

authority is a measurable entity, presenting lay Muslims with a singular choice when seeking advice on spiritual matters. She stresses that authority is non-coercive and approaches the so-called “Sha’rawi phenomena” by analysing the ways in which Shar’awi acquired his celebrity status in the national media by grasping the demands of the Egyptian state as well as his audiences. Although never mentioned explicitly, what Brinton might have in mind is the Weberian notion of charisma that charismatic authority is mutually constructed between the leader and his or her followers. However, the fragmentation of authority thesis, as put forward by Eickelman and Piscatori, does not necessarily mean that the strength of religious authority would be measurable. It has been a long time since the ‘*ulama*’ ceased to monopolise the authority to interpret the sacred sources of Islam. Instead, the Egyptian public has access to a wide range of religious-authoritative figures to follow. For instance, when flipping through satellite television stations in Cairo, one would be faced with a mesmerising number of Islamic contents. Yet, as demonstrated in the rise of Sha’rawi’s fandom, ‘*ulama*’ continue to enjoy some influence on the shaping of public discourses of Islam. Hatsuki Aishima

Camacho, Jorge: Miedo negro, poder blanco en la Cuba colonial. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2015. 272 pp. ISBN 978-84-8489-799-6; ISBN 978-3-95487-346-3. Precio: € 29,80.

La exitosa rebelión de los esclavos en Sainte-Dominique y la creación de la república negra de Haití en 1804 despertaron temores en todo el Caribe. En Cuba surgieron temores rayanos en fobia, que se plasmaron en los escritos de hombres de letras e intelectuales con respecto a la esclavitud y a la cultura criolla y blanca, que veían en peligro. Este temor, que Camacho analiza a partir de una gran cantidad de fuentes del siglo XIX, con énfasis en las literarias, pero sin descuidar bandos y otros documentos administrativos, sirvió de concepto básico en la construcción de la nación. Si bien preocupaciones similares se dieron también en otros países hispanoamericanos, ellas se dieron en el seno de las ya conformadas repúblicas, mientras que en Cuba, por el contrario, surgieron en el contexto de la esclavitud, cuya abolición fue muy tardía, en 1886. La predominancia numérica de la población negra contribuía seguramente a afianzar estos miedos: en 1774 vivían en la isla unos 100.000 blancos y 75.180 mulatos y negros; medio siglo más tarde, 311.000 blancos y casi 400.000 mulatos y negros.

Luego de un capítulo introductorio sobre los alcances de esclavos, Jorge Camacho analiza, en sendos capítulos, los artículos de José Victoriano Betancourt sobre las zonas periféricas de La Habana, las nodrizas africanas, la situación social de las mulatas, algunas consideraciones de Martí, los *ñáñigos* tratados por Francisco Calcagno, la influencia de música y bailes de raíz africana en la sociedad adinerada de la época y un capítulo final dedicado a José Martí.

El capítulo titulado “Los monstruos de la periferia” se refiere a artículos de J. V. Betancourt, a partir de 1838,

producto de sus visitas a barrios periféricos de La Habana. Mientras que por lo general se asocia a los esclavos prófugos o cimarrones con escondites en lugares alejados de los centros poblados y de difícil acceso, también se daba el hecho que los fugitivos se escondían en los barrios de extramuros. Betancourt presenta a sus habitantes bajo imágenes animalescas, inhumanas. Describe el “triple velorio” de un niño, un velorio que se realizaba en tres días diferentes, una costumbre que era combatida por las autoridades, y otros usos vigentes en la época, de interés para la antropología, que mencionaremos más adelante.

“Las nodrizas africanas” trata una realidad conspicua en la época, por lo cual son mencionadas e incluso ocupan roles importantes en numerosas obras. En realidad, pareciera ser una paradoja que, a pesar del temor al contacto íntimo entre negros y blancos, las familias adineradas no dudaran en recurrir a una nodriza africana o afrodescendiente, aun en los casos en que las propias madres tuvieran la posibilidad de amamantar. Era común que en los diarios de la época se ofrezcan en venta o en alquiler esclavas con abundante leche. En muchos casos eran una figura influyente en la educación de los niños, y, para muchos autores, una fuente de “contagio” de ideas y concepciones africanas.

En el siguiente capítulo, titulado “La sangre y la virtud de la mulata”, Camacho trata brevemente una de las novelas críticas del sistema esclavista más conocida de la literatura cubana – “Cecilia Valdés o la loma del Ángel” de Cirilo Villaverde, cuya primera parte se publicó en 1839 y su edición completa en 1879 – para dedicarse a dos novelas de que no habían recibido hasta ahora la atención de la crítica: “La campana de la tarde”, de Julio Rosas (1873) y “Es Ángel”, de Eduardo Ezponda, de 1877.

Teniendo en cuenta las relaciones de poder reinantes, no extraña que en ninguna obra la esclava logre resistirse a los deseos sexuales del amo. Por su parte, las mulatas aspiraban a casarse por lo general con blancos, lo que posibilitaba un ascenso en la escala social, lo cual pocas veces sucedió. En todas las novelas, con una sola excepción, su vida termina trágicamente, muchas veces desemboca en el suicidio. Por lo demás, las leyes restrictivas de la Corona dificultaban los casamientos mixtos: los contrayentes debían sacar un permiso de “limpieza de sangre”, que demostrara que ninguno de los dos tenía ascendencia africana. En principio, esta ley iba dirigida a la nobleza, pero a partir de 1805 se hizo más restrictiva y debió ser acatada por todos los blancos. La prohibición se dejó en efecto recién en 1881.

El único capítulo que no tiene a Cuba como escenario es el que trata la interpretación de José Martí con respecto a las manifestaciones de terror de los esclavos en ocasión del fuerte terremoto acaecido en 1886 en Charleston (Carolina del Norte), y sus manifestaciones extremas. Martí ve a éstas como una herencia de sangre debidas a las diferencias psíquicas de los esclavos con respecto a los blancos. Martí, apunta el autor, se inscribe aquí aún dentro del discurso biológico racial tan común en su época.

El capítulo 6 está dedicado a los *ñáñigos* en la obra de Francisco Calcagno, un autor prolífico, que escribió nueve novelas muy poco conocidas fuera del círculo de es-

pecialistas. Bajo la denominación de *ñáñigos* se conoce a los miembros de la sociedad secreta Abakuá, originaria de África, y que se asentó sobre todo en el Occidente de la isla. Desde 1870 los *ñáñigos* eran criticados por la intelectualidad cubana, que ratificaba que las “supersticiones” no cesaban con el fin de la esclavitud. (Posiblemente se trata de la única sociedad secreta en tierras americanas, que tiene una notable continuidad hasta la actualidad.) La primera asociación de este tipo que aceptó a blancos como miembros fue fundada en 1863. Para Calcagno, el hecho que adoptaran símbolos cristianos (como la cruz) era una infamia. Las autoridades tuvieron una actitud muy dura con respecto a la sociedad Abakuá. Si bien Camacho menciona la deportación de *ñáñigos* en 1895 a la cárcel de Ceuta (179), investigaciones actuales muestran que esta fue de mayor envergadura y hacia otras regiones: Aranzadi Pérez (2013) constata en Fernando Poo (hoy Bioko) la presencia de *ñáñigos*, a través de la prensa decimonónica. Entre 1862 y 1897 se deportaron cubanos que luchaban por la emancipación de España a Fernando Poo, a los que se sumaron cientos de *ñáñigos* (I. Aranzadi Pérez, Presencia de la Sociedad Abakuá en Fernando Poo a finales del siglo XIX. Deportados *ñáñigos* cubanos en la prensa española. *Batey – Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 5/5.2013: 38–58; <<http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/47/25>>).

Otro tema tratado por el autor es de qué modo la música y los bailes con influencias africanas penetraron en la sociedad, y el tesón que ponían los jóvenes de alta sociedad en imitar esas danzas.

El último capítulo (“La herencia racial y la igualdad espiritual en Martí”) muestra la preocupación martiana por lograr la incorporación de los afrodescendientes a la vida del país. En un escrito inédito anterior había visto la “herencia racial” africana como un peligro; por el contrario, en obras posteriores enfatiza que la nación era para todos los habitantes de Cuba. No queda claro porqué el autor analiza el pensamiento de Martí en dos capítulos diferentes, ya que se trata de un desarrollo similar del pensamiento de éste: con respecto a la reacción de los esclavos ante el terremoto de Charleston, Martí estaba aún influenciado por el determinismo biológico reinante en su época, que superó al abogar por la integración de los afrodescendientes.

Si bien la mayor parte de las fuentes utilizadas son literarias, su contribución a los estudios antropológicos es considerable, no solo porque las obras literarias analizadas dan una noción cabal de conceptos e ideas presentes en el siglo XIX, sino también en cuanto a conocimientos puntuales. Los artículos de Betancourt sobre el hampa en los extramuros de La Habana, que también eran lugar de refugio para esclavos que habían huido de sus amos, reproducen diálogos del habla bozal (el uso del idioma español por los esclavos), la práctica aun parcialmente vigente de la mutilación (afilamiento) dentario que ostentaban los Carabalíes (denominación aliterada para los esclavos procedentes de la costa de Calabar, en Nigeria) y otras costumbres.

Calcagno ve como especialmente funesto el hecho que hombres blancos se hicieran *ñáñigos*. Lo que no le fue posible a este y otros autores entender en esa época, y

aparece claro en la actualidad, es que, a través de la aceptación de miembros blancos en una sociedad de raigambre africana, se expresa que el criterio de pertenencia a cultos de origen africano ya en esa época no era racial sino iniciático, lo cual se fue ahondando con el correr del tiempo. Lo determinante es la iniciación religiosa y no el color de la piel. Inmersos en la época en que vivieron, Calcagno y otros autores no pudieron entender los procesos de transculturación que se estaban realizando, sino que los vieron como un “contagio”. (En la actualidad, nadie podría ver en Cuba como paradójico que un santero blanco tenga una familia ritual africana y como espíritus auxiliares en los rituales a esclavos de la época colonial.)

Es de señalar que en varias de estas obras, uno de los personajes sea un indígena. Si bien se trata de una figura idealizada – en contraposición a africanos y afrodescendientes – es sugestivo que los indígenas no desaparecieron en parte del Caribe tan rápidamente como afirmó la historiografía. Este hecho está siendo trabajado desde hace algunos años por algunos etnohistoriadores, que muestran a partir de documentos de archivos la supervivencia en “pueblos de indios” hasta por lo menos 1800 e incluso una fuerte raigambre indígena actual en algunas regiones del Oriente cubano.

Terminada la lectura y cerrado el libro, es difícil no pensar en los procesos posteriores de cambio y en la enorme contribución de dos pioneros. Aún entrado el siglo XX, buscar un contacto con afrocubanos que fuera más allá de la relación amo y siervo y recoger sus creencias eran vistos como actitudes bizarras. Fueron dos conspicuos representantes de la clase alta cubana quienes iniciaron un formidable camino de investigación: Lydia Cabrera (1900–1991) comenzó en la década de 1930 su enorme tarea de recopilación, primeramente con los servidores de su casa (E. M. Rodríguez-Mangual, Lydia Cabrera and the Construction of an Afro-Cuban Identity. Chapel Hill 2004). El respetado Fernando Ortiz (1881–1969) fue visto por la sociedad cubana como actor de una actitud rayana en la locura al estudiar en profundidad la música de raíz africana e invitar en 1936, a una de sus conferencias, a tocadores de tambores *batá*, utilizados en los cultos. Esto le costó además una gran tarea de convencimiento de los músicos, pues los ritmos e instrumentos se utilizaban exclusivamente en la liturgia (F. Ortiz, La africanía de la música folklórica cubana. Madrid 2001: 101).

Jorge Camacho es profesor de Literatura Hispánica y Estudios Comparados de la Universidad de South Carolina, en Estados Unidos, y ha publicado numerosas contribuciones sobre temas similares, decantados ahora en el contexto mayor de una monografía. En un par de casos, faltó una lectura final que homogeneizara el texto, así, por ejemplo, repite la misma cita en contextos similares (41 y 43). En algún caso, hubiera sido adecuado explicar brevemente términos poco conocidos por los no especialistas, como siboneyismo. El autor se refiere en detalle a los argumentos de muchas de las novelas que analiza, un procedimiento esclarecedor ya que la mayoría de ellas son poco conocidas. Hubieran sido indicadas algunas referencias a la recepción que tuvieron las distintas obras en la sociedad de la época.

En resumen, se trata de un aporte valioso, aún más allá de la literatura cubana del siglo XIX. Vista desde la perspectiva antropológica actual, la riqueza cultural y religiosa de Cuba reside en los aportes de grupos étnicos que en la época colonial inspiraron desprecio y temor, y cuyos descendientes fueron integrados a partir de 1959 a la vida nacional.

María Susana Cipolletti

Carr, C. Lynn: *A Year in White. Cultural Newcomers to Lukumi and Santería in the United States.* New Brunswick: Rutgers University Press, 2015. 227 pp. ISBN 978-0-8135-7119-5. Price: \$ 27.95

Bisher galt das wissenschaftliche Interesse an der Santería dem Pantheon der Orisha-Gottheiten, der Besessenheit unter Trommeln, der Vitalität der auf Yoruba-Sklaven zurückgehenden Religion und ihrer Ausbreitung über die Grenzen Kubas hinaus. (Die Bezeichnung "Santería" kommt aus dem Spanischen und lässt sich mit "Heiligenkult" übersetzen. Es ist der vormalig akzeptierte, aber heute abgelehnte Name für eine religiöse Ausdrucksform, die Sklaven aus Westafrika nach Kuba brachten. Diese Sklaven, deren Nachkommen heute als Yoruba bekannt sind, trugen in der Kolonialzeit den Namen Lukumi. Lukumi ist deshalb eine akzeptiertere Alternativbezeichnung für die Religion, die heute auch Och(ri)a-Regel heißt. Die Rezensentin behält hier den bekannteren Begriff "Santería" bei.) Nun hat Lynn C. Carr ein neues Thema erschlossen: das Novizenjahr. Entsprechend der Bezeichnung *iyawo* für Neunitiierte nennt Carr diesen Zeitraum *yaworaje*. (Die Autorin schreibt von *yaworaje*, wohl weil es meist so ausgesprochen wird. Es ist üblicherweise auch von *iyaworaje* die Rede. Es geht auf das aus dem Yoruba stammende Wort *iyawo* für Braut zurück und bezeichnete ursprünglich die jüngste Ehefrau in einem Gehöft, die allen übrigen Frauen untergeordnet war. Dieser Begriff wurde für die Neulinge in der Ocha-Regel der afrokubanischen Santería beibehalten.) Er beginnt im Anschluss an die Initiation, u. a. auch *kariocha* genannt, welche die Energie der persönlichen Schutzgottheit in Kopf und Körper des Initianden verankert. Ab diesem Moment kontrolliert und beherrscht eine Vielzahl von Ge- und Verboten Leben und Alltag des neuen Priesters für die Dauer eines Jahres. Sichtbarer Ausdruck ist die weiße Tracht. Die vorliegende Untersuchung zur *yaworaje* beschränkt sich auf Initiierte in den USA, die ohne familiäre Santería-Tradition aufgewachsen sind. Mittels einer anspruchsvollen Methode legt die Autorin eine empirisch gesättigte Studie vor und zeigt eindrucklich, dass die Santería-Novizen oft unverstanden von Familie, Freundeskreis und Kollegen eine ambivalente Übergangszeit zu durchlaufen haben, die sie in der Mehrheit dennoch nicht bereuen.

Lynn C. Carr ist Soziologin, aber auch Reiki-Meisterin und selbst in die Santería eingeweiht. Neben ihrem früheren Interesse am Neopaganismus spielte bei der Entscheidung für die Initiation ihre Krebserkrankung eine Rolle, von der sie sich, wie viele andere Initianden, eine heilsame Wirkung erhoffte. Ihre persönlichen Befindlichkeiten und privaten Tagebuchaufzeichnungen fließen als autoethnografische Dokumente in die Studie ein. Dennoch ist

daraus kein Fall von Bekenntnisliteratur geworden. Die Autorin hat vielmehr eigene Eindrücke und wissenschaftlich generierte Einsichten gekonnt zu kombinieren verstanden: 52 qualitative Interviews lieferten Einsichten in das Empfinden und Befinden von Jungpriestern im Novizenjahr. 197 Online-Befragungen bildeten die statistische Grundlage zum Erstellen von Trendanalysen. Sie selbst wurde zu ihrem eigenen Studienobjekt. Dieses Verfahren, dessen drei Komponenten die Autorin noch einmal im Anhang (173–197) transparent und plausibel begründet, macht Aspekte einer bekannten Religion sichtbar, die bisher unbekannt und unbeachtet waren.

In der Einführung (1–15) bringt die Autorin dem Leser ihre eigene *yaworaje* nahe, als die obligate weiße Kleidung sie ihrem Empfinden nach von sich selbst entfremdete. Die Idee für eine wissenschaftliche Arbeit zu diesem Thema soll dann aber in einer Stunde der Inspiration entstanden sein. Carr stellt die wesentlichen Merkmale der Santería vor, ohne jene "Geheimnisse" anzusprechen, über die gegenüber Außenstehenden Stillschweigen bewahrt wird. Es werden zentrale Begriffe thematisiert, deren Verwendung sprachlich und sachlich kompliziert ist, gerade wenn sie doppelt übersetzt werden (müssen): Vom Yoruba ins Spanische und ins Englische. So handelt es sich bei den *iyawo* – der Begriff meint in Yoruba "Braut", hat in Kuba aber die Bedeutung von "Kleinkind" angenommen – doch kaum um "Konvertiten" im Sinne der Strenge vieler Weltregionen, da die Santería doch gerade keinen Exklusivitätsanspruch auf den Glauben ihrer Anhänger erhebt. Den *iyawo* einen Status als Priester zu attestieren, wie es Carr tut, stellt sie zwar im Sinne einer Aufwertung auf das gleiche Niveau wie die etablierten Religionsexperten, übergeht jedoch die Tatsache, dass die Santería selbst begrifflich unterscheidet zwischen Initierten und Initiierenden. Allerdings geht die Autorin insgesamt versiert mit den begrifflichen Schwierigkeiten um.

Das 1. Kapitel "Situating the *Iyawo*" (16–34) erläutert den Status der *iyawo* mittels des in der Initiation ausgelösten Prozesses. Die Initiation selbst begreift Carr als Übergangsritus, durch welchen unter der Ägide des persönlichen Orisha die alte Identität durch eine neue abgelöst werde. Carr beschreibt dies als transformativen Prozess, der mit einem Sozialisationsprozess einhergeht, d. h. der Reintegration des Novizen in die soziale Welt. Das Novizenjahr beinhaltet auch Elemente einer Seklusion, die dem Neophyten den Rückzug aus der üblichen sozialen Geselligkeit auferlegt, indem er Menschaufläufe, Konzerte, Restaurants und Ähnliches meiden muss. Dies soll dem in kühles, ruhiges und friedliches Weiß gehüllten Neuling, der als verletzlich gilt, den Übergang in sein neues Dasein ermöglichen. Aus ethnischer und rassischer Zugehörigkeit ließen sich statistisch keine relevanten Unterschiede hinsichtlich der Gründe erkennen, welche die Befragten zur Initiation bewogen. Als Motive wurden Divination, Besessenheit, Fügung des Schicksals, Kraft der Träume, Liebe zu den Gottheiten, Hoffnung auf physische Heilung und Stabilität genannt. Allerdings förderte das Vorhandensein einer religiösen Familientradition in der Santería die Entscheidung für eine Initiation.