "de acuerdo"¹⁶⁹, el Jaime va tornar a marejar-se i, amb la seva veu habitual, va pronunciar el següent: "tío, no sé qué me pasa. Estoy mareado". El Teo, el sacerdot present aquell dia, li va respondre "tranquilo, has

¹⁶⁸ Definició de les *ecoaldeas* de Global Ecovillage Network (a Nardi Comunello i de Moura Carvalho, 2018:478): "comunidades intencionales o tradicionales que buscan restaurar ambientes sociales, naturales y espirituales, en dirección opuesta al proceso de desintegración, utilizando, para ello, procesos de toma de decisiones participativos que incluye a todos los miembros".

¹⁶⁹ La Roselyn es va prendre molt seriosament aquelles paraules. Posteriorment a aquellencontre, es va consultar i el resultat dels còrgols li va indicar que durant un any hauria de mantenir-se allunyada dels animals i no podria sacrificar-ne cap.

tenido una experiencia con un espíritu". Els esperits dins la Neosantería prenen, doncs, una consciència ecologista, que els neosanteros prediquen en base a una pràctica religiosa centrada en l'ús de les plantes, de la sang de la terra.

El bolcament dels neosanteros en el món natural s'observa, fonamentalment, en tres punts. Primer, en la voluntat generalitzada d'un retorn a un estadi natural. L'objectiu d'aquest retorn és el de desprendre's de tot allò que la civilització humana ha pervertit i, així, ser capaç de retrobar-se amb un origen prístin en què encara tot estava per fer i estava caracteritzat per una puresa considerada immaculada. En el capítol anterior, a arrel del que Frigolé (2014) plantejava com a quelcom propi de l'ideologia de l'autenticitat, ja es podia constatar que aquest era un tret característic del capitalisme avançat, i per tant, situa el relat dels neosanteros en l'epicentre de la lògica moderna.

Segon, en el bolcament de l'ambient holístic, en què incloc les espiritualitats reflexives i la Neosantería, cap a la naturalesa: "lo que hoy en día se entiende por «espiritualidad» en el ambiente holístico se caracteriza por un fuerte inmanentismo naturalista que aporta otro elemento más de convergencia con la preocupación de la salud" (Cornejo i Blázquez, 2013: 20). Hanegraaff afirmava, al seu torn, el següent: "nature is perceived as a living milieu, a dynamic network of sympathies and antipathies" (1998: 398). D'altra banda, Prat (2012) fa referència a aquest bolcament cap a la naturalesa en termes d'una vocació neo-ecològica, en què no només es pretén extreure les qualitats positives de la natura, sinó que es pren consciència de la cara oculta de què també disposa, fet pel qual no és d'estranyar que el Gael afirmés la següent frase:

"No hay que partir de que todo es luminoso, porque muy luminoso muy luminoso, pero así prescindimos de la oscuridad y la oscuridad también forma parte de lo mismo. Así, educamos a nuestros hijos alejándolos de la oscuridad y ya les generamos un conflicto con ella desde el principio" (01/08/15).

Trobar-se permanentment amb la naturalesa esdevindria l'objectiu dels neosanteros i de tots els practicants espirituals de l'ambient holístic, tal com com estableixen Cornejo i Blázquez (2013).

I, tercer, en la consciència metacultural per part dels neosanteros que els fa ser partícips d'un debat mediambientalista i de preocupació dels drets animals que els situen en la lògica de la modernitat més reflexiva. Un dels eixos principals d'aquest debat és la cerca d'una ecologia més sostenible, lligada amb una preocupació per l'explotació animal, no només per una relació empàtica amb ells, sinó per una qüestió de sostenibilitat, quelcom pel que cada vegada hi ha més rebuig a les macrogranges, tal com es pot constatar amb algunes cites de neosanteros exposades al capítol anterior. Per facilitar la lectura, les reproduiré aquí:

“Hay que respetar la vida natural. Matar animales sin ton ni son es lo que nos ha llevado a la situación ecológica que tenemos hoy en día. ¿Tú has oído hablar de las macrogranjas? Pues eso. Así vamos. No, no hay que sacrificar. Hay que respetar la vida animal y aprender a aprovechar lo que la naturaleza nos brinda sin pedirnos nada a cambio” (Luismi, 15/05/17).

En aquest capítol, no tractaré la qüestió del rebuig del sacrifici animal, però sí que destaco aquesta cita per posar-la en relació al conjunt d'explicacions dels interlocutors bolcats a la protecció del medi ambient per una qüestió de participació conscienciada. És un dels elements pertanyents al que Giddens (1991) anomena les *polítiques de la vida*, és a dir, una consciència cultural reflexiva que porta els interlocutors a voler integrar-se en els discursos culturals o sociopolítics hegemònics a l'Europa contemporània.

La Neosanteria s'estableix, d'aquesta manera, com una ecosanteria terapèutica, en què la vinculació entre espiritualitat contemporània, salut holística i bolcament cap a la naturalesa esdevenen les bases per a centrar un tipus de ritual que rebutja la sang sacrificial dels animals, i proposa la sang de la terra i el món vegetal que se'n deriva com l'epicentre de la cosmologia d'aquesta religiositat emergent.

Però, endinsant-nos en un coneixement més etnogràfic, com empen els neosanteros el món vegetal de Barcelona? Quines estratègies desenvolupen els diferents *osainistas*?

Novament, la resposta té a veure amb un ampli i heterogeni ventall de possibilitats. En aquesta ocasió, proposo tenir en compte dues estratègies principals que he pogut registrar al llarg del treball de camp. Ambdues estratègies, però, donen compte d'una voluntat explícita i cercada per part dels neosanteros d'inserir la seva religió, a través de la sang de la terra, en el sòl barceloní, per tal de convertir la Neosanteria en una pràctica religiosa o espiritual europea que contribueixi a il·luminar certs aspectes, especialment de salut, en aquest mateix context.

Abans d'analitzar aquests dos tipus d'estratègies, cal fer un aclariment: no es tracta de comprendre-les com a estanques i excloents. Un cop més, ens trobem amb negociacions permanents que denoten que les religions són construïdes i recreades de manera constant per part dels seus practicants. Així, observem que alguns *osainistas* defensen l'ús de les mateixes plantes que a Cuba i articulen un discurs de patrimonialització de certes espècies vegetals com a úniques i necessàries i, de la mateixa manera, es reapropien d'espècies autòctones, elaborant un discurs de legitimització de l'ús d'aquestes sense que això suposi cap contradicció. Dit d'una altra manera, de la reapropiació religiosa de l'espai urbano-vegetal a la recreació de la pròpia botànica religiosa no hi ha una frontera sòlida i opaca, sinó que sovint es detecta una enorme

permeabilitat que no fa altra cosa que incentivar el caràcter canviant, creatiu i heterogeni d'aquestes religions a la ciutat.

Estratègies per a la creació d'una ecosanteria terapèutica

Els dos *osainistas* amb qui em baso per a determinar ambdues estratègies, el Teo i el Gabi, presenten discursos confrontats respecte els santeros tradicionals i es mostren partidaris de crear, activament i conscient, una religió que els permeti inserir-se en el context europeu de modernitat i assolir un espai de legitimitat social i, per què no, econòmic¹⁷⁰. Ara sí, vegem amb més detall en què consisteixen ambdues estratègies.

Reapropiació religiosa de l'espai urbano-vegetal

Pel que fa a la reapropiació religiosa de l'espai urbano-vegetal, destaco dos casos emblemàtics: l'ús de la Plaça del Carbó de Barcelona com a espai ritual gràcies a la presència de l'espècie *ceiba pentandra*, un arbre sagrat dins les religions afrocubanes. I el del Jardí Botànic de Montjuïc, fonamentalment per a la recol·lecció d'espècies considerades originals i que per tant també es troben a l'illa de Cuba i es consideren necessàries per a la pràctica religiosa. Ambdós casos presenten una dinàmica comuna: quan els *osainistas* de Barcelona acuden tant al Jardí Botànic de Montjuïc com a la Plaça del Carbó per a realitzar recol·lecció de plantes i practicar rituals, respectivament, ho fan sota la lògica de considerar certes espècies vegetals dins les religions afrocubanes com a irremplaçables.

Així, si bé és cert que els *osainistas* són conscients que la *ceiba* comparteix morfologia i funcionalitat amb altres plantes, això és, necessita la llum solar, aigua, etcètera, constaten que té unes propietats internes que la fan única i que permeten establir un canal de comunicació entre els practicants i els *orishas* que no és possible des de qualsevol altre espècie vegetal. En aquest sentit, s'advoca per preservar l'espècie original de què es fa ús a Cuba. D'aquesta manera, el Diego afirmava el següent:

“La Ceiba es sagrada y aquí en Barcelona están en la rotonda de Paralel, pues allá que vamos. Y no te creas que nos ve la policía, no. Aquí hay una energía inexplicable. Este lugar es sagrado para nosotros, los santeros” (15/10/19).

¹⁷⁰ L'interès de fons per part d'ambdós *osainistas* ha consistit en què els escrivís un llibre amb un catàleg de les plantes a emprar a Barcelona i la seva perifèria, així com les seves opinions sobre què era la religió per ells. D'aquesta tasca, com comentava més amunt, n'ha quedat un document, exposat a l'Annex.



Il·lustració 53. Cerimònia al peu de la Ceiba. Plaça del Carbó. Autora: Marta Pons Raga

La importància de certes espècies vegetals, com ara la Ceiba, no obstant, no està en contradicció amb la reapropiació religiosa de l'espai urbano-vegetal i, fins i tot, de la reapropiació religiosa de les espècies vegetals en si. De manera que el Teo em deia el següent:

“A mí me dicen mis amigos cubanos cuando tienen que viajar a Cuba que si quiero que me traigan plantas, pero yo les pregunto que “por qué”. De hecho, no me interesa. Si voy a trabajar con gente de aquí, que está aquí, lo que quiero es tratarlas con remedios de aquí. Hay plantas que tienen unas propiedades que no se pueden sustituir, está claro, pero es que aquí también se encuentran, mira la Ceiba de Paralelo o, si no, me voy al jardín botánico. Yo necesito que las plantas se hayan alimentado de la sangre de esta tierra, hayan respirado este aire y hayan recibido este sol. Si no, las sales minerales y todas estas historias serían diferentes y no tendrían tanto efecto. Estoy seguro” (12/11/19).

Amb aquesta cita del Teo, s'observa un interès per *localitzar* les plantes i la sang que les produeix en el context de Barcelona. La mateixa lògica succeeix quant a la recol·lecció de plantes al Jardí Botànic de Montjuïc. Els *osainistas* volen trobar aquella espècie que també s'empra habitualment a Cuba. Així, el Teo afirmava el següent:

“Tenemos un chollo con este Jardín. Hay más de cien especies que son muy importantes para la Santería y además están todas en el mismo sitio. Cuando tengo que recolectar para venderlas o para usarlas yo mismo, me resulta muy muy fácil” (06/02/19).

El cas del Jardí Botànic, doncs, permet als *osainistas* ser d'allò més eficaços, perquè en una sola localització poden realitzar gairebé tota la recol·lecció d'*ewé* necessària per a cada treball religiós. Però, a més, aquest jardí permet trobar espècies vegetals, que consideren originàries de Cuba, i connectar-les amb Barcelona, gràcies a l'ús del sòl barceloní, a una *sang de la terra local*.

En el cas del Jardí Botànic, a més, s'afegeix una altra qüestió i és que alguns interlocutors consideren que es tracta d'un espai “*semiabandonat*”, que la gent que ha nascut a la ciutat no hi ha anat mai i que tampoc és turístic. Així, l'Álvaro suggeria el següent: “este sitio aún està vivo gracias a nosotros. Nadie lo utiliza. Siempre que vengo con Teo estamos absolutamente solos. A veces, algún turista... però vamos este sitio le damos uso nosotros” (06/02/19).



Il·lustració 54. Jardí botànic de Montjuïc amb el Teo. Autora: Marta Pons Raga



Il·lustració 55. El Teo recol·lectant plantes al Jardí botànic de Montjuïc. Autora: Marta Pons Raga



Il·lustració 56. El Teo recol·lectant plantes al Jardí botànic de Montjuïc. Autora: Marta Pons Raga

Per tant, amb aquesta estratègia s'observen dues qüestions. En primer lloc, es produeix un intent per a resoldre la discontinuïtat espacial amb un territori, Cuba, en què es considera que hi ha unes espècies vegetals irremplaçables. Gràcies a la Ceiba de la Plaça del Carbó i a la transnacionalització botànica materialitzada en el Jardí Botànic de Montjuïc, es pal·lia la

discontinuitat espacial amb una continuïtat en l'ús *d'ewé*. Ara bé, allò interessant és que aquesta continuïtat en l'ús de les espècies passa per una conscient ruptura quant a la sang de la terra. Amb les converses de camp registrades, he pogut constatar que se cerca una *sang de la terra* pròpia de Barcelona, en què allò important sigui *aquesta* terra, aquest sòl. Així, el Teo afirmava que no volia espècies sagrades de Cuba perquè, per tal de curar persones de Barcelona li interessa que les plantes beguessin del mateix subsòl, dels mateixos nutrients i participessin de la mateixa realitat.

En segon lloc, aquesta estratègia planteja una qüestió fonamental i que la distingirà totalment de l'altra estratègia i és la reapropiació de l'espai urbano-vegetal precisament a partir de l'ús de la vegetació que hi ha en ell. L'exemple del Jardí Botànic de Montjuïc ho posa de manifest. L'Álvaro deixa clar que el Jardí Botànic és un espai que empen els santeros gairebé de manera exclusiva. Així, en alguna ocasió, alguns interlocutors em plantegen si aquell espai pertany més a ells com a neosanteros que als barcelonins laics, que no li donen cap tipus d'ús. D'aquesta manera, s'observa un intent per a dur a terme una reapropiació de l'espai urbano-vegetal de Barcelona, que es presenta com un intent per construir un espai social vàlid i legítim en aquest context i aquesta reapropiació passa per a emprar la *sang de la terra* i allò que se'n deriva d'aquesta: la vegetació. Així, el missatge és clar: "Barcelona no solo es para el blanco cristiano, también pertenece al santero [...]" (Gabi, 26/05/17). A través de la sang de la terra, es promou una religió *alternativa*, naturalista i sanadora, i, a més, local i immiscida en les lògiques de modernitat i el context de Barcelona.

Recreació de la botànica religiosa al context de Barcelona

En relació a l'anàlisi del segon tipus d'estratègia registrat, cal destacar aquí dos casos que, igual que els de l'apartat anterior, permeten il·lustrar els discursos i les pràctiques que els neosanteros desenvolupen per tal de crear una cosmologia ritual a partir d'un ús determinat de la sang de la terra.

Es tracta de la cerca *d'ewé* a la serra de Collserola i a la ribera del riu Llobregat, fonamentalment. Aquests dos espais suposen el punt d'encontre entre diferents practicants i *osainistas* que van a la cerca de vegetació per a la realització d'un ritual. Per què aquestes dues localitzacions? Un practicant afirma el següent:

"Vamos a estos sitios porque están alejados de la calle, donde hay tanta gente... muchas plantas, como el bleado, la verdolaga o la hierbafina se podrían encontrar en la calle, en plena ciudad, però allí se hace más difícil pedirle a *Osain* permiso" (Gabi, 18/11/17).

Així, una argumentació té a veure amb el fet que la cerca de plantes a Collserola o a la ribera del riu Llobregat (sobretot a la zona pertanyent al Prat del Llobregat) són zones més tranquil·les, on no hi ha tanta aglomeració de persones i on per tant es poden realitzar els resos i cànctics a *Osain* amb més naturalitat (quelcom que denotaria el fet que els practicants són plenament conscients que les seves pràctiques religioses estan carregades d'estigmatització social).



Il·lustració 57. Plantes recol·lectades pel Gabi a Collserola. Autora: Marta Pons Raga



Il·lustració 58. El Teo recol·lectant plantes a la ribera del riu Llobregat. Autora: Marta Pons Raga

Ara bé, el que resulta interessant és per què no acuden al Jardí Botànic, ja que, com s'ha esmentat més amunt, es tracta d'un lloc en què no hi ha gairebé ningú i l'adquisició de plantes a través de la ritualitat pertinent sembla no presentar problemes quant a la seva visibilització.

La resposta té a veure amb l'estratègia d'incorporació de noves espècies vegetals a la religió. Si bé, en el primer cas, observàvem una lògica de preservació de l'espècie vegetal *original* de Cuba, en aquest cas observem la situació contrària: la cerca d'espècies locals per a incrementar l'eficàcia ritual. Per aquest motiu, no s'ha d'anar al Jardí Botànic on hi predominen espècies transportades d'arreu del món, sinó que cal anar a llocs on hi regna la vegetació autòctona del clima mediterrani i que, a més, es troben en el context on s'ha de realitzar el treball ritual i en què viuen els practicants que el realitzen, com ara, a les afores de Les Planes.

Si bé en el cas de la primera estratègia, el que s'observa és una lògica basada en la preservació de l'espècie considerada original de Cuba, en aquest cas, s'observa una lògica basada en la importància de l'aprofitament de les espècies locals. Així, el Gabi, en una ocasió, afirmava el següent:

"A veces, no importa si utilizamos la ceiba o el olivo. En Cuba, no hay apenas olivos y por lo tanto no se ha podido comprobar su fuerza, su *ashé*. Pero yo, desde que estoy aquí, trabajo mucho con los olivos, tienen mucha fuerza espiritual y son muy efectivos" (10/10/19).

El que resulta interessant és l'argumentació que desenvolupen els neosanteros i els *osainistas* per a adherir-se a aquesta estratègia: l'aprofitament d'espècies locals resulta ser més efectiu pel ritual.

Per què?

La meua proposta és que la resposta té a veure, de nou, amb el sentit de la sang de la terra. Per alguns interlocutors i, també pel Teo o el Gabi, com a *osainistas*, en determinats moments de la recerca, s'ha fet palès que una planta és molt més potent, gaudeix de major *ashé* i té més capacitat per a sanar si és una planta local que, a més s'ha creat i ha crescut de manera *natural* en aquest ecosistema mediterrani. D'aquesta manera, el Teo afirmava el següent:

"El *ashé* está en todas partes, en todas las plantas, pero claro, *Osain* es más fuerte en aquellas especies que son originales de un lugar. Están más conectadas ancestralmente con sus gentes, con la ciudad. Esto se nota, el *ashé* que hay con las plantas en Collserola no te lo encuentras en el Jardín Botánico" (08/12/19).

Aquesta estratègia parteix, doncs, de la idea que hi ha una força o energia espiritual que es troba en tota la vegetació per igual, no tant en unes espècies concretes, i que, de fet, es troba en major mesura en les plantes que es consideren *originals* de la zona en què es viu i es practica la religió. Així, és cosa de l'aprenentatge de l'*osainista* el fet de saber com aprofitar les propietats que cada planta pot oferir i no tant el fet de cenyir-se a unes espècies concretes: "Osain es conocimiento y todas las plantas pueden aportar algo. Hay que estar cerca de Osain. Hay que conocerlas" (Aroa, 08/12/15).

L'*ashé*, doncs, està per tot *ewé*, a totes les espècies i, en tot cas, es veu incentivat quan es considera ben inserit, això és, històricament i *naturalment* (sense una intervenció humana reconeguda), en un territori compartit amb el practicant. D'aquesta manera, la Daniella deia el següent:

"Sí, la Ceiba es un árbol sagrado. Pero, te digo, a mí me va mejor cuando me dan plantas que son de aquí, se nota que tienen más poder, están cargadas de más *ashé*, de energía ancestral de este lugar, de su sangre y tienen más fuerza" (18/11/17).

L'articulació de la sang de la terra de Barcelona com a element carregat d'*ashé* i que permet una millor sanació ritual és comú en les dues estratègies, si bé, en el cas de la primera es tracta d'una sang local que no es materialitza amb una espècie considerada autòctona de la zona (al contrari, es considera pròpia de Cuba, o fins i tot d'Àfrica), en el cas de la segona es materialitza directament amb l'ús d'espècies considerades pròpies de l'ecosistema mediterrani. Tant en un cas com en l'altre, es produeix un discurs en què la sang de la terra esdevé el vehicle de legitimitat de l'ús d'unes plantes per tal de poder inserir la seva pràctica religiosa en el context de Barcelona i que la Neosanteria esdevingui una ecosanteria terapèutica més eficaç.

Amb la primera estratègia, part d'aquesta legitimitat passa per una reapropiació de l'espai urbano-vegetal. És a dir, l'ús d'un espai a partir de l'extracció de certes plantes és el que atorga a aquests practicants major legitimitat al territori. En el cas de la segona estratègia, aquesta legitimitat passa per la innovació de la botànica religiosa característica de les religions afrocubanes. Així, han estat freqüents els moments en què el Teo o el Gabi m'han fet referència a què, en moltes ocasions, les oliveres, com a arbre central de l'ecosistema mediterrani, gaudeix de més *ashé* que la ceiba que es troba a la Plaça del Carbó a Barcelona.

Ambdues estratègies, que han girat al voltant de diferents articulacions del sentit i l'ús de la sang de la terra, han permès la configuració d'una ecosanteria terapèutica, que s'ha de comprendre, d'una banda, en base a la desmonopolització del coneixement que planteja Beck (1998) i que la

permet com a alternativa a la biomedicina. I, d'altra banda, en base a la vinculació entre espiritualitat, salut i naturalesa des d'una perspectiva holística, que és com es planteja l'espiritualitat a partir del gir saludable i de la preocupació pel benestar personal (Cornejo Valle; Blázquez Rodríguez; Esteso Rubio; Martín-Andino Martín, 2019).

Sang menstrual: invencions de gènere en la Neosantería

L'octubre de 2017 va tenir lloc un ritual a les Planes per a iniciar quatre persones al Palo Monte. Hi van participar, com a futurs neòfits, quatre persones practicants de Neosantería, que eren d'orígens distints, però totes elles europees: el Lau, el Juan, l'Éloïse i la Mila, aquesta última, a més, tenia el període menstrual en el moment de la cerimònia. També hi van assistir quatre dones europees que també estaven menstruants i que ajudaven el sacerdot (dues d'elles ja iniciades al Palo Monte): la Míriam, la Carla, l'Alba i la Bibianna; el Teo com a oficiant i jo mateixa com a antropòloga i ajudant del sacerdot.

Aquell dia d'octubre es va produir el que els neosanteros van anomenar una *ruptura* respecte la tradició de la religiositat no només a Cuba, sinó també a Barcelona, tal com afirmaven. Aquesta ruptura va consistir en realitzar el *rayamiento* amb la presència de dones menstruants.

L'objectiu d'aquest apartat és analitzar *com* es materialitza la voluntat per part dels practicants neosanteros de trencar amb la norma religiosa percebuda com a tradicional i la de crear un ritual innovador a partir de la resignificació i nou ús de la sang menstrual en aquestes religions. Vegem-ho amb deteniment a partir d'una exploració i anàlisi etnogràfiques.

La sang menstrual en el *rayamiento*: trencar l'heteronormativitat afrocubana?

El *palero* oficiant del ritual del *rayamiento* al què estic fent menció, el Teo, va decidir realitzar aquella cerimònia amb l'explícita presència de cinc dones menstruants per a "generar una energia pura, como lo hacen en África". Allò interessant és que aquest sacerdot era plenament conscient que la seva voluntat de fer partícips cinc dones menstruants trencava amb els esquemes tradicionals dins les religions afrocubanes, ja no només de Cuba, sinó també dins de les religions afrocubanes que es practiquen a Barcelona per part d'altres sacerdots i que també he pogut etnografiar als rituals registrats de l'Associació Ilé-Oriaté.

Segons els practicants de religions afrocubanes que es consideren més conservadors o protectors de la tradició, la menstruació és un tabú¹⁷¹. Així, el Roberto afirma que la sang

¹⁷¹ Entenc per "tabú" aquell objecte perillós o nociu que cal evitar (Llobera, 1999: 351).

menstrual és perillosa per ser “un deshecho” del cos de les dones. El tabú de la sang menstrual per part dels santeros tradicionals es tradueix en el rebuig explícit de dones en període menstrual en certs rituals, al no tocament de certs objectes i a la prohibició de la mirada de les dones a la zona sagrada d'un acte ritual determinat. Quan vaig tenir l'ocasió de preguntar al Félix el motiu d'aquestes prohibicions, em va respondre el següent:

“Las mujeres son lo más grande que hay. De hecho, la prohibición de no poder participar de ciertas partes de un ritual es porque tienen tanto poder que se podría descontrolar. Ni ellas mismas controlan el poder que tienen, ni mucho menos los *oriatés*. Entonces, es mejor censurarlo y no tener problemas. Mira, cuando una bruja te echa los polvos, ya no hay nada que hacer. El poder de la mujer es lo más grande, sobretodo cuando está menstruando, por eso hay que controlarlo”

L'explicació del Félix en relació al tabú menstrual raïa en la fortalesa i poder de la dona, especialment focalitzat en el poder de la menstruació, però, segons el seu criteri, era un poder tan exorbitant que calia controlar. La idea que la dona té un poder que no controla va de la mà de la idea de la dona com un ésser amb menys capacitat racional i més depravada per naturalesa (Eraso Jurado, 2015). I, si bé aquest tret característic femení cal que sigui controlat i cal, doncs, posar-hi remei, per part dels santeros tradicionals, pel Teo, no obstant, cal que es pugui aprofitar en clau positiva. Així, afirmava el següent:

“Yo hoy voy a romper, porque no considero que sea peligroso, sino que puede ser útil, porque al final es sólo energía, y a mí no me da miedo la energía que viene de la naturaleza, que viene de lo más auténtico, de lo más antiguo”.

El Teo no era l'únic present d'aquell ritual de *rayamiento* que sentia que estava modificant esquemes religiosos amb la pròpia praxis ritual, sinó que altres participants també van mostrar aquesta plena consciència. Per exemple, la Miriam, una de les noies presents que s'encarregava d'ajudar el Teo deia: “Estás loco, Teo, ¿en serio quieres hacer el rayamiento con cinco mujeres menstruando?. El Teo, davant d'això, li va respondre:

“Pues sí, hay que empezar a romper con estas dinámicas que sólo han servido para hacer que los hombres sigan teniendo el poder. Lo importante es la mujer. En realidad, siempre lo ha sido. En África ya era así y hay que recuperarlo. Y cuanta más sangre menstrual, mejor, más energía”.

En efecte, amb aquesta cita es fa palès el paral·lelisme entre el discurs dels santeros tradicionals i dels neosanteros de la dona en tant que ésser poderós per la seva connexió inevitable amb la naturalesa. El punt de divergència més radical té a veure amb la connotació moral que atorguen a aquest fet. En el cas dels santeros tradicionals, es tracta d'una connexió perillosa i contaminant

que cal controlar i en el cas dels neosanteros, es tracta d'una connexió poderosa i única que cal aprofitar.

Aquesta connotació distinta i trencadora amb la Santería tradicional i el retorn a una manera de fer ancestral suposadament africana porta els neosanteros a un intent, o una *creació*, si es vol, d'establir una manera *autèntica* i legítima de practicar aquesta religió; d'una banda, per les seves referències a allò original, pristin, primitiu, africà i, d'altra banda, per trencar amb la tradició associada a Cuba, que es percep com androcèntrica¹⁷² i perversa. Aquesta proposta creativa per part dels neosanteros, suggereixo, gira al voltant d'una ressignificació i nou ús de la sang menstrual. Així, per exemple, la Bibianna comenta:

“La sangre menstrual es el oro más puro que existe, lo que pasa que en Cuba, con los *babalaos* que solo pueden ser hombres y todas estas historias, se ha perdido este sentido”.

I, l'Alba, una altra participant afegeix:

“Si nos remitimos a la tradición yoruba, en África, las mujeres tenían otro papel. La sangre menstrual no era algo peligroso, era algo de la naturaleza que se podía utilizar para conseguir mejores resultados”.

Aquesta voluntat de trencar amb la tradició religiosa cubana tot adherint-se a un origen religiós suposadament pristin, *autèntic* i africà, es tracta d'una iniciativa de present que ha de ser compresa immersa en les lògiques de patrimonialització panafricanistes¹⁷³ i en interacció amb dinàmiques socials i religioses contemporànies més generals; concretament, en proposo dues. La primera, el debat transnacional en relació a qüestions de gènere intern dins les pròpies religions afrocubanes, un debat que Beliso-De Jesús presenta com el debat d'*ifaniyá* (2015). I la segona, l'auge de les espiritualitats reflexives en el context europeu i, concretament, el creixement del conegut feminisme espiritual i, amb ell, l'activisme menstrual. Vegem-ho amb detall.

¹⁷² Al llarg de la investigació present, he registrat frases per part de santeros cubans amb una clara actitud de rebuig cap a la presència de dones menstruants en els rituals. Algunes d'aquestes són les següents: “*no podemos jugárnosla. La Santería funciona a partir de la energía y la energía de la mujer menstruante es muy potente. Tenemos que concentrarnos en canalizar la energía entre el orisha y nosotros, cualquier distracción o dispersión de esa energía, puede ser peligrosa*”. Un altre santero afirmava el següent: “*la mujer no perdona. Tiene demasiado poder. La sangre menstrual es algo que desborda, por eso hay momentos en los que las mujeres no pueden ni siquiera mirar y si están menstruando ya lo mejor es que se vayan lejos*”.

¹⁷³ Per a més informació sobre el panafricanisme, vegi's als capítols 1 i 6 del present document.

El debat ifaniyá: conflictes sobre gènere dins les religions afrocubanes

En un congrés al qual vaig assistir el maig del 2019 a l'Havana sobre religions cubanes d'origen africà va tenir lloc un panel (en el qual vaig poder participar) sobre les relacions de gènere en aquestes religions. Totes les temàtiques tractades al llarg d'aquells dies van tenir una gran participació, tant d'antropòlegs i antropòlogues com de practicants. Es tractava de temàtiques relacionades amb el vestuari, la música, l'ús de les plantes o la transnacionalització religiosa. Ara bé, les dues grans temàtiques que van exigir ampliar l'aforament com a conseqüència de l'enorme interès que suscitaven van ser les relacions de gènere i l'ús d'Internet per a la celebració ritual. Mentre d'aquesta darrera temàtica en reflexionaré en el següent apartat, en aquesta ocasió, em referiré a la primera de les línies de debat més populars. Les relacions de gènere i, en particular, l'ús de la sang menstrual en els rituals d'*Ocha-Ifá* era quelcom que genera molta discòrdia i, fins i tot, rebuig. Així, les paraules d'un *Obá Mayor*, realitzades en una intervenció després d'una xerrada sobre l'ús de la menstruació en rituals de Palo Monte, són les següents:

“Esto que contáis sobre el uso de la menstruación en los rituales bantú me parece una barbaridad, un atentado contra la tradición. Es la prueba de que ya vale hacer lo que sea. Quizá algún día se demuestre que se utilizaba la sangre menstrual entre los antiguos, pero de momento lo que sabemos es que la menstruación es un castigo de *Olofi*, es un castigo que le puso a *Yembo*¹⁷⁴ por su curiosidad. El *Patakí* dice así: *Olofi* le dijo a *Ochosi* que cazara animales para *Obatalá*, ya que él solo podría comer los animales que *Ochosi* cazara, y que eso debía ser secreto. Pero *Yembo* quería saber dónde llevaba los animales *Ochosi* y lo siguió. Cuando *Ochosi* llegó ahí donde estaba *Obatalá*, *Olofi* le preguntó quién era su acompañante. *Ochosi* respondió que nadie, pero *Olofi* le dijo que no era así. De ese modo, *Ochosi* propuso lanzar una flecha y que se clavara a quien le estuviera siguiendo. La flecha se clavó en *Yembo*, que empezó a sangrar. *Olofi* se acercó a ella y le dijo que esa sangre sería siempre derramada como castigo por su curiosidad”.

Aquest *patakí*¹⁷⁵ mostra cert paral·lelisme amb el relat bíblic d'*Eva* o el de la mitologia grecollatina de *Pandora*. En tots tres casos, s'observa una actitud femenina basada en la curiositat excessiva que culmina inevitablement en un càstig diví, en el cas que aquí ens ocupa, la menstruació. El paral·lelisme entre el relat bíblic d'*Eva* o el grecollatí de *Pandora* i el cas d'*Olofi* i *Yembo* és una de les raons que porta a alguns autors a considerar que les actituds misògines i

¹⁷⁴ *Yembo* es un dels camins de *Yemayá*.

¹⁷⁵ Es tracta de narracions sobre els diferents *orishas*. Els sacerdots són qui les comprenen plenament i les poden utilitzar per difondre el coneixement concret que se'n deriva.

androcèntriques de les religions afrocubanes són conseqüència de la influència de les cultures *occidentals* (Clark, 2005; Schmidt, 2007).

Clark (2005), en efecte, considera que la Santería era originalment (i advoca perquè torni a ser) una religió feminocèntrica. La seva teoria és que en la *Regla de Ocha*, la metàfora principal per a mostrar-se connectat amb els *orishas* és la penetració. Així, els *oriatés* (homes) són penetrats per les deïtats i adopten d'aquesta manera un rol femení. Així, aquell que pot ser muntat en les religions afrocubanes, és a dir, posseït per un *orisha*, és aquell que assumeix una figura femenina susceptible de ser penetrada. Això porta l'autora a considerar que els sacerdots homes, *oriatés*, que són penetrats per les deïtats, són en realitat *esposes* d'aquestes. Així, defensa concepcions de gènere que presenten un paral·lelisme flagrant amb les teories *queer* contemporànies, tal com afirma la mateixa autora, o els estudis de gènere més recents en què les identitats sexuals són mòbils i no depenen dels òrgans genitals.

En aquest sentit, Clark evidencia una diferència radical entre la figura de l'*oriaté*, sacerdot que pot ser *penetrat* per un *orisha*, això és muntat o posseït, i el *babalao*, que és el sacerdot màxim de la *Regla d'Ifá*, el qual no pot ser posseït. Es tracta de sacerdots, els *babalaos*, que tenen un accés exclusiu a l'oracle de l'*orisha Orula*, però malgrat aquest privilegi, que els converteix en "pares dels secrets o dels misteris", no poden ser muntats i, per tant, no poden ser feminitzats.

Els *oriatés*, en canvi, són sacerdots que tenen accés i coneixement per llegir l'oracle de *Diloggún*, un oracle que, segons l'autora, no ha d'estar restringit als homes. Segons el seu punt de vista, van ser les dones amb accés al *Diloggún* les que van portar el coneixement de l'Àfrica al Nou Món en temps de la Tracta negrera (Clark, 2005).

D'aquesta manera, l'autora sosté que l'androcentrisme d'aquestes religions prové d'Ifá, al qual li atribueix l'origen de les conductes misògines i homofòbiques de les religions afrocubanes, però estableix que el centre de la Santería no és Ifá sinó *diloggún*: "Diloggún, not Ifá, is the core of Santería ritual practice [...]. Santería proper is exemplified by oriaté-centered communities" (2005: 151). En definitiva, l'estratègia argumentativa de l'autora és que en temps remots i originals, que situa al continent africà, hi havia una igualtat molt més clara entre gèneres, quelcom que es plasmava amb l'assignació de la feminitat en el cos masculí dels sacerdots homes a través de l'acte de possessió de les deïtats. Aquesta igualtat, però, es veuria pervertida per la influència *occidental* registrada a partir de la institucionalització de la tracta negrera i l'esclavitud al Nou Món, i materialitzada a partir, ja a Cuba, del sorgiment de la figura dels *babalaos* (Clark, 2005).

En la línia sobre la reflexió del paper d'*Ifá* en relació a les qüestions de gènere en les religions afrocubanes, Beliso-De Jesús narra i analitza un debat iniciat a Cuba entre els anys 2004 i 2007, arrel del cas de la iniciació d'una sacerdotessa en *Ifá*, coneguda com la *Venezolana*, que va plantejar un conflicte, ja no entre *Ocha* i *Ifá*, com era el que plantejava Clark (2005), sinó entre *Ifá cubà* i *Ifá Nigerià* (2015).

La retòrica d'ambdós estils, el cubà i el nigerià, gira al voltant també de l'autenticitat original i ancestral d'aquestes religions i va tenir una repercussió que l'autora exposa com a global. Des del punt de vista de l'*Ifá nigerià* de Cuba, focalitzat en la Casa-Temple *Ifá Iranlówo*, la influència occidental en el moment en què es van assentar els esclaus al Nou Món, és el que hauria pervertit l'originalitat d'un culte equitatiu en termes de gènere (Hernández, 2004), quelcom que ja afirmava Clark (2005). Aquesta idea és el que va portar a la *Venezolana* a fer evolucionar la Santería recreant els seus orígens i iniciant-se al culte d'*Ifá*, convertint-se, així, en una sacerdotessa d'*Ifá* o *Ifaniyá*.

Ara bé, l'Asociación Cultural Yoruba de Cuba (ACYC), l'onze de setembre del 2004, va emetre un comunicat rebutjant les pràctiques d'iniciació dutes a terme pel corrent nigerià que havien fet emergir la figura de l'*ifaniyá*. En aquest comunicat, s'afirma que l'únic rol femení tolerable dins la jerarquia religiosa era l'*apetebí* o dona d'*Orula*, que és un rol d'assistència al sacerdot.

En contra d'aquest comunicat, des de la Casa-temple *Ifá Iranlówo*, es va apel·lar als drets humans, a la democràcia i a la llibertat religiosa. La seva argumentació va ser que el corrent cubà d'*Ifá* era un corrent molt influït per la cultura misògina occidental i mancat de coneixement vertader ioruba (Hernández, 2004: 2). Suggestien que els signes cubans d'*Ifá-Ocha* (*Oddus*) havien estat corromputs per l'esclavitud i el colonialisme i que calia retornar a Àfrica, entesa com un temps-espai tan remot com autèntic. A més, acusaven els partidaris de l'estil cubà d'haver mercantilitzat la religió, per haver iniciat a homes homosexuals en el culte a *Ifá*, quelcom, des del seu plantejament, molt més greu que no el fet d'iniciar dones, que eren, al cap i a la fi, les portadores del coneixement original.

El plantejament comú entre Beliso-De Jesús i Clark és que a Àfrica hi havia, en els orígens de la religió, una major equitat de gènere. Per tant, si es vol aquesta equitat restituïda, sembla que s'hagi de retornar simbòlicament a una Àfrica ancestral, ja sigui en el sentit de reprendre l'estil nigerià del culte a *Ifá*, com reprendre el sentit més original i pristin de la *Regla de Ocha* cubana, un sentit que Clark situa a la cultura ioruba, a Àfrica.

El plantejament del Teo i de molts neosanteros ha anat en aquesta mateixa direcció, especialment a partir del 2017. Pel sacerdot amb qui més he treballat els últims anys, el coneixement de les religions afrocubanes havia pertangut originalment a les dones africanes, que eren les autèntiques sacerdotesses, amb coneixement ioruba i bantú suficient com per estar al capdamunt de la jerarquia religiosa. Ara bé, l'arribada a l'illa de Cuba, va pervertir aquest rol. El Teo, però, no atribuïa aquesta perversió al colonialisme i a la presència d'Occident, sinó a Andrés Petit¹⁷⁶, que s'hauria inventat les branques de la religió per tal d'erigir-se al capdavant d'elles i d'establir una religió tan androcèntrica com tergiversada respecte l'original:

“El conocimiento auténtico, africano, se basaba en el papel de la mujer y la sangre de la doncella era la más poderosa de todas. Pero Petit se inventó una nueva tradición y eso lo pervirtió todo. De repente, se empezó a vetar a las mujeres y se empezó a prohibir la sangre menstrual. Pero como yo sé que tiene mucho poder, porque lo he visto, que no me lo invento, pues yo la utilizo.”

Tal com afirma Beliso-De Jesús, l'heteropatriarcat i la tradició emergeixen de diferents maneres en aquest debat (2015: 186). Ara bé, quin és, en termes teològics, l'origen del debat d'*ifaniyá*? Es troba en la interpretació d'un signe o *oddu, irete ogbe*. Cada signe té les seves històries o *patakies*, que corresponen a lliçons morals específiques. Es coneixen tres interpretacions del signe d'*irete ogbe*, que corresponen, respectivament, a la interpretació cubana, la nigeriana i l'americana, la qual, aquesta darrera, està associada per bona part dels practicants cubans a un feminisme imperialista del qual se'n volen distanciar tant els partidaris de l'estil cubà com nigerià (Beliso-De Jesús, 2015).

En relació a la interpretació cubana, cap dona pot tenir accés a l'*Odu Orisha*¹⁷⁷, mentre que cap sacerdot d'*Ifá* es considera complet sense aquesta cerimònia. En relació a la interpretació nigeriana, es considera de la mateixa manera que les dones no poden tenir accés a l'*Odu Orisha*,

¹⁷⁶ Al llarg d'aquesta investigació, s'ha fet menció per part de diversos interlocutors de la figura d'Andrés Petit. Malgrat que no hi ha unanimitat quant al seu rol històric ni tampoc a la seva rellevància en els orígens d'aquestes religions, la versió més popular és que es tracta del fundador de la Regla Kimbisa (dins el Palo Monte) i que va contribuir a organitzar les religions afrocubanes a l'illa caribenya, superant la tradició africana. En d'altres paraules, la versió més estesa entre els interlocutors fa referència a què Petit va organitzar les religions d'origen africà a Cuba i ho va fer aleatòriament, tergiversant, si calia, la manera de fer nigeriana. Un dels principals interlocutors que parlava de Petit en aquesta direcció és el Teo, del qual no s'ha d'obviar la seva situació política en relació al seu país d'origen, Cuba. Es tracta d'una persona desertora de la guerra a Angola, que presenta una clara antipatia i animadversió cap als seus polítics i el règim castrista. Així, no és d'estranyar que quan el Teo pensa en una perversió de la seva religió, l'atribueixi al seu govern i a gent del seu país, i no tant a la influència europea.

¹⁷⁷ Cal distingir *Odu d'odu*. *Odu*, en majúscula, és una *orisha* femenina d'*Ifá* casada amb *Orula*, que proveeix protecció davant la bruixeria. En canvi, *odu*, en minúscula és la traducció de *signe*, que és la informació moral associada a l'endevinació.

però que no cal aquesta cerimònia iniciàtica per a iniciar-se a *Ifá*. Finalment, en relació a la interpretació americana, es considera que aquest signe no existeix en primera instància i que, consegüentment, no hi hauria cap prohibició justificada per tal que no hi hagi iniciacions de dones en *Ifá* (Beliso-De Jesús, 2015).

Tant el corrent nigerià com el cubà consideren que per poder iniciar a altres practicants a *Ifá* cal que s'estigui iniciat a *Odu*. El matrimoni diví *Orula-Odu* és el que atorga als sacerdots la fertilitat d'iniciar a d'altres sacerdots. És per aquest motiu que des del corrent nigerià, malgrat considerar que una dona es pot iniciar a *Orula* i, per tant, al culte a *Ifá*, consideraran que serà estèril, és a dir, que no podrà iniciar sacerdots (per no tenir accés a *Odu*).

Així doncs, podem pensar que el corrent nigerià pretén revertir les relacions de gènere que s'establirien dins l'heteronormativitat religiosa tradicional cubana? En realitat, no. Es fa una proposta en què s'equiparen en major mesura els rols de gènere masculí i femení, però en cap cas s'igualen els dos gèneres ni es qüestiona que un tingui unes qualitats millors que l'altre per a la tasca religiosa. Així, des del corrent nigerià, es defensa una religió allunyada del feminisme i de les interpretacions americanes del signe *irete ogbe*, i es defensa una *ifaniyá* que no sigui ni democràtica, ni liberal ni moderna (Beliso-De Jesús, 2015: 208). Es reivindica allò suposadament femení reificant presumpcions heteronormatives, i l'homofòbia és un exemple d'aquesta reificació: "these initiations do not subvert the heteronormative role of «men» as divinatory «kings» (*obá*), «holders of secrets» (*acró*), or masters of knowledge (*babalawo*). Rather they produce heteronationalist diasporas that resituate «americanness» as the site of homonationalisms and exceptional feminisms" (Beliso-De Jesús, 2015: 209).

Allò interessant d'aquest debat és que s'estableixen lluites i pugnes per la legitimitat de l'autoritat religiosa, que Beliso-De Jesús descobreix més enllà de l'illa de Cuba i les situa en una escala transnacional (2015) a partir del rol de gènere. Ara bé, el que proposo tenir en compte és que dins d'aquest debat que gira al voltant de la figura d'*iyaniyá* i per tant, del rol femení dins les religions afrocubanes, hi ha un element clau: la sang menstrual. En el mateix comunicat prèviament citat per part de la ACYC de l'onze de setembre del 2004, es va fer explícit que no eren les dones qui tenien vetat l'accés a *Orula*, sinó les dones que estaven en edat fèrtil i que per tant tenien períodes menstruals.

De la mateixa manera, l'*Obá mayor* cubà, a qui vaig conèixer en el congrés de l'Habana el maig del 2019, i que considera "una barbaridad" l'ús de la sang menstrual en els rituals d'origen bantú, em va explicar el següent:

“En realidad, no tiene que ver con la mujer, sino con su menstruación. El castigo de Olofi no fue hacer la mujer, sino hacer la menstruación. Una vez la menstruación se acaba, se acaba la prohibición. Yo mismo he conocido muchas mujeres que estaban iniciadas al culto, pero eran mujeres mayores, sin periodo menstrual”.

El punt d'inflexió del debat sobre el rol de la dona en aquestes religions, doncs, sembla evident, i sembla girar al voltant d'un element particular, la sang menstrual com a tret distintiu i identificador de gènere i també de poder dins de les religions afrocubanes: “the menstruating womb as the source of distinction between *iyanífá* and *babalawo*” (Beliso-De Jesús, 2015: 210). No podem atribuir la sang menstrual com un element diferenciador i creador de desigualtat únicament a les religions afrocubanes. La tradició cristiana i occidental també s'ha encarregat de produir i reproduir aquest rol a la sang menstrual (Héritier- Augé, 1991; Eraso Jurado, 2015). Héritier-Augé proposa una teoria en què suggereix que la sang menstrual és l'epicentre de tot l'engrenatge simbòlic vinculat als orígens de les relacions dels sexes (1991: 232). L'autora argumenta que la sang corporal i, particularment, el *control* d'aquesta determina la jerarquia sexual. En altres paraules, els homes poden vessar la seva sang, però la dona “veu”, de manera passiva i sense poder fer res al respecte, com la seva sang circula fora del seu cos inevitablement i, a més, recurrentment. Aquest descontrol la situaria a un escalafó inferior, com un ésser impulsiu i menys racional, quelcom que també es pot constatar amb la cita del Félix, exposada més amunt i que reproduïxo aquí de manera més sintètica: “Ni ellas mismas controlan el poder que tienen [...]. El poder de la mujer es lo más grande, sobretodo cuando está menstruando, por eso hay que controlarlo”.

Ara bé, des de quan la menstruació és quelcom tan vinculat a la dona a les societats occidentals? I des de quan aquest vincle entre dona i menstruació ha estat relacionat amb la fecunditat i la reproducció, associant la dona a un ésser reproductor?

Eraso Jurado explica que al llarg del segle XVII, en el context particularment espanyol, es considerava els jueus homes que menstruaven. Hi havia la creença, argumenta l'autora, que els homes jueus menstruaven pel seu caràcter melancòlic (d'acord amb la teoria dels humors, tan prevalent en aquell moment) (2015: 116). El sagnat era una senyal que els marcava per no haver acceptat la conversió a la qual els havia convidat la sang de crist (McClive, 2004: 68). Així, la inferiorització dels homes jueus vinculava la impuresa de la seva sang amb el fet de tenir hemorràgies mensuals; per tant, s'observa, ja en el segle XVII, la vinculació entre una inferiorització racial amb una altra de sexual.

Allò interessant d'aquesta teoria, no obstant, és que es fa palès que el segle XVII, el model que primava era un model monosexual i, per tant, la sang menstrual no estava necessàriament i únicament vinculada a la dona. Eraso Jurado exposa que tant McClive (2004) com Laqueur (1994) han recopilat textos anteriors al 1750 en què es parla d'homes que menstruen, constatant que la sang menstrual no sempre ha estat compresa com a producte de la menstruació.

I és aquí on paga la pena destacar la diferència entre sang menstrual i menstruació. Laqueur (1994) mostra com la sang menstrual, en tractats de medicina antiga, propis de la teoria galeno-hipocràtica, era entesa com un fluid amb característiques funcionals, no reproductives. En una teoria del cos basada en l'economia dels humors allò que importava era que els fluids estiguessin en equilibri. No obstant això, al llarg del segle XVIII, es produeix un gir cap a la vinculació de la menstruació com a quelcom íntimament relacionat amb un fluid femení i, amb ell, propi de la seva reproducció. A partir d'aquí, es produirà una associació pràcticament indestructible entre menstruació/reproducció femenina i com a quelcom patològicador (Eraso Jurado, 2015).

El cos de la dona estarà concentrat en el seu úter i les seves funcions. Si es desxifra el funcionament de l'úter, es desxifrarà la dona. I és aquí on es produeix un vincle indissociable entre dona/cos/reproducció. En aquesta mateixa línia, Héritier-Augé (1991: 227) planteja que la clau per a definir la diferència entre home i dona no és el sexe, sinó la reproducció. El cos de la dona es comprendrà com un cos reproductiu a través de la menstruació. Tant si la dona és estèril com si és menopàusica, és a dir, un ésser no-reproductor, en moltes ocasions, serà compresa aleshores com un home i gaudirà dels mateixos drets que aquest.

La sang menstrual, abans del gir que pren a partir del segle XVIII, estava associada a un comportament determinat; era un fluid, com afirmava més amunt, amb característiques funcionals. La teoria galènica, argumenta Eraso Jurado, és que les dones, en estar constantment a l'espai domèstic, no gastaven els humors en treballs arduos ni estaven exposades al sol, fet pel qual la naturalesa els havia regalat aquest "remei" amb el que es podien desfer de l'excés de sang: "en la explicación de Galeno, la sangre menstrual no dependía de un determinisme anatómico, sino más bien de una circunstancia particular: el encierro doméstico" (Eraso Jurado, 2015: 125).

Ara bé, aquesta explicació no satisfieia a tots els teòrics i metges del segle XVIII, que volien trobar en el cos l'origen de tota explicació, i en què, per tant, el destí havia de ser l'anatomia i no el comportament. Aquesta importància del cos com a epicentre de les explicacions relacionades

amb la sang menstrual és el que produeix l'associació entre sang menstrual i cos de la dona com a reproductor. La menstruació, doncs, a banda de centrar-se en l'aspecte material i regular, reflecteix tot el procés fisiològic per mitjà del qual es produeix la sang menstrual (Eraso Jurado, 2015: 126).

Aquest és un aspecte més que rellevant, donat que permet el gir en relació a l'economia dels fluids: d'un règim de les semblances entre homes i dones, o monosexual¹⁷⁸, que fa possible que l'excés de sang sigui expulsat per qualsevol orifici indistintament, a un règim de les diferències, en què la sang menstrual adquireix un caràcter únicament femení i només podrà ser expulsat per la vagina. La dona, doncs, passa a ser un ésser reproductor per mitjà de la menstruació: "la menstruación [...] feminizaba el cuerpo de las mujeres y recordaba mensualmente el destino para el que la anatomía las había deparado: ser madres" (Eraso Jurado, 2015: 129). D'aquesta manera, Laqueur (1994) ha mostrat que una de les veritats que la ciència del segle XVIII i XIX ha aconseguit produir ha estat que existeixen dos sexes, i només dos, completament distints l'un de l'altre, de manera que uns cossos que menstruen i els altres que no es consideren dades naturals evidents (Eraso Jurado, 2015: 139). Així, adherint-me a Butler (2007), considero que el sexe no és l'origen de cap discurs sobre la veritat entre gèneres, sinó que és un *efecte de veritat* i, per tant, el gènere precedeix el sexe, en tant que la construcció cultural de naturalitzar els cossos ha assentat les bases de com aquests, en efecte, són concebuts i, també, de com són concebuts, en el cas dels cossos femenins, com a patològics o deficientes.

La vinculació *natural* de la menstruació i el cos femení dedicat únicament i necessàriament a la reproducció ha estat la base del tabú religiós en moltes tradicions culturals, tal com exposen Hérítier-Augé (1991) i tal com hem pogut constatar en el cas de la tradició mèdico-cristiana i també de les religions afrocubanes. En què contribueix el feminisme contemporani en aquest discurs? Contribueix a despatologitzar el procés de la menstruació? Proposo comprendre l'activisme menstrual, propi de la segona i tercera onada del feminisme, com una de les claus per què es produeixi una despatologització de la menstruació, així com una desvinculació de la dona i el seu cos reproductor. I proposo que aquest procés es compregui imbricat amb les

¹⁷⁸ La lògica monosexual que proposa Eraso Jurado (2015) remet a qüestions pròpies de la teoria mèdica galeno-hipocràtica, i en cap cas em refereixo a una equitat o una anul·lació del caràcter binari dels sexes. En aquest sentit, Hérítier-Augé parla del caràcter binari en termes sexuals com un dels principis universals (1991: 206): "en ninguna sociedad se logra que hombres y mujeres actúen de manera totalmente paralela o simétrica. En el principio está, pues, lo binario, luego todo se distribuye entre dos, y se asigna a un sexo o al otro según dos polos que se disponen como si fueran opuestos" (Hérítier-Augé, 1991: 212).

lògiques de les espiritualitats reflexives i el conegut feminisme espiritual, en el qual la Neosanteria participa.

Feminisme espiritual, activisme menstrual i Neosanteria

Si bé he mostrat a l'apartat anterior l'origen de la menstruació com un signe de subordinació de la dona, en aquest apartat proposo analitzar el procés mitjançant el qual la menstruació passarà a veure's i viure's per part de certes dones, adherents a l'ambient holístic (Cornejo Valle i Blázquez Rodríguez (2014), com un element alliberador i clau per a la lluita feminista. En d'altres paraules, en aquest apartat proposo analitzar com la sang menstrual passa de ser tabú a quelcom sacralitzat en el context holístic contemporani i, de la mateixa manera, en la Neosanteria.

Parlar de la menstruació des del punt de vista social i cultural i no com un element biològic és un aspecte relativament recent. Tradicionalment, la sang menstrual ha estat associada a un tabú social i a una patologia mèdica, i ha estat considerada un fluid contaminant. Bona part de l'encarregada de patologitzar la menstruació, com hem vist, ha estat la biomedicina i els seus orígens en la medicina galeno-hipocràtica, que no només ha contribuït a la construcció del vincle dona-reproducció, sinó que ha erigit la menstruació com a un factor biològic, patològic i determinant per a classificar les dones com a éssers inferiors (Ramírez Morales, 2019).

L'enfocament d'aquest apartat és un enfocament social i cultural, proper a alguna de les lògiques que plantegen els feminismes contemporanis, com el que plasma Bobel al llibre *New Blood: Third-Wave Feminism and the Politics of Menstruation* (2010). En aquesta obra, es plantegen dos aspectes que proposo destacar. En primer lloc, la relació entre l'activisme menstrual i la salut. En aquest sentit, es marca una diferència substancial entre la higiene i la salut, ja que la higiene remet (culturalment) a tot allò impur (Douglas, 1980), mentre que la salut remet a discussions pertanyents a l'àmbit de les polítiques públiques i dels drets de les persones (Morales Ramírez, 2019). Així, una de les primeres qüestions plantejades per Bobel és que l'activisme menstrual està en relació amb la millora de la salut de les dones, pel fet d'aconseguir una major autonomia corporal. Aquesta idea contribueix a erradicar el tabú de la menstruació i a naturalitzar el procés, despatologitzant-lo. D'altra banda, argumenta l'autora, també genera nous mercats emparentats, sovint, amb una preocupació ecològica, que es materialitzen amb la venda de compreses de tela o les copes menstruals.

En segon lloc, Bobel també destaca dos models diferenciats d'activisme menstrual. El primer, anomenat *activisme menstrual radical*, estaria relacionat amb la tercera onada del feminisme,

establerta des dels anys noranta del segle XX aproximadament en el context euroamericà. Aquest activisme, d'acord amb González (2016) cerca trencar amb el pensament binari del gènere i parla de cossos menstruants, més que de dones que menstruen. El segon, anomenat *activisme menstrual espiritual*, estaria relacionat amb la segona onada del feminisme, sorgida dels anys seixanta i setanta del segle XX, i encara vigent avui dia, amb les pugnes internes que comporta respecte el feminisme de la tercera onada. Es tracta d'un activisme que es caracteritza per considerar la menstruació com a quelcom sagrat. No pretén erradicar la diferència entre gèneres, sinó incentivar tot allò relacionat amb la feminitat, especialment, la menstruació, fins el punt de sacralitzar-ho. Des d'aquest feminisme espiritual, no només se cerca exaltar les qualitats associades al cos femení, comprès de manera holística, sinó que es busca incentivar qualitats poc valorades fins al moment i qüestionar normes androcèntriques i considerades masculines associades a les religions tradicionals (Pike, 2007). Aquest activisme, doncs, defineix la menstruació com a quelcom empoderador i emocionalment rellevant per a la vida de les dones i es recolza en les concepcions del cos i de la sacralitat de les espiritualitats reflexives. D'aquesta manera, podem constatar un vincle entre les espiritualitats reflexives, entre les que situo la Neosantería, i el feminisme espiritual.

Quina ha estat la base sociològica que ha permès i ha reproduït aquest feminisme espiritual?

A partir de l'explicació que proposa Prat (2012), i tal com he apuntat en anteriors investigacions (Pons Raga, 2017) s'observa com, des de la Segona Guerra Mundial, es produeixen un seguit de canvis i de transformacions socials profundes i una d'elles serà que la plena acceptació dels rols assignats a la dona començaran a veure's qüestionats. Algunes dones començaran a rebutjar el paper que se'ls atribueix de dones a la llar, materialitzat en un triple rol, el de filla obedient, esposa complaent i mare sacrificada. Hi haurà una mobilització cap a un alliberament que culminarà amb el sorgiment de dos models femenins. Primer, el de mestressa de casa i, segon, el de dona feta a ella mateixa. Aquest últim model implicarà l'accés al treball remunerat i a un esforç per a aconseguir la independència familiar, econòmica i social. Segons Prat, malgrat la voluntat de formar part d'aquest segon model, moltes dones es veuran atrapades en la ideologia més tradicional, encarnada en el primer model, segons el qual el triomf es troba en l'àmbit privat i familiar. La conseqüent experiència, per part de la dona, d'haver de combinar ambdós models donarà lloc al que avui dia es coneix com a conciliació familiar, que genera alts nivells d'estrès, d'angoixa i de malestar generalitzat, el qual, segons l'autor, pot comportar una decisió per part d'algunes dones a trencar amb certs valors hegemònics immersos en el patriarcat que les sotmet (vegi's també a Cornejo Valle i Blázquez Rodríguez, 2014; i Fedele i Knibbe, 2014).

La voluntat de trencar amb aquests valors tindrà a veure, així mateix, amb la teoria de Beck i Beck-Gernsheim (2003) sobre el caràcter electiu de viure una vida pròpia. Prat parla d'una dona feta a ella mateixa i Beck, d'una dona amb una vida pròpia, és a dir, una vida en la qual la dona pot decidir o escollir (o, com a mínim, en major mesura que un segle enrere) la vida que vol tenir; per tant, el criteri de vida serà el *d'elecció*. I, la dona en tant que subjecte electiu, segons Prat, decidirà sumar-se a iniciatives que suposin algun tipus d'alternativitat (2012: 340, 341), una d'elles, els Nous Imaginaris Culturals o les espiritualitats reflexives, a les que, en efecte, participen majoritàriament dones. Segons Prat i el seu equip (2012), les dones conformen el noranta per cent de tots els participants dels Nous Imaginaris Culturals a Catalunya.

El motiu pel qual proposo que ha quallat la relació entre els Nous Imaginaris Culturals i algunes pràctiques religioses afrocubanes com la Neosanteria, doncs, entre altres elements, és la importància del rol associat a la dona. Aquesta importància es concreta en el feminisme espiritual, que permet superar lògiques hegemòniques europees, associades al gènere masculí, tal com afirma Prat, adherint-se al seu torn a la teoria exposada per Jung ja al segle XIX (2012). Aquests valors serien pensar o percebre i es veurien en detriment d'altres valors associats tradicionalment a allò femení, com ara, intuir o sentir. Així, s'observa un qüestionament de valors dominants i masculins i una exaltació d'altres valors, femenins, tals com la imaginació o la intuïció.

D'aquesta manera, la producció d'un nou sentit de la sang menstrual en el ritual neosantero de Barcelona i, com a conseqüència, d'un nou rol de la dona en aquest àmbit espiritual emergeix a partir de dos pilars. D'una banda, a partir del caràcter reflexiu i, així, conscient dels participants de les religions afrocubanes sobre els debats de gènere que es produeixen internament en aquestes religions i que permeten comprendre-les implicades en un dels temes transversals de major arrelament cultural en l'actualitat com és la qüestió del feminisme. I, d'altra banda, a partir de la progressiva acceptació generalitzada de les espiritualitats reflexives o dels Nous Imaginaris Culturals a Europa i, amb ells, la revalorització del rol de la dona com a agent electiu i central en el món espiritual, que reivindica el seu cos i els fluids que se'n desprenen com un eix definitori a l'hora que alliberador. Aquests dos pilars han permès, en definitiva, que alguns sacerdots hagin reflexionat sobre una necessària relectura del paper que les dones desenvolupen en les religions afrocubanes, sobretot, a partir de l'element de la menstruació.

El cas del *rayamiento* amb cinc dones menstruants l'octubre del 2017 no és l'únic cas que he pogut registrar al llarg d'aquests anys. En la Neosanteria resulta fonamental l'ús de la sang menstrual com una apel·lació a la religió més autèntica, africana, en què la dona és l'epicentre

de la sabiduria religiosa, vinculada a la naturalesa i, amb ella, a la sang de la terra. D'alguna manera, en el discurs dels interlocutors partidaris de la Neosantería, es pot observar un vincle entre la sang de la terra i la sang menstrual com a dues tipologies de sang i alhora la mateixa, que permeten fer front a la sang rebutjada, la dels sacrificis. Algunes cites així ho corroboren:

“La primera sangre de las doncellas, eso se guarda para lo que sea. Eso ya nos lo enseñaron los africanos. Lo que pasa que en Cuba se ha pervertido. Esa sangre es la que se une con la tierra, con la naturaleza, es la que conecta mejor el ser humano con el ser divino, o sea el ser ligado a la tierra, a la naturaleza” (Eloy, 06/09/19).

“Con las sanaciones de útero, lo que hago es conectar el poder más sagrado de las mujeres con el poder de la tierra y, así, ellas encuentran un mayor estado de salud, porque se empoderan” (Teo, 25/05/18).

“¿Has ido alguna vez a las terapias yoruba de Teo? El otro día hizo un sahumero a una chica y la verdad que fue lo más liberador que he visto en mi vida. ¡Cómo conectó con la tierra! ¡Qué fuerza tenía! ¡Qué libertad! Tienes que verlo, Marta” (Carla, 19/06/19).

Amb aquestes cites no només es fa palesa la relació entre la sang menstrual, associada a les dones, i la sang de la terra, associada a la naturalesa, sinó que es posa en evidència la vinculació entre la Neosantería i el feminisme espiritual, o la segona onada feminista, segons la qual la feminitat i el cos de la dona passen a ser quelcom sagrat i alhora alliberador. Ja he comentat a l'apartat anterior que les metàfores de la sang de la terra per part dels neosanteros remetien a l'úter de la vida i, per tant, ja s'entreveia la vinculació entre la feminitat i la naturalesa, en aquest cas, construïda a partir d'un aspecte moralment positiu.



Il·lustració 59. Altar a la menstruació. Casa de la Carla. Autora: Marta Pons Raga

És interessant destacar aquí la reflexió d'Héritier-Augé (1991) quan distingeixen entre la realitat dels judicis i els valors morals. Destaquen que mentre a la societat occidental trobem discursos en què es valoren positivament les dones, com aquells éssers amb més poder, més sensibilitat, més valor, etcètera, a la pràctica segueix essent més ben valorat el paper dels homes. En definitiva, es valora positivament allò considerat moralment més negatiu: “por ejemplo, en sociedad todos los hombres dicen preferir la paz a la guerra, pero en todas partes está mejor visto un hombre valeroso en el combate que uno se comporta como una «damisela» [...]. Lo que es mejor moralmente puede ser abominado o poco considerado en sociedad” (Héritier-Augé, 1991: 207). En el cas que aquí ens ocupa, succeeix el mateix. Mentre es valora positivament la sang menstrual, la feminitat, el paper central dins la jerarquia religiosa, segueix essent exercit pels homes, els quals tenen el coneixement per a dur a terme les cerimònies religioses. Són els sacerdots – homes – i, en el cas del meu camp etnogràfic, el Teo, qui poden oficial la litúrgia. La dona té poder a través de la seva sang menstrual, però sempre és un poder que està fora d'ella mateixa i que requereix d'un coneixement del qual no disposa per saber com utilitzar-lo. Ara bé, el que és inqüestionable és que la sang menstrual passa de ser tabú, a ser sagrada i un element enormement poderós.

La feminitat sagrada, que empodera les dones i, ahora, els hi proporciona un estat de benestar i salut a partir de l'ús ritual de la sang menstrual i de tota una construcció simbòlica positiva

sobre aquest tipus de sang ha estat un aspecte a destacar en el treball de camp. Així, observem el ritual de fertilitat de la Laura. El dia catorze de novembre del 2017, vaig assistir a una cerimònia en què se li realitzà un *sahumerio* a la Laura per tal que aquesta pogués quedar-se embarassada. El Teo em va gravar una nota de veu a través del *Whatsapp* el dia anterior en què em deia el següent:

“Martica, tienes que venirte mañana a las Planas, te necesito. Quiero hacerle un sahumerio de fertilidad a Laura, la amiga de Belén. Quiere preñarse pero no se puede preñar. Ha ido ya a los bancos esos de esperma pero nada. Yo le hice una consulta el otro día y salió que tenía que lavarla y hacerle un sahumerio pero que me tenían que ayudar mujeres fértiles y que hubieran sido madres. Vendrá Belén, pero te necesito a ti también”

El dia següent, vaig arribar a les Planes a l'hora prevista, és a dir, dues hores més tard de l'hora en què prèviament m'havien citat. El 2017 ja havia interioritzat els horaris del Teo i de la majoria de practicants i, per tant, intentava adherir-me a les seves dinàmiques. Efectivament, el Teo acabava d'arribar a la casa, juntament amb la Carla i vam començar a preparar el *sahumerio*. De cop, van arribar la Belén i la Laura i vam prendre una cervesa a la terrassa mentre xerràvem una estona i ens coneixíem.

La Belén i la Laura tenien entre trenta i quaranta anys. Vivien a Castelló i havien vingut a les Planes per tal que el Teo realitzés aquest treball a la Laura, la qual, però, es mostrava amb una actitud certament reticent i desconfiada. Quan em va veure a mi, va semblar que es tranquil·litzava. El Teo li va dir que jo era estudiant de doctorat d'antropologia i que estava fent la tesi sobre les religions afrocubanes a Barcelona. A la Laura aquesta dada li va despertar interès i vam començar a xerrar:

(Laura) – Así que tu eres antropóloga. Me parece muy interesante.

(Marta) – Bueno, interesante no sé, pero a mi me apasiona, la verdad.

(Laura) – No me extraña. Oye, entonces, ¿tú llevas mucho tiempo con Teo? Es que estoy un poco acojonada, la verdad.

(Marta) – Pues, ahora ya tres años, sí. Pero, ¿por qué estás acojonada?

(Laura) – Bueno, pues porque yo en realidad, no creo en nada de todo esto. Lo único que estoy desesperada. Y este es el último intento que tengo para quedarme embarazada por la pública. Necesito que alguien me ayude a que funcione y como Belén me dijo que ella fue a ver a Teo y le fue bien, pues he pensado que de perdidos al río.

(Marta) – Claro, pues tú tranquila, que aquí no hay que hacer nada que no quieras. Y esperemos que todo te vaya muy bien.

(Laura) – Sí, me ha dicho que tenía que venir hoy porque estoy menstruando. Que cogería mi menstruación y me haría un trabajo para que pudiera concebir... ojalá funcione, la verdad

Després d'aquesta conversa, el Teo ens va cridar a la Carla, la Belén i a mi i ens va explicar com procediríem. Acte seguit, vam cridar la Laura, que es va despullar i, com és habitual en un *sahumerio*, la vam cobrir amb un llençol blanc, amb diferents elements cremant-se entre els seus peus, submergits pel llençol, per tal que el fum s'anés apoderant del seu cos, especialment, de la seva vagina. El Teo, així, va començar amb els càntics i els resos pertinents. S'anava fent fosc i la imatge des de la muntanya de les Planes era força impressionant: la llum del sol ponent-se contrastava amb les primeres cases il·luminades, i l'olor del fum del *sahumerio*, juntament amb els càntics i les espelmes enceses per tota la casa generaven un ambient que va provocar que la Laura exclamés plorant: "¡esto tiene que funcionar!".

El Teo va procedir amb el ritual, però al final de tot, mentre recollíem i preparàvem el sopar, va explicar el següent:

"Seguro que ahora ya te vas a quedar embarazada, no tengo duda. He percibido tu fuerza con tu menstruación. Tu útero es fuerte y está muy capaz de gestar. No sabes lo que te puede dar tu menstruación, no solo un hijo, tu menstruación te conecta con la tierra, con la naturaleza, con los *orishas*, con los espíritus. Tu menstruación es tu mayor fuerza, aprovéchala. Normalmente, se suele decir que la menstruación es tabú, pero en la religión auténtica, el único tabú es no usar ese poder tan potente".

L'ús de la sang menstrual en els rituals de Neosanteria entronquen amb la interpretació americana del signe *irete ogbe* que comentava més amunt, és a dir, amb una interpretació segons la qual qualsevol restricció de la dona en l'activitat religiosa és pur tabú construït a partir de la construcció retrògrada d'una religió tradicionalista i ja obsoleta. Així, els neosanteros s'han de comprendre conscientment immersos en el debat sobre les relacions de gènere en aquestes religions i tanmateix immersos en la lògica del feminisme espiritual propi de les espiritualitats reflexives que construeixen una dona teòricament empoderada, "self made woman" (Beck i Beck-Gernsheim, 2003), conscient del seu cos i encaminada a realitzar-se els tractaments espirituals i alternatius necessaris per a consolidar-se en el benestar personal.

Els neosanteros s'enfronten a través de la sang menstrual a la Santeria tradicional. La sang menstrual segueix essent un element de força divina, però, en aquest cas permet crear un ritual afroeuropeu, basat en un relat mític sobre una religió ioruba original feminocèntrica i ancestral, i immers en les polítiques de vida (Giddens, 1991) contemporànies i cada vegada més importants en el context euroamericà actual que, a més, s'han de comprendre emparentades amb l'auge de les espiritualitats reflexives, l'ambient holístic o el que Prat considera com els Nous Imaginaris Culturals (2012).

Efectivament, l'espiritualitat reflexiva i els ambients holístics han sorgit en paral·lel amb el moviment feminista euroamericà, especialment a partir dels anys vuitanta (Pike, 2007; Fedele i Knibbe, 2013) i part de la raó d'aquest fet ha tingut a veure amb el rol alliberador de la dona que es pressuposa des de les espiritualitats reflexives. Ara bé, aquest caràcter alliberador de la dona en les espiritualitats reflexives i del qual també pretenen abanderar-se els neosanteros és quelcom que parteix d'una conceptualització bigènere, extraordinàriament estereotipada. Així, s'assumeix que allò masculí és racional, orientat a un objectiu i donador, mentre que allò femení és intuïtiu, emocional i receptiu (Fedele i Knibbe, 2013). D'aquesta manera, puc constatar que en converses amb els meus interlocutors, sorgia l'objectiu d'incentivar allò femení, concretament la sang menstrual, com un poder que connectava la dona amb el seu costat més intuïtiu, natural i salvatge. Tot i la lectura positiva d'aquesta associació, és innegable la perpetuació de l'heteronormativitat del gènere que es presentava:

"Yo antes veía en mi menstruación un problema. Ahora, no. Siento que las mujeres tenemos que reivindicar nuestro poder. Pues yo sangro, sí, pero esto me conecta con los dioses, con los *orishas*, me conecta más que a los hombres, porque tengo este vínculo natural con la tierra" (Valeria, 08/03/19).

Aleshores, l'ús i el sentit de la sang menstrual per part dels neosanteros és realment trencador en termes de gènere respecte la Santería tradicional, considerada androcèntrica i productora d'estructures patriarcals? En realitat, proposo una resposta ambigua i complexa, que oscil·la entre l'afirmació i la negació. Hi ha cert sentit alliberador respecte la religió tradicional. Quan contrastem que a l'Associació Ilé-Oriaté, ens prohibien, a les dones, mirar un acte ritual o sacrificial, o s'adjudicaven les normes sobre la jerarquia religiosa i el coneixement sagrat de manera distinta i desigual entre homes i dones, amb les pràctiques de la Neosantería en què precisament se cerquen dones i, a més, menstruants, per tal d'assolir una major eficàcia ritual, és evident que no podem negar la diferència i cert caràcter alliberador, percebut com a tal pels propis practicants neosanteros.

Ara bé, el cos de la dona segueix essent el terreny de simbologia i escenificació de tota la parafermàlia social i cultural heteropatriarcal. Amb la menstruació, es fa evident que el cos de la dona passa de ser pecat a ser sagrat. Hi ha lloc pel camí entremig? Hi ha lloc pel plaer més enllà de la sexualitat sagrada? Hi ha lloc per la voluntat de no ser mare en un context en què se sacralitza la maternitat? És evident que les espiritualitats reflexives i el feminisme han construït una preocupació basada en l'autocura de la dona, o en el fet que la dona es miri cap a ella mateixa i tracti de cercar un camí cap al seu benestar emocional i corporal. Ara bé, la perpetuació dels rols heteropatriarcals i basats en la bipolarització de gènere i la seva estereotipació també sembla evident. Aleshores, l'ús i sentit de la sang menstrual allibera les dones dins la Neosantería o les perpetua en una jerarquia inferior heteropatriarcal?

Proposo, adherint-me al plantejament de Fedele i Knibbe (2013), una lectura crítica i concreta de cada cas i deixar per altres disciplines les lectures més absolutistes i genèriques. En el cas de la Neosantería, constato que l'ús de la sang menstrual ha servit per revertir certes relacions desiguals de gènere i per a perpetuar rols estereotipats, però, sobretot, ha permès crear un ritual que es pretén legitimat en un context europeu, apel·lant a unes arrels ancestrals africanes. En d'altres paraules, ha permès crear un ritual afroeuropeu en què la sang menstrual és un dels elements vertebradors de tot un engranatge religiós que permet fer front a la Santería tradicional i erigir-se legítimament a Barcelona.

Sang i secret. Internet i les religions afroclubanes

Aquest és el darrer cas que proposo per tal d'analitzar *com* els neosanteros creen un ritual afroeuropeu. Es tracta de l'explicitació o la visualització de la sang a Internet per tal de crear una

religió en què el coneixement secret, tan venerat i preservat per part dels santeros tradicionals, esdevé aprenentatge experiencial compartit.

Tant els practicants d'una tendència com de l'altra moldegen les seves religions i generen realitats rituals i cosmològiques mòbils, canviant. Aquesta *ontological craft* de què parlen Espírito Santo i Panagiotopoulos (2015) permet comprendre, doncs, el caràcter creatiu i en permanent estat d'acció i producció de les religions afrocubanes. Ara bé, en aquest apartat proposo destacar la creativitat dels neosanteros, els quals explícitament proposen un ritual diferent i innovador, un ritual que en lloc de preservar el coneixement secret d'aquestes religions, ofereix, a través d'Internet, un accés suposadament horitzontal a la informació a partir de l'experiència individual i alhora compartida.

Tal com assenyalen Meyers i Moors, Internet és un espai de projecció comunitària i d'imaginació de la pròpia identitat (2006: 3), que permet accions creatives de manera permanent per part dels seus usuaris religiosos. Aquestes articulacions i projeccions tenen a veure amb la imaginació de comunitats amb les que identificar-se, però també amb la imaginació d'un gran públic al qual dirigir-se (Caliandro 2018: 564). En el cas que aquí ens ocupa, remetent, d'una banda, al públic català i espanyol no practicant, al qual se li atribueix poca comprensió quant a l'existència i coneixement de la cosmologia de les religions afrocubanes. I, d'altra banda, als practicants de l'altra tendència, amb qui s'estableix una relació dialògica per a constituir la pròpia identitat, o com he comentat anteriorment, una tasca de *mutualitat constituent* (Espírito Santo, 2010). Així, existeix la idea que Internet és un espai participatiu en el qual es poden proposar idees i identitats de tot tipus (Hine, 2015: 12) i, en tant que participatiu, esdevé una eina fonamental per "en última instància, reflejar cómo los participantes quieren ser vistos o representados" (Murthy 2008: 843).

La projecció principal de la identitat religiosa per la qual tant els usuaris d'una tendència com de l'altra empraran Internet té a veure amb la divulgació o la preservació del coneixement secret, respectivament. Espírito Santo estableix que els practicants de religions afrocubanes estan obsessionats amb el coneixement (2015). L'autora relaciona aquesta obsessió amb una dinàmica cultural cubana que està vinculada a la situació sociopolítica post Revolució. Argumenta que allò interessant per a l'anàlisi del coneixement per part dels practicants religiosos és no tant l'anàlisi del que el coneixement suposadament és, sinó del que el coneixement *produeix*. En aquest sentit, proposo comprendre que la gestió i l'ús del coneixement secret, sobretot per part dels neosanteros, *produeix* noves cosmologies religioses basades en l'aprenentatge centrat en l'experiència individual i compartit a Internet i, tanmateix, en l'ús i explicitació *online* de la *sang*

ritual bona, és a dir, la sang de la terra i la sang menstrual per tal que es doni aquest coneixement experiencial.

Abans de procedir en l'anàlisi, cal definir què s'entén per *secret* i quin és el seu abast en les religions afrocubanes de Barcelona.

Com explicava al capítol 2, a l'apartat de *Reptes i limitacions*, el secret és quelcom constitutiu de les religions afrocubanes, d'una banda, a nivell estratègic i, de l'altra, a nivell teològic. Quant al nivell estratègic, cal assenyalar que l'origen d'aquestes religions se situa en el context de l'esclavitud, fet pel qual molts autors les han definit com a *religiones de resistencia* (Mintz y Price, 2002), és a dir, religions que, per tal de fer-les sobreviure, calia que els seus practicants les mantinguessin ocultes.

El fet d'ocultar i de mantenir secretes les seves pràctiques està en els propis orígens de les religions afrocubanes i té un caràcter estratègic. Així mateix, aquestes pràctiques van seguir desenvolupant-se de manera més o menys oculta després de l'abolició de l'esclavitud a Cuba, l'any 1886. Al llarg del segle XX, a pesar de la seva considerable expansió entre els cubans, aquestes pràctiques es van mantenir secretes en estar perseguides i estigmatitzades des de les distintes institucions governamentals, que les titllava de "*magia negra*" i "*brujería*" (Murrell, 2010; vegi's també Clark, 2007)¹⁷⁹.

La diàspora a Europa d'aquestes religions no ha modificat el sentit estratègic del secret. A Europa, sota les lògiques del projecte de modernitat i del secularisme (Asad, 2003), les pràctiques religioses que impliquen rituals col·lectius, com són els sacrificis, tan importants pels santeros tradicionals, són deslegitimades i, fins i tot, il·legals¹⁸⁰.

D'aquesta manera, les pràctiques religioses afrocubanes segueixen essent, majoritàriament, ocultes. Així, per exemple, hi ha celebracions *membé* o de tambor que es realitzen a cases abandonades i okupades a la muntanya de la perifèria de Barcelona, per tal que ningú pugui sentir-les; o bé es compren ambientadors perfumats que se situen a la vora dels *ngangas* (o *calderos de Palo*), per a minvar l'olor que es desprèn d'aquests com a conseqüència de la presència de restes orgàniques que s'empren per a elaborar-los. Amb tot, en els discursos dels interlocutors sempre està present el fet d'ocultar.

¹⁷⁹ Vegi's amb més deteniment als capítols 1 i 2.

¹⁸⁰ El sacrifici d'animals de la manera com els santeros el duen a terme és il·legal a Espanya. Vegi's amb deteniment al capítol 1.

El secret, no obstant, també té un sentit teològic. És a dir, es justifica per la pròpia idiosincràsia interna d'aquestes religions. L'organització jeràrquica religiosa es constitueix a partir del coneixement del *secret* religiós, és a dir, de la informació religiosa que només a través d'iniciacions (que impliquen temps i diners) es pot conèixer. D'aquesta manera, aquella persona sàvia en la religió és qui ha dedicat llargs períodes de temps a conèixer-la, qui a més ha tingut un bon *padrino* que ha fet de mestre cerimonial i l'ha introduït en els cànctics i la música, en els *patakies* i en el quefer ritual i, per suposat, qui ha tingut els diners per a mantenir aquesta relació amb el seu *padrino* al llarg de tot aquest període de temps. Una persona sàvia en aquestes religions coneix els sistemes d'endevinació, és a dir, coneix els mecanismes a través dels quals els *orishas* es comuniquen amb els humans i és capaç d'erigir-se portador d'aquests missatges.

Així doncs, adquirir i conèixer el secret constitueix la fita última de l'iniciat, més enllà del sentit estratègic que existeix al seu voltant. El santero pacient, amb certa capacitat econòmica, obediència i constant amb el seu *padrino* i amb l'*ashé* de part seva pot arribar a conèixer al menys gran part d'aquest secret. Sembla evident, d'aquesta manera, que el secret és quelcom que s'ha de protegir de la divulgació i especialment de la divulgació a gran escala que es pot produir amb la presència d'Internet. Així doncs, per a la majoria de santeros tradicionals, s'ha de vetllar per a la preservació del secret.

Pels neosanteros, en canvi, el secret religiós no és altra cosa que coneixement i informació a la qual, en el context actual en què estem immersos, tothom té dret a accedir i, per això, cal divulgar-lo al màxim. Així, el Teo afirmava el següent: "yo tengo un montón de conocimiento, podría escribir libros enteros. Yo esta información siento que tengo que compartirla". En qualsevol cas, tant la protecció i preservació del secret, com la seva divulgació, donen compte que l'ús d'Internet serà fonamental.

La digitalització de les religions afrocubanes

Argyriadis y Capone proposen concebre les religions afrocubanes en l'actualitat a partir de la seva condició de camp transnacionalitzat, caracteritzat per una pluriclocalitat ritual i cosmològica (2011). En aquest fenomen transnacionalitzat i en recomposició permanent, Internet, com a mitjà de comunicació, juga un paper fonamental per dues raons, principalment. En primer lloc, permet modificar la distància geogràfica existent entre practicants de religions afrocubanes que es troben allunyats entre si; de manera que cada vegada és més habitual que es produeixi el que Beliso-De Jesús (2015) denomina *tecnorituals*, és a dir, rituals

que s'executen amb practicants situats en llocs distants del planeta i que a través de plataformes com *Skype* poden participar de manera conjunta de l'esdeveniment religiós.

La segona raó té a veure amb la construcció i transmissió de la identitat religiosa i la creativitat cosmològica i ritual. Molts estudiosos han titllat el context actual d'Era Digital¹⁸¹ (Ginsburg, 2008: 293), i els practicants de religions afrocubanes no es mantenen al marge d'aquesta expansió dels mitjans de comunicació digitals per a construir les seves pròpies identitats religioses i crear noves tradicions.

Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin (2002) parlen d'un *contínuum* sociopolític en relació als usos dels mitjans de comunicació. En un extrem, trobaríem els anomenats *mass media* apropiats per part de certs governs o d'empreses privades amb l'objectiu de formar *ciutadans moderns* i consumidors (2002: 7). En l'altre extrem, trobaríem apropiacions per part de sectors socials que es defineixen com a *auto-reflexius* i que tenen l'objectiu de contestar cosmologies i pràctiques *mainstream*. L'objectiu d'emprar els media per part d'aquests sectors té a veure amb la cerca d'un empoderament a nivell polític i cultural o, tal com mencionen Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin, un "«talk back» to structures of power that have erased or distorted their interest and realities" (2002: 7). Per això, Ginsburg parla, en aquest cas, d' "activisme cultural" (2002: 8). En aquest *contínuum* que proposen aquestes autores, es parteix de col·lectius, més o menys consolidats que s'apropien dels mitjans de comunicació d'una manera ben precisa.

No obstant això, quan pensem en l'ús dels media per part dels practicants de les religions afrocubanes en un context transnacionalitzat i particularment europeu s'ha de pensar en ampliar o, almenys introduir algun matís a aquest *contínuum*.

En primer lloc, l'enorme heterogeneïtat i la manca d'institucions de practicants de religions afrocubanes de Barcelona fa que sigui una tasca gairebé impossible considerar-los un col·lectiu o un grup de culte i, encara menys consolidat¹⁸². La fragmentació de la població cubana establerta a Barcelona va en paral·lel a la individualització dels practicants de religions

¹⁸¹ Denominar el present com a "Era digital" sense matisos és concebre la contemporaneïtat com un tot homogeni i, així, obviar la "*digital divide*" (Ginsburg, 2008: 293), és a dir, el fet que els mitjans de comunicació participen i incentiven les estructures de poder subjacents i externes a ells però que d'altra banda s'encarreguen de reproduir sistemàticament. D'aquesta manera, considerar el context de digitalització sense tenir en compte les desigualtats socials quant a l'accés, la comprensió i l'ús dels nous mitjans resulta, assenyala l'autora, un acte inevitablement etnocèntric (Ginsburg, 2008: 293).

¹⁸² Poden constituir-se grups o col·lectius en un determinat moment o per a una finalitat concreta, però no hi ha consciència de grup a gran escala, donada l'enorme variabilitat de persones que participen d'aquestes religions, fins i tot, dins una mateixa associació, com ara l'Associació Il·le-Oriat. Vegi's amb més detall al capítol 1.

afrocubanes en aquesta mateixa ciutat i és, segons un gran número d'autors, signe de la modernitat religiosa contemporània, tal com he analitzat al capítol cinc (Prat, 2012; Taylor, 2007; Asad, 2003; Mahmood, 2009; Turner, 2011; Aupers, 2012; Noomen, Aupers i Houtman, 2012; Hanegraaff, 1998; etc.). És per aquest motiu que considerava pertinent prendre el terme d'*usuari*, adherint-me a Prat (2012), per a referir-me als practicants religiosos.

En aquest context, els usuaris de religions afrocubanes de Barcelona usen Internet com una eina per agrupar-se, comunicar, autodefinir-se i autorepresentar-se, per a contestar als que consideren oposats al propi credo religiós i, en algun cas, per a visibilitzar el *secret* religiós i trencar, així, amb la vessant més tradicional d'aquestes religions. Noomen, Aupers y Houtman argumenten que Internet "gives groups and individuals room to voice their criticisms of modern society and its dominant culture and provides them with a platform to connect, share their ideas, and reach out to others" (2012: 390).

Els usuaris de religions afrocubanes, a més, són conscients d'aquesta dispersió i no presenten intenció de constituir-se com a col·lectiu. Així, no podem pensar en una elaboració tan sistematitzada com la que proposa Ginsburg en relació a certs col·lectius indígenes quant a l'ús dels media per a construir comunitat i erigir-se com a subjectes polítics empoderats. D'aquesta manera, Internet esdevé un "*third space*", tal com proposa Bhabha (1989 en Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin, 2002: 7) que, contràriament als *mass media* més tradicionals permet que petites sumes d'individus es dirigeixen a audiències molt determinades que, sovint, a més, estan vinculades a una activitat concreta. Així, puc constatar certa correspondència entre aquesta fragmentació d'usuaris i l'ús del que Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin anomenen "forms of decentralized «small media» [...] that is more fragmented and diverse in its economic and social organization" (2002: 3).

La constatada descentralització dels practicants de les religions afrocubanes a Barcelona, això és, de subjectes transnacionals o, apel·lant a Beliso-De Jesús, *cross-spatial subjects* (2015: 42), que viatgen permanentment, amb mitjans de transport o mitjans tecnològics de comunicació, creen a través de les seves experiències noves maneres de practicar i de viure la religió, donant lloc al que Canals anomena *nomadismo religioso* (2014). Aquest fet, al seu torn, fa que la presència d'aquestes pràctiques a Internet s'hagi de comprendre com una mena de "jungla", apel·lant a Noomen, Aupers y Houtman (2012: 386), és a dir, un lloc en el que cadascú pot donar la seva opinió, generant una multiplicitat d'explicacions que, sovint, generen conflictes i una conseqüent lluita per la legitimació. Així doncs, les apropiacions que els practicants de religions afrocubanes fan d'Internet no suposen un procés senzill, sinó múltiple, complex i conflictiu.

Amb aquest context de digitalització, aproximar-nos a les religions afrocubanes per tal de desxifrar l'ús del coneixement secret a Internet requereix posar especial atenció a la seva constitució i funcionament a través de dispositius, programes i plataformes digitals, és a dir, a la seva comunicació tecnològicament mediada (Beneito-Montagut 2011:731).

De tots els elements a partir dels quals s'ha configurat la meua anàlisi netnogràfica (vegi's al capítol 2), proposo destacar aquells aspectes que han estat rellevants per a abordar els sentits, usos i conflictes en relació al secret religiós i que, al seu torn, m'han permès atribuir la visibilització de *cert tipus de sang* per tal de generar noves realitats religioses.

Aquests elements s'agrupen en dues categories. La primera fa referència a tots aquells que han propiciat la circulació d'informació, ja siguin textos, àudios, fotografies o vídeos, entre els interlocutors i jo mateixa, de manera privada, però mitjançant un dispositiu tecnològic. En aquest sentit, alguns interlocutors han pres la investigació netnogràfica com una eina per a combatre sensacions, conflictes, idees, malestars i, també, secrets religiosos. Per això, l'atenció netnogràfica s'ha centrat en l'ús del correu electrònic, els missatges o *chats* privats via *Facebook*, però, sobretot, l'ús del *Whatsapp*, quelcom que desenvoluparé a continuació.

La segona categoria implica tots aquells elements relacionats amb el *secret* a partir dels quals els interlocutors han creat la seva pròpia identitat religiosa i l'han comunicat per tal de legitimar-la en el context de Barcelona. En aquesta categoria, l'anàlisi s'ha centrat especialment en dos elements. D'una banda, la voluntat de realitzar vídeos per tal de ser penjats a *Youtube* per part de certs santeros tradicionals, en què es faci explícita la prohibició de transmetre i divulgar el secret religiós i, amb ell, la visualització de sacrificis i *baixades de santo*; i, d'altra banda, la voluntat de dissenyar una pàgina web per a compartir experiències i coneixements religiosos (i secrets) per part d'alguns neosanteros que passa per l'explicitació d'un tipus de sang en aquestes religions, concretament, la sang de la terra i la sang menstrual.

En d'altres paraules, proposo una anàlisi en què es parteixi de l'ús i sentit del secret religiós a Internet que creen els practicants d'aquestes religions, d'una banda, a nivell privat, dirigint-se explícitament i voluntàriament cap a mi, i, d'altra banda, a nivell públic, dirigint-se a una audiència més general (ja siguin els no-practicants, com els practicants de l'altra tendència). I, per tal de realitzar aquesta anàlisi, proposo parlar especialment d'un dels elements que considero crucials per a detonar la creativitat cosmològica: l'explicitació o l'ocultació de la sang ritual a la xarxa.

Divulgar el secret a través del *Whatsapp*

El primer àmbit que proposo analitzar té a veure amb la divulgació d'informació de manera privada i, especialment, a través del *Whatsapp*. L'ús de dispositius mòbils i, concretament, l'aplicació de *Whatsapp* s'empra per a convocar rituals, cerimònies festives o per a difondre informació. En el cas de l'Associació, s'utilitza cada vegada que el *padrino* vol dirigir-se a la resta de participants per tal d'enunciar una cerimònia o demanar col·laboració per alguna tasca. Així, l'aplicació de *Whatsapp* constitueix un mitjà tecnològic essencial per a l'organització interna dels interlocutors¹⁸³.

En el cas dels santeros tradicionals, si bé és cert que el *Whatsapp* és quelcom molt freqüent i serveix per agilitzar, organitzar i gestionar millor els encontres d'un grup ja consolidat, també és cert que genera en si mateix comunitat. I és que qui pertany al grup de *Whatsapp* adquireix un status més elevat entre la comunitat de l'associació.

Aquest major status es dona perquè, fonamentalment, haver entrat en el grup implica haver rebut el vistiplau del Leandro, donat que és ell qui decideix qui entra i qui no. El *padrino*, situat a la cima d'una piràmide social sòlidament estructurada, té un poder de decisió molt estès en relació a les vides dels seus fillols en general. Des que aquest grup de *Whatsapp* està en funcionament, un dels àmbits en els quals pot exercir aquesta posició dominant i decisiva en relació a aquesta comunitat virtual. Ell decideix qui pot estar assabentat dels esdeveniments religiosos (i, així, pot assistir a més cerimònies, i anar guanyant progressivament major confiança entre la gent i, conseqüentment, un rol i un status religiós cada vegada major) i qui es manté al marge. Per tant, pertànyer a aquesta comunitat virtual possibilita situar-se millor en la comunitat presencial de l'Associació.

Ara bé, sota cap consideració es transmet informació secreta per part dels santeros tradicionals a través d'aquest mitjà de comunicació. Està prohibida la divulgació per *Whatsapp* de fotografies i vídeos de moments sagrats. Així, aquesta aplicació esdevé una eina de comunicació, un mecanisme per a establir comunitat i, finalment, per a assentar els límits d'allò permès. Es tracta, doncs, d'un mitjà tecnològic de comunicació que s'encarrega de produir i reproduir el *boundary-*

¹⁸³ Aquesta aplicació no és exclusiva dels practicants de religions afrocubanes, sinó que, segons dades publicades a diversos mitjans de premsa espanyols, com *eleconomista.es*, el periòdic ABC, o *eldiario.es*, al llarg del 2019, Espanya va acollir 30,5 milions d'usuaris d'aquesta aplicació, col·locant-se en novena posició a nivell mundial i dels primers tenint en compte la població total espanyola, que és de 46,9 milions, segons l'INE. Així, a Espanya, una de cada tres persones utilitzaria *Whatsapp* com a mètode de xat o missatgeria virtual instantània i, per tant, l'ús tan estès entre els practicants religiosos a Barcelona encaixa perfectament amb aquestes dades.

work (Espírito Santo, 2010) de la comunitat Ilé-Oriaté, és a dir, de ratificar la protecció del secret per al bon funcionament socioreligiós.

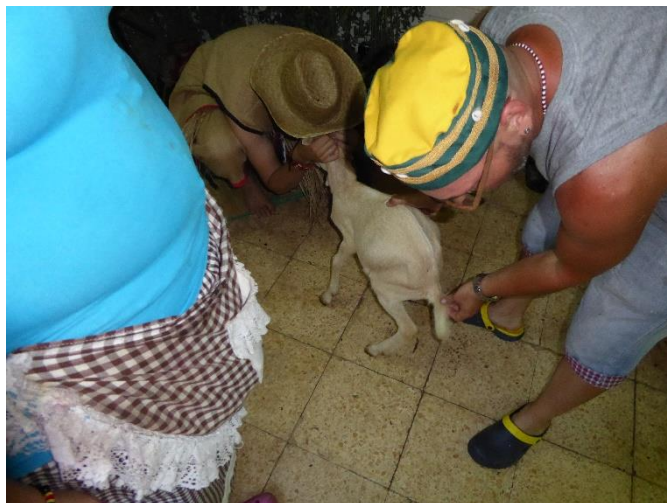
Pel que fa als neosanteros, el *Whatsapp* també té un sentit comunitari i d'organització, tot i que es tracta de comunitats molt més esporàdiques, constituïdes per a un ritual en concret i, posteriorment, dissoltes com a tal. Així, a l'abril del 2019, el Teo va crear un grup de *Whatsapp* per tal de realitzar una cerimònia de *plante*, i quan aquesta va tenir lloc, el grup es va eliminar. L'ús més habitual en relació a la comunicació i organització logística dels neosanteros té a veure amb els missatges privats per tal de realitzar consultes o avisar de l'horari d'un ritual. Al llarg del present treball, en efecte, he tractat de reflectir que bona part de la comunicació entre l'*obá* Teo i jo mateixa s'ha produït mitjançant aquesta aplicació. Així, igual que els santeros tradicionals, els neosanteros empren el *Whatsapp* per a comunicar-se entre ells. Aquesta eina s'ha convertit, no només en un element que facilita la comunicació, sinó que fins i tot la possibilita, donat que, sovint, alguns neosanteros empren distints espais urbans amb *wifi* gratuïta per tal de saber on han d'anar. La manca de disponibilitat econòmica fa que hagin de recórrer a les *wifis* públiques i al *Whatsapp* per tal de poder-se comunicar amb els seus *padrinos*. D'aquesta manera, el Julito afirmava el següent: "yo no sé qué haría sin el «*Whasapp*». No podría estar conectado con mi padrino". Així doncs, s'observa un sentit pragmàtic i logístic que té a veure amb la comunicació interna dels practicants.



Il·lustració 60. Cerimònia d'*Osain* secreta enviada per *Whatsapp*. Autor: Teo

Ara bé, el *Whatsapp* entre els neosanteros té un altre sentit, que contrasta de manera oposada amb el que atorguen els santeros tradicionals a aquesta aplicació, i és la divulgació d'imatges i informació secreta i, especialment, de moments en què la sang sacrificial, la sang de la terra o la sang menstrual entren en acció. Així, mentre els santeros tradicionals prohibeixen la transmissió d'imatges de sacrificis o bé de la part ritual d'*osain* (o sang de la terra), alguns neosanteros, m'han enviat fotografies i textos en què deixaven palès que volien que jo disposés d'aquestes imatges en la majoria de les quals estava explícita algun tipus de sang ritual. Fins i tot, m'adjuntaven textos com aquests: "para tu tesis" (Teo), "esto es para tu

investigación” (Dayana), “utilízalo bien en tu trabajo” (Carla), “esto no lo debería mandar por aquí, pero como no entiendo por qué, pues te lo mando igual” (Gael).



Il·lustració 61. Cerimònia secreta de la matança Kariocha del Gael. Autor: Teo



Il·lustració 62. Iniciació secreta del Gael. Autora: Dayana

Tal com he tractat de reflectir en una altra ocasió, la pròpia investigació netnogràfica s’ha convertit en una plataforma per a generar aquest tipus de Santería menys secreta, amb un coneixement suposadament més accessible (Pons Raga, 2021). Ara bé, més enllà de l’ús de la investigació per part dels practicants per tal de generar una identitat religiosa amb la que se senten còmodes, cal, per ara, presentar dues idees importants abans de procedir en l’anàlisi de l’espai virtual com un espai de creació ritual.

La primera és que, tal com es pot observar amb les fotografies rebudes, exposades més amunt, trobem fotografies de sacrificis, en què es presenta la sang sacrificial. Es tracta d'imatges que, d'una banda, reflecteixen el caràcter no secret d'aquestes religions, el caràcter suposadament obert que pels neosanteros hauria de tenir, però, d'altra banda, reflecteixen, de nou, el decalatge entre el discurs i la pràctica, donat que els neosanteros, malgrat presentar un discurs clarament anti-sacrificis d'animals per a la producció del diví, a la pràctica, ocasionalment, sacrifiquen. Així, el Javi, afirmava el següent:

“Teo, no apartes los animales, quiero que mi hijo vea la sangre, tiene que saber que los sacrificios forman parte de lo natural de la vida y que son tan importantes para esta religión”¹⁸⁴.



Il·lustració 63. Sacrifici a Les Planes. Autora: Marta Pons Raga

La segona és que hi ha una clara voluntat, així mateix, per a privilegiar la transmissió d'imatges sobre la sang considerada positiva per a l'activitat religiosa, com és la sang de la terra i la sang menstrual. Així, quan li preguntava al Teo per què m'enviava aquelles fotografies, em responia el següent:

“Pues te las envio porque quiero que en tu tesis, haya sangre, pero la sangre buena, no el folklor de la sangre roja que tanto le gusta a Leandro y a los santeros más convencionales. Quiero que muestres la esencia de esta religión, que pasa por la sangre de la tierra y la sangre de las mujeres, que son la verdadera naturaleza y fortaleza de la medicina yoruba. Aquí no hay nada secreto,

¹⁸⁴ Tal com he mencionat al capítol 4, era força habitual que alguns neosanteros residents de Les Planes volguessin que els seus fills petits (menys de deu anys) presenciessin els sacrificis d'animals i veiessin la sang que se'n desprenia. Vegi's amb el cas de l'Alba, per exemple.

hay conocimiento y sabiduría que hay que compartir. Eso es lo que quiero que pongas en tu tesis” (18/10/20).

A través de la transmissió d'imatges secretes i, concretament de la sang emprada en els rituals religiosos, el Teo em feia explícita la seva voluntat que pogués transmetre a la meua tesi doctoral l'objectiu de crear una religió allunyada del folklor i centrada en l'*autenticitat* de la religió, aquella que la defineix com a medicina ioruba i equitativa quant al gènere. Aquesta voluntat va anar més enllà de la transmissió via *Whatsapp* de certes fotografies considerades secretes. En el següent apartat, es podrà constatar com els practicants religiosos fan servir Internet per a negociar les seves identitats religioses en relació a la transmissió o preservació del secret i, amb ell, de la sang ritual.

L'espai *online* i les múltiples articulacions de la sang secreta

Des de l'any 2014, alguns membres de l'Associació han tingut la clara voluntat de gravar vídeos en què discutir temes religiosos per després penjar-los a la plataforma *Youtube*. Segons Murthy, el qual s'adhereix a les dades proporcionades per Waldfogel (en Murthy, 2008: 843), *Youtube* és la cinquena web site més popular i visitada del món. Això ha convertit la plataforma en una autèntica catapulta per a difondre vídeos *online*.

Dos anys més tard, el març del 2016, es va crear una gran expectativa a l'Associació per obrir, finalment, un canal de *Youtube*. D'entre els assistents més habituals, no es va trobar qui pogués liderar aquest projecte. De fet, el Leandro, el Félix i l'Ali, em van insistir a mi, com a antropòloga, per què fes les gravacions i posteriorment les penjés a *Youtube*. Així, el Leandro em va dir el següent:

“Debes hacer trabajo de campo aquí, sí. Y luego difundir lo que es la religión [...]. Te estaba imaginando que nos grababas mientras hablábamos de estas cosas. Es importante que lo hagas, vosotros que sabéis y entendéis de estas tecnologías. Es muy importante”.

A pesar que mai es va arribar a obrir un canal de *Youtube* de l'Associació, allò interessant és el motiu de rerefons d'aquest projecte. Després que el Leandro, el Félix i l'Ali, entre altres santeros de l'Associació, consultessin a Internet i veiessin, tal com comentaven, vídeos explicatius del que la religió suposadament és, van sentir la necessitat de fer-ho ells mateixos. Això significa dues coses. D'una banda, que es consulten, a través d'Internet, vídeos d'altres santeros en què s'explica de què tracten aquestes religions. I, d'altra banda, que es vol oferir una resposta a aquests missatges. D'aquesta manera, s'observen relacions dialògiques, o el que proposo denominar com una *intervirtualitat* a partir de la qual es construeixen múltiples identitats

religioses: “un proceso reflexivo en el cual los encuentros prácticos e imaginativos con imágenes y narrativas cinematográficas o televisivas pueden expresar y / o constituir una variedad de mundos sociales y cosmológicos subalternos” (Ginsburg et al. 2002: 7).

Aquestes gravacions projectades, no obstant, no havien de ser de cap pràctica religiosa o ritual considerada secreta i, tal com reflectien insistentment els propis interlocutors, no havien de difondre cap imatge de sang sacrificial o de *baixades de santo*. Així, el Roberto deia el següent:

“Si grabar está muy bien. Y hay que difundir nuestra práctica porque está claro que la gente de aquí no tiene ni idea y sienten miedo y rechazo. Pero todo tiene un límite. No se puede difundir el secreto porque si no perdemos la tradición. La sangre de los animales o los *santos* no pueden ser divulgados de ninguna manera y menos por Internet” (18/16/15)

Així, les gravacions projectades per part dels santeros tradicionals, seguint amb la lògica dels *Whatsapps*, no havien de ser de cap moment secret, sinó que havien de ser vídeos informatius en els quals s'expliquessin els orígens, la cosmologia i el funcionament socio-religiós i ritual, insistent, d'una banda, en la cerca de la normalització de les religions afrocubanes en el context europeu i, d'altra banda, en la importància de la preservació del secret (i la sang) exclusivament entre els iniciats.

D'aquesta manera, la Gloria, em deia el següent:

“Hay que llegar a la gente. No puede ser que la gente tenga miedo a esta religión, que es maravillosa. Hay que hablar de la verdadera Santería y no dejarse llevar por el miedo ni tampoco por cambios ridículos que algunos religiosos están haciendo y que nos está haciendo mucho daño. Pero uno no puede pensar que va a iniciarse viendo vídeos por *youtube*. Esta religión es sagrada, requiere del contacto físico con tu *padrino*, de las horas de aprendizaje del *fundamento*, del *secreto*. Yo cuando veo vídeos de sacrificios en *Facebook* me escandalizo. ¡Hasta dónde hemos llegado!” (09/06/16).

Yanelis, al seu torn, i participant de la mateixa conversa deia el següent:

“Sí, porque eso de fotografiar ciertas cosas... el otro día vi hasta un *osain* en el *Facebook* de una amiga. No sé yo, los *orishas* lo ven todo. Al final, cada uno tendrá lo que está buscando” (09/06/16).

De la mateixa manera que els santeros tradicionals semblen mostrar una clara voluntat de divulgar el que les seves religions són, també es mostren clarament reticents a mostrar i divulgar el secret a Internet i, amb ell, la sang ritual. La Gloria feia referència a la sang sacrificial i la Yanelis, a la sang de la terra, és a dir, a la preparació d'*osain*.

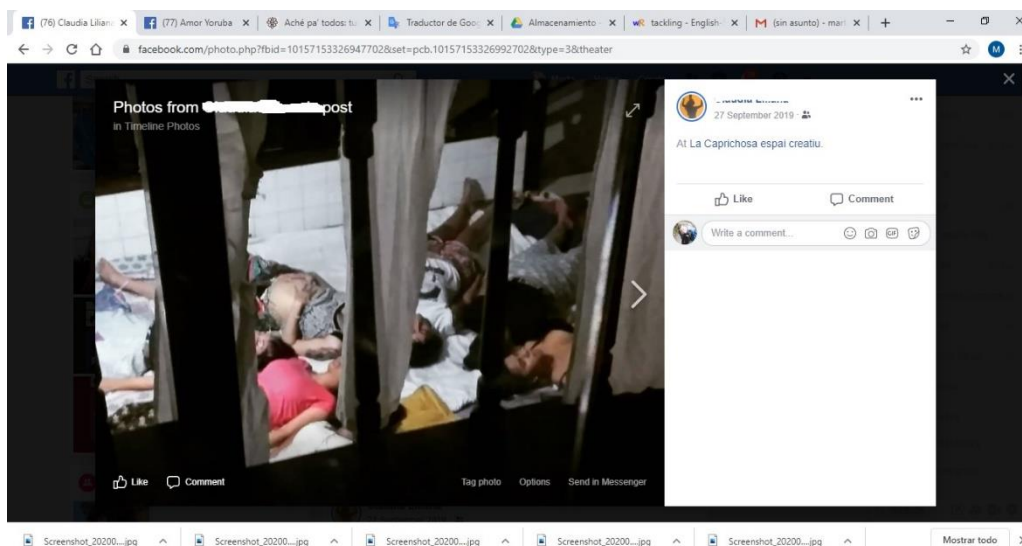
Aquesta voluntat de protegir la divulgació visual del secret, un secret, a més, focalitzat en la sang ritual, contrasta amb la voluntat dels neosanteros, que tenen l'objectiu de crear una pàgina web per a difondre el màxim coneixement possible, també secret, i, amb especial èmfasi de la sang de la terra i les cerimònies en què es participi de la sang menstrual. Aquesta pàgina web, anomenada Teràpies Yoruba no existeix a l'actualitat, tot i que un dels objectius del seu ideador, el Teo, és tenir-la al llarg del 2022.

La història d'aquesta pàgina web es remunta a mitjans del 2018, quan alguns neosanteros, van tenir la idea de crear-la. Per això, el Teo em va demanar que la dissenyés jo i que fos l'encarregada de penjar els seus continguts. L'objectiu d'aquesta pàgina web és divulgar un coneixement que ha romàs secret fins ara, des de les cases-temple més tradicionals, o des de les Associacions culturals que s'estructuren al voltant d'un *oriaté*. El Teo, el màxim impulsor d'aquest projecte, es va posar en contacte amb mi a través del *Whatsapp* i em va gravar la següent nota de veu:

"Martica [...]. Me gustaría mucho que tu montaras la página web. Tú sabes cómo van estas cosas de la Wordpress y todas esas historias. Hay que transmitir los conocimientos de la medicina ancestral y tú me tienes que ayudar [...].Tú tienes mucha de esa información, con todo tu conocimiento, tus notas, tus fotos y eso..." (12/05/18).

Aquesta pàgina pretén ser un espai per a promocionar tallers en què s'expliqui per a què serveixen els rituals de religions afrocubanes i com s'han de desenvolupar per ser *realment* efectius. Així mateix, es pretén "desenmascarar todas las mentiras y todo el folklor y la ostentación de esta religión", com comenta la Ruth, y "experimentar el fundamento religioso y aprenderlo de verdad", tal com deia la Diana.

El projecte de la pàgina web ha permès a aquests practicants, els neosanteros, qüestionar la idea tradicional de secret religiós, associat a quelcom retrògrada i folklòric, i proposar un aprenentatge experiencial d'aquesta religió. I ho ha fet a partir de permetre i incentivar la visualització i l'explicitació de la sang ritual a través de la xarxa.



Il·lustració 64. Imatge de la cerimònia de sanación de útero penjada a Facebook. Autora: Marta Pons Raga

Quina relació s'estableix entre aprenentatge experiencial i la sang ritual en la Neosanteria i quin paper juga Internet en aquesta relació? Això és el que proposo resoldre en el següent i darrer apartat.

Del coneixement secret a l'aprenentatge espiritual i experiencial

L'objectiu dels neosanteros de crear la pàgina web de *Terapias yoruba* està en relació a la cosmologia pròpia de les espiritualitats reflexives i, concretament, a l'auge de dos aspectes fonamentals: la importància de l'individu i, segon, la importància de l'experiència. Mentre l'auge de l'individualisme ja ha quedat analitzat, sobretot al capítol 5, ara analitzaré amb deteniment la importància de l'experiència com a epifenomen de la Neosanteria, així com el rol que juga l'explicitació de la sang en el que Aupers (2012) anomena *l'epistemologia de l'experiència*.

El coneixement pels neosanteros no es troba de manera externa a la persona, ni s'accedeix a ell mitjançant la fe o la raó, sinó mitjançant un aprenentatge individual (tot i que es pretengui compartir permanentment), basat en l'experiència de cada cos/ment. Aquest aprenentatge està constituït en base a construccions eclèctiques de creences i de pràctiques que, al seu torn, porten al creixement personal i a un estat de sanació holística. L'individualisme institucionalitzat (Beck i Beck-Gernsheim, 2003) del qual ja he fet menció al llarg del present treball, torna el coneixement en quelcom que, lluny de ser un aspecte que respongui a les lògiques jeràrquiques religioses tradicionals, col·lectives i rituals, passa per les sensacions que cada persona tingui en funció de la seva experiència. Cal recordar com les distintes conversions cap a les religions afrocubanes, tenien lloc a partir de la pregunta "funciona això per a mi?"¹⁸⁵. Aquesta és una

¹⁸⁵ Vegi's amb detall al capítol 5, concretament al subapartat *Usuaris-comunitaris*.

pregunta la resposta de la qual passa per un coneixement experiencial, en què els usuaris exposen els seus cossos a determinades situacions i cerimònies per tal d'esbrinar la veritat de la religió. El coneixement religiós, pels neosanteros, no és quelcom concret que està en el món, sinó que és una construcció, fruit de l'aprenentatge que cada persona fa per a traçar el seu *sacroscape* (Beliso-De Jesús, 2015: 12). I per tal que es doni aquest aprenentatge no només és necessari conèixer, sinó experimentar: "experience is considered meaningful in and of itself" (Aupers, 2012: 345).

Per tant, si bé es defensa un coneixement centrat en l'individu, que té a veure amb l'esfera interior de cada persona, també va de la mà d'una *experimentació* d'aquestes noves realitats adquirides. D'aquesta manera, el camí religiós no és exclusivament mental, sinó que esdevé quelcom sensorial, tipus quíestèsic, adherint-nos a la terminologia de Beliso-De Jesús (2015).

Aquesta idea porta Aupers a desenvolupar una "*epistemologia de la experiència*" (2012: 343). Tant els *newagers* com els neosanteros parteixen estructuralment del "*bricolage*" levitrossià (*ibid.*) per a constituir el seu propi coneixement sagrat. Això dona lloc a una àmplia diversitat religiosa que no suposa cap contradicció entre els practicants, donat que la realitat ja en "l'experiència personal" (Aupers, 2012: 344). Com a tal, l'experiència no pot ser falsejada ni negada. És per aquest motiu que Aupers proposa un gir epistemològic que va des del "*creure sense pertànyer*", propi de les *minimal religions* que proposa Taylor (2007), a "*l'experimentar sense creure*" (2012: 345. La traducció és meua). Per això, han estat freqüents frases de neosanteros, anteriorment citades però que per facilitar la lectura reproduïxo de nou: "yo no creo en verdad" (Juanma); o bé, "Jo és que no crec en aquestes històries" (Laura). Aquestes frases, a mode d'exemple, denoten que els neosanteros, malgrat dir que no creuen en les religions afrocubanes, mostren un interès per experimentar-les. Des d'aquesta òptica, s'abandona l'hegemonia de la creença que Asad (2003) i Mahmood (2009) consideren fonamental pel secularisme i s'erigeix l'"experiència" com a nucli de les espiritualitats reflexives.

En aquest sentit, pels neosanteros el coneixement més profund i fonamental, anomenat *secret* per part dels santeros tradicionals, no té valor en si mateix. Només és una informació que, en adquirir-la, possibilita iniciar un camí d'aprenentatge personal. El que realment esdevé important és com es desenvolupa aquest aprenentatge i quina intensitat tenen les experiències religioses o espirituals viscudes per l'usuari. Seguint aquesta línia, Beliso-De Jesús (2015) desenvolupa la teoria d'un coneixement que està relacionat amb les distintes afectivitats i

intensitats que emergeixen de les formacions de les religions afrocubanes que cadascú construeix des de la seva experiència amb el sagrat.

No obstant això, si bé és cert que el coneixement té a veure amb un aprenentatge individual que recau en última instància en l'experimentació del sagrat, també és cert que els neosanteros persegueixen l'objectiu de *compartir* aquest coneixement amb d'altres practicants. En aquest sentit, Bauman (1999: 19) estableix que el terme d'*individualització* canvia constantment de la mateixa manera que "las actividades de los individuos consisten en ese diario remodelar y renegociar sus compromisos mutuos que se llama «sociedad». Per l'autor, la nostra és una societat que forja els seus membres com individus i ho fa com a marca registrada de la modernitat (2003: 19). Per tant, la individualització no significa emancipació o autarquia de l'ésser, despulat d'allò social, sinó, més aviat, una tasca inacabada o un procés que la societat s'encarrega de produir i reproduir sistemàticament per existir com a tal. D'aquesta manera, a l'igual que Beck i Beck-Gernsheim (2003), Bauman considera que individu i societat no són entitats excloents, sinó que es configuren entre si i sense treva.

Cenyint-se a aquesta teoria baumaniana, els neosanteros de Barcelona construeixen el seu coneixement individual partint de la necessitat de compartir-lo col·lectivament, deixant obsoleta la noció de secret en termes tradicionals. Per l'objectiu de compartir experiències religioses, Internet esdevé una eina fonamental i, per això, el Teo, com a *obá*, ha impulsat el projecte de la pàgina web *Terapias Yoruba*, en què es fa explícita la sang de la terra i la capacitat sanadora d'aquesta religió, i la sang menstrual, per atorgar un paper central a la dona en els rituals.

"Yo no tengo nada que esconder. Leandro, sí. Hace cosas "secretas" y por eso él nunca se abrirá una página web. En realidad, nada es secreto. Aquí hemos venido a amarnos y a compartir conocimiento, experiencias. Yo lo que quiero es que eso se convierta en un diálogo, pero un diálogo de verdad, en el que se exprese lo que se ha vivido, lo que uno ha sentido" (Teo).

Com s'observa, l'objectiu del Teo i dels altres practicants que col·laboren amb aquest projecte és el de formar a altres persones per què coneguin els *secrets* que pot oferir aquesta religió, això és, el coneixement de les plantes, de les seves propietats i efectes, i de les cerimònies centrades en les *sanacions d'úter* a les dones, convertint-les en les principals receptores d'aquestes religions en tant que medicina ioruba.



Il·lustració 65. El Teo explicant el poder de la sang de la terra. Autora: Marta Pons Raga



Il·lustració 66. Cerimònia de sanación de útero. Autora: Marta Pons Raga

L'objectiu d'aquesta pàgina web no és el de substituir la tasca del sacerdot en tant que sanador (de fet, ja existeixen múltiples pàgines web en què sacerdots d'Ocha o Ifá ofereixen els seus serveis per a realitzar consultes o fins i tot treballs religiosos a canvi de diners), sinó que és el de fomentar l'aprenentatge, transmetent el coneixement secret a gran escala. Així, a aquests tallers

no hi han d'acudir persones que volen rebre un treball de manera més o menys passiva, sinó aquelles persones que volen participar del coneixement per tal d'"experimentarlo y aprenderlo de verdad", com deia la Diana, per a pal·liar malestars futurs.

El projecte de la pàgina web ha permès a aquests interlocutors, en primer lloc, qüestionar la idea de *secret* religiós, i fer-ho a partir de l'explicitació de la importància del coneixement obert i compartit de la sang de la terra i de la sang menstrual. El coneixement del funcionament de les plantes permet endinsar-se en el coneixement de la sang de la terra, i el coneixement i sanació de l'úter i l'aparell reproductor femení permet endinsar-se en el coneixement de la sang menstrual i el seu abast. Pels neosanteros, mantenir aquest tipus de coneixement en secret és censurar la informació que permetria l'aprenentatge vertader, que ha de ser accessible pel major nombre de persones possible.

En segon lloc, es tracta de formar futurs mestres de Neosanteria que, per a ser-ho, han d'*experimentar* els treballs. Així, no es tracta d'una formació convencional segons la qual l'*obá* realitza iniciacions i es respecta la jerarquia religiosa tradicional, sinó que es tracta de formar, fent explícit el motiu de cada ritual i de cada acció dins el ritual i justificar-la, per tal que l'alumne ho entengui i ho pugui aplicar ell o ella mateixa, a partir d'una experimentació en primera persona de l'esdeveniment religiós. Es trenca, així, la manera tradicional de transmetre el coneixement, concretament l'aspecte implícit de l'aprenentatge. He exposat al capítol 1 que la transmissió de coneixement passa de *padrino* a *ahijado* o *ahijada* no només a partir de l'encontre físic entre ells, a partir de la transmissió oral, sinó, sobretot, a partir de l'observació del fillol que, de manera *inconscient* anirà desenvolupant-se en el quefer ritual a base de veure la manera de procedir i de repetir-ho sistemàticament. En el cas de la Neosanteria, aquesta transmissió passa a ser conscient i explícita.

Finalment, ha permès imaginar un espai d'intercanvi d'experiències, que es considera més important que el fet de divulgar informació de manera unidireccional. En aquest sentit, Internet genera noves possibilitats sobre aquest sentit religiós, donat que, citant Oorbitg i Canals (2020), amb aquest espai *multi-modal*, es pretén dialogar de manera múltiple i fluida amb els distints agents que intervenen en aquesta nova realitat socioreligiosa. L'objectiu últim de compartir experiències dels neosanteros és un fenomen cada vegada més estès dins de l'àmbit holístic: "The Internet is appreciated in holistic spiritual circles as a platform for sharing spiritual wisdom and connecting to others to enrich people's spiritual lives" (Noomen, Aupers y Houtman, 2012: 391). Ara bé, en aquesta ocasió, allò interessant és que l'objectiu de compartir aquestes

experiències passa per a reassignificar el secret religiós a través de l'explicitació i visualització de la sang ritual.

Les tecnologies de la comunicació han penetrat en les religions afrocubanes de Barcelona i han modificat certes pràctiques i concepcions; en alguns casos, han creat realitats totalment novedoses i rituals que apel·lant a l'horitzontalitat de l'accés a la informació, s'han inserit en les lògiques europees modernes en què l'ocultació del coneixement religiós secret passa a ser concebut com a quelcom retrògrada que cal superar. Gràcies a Internet, doncs, els neosanteros, de manera més explícita, han creat un ritual Afroeuropeu, en què l'explicitació de la sang esdevé la pedra angular de la seva identitat religiosa i permet construir una espiritualitat basada en compartir *experiències* individuals. Així, els neosanteros han participat del que Ginsburg, recolzant-se en Bennet i Blundell (1995, a Ginsburg, 2008: 302), titlla de "*strategic traditionalism*", que consisteix en la producció de "other expressive forms not only to sustain and build their communities but also to transform them" (2008: 302).

Per tant, si bé es pot constatar que l'ús d'Internet ha modificat els sentits i les pràctiques religioses, especialment de la Neosanteria, encara que no exclusivament, també és cert que les religions afrocubanes han modificat el sentit de les tecnologies de la comunicació. Cenyint-nos a Barad (2007), Internet i les religions afrocubanes a Barcelona generen una intra-activitat de la qual s'obtenen uns efectes de realitat creatius. D'una banda, Internet permet i incentiva la modificació del sentit del secret; i de l'altra, les tecnologies digitals de la comunicació passen a ser apropiades per les religions afrocubanes, generant un procés d'espiritualització de la tecnologia, tal com suggereix Campbell (2010).

Així, les religions afrocubanes contemporànies s'aproprien d'una de les eines de comunicació més esteses en el context contemporani, que és Internet, i, en fer-ho, el tornen religiós, tenyit d'espiritualitat; el converteixen en un "*affective conductor*" (Beliso-De Jesús, 2015: 31) que permet que una experiència ritual tingui vertader efecte, un efecte que no tindria si hagués estat realitzat d'una altra manera. En definitiva, converteixen el paisatge de la tecnologia de la comunicació en un paisatge espiritual que, com a tal, resulta igual d'heterogeni, capaç de generar nous espais per a la construcció d'identitat, i portador de conflictes.

A través de la transmissió de la sang ritual a través d'Internet s'erigeix el que proposo com a darrer acte de creativitat per part dels neosanteros per tal de generar un ritual Afroeuropeu, nodrit de noves cosmologies, les quals, malgrat reivindicar un origen més ancestral i pristin que el de la Santeria tradicional, s'insereixen, *conscientment* i *voluntàriament* en les lògiques del

projecte de modernitat europees. D'aquesta manera, a través de la creació d'una *ecosanteria terapèutica*, tornen les religions afrocubanes unes pràctiques espirituals sanadores i *naturalistes*, amb consciència marcadament reflexiva sobre nocions mediambientals i sostenibilitat; així mateix, a través de la resignificació de la sang menstrual, insereixen les seves religions en el feminisme espiritual, propi de les espiritualitats reflexives i en paral·lel a la reivindicació de la dona com a una persona empoderada i *feta a ella mateixa*. Finalment, a través de l'explicitació de la sang de la terra i la sang menstrual a través d'Internet, creen una religió experiencial que abandona el secret, promotor de la jerarquia vertical de les religions afrocubanes tradicionals, i es reivindica com a horitzontal quant al coneixement sagrat.

La sang ritual esdevé, un cop més, la substància potent que permet activar, no només el camp religiós per se, sinó un tipus de religió particular que s'imbrica amb les lògiques hegemòniques del context secularista de Barcelona i que, per tant, permet endinsar-nos en l'antropologia de l'espiritualitat atorgant un valor insospitat a una nova forma de religiositat europea que permet reflexionar i ressituar l'auge del conjunt de les religions reflexives a Europa.

REFLEXIONS FINALS

“En una sociedad que cada día resulta más opresiva e inhumana, las personas que decididamente la encuentran intolerable pueden aprender los mil y un trucos que les ofrece, durante unos breves instantes, la ilusión de que uno tiene la fuerza necesaria para escapar”

(Lévi-Strauss, 1985)

Per tal de realitzar un tancament de la tesi, proposo una recapitulació dels conceptes i les línies d'investigació principals que he anat desenvolupant al llarg del treball. Es tracta de la conclusió d'aquest document, però no de la investigació en si, donat que qualsevol clausura no és si no una tasca de ressituar el coneixement per tal d'oferir la possibilitat d'adquirir noves perspectives, noves anàlisis i noves aproximacions teòriques a la matèria. Aquesta acció es pot entendre sota els paràmetres d'una *ciència reflexiva*, en termes de Burawoy (1998: 14), és a dir, una ciència que incentiva la reflexió i, així, que proposa una espiral epistemològica en què el coneixement és el resultat d'anàlisis prèvies, però, tanmateix, n'és el motor de noves. Plasmar aquesta ciència reflexiva és una de les fites d'aquest treball i, per tant, culminaré aquestes línies no tant amb allò del que la pròpia investigació ha donat compte, sinó del que, d'altra banda, ha deixat al tinter.

Una de les primeres dades a tenir present i que he tractat de reflectir és que les religions afrocubanes són enormement heterogènies. El propi fluir característic d'aquestes religions, la seva disposició al “mestissatge”, la seva transmissibilitat oral, la seva transnacionalització, la diversitat i dispersió dels practicants i la seva imbricació en contextos locals plurals fan que no es pugui definir les religions afrocubanes com a realitats estanques, a partir de categories taxatives o d'unes instruccions d'ús. Les religions afrocubanes són *en acció*, recomposant-se sense treva i generant noves realitats socioreligioses.

Aquesta dada no impedeix tenir en consideració les relacions amb els contextos locals concrets en què es desenvolupen les religions en un determinat moment històric. Així, malgrat que m'he aproximat a aquestes religions partint del seu caràcter plural i canviant, he constatat el sorgiment de dos patrons o dues tendències quant a la manera de practicar, definir i viure aquestes religions en el context de Barcelona: la Santería tradicional, que pretén emular la manera de desenvolupar la religió que els practicants associen a Cuba, i la Neosantería, que s'imbrica amb les espiritualitats reflexives o holístiques contemporànies. I, encara més, en poder copsar aquesta doble tendència, i estar atenta no només a les pràctiques dels devots, sinó també

als seus discursos, he pogut constatar que mantenen una relació conflictiva en què l'ús i sentit atribuïts a la sang ritual per part de cadascuna de les tendències juga un paper central.

Les dues tendències que he presentat al llarg de tot aquest document no són exclusives d'aquest context. Estudis sobre religions afrocubanes i espiritualitats reflexives a Cuba, com el de Karnoough (2011), denoten que aquest doble patró no només es dona a escala local. De la mateixa manera, també he pogut constatar l'existència d'un altre corrent a Barcelona, cada vegada amb més ressò internacional: el corrent nigerià. Si he escollit aquestes dues tendències, doncs, és perquè he tractat de ser fidel a l'etnografia i, així, aquesta categorització és el resultat del camp creat conjuntament amb els meus interlocutors. La proposta analítica s'ha de comprendre, així, supeditada a l'encontre etnogràfic i, per tant, a *l'ara i l'aquí*.

Malgrat la limitació pròpia d'aquest tipus d'anàlisi, reivindico el seu caràcter fructífer i reflexiu. Tal com afirma Palmié (2013), si l'antropologia pretén establir categories universals, fracassa, però si pretén proposar reflexions per a comprendre profundament un episodi concret de realitat social, a mode de captura incompleta, tot assenyalant determinades condicions que han possibilitat aquest episodi, així com els efectes que genera, aleshores, l'antropologia resulta revel·ladora. Cenyint-me a una reflexió antropològica que parteix d'aquesta premissa, d'aquesta incompletesa estructural i que s'ha de situar necessàriament en la concreció d'un camp determinat, he donat compte d'algunes discussions teòrico-etnogràfiques, presentades a dos nivells.

La primera discussió ha estat d'orientació ontològica i m'ha permès indagar sobre *què és i com es dona* l'intangible en les religions afrocubanes de Barcelona. Si bé la primera pregunta ha estat contestada al capítol 3, la segona es desenvolupa al capítol 4. D'altra banda, fent el salt a l'etnografia, ha tingut com a centre la sang sacrificial i el sentit i ús que l'hi donen, sobretot, els santeros tradicionals, que practiquen la seva religió a l'Associació Ilé-Oriaté. Ara bé, un cop més, l'anàlisi ha donat compte de la porositat dels devots i la permeabilitat entre tendències, donat que també els neosanteros han tingut un pes destacat per aquesta reflexió.

A partir d'una perspectiva que he anomenat *intraritual*, és a dir, centrada en la dinàmica interna de les cerimònies i en la producció de la divinitat, he pogut constatar que es tracta de religions produïdes *materialment*, que requereixen de la manifestació de la divinitat a la terra i que impliquen una cohabitació entre allò suposadament transcendent i allò suposadament immanent en l'àmbit de la litúrgia. Aquesta cohabitació o, també copresència, permet qüestionar la pròpia separació entre l'àmbit abstracte i l'àmbit concret, una separació que Keane

proposa com a epistemològica i radical en la racionalitat hegemònica de la societat euroamericana contemporània, vinculada a la lògica Protestant (2006; 2008).

La sang ritual, en les religions afrocubanes, s'ha de concebre estenent-se entre els *orishas*, els *egun*, els *nfumbi*, les potències espirituals, els devots, els objectes i les substàncies sagrades i, en fer-ho, estén totes aquestes forces en un sol pla d'existència, definint el camp religiós afrocubà a partir de *sinèrgies ontològiques*. La perspectiva que permet comprendre aquest terme és una perspectiva basada en l'aproximació pragmàtica de la religió (de Vries, 2008), és a dir, una aproximació que permet pensar les religions en tant que tangibles, habitant el món (Ingold, 2007) imbricades entre sí, en moviment i generadores de noves realitats. Ara bé, si el camp religiós afrocubà es defineix a partir de forces o potències sinèrgiques que es materialitzen, que *són* en un mateix pla d'existència, què és el que detona aquestes forces? Què és el que el permet *ser-en-acció*?

He proposat la sang sacrificial com a dispositiu d'aquest camp. A través del principi de contigüitat, a través de la difracció que genera als cossos dels devots i a través de la seva *presència en negatiu* (Pedersen, 2007), la sang sacrificial detona el camp religiós, permet que a través de la possessió, de la paraula o de diferents objectes o substàncies sagrades, els *orishas* i els devots s'estenguin els uns amb els altres i *siguin-amb* alhora que *siguin-durant* el pla ritual. Aquesta premissa m'ha portat a reivindicar la rellevància de la materialitat per a l'anàlisi de l'intangible en les religions afrocubanes.

La segona discussió ha estat d'orientació política i moral, i m'ha permès analitzar, d'una banda, com els practicants de Santería construeixen la seva identitat religiosa en el context europeu; i, d'altra banda, m'ha permès analitzar la relació entre alguns dels practicants de religions afrocubanes i les espiritualitats reflexives (Besecke, 2001; Frigeiro, 2016). Aquesta anàlisi ha donat compte d'un conflicte l'eix principal del qual és la sang sacrificial. Si bé pels santeros tradicionals la sang sacrificial esdevé el seu tret identitari per excel·lència, pels neosanteros, esdevé un element a rebutjar i a resignificar.

Una de les qüestions a destacar en relació a aquest conflicte és que no només permet evocar els trets identitaris escollits per cada tendència, sinó que, en realitat, aquesta relació conflictiva les constitueix en primera instància. És per això que he anomenat aquesta relació "*mutualitat constituent*". No és només que una reivindiqui certes característiques en contraposició de l'altra, sinó que *és* en aquesta interacció. Així doncs, aquest conflicte, més enllà de ser projector de narratives i de reivindicació, esdevé motor d'existència i és per això que al llarg del capítol 5

m'he proposat analitzar les seves arrels del context en què els practicants de religions afrocubanes estableixen aquest escenari de pugna existencial.

He pogut constatar el projecte de Modernitat i les lògiques del secularisme (Asad, 2003) que emmarquen l'espiritualitat europea contemporània, en auge des de les últimes dècades del segle XX i començaments del XXI com una d'aquestes arrels. La modernitat secular, proposo, està basada en els principis de *racionalització* i d'*individualització*. La racionalitat hegemònica, fruit de la Il·lustració (Pels, 2008), així com la centralitat d'un individu electiu i institucionalitzat (Beck i Beck-Gernsheim, 2003) són dues de les raons per les quals es pot comprendre que determinats *usuaris* religiosos creïn nous camins per la pràctica religiosa afrocubana a Barcelona. La cerca d'un fonament, distint i distingit de la biomedicina i la racionalitat dualista, que garanteixi l'eficàcia del benestar individual ha estat el motiu principal pel qual bona part dels practicants produeixen un nou tipus de religió que he anomenat Neosanteria.

Al capítol 6, analitzo a fons les narratives que fan emergir cadascuna de les tendències sobre com, a través del sentit de la sang ritual, articulen un sentit de *la bona religió* i *la mala religió*, que va en paral·lel a tot un arsenal de significació i atribucions simbòliques als conceptes de *tradicció* i de *modernitat*. A través d'aquesta anàlisi, d'una banda, constato que determinats practicants, concretament els neosanteros, s'adhereixen a les espiritualitats reflexives i als Nous Imaginaris Culturals, oferint un paisatge renovat de l'espiritualitat contemporània en el context català. I, d'altra banda, constato la culminació d'aquest conflicte en l'escissió entre dos sacerdots, el Teo i el Leandro, que força el posicionament dels practicants per tal d'adherir-se a una o a una altra tendència. En efecte, jo no vaig estar exempta d'aquest necessari posicionament i això va modificar la recerca i la va tornar exclusivament centrada en la Neosanteria a partir del 2017.

Si bé destaca el caràcter creatiu per part dels practicants a l'hora d'elaborar discursos identitaris i, en el cas dels neosanteros, a l'hora d'imbricar-se amb les espiritualitats reflexives i el projecte de Modernitat, el capítol 7, tracto una de les contribucions creatives més importants que he pogut registrar i analitzar a partir de la meua etnografia: la creació d'un ritual que he proposat anomenar Afroeuropeu.

D'aquesta manera, el darrer capítol està dedicat als neosanteros, a les seves pràctiques, però sobretot, de nou, als seus discursos, en què es fa palès com renoven el sentit de la sang ritual. Rebutgen la sang sacrificial i col·loquen l'ús d'altres *tipologies* de sang al centre de la seva activitat litúrgica. Una d'aquestes tipologies és l'anomenada *sang de la terra*, que remet a tota

la vegetació sorgida gràcies a l'aigua de la pluja i dels rius. Així, en ressignificar la sang d'aquesta manera, la tornen *verda* i generen una *ecosanteria terapèutica* que esdevé el centre i l'objectiu últim i més important de la religió. D'altra banda, una altra tipologia és la sang menstrual. En aquest cas, empenen una sang prohibida en el ritual afrocubà amb la voluntat de trencar amb un aspecte no només tradicional, sinó androcèntric d'aquestes religions. Finalment, ressignifiquen el secret religiós a través de la sang. Presenten, així, una sang despallada de misteri, sense secret, i la mostren i divulguen a través d'Internet.

El ritual Afroeuropeu permet ratificar de manera inequívoca la correspondència entre la Neosanteria i les espiritualitats reflexives, les quals vetllen per promoure un ambient holístic centrat en les teràpies naturals, un discurs i unes pràctiques que ressituen – només parcialment – el rol de la dona en la cosmologia i la praxis religioses; i, finalment un espai *online* de participació en què compartir les experiències sagrades individuals es torna la peça angular de la veritat espiritual.

Així doncs, el ritual Afroeuropeu encaixa en el projecte de Modernitat europea. Però, aleshores, com es justifica la designació "*afro*"? Remet allò "*afro*" a allò "*africà*"?

La meua proposta és que l'africanitat en aquest ritual es recolza en la permanent inventivitat¹⁸⁶ del discurs dels neosanteros. Amb aquest discurs, es projecta des del present un continent *chronotòpic*, en termes de Palmié (2013), és a dir, un espai-temps inventat que serveix com a calaix de sastre de tot un imaginari a partir del qual es construeix una identitat *moderna, progressista*, positiva i capaç d'alliberar-se de les estructures tradicionals i retrògrades de poder i de sistemes de veritat dominants, tot i mantenint les arrels prístines, *autèntiques* i originals de la pràctica. Possiblement, caldria seguir indagant, no obstant, sobre què hi ha "*d'afro*" i "*d'africà*" en aquesta construcció en termes històrics per tal de poder aprofundir en les arrels d'aquest joc imaginari i creador de realitats.

En qualsevol cas, l'anàlisi del conflicte entre tendències, parant atenció a l'aspecte més fenomenològic dels interlocutors, als seus discursos, a les seves percepcions i als seus desitjos, m'ha permès analitzar les religions afrocubanes a Barcelona sota la categoria de *creativitat*. Si les religions afrocubanes són manifestant-se, tangibles, al món, i si requereixen de la sang com a substància potent ser tal de ser, aleshores necessàriament són canviants, mòbils i, així, estan

¹⁸⁶ Faig servir aquest concepte basant-me a l'obra de Espírito Santo i Panagiotopoulos (2015), que la contraposen a "*invenció*". El sufix *-ció*, segons els autors, donaria compte d'una acció tancada, mentre que per ells – així com per mi – el procés de creativitat és permanent i estructural en aquestes religions i, per això, suggereixen el terme de "*inventivity*", que he proposat traduir com a "*inventivitat*".

supeditades a una lògica de creativitat permanent per part dels seus practicants, a una mena d'artesanía ontològica de què parlen Espírito Santo i Panagiotopoulos (2015).

En síntesi, destaco tres aportacions principals que es corresponen als tres nivells de significació i acció de la sang ritual en aquesta investigació. En primer lloc, la sang com a categoria heurística m'ha permès constatar que estén persones, deïtats i objectes a un mateix pla ontològic. En fer-ho permet o activa un camp religiós que s'ha de comprendre tangible, materialitzant-se al món. Com he reflectit a la Introducció, aquest sentit de la sang en tant que categoria heurística m'ha permès analitzar *què és l'intangible* i *com es dona* el camp religiós afrocubà. L'aportació en aquest sentit és de tipus heurístic. En d'altres paraules, es troba en l'anàlisi en profunditat realitzada a partir d'aquesta substància potent en l'àmbit intraritual de les religions afrocubanes.

En segon lloc, la sang com a element polític estén un conflicte entre dues tendències religioses. Aquest conflicte al voltant de la significació i ús de la sang ritual permet evocar discursos que configuren la identitat religiosa i constitueixen l'aparell moral necessari per a construir i legitimar la *bona religió* en front la *mala religió*. Prenent ja els neosanteros com a camp d'estudi principal, la significació de la sang ritual permet imbricar la cosmologia afrocubana i les cosmologies de les espiritualitats reflexives i, així, permet ampliar o estendre el paisatge espiritual contemporani europeu, generant el que he proposat anomenar ritual Afroeuropeu, que ha significat la segona aportació d'aquest treball.

I, en tercer lloc, la sang ritual com a eina metodològica ha permès estendre l'etnografia i les religions afrocubanes fins al punt de fondre-les en una sola realitat que s'ha tornat, així, reflexiva. L'atenció en la sang ritual m'ha permès apropar-me als interlocutors en tant que teníem un element d'interès comú: l'abast de la seva extensió, tant en termes d'ús com de significació. Així, es tracta d'una substància que m'ha permès reflexionar sobre la pròpia metodologia. En prendre un element per a l'anàlisi que tanmateix és important pels propis interlocutors quant al desenvolupament espiritual i religiós m'he trobat en una tessitura, en termes etnogràfics, privilegiada: he pogut compartir amb els practicants aspectes que anaven més enllà de les vivències quotidianes o les experiències religioses, i que tenien a veure amb la paraula, amb la reflexió, amb el fet de compartir teories, dubtes, lectures, d'elaborar discursos conjuntament. La gran aportació, en aquest sentit, ha estat la pròpia tendència de la Neosantería que, si bé va ser un terme encunyat en primera instància per mi, ha estat discutit, negociat i reelaborat conjuntament al camp i és, per tant, resultat directe del caràcter reflexiu de la recerca o bé del fet de convertir en coneixement epistemològic el propi quefer etnogràfic.

Com la sang ritual, durant la meua recerca, he procurat fluir amb el vaivé de la vida social. I durant l'escriptura de la tesi, he procurat fluir pels diferents continguts i idees que anava sistematitzant. Aquest paral·lelisme amb la fluïdesa i el caràcter evocador de la sang, que sempre he tingut present, possiblement és el em porta a culminar aquestes línies amb una darrera reflexió.

Si bé és cert que la sang ritual permet el camp religiós afrocubà i tanmateix articula un conflicte social, polític i moral entre tendències, la pregunta que resta per fer és: *per què* la sang sacrificial detona o activa el camp religiós?

Al llarg del capítol 4, he reflectit *com* ho fa i ho he fet cenyint-me a les dades etnogràfiques que m'han permès sistematitzar-ho de tres maneres principals. Fins i tot reprement el capítol 3, he constatat que la sang té aquesta capacitat en el camp religiós que aquí ens ocupa per la pròpia idiosincràsia d'aquest camp, que requereix de la seva materialització. També he reflexionat sobre la potència de la sang en tant que generadora, en aquest cas del conflicte entre tendències. He analitzat *com* la significació i l'ús de la sang permeten construir identitats religioses i han permès imbricar les religions afrocubanes amb les espiritualitats reflexives en el si del projecte de Modernitat. Però, novament, *per què?* una pregunta que, en realitat, en suggereix una altra: la sang sacrificial activa el camp religiós afrocubà *a tot arreu?*

Les limitacions pròpies de l'etnografia m'impossibiliten contestar aquesta pregunta aquí. Tal vegada caldria una futura investigació i amb tarannà comparatiu per a poder respondre-la. Ara bé, les avantatges que implica la tasca etnogràfica em permeten reflexionar-hi sense embuts. Si bé he analitzat i discutit un conflicte entre tendències, arribats al final de la recerca em pregunto per l'existència d'un altre conflicte, un conflicte implícit, un conflicte entre línies: el conflicte entre els practicants de religions afrocubanes i la societat no practicant que habita aquest mateix context i amb qui, per tant, comparteixen territori, polítiques, imaginaris i accions.

En una ocasió, el Teo em va dir que no calia matar *tants* animals, que a Cuba només se'n necessitava *un*, i que el Leandro sacrificava molt per una qüestió que raïa en les aparences, per mostrar una determinada imatge que, de pas, el Teo aprofitava per titllar de *falsa* o *d'inautèntica*.

L'explicació que hi ha darrera les paraules del Teo ha estat desenvolupada al llarg d'aquest treball: la seva voluntat i la de la resta de neosanteros per generar un espai que els permeti encaixar amb les lògiques de la racionalitat moderna i amb l'espiritualitat *acceptada* des del secularisme, potenciant una religió *verda*, basada en teràpies naturals i en la sacralitat femenina,

i, a més, portadora de la modernitat a través de l'ús d'Internet per a transformar la religió. Però, mentre els neosanteros creen aquest tipus de ritual Afroeuropeu, els santeros tradicionals sacrifiquen. I, aparentment, sacrifiquen més del que caldria. La raó de ser d'aquest fet és múltiple. Primer, a Barcelona i la seva perifèria hi ha *animaleros*, és a dir, llocs dels quals es poden extreure o comprar animals amb certa facilitat i a preus raonables. A més, l'Ali, com a *madrina* de l'Associació és qui s'encarrega de proveir-los i qui els cobra. Segon, és un tret identitari que els contraposa amb els neosanteros, els permet construir un discurs sobre la identitat religiosa basat en l'emulació de *los antiguos*, malgrat que aquesta antiguitat estigui situada en un temps i un espai no localitzat ni a través de la història ni a partir de cap mapa geogràfic.

Ara bé, potser és una manera de lluitar per la seva identitat que té com a interlocutor algú que va més enllà dels neosanteros. El context modern i secularista és complex i potser és aquesta modernitat secularista la que, en efecte, provoca encara més rituals i més sacrificis dels que es podrien esperar. Potser és el context secular europeu el que atorga a la sang la seva principal potència, la de permetre i activar el camp religiós afrocanabà, i el que permet contestar-lo. Pels practicants de religions afrocanabes, en aquest context de racionalitat dualista i d'individualisme institucionalitzat, en què impera una separació radical entre el més aquí i el més enllà, hi ha *roba estesa*, hi ha una població majoritària que, en sentir i conèixer l'existència dels santeros tradicionals, rebutja, margina, il·legalitza i amenaça de tornar inexistents unes pràctiques religioses en què els sacrificis són centrals.

Així, suggereixo que la separació conceptual d'aquesta tesi, entre l'anàlisi d'orientació ontològica i l'anàlisi d'ordre polític i moral, no se sosté més enllà de la pròpia decisió personal d'estructuració d'aquest text. Les teories d'orientació ontològica i les teories d'orientació política no poden restar allunyades, sinó que es retroalimenten i s'imbriquen sinèrgicament. En aquest sentit, Espírito Santo i Panagiotopoulos afirmen que les concepcions sobre l'ontologia, en aquest cas, sobre *quins éssers* intervenen en el pla sagrat i com es dona la relació entre ells, van de la mà del seu context, dels fenòmens que els envolten i que tanmateix s'encarreguen de produir (2015: 9). Allò ontològic incorpora allò polític i allò polític està format pels éssers i les relacions entre els éssers que el configuren.

Aquesta perspectiva dona sentit a l'existència de la Neosantería i d'un ritual Afroeuropeu, tal com he constatat. Es tracta d'una tendència carregada de connotacions occidentals, de preocupacions pròpiament euroamericanes, sorgides a Europa i propagades a arreu des d'aquest context. No obstant això, també dona sentit a l'existència d'una Santería tradicional

que empra la sang sacrificial per reivindicar un espai social vàlid, visible i amb reconeixement. La defensa de l'ús d'aquesta substància per part dels santeros tradicionals com un dels seus principals trets identitaris, així, no els allunya tant dels neosanteros, ni tampoc dels occidentals no practicants, ans al contrari. L'ús estès de la sang sacrificial per part dels santeros tradicionals recorda que la societat és múltiple, i que també ells la configuren i la participen. La sang és un ingredient potent que permet la seva existència en el pla de la modernitat. Així, la sang sacrificial esdevé, en última instància, la substància potent que no separa tendències, així com tampoc separa religiosos de no religiosos, sinó que ens recorda que tots estem junts, formant part de la mateixa realitat i pugnant per un món en què la nostra existència tingui sentit.

BIBLIOGRAFIA

AGAR, M. (1980) *The Professional Stranger. An Introduction to Ethnography*. London: Academic Press Inc.

ANDERSON, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London i New York: Verso.

APPADURAI, A. (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

ARREGUI, A.G.; CANALS, R. (2022) "Tecno-ecologías de la presencia y la apertura afroindígena", *Disparidades. Revista de antropología*, 76 (2): DOI: <https://doi.org/10.3989/dra.2021.015e>

ARGYRIADIS, K; CAPONE, S. (2011) "Adaptations et réappropriations dans la religion des orishas. La relocalisation des religions afro-américaines en question" a ARGYRIADIS, K; CAPONE, S. (2011) *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann Éditions.

ARISTÓTELES (1994) *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.

ARWECK, E. (2006) *Researching New Religious Movements*. New York: Routledge.

ASAD, T. (1993) *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore i London: The John Hopkins University Press.

_____. (2003) *Formations of the secular*. Stanford: Stanford University Press.

_____. (2018) *Secular Translations. Nation-States, Modern Self, and Calculative Reason*. New York: Columbia University Press.

AUGÉ, M. (1996) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa Editorial.

AUPERS, S. (2012) "Enchantment, Inc.: Online Gaming Between Spiritual Experience and Commodity Fetishism" a HOUTMAN, D; MEYER, B. (2012) *Things. Religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press.

AUSTIN, J.L. (1990) *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.

BALBUENA GUTIÉRREZ, B. (2020) "El Cajón al Muerto en Matanzas: configuración ritual festiva del complejo religioso Ocha-Ifá". *Comparative Cultural Studies: European and Latin American Perspectives* 9: 87-101. DOI: 10.13128/ccselap-11851.

BALLESTERO, A. (2019) "The Anthropology of Water". *Annual Review of Anthropology*, 48: 405-421.

BARAD, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.

BAUMAN (1999) "Individualmente pero juntos" a BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. (2003) *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.

_____. (2002) *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica de España.

BECK, U. (1998) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. (2003) *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.

BELISO-DE JESÚS, A. (2015) *Electric Santería. Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion*. New York: Columbia University Press.

BENEITO-MONTAGUT, R. (2011) "Ethnography goes online: towards a user-centred methodology to research interpersonal communication on the internet" *Qualitative Research*, 11 (6): 716-735.

BERGER, P; LUCKMANN, T. (2001) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

BERREMAN, G. (2012) "Behind many masks: Ethnography and impression management" a ROBEN, A; SLUKA, J. (eds) *Ethnographic Fieldwork*. New York: Willey-Blackwell.

BESECKE, K. (2001) "Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource". *Sociology of Religion*, 62(3): 365-381.

BILES, J. (2010) "Out of this world: the materiality of the beyond" a MORGAN, D. (ed.) (2010) *Religion and material culture. The matter of belief*. New York: Routledge.

BILLE, M.; HASTRUP, F.; FLOR SORENSON, T. (eds.) (2010) *An Anthropology of Absence: Materializations of Transcendence and Loss*. Copenhagen: Springer.

BOBEL, C. (2010) *New Blood. Third-Wave Feminism and the Politics of Menstruation*. New Brunswick, New Jersey i London: Rutgers University Press.

BOLÍVAR ARÓSTEGUI, N. (2014) *Los orishas en Cuba*. La Habana: Editorial José Martí.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

BREMMER, J.N. (2008) "Secularization: Notes Toward a Genealogy" a DE VRIES, H. (2008). *Religion. Beyond a concept*. New York: Fordham University Press.

BROWN, D. (2003) *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in Afro-cuban Religion*. Chicago: Chicago University Press.

BRUCE, S (2000) "The New Age and Secularisation" a SUTCLIFFE, S. ; BOWMAN, M. (ed.) (2000) *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

BURAWOY, M. (1998) "The Extended Case Method" *Sociological Theory*, 16 (1): 4-33.

CABRERA, L. (1993) *El Monte. Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba*. Madrid: S.A.G.

CALIANDRO, A. (2018) "Digital Methods for Ethnography: Analytical Concepts for Ethnographers Exploring Social Media Environments" *Journal of Contemporary Ethnography*, 47(5): 551-578.

CANALS, R.; CARDÚS, L. (2010) "De la imagen como huella a la imagen como encuentro". *Revista Chilena de Antropología visual*, 15: 22-39.

CANALS, R. (2014) "Global Gods and Local Laws: Venezuelan immigrants in Barcelona", in ISIN, E.; NYERS, P. (ed) *Handbook of Global Citizenship Studies*, p. 508-521. London: Routledge.

_____. (2017) *A Goddess in Motion. Visual Creativity in the Cult of Maria Lionza*. New York i Oxford: Berghahn Books.

_____. (2018) "Studying Multi-Modal Religions: Migration and Mediation in the Cult of María Lionza (Venezuela, Barcelona, Internet). *Visual Anthropology Review*, 34 (2): 124-135.

CANTÓN DELGADO, M. (2001) *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.

CARDÍN, A. (1997) *Contra el catolicismo*. Barcelona: Muchnik Editores.

CARROZZI, M.J. (1999) "La autonomía como religión: la Nueva Era" *Revista Alteridades*, 9 (18): 19-38.

CARSTEN, J. (2011) "Substance and Relationality: Blood in Contexts". *Annual Review of Anthropology*, 40: 19-35.

_____. (ed.) (2013) *Blood will out. Essays on Liquid Transfers and flows*. Oxford (UK): Royal Anthropological Institute of Great Britain.

CASANOVA, J. (2008) "Public Religions Revisited" a DE VRIES, H. (2008). *Religion. Beyond a concept*. New York: Fordham University Press.

CESARI, J. (2009) "The securitisation of Islam in Europe", en *The Changing Landscape of European Liberty and Security*, Research Papers, 15: 1-15.

CHIDESTER, D. (2000) "Material Terms for the Study of Religion" *Journal of the American Academy of Religion*, 68 (2): 367-379.

CLARK, A.; CHALMERS, D. (1998) "The Extended Mind" *Analysis*, 58 (1): 7-19.

CLARK, M.A. (2005) *When men are Wives and Mothers Rule. Santería Ritual Practices and their Gender Implications*. Gainesville: University Press of Florida.

_____. (2007) *Santería: Correcting the Myths and Uncovering the Realities of a Growing Religion*. Wesport (Connecticut) i London: Praeger.

COLEMAN, E.G. (2010) "Ethnographic Approaches to Digital Media" *Annual Review of Anthropology*, 39: 487-505.

COMAROFF, J; COMAROFF, J. (2011) *Etnicidad*, S.A. Madrid: Katz.

CONNOLLY, W.E. (1999) *Why I am not a Secularist*. Minneapolis (Minnesota): University of Minnesota Press.

CORNEJO VALLE, M. (2012) "Religión y espiritualidad, ¿Dos modelos entrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai" *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 70(2): 327-346).

_____. (2013) "El individualismo en los Nuevos itinerarios de conversión: la relevància de la Nueva Era como re-aprendizaje religioso" a CAEROLS, J.J. (ed.) (2013) *Religio in labyrintho. Encuentros y desencuentros de religiones en sociedades complejex*. Madrid: Escolar Mayo Editores.

_____. (2016). "Las definiciones de los religioso en la antropología social. Conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural", *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 9: 67-88.

CORNEJO VALLE, M.; BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, M. (2013) "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico". *Revista de antropología experimental*, 13 (2): 11-30.

CORNEJO VALLE, M.; BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, M. (2014). "Empoderamiento de género en las medicinas alternativas y complementarias (MAC) de influencia New Age ¿Es el holismo feminista?" *Crisis y cambio: propuestas desde la Sociología. Actas del XI Congreso Español de Sociología*. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Madrid: 1377-1385.

CORNEJO VALLE, M.; MARTÍN-ANDINO MARTÍN, B.; ESTESO RUBIO, C.; BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, M. (2019) "El giro saludable: sacrificio, sanación, bienestar y su relación con la espiritualidad contemporánea". *Athenea Digital*, 19(2): 1-22.

CORTÉS ROJANO, N. (dir) (2014) *Mitos religiosos afroamericanos. Cultura y desarrollo*. Barcelona: Centre d'estudis i recerques socials i metropolitanas.

CRAPANZANO, V. (1992) *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire*. Cambridge: Harvard University Press.

CROSSON, J.B. (2019) "What Possessed You? Spirits, Property, and Political Sovereignty at the Limits of "Possession" *Ethnos*, 84 (4): 546-556.

CSORDAS, T. (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos*, 18 (1): 5-47.

DAMASIO, A.R. (1996) *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Barcelona: Editorial Andrés Bello.

DAS, V. (2020) *Textures de the Ordinary. Doing Anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press.

DAY, M. (2004) "Religion, Off-Line Cognition, and the Extended Mind", *Journal of Cognition and Culture*, 4 (1): 101-121.

DE LA TORRE, R. (2008) "La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global". *Ciencias Sociales y Religión*, 10(10): 49-72.

_____. (2018) "Vectores de la transnacionalización de la neomexicanidad" a STEIL, C.A.; DE LA TORRE, R.; TONIOL, R. (coord.) (2018) *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: Ciesas.

DESCOLA, P (2005) *Más allá de la naturaleza y cultura*. Buenos Aires i Madrid: Amorrortu Editores.

DE SOUZA HERNÁNDEZ (1998) *Echu-Eleggua: Equilibrio dinámico de la existencia*. La Habana: Ediciones Unión.

DE VRIES, H. (ed.) (2008). *Religion. Beyond a concept*. New York: Fordham University Press.

DOUGLAS, M. (1988) *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.

DURKHEIM, E. (2007) *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.

ENGELKE, M. (2007) *A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church*.

Berkeley: University of California Press.

ERASO J., M. (2015) "Mujeres peligrosos. Menstruación y limpieza de sangre". *Intervenciones en estudios culturales*, 2: 107-141.

ESPÍRITO SANTO, D. (2010) "Spiritist Boundary-Work and the Morality of Materiality in Afro-Cuban Religion" *Journal of Material Culture*, 15 (1):64-82.

_____. (2013) "Materiality, Cosmogony and Presence among Cuban Spirits and Mediums" a ESPÍRITO SANTO, D; TASSI, N. (2013) *Making Spirits: Materiality and Transcendence in Contemporary Religions*. London: I.B. Tauris.

_____. (2015a) *Developing the Dead. Mediumship and Selfhood in Cuban Espiritismo*. Gainesville: University Press of Florida.

_____. (2015b) "Liquid sight, thing-like words, and the precipitation of knowledge substances in Cuban espiritismo". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21:579-596

_____. (2019a) "Spectral Technologies, Sonic Motility, and the Paranormal in Chile" *Ethnography Online First*. <https://doi.org/10.1177/1466138119872519>.

_____. (2019b) "The ontogeny of dolls: materiality, affect and self in afro-cuban espiritismo". *Material Religion*: 1-15.

ESPÍRITO SANTO, D; TASSI, N. (2013) *Making Spirits: Materiality and Transcendence in Contemporary Religions*. London: I.B. Tauris.

ESPÍRITO SANTO, D; BLANES, R. (2013) *The Social Life of Spirits*. Chicago: Chicago University Press

ESPÍRITO SANTO, D.; PANAGIOTOPOULOS, A. (eds.) (2015) *Beyond Tradition, beyond invention. Cosmic technologies and creativity in contemporary Afro-Cuban religions*. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

ESTRUCH, J. (1994) "El mito de la secularización" a DÍAZ SALAZAR, G. (ed) *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza.

FAVRET-SAADA, J. (2012) "Being Affected". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1): 435-445.

FEDELE, A.; BLANES, R. L. (2011) "Introduction" a FEDELE, A.; BLANES, R. L. (eds.) (2011) *Encounters of Body & Soul in Contemporary Religious Practices. Anthropological Reflections*. New York&Oxford: Bergahn Books.

FEDELE, A.; KNIBBE, K. (2013) "Introduction. Gender and Power in Contemporary Spirituality" a FEDELE, A.; KNIBBE, K. (2013) *Gender and Power in Contemporary Spirituality*. New York: Routledge.

FEUERBACH, L. (2009) *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta.

FOSTER, H. (1988) (ed.) *Vision and Visuality*. Seattle: Bay Press.

FRAZER, J. (2011) *La rama dorada. Magia y religión*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

FREUD, S. (1988) "La represión" a *Obras completas*, vol. 11. Barcelona: Orbis.

FRIGEIRO, A. (2016) "La «¿nueva?» espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido" *Ciencias sociales y Religión*, 24: 209-231. Porto Alegre

FRIGOLÉ, J. (2005) Dones que anaven pel món. Estudi etnogràfic de les trementinaires de la Vall de la Vansa i Tuixent (Alt Urgell). Temes d'etnologia de Catalunya, 12. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

FRIGOLÉ, J.; ROIGÉ, X. (coords) (2006) Globalización y localidad. Perspectiva etnográfica. Barcelona: Universitat de Barcelona.

FRIGOLÉ, J. (2014) "Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado" *Series filosóficas*, 33: 37-60. Madrid: UNED.

GARCÍA, A.C.; STANDLEE, A.I.; BECHKOFF, J.; i CUI Y.; 2009. "Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication". *Journal of Contemporary Ethnography* 38 (1): 52-84.

GEERTZ, C. (2005) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GELL, A. (1998) *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

GIDDENS, A. (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.

GINSBURG, F; ABU-LUGHOD, L; i LARKIN, B. (2002). "Introduction" a GINSBURG, F; ABU-LUGHOD, L; i LARKIN, B. (eds.) (2002) *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

GINSBURG, F. (2002) "Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media" a ABU-LUGHOD, L.; GINSBURG, F.; LARKIN, B. (2002) *Media worlds. Anthropology on New Terrain*. Berkeley: University of California Press.

GINSBURG, F. 2008. "Rethinking the Digital Age" a WILSON, P. ; STEWART, M (eds.) *Global Indigenous Media. Cultures, poetics and politics*. Durham i London: Duke University Press.

GOLDMAN, M. (2003) "Os Tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia" *Revista de Antropologia*, 46(2): 445-476.

GREENFIELD, R. (1979) *El supermercado espiritual*. Barcelona: Anagrama.

GREENWOOD, S. (2000) "Gender and Power in Magical Practices" a SUTCLIFFE, S. ; BOWMAN, M. (ed.) (2000) *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

GUBER, R. (2005) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

HALLOY, A. (2013) "Objects, Bodies and Gods. A Cognitive Ethnography of an Ontological Dynamic in the Xango Cult (Recife, Brazil)" a ESPÍRITO SANTO, D; TASSI, N. (2013) *Making Spirits: Materiality and Transcendence in Contemporary Religions*. London: I.B. Tauris.

_____. (2016) "Full Participation and Ethnographic Reflexivity. An Afrobrazilian Case Study" a PIERINI, E.; GROISMAN, A. (2016) *Journal for the Study of Religious Experience*, 2: 7-24.

HAMMERSLEY, M. (1992) "What's Wrong with Ethnography?" i "Ethnography and realism" a *What's Wrong with Ethnography?*, London: Routledge.

HANNERZ, U. (1996) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.

HANEGRAFF, J.W. (1998) *New Age Religion and the Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany (NY): State University of New York Press.

HARAWAY, D. (1992) "The Promises of Monsters. A Regenerative Politics of Inappropriated Others" a GROSSBERG, L.; NELSON, C.; TREICHLER, P. (1992). *Cultural Studies*. New York: Routledge.

HEDGES, E.; BECKFORD, J.A. (2000) "Holism, Healing and the New Age" a SUTCLIFFE, S. ; BOWMAN, M. (ed.) (2000) *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

HEELAS, P. (1996) *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.

HEELAS, P.; WOODHEAD, L. (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.

HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (2007) "Introduction" a HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (2007) *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. London i New York: Routledge.

HÉRITIER-AUGÉ, F. (1991) "La sangre de los guerrros y la sangre de las mujeres". *Revista Alteridades*, 1(2):92-102

HERVIEU-LÉGER, D (2005) *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder Editorial.

HINE,C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. London: Bloomsbury.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (1983) *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

HOLBRAAD, M. (2007) "The power of powder" a HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (2007) *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. London i New York: Routledge.

_____. (2011) "Can the thing speak?" *Open Anthropology Cooperative Press*, 7: 1-26. London.

_____. (2012) *Truth in motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: Chicago Press Books.

_____. (2014) "Tres provocaciones ontológicas" *Ankulegi*, 18: 127-139.

HOLBRAAD, M.; PEDERSEN, M.A. (2017) *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

HORTA, G (2004) *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*. Barcelona: Edicions 1984.

HOUSEMAN, M. (2007) "Menstrual slaps and first blood celebrations: Inference, simulation and the learning of ritual" a BERLINER, D. ; SARRÓ, R. *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Oxford i New York: Berghahn Books.

HOUTMAN, D; MEYER, B. (eds.) (2012) *Things. Religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press.

HOUTMAN, D; AUPERS, S. (2007) "Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and the Public Significance of New Age Spirituality". *Journal of Contemporary Religion*, 21 (2): 201-222.

HÜWELMEIER, G.; KRAUSE, K. (2010) "Introduction" a HÜWELMEIER, G.; KRAUSE, K. (eds.) (2010) *Traveling spirits. Migrants, Markets and Mobilities*. New York i London: Routledge.

INGOLD, T. (2007) "Materials against materiality" *Archaeological Dialogues*, 14 (1): 1-16.

JANSEN, W.; DRESEN, G. (2012) "Fluid Matters: Gendering Holy Blood and Holy Milk" a HOUTMAN, D; MEYER, B. (eds.) (2012) *Things. Religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press.

JENKINS, T. (2009) "Fieldwork and Perception of Everyday Life". *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Man. New Series, 29: 433-455.

JOHNSON, P.C. (2014) "Spirits and Things in the Making of the Afro-Atlantic World" a JOHNSON, P.C. (ed.) (2014) *Spirited Things. The work of "possession" in Afro-Atlàntic religions*. Chicago i London: The University of Chicago Press.

_____. (2014) "Toward an Atlantic Genealogy of "Spirit Possession"" a JOHNSON, P.C. (ed.) (2014) *Spirited Things. The work of "possession" in Afro-Atlàntic religions*. Chicago i London: The University of Chicago Press.

_____. (2018) "Fakecraft" *Journal for the Study of Religion*, 31 (2):105-137.

KARNOUOH, L. (2011) "Processus de recomposition religieuse à La Havane: la religion et le New Age" a ARGYRIADIS, K; CAPONE, S. (2011) *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann Éditions.

KARSZ, S. (2004). "La exclusión: concepto falso, problema verdadero" a KARSZ, S. (Coord.) (2004). *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices*. Barcelona: Gedisa.

KEANE, W. (2003) "Semiotics and the Social Analysis of Material Things" *Language and Communication*, 23: 409-425.

_____. (2006) "Anxious Transcendence" a CANNELL, F. (ed.) *The Anthropology of Christianity*. Durham, New York i London: Duke University Press.

_____. (2007) *Christian Moderns. Freedom and Fetish in Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.

_____. (2008) "The Evidence of Senses and the Materiality of Religion" *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (S/N): 110-127.

KOZINETS, R. (2010). *Nethnography. Doing Ethnographic Research Online*. London: Sage Publications.

LAMBEK, M. (1996) "Possession" a BARNARD, A.; SPENCER, J. (eds) (1996) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London i New York: Routledge.

_____. (2014) "Afterword: Recognizing and Misrecognizing Spirit Possession" a JOHNSON, P.C. (ed.) (2014) *Spirited Things. The work of "possession" in Afro-Atlàntic religions*. Chicago i London: The University of Chicago Press.

LASH, S. (2003) "Individualización a la manera no lineal" a BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. (2003) *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.

LATOUCHE, S. (2009) *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona: Icaria editorial S.A.

LATOUR, B. (2005) *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

_____. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Madrid: Siglo XXI Editores.

LEOPOLD, A.M.; JENSEN, J.S. (2004) *Syncretism in Religion. A reader*. London: Equinox.

LÉVI-STRAUSS, C. (1985) *El pensament salvatge*. Barcelona: Edicions 62.

_____. (2009) *Antropología estructural*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

LLOBERA, J.R. (1999) *Manual d'antropologia social*. Barcelona: Ediuoc.

MAHMOOD, S. (2009) "Religious Reason and Secular Affect: an Inconmesurable divide?" *Critical Inquiry*, vol. 35 (4): 64-100.

MARRES, N. (2012). "The Redistribution of Methods: On Intervention in Digital Social Research, Broadly Conceived". *Sociological Review* 60 (1 suppl.): 139-165.

MAUSS, M.; HUBERT, H. (1995) *Assaig sobre la naturalesa i funció del sacrifici*. Barcelona: Icaria.

MEYER, B.; i MOORS, A. (eds). (2006). "Introduction" a MEYER, B.; MOORS, A. (eds) (2006) *Religion, Media and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.

MEYER,B; MORGAN, D; PAINE, C; PLATE, S.B. (2010) "The Origin and Mission of Material Religion". *Journal of Material Religion*, 40(3), 207–211.

MEYER,B.; HOUTMAN, D. (2012). "Introduction: Material Religion-How Things Matter" a HOUTMAN, D. ; MEYER, B. (eds.) (2012). *Things. Religion and the question of Materiality*. New York: Fordham University Press.

MENA CAÑADAS, M.J. (2018). *Los Orishas en Madrid: Práctica y funcionamiento de la regla de Osha e Ifá*. Tesis doctoral: Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Geografía e Historia.

MENÉNDEZ, E.L. (1983) "Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales" *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social.

_____. 1988) "Modelo médico hegemónico y atención primaria" *Segundas jornadas de atención primaria y de la salud*. Del 30 d'abril al 7 de maig. Buenos Aires: 451-464.

_____. (1994) "La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?" *Alteridades*, 4 (7): 71-83.

_____. (2003) "Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas" *Ciencia & Saúde coletiva*, 8 (1): 185-207.

MILLER, D. (ed.) (2005) *Materiality*. Durham i Londres: Duke University Press

MILLER, D.; i SLATER, D. (2001). *The Internet: An Ethnographic Approach*. London: Berg Publishers.

MINTZ, S.; PRICE, R. (1992) *The Birth of African-American Culture*. Boston (Massachusetts): Beacon Press.

MOORE, H. (2006) "Global anxieties: concepts-metaphors and pre-theoretical commitments in anthropology", a MOORE, H. and SANDERS, T. (eds) *Anthropology in theory. Issues in epistemology*. Blackwell Publishing: UK: 443-455.

MORGAN, D. (2010) "Introduction: the matter of belief" a MORGAN, D. (ed.) (2010) *Religion and material culture. The matter of belief*. New York: Routledge.

_____. (2010) "Materiality, social analysis, and the study of religions" a MORGAN, D. (ed.) (2010) *Religion and material culture. The matter of belief*. New York: Routledge.

MORRIS, B (2009) *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.

MURRELL, N.S. (2010) *Afro-Caribbean Religions. An introduction to their historical, cultural and sacred traditions*. Philadelphia: Temple University Press.

MURTHY, D. (2008). "Digital Ethnography: An Examination of the Use of New Technologies for Social Research". *Sociology* 42 (5): 837–855.
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0038038508094565>.

NARDI COMUNELLO, L; DE MOURA CARVALHO, I.C. (2018) "Naturaleza, creación y perfectibilidad: prácticas ecológicas y espiritualidad en una ecoaldea en el sur de Brasil" a STEIL, C.A.; DE LA TORRE, R.; TONIOL, R. (coord.) (2018) *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: Ciesas.

NOOMEN, I.; AUPERS, S.; HOUTMAN, D. (2012) "In their Own Image? Catholic, Protestant, and Holistic Spiritual Appropriations of the Internet" a HOUTMAN, D; MEYER, B. (2012) *Things. Religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press.

OCHOA, T.R. (2010) *Society of the Dead. Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.

OROBITG, G.; CANALS, R. (2020) "Hipertexto, multivocalidad, y multimodalidad para una etnografía sobre los medios de comunicación: la WEB Medios Indígenas. *Revista Española de Antropología Americana*, 50: 215-227.

PALMIÉ, S. (2002) *Wizards and scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. London: Duke University Press.

_____.(2006) "Thinking on Ngangas: Reflections on Embodiment and Limits of «Objectively Necessary Appearances»" *Comparative Studies in History and Society*, 48: 852-886.

_____. (2013) *The Cooking of History. Hownot to study Afro-CubanReligion*. Chicago i London: The University of Chicago Press.

_____. (2018) "When is a Thing? Transduction and Immediacy in Afro-Cuban Ritual; Or, ANT in Matanzas, Cuba, Summer of 1948" a *Comparative Studies in Society and History*, 60 (4): 786-809.

PASQUALINO, C. (2011) "Entre féerie et macabre, les religions afro-cubaines en Espagne" a ARGYRIADIS, K; CAPONE, S. (2011) *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann Éditions.

PEDERSEN, M.A, "Talismans of Thought. Shamanist Ontologies and Extended Cognition in Northern Mongolia" a HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (2007) *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. London i New York: Routledge.

PELS, P. (2012) "The Modern Fear of Matter: Reflections on the Protestantism of Victorian Science" a HOUTMAN, D; MEYER, B. (eds.) (2012) *Things. Religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press.

PÉREZ MENA, A.I. (1998) "Cuban Santería, Haitian Vodun, Puerto Rican Spiritualism: a Multiculturalist Inquiry into Syncretism". *Journal for scientific study of religion*, 37 (1): 15-27.

PIERINI, E.; GROISMAN, A. (2016) "Introduction. Fieldwork in Religion: Bodily Experience and Ethnographic Knowledge", a PIERINI, E.; GROISMAN, A. (2016) *Journal for the Study of Religious Experience*, 2: 1-6.

PIKE, S.M. (2007) "Gender in New Religions" a BROMLEY, D.G. (ed.) (2007) *Teaching New Religions Movement*. Oxford: Oxford University Press.

PINK, S. (2009) *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage Publications.

PRAT, J. (coord) (2012) *Els nous imaginariis culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili.

PRAT, J. (coord) (2012) *Els nous imaginariis culturals. Àmbits disciplinaris i fitxes temàtiques (Annex)*. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili.

RAMÍREZ MORALES. M.R. (2016) "Del tabú a la sacralidad: la menstruación en la era del sagrado femenino". *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24): 134-152

_____. (2018) "Expresiones femeninas de la Nueva Era. Los círculos de mujeres en México" a STEIL, C.A.; DE LA TORRE, R.; TONIOL, R. (coord.) (2018) *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: Ciesas.

_____. (2019/2020) "Ciberactivismo menstrual: feminismo en las redes sociales". *Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad*, 9(17): 1-17.

ROSZAK, T. (1976) *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós.

ROZIN, P.; NEMEROFF, C. (1990) "The Laws of Sympathetic Magic: a Psychological Analysis of Similarity and Contagion" a STIGLE, J; HERDT, G.; SHWEDER, R.A. (eds.) (1990) *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

SALAZAR, C. (2009) *Antropologia de les creences. Religió, simbolisme, irracionalitat*. Barcelona: Fragmenta Editorial.

SÁNCHEZ FUARRÓS, I. (2008) *“¡Esto parece Cuba”. Prácticas musicales y cubanía en la diáspora cubana de Barcelona*. Tesi doctoral. Bienni 2003-2005. Departament d'antropologia social i d'història d'Amèrica i d'Àfrica. Facultat de Geografia i Història. Universitat de Barcelona.

SANSI-ROCA, R. (2005) “The hidden life of Stones: historicity, materiality and the value of Candomblé objects in Bahia”. *Journal of Material Culture*, 10 (2): 139-156.

_____. (2010) *Fetishes and Monuments. Afro Brazilian Art and Culture in the 20th Century*. New York i Oxford: Berghahn Books.

_____. (2011) “Images and Persons in Candomblé” *Material Religion*, 7 (3): 374-393.

SAUSSURE, F. (1990) *Curs de lingüística general*. Barcelona: Edicions 62.

SNEATH, D.; HOLBRAAD, M.; PEDERSEN, M.A. (2009) “Technologies of Imagination: an Introduction” *Ethnos*, 74 (1): 5-30.

SOINTU, E; WOODHEAD, L. (2010) “Spirituality, Gender and Expressive Selfhood” *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2): 259-276.

STRATHERN, M. (2005) *Kinship, Law, and the Unexpected. Relatives are always a surprise*. New York: Cambridge University Press.

SUTCLIFFE, S. ; BOWMAN, M. (2000) “Introduction” a SUTCLIFFE, S. ; BOWMAN, M. (ed.) (2000) *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

TAUSSIG, M. (1993) *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York i London: Routledge.

TAYLOR, C. (1994) *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

_____. 2007) *A Secular Age*. Cambridge (Massachussets): The Belknap Press of Harvard University Press.

_____. (2008) “The Future of the Religion Past” a DE VRIES, H. (2008). *Religion. Beyond a concept*. New York: Fordham University Press.

TODD, Z. (2014) "Fish Pluralities: human-animal relation and sites of engagement in Paulatuq, Arctic Canada. *Etudes/Innuït/Stud.*, 38 (1-2): 217-238.

TOREN, C. (1999) *Mind, Materiality and History: Exploration in Fijian Ethnography*. London i New York: Routledge

TURNER, B. S. (2011) *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

TURNER, V. (2008) *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.

URBAN, G. (2001) *Metaculture. How Culture Moves Through the World*. Minneapolis i London: University of Minnesota Press.

VERRIPS, J. (2010) "Body and mind: material for a never-ending intellectual odyssey" a MORGAN, D. (ed.)(2010) *Religion and material culture. The matter of belief*. New York: Routledge.

VERTOVEC, S. (2000) "Religion and Diaspora" a ANTES, P.; GEERTZ, A.W.; WARNE, R. (eds) (2000). Berlin and New York: Verlag de Gruyter.

_____. (2007) "New Complexities of cohesion in Britain: Super-diversity, transnationalism and civil-integration". ESRC Center on Migration, Policy and Society (COMPAS): University of Oxford.

_____. (2009) *Transnationalism*. London: Routledge.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz.

WAGNER, R. (2016) *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press

WALLACH SCOTT, J. (2018) *Sex and Secularism. How Secularism has been used to justify the subordination of women*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

WALLERSTEIN, I. (2004) *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Madrid: Akal.

WEBER, M. (2009) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

WILLERSLEV, R. (2007) *Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

WITTGENSTEIN, L. (2012) *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2021) *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Editorial Trotta.

WIRTZ, K. (2014) "Spiritual Agency, Materiality, and Knowledge in Cuba" a JOHNSON, C. (2014) *Spirited Things. The work of «Possession» in Afro-Cuban*. Chicago: Chicago University Press.

WOLF, E. (2001) *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México, D.F.: Ciesas.

WOODHEAD, L. (2010) "Real Religion and Fuzzy Spirituality? Taking Sides on the Sociology of Religion" a AUPERS, S.; HOUTMAN, D. (eds.) (2010) *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden: Brill Academics.

ZILLINGER, M. (2014). "Media and scaling of ritual spaces in Morocco". *Social Compass* 61 (1): 39-47.

GLOSSARI

- **Adimú:** És una ofrena o sacrifici que es presenta a les deïtats (*orishas*), amb la finalitat d'obtenir el bé promès o de consolidar-lo.
- **Ahijado:** Aquell que ha estat iniciat pels seus padrins de religió afrocubana.
- **Aiyé:** El món.
- **Aje:** Poder de bruixeria.
- **Ajitenas:** Firmes o signatures dels *santos*.
- **Ajogun:** Forces de la naturalesa que permeten mantenir les forces de l'univers.
- **Aleyo:** Persona que ha estat pre-iniciada. No és encara santero, però ha fet els passos rituals previs per ésser-ho, això és que ha passat per la *Entrega de los guerreros* i dels *Elekes*. Es considera creient de la religió tot i que encara no practicant.
- **Amarre:** Conjur que implica un lligam amb la Santería. Normalment, es fa aquest conjur a una persona que es vol iniciar en aquesta religió.
- **Añá:** Cerimònia de bateig dels tambors de *itotele*, *koso* i *iyá*. *Orisha* amo del tambor de Batá. Intermediària entre el món visible i els *orishas* en les festes dedicades a les divinitats de la Regla de *Ocha*.
- **Apetebí:** Ajudant del *babalao*. Única dona dins del grup que s'encarrega de tenir cura de totes les coses relacionades amb *Orula*.
- **Araba o iroko:** Arbre sagrat de la Santería. Es coneix en castellà com la Ceiba.
- **Arun:** Malaltia.
- **Ashé:** Energia o poder que tenen els *orishas* i els individus consagrats en Santería.
- **Asiento:** Ritual d'iniciació en la Regla de *Ocha*. És la consagració definitiva en aquest tipus de culte. Es diu que la persona es fa *santo*. Amb això se *l'asienta* al cap l'Àngel de la Guarda (*eledá*) o *l'orisha* tutelar, pare de la persona iniciada.
- **Ayugbona:** Santero ajudant del sacerdot – *oriaté* – que s'encarrega del *yavó* en la cerimònia d'iniciació.
- **Babalao:** Sacerdot de rang molt elevat. Té molt de prestigi sobretot quant a qüestions d'endevinació perquè ha estat iniciat per *Orula*. Literalment “pare del secrets”.
- **Babalosha:** Pare de *santo*. *Padrino*.
- **Babalarishas:** Santeros.

- **Babalaú Ayé:** *Orisha* de les epidèmies, que es un dels més populars del panteó yoruba; se sincretitza amb San Lázaro.
- **Batá Añá:** Tambor consagrat en la Regla de *Ocha*.
- **Bembé:** Moments festius dins la Santería en què s'espera la comunicació amb el diví en catarsis plenes de música i tambors, balls i cançons. També es coneix en castellà com a cerimònies de *Tambor*.
- **Bóveda espiritual:** Taula o estant on l'espiritista inicia la seva comunicació mitjançant certs elements.
- **Cabildo:** A l'època colonial, agrupació d'esclaus d'una mateixa ètnia que es trobaven els dies festius per celebrar les festes segon las seves tradicions d'origen.
- **Caminos:** Remet a les diferents situacions de les distintes deïtats al llarg del seu pas per la terra.
- **Candomblé:** Culte afrobrasiler, de la Regla dels *Orishas*.
- **Casa de culto o casa-templo:** És la casa d'un oficiant de les religions afrocubanes. És el centre de la congregació, dels seus *ahijados* i d'altres fidels propers a ell.
- **Cascarilla:** Argila blanca que s'utilitza a pràcticament tots els rituals per a què funcionin correctament.
- **Ceiba:** Arbre sagrat en la cosmologia d'*Ocha*. Té un ampli significat religiós en la zona de Níger, d'on procedeixen moltes de les influències religioses en el sistema afrocubà.
- **Changó:** Deïtat ioruba de la guerra, el poder i la virilitat.
- **Consulta:** Sessió entre un sacerdot i un practicant en què el primer llegeix la situació vital del segon i intenta trobar-li una solució mitjançant procediments religiosos.
- **Cuchillo:** Sacerdot encarregat del sacrifici d'animals.
- **Diloggún:** Un sistema d'endevinació que consisteix en el llançament de setze cargols i en llegir les dues-centes cinquanta-sis respostes que poden sortir en funció de com han caigut.
- **Ebbó:** Ritual de sacrifici que es realitza quan ho marca l'oracle.
- **Efún:** Closca d'ou en pols utilitzada en les cerimònies. Guix per pintar. També anomenada *cascarilla*.
- **Egun:** *muertos*. Avantpassats en la Santería.
- **Eleda:** ànima guardiana.
- **Elegguá:** Deïtat ioruba que té a veure amb el destí de les persones.
- **Eleke:** Collars sagrats que s'atorguen per a la pre-iniciació de la Santería.
- **Emí:** Esperit, alè.

- **Entrega de los guerreros:** Ritual de pre-iniciació a la Santería que es dona un cop s'ha produït l'entrega dels *Elekes*. Representa la protecció de l'iniciat. Els *orishas* que s'entreguen són *Elegguá, Osún, Ochosi* i *Oggún*.
- **Epe:** Maledicció
- **Eshu:** Manifestació maligna d'*Eleggu*. És entregat pels *babalaos*.
- **Ewé:** Herbes, plantes.
- **Ewon:** Empresonament.
- **Fifeto:** Part final del ritual de la matança, realitzada per tal d'assegurar als *orishas* que no s'ha matat animals en va, sinó que s'ha fet en nom dels propis *orishas*, que són els únics que tenen el dret de treure la vida als éssers vius.
- **Fundamento:** Contingut màgic dels receptacles sagrats de les religions afroclubanes. Per extensió, el mateix receptacle. El *fundamento de santo* es refereix als objectes de culte als *orishas*.
- **Ifá:** Amor, títol d'*Orula*. *Ifá* també fa referència a un tipus d'endevinació a través del coneixement del que s'anomena *taulell d'Ifá*, que només els *babalaos* poden llegir.
- **Ikú:** Mort.
- **Ilé:** casa d'un sacerdot de Santería, d'un *oriaté*.
- **Italero:** Sacerdot expert en l'endevinació.
- **Iyalawo:** Sacerdotessa ("mare dels secrets") d'un rang elevat.
- **Iyalocha:** Sacerdotessa. Madre de *santo*, madrina que li fa el *santo* o que inicia una persona.
- **Iyanifa:** Santera que rep *Orula*. Mare d'*Ifá*.
- **Iyavó:** S'anomena així al neòfit o iniciat en Santería. Durant un any, manté aquesta condició mentre que és atès i instruït pel seu *padrino* o *madrina* de culte. Se'ls distingeix per anar vestits de blanc durant tot aquest temps i portar el cap rasurat i cobert.
- **Iyavoraje:** Període en el qual el practicant d'aquesta religió és *iyavó*
- **Kariocha:** Ritual de "Asiento del Santo", és a dir, d'iniciació a la Santería.
- **Kimbisa:** Variant del Palo Monte, d'origen bantú.
- **Lucumí:** Terme emprat per referir-se a la tradició cultural deixada a Cuba pels esclaus d'origen ioruba.
- **Mpungu:** Força, energia, esperits superiors que emanen de la força del déu suprem.
- **Nfumbi:** Esperits relacionats amb la natura.

- **Nganga:** Centre del poder dels paleros, també anomenat *caldero* o *prenda*. Les cerimònies de Palo Monte sempre es realitzen en presència d'aquest recipient ple d'objectes consagrats en la religió.
- **Obatalá:** Deïtat ioruba associada a la saviesa. És conegut com *l'orisha* amo dels caps de les persones i es considera el més vell dels *orishas* més importants del panteó ioruba.
- **Obi:** Sistema d'endevinació a base de cocos. Es realitza una pregunta i es llencen quatre trossos de coco i en funció de com cauen es determina la resposta de "sí" o "no".
- **Odu:** Lletra, destinació i sort. Es un cos de relats que pertany al sistema d'endevinació d'*Ifá*.
- **Oggún:** Deïtat ioruba associada a la fortalesa i a la guerra.
- **Ojiji:** ombra
- **Okana:** Es el primer *Odu* de l'oracle sagrat del *ekuele*. Remet a una resposta negativa o de perill.
- **Olodumare:** Déu omnipotent.
- **Olofi:** Déu suprem del panteó dels *orishas*.
- **Olokun:** Deïtat del panteó ioruba.
- **Olorisha:** Persona que ha rebut un o més *orishas*.
- **Onile:** Elements naturals de la Terra.
- **Omo:** Fill.
- **Ori:** Cap, destí.
- **Oriaté:** Sacerdot santero mestre de cerimònies i d'endevinació.
- **Orisha:** El conjunt de deïtats ioruba.
- **Orula:** Deïtat ioruba que posseeix tota la saviesa dels oracles d'endevinació.
- **Orun:** Món invisible.
- **Orun bururu:** Fa referència a aquell lloc on van els que han sigut males persones a la terra i del que és molt difícil sortir.
- **Osain:** Deïtat ioruba que habita a les plantes.
- **Osainista:** Santero que té un gran coneixement de les plantes que pertanyen a cada *orisha* i els seus remeis curatius.
- **Oshosi:** Deïtat del panteó ioruba.
- **Oshún:** Deïtat ioruba que habita al riu. Patrona de l'amor i dels diners. Simbolitza la feminitat.
- **Osogbo:** Mala sort o desgràcia.

- **Otá:** Pedra especial sagrada per a un *orisha* per mitjà de la qual una deïtat es comunica amb el santero. Les *otá* es conserven comunament en recipients adornats als altars dels *orishas*.
- **Osún:** Objecte sagrat que es representa amb una copa de metall amb la figura d'un gall. Representa la vida de l'iniciat.
- **Padrino:** Terme utilitzat pels ahijados per dirigir-se o referir-se a la persona que els va iniciar al culte. Cap espiritual dins la Regla de *Ocha*.
- **Palero:** Practicant de la Regla de Palo Monte.
- **Palo Mayombe:** Cultura d'origen bantú. També coneguda com a Palo Monte.
- **Patakies:** Llegendes que es troben al *Tratado de Ifá*.
- **Rayamiento:** És un pacte, una aliança amb les deïtats, els vius i els morts. Es fa jurament de lleialtat, germanor, fraternitat. La cerimònia consisteix en l'eliminació dels mals que té una persona a través de diversos talls realitzats al cos de la persona anomenats *rayaduras*. Es considera el ritual d'iniciació al Palo Monte.
- **Regla:** Religió. Comprèn els rituals i pràctiques religioses i màgiques d'origen africà i desenvolupades a Amèrica Llatina, sobretot a partir del segle XIX.
- **Santero/a:** Home o dona que ha estat iniciat en els secrets dels *orishas*, és a dir, en la Santería.
- **Santo:** *Orisha*.
- **Secreto:** El camí de l'*Orisha*.
- **Tablero de Ifá:** Mètode d'endevinació ioruba. Requereix d'una iniciació especial per saber-lo interpretar i per això només els sacerdots de rang elevat ho saben fer, els *babalaos*.
- **Trabajo:** Cerimònia, acció mística.
- **Yemayá:** Deïtat ioruba mestressa del mar i patrona de la maternitat.