

Sammendrag

"La santería es una religión alegre". En studie av religionen santería i Havanna.

Santería er en cubansk religion med røtter i Vest-Afrika, der majoriteten av slavene som kom til Cuba under kolonitiden var fra. Religionen slavene brakte med seg, ble påvirket av og tilpasset til, den nye situasjonen på Cuba. Santería er en religion som skal hjelpe en med å få et bedre liv her og nå. Den har et stort panteon med en rekke guddommer (santos), som styrer over verden. For at den troende skal få et bedre liv, må vedkommende inngå i en relasjon med santoene. Den troende ofrer gaver, overholder forbud og holder fester, mens santoen som takk for gavene og lydigheten, hjelper den troende med de problemene de måtte ha.

Problemstillingen i denne oppgaven er hvordan religionen santería påvirker sentrale sider av de troendes hverdag på Cuba. Dette viser jeg gjennom å drøfte fire utvalgte aspekter; helse, forbud, penger og sosiale relasjoner. Jeg har valgt disse fire aspektene ut fra den forståelsen mine informanter har om hvordan de best kan nå *la vida alegre* (det gode liv). De troende søker et godt liv her og nå, i dette livet.

For å få et godt liv må en ha god helse. Helsen må de troende selv ta ansvar for, men de kan få hjelp av santoene dersom de overholder forbudene og gir offer. Forbudene, som i hovedsak er individuelle, setter begrensinger for handling og påvirker på denne måten hverdagen for dem det gjelder. Ofrene fordrer på sin side en viss økonomisk offervilje, da det er mye som må kjøpes inn til ritualene. Penger er derfor nødvendig for at en kan utøve religionen på en god måte. Men siden penger er en mangelvare i det cubanske samfunnet, utgjør behovet for penger et til tider stort problem for den troende. Den troende er dermed avhengig av sine kontakter og sosiale relasjoner, ikke bare for å skaffe nok penger til å overleve, men også for å gi ofrene og feire fester til ære for santoene. Samtidig er det sosiale aspektet ved religionen også viktig, ved at fester ikke bare gir grobunn for nye kontakter, men også for å vedlikeholde gamle. De ulike aspektene jeg tar for meg i drøftingen griper således inn i hverandre, og viser hvordan religionen preger dagliglivet til de troende på mange områder og i mange situasjoner.

Jeg gjorde feltarbeid i Havanna i åtte måneder og fulgte en rekke familier for å se hvordan de levde og i hvilke situasjoner santería påvirket hva de sa, tenkte og gjorde. Det meste av empirien ble til under observasjon av hverdagslige situasjoner og ved uformelle samtaler, på fester, over kjøkkenbenken og ved forberedelser til ritualer. Oppgaven er således en etnografisk oppgave, hvor teori blir trukket inn der det er relevant.

TAKK

Etter over to år med feltarbeid og oppgaveskriving er jeg nå endelig ferdig, og jeg ønsker å takke en rekke mennesker som har hjulpet meg på veien.

Først vil jeg takke alle mine venner i Havanna for deres tålmodighet, gjestfrihet og åpenhet. Uten dere hadde det verken blitt noen oppgave eller åtte fantastiske måneder på Cuba. Takk til min familie som aldri mistet troen på at jeg skulle bli ferdig, og til min bror Martin som har laget forsiden. Takk til min veileder Eduardo Archetti som har hjulpet meg fremover med hyppige veiledninger, slik at jeg til sist nådde målet. Takk til kollokviegruppen min som har vært til uvurderlig hjelp og støtte, både faglig og sosialt.

Takk til Norges forskningsråd og Institutt for sammenlignende kulturforskning for at noen der hadde tro på prosjektet og derfor gav meg penger til feltarbeidet. Takk til Senter for Utvikling og Miljø for hjelp og støtte i siste periode av skrivefasen. Takk til Etnografisk museum som gav meg utfordringen det var å samle inn en komplett samling av santeríaagjenstander til deres samlinger. Jeg håper dere også gir meg sjansen til å bruke kunnskapen jeg sitter inne med i forbindelse med en utstilling.

Sist med ikke minst vil jeg takke min samboer, Stephan Mo, for all hjelp og støtte under feltarbeidet og gjennom hele skriveprosessen. Tusen takk for din hjelp, tålmodighet, kjærighet og oppmuntring.

Oslo, april 2002
Anne Engh

Ordliste

De mest brukte ordene i oppgaven, både de på spansk og de på yoruba (det religiøse språket i santería, som har blitt bevart fra slavenes tid og som fremdeles brukes i deler av Nigeria) vil bli forklart her. De vil deretter bli markert i teksten med kursiv, og oversatt i parentes der jeg finner det nødvendig. Ordlisten bygger i hovedsak på følgende bøker; Lanchatañeré 1992, Cabrera 1993, Bolívar 1994, Barnet 1995, Fernández og Porras 1998 og González 1998, Hagedorn 2001.

Ahijado/a

Gudbarn. Ved innvielsen i santería blir en ledet av en *santero* (mannlig innviet) eller en *santera* (kvinnelig innviet), som blir ens *padrino* (gudfar) eller *madrina* (gudmor).

Babalawo

Padre de los secretos, hemmelighetenes far. Prest i *Ifá*, det øverste trinnet i santería, en stilling kun beregnet for menn. *Babalawoen* er den som kan ofre dyr og som gjennom sin kommunikasjon med *Orula*, spådomsguddommen, kan spå om fremtiden.

Hacerse santo

Betyr «å gjøre santo» eller å fødes i religionen, og er selve innvielsen i religionen. Innvielsen finner sted under et ukelengt opphold i et rom, der den som skal innvies symbolsk fødes på nytt og mottar *santoen* over sitt hode. Etter dette blir den personen som er innviet *santera* (kvinnelig innviet) eller *santero* (mannlig innviet), og vedkommende kan selv arbeide i religionen og få egne *ahijado* (gudbarn).

Iyawó(se)

Novise. Det er en person som i løpet av det siste året er blitt innviet i santería. De kan gjenkjennes på deres hvite klær som de må bære et helt år etter innvielsen. I tillegg til at de er underlagt en rekke forbud.

Madrina

Gudmor. Den *santeraen* (kvinnelig innviet) som følger en gjennom innvielsesritualet og som senere skal veilede en i religiøse spørsmål. Jamfør *padrino* som er den mannlige varianten.

Obbá

Offerprest. *Obbaen* kan på lik linje med *babalwoen* ofre dyr.

Oricha/Ocha

Guddom. *Oricha* er det afrikanske navnet for *santo*, med andre ord guddom i santeríapanteonet. *Santo* er for øvrig det mest brukte navnet blant de troende, selv om de i litteraturen ofte omtales som *orichas*. Navnet *Regla de Ocha*, som er et annet navn på santería, stammer fra ordet *orisha*.

Padrino

Gudfar. Den *santero* (mannlig innviet) som følger en gjennom innvielsesritualet og som senere skal veilede en i religiøse spørsmål. Jamfør *madrina*, som er den kvinnelige varianten.

Santera/santero

Kvinnelig og mannlig innviet. De som har gjennomgått «*hacerse santo*» ritualet og som derfor kan jobbe i religionen og selv gjennomføre initiering på andre, med andre ord bli *madrina* (gudmor) eller *padrino* (gudfar).

Santo

Guddom. På Yoruba kalles de gjerne *oricha* eller *ocha*.

1. Innledning

"La santería es una religión alegre. Hay música, hay baile, hay comida y hay bebida, y siempre la puerta está abierta." (Santería er en glad religion. Det finnes musikk, det finnes dans, det finnes mat og det finnes drikke, og døren er alltid åpen.)¹

Slik beskrev *santeraen* Ana santería, da jeg ba henne karakterisere religionen for meg. *Santeraen* Teresa la vekt på en annen side av denne religionen som begge kvinnene tilhører. "Santería er en religion som hjelper deg når du trenger det." På hver sin måte grep de to kvinnene tak i noe av det mest karakteristiske ved santería, på den ene siden det levende og livgivende ved religionen og på den andre siden det tilstedeværende og hjelpende.

Santería

Santería kan kort beskrives ved sitt panteon som består av over 20 *santos*² (guddommer). Hver av santoene har ansvaret for ulike områder ute i naturen og forbindes med visse menneskelige kvaliteter og egenskaper (Rodriguez 1997, Castellanos & Castellanos 1992). *Olofi*, som styrer panteonet, er en tilbaketrukket gud. Det er santoene de troende retter sine ønsker mot og ber til.

Når en innvies i santería går en inn i en relasjon med to av santoene, som fungerer som ens guddommelige foreldre (Bolívar 1994, Duharte & Santos 1999). Denne relasjonen er meget nær og bygger på en resiprositetsrelasjon, der den troende ofrer og følger forbud, mot at santoen hjelper til med problemene den troende sliter med. At santoen hjelper med å løse problemer den troende måtte ha i dette livet, er kanskje det mest karakteristiske trekket ved santería, da «det viktigste er å styrke mulighetene til å nyte dette livet, både materielt og spirituelt» (Fernández 1997:3). Ideer om et liv etter døden er derimot lite utarbeidet (Ortiz 1995).

Religion er organisert i et hierarki, der den troendes plassering avhenger av hvilke ritualer vedkommende har gått gjennom og den troendes kjennskap til religionens mange hemmeligheter. Det finnes imidlertid ikke noe sentralt lederskap, men en rekke små grupperinger som ledes av religiøse eksperter, enten en *babalawo* eller en *santera/santero*.

Problemstilling og avgrensning

Problemstillingen i denne oppgaven er hvordan santería påvirker sentrale sider av de troendes hverdag. Påvirkningen skyldes både religionens karakter av å være en glad og levende religion og troen på at santoene kan løse dette livets problemer.

For å drøfte påvirkningen religionen har på hverdagen til de troende, har jeg valgt ut fire aspekter for å illustrere denne påvirkningen. De fire aspektene er **helse** (*salud*), **forbud** (*prohibiciones*), **penger** (*dinero*) og **sosiale relasjoner** (*socios/familiares*). Å velge ut disse fire aspektene er et analytisk grep for å kunne forklare en komplisert virkelighet, samtidig som det viser at religionens påvirkning avhenger av situasjonen

¹ Alle oversettelser fra spansk er mine egne.

² På Cuba kalles både de katolske helgnene og santeríaguddommene for santos, selv om det opprinnelige navnet på de sistnevnte er *orichas*. I kapittel 4 redegjør jeg mer utførlig for dette.

den troende befinner seg i. I drøftingen vil jeg legge vekt på egen empiri og regional etnografi.

Jeg har valgt ut de fire aspektene på bakgrunn av en generell idé hos mine informanter om at deltagelse i santería skal lede dem frem mot *la vida alegre* (det gode liv). God **helse** anses som viktig for å oppnå det gode liv, noe som illustreres av uttalelsen til *santeraen* María om at "Med helse kan en mestre det meste." God helse kan på sin side oppnås ved å følge de religiøse **forbudene** den troende blir tildelt av santoene under innvielsen. Forbudene sier hva en kan eller ikke kan spise, gjøre eller si, og gis for at den troende skal unngå problemer. "Santoene forbyr en ikke ting fordi de har lyst, men fordi de skal hjelpe", ble jeg forklart. Det er imidlertid ikke nok å overholde forbudene. Santoene ønsker også offer og fester, noe som betyr til dels store økonomiske utgifter for den troende. **Penger** er derfor viktig for å opprettholde en god relasjon med santoen, som på lengre sikt skal føre til at en får et godt liv. *Babalawoen* Carlo sa derfor, "Uten penger er det ikke lett å gjøre noe i santería." For å få tilgang på penger og for å kunne utføre den rituelle praksisen, er den troende avhengig av å ha et nettverk av **sosiale relasjoner** rundt seg. *Santeraen* Teresa illustrerte dette ved å si at "Alle kjenner alle i santería." Gjennom de sosiale relasjonene kan den troende få tilgang på penger og materiell til de ofrene og festene som santoene ønsker/krever for å hjelpe den troende med *la vida alegre*.

At santería har praktiske konsekvenser for både kvinner og menn og voksne og barn i store deler av dagliglivet, er imidlertid ikke enestående for denne religionen. I antropologien har flere hevdet at "Det religiøse virker inn på nær sagt alle deler av samfunnet" (Larsen 2000:278).

The anthropology of religion does not focus on beliefs and ritual alone, but tries to contextualize religious behaviour within a broader social framework, and to expose the link between religion and other aspect of the social and natural world (Bowie 2000:129).

Jeg har derfor valgt å drøfte problemstillingen ved hjelp av egen empiri bestående av de troendes uttalelser og forklaringer, og mine egne observasjoner av møtet mellom religionen og hverdagen. I tillegg bygger jeg videre på den regionale etnografien som finnes om santería, og sammenligner aspekter ved santería med den brasilianske religionen candomblé, som på flere områder likner på santería både i form og opprinnelse. Jeg trekker også inn teori der det er nødvendig. Dette er en etnografisk oppgave, som tar utgangspunkt i den cubanske virkeligheten slik jeg observerte den.

Siden jeg i denne oppgaven fokuserer på hvordan santería påvirker deler av de troendes hverdag, har jeg valgt å legge mindre vekt på andre viktige og interessante sider ved religionen, som for eksempel moralspørsmål, makt- og kvinneperspektiv, ritualer og symboler.

Santería er ikke bare et resultat av møtet mellom det afrikanske og det spanske, men også et resultat av en kontinuerlig påvirkning fra samfunnet rundt. Religionens mottakelighet for påvirkning kan skyldes at kunnskapen innad i religionen overføres oralt. Samtidig forteller fellestrekkene med Yoruba-religionen i Vest-Afrika, hvor santería har sine røtter, at noe også har holdt seg konstant. Dette prosessuelle aspektet ved santería er imidlertid ikke tema for min oppgave, men ligger hele tiden i

bakgrunnen for min etnografiske beskrivelse og drøftingen av santería og dens påvirkning på de troendes liv.

Jeg ønsker imidlertid ikke å beskrive den troendes hverdag i detalj, men å vise hvordan religionen på en del punkter har påvirkning ut over den rituelle konteksten. Hvor stor påvirkning santería har på hverdagen til den enkelte avhenger både av personen det gjelder og situasjonen vedkommende befinner seg i. Ingen av mine informanter tenker eller handler med utgangspunkt i religionen til enhver tid, men på en rekke områder påvirker religionen likevel sider ved hverdagen, enten det har å gjøre med mat og drikke, sosialt samvær og familieliv, sex og kvinnesyn, død og sykdom, overlevelse og økonomi.

"Jeg håper ikke det er søtpoteter i maten, for det har Obbatalá forbudt meg", sa *santeraen* Teresa en dag hun skulle spise middag hos meg. Hun ble tydelig lettet da jeg fortalte at søtpotetene var kokt ved siden av og kunne utelates fra maten. Eksempelet viser at religionens påvirkning ofte er situasjonsbestemt. Teresa måtte forholde seg til et religiøst forbud fordi hun fikk servert søtpoteter, et forbud det kunne gå uker uten at hun reflekterte over eller måtte forholde seg til. Men når det først kom opp, påvirket det den aktuelle situasjonen. Det samme gjelder forhold som har med helse eller økonomi å gjøre. Santerías påvirkning på de troendes syn på helse og hvordan de skal helbrede sykdom, er stort sett kun en aktuell problemstilling når vedkommende er syk. På samme måten er den påvirkningen santería har på økonomien til den troende mest prekær rett før en innvielse eller en fest, da alt en må kjøpe inn øker behovet for penger.

Før drøftingen av hvordan religionens påvirker de troendes hverdagsliv, vil jeg beskrive den historiske konteksten til santería og gi en mer utførlig beskrivelse av selve religionen. Men aller først skal jeg beskrive noen av de metodiske problemene og utfordringene jeg møtte i felten.

Bilde 3. Elleguá, mulighetenes santo (foto Engh).

Ofring til Elegguá

Uten noe videre om og men blir kniven tatt opp. Babalawoen Carlo tar hanen fra hendene mine og ber sønnen sin holde hanens ben, mens han selv griper tak i hodet. Kniven blir sakte stukket gjennom den dødsdømte hanens hals, slik at santoens mat, blodet, kan piple frem. Blodet begynner umiddelbart å dryppe ned over min en gang så hvite skjell Elegguá, som sakte farges rød. Hannen beveger stadig på seg, mens jeg i mitt stille sinn håper at det kun er dødskramper. Den føler nok ingen ting lengre. Mens hanen trekker sine siste sukk, synger Carlo. Babalawoen står der med den livløse hanen i hendene, mens for meg ukjente yoruba ord strømmer ut i rommet. Og min Elegguá er blitt mørk rød.

2. Metode

"Anita jobber med dette 24 timer i døgnet!"
Santeraen Ana.

Valg av metode og informanter for feltarbeidet og oppgaven, reflekterer mitt ønske om å drøfte santerías tilstedeværelse på ulike områder i de troendes hverdagsliv. Den valgte metoden, de spørsmålene jeg stilte og den gruppen mennesker jeg baserer dette arbeidet på, viser at jeg legger hovedfokus på den religiøse praksisen og hvordan den kommer til syne i hverdagen. Jeg har derfor valgt ikke bare å ha religiøse eksperter som informanter, men også vanlige troende. Jeg har deltatt og observert hendelser i hverdagen og ikke bare fester og ritualer. Jeg har lagt mindre vekt på temaer som religionens komplekse kosmologi og symboltolkning av ritualer og altre, selv om jeg kort trekker det frem for å gi en bakgrunn. Det jeg drøfter ved hjelp av empirien min, er hvordan religionen kommer til uttrykk gjennom de troendes handlinger, valg og ideer.

Geografisk felt

Jeg bodde på Cuba i perioden høsten 1999 til sommeren 2000, med et opphold på to måneder hvor jeg reiste til Sør-Amerika. I åtte måneder hadde jeg bosted i Havanna. Den første tiden bodde jeg alene hos en familie som var tilknyttet santería, og den siste tiden bodde jeg i en leid leilighet sammen med min norske kjæreste som hadde permisjon fra sin jobb for å studere spansk.

Jeg var tilknyttet Universitetet i Havanna under hele oppholdet, da dette var nødvendig for å få oppholdstillatelse. I tillegg til feltarbeidet kjøpte jeg inn en samling av rituelle gjenstander fra santería på oppdrag fra Etnografisk museum i Oslo³.

Utvalget

I teksten omtaler jeg de menneskene som jeg har hatt kontakt med under feltarbeidet, og som har gitt meg den informasjonen som denne oppgaven bygger på, for informanter⁴, troende eller ved deres navn og stilling i religionen (*santera/santero* eller *babalawo*). Når jeg bruker begrepet *troende*, betyr ikke det at de tolkningene og betraktningene jeg har om denne gruppen er generelle for alle troende i Havanna eller på Cuba. Likevel mener jeg at jeg kan si noe generelt om religionens plass i deler av dagliglivet, da de tyvetals informantene utgjør et såpass vidt spekter at de kan sies å reflektere noe av mangfoldet i samfunnet og i religionen spesielt. Informantene mine er sorte og hvite, gamle og unge, kvinner og menn, høyt utdannet og lavt utdannet, har lang fartstid i religionen eller er helt nyinnvidde, har høy sosial og/eller økonomisk posisjon eller lav, jobber utenfor religionen eller lever kun av den. Hver av disse personene er representanter for sin kultur og sitt samfunn (Cohen 1994:223). Alle sammen er talerør, på hver sin måte, for det jeg er på jakt etter, nemlig religionen i hverdagen. Noen av mine informanter, som *babalawoen* Cristobal og *santeroen* Raul mente derimot at det var en svakhet og plukke litt her og litt der, som de kalte det, i

³ Samlingen på om lag 300 gjenstander, befinner seg i museets magasiner og består av, kroner, suppeterriner, trebeholdere, bjeller, pinner, steiner, leker, kjoler, frø, dukker, perlekjeder, tørklær osv.

⁴ Jeg er kjent med diskusjonen omkring bruken av begrepet informanter (se blant annet Eriksen 1993:30), og bruker det kun i få sammenhenger der jeg ikke finner noe annet alternativ.

stedet for å basere seg på uttalelser fra én person som virkelig kunne religionen. Tidligere studier av religion har ofte fokusert på uttalelser fra mennesker som kan kalles religiøse eksperter, som prester, imamer og i tilfellet santería, *babalawoer*. Dette har ført til en del beskrivelser av "...what the religion ought to be, rather than how it is actually lived by the majority of its adherents" (Bowie 2000:24). Ekspertene har imidlertid ikke enrett på den "sanne" eller den "riktige" versjonen av deres respektive religion (Cohen 1994), slik blant annet Cristobal og Raul så ut til å mene. Ved både å fokusere på de religiøse ekspertene og på vanlig troende, får jeg tak i flere ulike versjoner, som til sammen gir et riktigere bilde av virkeligheten, eller deres idé av virkeligheten. Gjennom fokuset på hverdagen til både de religiøse ekspertene, som jeg også snakket med, og de vanlig troende, får jeg også frem det hverdagslige perspektivet ved santería. Et slikt perspektiv kunne lett ha druknet i den kosmologiske kompleksiteten, dersom jeg kun hadde fokusert på de religiøse ekspertenes forklaringer og filosoferinger.

Metoden for utvelgelsen av informantene er like mangfoldig som utvalget selv, og foregikk ved tilfeldige møter på gaten eller i en taxi, gjennom naboer eller de jeg leide av, på fester eller via universitetet. Noen ganger valgte og plukket jeg bevisst for å få størst mulig bredde, noe som ifølge Hellevik er metodisk akseptert siden utvalget i utgangspunktet er for lite til å kunne si noe generelt om universet (Hellevik 1997:82). Utvalget jeg baserer mitt feltarbeide på kan grovt deles inn i tre grupper (se appendiks 1, for nærmere beskrivelse av enkeltpersoner). Den første gruppen består av de religiøse ekspertene, henholdsvis *babalawoer* og *obbaer*. Bortsett fra at alle er menn, er det forskjell både i alder, hudfarge og erfaring. I denne gruppen befinner *babalawoene* Carlo, Cristobal, Alejandro og René seg, i tillegg til *obbaen* Rolando. Den andre gruppen består av vanlig troende. Det er folk som lever etter religionen, fordi de er blitt innviet eller ønsker å bli det. Som i den første gruppen er det stor variasjon i alder, erfaring og hudfarge, i tillegg til at både kvinner og menn er representert. Her finner en *santeraene* Ana, Teresa, Virma, María, Lillian, Luisa, Marta og Arzené, *santeroene* Raul og Miguel, og i tillegg Nuvia som ennå ikke har latt seg innvie. Den siste gruppen, som ble mindre brukt enn det jeg hadde planer om da jeg dro i felten, da religionen i seg selv ble stående som det viktigste, består av en gruppe informanter som ikke er troende i santería. Jeg har valgt å kalle disse *ikke-troende*, til tross for at flere av dem tilhører andre trosretninger. I denne gruppen befinner Cristina, Ofelia, Elena og Natalia seg. Informantene i denne gruppen reflekterer et vidt syn, fra Cristina som er fascinert og synes at "Santería er vakker", til den katolske presten i den lokale kirken som hånlige uttalte; "Er santería en religion, så er jeg presidenten av USA!" Denne gruppen er med som et eksempel på hva slags reaksjoner de troende møter blant cubanere utenfor santería, spesielt i forhold til den utviklingen og historien santería har hatt opp igjennom tiden.

Alle informantene har blitt anonymisert ved bruk av nye navn, men jeg har valgt å la andre kjennetegn, som alder, kjønn og hudfarge bli stående. Det gir det mest korrekte bildet, samtidig som jeg mener at det ikke kan skade informantene. I begynnelsen av feltarbeidet var jeg veldig forsiktig med hva jeg skrev ned, men etter hvert innså jeg at temaet mitt var lite kontroversielt. Dessuten ville myndighetene uansett finne ut hvem jeg skrev om og hvem jeg hadde kontakt med gjennom det meget godt utbygde kontrollorganet de har i landet med mye politi og nabolagskomiteer i hvert kvartal (Kapcia 200:vi). Jeg skrev imidlertid aldri ned ting jeg trodde kunne skade, eller når folk ba meg la være, som for eksempel visse politiske ytringer.

Språket

Spanskkunnskapen fra et lengre opphold i Havanna i 1997, gjorde meg i stand til å utføre feltarbeidet uten tolk. Noe som blant annet gjorde det langt lettere å gå på spontanbesøk og ikke måtte laget avtaler, som stort sett aldri ble holdt uansett. Ved å kjenne språket kunne jeg få tilgang på både hendelser, handlinger, tanker og samtaler som ellers ville vært nærmest umulig å oppnå om jeg hele tiden hadde måttet forholde meg til en tolk. Kemp og Ellens (1994:229) argumentasjon for at "speech" er selve basisverktøyet for antropologer i felten, viste seg derfor å stemme godt for mitt vedkommende. I tillegg er cubanere generelt glad i å prate. "(...) each cuban is an island surrounded by a lot of blah, blah, blah" har den cubanske forfatteren Vazques (1995:234) sagt, og Delanys (1988:294) råd om å sitte ned og lytte, var derfor meget nyttig. I noen sammenhenger satt jeg derfor bare og lyttet, mens jeg andre ganger deltok aktivt i samtalen. Det var også ganger da jeg satte agendaen for diskusjonen ved å komme med et spørsmål eller et tema.

Deltagende observasjon

Gjennom deltagende observasjon og valget av problemstilling, hadde jeg et vidt spekter av situasjoner og hendelser jeg kunne knytte min informasjon og mine spørsmål opp mot. Det meste av feltarbeidet foregikk i uformelle settinger, der jeg deltok i samtaler over en kaffekopp, mens noen vasket opp, skylte ris eller laget mat. Jeg var med på forberedelser til fester eller ofringer. Jeg lyttet til deres bekymringer om helsen eller økonomien og pratet om alt fra religion til priser på tomatene. Noen ganger hadde jeg penn og papir fremme og noterte, mens jeg andre ganger rekonstruerte samtalene når jeg kom hjem om kvelden. Dette betyr at ikke alle samtalene og sitatene er helt korrekt gjengitt, men jeg vil påstå at hovedinnholdet er beholdt⁵. Som regel hadde ikke folk noe mot at jeg skrev ned det de sa når jeg spurte, med unntak av *babalawoen* Cristobal. Han mente at det ikke var noen vits å skrive ned, fordi det uansett bare ville bli bruddstykker og dermed, ifølge ham, ubrukelig,

Helt på sluttet av feltarbeidet gikk jeg mer systematisk til verks med et intervju for å organisere den informasjonen jeg allerede hadde, få klarhet i ting jeg lurte på og for å være sikker på at jeg mer eller mindre hadde snakket med alle mine informanter om de samme temaene. Intervjuet besto av en rekke spørsmål jeg mente var nyttig for problemstillingen min, og svarene ble skrevet direkte ned under selve intervjuet. Grunnen til at jeg ventet så lenge med et mer strukturert intervju, skyldes flere forhold. Viktigste var at jeg trengte tid på å opparbeide meg kunnskap om både religionen og samfunnet, og dermed også hvilke temaer jeg kunne ta opp og på hvilken måte (Briggs 1992:117). Etter relativt lang tid i felten hadde jeg i tillegg tilgang på såpass mye informasjon at jeg lettere kunne forstå og sammenligne svarene jeg fikk med tidligere uttalelser og egne observasjoner. *Santeraen* Teresa var den av informantene som i utgangspunktet var mest skeptisk til intervjuet, ikke mitt spesielt, men til ideen om bruk av intervjuer generelt. Vi møttes gjennom et antropologikurs på universitetet, der studentene ble sendt ut for å intervju folk om santería for læreren på kurset, som skulle skrive sin doktorgrad på temaet santería. "Hva er vitsen med å høre på vilt fremmede folk som forteller løgner om sitt eget liv?", kommenterte hun og lo godt da jeg fortalte at jeg hadde tenkt til å intervju henne. Jeg oppdaget fort både fordeler og ulemper med et slikt intervju, og sitter igjen med opplevelsen at

⁵ Jeg prøvde meg en stund med opptager, minidisc, men fant fort ut at det ble mer forstyrrende enn hjelpende, og at selve transkriberingen tok så lang tid at det gikk ut over annet arbeide.

intervjuet i mitt tilfelle kun var nyttig som supplement til resten av arbeidet. Av fordelene var at flere av informantene syntes det var stas med et intervju, og de gjorde seg dermed ekstra flid med svarene og ønsket i noen tilfeller å briljere med sin kunnskap. Et unntak var *santeraen* Arzené, som mens jeg stilte spørsmålene, så på video med det ene øyet og på meg med det andre, mens hun lakket tå neglene knall røde. Heldigvis hadde jeg hatt mange samtaler med henne tidligere, så de knappe svarene jeg fikk under intervjuet kunne fylles ut med observasjoner og svar jeg tidligere hadde fått. Av ulempene kan nevnes at briljeringen også kunne føre til at informanten kanskje svarte på spørsmål de egentlig ikke visste svaret på, eller som de aldri hadde reflektert over, noe som på den andre siden kunne gi mange interessante diskusjoner og nyttig informasjon. Det største problemet var imidlertid å få folk til å holde avtaler, noe som vel kan skyldes cubanernes noe avslappede forhold til tid og avtaler, men også at et intervju kunne virke mer krevende og kanskje mer skremmende enn en samtale over en kopp kaffe.

I tillegg til samtaler, var også deltagende observasjon en viktig del av feltarbeidet. Siden jeg interesserte meg for det hverdagslige ved religionen, var det en selvfølge å delta i hverdagen til de troende. Dette gjorde jeg gjennom daglige og ukentlige besøk, da alle bodde i sykkelavstand fra der jeg bodde. Jeg observerte religionens tilstedeværelse i hverdagen i handlinger som klart skyldtes de troendes deltagelse i religionen, som for eksempel forberedelsene av en fest eller utføringen av et offer. I tillegg kunne jeg på grunn av kunnskapen jeg satt inne med også observere mindre synlige tegn på religionens tilstedeværelse, for eksempel at folk unngikk å gjøre ting på grunn av de religiøse forbudene. Jeg kunne derfor skjønne hvorfor ikke *santeraen* Teresa kunne spise søtpoteter eller gresskar, eller hvorfor det som regel hang en gressremse over døren der det bodde en troende. Språket var derfor ikke det eneste redskapet jeg hadde. Jeg fikk også nytte av at jeg hadde lest bøker og spurt meg frem om religionen. Det gjorde at jeg også kunne delta i samtaler sammen med flere troende om *santería*, og at informantene skjønnte at jeg var oppriktig interessert i å lære om religionen deres. De var stolte av *santería* og delte villig både erfaringer og tanker med meg, så lenge jeg ikke spurte om hemmelighetene i religionen.

Relasjoner i felten

Fordi et feltarbeid avhenger av andre menneskers hjelp og forståelse for ens masing og graving, er problemstillingen om hvordan en skal kunne gjøre gjengjeld for hjelpen og gjestfriheten meget tilstedeværende (Akeroyed 1994:139). Dette gjelder spesielt for feltarbeidere som arbeider i fattige land. Jeg ønsket ikke å inngå i en relasjon der informasjon jeg trengte ble byttet mot penger, men snarere å skape en flersidig relasjon basert på det Sahlins (1972) kaller en generell resiprositetsrelasjon. Jeg fikk dempet noen av deres forventninger i forhold til at jeg tross alt hadde mer penger enn dem, ved å fremheve min rolle som student. Relasjonen mellom meg og mine informanter ble etter hvert heller ikke bare en enveis utveksling der de "gav" og jeg "tok." Jeg bidro med mat, betaling av spansk- og dansetimer, vennskap, kunnskap om for eksempel andre land og med små gaver. På denne måten kom jeg delvis inn i det utvekslingssystemet som cubanere flest tilhører, der en bytter tjenester og varer. Legitimering av de utallige besøkene var dermed basert på denne ideen om gjengjeldelse, men etter hvert også på vennskap. Jeg var storkunde hos den lokale blomsterforhandleren, da jeg alltid kjøpte med meg blomster når jeg gikk på besøk. Blomstene ble satt på alteret til den aktuelle informanten jeg besøkte som en gest til både vedkommende og vedkommendes *santoer*.

Ifølge Eriksen (1992:22) er evnen til å delta i andre menneskers liv, det viktigste verktøyet en har med seg på feltarbeid. Det var dermed ikke bare mine valg av spørsmål og min analyse av situasjoner som gjorde at jeg selv var mitt viktigste feltverktøy, men også at jeg som person etter hvert ble interessant ut over det å være en vanlig turist. Gjennom min ydmykhet og interesse overfor deres tro og kunnskap, opparbeidet jeg meg etter hvert stadig større tillit og dermed også innsikt i det livet jeg ønsket å studere. Ved å bruke meg selv og ikke kun være flue på veggen, hadde min tilstedeværelse imidlertid en viss påvirkning på det jeg ønsket å observere (Delaney 1988). Noen ganger skled jeg inn i miljøet, ved at de var vant til meg og derfor ikke reflekterte eller lot seg påvirke av min tilstedeværelse. Andre ganger var min tilstedeværelse med på å danne det Hastrup (1988) kaller den tredje kultur, ved at mine spørsmål og interesse kunne påvirke deres eget syn på det jeg interesserte meg for. For eksempel fikk jeg med mine spørsmål om de religiøse forbudene, *santeraen* Ana til å finne frem sin egen forbudsbok, og dermed oppdage at hun hadde glemt en hel del som hun med en gang måtte begynne å forholde seg til. Noen av mine informanter begynte også å reflektere over de synkretistiske trekkene ved *santería*, etter at jeg hadde stilt dem en rekke spørsmål om det som de tidligere hadde ansett som en uproblematisk del av religionen, men som de nå plutselig begynte å stille spørsmålstegn ved selv. Min interesse for *santería* vekket derfor i noen tilfeller en ny type interesse hos dem selv for egen religion. Likevel var det nok ingen som helt forsto hvorfor jeg hang rundt dem og spurte alle disse spørsmålene om noe jeg ikke en gang tror på.

Deltagelsens dilemma

Jeg fortalte stadig om "la tesis" (oppgave), men ingen av informantene kunne riktig skjønne at det skulle ta så mye tid. *Santeraen* Teresa lo da hun så meg på en fest intenst lyttende til en diskusjon; "Se der sitter Anne med ørene på stilk!" De plasserte meg som en nysgjerrig student, men en del av dem skjønnte likevel ikke helt hvorfor jeg ikke lot meg innvie i religionen. "Du kan ikke skrive om *santería* om du aldri har følt den!", sa *santeroen* Raul og beveget seg dermed rett inn i en gammel diskusjon i religionshistorie. Sharp (1983:19) refererer til denne diskusjonen med sine spørsmål om en kan forstå en religion uten å tro. Han mener at det var mulig, og kanskje til og med en fordel ved studie av en religion, at en står utenfor religionen og dermed får litt avstand. Men slett ikke alle er enige med ham, og flere av religionsforskerne har selv vært troende enten i den religionen de studerte eller en annen. Price (1978:viii) skriver om Bastide at; "Bastide believed that this "conversion" as he called it, *"permitted him to rethink candomblé (...) from the inside rather than the outside, and to effect a fundamental shift in my logical categories"*(...)." Senere fulgte Sjørsløv (1995), som etter mange års studier av *candomblé* i Brasil lot seg innvie, Houk (1995) lot seg overbevise til å gå inn i Chango-kulten på Trinidad, mens både Bolívar (1994) og Hagedorn (2001) også skal ha gått inn i *santería*. Sharp kritiserer denne sammenblandingen av vitenskap og tro, og får støtte av Hodges (1991) som kritiserer Murphy som har latt seg innvie i *santería*, mens han skrev om dennes tilstedeværelse i USA. Hodgers mener at problemet med å la seg innvie i religionen som en skal studere, er at forskeren lett mister objektiviteten og avstanden til fenomenet en studerer.

Jeg forklarte mine informanter at jeg hadde flere grunner til å studere *santería* uten å gå inn i den. For det første var jeg ikke troende og for det andre ønsket jeg ikke å støte

noen ved å motta noe som for dem betydde så mye, men som for meg ikke var fylt med samme mening (Sjørsløv 1988). For det tredje prøvde jeg å forklare fordelene av å stå på utsiden, ved at en lettere kunne få øye på ting og mønstre enn om en var en del av religionen (Delaney 1988:293). Selv om jeg ikke tror at alle helt forsto mine innsigelser, godtok de det mer eller mindre, selv om de med skuffelse uttrykte; "Men du har jo evnene!", "Du kunne jo tjent deg rik på santería i Norge", "Det ville vært bra for deg" eller "Tenk så flott med *una vikinga* (en viking jente) på innvielses tronen!" Jeg diskuterte mye frem og tilbake med både meg selv og mine informanter om hvor langt jeg kunne gå i deltagelse uten å tråkke på noens tær, verken mine egne eller deres. Generelt var jeg langt mer opptatt av blasfemi og frykten for å såre, enn det de selv var, og jeg bestemte meg tilslutt, av ren nysgjerrighet, for å være med på et rituale der jeg skulle motta den første av santeríasantoene. Og *Elegguá* står i dag ved inngangsdøren min og passer på slik at alt går bra med meg.

Bilde 1. Kjærlighets santoen Ochún representert på et alter (foto Engh)

3. Fra Afrika til Cuba og fra fortiden til nåtiden

"Det er ikke lenger et stort skille mellom de troende i santería og de utenfor. Santería er blitt en religion for alle!" Cristina, ikke-troende.

I dette kapittelet skal jeg kort skissere santerías historiske utvikling, en historie sterkt knyttet til hendelser i det cubanske samfunnet. En viss kjennskap til historien er nødvendig for å kunne forstå santerías stilling på Cuba (Mintz & Price 1992). Jeg kommer derfor til å bevege meg fra slavenes ankomst til Cuba og frem til i dag.

Da slavene kom til Cuba

Over a period very nearly four centuries long, *millions* of human beings were dragged from their ancestral homelands, put in chains, transported across an ocean, and sold. (Mintz 1989:62).

Nøyaktig hvor mange mennesker som ble tvangsflyttet fra Afrika til de Karibiske øyene etter at Columbus kom til Cuba i 1492, er usikkert⁶. Nybyggerne trengte ny arbeidskraft da den opprinnelige befolkningen på Cuba, bestående av taino- og ciboneye-indianere, døde ut etter at spanjolene inntok landet (Stuchlicki 1990, Bisnauth 1996).

Majoriteten av menneskene som ble kjøpt, fraktet og solgt til nybyggerne på Cuba var fra områder vest i Afrika, og mange tilhørte en etnisk gruppe kalt Yoruba (Brandon 1991, Pinn 1998:68, Feraduy 1993:13, Morejon 1999). Slavene representerte alle sjikt i det sosiale, økonomiske, politiske og religiøse hierarkiet i områdene de kom fra, i tillegg til at også andre grupper enn yoruba var representert (Mintz & Price 1992, Brandon 1993, Bolívar 1994:2-3, Ortiz 1991). På Cuba ble det et klart skille mellom slavene og de spanske nybyggerne, kjennetegnet ved deres forskjellige nye sosiale posisjon og hudfarge (Morejon 1993). Det skulle bli begynnelsen på et rasestratifisert cubansk samfunn (Martínez-Alier 1974). Relasjonen mellom de to gruppene kan beskrives gjennom dikotomiene sort/hvit og slave/slaveeier, og ble senere endret til

⁶ Dette kapittelet bygger på lesning av blant annet Bastide 1971, Mintz & Price 1992, Pinn 1998 og Barnet 1997.

sort/hvit, fattig/rik og underklasse/overklasse (Lundberg 1998). Også i dag er "(...) hudfarge (...) stadig viktig i daglig sosial klassifisering i Vestindia" (Eriksen 1992:283). Selv om rasisme offisielt er utryddet har hudfarge, slik Eriksen beskriver, likevel en viktig rolle som markør i det cubanske samfunnet (Azicri 1988, Péres & Stubbs 1993/2000). På Cuba finner en hudfarger i alle sjatteringer, som "Fra innsiden på en kokosnøtt til utsiden av den samme nøtten" (Hagedorn 2001:29). *Santeraen* Teresa forklarte misforholdet mellom idealet om likhet og virkeligheten med rasisme på følgende måte. "En ting er å endre lover og regler, noe ganske annet er å få endret folks tanker og ideer." Jeg hørte derfor uttrykk som, "Mejorar la raza" (forbedre rasen) brukt om den sorteste parten i et blandingspar. I tillegg til at Cristina kunne fortelle at hun var den eneste sorte studenten som i 1999 gikk ut fra biologi på Universitetet i Havanna. "Jeg følte meg som la mosca en el arroz con leche!" (Flua i risgrøten).

Møtet mellom det afrikanske og det spanske

Båtene som seilte over havet med slavene, "(...) carried not only men, women and children, but also their gods, beliefs and traditional folklore" (Bastide 1971:23). Bortsett fra kunnskap, tro og sine egne kropper ble slavene strippet for alt. Og troen og kunnskapen måtte tilpasses de nye sosiale og klimatiske omgivelsene i de forskjellige karibiske områdene⁷ (ibid, Pinn 1998). Hvordan tilpasningen til det nye miljøet foregikk har blitt forklart på ulike måter, fra underkastelse til motstand og fra assimilering til integrasjon.

Herskovits (1941:10) beskriver tilpasningsprosessen som har foregått i Karibia mellom de afrikanske og de europeiske gruppene gjennom begrepet *aculturation*. Han mener det har foregått en slags assimilering, der den underlegne gruppen har overtatt hovedtrekkene fra de andres kultur. Ortiz (1991:kap.II) mener derimot at begrepet *transculturation* er mer passende, og legger i det ideen om en prosess som består av samhandling og tilpasning mellom folk fra to eller flere kulturer og som resulterer i en synkretistisk tredje kultur (Palmié 1995:76). Ortiz beskrev den cubanske kulturen som en slik tredje kultur, eller som resultatet av et "ekteskap" mellom den afrikanske og den spanske kulturen. Han kritiserte dermed de som mente at det fantes en opprinnelig

⁷ Jeg velger å følge Mintz' definisjon på Karibia, der han vektlegger de historiske likhetene snarere enn de geografiske og på den måten inkluderer blant annet den karibiske siden av Brasil (Mintz 1989:xvi).

cubansk kultur uberørt av den afrikanske (Martínez 1993:109, Martínez 2000, Hagedorn 2001:194). Ortiz brukte derfor begrepet afro-cubansk for å beskrive både musikk, dans og religioner som santería, som han anså for nettopp å være slike blandinger. Martínez (2001:195) er enig i Ortiz i at en skal snakke om den cubanske kulturen som en blanding, men mener at det er feil å betegne denne blandingen som afro-cubansk, da det cubanske i seg selv er et resultat av møtet mellom både det afrikanske og det spanske. Han argumenterer derfor for at en ikke lenger skal bruke begrepet afro-cubansk.

Castellanos og Castellanos (1992:11-12) beskriver møtet mellom det spanske og det afrikanske som "(...) en merkelig likevekt mellom motstand og tilpasning fra de undertrykte side, nemlig slavene." På den ene siden kjempet slavene mot utrydding av sin egen kultur og religion ved å skjule sine guddommer bak de katolske helgenbildene i kirken. På den andre siden var den katolske kirke senter for de hvite undertrykkernes makt, en makt slavene mente de selv kunne få tilgang på gjennom tilbedelse av den tilsynelatende sterke "hvite" Gud.

Mintz (1998) mener også at det er feil å beskrive utviklingen som en ubevisst prosess, slik blant annet Ortiz antyder, og vektlegger som Castellanos og Castellanos, heller det bevisste i utviklingen en har hatt i Karibia. Han hevder at det har skjedd en "(...) culture-building, rather than culture-mixing and culture-blending (...)" (ibid:119). Det som ble lånt eller tatt fra andre gruppers leve- og tenkemåte, ble aldri stående uforandret i nye sammenhenger. Skapelse var ifølge Mintz og Price (1992) derfor den riktige beskrivelsen av denne prosessen. "They had to devise new forms of communication, new norms of interaction, new ways to maintain life's meaning, and to do so using materials in their hearts, heads and hands (...)." (Mintz 1998:119).

Til tross for uenigheten om hvordan møtet, eller mer korrekt møtene, mellom de ulike kulturene foregikk, blir Karibia stående som "(...) the world's first multi-cultural experiment (...) the cradle of ethnic and cultural syncretism."⁸ (Olmos & Paravisini-Gebert 1997:1). Den enorme tilstrømmingen av folk fra ulike kulturtradisjoner preger regionen, blant annet dens musikk, dans, språk og religion. Denne typen kulturtradisjoner betegnes ofte med begreper som synkretistiske, blandinger, hybrider og/eller kreolske (Eriksen 1994:280). Den kontinuerlige prosessen der samfunnet og religionen påvirker hverandre og samtidig påvirkes av utenforstående faktorer, fortsetter å sette sine spor både i den cubanske kulturen generelt og i santería.

En ny religion blir til

På Cuba i dag ser en resultatet av det Ortiz kalte "ekteskap" og det Mintz kalte "skapelse", både i musikken, dansen og religionen. Riter og myter som slavene brakte over havet fra Afrika, ble gradvis knyttet sammen til et nytt trossystem som har blitt kalt santería⁹ (Barnet 1997:80). "La santería es cubanizada por completa" (santería er totalt cubanisert) uttalte *santeraen* Teresa på mitt spørsmålet om religionens historie og røtter. Denne "cubaniseringen" skjedde i møtet mellom de ulike etniske gruppene

⁸ På Cuba har en i tillegg til den tvungne migrasjonen av afrikanere også hatt migranter fra en rekke andre områder, som for eksempel Kina. Hvorvidt denne migrasjonen var frivillig kan diskuteres, da det fortelles at de ble lurt dit på falske premisser for å erstatte afrikanerne etter at slaveriet ble opphevet (Mintz 1998:125, Montero 1999).

⁹ Santería betyr "way of the saints", men refereres også til som *Regla de Ocha* blant annet av gruppene som ønsker å distansere seg fra de synkretistiske trekkene i religionen (Pinn 1998:68).

fra Afrika og i møtet med spanjolenes katolske tro. Guddommene som i Afrika var blitt tilbudt hver for seg, ble på Cuba samlet i et panteon (Bolívar 1994:6, Pinn 1998:70). Tilpasning til den spanske kulturen, enten den var spontan eller som et svar på undertrykking, motstand, underkastelse eller pragmatisme, kom til uttrykk ved bruken av en rekke katolske trekk i santería. Blant annet ble de afrikanske santoene sammenlignet med de katolske helgenene (Lachatañeré 1992, Pinn 1998, Taiwo 2000). De andre religionene i området, som alle bærer preg av møtet mellom slavenes religion og kolonimaktens religion, er tilsvarende eksempler på denne utviklingen (Hurborn 1986:174, Brandon 1993, Bolívar & Porras 1996). Jeg tenker da spesielt på *candomblé* i Brasil (Sjørlev 1988/95, Omari 1994), *voodoo* på Haiti (Desmangles 1992, Brandon 1993, Brown 1996) og *chango-kulten* på Trinidad (Simpson 1965, Houk 1995). I tillegg eksisterer det også flere andre afrikanskættede religioner på Cuba. Mannskulten *abakuá* blir ofte nevnt, selv om den bærer mer preg av å være et hemmelig brorskap enn en religion, i tillegg til den kongoættede religionen *palo monte*¹⁰ (Lachatañeré 1992, Ortiz 1993 a-b, Barnet 1995:70, Hagedorn 2001:170).

Synkretisme

Møtet mellom slavenes og slaveeierens religion har satt sine spor, men både forskere og troende er uenige om hvor sterke og ikke minst hvor viktige disse sporene er. Denne debatten fører oss over i en diskusjon om synkretisme, som jeg kort skal gjøre rede for. Jeg har valgt å referere til synkretismedebatten da jeg ser på synkretisme¹¹ som et slags *portvaktbegrep* for denne regionen (Appaduray 1986:357). "Syncretism refers to the synthesis of different religious forms" (Steward & Shaw 1994:1), men begrepet er imidlertid ikke så entydig og dermed beskrivende, som denne definisjonen gir inntrykk av. Begrepet synkretisme brukes blant annet kun om visse religioner, selv om alle religioner i virkeligheten har en historie med påvirkning fra andre religioner (Martin 1987, Barstad 1993, Esposito 1994, Steward & Shaw 1994). Santería er imidlertid en av religionene som ofte omtales som synkretistisk.

En av mine informanter, *santeraen* Ana, forklarte bruken av katolske elementer i santería med følgende historie:

"Slavene ble ført inn i kirkene for å bli kristne. Spanjolene håpet at de skulle gå bort i fra sin gamle tro, men det ble ikke helt som slaveeierne og kirkens menn hadde forestilt seg. For i stedet for å forkaste sine egne guddommer, fortsatte slavene tilbudelsen av dem inne i selve kirken, skjult bak den katolske helgendyrkelsen. Slavene fant nemlig ut at hver av deres afrikanske santoer kunne skjules bak en tilsvarende katolsk helgenfigur. På denne måten ble Changó [lyn og torden santoen] skjult bak Santa Barbara og Ochún [kjærlighets santoen] bak Caridad de Cobre. Slavene kunne dermed fortsette med egen tro og tilbedelse innenfor kirkens vegger og åsyn, men likevel skjult for kirkens menn."

¹⁰ *Palo monte* er den andre store afrikansk-ættede religionen på Cuba, og mange troende i santería er også innviet i denne religionen. Forklaringene på at de kan være innviet i begge religionene er blant annet at det er billigere å la seg innvie som *palero* (innviet i palo monte), at det er et skritt på veien mot santería innvielse eller at det ikke anses som noe problem å være innviet i begge to.

¹¹ Ordet synkretisme strekker seg tilbake til gammelgresk og er en sammensetning av ordene *syn* som betyr *with* og *krasis* som betyr *mixture* (Steward & Shaw 1994:3).

Ana var klar over de katolske trekkene i santería og kom stadig med nye eksempler til meg. I santería skal det for eksempel ikke være 13 til bords, 7 er et hellig tall og barn skal døpes i kirken. Hun gjorde dette for å tilfredsstille min interesse, men også for å irritere sin mann, *babalawoen* Carlo. Selv om han brukte navn og fakter fra den katolske liturgien i sin utøvelse av santería¹², tilhører han den gruppen av troende som kritiserer den såkalte synkretiseringen av religionen. Også Palmié (Palmié 1995:81) viser til historien om de katolske helgenene som "disguise", som ifølge ham er resultatet av en pragmatisk og bevisst handling fra slavenes side. Palmié er derfor enig med Mintz (1989:119) og Castellanos & Castellanos (1992:11) i at det som skjedde i møtet mellom det vest-afrikanske og det spanske delvis var en bevisst prosess. Han kritiserte derfor de som anser denne prosessen som naturlig og nødvendig, og de som vektlegger de katolske trekkene ved santería så sterkt at de kaller den en synkretistisk religion. Cabrera (1993), Bolívar (1994), Ortiz (1995), Lachtañeré (1992), Azicri (1988) og Barnet (1997) inngår i denne gruppen som heller mot ideen om at santería er et resultat av synkretiseringen mellom det afrikanske og det katolske. Bolívar (1994:8) skriver for eksempel at blandingen mellom det afrikanske og det spanske i santería er et resultat av; "Un proceso natural y lógico" (en naturlig og logisk prosess). De ser alle at de afrikanske trekkene er flest og tydeligst, men går likevel ikke så langt som Palmié (1995) når han sier at de katolske trekkene er ubetydelige. Palmié anser de afrikanske trekkene som "El fundamento" (fundamentet), og viser til Bascoms (1971:523) studie av santería på Cuba, der Bascom hevder at helgenbildene "(...) are regarded only as empty ornaments or decorations (...)."

At de katolske trekkene finnes og brukes i santería er det ingen tvil om. Diskusjonen dreier seg derfor om deres betydning, og heller ikke blant de troende er det noen enighet. Jeg tror imidlertid Brandon (1993) har rett når han hevder at de færreste har noe reflektert forhold til hvorvidt santería er synkretistisk eller ikke, og dermed hvilken betydning de katolske elementene spiller. Blant mine informanter er begge de to motpolene tilstede, både de som anser santería og katolisismen for å være mer eller mindre det samme og de som mener at santería bør renses for all katolsk innflytelse. I tillegg til den gruppen som ikke hadde tatt noen stilling til spørsmålet. *Babalawoen* Rolandos kone representerer det ene ytterpunktet, noe som blant annet kom til uttrykk da hun uten noe om og men sa, "Jeg er santera og katolikk." For mange skyldes relasjonen mellom de to religionen ikke bare historien, men også en idé om at det kun finnes én Gud, men med mange navn. "Alle tror egentlig på den samme guden, de har bare gitt han forskjellige navn i forskjellige land. Dios, Olofi og Allah er egentlig en og samme gud!", mente *santeraen* Elesita. *Obbaen* Rolando på sin side er mer kritisk til sammenblandingen. "Jeg kan ikke skjønne hvorfor vi skal slippe det katolske inn i varmen, med tanke på alt det grusomme som katolikkene gjorde med våre forfedre." De fleste troende har imidlertid helgenfigurer ved alteret og bruker noen av de katolske navnene når de skal snakke om eller med santoene. Det virker dermed som om Castellanos og Castellanos (1992:13) har rett når de hevder at cubanerne generelt er ganske pragmatiske, ved nettopp å velge det som passer best eller er enklest i øyeblikket. Desmangles (1992) fant det samme på Haiti, der 90 prosent av befolkningen sies å være knyttet til voodoo, mens 80 prosent er katolikker. Og i Brasil

¹² Carlo henviste for eksempel til "Padre Nuestro" (Fader Vår) i forbindelse med et rituale han skulle lære meg å gjøre om jeg trengte hjelp fra santoen Oyá. "Sett frem auberginene, blomstene og lysene og be en fader vår." Da jeg spurte hvorfor jeg skulle be en fader vår, svarte han; "Siden du ikke kjenner de afrikanske bønnene, hva er vel mer naturlig enn en fader vår for å frembringe santoens kraft?"

fikk Clarke høre av noen av landets katolikker at "the candomblé believers are the best Catholics and the most regular worshipper" (Clarke 1998:24).

Av de katolske trekkene som finnes i santería og tilsvarende religioner, er det i hovedsak snakk om lån fra den rituelle praksisen, snarere enn fra den teologiske (Brown 1996:314). Mange mener at denne inkorporeringen av elementer fra andre religioner, skyldes fleksibiliteten en ofte finner i en del afrikanske religioner (Cox 2000:231, Abímbólá 1994, Eades 1980). Men også at den katolske kirke i Latin-Amerika "(...) var teologisk romslig overfor opprinnelig åndetro, og forsøkte å supplere den med kristendom, i stedet for å gå til frontalangrep" (Johansen 1999:53). Også i Brasil eksisterer det i dag grupper av troende som ønsker å gå bort i fra det de anser som synkretistiske trekk; "(...) to purify candomblé of its catholic element in order to return to the "genuine" tradition of Nigeria (...)." (Jensen 1999:288). På Cuba kommer dette ønsket om å "reafrikanisere" religionen blant annet til uttrykk i diskusjonen om guddommene skal hete *orichas* istedenfor det katolske navnet *santos*. Noen mener religionen således bør hete *Regla de Ocha* isteden for *santería*, som jo bygger på det spanske ordet for helgen, *santos*. Santería har imidlertid ikke bare måttet forholde seg til kirken, men også til den verdslige makten i landet.

Santería og revolusjonen

Slaveriet på Cuba ble opphevet i 1886 (Suchlicki 1990:61). Den sorte delen av befolkningen slapp likevel ikke unna undertrykking og fornedrelser. Det kom blant annet til uttrykk ved at president Batista, som var mulatt, ble nektet adgang i de finere hvite herreklubbene, at sorte ikke hadde tilgang på de samme rettighetene og ifølge Cristina måtte gå på utsiden av parken i Santiago de Cuba, da selve parken kun var til disposisjon for de hvite¹³. Samtidig ble Santería forbundet med den sorte delen av befolkningen, "Las cosas de los negros" (ting for de sorte) (Duharte og Santos 1999:38). Kun et fåtall hvite tilhengere fantes eller turte å stå frem. *Santeraen* Virma fortalte hvordan hun som ung, hvit kvinne i tiden før revolusjonen var en attraksjon som nyinnviet i santería. "Folk kom langveisfra og betalte madrinen min masse penger for å få lov til å se på *la blanquita* (den lille hvite jenta), som lot seg innvie i de sortes religion."

1. januar 1959 flyktet den Amerikavennlige presidenten Batista fra Havanna, og ikke lenge etter inntok Castros menn hovedstaden (Suchlicki 1990:155). I revolusjonens ånd ble det snakket om frihet, ansvar og likhet, og både kvinner og den sorte delen av befolkningen fikk rettigheter de tidligere ikke hadde hatt (Blanco:6, Pérez & Stubbs 2000). Santería var derimot fortsatt ikke kommet inn i de gode kretser, og både den og katolisismen ble ansett som truende og uforenlige med revolusjonens ideer (Midttun 1998:127, Duharte og Santos 1999:38). Begge religionen ble forbudt, santería fordi den var primitiv og uforenlig med de revolusjonære ideer om et utdannet folk, og katolisismen fordi dens sterke hierarki og kontakter i utlandet kunne være direkte truende for den nye cubanske regjeringen. "I was head of salaries at CUBATOUR, the tourist enterprise in those years. I lost my job for religious reasons, because I wore a bead necklace." Slik fortalte *santeroen* Benkomo om tiden med religionsforbud (Pérez & Stubbs 2000:143). *Santeraen* Luisa refererte til denne perioden som, "Da *el collar*

¹³ Elena, en av mine eldre informanter, fortalte at da den sorte amerikanske sangerinnen Josefine Baker kom til Cuba, ble hun nektet adgang på Hotell National, det mest fasjonable hotellet i byen på grunn av sin hudfarge.

(kjedet) alltid måtte ligge dypt i lommen når en gikk på skolen, så ikke ryktene om at en var troende i santería skulle begynne å løpe." De fleste troende i santería holdt på grunn av slike historier troen sin for seg selv. Ritualer, fester og ofringer ble utført i det skjulte. Santería som tidligere hadde overlevd spanjolenes angrep ved at de troende skjulte sin tilbedelse bak de katolske helgenbildene, overlevde nå bak lukkede dører.

Til tross for forbudet har det lenge versert rykter i gatene om at Castro¹⁴ er innviet i santería. "Han er jo en klok mann", "Så sterk som han er må han jo være sønn av Changó" og "Hvordan skulle han ellers ha holdt på makten i over 40 år, om det ikke var med santoenes hjelp?", var uttalelser jeg stadig hørte varianter av. I tillegg ble det vist til et besøk Castro gjorde til Nigeria der han kledde seg i hvitt¹⁵, som er fargen en kler seg i når en skal innvies i santería. Det ble også fortalt at hans nære medarbeider, Celia Sanchez, var *santera*.

"Jeg vet at hun var santera, for fulano [en] jeg jobber med fortalte at hennes santera-tante fra Santiago kom opp til begravelsen for å utføre noen ritualer før begravelsen. Ja, og du må ikke tro det var hvilken som helst rituale, nei, det var brujería [hekseri]."

Det fortalte Ofelia, en av mine ikke-troende informanter. Jeg hørte også rykter om at grunnen til at kistelokket hadde vært på ved likvaken for Celia Sanchez, var at hun var kledd i sine blå innvielsesklær. Klærne var blå fordi hun var datter av santoen Yemayá. At Celia Sanchez var tilknyttet santería passet seg ikke å vise til de sørgende som gikk forbi den avdøde revolusjonsheltinnens kiste.

Santería som en synlig del av gatebildet

Først på begynnelsen av 1990-tallet ble det full religionsfrihet i landet (Blanco:6), og årsaken sies å være at Castro innså at det ikke nødvendigvis var noen motsetning mellom å være revolusjonær og å være religiøs (Betto 1985, Fernández 1997:37). I tillegg innså han vel at utdanning, folkeopplysning og forbud ikke ville klare å jage de katolske helgenene og de afrikanske santoene vekk fra landet. I dag er det derfor mulig å vise at en praktiserer santería, selv om en jobber på universitetet eller i staten. "Denne åpenheten har ført til en merkbar eksplosjon av synlighet (...)" (Duharte & Santos 1999:39), og i dag er santería derfor en del av gatebildet (Fernández & Porras 1998, Rubiera 1999). "Jeg kjenner folk langt opp i partiet og helt inn i etterretningstjenesten som er babalawoer", fortalte en *babalawo* til forfatterne Bye og Hoel (1997:99), og selv både snakket jeg med og hørte om leger og professorer ved universitetet som praktiserer santería. Til tross for slike uttalelser er ikke santería akseptert i alle samfunnslag og blant alle grupper, selv om religionen blir mer og mer utbredt¹⁶. *Santeraen* Teresa fortalte for eksempel verken sine lærere eller medstudenter

¹⁴ Fidel Castro Ruz har følgende titler. Comandante Jefe de las Fuerzas Armadas Revolucionarias. Presidente de la República de Cuba. Presidente de los Consejos de Estados y Ministros. Primer Secretario del Partido Comunista de Cuba (Befalshavende sjef for de revolusjonære militære styrker. President i republikken Cuba. Statsminister og første sekretær for det kommunistiske partiet på Cuba).

¹⁵ Fidel går ellers alltid kledd i grønn militæruniform, med unntak av de gangene han stiller i FN med mørk dress.

¹⁶ Hvor mange troende det er i santería i dag er vanskelig å si, da det ikke eksisterer statistikker på dette. Statistikkårboken på Cuba av 1999 sier ingenting om verken antall troende eller utbredelse (Cuba en Cifras 1998). Mangelen på statistikker kan skyldes myndighetenes manglende interesse for å finne

på universitetet at hun var innviet i santería, for som hun sa; "Det er vanskelig nok å være sort og bli tatt i betraktning til en god jobb, om en ikke i tillegg skal forbindes med santería." Når jeg spurte informantene mine om de anså santería for å være akseptert i samfunnet, svarte over halvparten med følgende frase fra den cubanske gruppen *Alvares y Son*; "Consultarse por la madrugada" (å la seg konsultere i morgengryet). Frasen spiller på at en går til konsultasjon i huset til en *babalawo* eller en *santero* mens det ennå nesten er mørkt, slik at ingen skal se en. Det er således fortsatt folk som ikke aksepterer santería og dermed også folk som av den grunn holder troen sin skjult.

Santería har i dag ikke bare mange tilhengere, men er også langt mer akseptert, på tross av at det fortsatt finnes en rekke kritikere og skeptikere. Religionens synlighet i gatene, dens tilstedeværelse i populærmusikken og myndighetens bruk av trekk fra religionen i turistnæringen i form av kabarettshow og salgsvarer, kan både være en av årsakene til at santería i dag kanskje er mer akseptert, men også et resultat av denne nye åpenheten omkring santería. Ifølge flere av mine informanter, både troende og ikke-troende, finnes det i dag ingen musikkgrupper med respekt for seg selv som ikke har minst én sang i repertoaret om santería eller santoene. Eksempler kan være rappegruppen *Orichas* som synger "Canto para Elegguá y para Changó" (Jeg synger for Elegguá og jeg synger for Changó), *Van Van* som synger "Ay Dios amparame!" (Gud omfavne meg) eller *NG La Banda* som hyller "Papa Changó" (Pappa Changó). Santería har ikke bare fått mange nye tilhengere på Cuba, men stadig flere utlendinger viser også interesse for religionen og kommer derfor til Cuba for å la seg innvie. De fleste kommer fra land i Latin-Amerika, jeg så for eksempel et skilt i La Paz som reklamerte for "Santero Cubano", men det finnes også *santeroer* og *babalawoer* i Europa (Duharte og Santos 1999).

det ut og dermed gjøre det kjent, men også religionens organisatoriske struktur kan gjøre det vanskelig å få noen klar oversikt.

Bilde 3. Et santería marked (foto Mo)

Sykdomssantoen, Babalú Ayés ord

Vi får utdelt rom mens vi venter på at festen skal begynne. Rommen blir servert bar, og den billige spriten brenner nedover halsen. Trommingen begynner, først ganske stille før den øker i styrke og takt. Lyden kommer fra fire menn som sitter langs den ene vegg. To klaprer løs på hver sin treboks, en på en gammel spade og den siste slår to pinner sammen og frembringer en hul, men skarp lyd. Rytmene fyller rommet, og gjennom de forsiktige bevegelsene til folk rundt meg, ser jeg at musikken også fyller dem. Stemningen er ladet og lukten av svette blander seg med duften av sprit og sigarrøyk. Santeroen som holder festen danser rundt på gulvet, mens vi alle venter på at sykdoms santoen Babalú Ayé skal komme. Dansen er rolig og sakte med kontrollerte bevegelser. Gjestene blåser røyk ut i rommet og fyller munnen med rom som de spruter utover, for at santoene og de døde skal få glede av godene. Jeg prøver å gjøre som de andre, men rommen renner nedover haken snarere enn å bli spredt utover i rommet.

Plutselig stanser den dansende santeroen opp, ansiktet vrir seg i grimaser som tyder på store smerter, og både armer og ben inntar forvridde positurer. Han bøyer seg sammen som en krøpling. Blod, sikkell og snørr renner ned på gulvet og lager røde flekker på treplankene. Øynene stirrer på meg, samtidig som jeg har følelsen av at han ser rett gjennom meg. Han griper sigaren min, heller innpå med rom og stikker den glødende sigaren inn i munnen. Gloen forsvinner inn bak leppene sammen med mer rom og en blå kake fra alteret. Han svelger og jeg skjønner at Babalú Ayé er blant oss. Sykdomssantoen har kommet til huset ved å besette eieren, og nå venter alle på rådene han skal komme med. Etter mer dansing går den skjelvende figuren bort til hver og en etter tur, og mellom spytt og snør kommer ulike råd og advarsler ut av den forvridde munnen. En dame får kjeft fordi hun har for mange mannfolk. Hold deg til én sier han og går videre. Mannen ved siden av advares mot en sladrete nabokjerring som har planer om å tyste på det ulovlige spritsalget hans. En yngre mann får beskjed om at han må slutte å sløse med pengene sine og heller sette dem i banken. Alle får et par råd på veien, noen nikker på hodet og ser ned, mens andre diskuterer høyløst med santoen. Så forlater Babalú Ayé oss og den besatte santeroen står utslitt tilbake, mens mannen med spritsalget ser mistrosikk rundt seg og lurere på hvem sladrekjerringa kan være.

4. Santería - En stor religion i en liten oppgave

"Alt dette er langt mer komplisert enn du aner!"
Santeraen Teresa.

Siden problemstillingen i denne oppgaven er hvordan santería påvirker de troendes hverdag, er det nødvendig med en kort beskrivelse av hovedtrekkene i religionen. En beskrivelse av santería vil imidlertid aldri bli en fullgod framstilling, da religionen ifølge mine informanter er så *amplia* (vid) at den i sin helhet er vanskelig å få oversikt over og enda vanskeligere å beskrive innenfor to permer. Synet på religionen og den religiøse praksisen varierer dessuten blant de troende, noe som blant annet skyldes den muntlige overføringen og fraværet av en skriftlig kanon/tekst. Samtidig gjør graden av hemmelighet det vanskelig for en utenforstående å få full innsikt.

Santería's transformativ element

Som i alle religioner eksisterer det også i santería en idé om et transformativt element. Det vil si at en ved innvielsen mener at en selv og/eller ens muligheter for et godt liv vil endres til det bedre. Hva som anses for å være det gode liv, varierer imidlertid. I katolisismen er målet det å komme til paradiset etter døden. For å nå målet må en katolikk overholde de ti bud og ikke synde. En kan dermed si at det i katolisismen søkes etter *el hombre bueno* (det gode menneske). Santería har derimot ikke tilsvarende bud en skal forholde seg til (se kapittel 6). Mennesket anses ikke som syndig og det gode liv søkes her og nå. Det er med andre ord ikke nødvendigvis det *gode mennesket* som søkes i santería, men snarere *el hombre alegre* (det glade/tilfredse mennesket).

Transformasjonen de troende søker ved å la seg innvie i santería, er å få et godt liv. Årsaken til at folk går inn i religionen er mange, men det kan likevel sammenfattes i ideen om *la vida alegre*. I santería kan det gode liv beskrives som en tilstand der problemer ikke er tilstedeværende, det være seg i forhold til helse, økonomi eller ens sosiale liv. Samtidig som den enkelte troende har sine ideer om hva vedkommende anser for å være nettopp det gode liv. Det interessante er at det generelt kun snakkes om å ha det godt i dette livet. Ideen om et liv etter døden er sjeldent nevnt (Vesa 1994). "Det er jo nå jeg vet at jeg lever. Hva som skjer etterpå er jo typisk litt mer usikkert. Jeg ber derfor for dette livet", svarte *santeraen* Lillian da jeg forhørte meg om hvordan hun som *santera* så på døden. "Yoruba religion deals largely with the problems of the individual in this world. (...) and with ritual techniques which are believed to work" (Eades 1980:128). Det de troende søker, både i voodoo, candomblé og santería, er midler, det være seg helse, sosial rang og penger, til å leve det de anser for et godt liv her og nå. Det er ikke et mål å gjøre gode handlinger i dette livet, for så å bli belønnet for det i et neste liv (Desmangles 1992, Sjørslev 1995:284, Ortiz 1991/1995). Religionen skal derimot tilfredstille de faktiske behov som den troende har her og nå. Santería kan derfor sies å være en religion for å løse eller aller helst unngå både små og store problemer, det være seg en dårlig helse, kjærlighetsproblemer, en tom lommebok eller en vanskelig oppgave.

For å leve det gode liv på Cuba, må en som ellers i verden jobbe for å nå målet. "Fra himmelen faller det ikke annet enn regn", sa *santeraen* Teresa, og mente med det at en ikke kan sette seg ned for å vente at santoene skal ordne opp i alt. Likevel mente hun at man i tillegg til egen innsats kan få hjelp av santoene til å gjøre jobben litt enklere, så fremt en selv gir noe tilbake. "Aydate y Dios te ayudará!" (Hjelp deg selv og Gud vil hjelpe deg!) Hennes uttalelse stemmer overens med et ordtak i religionen som sier; "Livet er ikke noe annet enn prosessen å gi for å motta" (Souza 1998:15).

Panteonet

Ifølge santeríakosmologien styres verden av *Olofi*, den allmektige Gud, som på grunn av historien til santería, ofte blir sammenlignet med *Dios* (den katolske Gud). "Uten hans hjelp kan ingenting bli oppnådd eller fåes tak i" (Bolívar 1994:84). *Olofi* er imidlertid en forholdsvis tilbaketrukket og abstrakt gud, og kontakten med menneskene styres derfor av en rekke santoer (guddommer). Santoene fungerer dermed som et mellomledd eller kontaktperson, mellom gud og menneskene (Eades 1980:119, Taiwo 2000:181). Ifølge en taxisjåfør jeg møtte i Havanna, kan relasjonen

mellom Olofi og santoene sammenlignes med relasjonen Fidel Castro har til sine ministre;

"På samme måten som Fidel ikke kan gjøre alt arbeidet selv og derfor overlater en del av arbeidsoppgavene til ministre med ulike ansvarsområder, overlater Olofi en del av sine oppgaver til santoene, som på lik linje med Fidels ministre har ulike oppgaver å ta seg av."

Det er derfor santoene de troende forholder seg til gjennom bønner om bedre helse, innvielse, offer og arrangering av fester. Olofi mottar derimot ikke materielle ofre fra de troende (Duharte & Santos 1999:23). Santería betyr da også "The worship of the saints" (Pérez & Mena 1998:18).

Da slavene dro fra Afrika besto yoruba-panteonet av 401 *orichas* (guddommer) (Taiwo 2000:181), men på Cuba i dag eksisterer det bare kunnskap om ca. 20 stykker¹⁷ (Barnet 1995:41, Fernandez & Porras 1998:42). På Cuba betegnes santería-guddommene som *oricha* eller *santo*, mens en i Brasil snakker om *orixa* eller *santo* (Sjørsløv 1988/1995). Betegnelsen *oricha* stammer fra Nigeria, der guddommene innen yorubareligionen kalles *orisha* eller *orisa* (Ellis 1894:35, Eades 1980). Betegnelsen *santo*, som kan oversettes med *helgen*, skyldes påvirkningen fra den katolske kirke. På samme måte som Olofi sammenlignes med den katolske Gud, blir santoene sammenlignet med de katolske helgenene. Det er imidlertid viktig å være oppmerksom på at santoene er guddommer med sterke krefter, mens dette ikke er tilfelle for helgenene. På grunn av sammenligningen mellom de opprinnelig afrikanske guddommene (*santos africanos*) og de katolske helgenene (*santos catolicos*), brukes *santo* ofte som betegnelse på begge gruppene. Til tider kan det bli forvirrende når *santo* blir brukt av både katolikker og troende i santería, selv om en stort sett ut i fra sammenhengen kan skjønne hvorvidt de sikter til en *santo* i santería eller en katolsk *santo*. Samtidig er det ikke alle som ønsker dette skille, da de to gruppene *santoer* anses for å være en og samme kraft (se kapittel 3 og avsnittet om synkretisme). Jeg har imidlertid valgt å skille de to gruppene, ved å kalle santería-guddommene for *santos*, da det er den emiske betegnelsen mine informanter brukte mest, og ved å oversette *santo catolico* med *helgen*. Jeg er imidlertid klar over at santería-guddommene i de fleste bøker omtales som *orichas* og at en del troende ønsker å kvitte seg med de katolske trekkene som blant annet betegnelsen *santos* og *santería*. Min erfaring er imidlertid at selv om mange sa at "Det heter *oricha*, ikke *santos*" i begynnelsen av en samtale, endte de alle som én opp med å bruke betegnelsen *santo* i slutten av samtalen.

Hver av santoene styrer over ulike deler av naturen, som torden, stormer, havet, skogene og elvene (Rodríguez 1997:25). Samtidig styrer de også over menneskelige egenskaper, som kjærlighet, intelligens og drukkenskap. På denne måten representerer santoene både naturen og menneskene selv¹⁸. *Changó* regjerer dermed både over torden og lyn, og over dans og seksualitet, *Yemayá*, regjerer over både havet, morskjærligheten og staheten, mens *Ochún* regjerer over elvene så vel som

¹⁷ I tillegg til at mange av *orichaene/santoene* har noe som kalles *caminos* (veier), eller *avateres* som det heter i religionshistorien, som er ulike varianter av en og samme guddom. Obbatalá kan for eksempel fremstå som både mann, kvinne og et lite barn (Bolívar 1994).

¹⁸ Santería-santoene minner både om de norrøne gudene, som Tor og Frøya og de greske gudene, som Appolon og Zews og tilsvarende panteon der guddommene har menneskelige trekk.

kjærligheten, fruktbarheten og skjønnheten. "Det finnes en santo for en hver situasjon, for alt hva en søker og frykter!" forklarte *santeraen* Ana. Santoenes relasjon til naturen forklares gjennom gamle myter (*patakís*), som blant annet forteller at *Olofi* fikk hjelp av santoene til å skape verden og deretter omvandlet ham dem til det naturelementet de hadde vært med på å skape (Abímbólá 1994:114, Barnet 1995:7). Dette er også grunnen til at santería av mange betegnes som en animistisk¹⁹ religion. Alt levende anses å inneholde *aché* (livskraften), og dermed være besjelet. Santoene lever dessuten ute i naturen (Verges 1994:36, Duharte & Santos 1999:37). Deres relasjon til de menneskelige kvaliteter forklares også gjennom mytene. Santoene var selv levende mennesker for lenge siden, og har siden beholdt menneskelig lynne og karakter (Bolívar 1994, Arce & Ferrer 1999). "De er akkurat som oss, de fester, krangler, drikker og elsker. Og ofte gjør de feil de ikke burde ha begått, og hvem har ikke selv opplevd det?" Med denne beskrivelsen, som viser at santoen innehar egenskaper og lyster som den troende kjenner seg igjen i, forklarte *santeraen* Ana den avslappede og vennskapelige relasjonen de troende i santería har til santoene. Noen troende kjenner seg igjen i Changós higen etter kvinner, andre i Ochúns forfengeligheit, og atter andre i Elegguás lurerier eller Obbatalás hang til å ta en drink for mye.

Både navnene på santoene og deres lyster og egenskaper, kan føres tilbake til Nigeria, samtidig som en også kan finne de samme trekkene i de andre karibiske områdene. I Nigeria heter havets santo *Yemoja*, mens hun på Cuba heter *Yemayá*, i Brasil *Iemanjá* og på Trinidad *Emanjah* (Ellis 1894:38-56, Sjørslev 1995, Bolívar & Porras 1996). I *Yemayás* tilfelle er det kun små variasjoner i navnet, mens hennes tilknytning til havet er den samme i alle de nevnte landene. Variasjonene kan imidlertid også være større.

¹⁹ Animisme er ifølge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology; "The belief in spirits which inhabit or are identified with parts of the natural world, such as rocks, rivers and mountains" (Barnard & Spencer 1998:595).

Santoen Oggún har skiftet fra å være jeger og smed i Nigeria, til å bli kriger på Haiti, da krig var mye vanligere på Haiti enn både jakt og smedkunst (Brown 1996:313). Noen navn og egenskaper på guddommene har dermed blitt tilpasset sitt nye hjemland i Karibia, mens andre nærmest har forblitt uforandret. Et eksempel er Aggayú i santería, som fortsatt er santoen over vulkaner, selv om det ikke finnes en eneste vulkan på hele Cuba²⁰.

²⁰ Jeg gjorde stor suksess da jeg etter en tur til Costa Rica brakte med meg vulkansteiner i gave til alle informantene mine. Steinene ble vasket og tilberedt for deretter å bli laget til selve fundamentet i suppeterrinen til Aggayú.

Oversikt over santoene

Santo	Farge	Egenskap og område	Bosted	Redskap	Offer/mat	Karaktertrekk for tilhengerne	Katolsk helgen	Dato for fest
Olofi		Den høyeste guden.					Dios, den katolske Gud.	
Eleggúa	Sort og rød.	Budbringer, santo nr. 1, åpner og lukker dører og muligheter.	Steinfigur som bor i en skål ved døren. + på sletter og gatehjørner.	Leker og rottefeller	Godterier, sigarrøyk, aguardiente (sukkersprit) og haneblod.	Lekne og glad i å lure andre folk.	Niño de Atocha	1. januar.
Oggún	Sort og grønn.	Krig, arbeide, metall og kirurgi.	Jerngryte på gulvet. + på toglinjen og i skogen.	Kniver, pinner arbeidsredskaper, metallgjenstander.	Blod, sukkersprit og skogrotte.	Ville, arbeidsomme og/eller dumme.	San Pedro	
Ochosi	Blå og gul.	Jakt, juss og fengsler.	Keramikkskål, på gulvet. + i skogen.	Pil og bue, dyrehorn og fiskeredskaper.	Dyr man kan jakte på og honning.	Raske og gjestfrie, oppmerksomme, og glade i endringer.	San Norberto	6. juni.
Osun	Hvit, rød, blå og gul.	Budbringer for Obbatalá, og passer på den troendes hode.	Metallhane på toppen av en kopp med stett.		Hvit due		El bastón de San Francisco	24. juni.
Obbatalá	Hvit.	Fred, renhet, rettferdighet intelligens og regnes som skaperen.	Hvit suppeterrin (sopera) øverst på alteret. + i fjellene.	Sølvkrone, kost (iruke),bjelle (aggagos).	Pikekyss (merengue), kokos, egg og all mat som er hvit.	Fredsommelige, modige, reserverte og Intelligente, men store drinkere.	Nuestra Señora de la Mercedes	24. september.
Orula	Gul og grønn.	Spådom, lederen av <i>ifá</i> og babalawoene	Trebeholder (batea) som står alene.	Tablero (spådoms-brett), Okuele (kjede).	Reker og hummer i saus, oksestek og fine desserter.	Kun for babalawoer (prester).	Frans av Asissi	4. oktober.
Changó	Rød og hvit.	Torden og lyn, krig, dans, musikk tambor, lidenskap, manndom og seksualitet.	Trebeholder (batea) står på en pilong (krakk). + i kongepalmen.	Øks og sverd, tårn, trommer (tamborer) og Matrakka.	Okra, bananer, hane og geit.	Tøffe, macho, sensuelle, danseglyde og overdriver. Idealet for den cubanske mann.	Santa Barbara	4. desember
Yemayá	Blå og hvit.	Havet, den store mor, logikk og intelligens.	Blå suppeterrin (sopera) på alteret. + i havet.	Objekter i sølv, fisk og skjell, matrakka. Kakerlakken er budbringer.	Svinefett, svor, kokos- og søtpotet-desserter.	Harmoniske, rolige, moderlige, sta, rettferdige, men harde med straffen.	Virgin de la Regla, Havanna-havnens skytshelgen.	8. september.
Ochún	Gul.	Kjærlighet, fruktbarhet og skjønnhet.	Gul suppeterrin (sopera) på alteret. + i elvene.	Gullkrone, gull, smykker, vifter og speil.	Solsikker, gresskar, egg, gule kaker og honning.	Sensuelle, jålete. Idealet for den cubanske kvinne.	Caridad de Cobre, Cubas skytshelgen.	
Oyá	Brun og vinrød	Regjerer over kirkegårdsporten, de døde, vindene og stormene.	Mangefarget suppeterrin på alteret. + på kirkegården.	Kiste, hestehårspisk (iruke), rangle og ildtrefrøbelg.	Aubergine, tørklær eller bånd i mange farger.	Skifter humør fort, voldelige, mektige og trofaste.	Santa Teresa Candelaria	15. oktober

Santo	Farge	Egenskap og område	Bosted	Redskap	Offer/mat	Karaktertrekk for tilhengerne	Katolsk helgen	Dato for fest
Babalú Ayé	Hvit med blå striper.	Sykdom, aids, hudproblemer, og undere.	Skål med et hullete lokk, står på gulvet alene. + på gaten.	Krykker, hunder, kost (ajá) og strieklær. Flua er budbringer.	Poppkorn, urter, oljelys, brød, tobakk og tørrvin	Offervillige	San Lazaro.	17. desember.
Oddúa		Santo for de døde.	Låst metallkiste, som står sammen med Orula. + på kirkegården.	To bjeller og objekter som forbindes med døden.	Blod, men spiser med lokket lukket.		Jesus, Nuestra senora de los dolores	
Inlé	Oransje blå og grønn.	Fisker og bonde.	I en grønn sopera (suppeterrin) + i elvene.	En figur med vekt, fisk og slange. Medisinmann.	Duer, fisk og sakser.		San Rafael	
Oricha Oke	Lyse-rosa og lyseblå	Jordbruket.	I en skål med jord ute i bakgården + jorder.	En liten metallmann med okser og plog.	Markens grøde		San Isidro de Labrador.	
Los Ibeyes		Tvillinger, en gutt og en jente, barn av Changó og Yemayá.	I to små soperas, en rød og en blå + på slettene.	To små tredukker, en jente og en gutt, på to små stoler.	Frukt, blod og kaker.		San Cosme og San Damian.	27. september.
Obbá	Rosa og rav.	Trofastheten, innsjøer.	Hvit suppeterrin med blomster i gult og rosa. I kistene på kirkegården.	Skar av seg øret for sin elskede Changó.	Duer, høne og geit.	Trofaste, modige, huslige, og verken danser eller synger.	Santa Rita, Santa Catalina.	25. november.
Olokun	Blå, grønn og gul.	Havets bunn.	Stor krukke i mørkeblått. Står på gulvet under alteret.	Androgyn, representeres av en havfrue.	Dyr, friterte bananer og ulike typer grøde, settes ut på havet i høy sjø.	Det samme som Yemayá.		Ingen spesiell dag.
Aggayú Solá	Brunt, rødt, gult og blått.	Regjerer over ørkenen, vulkanen og beskytter flygere og sjåfører.	Stor krukke med lokk (lebrillo) med ni farger.	Vulkanstein og metallverktøy.	Kjeks, frukt og aubergine.	Voldelige, fysisk sterke men trenger beskyttelse av sterke kvinner.	San Cristóbal, Havannas skytshelgen	16 november.
Osain	Rød, gul, grønn, sort, blå, lilla	Regjerer over skogen, fjellene og jobber med plantemedisin.	Bor i fjellene.	En dukke som mangler arm, ben, øre og øye på venstre side.	Skogrotte og høne.		San Jose	Ingen spesiell dag

(Dette skjema bygger på en idé fra Lachatañeré 1992:138-139, i tillegg til informasjon fra mine informanter og følgende bøker; Bascom 1971, Cabrera 1993, Brandon 1991, Bolívar 1994, Barnet 1995, Bolívar & Porras 1996, Fernández & Porras 1998, Souza 1998, Domínguez 1999, Hagedorn 2001).

Alteret

Santería kan betegnes som en animistisk religion, da *Yemayá* ikke bare representerer havet, men *er* havet. Videre kommuniserer santoene både gjennom naturgjenstander under spådom, som skjell, kokosskall, nøtter og støv (Abímbólá 1994:114, Rodríguez 1997:26), og blir representert og personifisert av tilsvarende gjenstander på alteret

folk har hjemme hos seg selv. Det brukes i tillegg en rekke naturelementer, som blant annet urter, i stort sett alle ritualer, offringer og renselser (Cabrera 1985, Brandon 1991). Hver av santoene blir representert av en liten stein (*otá*), som gjennom et spesielt rituale mottar litt av kraften (*aché*) til den aktuelle santoen (Bascom 1971:523). En kan dermed si at santoens immatrielle kraft blir overført til noe materielt, og dermed noe mer håndterbart for de troende. Deretter blir steinen lagt i en beholder, det være seg en keramikkskål, en jerngryte eller en suppeterrin (*sopera*). Både formen og fargen på beholderen avhenger av hvilken santo det er snakk om. Yemayás suppeterrin er blå som havet, mens Obbatalás er hvit som den freden han representerer. Disse beholderne blir så satt på gulvet ved døren eller på alteret (*altar*). Alteret består av en hylle eller et vitrineskap (*castillero*), der hver av santoene har sin lille avdeling. Rundt suppeterrinen pyntes det og settes frem redskaper som santoen trenger. Det kan være bjeller eller risteinstrumenter for å påkalle santoens oppmerksomhet, ulike redskaper og pyntegjenstander (Jeg drøfter den økonomiske konsekvensen av det materielle presset i kapitlet 7) (Fernández & Porras 1998:33). Hva som omgir suppeterrinen avhenger av hvilken santo det er snakk om, i tillegg til hva den troende synes er fint og derfor ønsker å forære santoen (Guanche & Campos 2000). Alteret til *santeraen* Lillian så derfor slik ut;

Lillian viste stolt frem alteret sitt, en liten hylle som var plassert midt i stuen. På toppen tronet Obbatalás hvite suppeterrin omgitt av hvite duer, en krone og bjellen en rister på for å hilse ham. Siden Lillian er datter av kjærlighets-santoen Ochún, sto hennes suppeterrin rett under i rommet til venstre. På Ochúns gule suppeterrin var det plassert en krone i gull, gule collares (perlekjeder), en vifte og noen smykker. Lillian pekte på en liten skål med honning, en pynteflaske med rom og en solsikke, og fortalte at det var offer hun hadde satt frem for å få hjelp i måneden som kom. Neste rom i alterhyllen var det Yemayá som bebodde, med sin blåe suppeterrin, fiskefigurer og skjell. Under henne igjen sto Oyá i sin fargerike suppeterrin og krigeren Changó, den eneste i trebeholder (Batea), pyntet med en øks og et sverd.

Obbatalá står alltid øverst på alteret for å vise at han er den av santoene som står nærmest *Olofi* (Gud). *Orula*, som også er høyt oppe i santeríapanteonets hierarki, står alltid alene. Hvordan panteonet er organisert og santoene relatert i forhold til hverandre, kan en også lese seg frem til gjennom mytene (Barnet 1995:7, Arce & Ferrer 1999). Den rike mytologien forteller om både kjærlighetsforhold, slektskap, vennskap og feider mellom de ulike santoene.

Hierarkiet

Det er ikke bare santoene som er organisert i et visst hierarki etter makt og egenskaper. Dette gjelder i høy grad også de troende, der erfaring, kjennskap til hemmelighetene, kjønn og antall gjennomgåtte ritualer er organiserende kriterier. Kjønn er et av elementene som teller inn på hvor langt opp i det religiøse hierarkiet en kan nå, da de to øverste kategoriene kun er beregnet for menn. Alder er derimot ikke et sentralt kriterium, da mange blir innviet allerede som barn, og dermed kan ha lang erfaring tross sin unge alder. Selv om barn kan bli innviet i religionen, betyr ikke det at de med en gang kan begynne å jobbe med religionen, for eksempel ved å arrangere innvielser selv. De må vente til de får erfaring og er modne nok. Hierarkiet de troende er organisert i, er i hovedsak basert på en stigeordning der en avanserer oppover i

hierarkiet med grader av innvielse. En person kan derfor gå fra utenforstående, motta de første santoene under det første innvielsesritualet (*el plante*), la seg innvie, (*hacerse santo*) og bli henholdsvis *santera* (kvinnelig innviet) eller *santero* (mannlig innviet). Mennene kan i tillegg bli *obbá* (offerprest) eller *babalawo* (spådomsprest).

Det er viktig å være klar over at en ikke fødes inn i santería. Det er en selv eller ens foreldre, avhengig av hvor gammel en er, som må ta et aktivt valg i forhold til innvielse i religionen. Det er også mange som aldri lar seg innvie, men som likevel anser seg som troende. Som jeg skal drøfte videre i oppgaven, vil en tilknytning til santería gjennom innvielse innebære store endringer. En rekke sider av livet vil bli påvirket av dette valget, det være seg synet på helse, hva en kan og ikke kan gjøre, økonomien og ens sosiale omgangskrets.

Organisatorisk er santería et hierarkisk system, der *babalawoene* sitter på toppen (Barnet 1995:24). Likevel kan en kalle strukturen på organisasjonen for løs, da det ikke eksisterer et sentralt lederskap (se kapittel 8). Det finnes heller ikke noen sentrale templer i santería. De troende benytter seg av sitt eget private alter eller alteret og huset til sin *madrina* (gudmor) eller *padrino* (gudfar), som ofte kalles *ilé tun* (hustempelet). Jeg skal nå kort beskrive de ulike stegene en kan ta oppover den religiøse stigen.

Før innvielsen

Mange cubanere lar seg aldri innvie i religionen, men står på utsiden og bruker det av religionen som de synes er nyttig. De går til konsultasjoner hos *santeras/santeros* eller *babalawoer*, mottar råd og spådom, gir offer, bruker beskyttelseskjeder (*collares*) og deltar på fester (Domínguez 1999, Pinn 1998:72). Cristina, som ikke er troende i santería, ble for eksempel overtalt av sin venninne *santeraen* Teresa til å oppsøke en *babalawo* for å finne ut av problemene hun slet med. Hun ringte meg rett etter konsultasjonen;

"Nå har jeg vært der Anne. Babalawoen var for så vidt hyggelig, men vet du hva jeg må gjøre nå? Jeg må kjøpe ni auberginer, sette dem i et hjørnet på rommet, tenne lys og be til Oyá, som han mente jeg var datter av. Kan du tenke deg stanken av gamle auberginer på rommet mitt? Jeg ble så stressa over en del av de tingene han fortalte, at jeg til rett og slett glemte å betale for konsultasjonen da jeg gikk. Og vi som har snakket så mye om santería og penger!"

"Når det tordner roper folk på Changó", var forklaringen *babalawoen* Cristobal gav meg på at en del mennesker kun bruker religionen når de trengte den og ikke ellers. Han mente det var feil kun å rope på santoene når en var redd eller i store vanskeligheter, men ellers ikke ofre dem en tanke. Denne enveiskommunikasjonen bryter ifølge Cristobal helt med grunntanken i religionen, der en må gi for å få noe igjen.

Både folk som ikke er innviet og de som har latt seg innvie, bærer ofte perlekjeder (*collares*) i ulike farger. Den uinnvidde bruker det som en beskyttelse fra den aktuelle santoen som korresponderer med det problemet en sliter med. Den troende bruker perlekjedet både som en beskyttelse og som en gest til den santoen vedkommende har

blitt innviet til (Pérez 1998:387). På samme måte som hver av santoene har suppeterriner eller beholdere med farger tilpasset deres personlighet og makt, kan også kjedene identifiseres gjennom fargekombinasjoner. Kjedet til *Yemayá*, havets santo, har blå og hvite perler, mens kjedet til *Ochún*, kjærlighetens santo, har ulike perler i sjatteringer av gult (Domínguez 1999:69,74). "By wearing prepared strings of beads or other objects on the body, the protective power of the saints can be kept nearby at all time" (Bascom 1971:224). "I dag føler jeg meg litt svak, og har derfor på *collares* for Oyá, som skal gi meg styrke, og for Babalú Ayé, som skal gi meg helse", forklarte *santeraen* Virma, som for anledningen hadde skiftet ut det vanlige blå *Yemayá*-kjedet sitt.

For at et slikt kjede skal være virksomt, det vil si ha santoens kraft, må det mates med blod gjennom et offer som en *obbá* eller en *babalawo* må gjøre (Domínguez 1999, Pinn 1998:73)²¹. Perlekjedene skal tres på bomullsstrå, slik at blodet fra offeret kan trekke godt inn (Pérez 1998:386). Et perlekjede som har mottatt blod og dermed representerer santoen, bør behandles som om det var santoen selv. Det betyr ifølge Pérez (1998) at kjedet skal bæres rundt halsen og ellers henges over suppeterrinen. Det skal ikke oppbevares i lommen, lånes bort, bades med eller soves med (Ibid:387). Majoriteten av mine informanter hadde kjedet hengende over suppeterrinen og bar det bare til seremonier, når de følte seg syke eller generelt bare trengte litt styrke. *Santeraen* Ana tok det for eksempel på da hun skulle på sønnens skole for å snakke med rektor om noe galt sønnen hadde gjort. Hun sa selv at det ville gi henne styrke og autoritet, men det kan også tenkes at rektoren ved synet av kjedet ville tenke at hun var i kontakt med krefter som kunne utføre magiske arbeider og at hun derfor ikke var å spøke med. *Santeraen* Teresa hadde alltid kjedet med seg, men bar det ikke om halsen, fordi hun ikke ville at noen skulle vite at hun var troende i santería. Hun oppbevarte det i lommen og sov med det om natten, da det passet henne best. Så lenge hun gjorde det med respekt virket det ikke som om det ble oppfattet som feil eller brudd på kotymet.

El plante

Noe av den rituelle aktiviteten fordrer at en beveger seg inn i santería gjennom grader av innvielse. Mange velger derfor å involvere seg mer i religionen, ofte på grunn av ønske om bedre helse, noe jeg drøfter nærmere i kapittel 5. Den første lille innvielsen heter *el plante*. Det er et tre dager langt rituale der personen mottar de fire første santoene som kalles krigere (*los guerreros*), får vite hvilken santo som er herre over akkurat den personens hode (*el angel de la guarda*) og mottar en velsignelse fra spådomssantoen *Orula* (*mano de Orula* for menn og *kofa de Orula* for kvinner) (Bolívar 1994). Alle mennesker har to santoer som vokter over deres hode, enten de er troende eller ikke, og uavhengig av hvor i verden de bor. Men en får først kjennskap til santoens identitet gjennom de to innvielsene *el plante* og *el hacerse santo* (Brown 1996:315, Duharte & Santos 1999:25). Det er ikke menneskene selv som velger hvilke to santoer som skal være ens personlige skytssanto, det er derimot santoene som velger hvilke mennesker de vil passe på (Pinn 1998:70).

²¹ Sidene alle gjenstandene må gjøres virksomme, gis kraften gjennom blant annet blodoffer, betyr det at alt som ble solgt på markedet eller i butikkene av santeriagjenstander fortsatt var uvirksomme og derfor fullt mulig for meg å handle inn til samlingen Etnografisk museum hadde bedt om.

Ikke alle går videre til *el hacerse santo* som er selve hovedinnvielsen, etter at de har gjennomført *el plante* (Pinn 1998:74). Mange blir stående nederst på den hierarkiske stige. Noen forklarer det med at de ikke har behov for å gå videre, at de har dårlig økonomi eller at de ikke ønsker å involvere seg for mye, da en innvielse i santería betyr store innvirkninger på livet generelt.

Hacerse santo

De som velger å gå et steg videre inn i religionen, lar seg innvie. Det betyr at de involverer seg totalt i religionen og dermed lar hverdagen bli preget av dette valget. Selve innvielsen heter *hacerse santo*, som betyr "å gjøre seg santo." Det innebærer at en gjennom et ukelangt rituale mottar kraften til de santoene som styrer over ens liv (Bolívar 1994, Barnet 1995, Fernández & Porras 1998, Duharte & Santos 1999). Det er også da en mottar representasjonen for de santoene en skal ha i suppeterriner på ens personlige hjemmealter. Selve innvielsesritualet varer i syv dager, men forberedelsene strekker seg gjerne over måneder og for noen også år. Det som tar lengst tid er å skaffe nok penger til å gjennomføre innvielsen med alle ofrene, klærne, hjelpen, offerdyrene og maten som skal til (se kapittel 7 hvor dette blir drøftet). Deretter skal *madrina/padrino* (gudmor/gudfar) skaffes og alle innkjøpene gjøres, før en trår inn i det avlukkede rommet der kun innvidde har lov til å ferdes. Selve innvielsen symboliserer en fødsel der en stripptes for ens gamle jeg, går over i en novise periode, for deretter å bli fullgodt innviet i santería, som henholdsvis *santera* eller *santero*. "Å la seg innvie er som å fødes på ny", sa Teresa i sin forklaring på hvorfor en innvielse i santería kan hjelpe en med de problemene en sliter med. For det første erverves en ny sosial posisjon og dermed også en slags ny start på livet. For det andre får den nyinnvidde tilgang på de kreftene og den hjelpen santoene sitter inne med. Fødselsymbolikken kommer til uttrykk gjennom det van Gennep (1960) kaller en *rite de passage*, og det er nettopp det en santería innvielse er. En går fra en sosial posisjon, som ikke-troende over i en liminalfase, som novise, der en er verken utenfor eller riktig innenfor, før en føres inn i en ny sosial posisjon, som *santera/santero*. Under selve innvielsen stenges personen inne på et rom, mens hodet blir barbert og personen blir strippet for alt gammelt, slik Turner beskriver *ndembuenes* innvielsesritualer (Turner 1974). Novisen blir badet i elven og gjort klar for selve "fødselen", der en presenteres for verden utenfor. I Brasil finner en de samme fødselsmetaforene og symbolene ved innvielsen. Ifølge Omari skal de til og med ha et rituale, der gudmoren symbolsk føder den nyinnvidde (Omari 1994:136). Perioden etter innvielsen, *el iaworaje* (novise perioden), er preget av en rekke restriksjoner som henspeiler på novisens (*el iawose*) sårbarhet som nyfødt. De må for eksempel gå kledd helt i hvitt, ikke være ute etter kl.18.00, ikke være ute i regn eller sterk sol og ikke røre alkohol, som en del av innsosialiseringen (Castellanos & Castellanos 1992, Pérez 1998:78). Personen må beskyttes og læres opp av sin *madrina/padrino*, og først etter et år er novisen ferdig utlært og kan smykke seg med tittelen *santera* eller *santero*.

Under innvielsesritualet får en, i tillegg til styrkning av relasjonen med ens rituelle foreldre, også vite identiteten på den andre santoen som vokter over ens hode og liv, med andre ord ens guddommelige foreldre. Det er alltid en kvinnelig og en mannlig santo på samme måte som hva som er tilfelle for biologiske foreldre.

"Da min padrino fortalte at Obbatalá var far over mitt hode ble jeg ikke overrasket. Det passet godt til mitt intelligente og rolige vesen. Det eneste jeg stusset over, var at jeg til tider kan bli vel sta, noe Obbatalás barn ikke er kjent for. Staheten ble imidlertid forklart under innvielsen, da det viste seg at Yemayá var mor over mitt hode." *santeraen Ana*.

På samme måten som en person likner på sine biologiske foreldre, likner en troende således på sine santorale foreldre (Hagedorn 2001:81). Og på samme måte som en ikke kan velge sine biologiske foreldre, kan en heller ikke velge de santoene som er ens guddommelige foreldre. Det er santoene som velger menneskene og ikke omvendt.

Santera og santero

Etter innvielsen og den påfølgende noviseperioden kan en betegne seg selv som en slags religiøs ekspert på et lavere plan. En har nå kunnskap om en rekke hemmeligheter, blant annet om hvordan ulike ritualer utføres, og kan begynne å jobbe med religionen. *Santeraen/santero* kan delta på innvielser, holde konsultasjoner med spådom og påta seg ansvaret om å føre nye personer inn i religionen gjennom å være deres *madrina/padrino*. Noen troende velger å bruke all sin tid på å jobbe med religionen, andre gjør det på kveldstid ved siden av jobben, mens atter andre kun benytter seg av kunnskapen for egen del (se kapittel 7). Kunnskap om sykdomshelbredelse står sentralt i *santería* (se kapittel 5). Det eksisterer også kunnskap om hvordan en kan skade ved hjelp av religionen, men de færreste vedkjenner seg denne typen arbeider og sier som *babalawoen Carlo*; "Jeg gjør bare godt, alt det andre får noen andre ta seg av." Men både han og andre erkjente at det eksisterer kunnskap om magi i *santería*, for eksempel arbeider som skal kunne skaffe en kjæreste, kvitte seg med en fiende eller bryte opp et ekteskap.

Å ødelegge et ekteskap: En trenger et andeegg, et stearinlys og salt. Du gjør følgende; plasser egget ved siden av *Elegguá* tre dager på rad, tenn lyset og hell på saltet. Deretter setter du det foran døren der ekteparet du ønsker å bryte opp bor. (Pérez 1998:404).

Siden det i *santería* eksisterer en stor mengde med kunnskap om både spådom, sykdomshelbredelse, sykdomsforebygging og renselser, blir en aldri ferdig med å tilegne seg kunnskap. Dette skjer gjennom muntlig overføring fra *madrina/padrino*, ved observering av ritualer og ved at en lærer ved å delta i offringer og renselser.

Det sies å være likestilling mellom *santeraene* og *santeroene*, ved at de har tilgang på samme grad av hemmeligheter og kan utføre de samme ritualene og spådommene, men flere av mine informanter er ikke enige. "Santería er en macho religion", svarte både *santeraen Ana* og *santeraen Lillian*, da jeg spurte om hvilke trekk ved religionen de kunne tenke seg å endre. Rubiera (1999:72) mener at årsaken til at det ikke er likestilling i *santería*, blant annet skyldes mennenes bruk av kvinnenes menstruasjon som unnskyldning slik at kvinnen likevel ikke kan delta i samme grad som mannen (se kapittel 6). Når det gjelder spørsmålet om likestilling i *santería*, må det også tas med i betraktningen at *santera* er det høyeste en kvinne kan komme i *santeríahierarkiet*, mens menn både kan bli *obbá* og *babalawo*. Mange anser riktignok at det å bli *madrina* som en måte for kvinnene å krabbe høyere opp i hierarkiet på.

Rollen som *apetebí* (Orulas tjenestepike), nevnes også (Fernández 1997:13). *Santeraen* Ana fnøs imidlertid foraktelig over at noen ønsket å være *apetebí* eller tjener for *babalawoene* og deres santo *Orula*, når det eneste det innebar var å svinse rundt og servere dem. "Hun må til og med smake på vannet i baljen som alle *babalawoene* har vasket seg i etter et rituale!" sa Ana.

Mennene som lar seg innvie i santería blir *santeros*, og gjør som skrevet over stort sett de samme oppgavene som kvinnene, med unntak av at de aldri har perioder der de ikke kan jobbe på grunn av menstruasjon. Mennene kan i tillegg klatre to hakk høyere opp på den hierarkiske stigen og bli *obbá* eller *babalawo*, om de ønsker, har evnene og pengene til det.

Obbá

Før en mann kan gå gjennom de aktuelle seremoniene for å bli *obbá*, må han motta *el cuchillo* (kniven), som gjør han i stand til å ofre levende dyr. *Obbá* er en slags offerprest og er en sentral aktør under innvielse, da han leies inn for å utføre de ønskede ofrene. Rolando var den eneste av mine informanter som var *obbá*. Etter innvielsen til *obbá* hadde han sagt opp jobben og viet seg helt og holdent til å arbeide med santería.

Babalawo

Babalawo betyr hemmelighetenes far (Ellis 1894:57, Barnet 1995:25). En *babalawo* har også rett til å ofre dyr, og i tillegg har han gjennom sin kontakt med spådomssantoen *Orula*, evnen til å spå om fremtiden (Castellanos & Castellanos 1992)

"Du kan merke deg at det bare er menn som kan bli *babalawoer*. Og da mener jeg mannfolk med manndom. *Babalawo* betyr hemmelighetenes far og verken kvinnfolk eller sopere kan holde på hemmeligheter (...)", forklarte en *babalawo* til Bye og Hoel (1996:98).

Babalawoen Carlo var også klar i sin tale på dette punktet, og sa blant annet "Selv om noen skulle gi meg flere tusen dollar, ville jeg aldri ha innviet en homse som *babalawo*!"

Jeg har valgt å sette *babalawoene* øverst i santeríahierarkiet, da de har gjennomgått flest innvielser, har kjennskap til flest hemmeligheter og dermed kan utføre en rekke ritualer som andre ikke kan. Deres innvielse koster også mer enn innvielsen i santería og er både lenger og hardere. Flere av *babalawoene* jeg snakket med vektla imidlertid at de tilhører et eget filosofisk system, *ifá* (Thomson 1992, Hagedorn 2001:247). Selv om de anser seg selv for å stå litt utenfor eller over santería, forholder de seg likevel til de samme santoene, og har også gjennomgått innvielsen for å bli *santero*²². *Babalawoene* er ansvarlige for det første innvielsesritualet, *el plante*, som jo er det første skrittet inn i santería, mens det er *santeraer/oer* og *obbaer* som har ansvaret for hovedinnvielsen, som igjen er grunnlaget for at noen utvalgte menn kan bli

²² Jeg kommer ikke til å utdype denne diskusjonen noe videre, for videre lesning kan anbefales; de Souza 1998: *El sacrificio en el culto de los orichas*, Espinosa & Piñero 1997a: *La leyenda de Orula* og Feraudy 1993: *Yoruba, un acercamiento a nuestras raíces*, Espinosa & Piñero 1997b: *Ifá y la Creación*.

*babalawo*²³. Det viser at de ulike rollene i hierarkiet er avhengige av hverandres hjelp og assistanse.

Praksisen

Selve grunnpilaren i santería, og grunnen til at troende går inn, er troen på at santoene hjelper, vel og merke kun om de får noe igjen. Den troende kan opprettholde sin del av resiprositetsrelasjonen med santoene gjennom å overholde forbudene de får ved innvielsen, holde fester til santoens ære og gi offer (se drøftingen i kapitlene 5,6,7,8). "The relationship between the initiate and the orixa [santo] who is the owner of his head is intens, personal and reciprocal" (Omari 1994:147).

Offer

Det er vanlig at de troende hilser santoene om morgenen ved å påkalle deres oppmerksomhet gjennom en bjelle eller en rangle, og så be om at dagen skal bli god. Dette gjøres foran alteret i deres eget hjem. Bortsett fra denne morgenhilsenen, vender de troende seg til santoen om de har noen spesielle ønsker eller problemer. Ofte etterfølges et slikt ønske av et offer. Hva offeret inneholder og størrelsen på det

²³ Noen få menn får beskjed av santoene før innvielsen, *el hacerse santo*, at de ikke trenger denne, men kan gå direkte til å bli *babalawo*.

avhenger imidlertid både av hvilken santo det gjelder og hvor stort problemet er (Vesa 1994:63, Eades 1980 :126).

"Siden Ochún er så glad i solsikker og søte kaker, kan en gi det til henne ved å sette det på alteret om kjæresten er vrang eller en ønsker en ny kjæreste. Er det derimot helsen som er skrall må det offres til Babalú Ayé, og han er mest glad i urter, tørt brød og rom. Er problemet virkelig stort ønsker santoene et stort offer, og en må derfor se seg nødt til å gå til en babalawo og få hjelp til å ofre en hel høne eller en due, for blod er det beste santoene vet!"

Slik forklarte *santeroen* Raul hvordan ulike ofringer kunne se ut. I tillegg ble jeg fortalt at tordensantoen *Changó* liker bananer, havets santo *Yemayá* liker svinesvor og at *Elegguá* liker godter og rom (se santoskjema i dette kapittelet). Ofrene kan dermed enten bestå av mat, blomster, lys, gjenstander eller blod. Ofte blir offeret stående foran alteret til det begynner å råtne. Blodoffer innebærer slakting av et eller flere dyr, og som regel deler menneskene og santoene det ofrede dyret²⁴. Santoene får blodet og delene av dyret som kalles *aché*, som gjerne er nebbet, innvollene og klørne til for eksempel en hane. Mens menneskene får kjøttet, som ofte spises i forbindelse med avslutningen av ritualet (Eades 1980:11, Souza 1998).

Fester

I tillegg til offer kan den troende vise sin ærbødighet ved å arrangere fester for santoen. Det forventes at en holder fest to ganger i året; den dagen santoen har bursdag (se santoskjema i dette kapitelet) og den dagen en selv ble innviet i religionen. Som jeg drøfter i kapittel 7 er det imidlertid ikke alltid folk har penger til å feire begge festene. Til festene kjøpes det inn mat og alteret pyntes til *un trono* (trone), ved at alle suppeterrinene dekkes av tørklær i korresponderende farger. Santoene og ens nærmeste venner og familie inviteres deretter til festen (se kapittel 8). Santoene kan komme til festen i form av en besettelse, dersom det arrangeres fest med trommespill og det er noen tilstede som har evnen til å la seg besette (se under).

Spådom

Den vanligste formen for kommunikasjon med santoene er spådom. Det finnes en rekke spådomsvarianter avhengig av hva en ønsker og hvem som utfører den²⁵ (Pérez 1998:84-194). Spådom er et viktig element i religionen, både fordi en mener at santoene kan se hva som er problemet nå, og hva som kan komme til å bli problematisk i fremtiden (Bascom 1980). De to første og enkleste typene spådommer kan utføres av både *santeras/santeros* og *babalawoer* og heter *obi* og *diloggún* eller *caracoles* (skjell) (Barnet 1995:27, Pérez 1998:83-107). *Obi* foregår ved at en kokosnøtt blir delt og fire av bitene slippes i gulvet. Svaret får en ved å lese ut i fra

²⁴ Dyr som brukes til renselses ritualer spises ikke av mennesker, da dyrenes funksjon er å trekke det onde og det syke ut av menneskene, for deretter å kastes.

²⁵ Det finnes også mange *santeraer/santeroer* som spår med kort, men det knytter seg til spiritismen, som jeg har valgt ikke å gå inn på i denne oppgaven. På samme måten som mange i santería også henvender seg til den katolske kirke eller *palo monte*, er det også mange som henvender seg til spiritisme, se for eksempel; Millet 1996: *El Spiritismo, variantes Cubanos*, Alfonso 1998: *Panorama de la Religión en Cuba*, Duharte & Santos 1999: *Hobres y Dioses. Panorama de las religiones Populares en Cuba*, Carrillo & Rodríguez 1997: *Pentecostalismo y Espiritismo*. Martí 1992: *Mis Porfiados Oracolos*.

hvordan bitene faller. En ser om de faller med det hvite opp (*boca arriba* - munnen opp) eller med det hvite ned (*boca abajo* - munnen ned) (Lachatañeré 1992:89, Martí 1992:80, Duharte & Santos 1999:27). Ut i fra hvordan de faller kan en *santera/santero* lese bekræftende eller avkreftende svar på spørsmålet en stilte før en kastet. Tegnene som kan leses er varianter og grader av *iré* (bra og godt) og *osorbe* (fraværet av det gode) (Pérez 1998:107). Diloggún er mer komplisert ved at en må lese svaret ut av hvordan 16 skjell faller. Dermed har en langt flere svarmuligheter (Bascom 1980:4, Martí 1992:93). På Haiti har de det samme systemet, men der kaster de colanøtter og ikke skjell (Simpson 1965).

De siste spådomstypene er det kun *babalawoer* som kan beskjeftige seg med. Disse spådomsteknikkene tilhører *ifá*, og er langt mer kompliserte, men også mer nøyaktige. Den første heter *ekuele*, og er et kjede i metall med kokosbiter på. Det slippes i bordet, og så leser en ut i fra hvordan bitene faller. Hver av måtene bitene faller på knytter seg til tegn (*signos*) som *babalawoen* må tolke og tilpasse den aktuelle situasjonen. Det eksisterer 16 tegn (*odún/oddum*) som igjen knyttes opp i 16 deltegn (*mellis/meyis*) med tilknyttede historier (Ellis 1894:57, Fernández & Porras 1998:160, Pérez 1998:191). Det betyr at en *babalawo* i prinsippet skal kjenne til over 256 tegn (Espinosa & Piñero 1997a:193). Hver person tilhører et slikt tegn, som de ofte får ved

innvielsen. I tillegg har hvert år også sitt tegn, som gruppen av 400 *babalawoer* utarbeider første dagen i året (se *Letra del año*, appendiks 1 og kapittel 6). De ulike tegnene omhandler i hovedsak det en kan kalle hverdagslige ting, som for eksempel, "Ikke drikk kaffe", "Vær forsiktig med hva du sier" og "Finn deg en ny mann" (Pérez 1998). Dette skyldes ifølge *babalawoen* Carlo at "Religionen har med dette livet å gjøre. Derfor handler brevet, som bygger på et av tegnene, om ting som er viktig for folk, nemlig de hverdagslige ting." Den siste spådomsvarianten er enda mer komplisert. Den bygger på de samme tegnene, men leses ut av streker en skriver på et brett (*tablero de ifá*) med støv på. Tegnene skrives ned av *babalawoen* og er avhengig av hvordan en rekke frø (*ikines*) faller når de vekselvis flyttes fra en hånd til en annen.

Felles for spådommesvariantene er at en ikke hører santoens stemme direkte. Santoen taler gjennom to mellomledd, først spådomsredskapen og deretter personen som tolker tegnene. Under besettelse er det derimot santoen selv som taler direkte til den troende.

Besettelse

Gjennom besettelse av en menneskekropp kan santoen snakke direkte til de troende gjennom den lånte stemmen og kroppen (Omari 1994:148, Barnet 1995:19, Balbuena 1997). Lewis mener at det i Brasil oftest er kvinner som blir besatt, og at en kan knytte det til en slags seksuell relasjon mellom den besatte og santoen (Lewis 1996:21). Både på Cuba og på Haiti heter det at personen blir santoens *caballo* (hest) (Balbuena 1997:3, Bolívar 1994:86, Duharte & Santos 1999:25), men på Cuba er det vanskelig å se et seksuelt element i besettelse. Selv om det er riktig at det emiske begrepet på besettelse også på Cuba er *montar*, som betyr å bestige. Kvinner besettes som regel av kvinnelige santos, mens menn som regel besettes av mannlige santoer. I tillegg antydes det sjeldent noe seksuelt gjennom måten det danses og måten den besatte oppfører seg på. Unntaket er når kjærlighets-santoen *Ochún* besetter noen og danser riktig så forførende. Det skyldes imidlertid ikke noen seksuell relasjon mellom den troende og santoen, men *Ochúns* flørtende vesen.

Selve besettelsen foregår stort sett på fester der det spilles *tambor* (trommer) i en *toque del santo* (spill for santoen) (Balbuena 1997:26, Hagendorn 2001:82-108). Ofte er det forventninger om at en bestemt person skal besettes. Det leies som regel inn en person som er kjent for lett å bli besatt av den santoen en ønsker å hedre på festen. Det kan virke som om besettelse er langt vanligere i candomblé enn i santería (Omari 1994, Sjørsløv 1995). Ved besettelse er det som om trommene provoserer frem santoen, som sies å komme på besøk helt fra Afrika (Thomson 1992:1, Balbuena 1997). Så fort en ser tegn på besettelse, som stirrende øyne og ukontrollerte bevegelser, forberedes personen som skal la seg besette. Klærne blir løsnet på og både hodeplagg og fottøy fjernet. Dette gjøres for at personen skal komme nærmere både jorden og himmelen, og dermed blir mer mottagelig for santoen. Når santoen først tar bolig, kan en se det ved at personen skifter personlighet, blant annet ved at vedkommende både snakker og beveger seg ulikt, og en kan som regel se hvilken av santoene som kommer på bevegelsene i dansen. *Changó* danser vilt og krigersk, *Yemayá* svinger seg som bølgene og *Elegguá* leker med alle på festen, ved å stjele alt fra briller til vesker. Er det en profesjonell besetter, i betydningen av at han eller hun er forberedt på besettelsen og derfor ofte har med spesielle klær, blir vedkommende tatt med inn på et rom der den besatte blir kledd opp i klær som korresponderer til

santoen. En person med evner til å la se besette, blir alltid besatt av den samme santoen. *Santero*en Raul beskrev hvordan han selv opplevde å bli besatt av sin far blant *santoene*, *Elegguá*:

"Det er som om jeg blir bitte liten, og alle andre lyder enn trommene blir så fjerne, så fjerne. Alt rundt meg forsvinner litt etter litt, og det eneste jeg registrerer er trommenes manende stemme. Slagene kommer nærmere og nærmere til de tilslutt går i et med kroppen min, og jeg ikke lenger vet hvor jeg selv slutter og de begynner. Så kommer *Elegguá*. Og etterpå husker jeg ingenting."

En slik besettelse kalles i religionshistorien en *teofani*, som betyr at guddommen åpenbarer seg (Eliade 1994:8). De troende setter stor lit til denne typen aktivitet og kommunikasjon med *santoene*, da den i motsetning til spådom er mer direkte. Ved at både betaling og prestige er knyttet til de som lar seg besette profesjonelt, var det imidlertid flere av de troende jeg snakket med som var skeptiske til en del av besettelsene de hadde vært vitne til. Det var ikke det at de tvilte på at *santoene* kunne besette mennesker²⁶. "Jeg har sett for mange bevis", sa *santeraen* Ana. Men de tvilte

²⁶ Det samme skillet mellom fenomen og enkeltaktører i forhold til besettelse så også Larsen på Zanzibar, der hennes informanter visste at åndene kunne besette, men ikke alltid trodde på de som sa de var besatt (Larsen 1995:28).

på en del enkelttilfeller av "profesjonelle besettere", som de mente at jukset og bare lot som om de var besatt. "Det kan umulig ha vært Ochún som kom til festen, hun så jo ikke engang på meg. Og hvordan kan hun la være og se på og hilse på meg, jeg som er hennes egen datter." *Santeraen* Lillian var rystet etter en av festene vi hadde vært på sammen, der hun mente at besettelsen hadde vært falsk. Etter en annen fest jeg var på sammen med *babalawoene* Carlo og Alejandro og *santeraen* Ana, var stemningen derimot en helt annen og det foregikk en livlig diskusjon på veien hjem. "Tenk at Changó fant meg der jeg satt i det innerste rommet, uten noe som indikerte at jeg var hans sønn. Jeg var aldri i tvil. Det var Changó i egen høye person som var på besøk." I tillegg fortalte Carlo hvordan *Changó* hadde sagt en rekke ting som ingen andre enn Carlo selv kunne vite, med unntak av selvfølgelig Carlos far blant santoene, nemlig *Changó*.

Bilde 4. Offer til torden santoen Changó (foto Engh).

Veien til San Lazaros kirke, sykdomshelgenen

Det er 17. desember og klokken nærmer seg tolv. Solen steker og veien til kirken i Rincon virker uendelig lang. Jeg skal for første gang se på kirken til San Lazaro, den katolske helgenen som skal ha helbredende og mirakuløse evner og som i santería forbindes med santoen Babalú Ayé. Det er langt å gå, men heldigvis går jeg ikke alene. Sammen med meg trækker også to av mine informanter, babalawoen Carlo og hans kone santeraen Ana, samt tusenvis av andre mennesker som alle har samme ærend. Kirken til denne sykdomshelgenen er målet, enten en skal takke for den hjelpen en allerede har mottatt eller be om hjelp mot det en lider av.

Foran, bak og ved siden av meg enten går, krabber eller kryper voksne og barn, gamle og unge, kvinner og menn, mot det endelige målet. Noen går i sakte tempo med en tung stein som henger på slep etter dem og som gjør veien ekstra tung å gå. Andre krabber på knærne og bærer tydelig preg av at de har krabbet langt. Klærne er fulle av støv og søle, og huden på knærne er skrubbet opp. Lidelse. Den steintrekkende og den krabbende har begge gitt et løfte til helgenen om at såfremt han hjelper dem med problemene de har med helsen, så skal de gjennomføre et offer de mener er passende som takk. Ikke alle har gitt løfter om kroppslig lidelse, men i stedet lovet å ofre blomster, tenne lys eller gi penger.

Det er et merkelig følge som sliter seg nærmere kirken. Fremme ved kirken presser vi oss alle inn den trange døren og mot selve målet, helgenfiguren. San Lazaro ser slett ikke ut som et helsideal, der han støtter seg på sine to krykker. Klærne henger i laser nedover kroppen og de to hundene hans slikker de blodige sårene han har på bena. Folk stimler sammen, ber, lover og takker om hverandre. Troen er sterk, for alle har hørt om noen som har blitt friske ved San Lazaros eller Babalú Ayés hjelp. Jeg presser meg fremover sammen med de andre. Ved siden av meg ser jeg Ana og Carlo trenge seg på, begge med blikket rettet mot helgenfiguren. Jeg ser en rekke synlige tegn, som kjeder og armbånd, på at mange av de andre tilstedeværende også er troende i santería. Kirken fylles av bønn og takk, av latter og gråt, blomster og lys blir ofret, mens katolske og afrikanske bønner fyller luften, alle med ønsker om god helse.

5. Helse - "Med helse kan en mestre det meste! "

"Santoene kan gi deg helse, alt det andre må du ordne selv."
Babalawoen Cristobal.

I dette kapittelet skal jeg drøfte hvordan og hvorfor helseaspektet står sentralt i santería, og derfor påvirker hverdagen til den troende. Jeg skal se på hva som ligger til grunn for uttalelsene til *babalawoen Cristobal* over og uttalelsen til *santeraen María*, "Med helse kan en mestre det meste."

Helse kan sies å være en grunnleggende dimensjon i alle menneskers liv. Innsikten om dens betydning finnes på alle plan, fra folkelige og lokale til profesjonelle og globale, men det betyr likevel ikke at det eksisterer noen klar konsensus med hensyn til hva "helse" betyr, verken i teoretisk eller praktisk forstand. (Midttun 1998:23).

Helse er ikke enkelt å definere. Jeg har derfor valgt å forstå *helse* og *sykdom* som to størrelser som kun er meningsfulle i hverandres selskap. På den ene siden anser jeg *god helse* som det motsatte av sykdom, som igjen forbindes med fysiske og/eller psykiske plager. På den andre siden er *dårlig helse* likevel ikke nøyaktig det samme som sykdom, men ved dårlig helse er en mer mottagelig for sykdom. Opplevelsen av både god og dårlig helse er noe personen selv opplever subjektivt, samtidig som det også er mulig å få en mer objektiv bekreftelse på dette gjennom et medisinske system, som for eksempel den vestlige medisinen (Midttun 1998:24). En objektive bekreftelsen på sykdom kan på Cuba enten komme fra det offentlige helsevesen eller fra religiøse eksperter i santería.

"Alle er vi barn av sykdommen"

Ideer om sykdom er sterkt knyttet til santería, men sykdom og helse er noe cubanere også ellers er svært opptatt av. Det er ikke det at folk er så mye sykere her enn andre steder, men temaet helse og sykdom er til stadighet tilstede, både i den offentlige og den private diskurs.

Helsevesenets mangler er et reelt problem, et stort reelt problem. Kanskje det største Cuba har. Men det er også blitt et mentalt problem. Cubanerne har av nærliggende grunner utviklet en sykdomsfiksering, en medisinfiksering og en vitaminfiksering som er mildt sagt ekstraordinær. Det snakkes om sykdom i enhver anledning. (Johnsen 1999:40).

Alle har en vond rygg eller en stygg hoste de kan snakke om, enten det er med nær familie, damen ved siden av en i taxien eller i køen på et offentlig kontor. "Alle er vi barn av sykdommen", fikk Midttun (1998) høre da han var på feltarbeide i Havanna og studerte sykdom. Han observerte på samme måte som jeg, at cubanerne er veldig opptatt av sykdom. Dette kan ha flere årsaker, men særlig to stikker seg spesielt frem. For det første er cubanere generelt veldig opptatt av kropp. Kroppen er for både den cubanske mann og den cubanske kvinne viktig for identitetsdannelsen (Rosendahl 1997:168). Mennene fremhever store mager for å vise at de spiser godt og har det bra, mens kvinnene viser til store bryster og stor rumpe, som igjen skal si noe om deres

fruktbarhet og tiltrekningskraft. Kroppen blir derfor av mange regnet som et slags barometer som kan si noe om hvordan en har det. Derfor har ikke bare matmangelen på Cuba skapt reelle helseproblemer, men ifølge Rosendahl også problemer for folks selvbylde, ved at en ikke får nok mat til å opprettholde den kroppen en ønsker. Å snakke om sykdom kan derfor være en annen måte å klage på problemer en har generelt. For det andre er matmangelen et problem i forhold til mangelsykdommer. I tillegg til at matmangelen er med på å skape stress blant folk, fordi de alltid må stå i kø for å skaffe seg nok mat. Lundberg mener at dette stresset omkring matmangel og transportproblemer som folk må forholde seg til, kommer til uttrykk både gjennom reelle sykdomstilfeller og mye prat om dette (Lundberg 1998:57). Samtidig kan stress få folk til å kjenne ekstra etter om de føler seg dårlige.

Helse som argument for innvielse

"Por la salud" (for helsen) svarte alle mine informanter når jeg spurte dem om hvorfor de hadde valgt å la seg innvie i santería. "For helsen. Jeg slet lenge med mye sykdom. Heldigvis kom jeg i kontakt med santeroene som skulle bli min padrino, og etter at jeg lot meg innvie har jeg følt meg langt bedre." Sa *santeraen* Lillian. Det skulle etter hvert også vise seg at ideene rundt helse og sykdom ikke bare var knyttet til selve innvielsen, men også til religionen generelt og til den cubanske hverdagen. At helse er et viktig og tilstedeværende tema, kom til uttrykk gjennom diskurs og i praksis. "Helse er den viktigste og den riktige årsaken til å gå inn i santería" mente *santeraen* Ana og mange av mine informanter med henne. En frisk kropp ble ansett som et godt verktøy for å nå det gode liv, *la vida alegre*. Blant annet vektla de at "Med to sterke hender kan en mestre det meste", underforstått at en da kan klare seg selv. Den nære forbindelsen mellom santería og helse skyldes ideen om at santoene kan hjelpe en til god helse. De troende mener at de ved santoens hjelp og veiledning både kan forebygge og helbrede sykdommer gjennom opprettelsen av en resiprositetsrelasjon med de guddommelige kreftene. Helse blir dermed et av mange områder der religionen og hverdagslivet møtes.

Som skrevet tidligere i oppgaven, blir en ikke automatisk født inn som medlem i santería. Det er et valg som må tas, enten av en selv eller av ens foreldre, avhengig hvor gammel en er. "Jeg var så syk da jeg var liten, at mine foreldre ikke så noen annen utvei enn å hacirme santo [innvie meg]. Etter den gangen har jeg aldri vært syk igjen, takket være santoene!" Sa *obbaen* Rolando. Fordi innvielsen må velges, er det interessant å spørre om beveggrunnen for dette valget. Mine informanter nevnte alle helse som den viktigste grunnen til å la seg innvie i santería, men uttalelser de kom med i andre sammenhenger viser at det også er snakk om et mer komplekst bilde, der mange forhold spiller inn. Fernández og Porras (1998:13) ramser opp en rekke mulige motiver for å la seg innvie i santería. I tillegg til frykt for sykdom og død, nevner de også usikkerhet, ensomhet, ønske om lykke, fred og hell i kjærlighet. Det er behov og følelser som de fleste mennesker erfarer. I tillegg vil jeg tilføye motiver som familietradisjon, nysgjerrighet, sosial aksept, jakten på penger og et kanskje mer moderne aspekt som mote, da det i visse kretser anses som "kult" å være *babalawo* eller *santero*. Ingen av disse motivene er imidlertid så fremtredene som helse. Heller ikke de motivene som Lehmann og Mayers (1997a:2) mener knytter seg til en slags universell idé om behovet for religion, nemlig meningen med livet og livet etter døden, er spesielt sentrale i santería. "Det er *dette* livet santoene kan hjelpe oss med", sa *santeraen* Luisa.

Hvorfor helse er så fremtredende som årsaksforklaring fra de troendes side, skyldes flere forhold. For det første er majoriteten av de historiene en hører fra de troende om hvor vikningsfull santería er, nettopp historier om at en selv eller noen en kjenner har blitt friske gjennom religionen. For det andre er det nok noen som nevner helse som årsak til at de gikk inn i religionen fordi det kan oppfattes som mer akseptert å vise til problemer med en vond rygg enn angst for døden. Samtidig kan helse også virke mer håndgripelig. For det tredje er helse allerede det mest brukte argumentet, og det kan derfor være enklere for nye troende å helle til et synspunkt som *santeraen* Ana representerer i sin uttalelse "Helse er den riktige og den viktigste grunnen til å gå inn i santería."

Den unge *santeraen* Teresa var den eneste av mine informanter som forklarte inntredelsen i santería med psykiske problemer²⁷, men så tok det også lang tid før hun fortalte det. Under de første samtalene og intervjuene nevnte hun som andre kun helse generelt som tungtveiende årsak. Først da vi var blitt godt kjent forklarte hun "At religionen hadde hjulpet henne den gangen hun var psykisk nede." Hun mente at hun i tillegg til å få hjelp med de mer fysiske problemene også var blitt psykisk sterkere etter innvielsen, fordi hun nå vet at santoene er der for å hjelpe henne.

"For helsen" svarte også *santeraen* Ana kontant, første gang jeg direkte spurte henne om hennes motiv for å gå inn i santería, en religion som hun gjennom oppveksten var blitt opplært til å se på som både primitiv og skitten. I en annen sammenheng la hun også til hensynet til mannen som var *babalawo*, og fordelene av at de tilhørte samme religion. "Jeg ville lære meg å bruke de åndelige evnene mine," forklarte *santeroen* Raul da jeg spurte ham om hans vei til religionen. Men i samme setning la også han til at helseproblemet hadde vært tyngende. Som liten hadde han vært mye plaget av astma, en plage som ifølge ham selv var blitt borte etter innvielsen. Uttalelsen viser at motivene for å gå inn i religionen er komplekse, samtidig som helsen fremtredende plass er påfallende. Det interessante er at helseaspektet så godt som alltid blir nevnt som hovedgrunnen, mens andre motiver blir skjøvet i bakgrunnen.

Helseaspektet ved religionen er fremtredende, fordi det er den emiske forklaringsmodellen som de troende utad legitimerer sin inntreden i religionen med. I tillegg brukes ikke helse bare som hovedårsak til å la seg innvie, men helse er så sterkt knyttet til religionen at de troende nesten alltid vender seg til santoene for hjelp når de er syke. Det er i tillegg få ritualer hvor ikke ønsket om god helse har en sentral plass, eller hvor det ikke blir utført renser og ofringer for å oppnå god helse. For å forsterke det legitime ved helseaspektet, henviser de troende til valget av mindre aksepterte motiver som søken etter penger eller sosial aksept, når de ønsker å svarte andre troende. "I disse dager er det mye *falta de respeto* [mangel på respekt]. Folk går inn i religionen på helt gale premisser," sa *santeraen* María. Den gamle *babalawoen* Cristobal uttrykte det samme når han sa; "Tidligere gikk folk bare inn i santería for helse og av nødvendighet. I dag er det mer tilfeldig og uten hjerte. Gjennom santería søker de penger og aksept på gata." *Santeraen* María kom med sin uttalelse en formiddag vi sto på verandaen hennes og tittet ned på gaten der vi kunne observere en

²⁷ Sjørsløv har i et av sine første studier av *candomblé*, sett på religionens relasjon til psykiske problemer. Hun argumenterer i dette studiet for at det innen *candomblé*, blant annet på grunn av besettelse, kan være mindre problematisk å forholde seg til splittet personlighet og andre psykiske lidelser (Sjørsløv 1995:15). Dette var imidlertid noe jeg ikke valgte å vektlegge i mitt studie av santería.

gruppe på fem unge menn. "Se på de gutta der, de tror de er kule fordi de er babalawoer", sa hun og lo sarkastisk. Gjennom kroppsspråket og de videre kommentarene var det tydelig at hun var indignert over at religionen på denne måten ble brukt som et statussymbol på gata. De fem guttene var omkring tyve år, gikk i moteriktige klær, gullkjeder rundt halsen og med armbåndet som indikerer at de har latt seg innvie til *babalawoer*, en stilling i det religiøse hierarkiet som tilsier erfaring og modenhet. De unge guttene reflekterte en trend i Havanna der religionen er blitt "En la onda" (på moten). Samtidig var de også et symptom på at religionen kan brukes til å tjene penger eller til å vise frem hvor mye penger en har (Hagedorn 2001:62).

Det er med andre ord klare formeninger blant de troende om hva en bør og hva en ikke bør søke i religionen. *Babalawoen* Cristobal sa det slik; "Santoene kan gi deg helse, alt det andre må du ordne selv." "Med helse kan en mestre det meste," sa *santeraen* María, og mente at med to sterke hender er det lettere å skaffe seg det andre en ønsker seg, om det er penger eller sosial aksept, uten å måtte bry santoene. Søken etter helse i religionen har ingen negative konnotasjoner, slik som både María og Cristobal knytter til aspekter som penger og mote. Helse anses som det mest legitime argumentet for å la seg innvie. Og som *babalawoen* Cristobal forklarte, burde helse ikke bare være den viktigste grunnen, men også den eneste grunnen til å la seg innvie i *santería*:

"Det er ikke alle som trenger å *hacerse santo* [la seg innvie]. Det er et spørsmål om behov. Man kan faktisk sammenligne det med et legebesøk. Det er kun noe en gjør om det er nødvendig og ikke fordi en synes det er tøft."

Ved innvielse søker de troende både mulighet, kunnskap og remedier til å enten holde på sin gode helse eller å forbedre den, og det er derfor viktig at den som innvier har god helse som kan overføres. "Jeg kan ikke innvie flere, da jeg er alt for svak. Jeg har verken helse å gi eller styrke til å tåle at helse og kraft trekkes ut av meg for å gi den nyinnvidde." Slik forklarte Virma grunnen til at det var mange år siden hun hadde utført en innvielse, på tross av at flere ønsket henne som *madrina*. Av samme grunn satt Luisa på kjøkkenet under en innvielse som jeg fikk observere fra utsiden. "Denne jenta søker helse i religionen og hva kan vel jeg gi henne som sitter her med dunkende hode og rennende nese?"

"Santoene kan gi deg helse"

Troen på at en ved hjelp av *santería* enten kan bli frisk eller holde seg frisk er, meget utbredt blant de troende. Forklaringen på hvorfor de mener at santoene kan hjelpe til bedre helse, varierer imidlertid. Noen vektlegger santoenes kjennskap til hvert enkelt menneskes skjebne som den viktigste grunnen. Andre anser derimot at bruken av medisinske urter, religiøse ritualer og kunnskapen om magi og hekseri, er den viktigste grunnen. De fleste troende mener imidlertid at det nettopp er kombinasjonen av alt dette som gjør santoene og religionen så godt skikket til å hjelpe en til god helse. Alle er på sin side enige om at det til syvende og sist avhenger av en god resiprositetsrelasjon mellom den troende og santoene, da en mener at blomster, tente lys, ofre og lydighet til santoene kan "byttes" i helse for en selv (Duharte & Santos 1999). De troende mener at religionen kan brukes til det en trenger den til, som en problemløser i hverdagen (Hagedorn 2001:6), så lenge en gir noe tilbake. Denne ideen

om resiprositet regnes som religionens grunnpilar, og er det som styrer handlingene til de troende i santería og som de legger opp sine strategier etter. Religionen søkes dermed sjeldent kun for åndelig føde eller støtte, men snarere fordi folk anser den for å virke her og nå, i det virkelige liv. Både på Cuba og i Brasil har troende i henholdsvis santería og candomblé selv opplevd, sett eller hørt om folk som har blitt friske gjennom religionen. "(...) de hadde vært syge, men blev raske" (Sjørsløv 1995:273). I forhold til helse mener de troende i begge religioner at det gjennom religionen kan drives både forebygging, gjennom å påvirke deler av skjebnen, og helbredelse, om en allerede er syk.

Men selv om de troende anser religionen som nyttig for å løse hverdagens problemer, snakket de ikke om mirakler. "Selv ikke en santera kan leve evig." Slik avsluttet den gamle *santeraen* Virma sin utlegning om egen sykdom og troen på *Babalú Ayé*, eller *San Lazaro*, som hun kalte ham. Hun var ikke i tvil om at både hun og sønnen, *babalawoen* Carlo, hadde mye å takke santoene for når det kom til helse. Likevel så hun også santoenes begrensinger når det kom til døden.

Hva skyldes sykdom?

I santería skiller en mellom naturlige og overnaturlige årsaker til sykdom. En naturlig årsak til sykdom er for eksempel om en har gått ute i regnet og blitt forkjølet, i tillegg til sykdommer som allerede er blitt bestemt av Olofi gjennom skjebnen. Sykdom kan også være et resultat av *brujería* (hekseri), om noen som vil en vondt har sendt forbannelser over en eller gjort arbeider for å skade (Brandon 1991:64). Ifølge *babalawoen* Carlo "finnes det mye hekseri i hele Latin Amerika, så en må vite hvordan en skal beskytte seg, i motsetning til i Europa, der det nesten ikke finnes i det hele tatt." Det er således allment akseptert innen santería at visse sykdommer og plager ikke har noen naturlig årsak, men er resultat av hekseri.

Santoene i santería knyttes kun til helse og sykdom gjennom helbredelse. I candomblé knyttes guddommene også til selve sykdomsårsaken. Rammes en person av en uforklarlig sykdom som ingen lege kan stille diagnose på, anses det som ganske sikkert at det er candomblé-guddommene som har sendt plagene som et tegn på at en bør gå inn i religionen (Sjørsløv 1995, Omari 1984:18). På den andre siden er fellestrekkene mellom de to religionene påfallende, ved at helbredelsen av de sykdommene som legene ikke finner noen forklaring på knyttes til guddommene i de respektive religionen. På Cuba begrunnes det med at santoene er de eneste som kan gjennomskue hekseri og gi en midlene til å helbrede og forebygge spesielle sykdommer, mens en i Brasil sier at guddommene selv kan ha påført sykdommen og dermed best vet hvordan den skal helbredes, noe som gjøres gjennom innvielse. Også i santería knyttes helbredelse til innvielse i religionen, men jeg har ennå ikke hørt noen som har nevnt at santoene er skyld i sykdom. "Santoene hjelper, de skader aldri", sa *santeraen* Arzená.

Forebygging

Forebygging av sykdom og helseskader er i santería knyttet til troen på skjebnen. Skjebnen er fastsatt av *Olofi* (Gud), men menneskene kan til en viss grad manipulere skjebnen ved å ta visse forholdsregler. "The day of ones death can never be postponed, but other aspects of one's destiny may be modified by human acts and superhuman beings and forces" (Bascom 1980:35). Det eksisterer dermed ikke bare

en idé om skjebne, men; "(...) this concept of predestine is counterbalanced by an equally salient belief in free will. It is a good combination of predestination and free will that makes the success" (Abímbólá 1994:101). Den troende kan velge å følge de reglene som santoene gir hver av de troende som lar seg innvie i santería. I tillegg kan de velge å opprettholde den resiprositetsrelasjonen vedkommende har med santoen gjennom blant annet offerhandlinger, fester og daglige hilsener. På denne måten kan den troende påvirke eller utsette det skjebnebestemte, ved å følge forbud og gi ofre (se for øvrig kapittel 6 om forbud).

Helbredelse

Helbredelse eller behandling av langvarige sykdommer og helseproblemer som folk sliter med, står sentralt i santería. Det kan være alvorlige plager som astma, men også mindre problemer som forkjølelse eller en treg mage. Helbredelse gjennom santería, foregår på flere måter, både gjennom bruken av plantemedisin og ved bruk av remedier og handlinger av mer rituell karakter (Midttun 1998:41). Innen santería finnes mye kunnskap om den medisinske bruken av planter, både i forhold til forebygging og helbredelse. Det er kunnskap som de troende opparbeider seg gjennom deltagelse i ritualer, overføring av kunnskap fra *madrina* til *ahijada* (guddatter) og lesing av bøker. Mengden kunnskap øker jo høyere opp en er i det religiøse hierarkiet. For i det hele tatt å kunne la seg innvie som *babalawo*, må en læres opp i hvilke planter som hjelper mot hva og hvilke planter som brukes i hvilke ritualer (Eades 1980:127). Ifølge Brandon (1991:67) er kunnskapen om plantene om mulig enda viktigere enn både kjennskap til sanger og utføring av ritualer.

Kunnskapsmengden betyr at en *babalawo* i prinsippet kan helbrede utelukkende ved hjelp av planter, ved for eksempel å lage en mikstur mot forkjølelse. Som regel kombineres imidlertid bruken av planter med bruken av religiøse elementer som bønn og sang. Plantenes helbredende evne skyldes at de inneholder en kraft (*aché*) som også knyttes til de ulike santoene som hver og en igjen er knyttet til naturen og dennes krefter (Brandon 1991:58, Verger 1994:36, Souza 1998:155). Mange har beskrevet plantenes helbredende evner og deres relasjon til santería. Mest kjent er Lydia Cabrera (1993) gjennom sin bok "El Monte."

Appelsinen regnes ifølge Cabrera som kjærlighetssantoen *Ochún* sin frukt, da den er gul som henne og hjelper på en rekke områder innen kjærligheten. I tillegg har den en rekke medisinske virkninger. Bladene kan tørkes og røykes mot bronkitt, mens friske blader hjelper mot forkjølelse og forstoppelse. Også papaya, en av fruktene til kirkegårdssantoen *Oyá*, er god for magen. I tillegg skal den ha en god effekt mot galskap (Cabrera 1993:467/407). At ting fra naturen skal ha rensende effekt (Brandon 1991:62), både i forhold til forebygging og helbredelse, opplevde jeg selv under et renselsesrituale for *Babalú Ayé*, sykdomssantoen.

Vi kom inn i et rom med en rekke skåler stilt i en sirkel rundt en stor gryte. Hver av skålene var fylt med ulike ting fra naturen; ris, mais, sukker, salt, erter, bønner, korn, opphakkede poteter, gulrøtter, søtpoteter, gresskar med mer. Hver av disse tingene skulle vi ta i hendene våre og føre over kroppen for å bli rensset. Alt vi hadde rensset oss med ble kastet i en gryte, sammen med en liten mynt og en urtekrans vi hadde fått tidligere på kvelden for å ha rundt halsen.

Renselse av kroppen og helbredelse av sykdom kan også foregå ved bruk av mer rituelle remedier som offer, bønn og arbeider, enten i kombinasjon med urter eller alene. En ung gutt jeg fulgte fra første gang han kom til *babalawoen* Carlo med problemer i benet og fram til han ble frisk, fikk i oppdrag av santoene å gjøre en rekke forskjellige oppgaver. Han måtte ofre kokosnøtter, rom og en due, men også smøre inn benet med spesielle kremer og gå til San Lazaros-kirken for å be santoen for sykdom, *Babalú Ayé*, om hjelp. Carlo mente etter å ha konsultert santoene at grunnen til at legene på det offentlige sykehuset ikke klarte å stille diagnose, var at plagene skyldtes bruk av hekseri og dermed var usynlig for legen.

Sykdomssantoen som i den katolske kirke kalles San Lazaro og i santería for *Babalú Ayé*²⁸ er å finne i så godt som alle cubanske hjem. Han er både fryktet og elsket av de troende, for sin makt over både sykdom og helbredelse (Fernández & Porras 1998:25). Pinn (1998:71) tar derfor feil når han påstår at denne santoens tid er forbi i santería fordi en ikke kan la seg innvie under ham. Det ville jo vært et paradoks om sykdomssantoen ikke skulle var populær på Cuba, tatt i betraktning cubanernes opptatthet av sykdom og helse. Strømmen av mennesker ut til kirken i Rincon, som jeg skrev om først i kapittelet, viser også at *Babalú Ayé* sees på som en mektig santo.

Teodicéforklaringer

"Religionen er ingen garantist for at man holder seg frisk, men ved santoenes hjelp holder en seg stort sett friskere. Hadde jeg selv vært lydig overfor santoenes anbefalinger, ville jeg ha sluppet denne hosten jeg sliter med. Men selv om både santoene og legen sier at jeg må slutte å røyke, klarer jeg det ikke."

Santeraen Ana klager stadig over en vond hoste, en hoste hun ikke ble kvitt selv om hun lot seg innvie i santería. Forklaringen ligger ifølge henne, ikke hos santoene, men hos henne selv, som ikke er lydig i forhold til hva santoene ber henne om. Gjennom slike teodicéforklaringer, blir ikke religionens troverdighet svekket.

Teodicéforklaringer finnes i alle religioner, men med store variasjoner. Felles er imidlertid at de utgjør en religiøs forklaring som gir mening til ellers meningsstruende erfaringer som død, sykdom og lidelse. En slik forklaring gjør en ikke nødvendigvis lykkeligere eller friskere, men forsøker å gjøre tilværelsen mer meningsfull ved for eksempel og vise til ens forfedres synder (Berger 1993:46). De troende tar selv på seg skylden for om ønske deres ikke går i oppfyllelse, ved å si at de enten ikke har gjort offeret riktig eller ikke fulgte reglene bra nok. *Babalawoen* Carlo brukte tilsvarende forklaringer når folk ikke var blitt friske etter en konsultasjon hos han. Selv sa han; "Jeg har oppnådd omtrent 60 prosent av de generelle tingene jeg har bedt santoene om og over 90 prosent når det gjelder helse." En annen type forklaring på at en ikke ser at ønskene går i oppfyllelse, er at santoene ofte løser problemene på en utradisjonell måte.

²⁸ San Lazaro og Bablú Ayé ble i tidligere tider forbudent med hudsykdommer som var utbredt på den tiden. I dag er disse mer sjeldene og santoene er derfor knyttet til mer dagsaktuelle sykdommer som AIDS (Fernández og Porras 1998:22).

"Har du mistet en arm, nytter det ikke å forvente at santoene skal gi deg en helt ny arm. I stedet for løser de problemet ditt ved for eksempel å gi deg en ny kone, slik at denne konen kan fungere som den armen du mistet." *Babalawoen* Carlo.

Santoene utfører sjeldent mirakler, men hjelper en alltid på en eller annen måte. Vel og merke om en selv opprettholder resiprositetsrelasjonen til santoene og overholder de forbudene en har fått tildelt.

Santería - substitutt eller supplement?

At helse er og har vært viktig for cubanerne, viser også myndighetenes enorme satsing på det offentlige helsevesenet basert på vestlig medisin, som startet etter revolusjonen i 1959 (Midttun 1998:24). Det er derfor påfallende at helseaspektet likevel står så sterkt også innen santería, når en skulle tro at folk fikk den hjelpen de trenger gjennom statens helsetilbud. Hvor stiller dette santería i forhold til folks oppfatninger av helse, helbredelse og forebygging? Er religionen et substitutt eller et supplement til det offentlige helsetilbudet?

På Cuba har profesjonelle psykologer, leger og prester den største profesjonelle rivalen i lærde innen religionen santería, som alle har stor kunnskap om grønn medisin og magi. (Duharte 1997:14).

Slik plasserer Duharte santería inn i en videre sammenheng i forhold til helse. Det er imidlertid lite fruktbart å snakke om rivaliserende medisinske systemer. Santería kan best sees som et supplement til den offentlige helsetjenesten. For de troende er ikke de to systemene gjensidig utelukkende, snarere tvert i mot, da de brukes om hverandre. Der den ene kommer til kort, blir den andre trukket frem, noe eksempelet med gutten som kom til *babalawoen* Carlo med sitt vonde ben viser. Når det kommer til problemer som skyldes magi eller brudd på de religiøse reglene, mener de troende at santería er best, mens skolemedisinen uten tvil råder innen for eksempel kirurgi. Men selv ikke et kirurgisk inngrep vil de troende helt overlate til skolemedisinen. Før operasjonen vil de be santoene om hjelp. I dette tilfellet vil den aktuelle santoen være *Oggún*, som er metallenes santo, og som dermed også hersker over det stålet kirurgene bruker (Fernández & Porras 1998:65).

De troende lar således ikke være å gå til legen eller sykehuset når de er syke, men får de ikke noen diagnose eller løsning på problemene der, går de videre til nærmeste *babalawo* eller *santera/santero*. Santería anses av de troende som en annen måte å løse helseproblemer på. Sykdom er, som jeg skrev tidligere, noe som folk føler, med andre ord erfarer subjektivt. Den subjektive opplevelsen er likevel ikke alltid nok, verken i forhold til helbredelse eller sosial aksept. Folk søker derfor også en objektiv bekreftelse på lidelsen. Den objektive erfaringen med sykdom, i form av en diagnose, stilles av en lege i et medisinsk system (Midttun 1998:24). Problemet er at den subjektive og den objektive erfaringen ikke nødvendigvis samsvarer. Det vil si at folk kan få en diagnose uten å føle seg syke, eller føle seg syke uten å få noen diagnose. Å ikke få noen diagnose når en føler seg syk, oppleves av mange som problematisk. For å få stilt en diagnose og bli helbredet, oppsøker mange derfor santería, som fremstår som et alternativt medisinsk system. Innenfor santería betyr mangelen på diagnose fra en lege ikke at pasienten er hypokonder, men at lidelsen skyldes noe utenfor det en

lege med bakgrunn i vestlig medisin kan fatte og dermed helbrede. Den alternative diagnosen vil ofte forklare sykdomstilfellet med hekseri, slik tilfellet var med den unge gutten som oppsøkte *babalawoen* Carlo.

At folk benytter de to systemene, helsevesenet og religionen, om hverandre, observerte også Sjørsløv i forhold til de troende i *candomblé*. Heller ikke hennes informanter unnlot å gå til legen, selv om de hadde *santoene* i nærheten.

(...) jeg vet at Lira ike tror man får alting til at ske ved at bringe ofre til gudinderne. Hvis Lira fikk et dårlig ben ville hun gå til lege. Det er ikke umulig, at hun samtidig ville bringe et offer til gudinden. (Sjørsløv 1988:158).

I *candomblé*, som i *santería*, blir ikke de to systemene ansett som motsetninger. Tvert imot utfyller de hverandre, da behandlinger i det ene systemet kan lette jobben i det andre systemet. Også i Nigeria, et av landene i Vest-Afrika der *santería* har sine røtter, eksisterer det ifølge Eades (1980:127) to helsesystemer side ved side; det tradisjonelle med røtter i religionen og det moderne, vestlige. At folk bruker de eksisterende helsesystemer pragmatisk, etter tilgjengelighet og tro, finner en også i Trinidad og Chango-kulten (Simpson 1965:63) og i en rekke andre samfunn der den vestlige medisinen har blitt innført (se for eksempel Welsch 1983, Bradley 1986, Stoner 1986). Bradley (1986:44) hevder at; "(...) the existence and use of many different health care alternatives within societies, is the rule and not the exception the world over." Han mener at det finnes to motpoler innen helsesystemer verden over, som han kaller; "Folk care system" og "Western biomedical." Det er to ulike helsesystemer som ikke bare skiller seg fra hverandre i deres opprinnelse, men også i hvordan de både ser på årsaker til sykdom og helbredelse (ibid). Disse to helsesystemene blir likevel ofte brukt parallelt av befolkningen, slik tilfellet er på Cuba.

"Det finnes mange leger som sender folk videre til *babalawoer* når de ikke selv skjønner hva pasienten lider av", sa *santeraen* Teresa. Helsevesenet generelt er nok likevel forholdsvis kritiske til *santería* og ideene omkring helse i denne religionen. En *babalawo* jeg snakket med som også praktiserte som lege, forklarte at han måtte be pasienten hjem til seg for å gjøre en konsultasjon når han skjønnte at sykdommen eller skaden kunne ha overnaturlige årsaker. Å gjøre det på sykehuset var ikke akseptert. Ifølge *babalawoen* Carlo, som var denne legens *padrino*, var det en hel del ignoranse innen det offentlige helsevesenet i forhold til *santerías* effekt innen sykdomshelbredelse:

"Det cubanske samfunn er ikke modent for den type arbeide, selv om det hadde vært tjent med det, da mye av helseplagene i landet skyldes hekseri eller at folk ikke overholder de religiøse reglene sine."

Samtidig så *babalawoen* Carlo de manglene hans eget medisinske system i religionen led av og derfor styrken ved at de to systemene kunne brukes om hverandre. Carlo sendte derfor gutten med det vonde benet videre til lege, etter at han hadde gjennomført en rekke arbeider som hadde fjernet forheksningen. Dermed mente han at nå kunne legen se hva som feilte gutten og helbrede ham med de midlene som Carlo selv ikke hadde.

Et annet interessant punkt i møtet mellom det offentlige helsesystemet og santería er at helsevesenet, i tillegg til stor satsing på biomedisin, også bruker mye tradisjonell plantemedisin. Det finnes "grønne apoteker" som selger plantemedisin de fleste steder på Cuba (Golden 1998). Bruken av grønn medisin skyldes nok erfaringen med denne typen medisin fra tiden før biomedisinenes inntog og gjennom religionen. Enda viktigere er kanskje den økonomiske krisen Cuba beveget seg inn i på begynnelsen av 1990-tallet (Midttun 1998, Gustavsen 1995:80). Den økonomiske krisen førte til at selv myndighetens "sacred cow", helsevesenet, ble rammet av nedskjæringer (Pérez 1998:232). Mangelen på både utenlandsproduserte medisiner og råstoffer til egenprodusering av medisiner, skapte store problemer og et behov for å se på andre løsninger. "It is embarrassing to write prescriptions that the local pharmacy will be unable to fill." Det fortalte en av legene til Golden (1998:462). På sykehusene tok de også derfor i bruk alternative metoder. "Short of drugs, they have turned to acupuncture to anaesthetize some patients. Lacking sutures, they begun sewing up some wounds with hemp" (Ibid:460). Når selv folk utenfor religionen søker til santería for helbredelse og forebygging, kan det skyldes den akutte medisinmangelen og problemene folk synes at de møter i helsevesenet. "Når medisiner mangler i Havanna by, løper folk til nærmeste santero" heter det på folkemunne ifølge den ikke-troende studenten Cristina. Helse og religion henger på flere punkter sammen, både i forhold til årsaker til helseproblemer, diagnose, forebygging og helbredelse. Samtidig kan det tenkes at myndighetenes utvidede bruk av grønn medisin har økt toleransegrensen i forhold til andre alternative helsesystemer, som for eksempel santería.

Fra helse til religiøse forbud

I dette kapitlet har jeg vist at helse er et viktig aspekt ved santería og også hovedårsaken til at så mange lar seg innvie i religionen. En god helse får en imidlertid ikke bare gjennom innvielse, renselses ritualer og bruken av grønne urter. Ifølge de troende må en også overholde de religiøse forbudene hver og en får tildelt ved innvielse i religionen dersom en vil ha god helse.

Bilde 5. Havets santo Yemayá danser (foto Mo).

Vannet og Yamayás barn

Det er tidlig morgen den 8. september. Køen er lang og saktegående der den snirkler seg ned mot fergen. Jeg betaler mine 40 centavos, får en billett og hopper ombord. Det er flere mennesker enn vanlig denne morgenen og alle presser seg sammen for å gi plass til de siste som kommer løpende. Målet for turen er Regla, der den hvite kirken til Virgin de la Regla (Jomfruen fra Regla) står. For katolikkene er hun skytshelgenen for havnen i Havanna, men for de troende i santería er hun Yemayá, hele havets gudinne. I dag skal hun feires, ofre og bønner skal legges frem for at hun skal hjelpe dem ut av problemene de måtte ha. Alle blomsterbukettene i klamme hender, tyder på at det er mange som skal ut i dette ærendet i dag.

Idet fergen legger ut på den korte ferden, over den ekstremt møkkete havnen, ser jeg mange mynter forsvinne ned i vannet. Jeg ser opp og oppdager flere personer, både kvinner og menn, som enten åpenlyst eller mer diskret kaster eller slipper en liten mynt i vannet mens leppene deres beveger seg. Fergen pløyer det sorte vannet og myntene blir borte. Likevel kan jeg ikke glemme det jeg nettopp så og prikker den nærmeste damen på skulderen. Hun snur seg rundt, ser på meg og smiler. Jeg spør om hun kunne være så snill og forklare meg hvorfor hun nettopp kastet en mynt i havet. "Vi er troende i santería som er en afro-cubansk religion" sier hun, og blir riktig forundret når jeg forklarer henne at jeg kjenner godt til religionen da jeg er her i byen for nettopp å studere den. "Vel, da kjenner du sikkert til Yemayá og hvordan hun har valgt ut noen mennesker til å bli hennes barn. Hun er havets santo og regjerer dermed over alt som har med vannet å gjøre, også denne skitne bukten. Problemet er bare det at hun er så fryktelig glad i sine menneskebarn at hun gjerne vil ha dem hos seg hele tiden, samtidig som hun selvfølgelig ikke vil dem noe vondt. Derfor har hun gitt alle forbud om at de må passe seg for vannet, så hun ikke glemmer seg og trekker en av dem ned til seg selv. Jeg, som datter av Yemayá, er blitt advart mot å ferdes på havet. Siden fergen er den letteste måten å komme seg over til Regla på for nettopp å feire Yemayá, gir jeg henne et lite offer så ingen ting skal skje med meg på overfarten. Et slikt offer fungerer for noen, mens andre tar bussen rundt bukten for å være på den sikre siden."

6. Forbud - "Santoene forbyr en ikke ting fordi de har lyst, men fordi de ønsker å hjelpe!"

"Å bryte forbudene er ikke ulydighet mot santoene, men mot en selv. De fungerer som advarsler heller enn formaninger." Santeraen Ana

Santería kommer til syne i de troendes hverdag på flere måter. Det skjer direkte gjennom ritualer og religiøse arbeider, men også mer indirekte gjennom ideer omkring helse og gjennom å overholde de religiøse forbudene. Selv om forbudene i visse situasjoner kan skape problemer eller gjøre livet mer komplisert, mener de troende at de gjennom å overholde forbudene til syvende og sist når det gode liv, som blant annet innebærer en god helse.

Forbudene

Forbudene påvirker mange aspekter ved livet til de troende, også den delen som ikke knytter seg direkte til religiøse aktiviteter (Fernadéz og Porras 1998:94). Et eksempel er at folk vegrer seg mot å ta båten over havnen, fordi santoene har gitt en forbud mot å ferdes over vannet. *Santeraen Ana* forklarte med sitatet over, hvorfor kvinnen på fergen tok den på tross av forbud fra *Yemayá*.

De troende kaller forbudene for *prohibiciones*²⁹ (Bolívar 1994), som direkte oversatt betyr forbud. Til tross for dette, behandler de dem snarere som om det var anbefalinger, *recomendaciones*, da de som regel lyder "bør" (deber que), snarere enn "skal" (tener que). Jeg har valgt og bruke den direkte oversettelsen av den emiske termen, *prohibiciones*, nemlig det norske ordet forbud, til tross for at de ofte fremsto som anbefalinger.

Det finnes en rekke forbud i santería. Det er imidlertid påfallende at det kun er snakk om et fåtall fellesforbud. De aller fleste forbudene er av en individuell karakter. De få generelle forbudene som finnes er dessuten rettet mot handling er vis-à-vis santoene og ikke vis-à-vis andre mennesker. "Every society has restrictions that limit behavior

²⁹ På det rituelle språket, yoruba, kalles de *ewues* som nettopp oversettes til forbud (Fernadéz og Porras 1998:157).

in one respect or another, usually in association with sex, food, rites de passage, sacred objects and sacred people" (Lehmann & Meyers 1996b:34). Ethvert sett av forbud må ifølge Douglas (1996:58) forstås i en større kontekst, som kan gi mening i forhold til hvorfor de gjelder og for hvem. Derfor skal jeg videre i dette kapittelet drøfte de ulike typene forbud som finnes i santería, for deretter å se hvordan de får konsekvenser i nettopp den videre konteksten.

De ulike forbudstypene

Når en person velger å la seg innvie i santería, skifter en ikke bare sosial stilling, men til en viss grad også handlingsmønster. Den innvidde må forholde seg til en rekke nye forbud, som legitimeres gjennom religionen. Under selve innvielsesritualet får en vite ting om ens fortid, nåtid og fremtid, og hvordan en best bør manøvrere for å slippe unna problemer. Den beste måten å unngå problemene på, er ifølge de troende å følge de forbudene som en får tildelt ved innvielsen (Fernández & Porras 1998:94). Forbudene fra santoene blir skrevet ned i en liten bok (*itá*), og deretter passet godt på, da den inneholder en rekke personlige opplysninger som kan gjøre skade om de kommer i feil hender (Menéndez 1998:4, Hagedorn 2001:214). Forbudene kan deles opp i fire hovedkategorier; de som er felles for alle, de som kun gjelder personer som er innviet under samme santo, individuelle forbud og de som kommer i *letra del año* (årets brev) (se appendiks 2).

Fellesforbudene

"Det er ikke lov til å kle seg naken foran alteret hvor santoene står og selvfølgelig ikke å ha sex foran dem. Stygge ord og krancling har santoene heller ikke godt av. Det aller viktigste er likevel ikke å tvile på dem eller vise noen form for disrespekt." *Babalawoen* Carlo.

Den første gruppen forbud består av de forbudene som gjelder for alle som lar seg innvie i santería. Det er interessant at så godt som ingen av disse fellesforbudene sier noe om mellommenneskelige relasjoner, slik en for eksempel finner i den katolske kirke der både lyving og stjeling nevnes i de ti budene som den troende skal følge. Fraværet av slike forbud i religionen betyr imidlertid ikke at alle i santería stjeler og lyver, da de også forholder seg til de generelle forbud og normer i samfunnet. Et fravær av forbud som styrer de sosiale interaksjonene, er imidlertid interessant fordi handlinger som stjeling eller lyving dermed ikke blir sanksjonert innen religionen i form av avviksstempling eller utestegning fra det religiøse fellesskap. *Santero*en Raul fortalte meg hvordan han advarte et av sine gudbarn som stjal fra en butikk mot konsekvensene. "Jeg sier til ham at han må passe seg, eller så kommer han i fengsel." *Santero*en advarte kun mot å stjele, fordi samfunnets sanksjoner mot denne typen handling var strenge. Han nevnte derimot verken hvorfor samfunnet satte i gang slike tiltak eller hvordan vedkommende som troende burde forholde seg til slike handlinger. Jeg har i denne forbindelse også hørt flere historier om folk som har latt seg innvie i santería ved hjelp av penger de har fått tak i gjennom ulovlig salg av varer som er blitt stjålet, enten av dem selv eller andre. Ingen av de som fortalte disse historiene, enten de hadde gjort det selv eller kjente noen som hadde gjort det, fordømte det på noen som helst måte. Rolando var en av de som strakk seg litt lenger da jeg konfronterte han med spørsmålet om hvordan for eksempel det å stjele ble sett på innad i religionen. Han sa først at "santoene ber deg ikke om å stjele", men

modererte seg i neste setning med, "men de spør heller ikke hvor pengene kommer fra." Det samme gjelder gudfedrene og gudmødrene som har ansvaret for de kostbare innvielsene, da de tar imot pengene uten å spørre hvor de kom fra. Carlo fortalte meg om sin guddatter som både hadde løyet på intervju på det amerikanske interessekontoret og forfalsket papirer, for å få visum til USA. Han nevnte imidlertid aldri at santoene ikke ville være bekjent av den typen handlinger. Derimot hjalp han henne med ofringer slik at santoene skulle hjelpe henne gjennom flere intervjuer.

Verken i santería eller i candomblé finnes det klare ideer om hva synd er. Ei heller finnes ideen om arvesynd, slik en kjenner fra den katolske kirke (Sjørsvlev 1995, Sacramento 1999:61). Clarke (1998:22) mener dette kommer tilsyne i de to religionenes menneskesyn, der katolikkene gjennom ideer om arvesynd har et heller negativt syn på mennesket, mens candomblé har et langt mer positivt syn på menneskene. Prandi beskriver candomblé på en måte som også kan relateres til santería; "Candomblé is a non-ethical religion that values worldly things and focus on the individual" (Prandi i Jensen 1999:289). "Unlike Christian theology, Yourúbá theologically understanding of human does not contain a notion of *original sin* or *permanent stain*" (Pinn 1998:99). Når jeg spurte mine informanter om det fantes synder (*pecados*) i santería, svarte de fleste etter en tids betenkningstid at "Jo, det må være å tvile på santoens ord." *Santeraen* Luisa trakk derimot frem et forbud som i motsetning til de andre faktisk tar for seg en mellommenneskelig relasjon, nemlig forbudet mot seksuelle relasjoner mellom gudfedre/gudmødre og gudbarn (se kapittel 8). Problemene i menneskenes liv i santería, dermed ikke medfødt arvesynd, men snarere at de ikke alltid følger den veien santoene, gjennom forbudene, har lagt klar for dem (Pinn 1998:100).

Religiøse forbud uttrykker ifølge Douglas (1996:59) ofte politiske ideer, for eksempel i forhold til etablering av maktstrukturer og opprettholdelse av hierarkier. Forbudene om hva en menstruerende kvinne kan og ikke kan foreta seg i forhold til santería kan sies å falle inn under denne kategorien (Sourza 1998, Rubiera 1999:73). Som i mange andre samfunn og religioner anses en kvinne med menstruasjon for uren, og hun må derfor holde seg borte fra en rekke religiøse aktiviteter under denne perioden (Douglas 1975:67). Hagedorn (2001:96) refererer også til forbudene kvinnene i santería må forholde seg til, i sin beskrivelse av *batá* (tromme) spilling i rituelle sammenhenger, som kun er tillatt for menn³⁰. Et slikt forbud kan ut fra Douglas' tankegang være med på å styrke mennenes stilling i religionen, parallelt med at den svekker kvinnenes stilling. Da jeg spurte *santeraen* Ana om hvordan hun opplevde forbudene rundt menstruasjonen, svarte hun; "Det er jo helt håpløst, og nok et bevis på at santería er en macho-religion!" Hennes mann, *babalawoen* Carlo, hørte hva hun sa og protesterte kraftig, men bekreftet vel egentlig bare det hun sa med sin uttalelse; "At kvinner ikke kan jobbe med religionen under menstruasjonen, skyldes ikke at santería er en macho-religion, men at kvinnene er så utilregnelige i denne spesielle perioden."

³⁰ Hagedorn viser hvordan dette forbudet er knyttet opp i mot *patakiene* (historiene) for å bli legitimert. I følge en slik *pataki* er det *Ochún* (kjærlighets santoen) som eier den indre kraften i trommene, selv om *Changó* (torden santoen) eier den ytre delen, og siden hun også regjerer over kvinnens fruktbarhet blir hun sint når kvinnen har menssen og hun selv dermed har feilet i å få kvinnen gravid. Dette sinnet over å ha feilet i sitt oppdrag gjør at tonene blir helt gal og musikken ikke brukbar for rituelle sammenhenger (2001:94).

Etter innvielsen følger en noviseperiode der både kvinner og menn må forholde seg til en rekke forbud i det påfølgende året. Forbudene reflekterer ideen om at innvielsen i religionen er som en fødsel, og at de nyinvidde derfor må beskyttes, blant annet ved ikke å være ute i regnvær eller i sterk sol, drikke alkohol eller være ute på kvelden (Pérez 1998:78).

Gruppeforbud

Den andre typen forbud jeg skal drøfte, henvender seg til en gruppe troende som alle har latt seg innvie under samme santo. Hver av santoene har en rekke *patakís* (historier) omkring sin person, som forteller om lyster, skavanker og relasjoner til de andre santoene (Barnet 1995:29, Arce & Ferrer 1999). Personene som er innviet under samme santo har arvet mange av de samme personlighetstrekkene som santoen, og forbudene de får utdelt under innvielsen er tilpasset slik at disse personlighetstrekkene skal skape minst mulig problemer for de innvidde (Bolívar 1994, Fernández & Porras 1998:26, Pinn 1998:70). Grunnen til at *Obbatalás* sønner og døtre har forbud mot å drikke for mye alkohol (Fernández & Porras 1998:50), har for eksempel sine røtter i historien om den gang *Olofi* (Gud) ønsket hjelp av *Obbatalá* med skapelsen av jorden.

Unfortunately, Obátalá the leader of the team, drank so much palm wine that he slept at the time appointed by Olódúmaré [annet navn for Olofi] to create dry land from water. So his younger brother, Odúdawá, got hold of the sacred objects of creation (...). (Abímbólá 1994:102).

Ifølge *Babalawoen* Alejandro forklarer denne historien hangen *Obbatalás* barn har til å drikke. "Obbatalás barn er intelligente og kloke, men de er også de største drankerne. De drikker ikke ofte, men når de først drikker så smeller det!" For mine informanter var det derfor en selvfølge at disse menneskene hadde forbud mot å drikke for mye alkohol, fordi drikking på lengre sikt kunne skape store problemer for både dem selv og deres omgivelser.

Yemayás barn må, som eksempelet med fergeturen viser, forholde seg til en rekke forbud som har med havet å gjøre. *Changós* barn har forbud mot forhold som kan skape konflikter, grunnet sitt temperament. Forbudene som barn av de forskjellige santoene må forholde seg til er ulike, men begrunnelsen for hvorfor de må forholde seg til dem er lik. Fordi santoen og deres barn innehar en rekke felles karaktertrekk, vet santoen, gjennom egen erfaring, hva som kan være farlig og/eller problematisk for disse personene, og forbudne er for å advare mot og å forhindre slike problemer.

I tillegg til disse forbudene, som baserer seg på hva som kan bli farlig eller problematisk, må de troende også forholde seg til en rekke forbud der begrunnelsen bygger på santoenes lyster og knytter seg til hva en bør ofre til santoene. Som oss mennesker har ikke bare santoen ulike personligheter, men også ulike smaker når det kommer til hva slags mat og drikke de liker (Lachatañeré 1992:138, Fernández & Porras 1998:89). Det betyr at den troende må kjenne til lystene til hver enkelt santo og forholde seg til disse spesielle mat- og drikkevarer på en bestemt måte. Det meste av denne maten blir omgitt av en rekke restriksjoner for den troende, da det anses for lite lurt å spise kokos til daglig når en er barn av *Obbatalá*, når kokos er det en må ofre til *Obbatalá* om en trenger hjelp (Bolívar 1994:115). Forklaringen på at visse matvarer omgis med forbud er dermed at de må spares til spesielle anledninger.

"Jeg er heldig som ikke har så mange forbud mot mat som jeg er glad i. Det eneste problemet er alle dessertene laget av kokos som jeg ikke får røre, så sant jeg ikke skal sette den på alteret til Obbatalá." Santeraen Teresa.

Babalawoen Carlo holdt seg på sin side unna rød saft, av respekt for sin far i religionen, torden og lysesantoen *Changó*, som representeres av fargen rød.

Individuelle forbud

"Min sønn kan ikke oppholde seg i store grupper, fordi han så lett kommer opp i bråk. Derfor har santoen gitt han forbud mot nettopp dette." Det forklarte *santeraen* Ana meg en dag hun skjente på sønnen fordi han kom hjem med blått øye. Hun mente han kunne ha unngått det blå øyet om han hadde fulgt forbudet fra santoen. De individuelle forbudene får den troende under innvielsen, der det gjennom spådom trekkes frem et av de 256 tegnene som korresponderer med akkurat den personen, på samme måte som hvert nye år får sitt tegn trukket ut (se appendiks 2) (Pérez 1998:191). *Santeraen* Teresa fikk gjennom sitt tegn forbud mot å spise søtpoteter, mens *santeraen* Ana mot å ribbe høner. Datteren til novisen Marta og *ahijadan* til *santero*en Raul, hadde i sitt tegn fått beskjed om å ta bedre vare på barna sine. Dette hadde hun tydeligvis ikke gjort, for en dag kom Raul styrtene hjem til meg. "Nå har myndighetene truet med å ta barna fra henne på grunn av svikt i omsorgen. Det var jo akkurat det santoene advarte henne mot. Nå kan hun angre på at hun ikke lyttet til dem!"

Slike individuelle forbud i en religion er ikke vanlig, da de fleste andre religioner opererer med forbud som enten gjelder for alle eller for større grupper. *Santería* fremstår gjennom disse individuelle forbudene og ved at både målet og middelet er knyttet til den individuelle troende, som en individuell religion, men på den andre siden har disse forbudene også implikasjoner for fellesskapet, da en persons handlingsområde krysser andres handlingsområde. Dette skal jeg se mer på i drøftelsen av de religiøse forbudenes implikasjoner på den enkeltes samhandling med samfunnet rundt.

Årsbrevet

Forbudene i *La Letra del Año* (årsbrevet) (se appendiks 2) er den siste gruppen av forbud som de troende i *santería* må forholde seg til. Disse forbudene eller anbefalingene, kommer en gang i året i form av et brev (Barnet 1995:25). Brevet gir anbefalinger for alle i religionen. Disse forbudene skiller seg imidlertid fra fellesforbudene, ved at de kun gjelder for et år og viser dermed hvordan religionen tilpasser seg og påvirkes av det som skjer ute i samfunnet. Årsbrevet blir utarbeidet hver nyttårsaften av en gruppe på fire hundre *babalawoer*³¹, som sammen konsulterer spådomssantoen *Orula* om hvordan det kommende året skal bli og hva en bør passe seg for³². "Jeg har vært med på å utarbeide dette brevet så lenge jeg har vært *babalawo*. Og før meg var det min far som gjorde det", forklarte *babalawoen* Carlo. I

³¹ Dette er den eneste fellessamlingen som finnes innen *santería*. Det er kun *babalawoer*, men heller ikke de møtes flere ganger i året.

³² De siste par årene har det imidlertid dukket opp tre nye fraksjoner av *babalawoer*, som alle hevder at de har det riktige årsbrevet. Jeg har kun forholdt meg til brevet de fire hundre *Babalawoen* trekker ut, da det var dette brevet mine informanter leste og forholdt seg til.

brevet for år 2000, som bygger på tegnet *Baba Obara Melli* står det blant annet følgende om hva som vil inntreffe og hva en bør gjøre for å klare seg gjennom året. Det vil bli "Økning av sykdomstilfeller, ulykker i jordbruket, skog- og husbranner og økning av ran." En bør derfor blant annet "Redusere alkoholinntaket, spare vann og penger, bygge opp moralen innad i familien og ikke bruke lånte klær" (La letra del año 2000).

Felles for alle disse forbudene er at de skal gjøre livet lettere og mindre utsatt for farer, enten de sier at en ikke skal kle seg naken foran santoen så en unngår å støte denne, ikke spise kokos i respekt for *Obbatalá*, holde seg unna store folkemengder for ikke å komme i trøbbel eller ikke bruke lånte klær fordi de kan være infisert av både sykdom og hekseri. I det følgende skal jeg drøfte hvilke sanksjoner forbudene er knyttet til og hva som skjer om en ikke overholder dem?

Hva skjer om en ikke overholder forbudene?

Forbudene som finnes i santería, kan sammenlignes med det Douglas kaller *taboo*, til tross for at forbudene ikke direkte knyttes til sanksjoner på samme måte som Douglas (1996:57) finner i Polynesia. Douglas mener at brudd på tabuene automatisk fører til straff, enten i dette livet eller etter døden. Forbudene i santería forbindes imidlertid ikke i samme grad med sanksjoner, men er snarere positivt ladet, da de ikke anses som begrensinger, men heller som muligheter. De gir de troende mulighet til å forebygge og/eller utsette de farer som måtte lure og som santoene gjennom forbudene advarer mot. Santoene gir forbudene på grunnlag av den kjennskapen de har til skjebnen til hver enkelt troende. De kan dermed se hva som er og kommer til å bli farlig. "Min mor har forbud mot å spise fet mat, da santoene selvfølgelig har kjennskap til hennes dårlige hjerte", forklarte *santeraen* Teresa. *Babalawoen* Carlo fortalte at en av hans *ahijadas* (gudbarn) ikke fikk gå med bukser eller ha spisekniver i huset; "Changó mente nemlig at hun var alt for voldelig og mandig, og var redd for at det kunne skade henne."

Selv om forbudene i santería ikke direkte knyttes til sanksjoner, verken jordiske eller overjordiske, vil brudd på disse få konsekvenser. Konsekvensene kommer imidlertid ikke i form av en straff. I stedet vil det en blir advart mot gjennom forbudene inntreffe, om ikke med en gang, så en gang i fremtiden. Når kvinnen jeg snakket med på fergen har fått et forbud fra *Yemayá* mot å krysse havet, er det fordi noe galt vil skje, en gang hun er ute i båt. Da hun tok fergen valgte hun likevel å bryte forbudet, samtidig gav hun *Yemayá* et offer som hun håpet ville veie opp for bruddet. Konsekvensene for brudd på de religiøse forbudene kommer dermed til uttrykk i den profane verden, og ikke i ens neste liv, som i buddhismen, eller etter døden, som i kristendommen.

"Om santoen sier at du ikke skal gå over en vei med mange hull i, er det ikke for å være vanskelige, men for å hjelpe deg så du ikke faller og slår deg. Velger du å ikke følge dette rådet, kan du risikere å snuble i et av hullene. Da nytter det ikke å klage til santoene over et brukket ben!."

Dette forklarte *santeraen* Luisa da jeg spurte om hun syntes forbudene var vanskelige å overholde. *Santeraen* Lillian sa seg enig gjennom sin uttalelse, "Forbudene er jo til

mitt eget beste. Og hvis jeg ikke følger dem, hvorfor skulle jeg ellers ha brukt så mye penger på innvielse?"

Konsekvensene av brudd på forbudene kan komme i form av en vond hoste en ikke blir kvitt, at en stadig kommer opp i slåsskamper eller at en drukner i det fergen tipper rundt eller en svømmer for langt ut fra stranden. Dette er følger av å ikke følge forbudene mot å røyke, holde seg unna store menneskemengder, ta båt eller å svømme. De troende er imidlertid ikke konsekvente i om de likevel kan snakke om straff fra santoene i forbindelse med brudd på forbudene. På den ene siden sier de at det ikke er noen straff fra santoene om en drukner, da drukningen ville ha kommet uansett, da slike hendelser er skjebnebestemt. Ved å overholde forbudene til santoene ville ulykken imidlertid ha bli utsatt lengst mulig. På den andre siden snakker de også om at santoene kan straffe om en ikke gjør som de sier, selv om de var mer uklare på dette punktet. Et eksempel er *santeroen* Raul som i en fortelling om en av sine *ahijados*, brukte ordet straff (*castigo*), men som senere benektet når jeg i andre sammenhenger spurte om santoene kunne straffe.

"En av mine ahijados nektet å gå med de hvite klærne en iawose skal bære det første året etter innvielsen. Han mente det liknet på en uniform, og ingen skulle få han til å gå i uniform, selv ikke santoene. Vet du hva som skjedde? Han ble satt i fengsel ikke lenge etter og der måtte han jo gå i uniform! Det var nok santoenes finurlige form for straff, siden han ikke ville høre på dem."

Forbudene er ifølge de troende til for å lette livet, ved at santoene advarer en mot det som kan bli farlig. Houk (1995) observerte de samme ideene om de religiøse forbudene i Changó-kulten på Trinidad, der forbudene ble ansett å guide de troende gjennom livet, samtidig som de skulle berike det. Men livet blir ikke alltid bedre, selv om en går inn i religionen. Min gamle nabo fra mitt første opphold på Cuba, Francesca, var blitt *santera* siden sist jeg så henne. Da jeg spurte hvordan det gikk med henne og religionen, svarte hun følgende;

"Jeg liker den godt, men når det kommer til sykdom og hell har ting ennå ikke snudd seg. Tvert i mot. Bare et år etter innvielsen var jeg i en stor bilulykke og mistet, som du kan se, det ene øye. Men jeg klager ikke for det hele skyldes min egen ulydighet overfor santoene, for de hadde advart meg. Jeg har i itá [forbudsboken] at jeg ikke skal ha noen boende hos meg, men like før ulykken innlosjerte jeg datteren min og hennes familie. Og da måtte det jo gå som det gikk!"

Denne typen forklaringer, der en skylder på seg selv og ikke på religionen eller på guddommene for ens egen ulykke, kalles ifølge Berger en teodicéforklaring (Berger 1993:46). I *santería* viser de troende til sine egne brudd på forbudene, for å forklare hvorfor livet ikke helt ble som de hadde forventet da de gikk inn i religionen.

"Jeg har prøvd å gjøre alt riktig. Jeg har fulgt forbudene og ofret slik min padrino har fortalt meg, men et sted må det ha gått galt. For det er ikke santoenes skyld at jeg ikke kommer meg av gårde. De gjør så godt de kan." *Santeraen* Teresita.

Gjennom slike forklaringer, som Teresita, en av *babalawoen* Carlos *ahijadas* kom med, unngår de troende i santería å tvile på religionen og santoenes evne til å lede en mot det gode liv. Ulykker eller sykdom kan alltid forklares gjennom egen handling eller mangel på sådan, uten at det blir sådd tvil om santoenes krefter og vilje til å hjelpe.

Hvordan kommer forbudene til syne i hverdagen?

Gjennom de religiøse forbudene blir santería synlig og tilstedeværende i de troendes hverdag, også utenfor den mer direkte religiøse settingen, som en fest eller et rituale. På santeríafester opplevde jeg å få kjeft fordi jeg gav noen mat de ifølge santoene ikke skulle spise. Jeg måtte hjelpe *santeraen* Ana med ribbing av offrede høner, siden santoene hadde forbudt henne å gjøre det selv, noe som passet henne meget bra, da hun aldri hadde kunnet fordra denne jobben. Når jeg var sammen med min venninne *santeraen* Teresa på stranden, kunne vi aldri svømme langt ut, da santoene hadde advart henne mot dypt vann. Forbudene er også noe av det som i hverdagen skiller de troende fra de menneskene som ikke er med i santería. Flere ikke-troende som jeg snakket med, sa at religionen satte uforståelig mange forbud og restriksjoner for de troende. De mente at santería dermed gjorde mer skade enn gagn. Kritikken de kom med minnet om de ordene santeriatilhengerne selv brukte når de kritiserte andre trosretninger som for eksempel Jehovas Vitner. "De har jo så mange forbud at de knapt kan leve", sa *santeraen* Ana da hun fortalte om sine naboer som var med i Jehovas Vitner og som verken kunne drikke eller feste. Natalia, en kvinne i sekstiårene med protestantisk bakgrunn, sa nesten akkurat det samme, men om santería; "I santería gir de deg forbud som om de var *el Gobierno* [myndighetene] eller moren din!" Den eldre damen Elena, heller ikke hun troende i santería, henviste til de religiøse forbudene som noe hun mente avskar de troende fra å vise "nestekjærlighet."

"Min nabo kom med i denne religionen [santería] for et par år siden og fikk forbud mot å passe barn og å besøke syke personer. Hva er det for en religion? Og hvor er det blitt av nestekjærligheten? Jeg er selv ingen aktiv katolikk, men jeg følger da idealene om å hjelpe mine medmennesker."

For de troende er forbudene derimot et middel for å nå det gode liv, ved å unngå de problemene som truer. Likevel ser også de at det noen ganger kan være problematisk å følge dem, både fordi forbudene kan stride mot det som er mulig, men også fordi de påvirker andre direkte eller indirekte. At *santeraen* Ana har forbud mot å ribbe høner, betyr at hun og mannen må få tak i hjelp de gangene de skal ha et ofringsrituale hjemme hos seg. *Santeraen* Francesca kan ikke hjelpe familien sin med husly, fordi santoene har forbudt henne å ha noen boende under samme tak som henne. I tillegg må datteren finne barnevakter utenfor familien når hun trenger hjelp med barna, fordi Francesca også er blitt advart mot barnepass. Disse eksemplene viser at selv om denne typen forbud er rettet mot enkeltindivider, så får de videre konsekvenser.

De troende selv kunne også se problemene med religionens mange forbud, men mente at de aldri kom i konflikt med viktige ting. "Det er alltid en vei rundt", svarte *santeroen* Raul da jeg spurte om ikke forbudene noen ganger kom i konflikt med myndighetenes regler. "Det er ingen forbud som går mot *el Gobierno*, for det ville jo vært fryktelig dumt", skjøt broren hans inn, også han *santero*. *Obbaen* Rolando la derimot vekt på at "santoene tar ikke hensyn til samfunnet vi lever i når de gir en

forbudene", noe han mente var tydelig i at noen matforbud sto i konflikt med matmangelen i samfunnet. "Når en har forbud mot å spise egg, og egg er den eneste kilden til proteiner som en kan få gjennom rasjoneringskortet, har en problemer." Likevel mente han at folk enten manøvrerte utenom eller fant på en annen løsning, slik at forbudene ikke følte så problematiske, bare en ikke glemte ideen bak forbudene. "Når en har forbud mot å spise egg, så er det fordi santoen kan se at det ikke er bra for deg." Noen finner måter å omgå forbudene på, som kvinnen på fergen, men de aller fleste følger dem, i hvertfall de viktigste. *Santeraen* Ana fortalte for eksempel følgende om hennes introduksjon til religionen og om mannens forbud.

"Carlos venner var veldig spente når jeg skulle få vite min skytssanto. Han hadde et forbud mot å gifte seg med en datter av *Ochún*, noe alle trodde at jeg var fordi jeg er så glad i smykker. Heldigvis var jeg datter av *Obbatalá* og da var det ikke noe problem. Men hadde jeg vært *Ochún*s datter er det slett ikke sikkert vi hadde vært gift i dag!"

Det er ikke sikkert at *babalawoen* Carlo hadde fulgt dette forbudet sitt om Ana virkelig hadde vært datter av *Ochún*, men at det i det hele tatt var et spørsmål viser hvordan religionen og dens forbud kommer til syne og har konsekvenser i hverdagen, ved at en ikke kan ta båt, svømme ut fra stranden eller spise lammekjøtt.

Fra forbud til penger

Alle som lar seg innvie i *santería* får utdelt et sett med forbud de må forholde seg til. Det er forbud som omhandler hva de bør og ikke bør gjøre, hvilken mat de bør og ikke bør spise og hvilke situasjoner de bør og ikke bør oppsøke. Det er forbud som alle på en eller annen måte påvirker hvordan de troende lever livet sitt. De har sitt utspring i religionen, men baserer seg på enkeltindividers behov, karakter og skjebne. Forbudene er religiøst betinget ved at det er santoen som har gitt dem, men man overholder dem ikke kun for å vise respekt for dem eller for å overholde religiøse doktriner, men snarere for at den troende selv skal få det bra i det verdslige liv, og oppnå *la vida alegre*. En kan derfor si at forbudene ikke er religiøst betinget i sitt mål, men snarere et religiøst middel for å nå det verdslige målet, nemlig det gode liv. Å overholde forbudene er imidlertid ikke nok for å få god helse og nå det gode livet. Santoen ønsker ikke bare lydighet, men også offer, noe som betyr at den troende må ha tilgang på penger for å få kjøpt det santoen ønsker. Forholdet mellom *santería* og penger er derfor tema for neste kapittel.

Bilde 6. Trone på en santeríaafest (foto Engh).

Yemayá og den store festen

Pedro teller pengene sine en siste gang før han går ned trappen og rundt hjørnet til den lokale bakeren. Jeg blir med for å hjelpe med bæringen, for bestillingen til Pedro viser seg å være stor. Den består av en stor kake, 100 cm x 50 cm, et brett med fuktige kaker, et brett med tørre kaker, et brett med marengs og et brett med rundstykker. Kakene lukter søtt lang vei. Den store kaken er lyseblå, med gratulasjonshilsninger til Yemayá i hvitt. Alt bæres med største forsiktighet opp trappen og inn i leiligheten, før vi går ut igjen for å hente neste last. Denne gangen er det drikken og salatene som står for tur. Drikken henter vi hos en nabo lenger ned i gaten, som har skaffet den billig fra fabrikken han jobber i. Salatene med pasta og majones henter vi to kvartaler lenger borte, hos en dame som har gjort det til sitt levebrød å lage mat til santeríafester. Helt til slutt henter vi blomsteroppsatsene. Blomstene skal pryde festalteret der Yemayá, Pedros skytssanto, troner på toppen.

Etter som vi beveger oss fra sted til sted, blir regningene for all maten, drikken, kakene og blomstene betalt. Jeg ser den ene månedslønnen etter den andre skifte hender. Mange måneders slit blir omdannet til fete salater, søte kaker, rom og fargerike blomster, som danderes foran det festpyntede alteret. Alt i den lille leiligheten, bestående av et rom og en hems, er for anledningen stuet bort, slik at Yemayá skal få sin fest med mye mat og mange gjester. Pedro ser seg rundt, nikker og konstaterer at alt er klart for hans første fest som riktig santero, et år etter innvielsen. Gjestene ønskes velkommen. Det spises, drikkes og prates og alle ser fornøyde ut med oppdekningen. Forhåpentligvis er også Yemayá fornøyd, nå som Pedro har brukt en liten formue for å vise sin takknemlighet i håp om at hun også dette året skal hjelpe hans lille familien med helsen, gode kontakter og kanskje også økonomien, om han er heldig.

7. Penger - "Uten penger er det ikke lett å gjøre noe i santería!"

"Santería er synonymt med penger."
Santeraen Ana.

Penger har en sentral plass i santería. Jeg skal i dette kapittelet drøfte hvordan og hvorfor pengene står så sentralt i religionen, og hvilke konsekvenser dette får for de troende. Jeg vil også se på spørsmålet om religionen er et tilnærmet lukket økonomisk system, eller om den henger sammen med den generelle økonomien på Cuba. Noe som også vil føre meg over på spørsmålet om samfunnets påvirkning på religionen. For å gi en kontekst til drøftingen av forholdet mellom religionen, pengene og samfunnet for øvrig, vil den økonomiske situasjonen i samfunnet generelt også bli behandlet.

Penger

Babalawoen Carlo sa at "Santoene kjenner ikke til penger. Verken pesos eller dollar." Likevel var både han og de andre informantene mine enige om at de som troende var nødt til å forholde seg til penger for å nå det godt liv med god helse. Penger, som i denne sammenhengen forstås i en snever betydning som et betalingsmiddel, er nødvendig for å kunne kjøpe det en trenger til et offer eller til en fest, som er viktig for å opprettholde relasjonen til santoen.

Pengenes fremtredende betydning i santería skyldes i hovedsak religionens materielle karakter. Det materielle er tilstede både i form av santoens representasjon på alteret, i relasjonen mellom santoen og den troende gjennom offer, og i selve innvielsen, der både klesdrakter og offerdyr er viktige bestanddeler. Penger er dermed nødvendig for å kjøpe materiell til ritualet, for kjøp av tjenester som konsultasjoner og arrangement av fester og ofringer. Samtidig kan en si at pengenes betydning blir særlig synlig fordi penger i samfunnet ellers er en mangelvare og derfor et viktig samtaleemne. Folk har problemer med å skaffe nok penger til mat og klær og dermed også til religiøse offer og fester. For de troende og de religiøse ekspertene i santería er det ikke nok med lydighet og bønn. Å gi offer og arrangere fester er vel så viktig for å vise sin takknemlighet og avhengighet overfor santoen. Det samme er også tilfelle i den brasilianske religionen candomblé, der gjenstander også har en viktig posisjon.

Man kan ikke beskrive candomblé uten ting, gods. Man kan dyrke sin protestantiske kristne tro uten at have andet hos sig end sin sjæl, man kan endog bevise sin tro ved at skille sig af med ting. (...). Sådan er det ikke med candomblé. (...) Tingene [i candomblé] er bærere av [selve] kraften, axéen [ashé]. (Sjørlev 1995:212).

Gjenstandene er dermed ikke bare tilstede i religionen som pynt, men er i flere tilfeller bærere av den guddommelige kraften, slik at den troende gjennom gjenstanden kan kommunisere med santoen. Disse gjenstandene, som steinene (*otá*) og suppeterrinene, må kjøpes (se appendiks 3).

Religionens karakter av å være materiell, i den forstand at gjenstander er en viktig bestanddel i religionen, endrer seg ikke selv om gjenstandene som brukes endrer seg. Et eksempel er at mange santería-altere i dag inneholder suppeterriner kjøpt for dollar i

dollarbutikkene, som en erstatning for de enklere krukkene som kan kjøpes på det lokale markedet. Denne utviklingen føyer seg inn i en rekke av slike verdiendringer, der det som kjøpes for dollar og som er produsert i utlandet, nå ofte anses for å være finere og mer verdt en det som produseres lokalt. Gjenstandene blir dermed prestigemarkører, både i religionen og i samfunnet ellers, noe som viser hvordan samfunnet og religionen gjensidig påvirker hverandre.

Penger får i denne sammenhengen et flertydig meningsinnhold, ved at det i religionen og i samfunnet ellers behandles som et middel for å nå målet om det gode liv her og nå. På den ene siden er forholdet til penger problematisk, da det er et knapt gode. Det er et gode det må jobbes, spares, prioriteres og kjempes for, slik at en får nok penger til å dekke utgiftene i det profane liv for ikke å snakke om utgiftene til det rituelle liv. På den andre siden har penger for mange en positiv konnotasjon. Å ha mye penger knyttes til høy sosial og økonomisk anseelse både i og utenfor religionen. Dermed økes presset enda mer på å skaffe seg disse pengene. Jakten på penger og det meningsinnholdet pengene har fått i religionen, skyldes dermed delvis religionens materielle karakter og delvis den økonomiske situasjonen i det cubanske samfunnet.

Den cubanske hverdagen

Å skrive at en offerdue koster 20 pesos³³, sier lite om hvor store utgifter som er forbundet med religionen. Men når en får vite at en vaktmann for en offentlig bedrift ikke tjener mer enn 180 pesos³⁴ i måneden (Torres & Pérez 1997:51), skjønner en at utgiftene til rituelle oppgaver kan bli store i forhold til inntekten.

"Livet her på Cuba er ikke enkelt [no es fácil]. Det er ikke økonomi til *noe*", uttrykte *santeraen* María, en dag vi satt og pratet sammen og hun oppdaget at det var slutt på stekeoljen. Oljen hun får tildelt på rasjoneringskortet en gang i måneden, er kun nok til en ukes forbruk. Resten må hun kjøpe i dollarbutikken³⁵, der én liter kostet 2,40 dollar, noe som er et stort innhugg i en slunken økonomi. Lønningene er lave og prisnivået høyt. De fleste cubanere sliter derfor med å få endene til å møtes. Likevel mente *obbaen* Rolando at "Det er ingen her på Cuba som direkte sulter", som kommentar på mine fortellinger fra Peru og Bolivia hvor jeg nettopp hadde vært. Den økonomiske situasjonen skaper også problemer for den cubanske gjestfriheten. Ifølge Rosendahl er nettopp det å kunne invitere folk med hjem på en kaffe eller et måltid en viktig del av den cubanske identitet, noe som er vanskelig å opprettholde i trange økonomiske tider (Rosendahl 1997:159). Penger, eller snarere mangelen på dem, skaper derfor store problemer for cubanere flest, både materielt og psykisk. Jeg

³³ *Pesos* er den offisielle valutaen på Cuba, sammen med amerikanske dollar og det cubanerne kaller, *pesos convertible* (omvendbare pesos), som er en cubansk valuta med samme verdi som dollaren. Den offisielle vekslingskursen er stabil og var under mitt feltarbeide på 20-21 pesos for 1 dollar. Staten betaler ut lønningene i pesos, mens mye av varehandelen i dag foregår i dollar, i priser som ikke står i forhold til lønningene.

³⁴ En sykepleier tjener omkring 300 pesos, mens en i en statlig jobb som krever universitetsutdannelse gir i underkant av 400 pesos i måneden, det vil si ca. 19 dollar.

³⁵ På Cuba eksisterer det fire offisielle typer vare- og matutsal. *La bodega* (rasjoneringsbutikken), der cubanerne får kjøpt varer på rasjoneringskortet til en billig penge. *La tienda* (butikken) der varene selges i pesos, men der utvalget er ytterst begrenset. *El agro* (grønnsaksmarkedet), der private selger grønnsaker for pesos, men langt dyrere enn i rasjoneringsbutikken. Og til slutt *el shopping* (dollarbutikkene) der en kan kjøpe så godt som alt, men der prisene er i dollar (Pérez & Torres 1997:31, Kapcia 2000:218, Opjordsmoen 2001).

opplevde selv gleden hos de jeg besøkte når de kunne by meg på en kopp kaffe, og den tilsvarende sorgen og flauheten når de ikke hadde mer kaffe å by på.

På 1970- og 1980-tallet var levestandarden på Cuba relativt god. Så kom den økonomiske krisen på begynnelsen av 1990-tallet, da Sovjetunionen brøt sammen og en mangeårig avtale om bytte av sukker mot olje ble borte (Suchlicki 1990:163,

Morales 1997:116, Gustavsen 1999:28). Cuba gikk inn i en økonomisk krise som av myndighetene ble betegnet som "*El período especial en tiempo de paz*" (spesial perioden i fredstid) (Rosendahl 1997:159). Det ble mindre av alt og ikke lenger mulig å leve på rasjoneringskortene som myndighetene hadde innført etter revolusjonen, for å sikre at maten og godene ble fordelt likt i befolkningen. Det cubanske samfunn ble ifølge Rosendahl et samfunn der innbyggerne hadde en "(...) equality where every one shared the same scarcity (...)" (ibid:162). Denne perioden ble av en av mine informanter, Natalia, beskrevet som "*El tiempo de los inventos*" (oppfinnsomhetens tid) da; "Vi laget majones av ris eller poteter, og biff av appelsinskall eller marinerte vaskekluter." Oppfinnsomheten var stor for å spe på det lille de hadde, og svartebørsen (*la bolsa negra*) hadde gode tider (Domínguez 1998:682). Siden alt på Cuba var statlig, var også de fleste varene på det uformelle markedet av statlig opprinnelse. "Staten kan aldri tape" var forklaringen *obbaen* Rolando hadde på mitt spørsmål om hvordan det i religionen og i samfunnet ellers ble sett på at folk stjal fra arbeidsplassene sine. Ifølge Rosendahl (1997:164) føler ikke folk lenger noen forpliktelse overfor staten, fordi de anser at den har brutt løftene fra revolusjonen om likhet og om at alle skal ha nok å leve av. Dermed trenger heller ikke folket å opprettholde sin del av avtalen om full lojalitet til den styrende makten. Dette kommer blant annet til uttrykk i språket, ved at det skilles eksplisitt mellom det å ta (*tomar*) fra staten og det å stjele (robar) fra privatpersoner (Opjordsmoen 2001:kap.6). Da jeg konfronterte *babalawoen* René med spørsmålet om det ikke var et problem at arbeiderne sjal fra for eksempel såpefabrikkene, med det resultatet at folk ikke fikk den såpen de hadde krav på, svarte han; "Jo de får såpen, men bare via andre veier. Istedenfor å kjøpe den i butikken, kjøper eller får de den av en nabo eller en slektning!"

Det uformelle markedet eksisterer fortsatt, men er ikke lenger så dominerende, da den økonomiske situasjonen generelt har blitt bedre. I 1993 ble det lov for cubanere å eie dollar, og de fikk tilgang til dollarbutikkene som tidligere kun var beregnet på turister og diplomater. Legaliseringen skjedde fordi myndighetene ønsket tilgang og kontroll med den harde valutaen som tross alt fantes i landet (Rosendahl 1997b). Turismen står i dag for en stor andel av den harde valutaen som kommer til landet, i tillegg til penger som sendes fra eksilcubanere³⁶ (Kapcia 2000:218, Pérez & Stubbs 2000). Staten har også gitt cubanere mulighet til å starte sin egen business, for eksempel ved at de kan leie ut rom til turister, drive små restauranter og selge varer på gaten (Pérez & Torres 1997:31). Dette er vel og merke styrt av en rekke regler, som for eksempel at en privat restaurant ikke kan ha mer enn tolv stoler og alle som jobber der må tilhøre familien. Det eksisterer imidlertid fortsatt ulovlig virksomhet, både i form av "stjelingen"³⁷ fra arbeidsplasser og *jineterismo*³⁸.

³⁶ Ifølge Pérez og Stubbs (2000) mottar cubanerne 80 millioner dollar hvert år fra eksilsamfunnet i form av gaver og hjelp til familie og venner.

³⁷ Jeg opplevde selv denne formen for forsvinningsnummer, da jeg skulle reklamere på en sykkel jeg hadde kjøpt. Jeg tok den med til butikken, da butikken ikke var behjelpelig siden garantien på 72 timer allerede hadde gått ut. Da sjefen så sykkelens spurte han; "Men hva har du gjort med lykten, refleksen, skjermene og bagasjebrettet?" Og jeg kunne ikke annet enn å svare at ingen av de tingene fantes på sykkelens da jeg kjøpte den og heller ikke på noen av de andre syklene i butikken. Refleks så vell som skjermene må dermed ha forsvunnet et sted på veien mellom butikken og butikken og sansynligvis deretter solgt videre på svartebørsen.

³⁸ *Jineterismo* er betegnelsen på en aktivitet unge gutter og jenter bedriver for å livnære seg på turister. De selger henholdsvis sex og sprit og sigarer. Uttrykket kommer av begrepet *jineta*, som er rytterske,

"Uten dollar er du *ingen*", forklarte *santeraen* Elesita, en oppfatning som viser til det klasseskillet som de siste årene har utviklet seg i landet. Det er et klasseskille mellom de som har tilgang på dollar og de som ikke har det (Rosendahl 1997a:163). På den ene siden er de som enten mottar dollar fra utlandet eller som jobber i turistindustrien, der litt av lønnen og driks ofte utbetales i dollar. På den andre siden finnes de som jobber i offentlig sektor, der lønn utbetales i pesos. Når folk opplever at dollarbutikkene *Hay de todo* [har alt], mens pesosbutikkene *No hay nada* [har ingenting], gir det en forklaring på taxisjåføren som er utdannet lege og bartenderen som egentlig er professor i filosofi. Drømmen og behovet for dollaren trekker folk bort fra de tidligere høyt ansette yrkene, til de nye prestigeyrkene hvor pengene fungerer som en markør på jobbens anseelse (Bye & Hoel 1996:82). Dermed fikk Rosendahl (1997a:163) rett i sine dystre spådommer om at de som er mest lojale overfor staten og dermed blir i sine statlige jobber, er de som blir den nye "underklassen", ved at de ikke har tilgang på dollar.

Selv om den økonomiske situasjonen ikke lenger er så kritisk som på 1990-tallet, er det fortsatt mange som sliter, noe de mest brukte uttrykkene i cubansk hverdags samtale tyder på. *No es fácil* (det er ikke lett), *Hay que luchar* (en må kjempe), *Hay que inventar* (en må finne på ting) og *La necesidad* (fattigdommen/nødvendigheten). At dollaren av mange oppfattes som selve døråpneren, kommer til uttrykk i at dollaren på folkemunne blir kalt *Elegguá*, etter santoen som åpner opp for muligheter og sjanser (Behar 1995:402).

Penger i religionen

Jakten og opptattheten av penger i hverdagen påvirker nødvendigvis også den troendes ideer og handlinger i religionen.

"Har jeg bare ti pesos og ikke noe mat å spise, kjøper jeg som regel noe til meg selv først og venter heller med lyset, blomsten eller kaken til Ochún [kjærlighets santoen]. Hun får vente, selv om jeg hadde trengt hjelp med å finne meg en ny kjæreste." *Santeraen* Teresa.

Ifølge *santeraen* Ana er det noen mennesker som lar santoen gå foran alt. Det var imidlertid ikke tilfelle for verken henne eller noen av mine andre informanter, selv om de alle brukte mye penger på religionen. Jeg besøkte i midten av feltarbeidet Marta, en av *ahijadane* (gudbarn) til *santero*en Raul, og ble slått av kontrasten mellom den overdådige innvielsesfesten jeg hadde vært med på en ukes tid tidligere, med fine kjoler, kjøttmat, kaker, blomster og sprit, og den enkle og fattigslige boligen jeg nå kom inn i. De var seks personer som bodde på to små rom, møblene var sittet i stykker og alt bar preg av lite penger. Det virket med andre ord som om de hadde brukt alt de eide og enda litt til for å skaffe nok penger til innvielsen. Det eneste som bar et visst preg av luksus var alteret i hjørnet, med suppeterriner både fra *santeríamarkedet* og dollarbutikken.

Ifølge Omari (1994) bruker en troende i *candomblé* mer på santoen og religiøse aktiviteter enn på sine egne basale behov. Jeg vet ikke helt hvordan dette forholder

og som hentyder bokstavelig talt på hvordan de unge rir turistene for å få tak i dollar (Lundberg 1998:105, Hagedorn 2001:28)

seg i santería, men når en offerdue koster 20 pesos og en vaktmann har en månedslønn på 180 pesos, skjønner en at utgiftene til religiøse aktiviteter også på Cuba tar en stor plass av de troendes forbruk. Betydningen av de økonomiske offrene i santería blir imidlertid ikke nevnt i litteraturen som tar for seg den økonomiske situasjonen på Cuba. Verken Morales (1997), Rosendahl (1997a-b) eller Pérez & Torres (1997) nevner religionen som en økonomisk "aktør" når de diskuterer den vanskelige økonomiske situasjon cubanerne befinner seg i, tiltross for at en stor del av Cubas befolkning bruker store summer på å tilbe santoene sine. I Brasil har derimot flere tatt for seg religionens rolle i en økonomisk kontekst, blant annet Herskovits (1966a), Robben (1989), Brandon (1993) og Clarke (1998).

At en religion som santería, der penger er viktig for offer og fester, er så utbredt på Cuba, kan virke merkelig tatt i betraktning den økonomiske situasjonen som preger landet. Men ser en det fra den troendes side, er ikke de 20 pesosene som han eller hun må betale for å kunne ofre en due til *Elegguá* det viktigste, men det at dette inngår i en langsiktig investering, for å få det bedre. Den troende vet at santoene kommer til å hjelpe dem, som takk for offeret. Robben (1989) skriver om dette i sin økonomiske analyse av candomblé, der han blant annet beskriver offerhandlingen til en fisker. Ifølge Robben er det feil bare å ta med prisen på selve offeret i den økonomiske beregningen, da handlingen i seg selv inngår i en større sammenheng der fiskeren anser offeret for en langsiktig investering i fiske. Fiskeren regner med at *Yemayá*, havets santo, skal hjelpe ham å få stor fangst, som takk for blomstene og lysene han sendte ut i bølgene i det båten la fra kai. På samme måten kan en se på utgiftene i santería som en investering i et godt liv med god helse, fordi resiprositetsrelasjonen til santoen fordrer både økonomiske og personlige offer. Så til tross for at flere sa at "Santoene kjenner ikke til penger, verken dollar eller pesos", blir pengene stående som et nyttig og nødvendig middel for en rituell praksis, både i santería og i candomblé. *Santeraen* Ana sitt uttrykk om at; "Santería er synonymt med penger. For å oppnå noe må en bruke dem" og "Uten penger kan en ikke gjøre noe i santería", vektlegger nettopp pengenes betydning. På samme måten som det brasilianske uttrykket; "Candomblé does nothing for free!" (Herskovits 1966a:253).

Santería som et økonomisk system

Det snakkes mye om penger i santería, men hvordan erverver de troende pengene som føres inn i det religiøse systemet? Barnet (1995:25) skriver at størsteparten av de troende i santería kun jobber med religionen og at pengene dermed sirkulerer i et stort, tilnærmet lukket system. Det stemmer ikke med mine erfaringer, som tilsier at de fleste troende i santería har en vanlig jobb som ikke har med religionen å gjøre, noe som også var tilfellet for majoriteten av mine informanter. Blant disse er det en psykolog, en filosofistudent, en lege, en radiotekniker, noen pensjonister og en stor gruppe som lever på ulike former for privat geskjeft. De har inntekt på salg av hjemmelagede belter, syoppdrag, salg av kaker, utleie av rom til turister, salsa- og spansktimer og utleie av video. De fleste jobbet med religionen ved siden av jobben, og det var dermed et fåtall som levde av religionen alene.

De av mine informanter som hadde hovedinntekten utenfor religionen, var alle opptatt av at religionen ikke skulle utnyttes til egen vinning. *Santeraen* Teresa uttrykte det på følgende måte; "Santería er ikke til å fylle lommene med." Hun, som fortsatt studerte ved universitetet, kunne ikke tenke seg å jobbe på fulltid med religionen. På lengre sikt mente hun imidlertid at det kunne være aktuelt å jobbe med religionen kombinert

med en vanlig jobb, slik hennes mor som er psykolog, gjør. Flere som henne er skeptiske til dem som lever av religionen, fordi de ikke kan se hvordan det er mulig uten å utnytte den. "Hadde det vært mye å tjene på denne religionen her, hadde ikke jeg bodd i denne rønna", sa *santeroen* Raul. Han er en av de få informantene mine som jobbet på fulltid med religionen. *Obbaen* Rolando er også fulltidsengasjert i religionen. Det Raul og Rolando tjente penger på er for Rauls del i hovedsak arrangering av innvielser og noen konsultasjoner, mens det for Rolando er å gjøre blodoffer på innvielser han blir leiet inn til. En konsultasjon koster i gjennomsnitt seks pesos, selv om det avhenger av hvilken santo det gjelder. Disse pengene blir kalt *el derecho* (retten) og er i prinsippet til santoen selv, eller til *santeroen* eller *babalawoen* så vedkommende kan kjøpe blomster og liknende til santoen. I tillegg er det imidlertid vanlig å gi noe til den religiøse ekspertene som takk for hjelpen. Til innvielser er prisene den troende betalte var imidlertid ment som lønn for arbeidet og til innkjøp av det som trengs.

Både Hagedorn (2001) og Johnsen (1999:54) beskriver *santería* som et til dels lønnsomt økonomisk system, i den forstand at det er mye penger i omløp. Johnsen mener at det tyder på at noen tjener seg rike på den rituelle praksisen. Jeg mener derimot at pengene fordeles forholdsvis jevnt blant de praktiserende i religionen. Det er riktig at en *madrina* får tildelt mange penger av *ahijadoen* som skal innvies, men det meste av pengene går ut av *madrinaens* hender som betaling for tjenester og innkjøp av varer til innvielsen. Pengene for en innvielse blir dermed fordelt mellom *madrinaen* som har ansvaret for innvielsen, de andre religiøse ekspertene som hjelper til, skredderen som syr innvielsesdraktene, stoffbutikken, bonden som aler opp høner

og folkene på markedet som selger de ulike religiøse rekvisittene til henholdsvis alteret og ritualer. Santería kan nok beskrives som et økonomisk system, men det er ikke nødvendigvis lønnsomt for majoriteten av de som deltar. Desentraliseringen av pengene i religionen skyldes i stor grad religionens organisatoriske oppbygning, med en tilnærmet flat struktur og en klar arbeidsdeling som bidrar til å spre fortjenesten. En del av fortjenesten fra en innvielse forsvinner også ut av det religiøse fellesskapet gjennom kjøp av offerdyr, mat og blomster.

Innvielsen

"Å *hacerse santo* koster et øye ut av hodet", "Una pila de dinero [en haug med penger]" var uttalelser folk kom med da jeg spurte dem om innvielsen i santería. Ifølge Hagedorn (2001:220) tilsvarer utgiftene til en innvielse omkring ett års inntekt for en statlig ansatt cubaner. Jeg fikk imidlertid opplyst enda stivere priser fra mine informanter, som både tilsvarer to og tre årslønner. Innvielse er derfor et stort økonomisk løft for den enkelte.

Pengene som betales for en innvielse fordeles mellom en rekke ulike aktører, som beskrevet over. Prisen for en innvielse er mer eller mindre den samme i de ulike husene der slike ble foretatt, men prisene varierer i forhold til hvilken santo en skal innvies til.

"Elegua er en av de dyreste i santería å innvies til, fordi det trengs to troner, en ute og en inne. Oyá er også dyr, både på grunn av alle offerdyrene, men også fordi det er så mange tidkrevende seremonier før selve innvielsen. Yemayá og Obbatalá er derimot forholdsvis billige."

Slik oppsummerte *santeroen* Raul utgiftene til innvielse under de ulike santoene. Han understreket samtidig at en ikke selv kan bestemme hvilken santo en vil bli innviet til, men at det er det santoen selv som gjør idet en blir født. *Santeroen* Pedro valgte derfor ikke å la seg innvie til *Yemayá* fordi det var billigst, men fordi *Yemayá* hadde valgt ham som sin "sønn" allerede fra fødselen av.

"Tidligere lot det seg gjøre å bli innviet på egen lønn. Det er ikke lenger mulig", sa *santeroen* Teresa, da jeg spurte henne om hvordan folk fikk råd til innvielsesritualet. *Santeroen* Ana fikk det samme spørsmålet og svarte med å vise til tre ulike måter folk samlet sammen penger på.

"Noen mennesker ofrer alt de har for å holde en fest. De lar være å spise eller kjøper ikke nye klær. Andre gjør som meg og sparer litt etter litt. Når du for eksempel betaler for denne spansktimen, tar jeg halvparten med meg i butikken der jeg kjøper noe til familien, mens resten sparer jeg til festen jeg må holde for *Obbatalá* neste måned. Den tredje varianten er den min svigermor har valgt. Hun bare setter seg ned og venter, og regner med at santoen ordner opp for henne. Det utrolige er at hun alltid får en fest, fordi alle rundt henne stiller opp og kjøper inn og lager det som trengs. Når alt er klart til festen, sier hun «Ser dere, *Yemayá* lot meg ikke i stikken i år heller!"

Ana utelot imidlertid å nevne en fjerde variant som hun i andre sammenhenger hadde nevnt, nemlig ervervelsen av penger gjennom illegale metoder, som for eksempel salg av tyvegods. Hun hadde selv tjent en del penger på denne måten til sin egen innvielse,

gjennom salg av brød som var stjålet fra et utsalg. Dette dekket hun imidlertid over ved å si at "Det er ikke metoden som er det viktige, men målet. Som jeg skrev i kapittelet om forbud, er dette handlinger som ikke direkte fordømmes gjennom religionen, men som heller ikke anbefales. Og det var i denne sammenhengen at *Obbaen* Rolandos uttalte, "Santoene ber deg ikke om å stjele, men de spør heller ikke hvor du har fått pengene fra!" Denne metoden for ervervelse av penger ble det imidlertid snakket lite om når det gjaldt en selv, men desto mer om når det gjaldt andre i religionen som vedkommende kanskje ikke hadde så mye til overs for eller som en var misunnelige på. Den vanligste praksisen blant de troende er nok imidlertid å spare, gjøre prioriteringer og slite for de pengene som skal brukes, noe utdrag fra mine informanternes fortellinger om hvordan de selv fikk penger til innvielsen viser.

Santeraen Teresa: "Jeg var fryktelig syk, og broren min som selv ikke er spesielt religiøs, sa til mamma at de måtte gjøre noe for ikke å miste meg helt. De tok meg med til en *babalawo*, som sa at jeg måtte *hacerme santo*. Problemet var at vi ikke hadde penger, og løsningen ble derfor at jeg først lot meg *rayar* [risping, som er innvielsen til *palo monte*, en av de andre afrikanskættede religionene på Cuba]. Det hjalp en liten stund, men jeg ble ikke helt frisk og jakten på penger til el *hacerse santo* startet. Mammaen min er psykolog, og under en jobbetur til Colombia tjente hun heldigvis nok penger til å la meg innvie."

Santeraen Lillian: "Jeg hadde fått beskjed av min *padrino* at jeg måtte la meg *hacerme santo*, men med lønningen til en apotektekniker hadde jeg ingen mulighet. Jeg sluttet jobben og begynte for meg selv med å selge kaker og desserter *en la calle* [på gaten, i betydningen utenfor det offisielle]. I tillegg fikk jeg hjelp av sønnene mine som jobber på sigarfabrikk og dermed hadde tilgang på sigarer for ulovlig salg. Det er mest *bonita* [vakkert] å samle og spare penger selv, ikke å stjele til innvielsen."

Santeraen Ana: "Du skulle sett alt hva jeg fant på for å få tak i nok penger! Jeg solgte alt jeg kunne få fingrene i, fra brød og is til gamle klær. Brødet fikk jeg billig av noen som tok dem i brødotsalget. Jeg la det i en sekk og gikk rundt på gaten og solgte det med stor fortjeneste. Du kan tro jeg følte meg dum, der jeg gikk med mine seks års utdannelse fra universitetet og med en pose brød på ryggen! Men jeg hadde ikke noe valg. Det var den eneste måten jeg kunne samle inn nok penger på."

Babalawoen Carlo: "Jeg ble innviet da jeg var liten, så det var mine foreldre som betalte. Jeg kan ikke tenke meg at det kostet så mye den gangen. Da jeg skulle *hacerme ifá* [initieres som *babalawo*], solgte faren min bilen for å skaffe nok penger."

Santeraen Arzené: "Vi selger som du vet skinnbelter på markedet. Alt vi kunne unnvære å bruke, ble i en periode lagt til side, til jeg endelig hadde nok til å *hacerme santo*."

Eksemplene over viser hvordan de troende må skaffe seg ekstra inntekt for å få nok penger til å la seg innvie, da den vanlige inntekten sjelden er stor nok. Selv om det er dyrt, hørte jeg aldri om noen som ikke hadde klart det. "Det er bare et spørsmål om å

spare lenge nok!", var svaret jeg fikk når jeg spurte om noen rett og slett ikke hadde råd til å la seg innvie. Mange ofrer nok mye av det som egentlig skulle ha gått til egen mat, innkjøp av klær og ting til huset. Tolkningen til Sjørlev (1998:290) om *candomblé*, om at man skal pines, men ikke knekkes, gjelder derfor også i *santería*.

Også i den brasilianske religionen *candomblé* er innvielsen forbundet med store utgifter. Endringer i det økonomiske miljøet på makroplan har ifølge Clarke (1998) påvirket *candomblé*. For eksempel har innvielsesperioden blitt kuttet ned, da den økonomiske situasjonen gjorde det vanskelig å få gjennomført innvielser. Til tross for nedskjæringene er innvielsen fortsatt på tre måneder og et stort økonomisk løft for den troende (Sjørlev 1988/1995). Ifølge Herskovits (1966b:253-255) veksler folk mellom å legge penger tilside og å låne penger fra kulthuset de skal la seg innvie i, på denne måten vil de få enda større forpliktelser overfor kulthuset. Det har så vidt jeg kjenner til aldri vært snakk om å kutte ned på innvielsesperioden i *santería* for å tilpasse den til den økonomiske situasjonen i landet, men så er den i utgangspunktet heller ikke så lang.

Festene

Etter innvielsen, som tross alt er en engangsutgift, kommer de årlige festene som skal feires. Den troende må i utgangspunktet holde to fester i året. Den ene er dagen da *santoen* har sin bursdag og den andre er dagen vedkommende selv ble innviet i *santería*, med andre ord den dagen en ble gjennfødt (Hagedorn 2001:213, Bolívar 1994, Fernández & Porras 1998). De færreste har imidlertid mulighet til å holde alle disse festene, på grunn av de store økonomiske utgiftene som følger. Innen en familie er det dessuten ofte flere som er med i religionen, og det er derfor mange fester som skal holdes i løpet av et år. I familien til *Balawoen* Carlo og *santeraen* Ana skal det for eksempel i løpet av et år i prinsippet holdes ni fester. De er fire stykker i husholdet, Carlo og Ana, deres sønn *Pitcho* og *Carlos* mor, *Virma*. Hver av disse skal feire sin inntreden i religionen og den enkeltes skytssantos dag, *santeraen* *Virma* og *Pitcho* slo imidlertid sine fester sammen, da de begge var barn av *Yemayá*. I tillegg skal Carlo som *babalawo* også feire sin inntreden i *Ifá*, og dermed også sin skytssanto *Orula*.

Prisene på en enkelt fest kan komme opp i 40 til 80 dollar³⁹, avhengig av hva slags type fest en ønsker. *Nuvia*, konen til *babalawoen* René, ble flau da jeg under forberedelsene av festen til René spurte henne hvor mange penger de hadde brukt. "Jeg orker egentlig ikke å tenke på det, men det er vel i overkant av 40 dollar" sa hun beskjemmet. Fester med musikk (*toque del santo*), der det spilles på trommer (*tambor*) for å få *santoen* til å besette en av gjestene, kan ofte koste opp til 70-80 dollar. Disse festene er dermed de mest påkostede, men også de best ansette festene. *Santeraen* Teresa fortalte at hun hadde vært heldig og kun betalt 50 dollar for sin fest, som inkluderte utgifter til både mat, pynt og musikere. Grunnen til at det ikke var blitt dyrere var at hun hadde brukt sitt sosiale nettverk både i og utenfor religionen til å skaffe seg billig mat og musikere som ikke tok så høye priser (se kapittel 8).

Festene har et flertydig meningsinnhold, der både det religiøse og det sosiale spiller inn. Penger er et viktig middel for å oppnå anseelse på begge områder. Det sosiale kommer til uttrykk i at en til festene inviterer folk som en enten har relasjon med gjennom religionen eller naboer og venner som det kan være både hyggelig og nyttig

³⁹ Som skrevet tidligere tjener en vaktmann ca. 10 dollar i måneden.

å opprettholde kontakten med. På Pedros fest var det i overkant av 30 mennesker som kom for å hilse på ham og santoene.

Noen av disse festene minner om det Mauss (1995:16) beskrev som *potlach*, der ideen er at det skal forbrukes mer enn det en selv eller naboen gjorde til forrige fest. Noe som tyder på at festene til tider styres av sosiale forventninger snarere enn av religiøse. Overdådighetsideen er absolutt tilstede i santería, men blir som regel stående uuttalt. Med unntak av verten på en fest jeg var på, som skrøt til *babalawoen* Carlo at han hadde brukt over 200 dollar på arrangementet. Det er dermed som *babalawoen* Cristobal antyder, ikke bare relasjonen til santoen som skal styrkes, men også relasjonen i det sosiale nettverket rundt den troende. På noen av festene jeg var på, var det så mye mat og kaker at det ikke ble spist opp under selve festen. *Santero* Pedro kunne etter sin fest fortelle at de hadde spist kaker i en hel uke til ende, og selv da var det mer igjen. "Til slutt måtte vi pakke kakene inn og kaste det på sjøen." Denne typen forbruk, der en spiser, gir bort eller ødelegger mer enn det en trenger for å dekke de basale behovene, kalles *conspicuous consumption* (Mason 1998). Det er da motivert av sosiale vurderinger om posisjon og prestige, snarere enn av klassiske ideer om behov og nytte (ibid:viii). I santería kan en snakke om denne typen forbruk i forbindelse med innvielse og fester, der det kan virke som om målet er å oppnå posisjon på to ulike nivåer. For det første søker den troende å markere seg i santoen verden. De søker anseelse som lydig, offervillig og takknemlig, ved å vise hvor mye (penger) de er villige til å ofre for santoen. For det andre søker de troende å markere seg på et mer profant nivå, nemlig i den sosiale omgangskretsen, spesielt de en er knyttet til gjennom religionen, nemlig ens "rituelle familie."

Forbruket virker overdrevet, tatt i betraktning den økonomiske situasjonen mange av de troende befinner seg i. Samtidig må en ikke glemme at forbruket inngår i en større økonomisk kontekst, der den troende ser dette som en investering (Robben 1989). Relasjonen mellom santoen og den troende kan minne om det Mauss (1990/95) kaller en resiprositetsrelasjon, der begge parter gir og mottar. Den troende gir fester og offer, og får tilbake santoen hjelp i hverdagen. Ifølge Mauss er gavens kvalitet eller egenskaper at den inneholder langt mer enn en enveis gest. Innebygd i gaven ligger en forpliktelse til både å ta i mot og til å gjengjelde. Frie gaver finnes derfor ikke (Douglas 1990:vii). Selve gjengjeldelsen av gaven skjer, i motsetning til det som skjer ved en transaksjon ikke direkte, men på et senere tidspunkt. Et offer for bedre helse blir dermed ikke forventet å få noen effekt, i form av nettopp bedre helse, før etter en stund. Denne forskyvningen eller utsettingen sier ifølge Sahlins (1972:193) noe om den nære og tillitsfulle relasjonen mellom de to partene i resiprositetsrelasjonen, og kan kalles en generalisert resiprositetsrelasjon.

Offeret

Offeret er som en gave til santoen, som den troende forventer å få gjengjeld for i form av hjelp i hverdagen (Balbuena 1997). En slik tankegang bygger på ideer en også finner i vedisk religion, der grunntanken er "do ut des" (I give so that you may give) (Hubbert & Mauss 1964:65). Et offer kan også betales som en slags bot for at en ikke har fulgt de rituelle forbudene en er blitt tildelt (Abíborlá 1994). Som ved innvielse og fester er også offeret knyttet til behovet for penger. "In candomble thinking, the degree to which he is prepared to make economic sacrifice is an important factor in bringing him material reward and enhanced status (...)" Det er med andre ord en

sammenheng mellom; "(...) the command of resources and the action of the supernatural." (Herskovits 1966:248). Ting skal kjøpes, enten det er et gresskar til *Ochún* så hun kan hjelpe deg med å skaffe ny kjæreste, auberginer til *Oyá*, så hun skal stabilisere din psykiske tilstand eller en due til *Elegguá*, så han skal hjelpe til med neste eksamen. Formen og størrelsen på offeret avhenger av hvilken santo en skal ofre til og hva en trenger hjelp til (Eades 1980:126, Vesa 1994:63). Ingen blir imidlertid skjøvet bort av santoene om de ikke har mulighet til å kjøpe for eksempel ni auberginer til *Oyá*. Det viktigste er ifølge mine informanter selve intensjonen. "Santoen mottar alt en gir med hjertet", mente *santeraen* Arzené. Som Sjørsløvs tolkning av offeret i *candomblé* antyder, er det imidlertid ikke bare snakk om et økonomisk offer, men også et personlig offer. "Penger hører i denne forbindelse med umagen. Det skal gjøre ondt, der skal legges arbeide i, eller det skal koste så det svir, ellers virker det ikke" (Sjørsløv 1995:290). Så til tross for at *santería* anses for å være en "religi6n alegre", skal en i noen tilfeller føle at det svir, men en skal ikke knekkes helt. Det er derfor viktig at de religi6se ekspertene er vare på dette og ser an folks muligheter når de kommer til konsultasjon, både i forhold til hva de kan betale for tjenesten, men også i forhold til hvor mye de kan klare å ofre til santoene. *Santeraen* María sier det slik;

"Det skal ikke være slik at en kommer ut av huset til en *babalawo* med større bekymringer enn før en gikk inn til konsultasjonen for å få hjelp. Santoene fortjener det beste, men siden de er der for å hjelpe oss, må verken de eller vi glemme at også vi trenger penger for å overleve."

Santoene skyver deg ikke bort, ifølge *santeraen* María. Tvert imot fant Herskovits (1966a) i sine studier av *candomblé*, at santoene kan forhandles med, slik at en kan komme frem til et offer som står i forhold til den troendes økonomiske ressurser. *Balawoen* Carlo var også opptatt av dette. Han nevnte flere ganger at det ofte kom folk til huset hans for hjelp, og at han aldri hadde avvist å ta en konsultasjon, selv om vedkommende ikke hadde penger til å betale for den. Med dette som utgangspunkt, kan det dermed se ut som om en del av det økonomiske presset snarere skyldes sosiale forventninger enn religi6se, selv om de religi6se også klart er tilstede.

"I kirken er alt gratis!"

Det var ikke bare de troende selv som ofte nevnte penger i samme setning som de sa noe om *santería*. Også de av mine informanter som ikke var troende i denne religionen, nevnte penger som en viktig bestanddel i *santería*. "I *santería* koster alt penger, mens det er gratis i kirken. I kirken kan en til og med få hjelp til medisiner og klær, uten å måtte betale en pesos!" Slik konkluderte Ofelia, en av mine informanter uten for religionen, sin utlegning om *santería*. Ofelia var i utgangspunktet forholdsvis kritisk. Studenten Cristina, som fant *santería* fascinerende, mente imidlertid også at pengene var et minus; "Santería er en vakker religion, men det er alt for mye snakk om penger." "Jesus was quicker, and less expensive [than the yoruba saints]" (Thomson 1992:9). Dette var forklaringen til en Yorubaprest, da han ble spurt om hvorfor han delvis hadde konvertert til kristendommen etter et bes6k i Europa. Han hadde ikke helt gitt opp yoruba-santoene, men mente at en kombinasjon var både nyttig og som han selv sa, billigere.

Samfunnet og religionen

Etter helse er penger det mest omtalte temaet i både santería og i samfunnet generelt. Det skyldes at religionen ikke eksisterer i et vakuum, men hele tiden er i sameksistens og under påvirkning av samfunnet rundt. Når det for eksempel snakkes om stjeling i religionen er *obbaen* Rolando klar i sin tale, "At folk stjeler skyldes ikke religionen. Det er en sosiopolitisk nødvendighet."

"Hvem har sagt at Ochún drikker champagne?"

Det har ifølge mine informanter alltid vært et krav at gjenstander som skal kjøpes til santoene, enten det er til innvielsen eller til et offer, skal være nye og rene. Men at santoen foretrekker en suppeterrin fra dollarbutikken snarere enn den en får kjøpt for pesos til en fjerdedel av prisen, er et resultat av utviklingen i samfunnet generelt. Gudenes ønsker og behov påvirkes ifølge de troende av hva som ellers defineres som fint i samfunnet. Da jeg sa til Ana at jeg skulle kjøpe cubanske sukkertøy fra pesosbutikken til *Elegguás* alter i samlingen til Etnografisk museum, svarte hun: "Nei, det trenger du ikke, for *Elegguá* er en *shoppero* (en dollarbutikk fantast), og foretrekker derfor utenlandsk godteri som er kjøpt for dollar!" "Hvem har sagt at Ochún drikker champagne?" Svarte *santeraen* María på mitt spørsmål om hvorfor festene var så store og flotte. "Det er ikke santoene, men menneskene som ønsker røde lyspærer på festen", svarte *babalwoen* Cristobal på det samme spørsmålet. Han supplerte med å si at "Det eneste santoene ber om til en fest er kokos, lys og litt rom. Resten er det menneskene som ønsker seg." I Nigeria fant Thomson (1992:8) noe av den samme utviklingen, da han blant annet ble fortalt at gudene ikke lenger drakk det lokale brygget til fest, men snarere foretrakk Gordon Gin. Når santoene skal ha gin og champagne istedenfor lokalt brygg og rom, tyder det på at samfunnet rundt påvirker religionen. Som i samfunnet ellers, endres smak og verdier også innad i religionen. Santoen *Ochún*, som i de gamle historiene fra Afrika fortelles å være den vakre, den jålete og den forførende, blir i dag forbundet med champagne, som i dagens samfunn assosieres blant annet med det glamorøse og det forførende.

Santerías muntlige karakter gjør at religionen lettere tilpasser seg strømninger i samfunnet ellers. Alle historier og ritualer overføres og formidles muntlig. Det eksisterer ingen kanon, hvis skrifter forteller om hvordan det "virkelig" skal være. Hovedtrekkene holder seg i en slik muntlig overføring, men religionen er mer mottagelig for endringer, tilpasninger og nytolkninger. Likevel gis det inntrykk av at religionen er noe fast, noe uforanderlig. *Babalwoen* Carlo brukte ofte de gamle historiene for å legitime handlinger eller valg han gjorde i religionen. Han var imidlertid ikke fremmed for at religionen var i endring og tilpasset seg samfunnet rundt. Carlo forklarte for eksempel at grunnen til at santoene ikke lenger bodde i små skåler, men i suppeterriner, var at "verken santoene eller vi er så primitive lenger."

Jakten på penger

Mange, både troende og ikke-troende, mener at penger har fått en for stor betydning i santería og at det skaper mistenksomhet både utenfor og innenfor religionen, med beskyldninger om misbruk av religionen til egen vinning.

Det finnes santeroer som kun har ambisjoner på egne vegne. De vil ha mer og mer, og de er troendes til enhver handling for å få tak i mer penger. Religionen

blir utnyttet for pengenes skyld, blant annet ved at folk som egentlig ikke trenger det blir innviet. (*santera* i Fernández 1997:37).

Også *obbaen* Rolando mente at mange utnyttet religionen for penger. *Babalawoene* var ifølge ham griske og han sa derfor "Babalawoene heter penger." *Babalawoen* Carlo var selvfølgelig sterkt uenig i denne uttalelsen, og mente at *obbaen* bare var misunnelig fordi han var lavere ned i det religiøse hierarkiet. Mistenksomheten fører til beskyldninger om utnyttning av religionen. I det årlige brevet for år 2000 (*la letra del año*), advarte de fire hundre *babalawoene* mot *lucra* (utnyttning) av religionen. Slik utnyttning kan bestå i at en krever for mye i betaling for et rituale eller en konsultasjon. "En *babalawo* ber for eksempel om en hel flaske rom, når det han trenger til ritualet bare er et lite glass. Så beholder han resten selv", fortalte Teresa. Et annet eksempel er at en *babalawo* eller en *santero* sier til en person som egentlig ikke trenger det, at vedkommende må la seg innvie eller gjennomføre en renselse. Noe av denne mistenksomheten og misnøyen med hvordan en del personer forholdt seg til *santería*, kommer til uttrykk når *babalawoen* Cristobal sier følgende; "Jeg elsker min religion. Men jeg liker selve religionen langt bedre enn jeg liker de troende!"

Antallet pesosbutikker og deres utvalg synker, mens antallet stadig mer rikholdige dollarbutikker øker. Penger og gjenstander blir enda viktigere som en markør på rang, både i og utenfor religionen. Religionen både brukes i økende grad for å vise seg frem og for å tjene penger. Derfor er det stadig flere som går inn i religionen på grunn av pengene og ikke for å søke helse. Noen går inn i religionen for å søke etter penger. De har en idé om at siden det er så mye penger i omløp i religionen, så må det være mulig å få tak i noe av det. Andre går inn i religionen fordi den gir en mulighet til å vise at en allerede har mye penger, noe som kan gi en høyere sosial rang. Dette kan skyldes at *santería* har fremstått som et av de få områdene som kan brukes som markør på hvor mye penger en har, da det i det kommunistiske Cuba verken har vært store hus eller fine biler å få kjøpt. Store *santeríafester* er imidlertid en anledning til å vise at en har penger. Begge disse gruppene knytter seg også til et helt nytt aspekt ved religionen, nemlig religionen som noe moteriktig, *en la onda*. *Santería* er, som jeg har beskrevet tidligere, ikke lenger kun forbundet med fattigdom og noe primitivt av cubanere flest. På grunn av strømmen av penger er det for noen blitt "kult" å gå rundt i hvite *iawoseklær* (novise klær) eller med kjeder som indikerer ens relasjon til *santería*. *Santeraen* Ana så ikke moteaspektet og jakten på penger som et resultat av religionens form eller utvikling, men skyldte på de troende selv. "Det er de troende som ødelegger for religionen, når de bruker den for å skaffe seg penger. Dessuten bruker de *santería* som et statussymbol, der de vandrer gatelangs med gull både i tennene og rundt halsen."

Turisme og religion

Samtidig har myndighetene begynt å vise større interesse for religionen. Nå betraktes den ikke lenger som en trussel, men som en økonomisk mulighet (Hagedorn 2001:221). Ikke bare finnes det en rekke såkalte kabaret- og folkloreshow med *santería* innslag på hotellene. *Santeríadukker* og musikk er til salgs i turistbutikkene. Det skal også finnes egne reisebyråer for utlendinger som ønsker å la seg innvie på

Cuba ⁴⁰(ibid). I tillegg finnes det en organisasjon som heter "La Asociación Cultural Yoruba de Cuba" (foreningen for yorubakultur på Cuba), som også pleier kontakt med utlendinger som ønsker å bli innviet i santería. Da jeg snakket med presidenten fornektet han imidlertid at de hadde noe å gjøre med de cubanske myndighetene, noe de informantene jeg diskuterte saken med mente var umulig. "Hvordan kan de pusse opp et kjempe hus midt i det beste turistområdet i gamle Havanna, uten at myndighetene har en finger med i spillet?" spurte *babalawoen* Carlo som var meget kritisk til det han kalte "kommersialisering av santería."

Strømmen av utlendinger som ønsker å la seg innvie blir stadig større og det har vist seg å være en lukrativ business for de troende som har utnyttet denne muligheten. Utlendingene, de fleste fra land i Latin-Amerika, fra Spania og USA (Duharte & Santo 1999:20, Martínéz 1997), sparer på sin side penger på å foreta innvielsen på Cuba. Ifølge Hagedorn koster en innvielse i Miami en gjennomsnittlig amerikansk årslønn. På Cuba er det langt billigere, selv om utlendingene betaler mer enn cubanerne for samme innvielse (Hagedorn 2001:220). Differansen i pris skyldes en praksis der utlendinger betaler i dollar det cubanere betaler i pesos, som om dollaren og pesosen var like mye verdt. Det vil si at om et rituale koster 100 pesos for en cubaner, betaler en utlending 100 dollar, en pris som er over 20 ganger så høy som det cubaneren betaler⁴¹. Et slikt toprissystem bygger på en praksis i samfunnet ellers, der utlendinger betaler i dollar på en rekke områder hvor cubanere betaler i pesos, som for eksempel på museer eller på toget.

Utlendingenes interesse for santería har også noe å si for religionens anseelse som moteriktig blant visse grupper troende, fordi utlendingene ofte forbindes med å være moderne. Festene som følger innvielsen til en utlending, der det serveres ekte cola og ikke saft, og Havanna Club rom i stedet for billig gaterom, er med på å sette en viss standard for hvordan også cubanerne ønsker å ha festene sine. Utlendingenes deltagelse i religionen er dermed også med på å forme religionen, blant annet ved å sette nye standarder for hva som anses som fint og viktig. Når en troende ønsker å servere cola og ikke saft på festen, blir utgiftene større og jakten etter penger enda mer krevende.

Fra økonomi til sosiale relasjoner

I dette kapitlet har jeg vist hvordan santería kan betraktes som et økonomisk system med tilknytning til det generelle økonomiske systemet på Cuba. For selv om det ikke alltid kommer like tydelig frem, verken ute i den virkelige verden eller i denne oppgaven, påvirkes samfunnet og religionen kontinuerlig av hverandre. Det sterke økonomiske aspektet ved santería skyldes at penger er viktig både for å kunne utføre rituelle aktiviteter og for å bygge opp et hjemmealter. Strategien for å skaffe seg penger varierer, men som jeg skal vise i det neste kapitlet, er opprettholdelse og etablering av kontakter en ytterst viktig strategi. "Hay que tener socios!" (En trenger kontakter!) anses som en nødvendighet både i religionen og i samfunnet generelt.

⁴⁰ Disse blir kalt *Ocha Tour* og *Santurísimo* og var et samarbeid mellom religiøse eksperter i santería og myndighetene. Avtalen går ifølge Hagedorn ut på at myndighetene formidler kontakt og sitter igjen med en viss prosent av fortjenesten (Hagedorn 2001:9).

⁴¹ Dollaren har som skrevet tidligere, en kurs på 20- 21 cubanske pesos for en dollar.

Bilde 7. Perlekjeder (foto Mo).

Santeraen Virma og Yemayá-festen

Jeg er i Vibora for å prate med den gamle santeraen Virma, moren til babalawoen Carlo. Den gamle damen forsvinner mer og mer for hver gang jeg er innom, kinnene er hulere enn på lenge og pusten er svært ujevn og tung. Hun livner imidlertid opp idet jeg kommer inn og kommer såpass til hektene at vi kan prate litt om det hun er mest opptatt av ved siden av helsen sin, nemlig santería. Virma ble innviet for over førti år siden, på grunn av helsen, som hun etter det har hatt få problemer med. Nå er imidlertid helsen svekket, men det skyldes ifølge henne alderdommen og ikke at santoene ikke vil hjelpe henne mer. "Selv en santera kan ikke leve evig!" var hennes forklaring. Hun snakker ivrig videre om santoene sine og om alle ahijadoene, men plutselig får hun et sårt uttrykk i øynene og jeg spør hva det er. "Om ti dager er det min cumpleaños de santo, og jeg skulle så gjerne ha feiret Yemayá som har fulgt meg og støttet meg i alle disse årene. Problemet er som du vet at jeg en gammel dame uten verken krefter eller penger, og jeg vet ikke hvordan det skal gå til." Senere på dagen spurte jeg Virmas svigerdatter, santeraen Ana, om de skulle hjelpe Virma med å lage fest. "Hun klager over at det ikke blir noen fest hvert eneste år, og hvert år blir det en fest. Og da sier hun. Ser dere, Yemayá svikter meg aldri. Men det er jo vi som har stelt alt i stand!"

Også dette året ble det fest. Tronen var riktig så vakker i blått og med all den mat en kunne ønske seg stående foran. På toppen tronet Yemayá, og Virma svinset rundt i sitt blåe skjørt stolt og fornøyd. Hun kom bort til meg og sa; "Se hva Yemayá har ordnet til meg!" Alle hadde stilt opp med noe, enten det var en salat, en kake, noen blomster eller en flaske med rom. Det var barn og barnebarn, ahijados og folk hun hadde møtt eller hjulpet gjennom religionen, det var naboer og venner, og alle gjorde en innsats for den gamle damen.

Virma smilte fra øre til øre, mens de andre serverte maten og organiserte det som måtte organiseres, og da jeg forlot huset ved to tiden på natten var den gamle santeraen enda ikke gått til sengs.

8. Sosiale relasjoner - "Alle kjenner alle"

"Alle kjenner alle i santería.
Hvor enn du går møter du noen
du har møtt tidligere på en
annen fest eller et annet
rituale." Santeraen Teresa.

Omfanget av og karakteren til de sosiale relasjonene i santería er viktige for å forstå religionens påvirkning på de troendes liv, noe jeg allerede har vært innom i kapitlene om helse, forbud og penger. Uten kontakt med andre mennesker kan en ikke la seg innvie i santería og dermed heller ikke begynne veien mot det gode liv, *la vida alegre*. Offer og ritualer for bedre helse, blir som regel gjennomført med hjelp fra folk høyere opp i det religiøse hierarkiet. Forbudene er bestemt av santoene, men blir formidlet gjennom et menneskelig medium, enten ved besettelse eller spådom. Tilgangen på varer eller penger til offer og fest erverves ofte gjennom det sosiale nettverket opparbeidet gjennom religionen, og en god fest avhenger av gode venner og hjelpere.

Med begrepet sosiale relasjoner sikter jeg til samhandling eller kontakt mellom mennesker som er troende i santería. Selv om relasjonene har sitt utspring i religionen, strekker de seg ofte langt ut over den religiøse konteksten. De viktigste sosiale relasjonene i santería er *padrino/madrina* (gudfar/gudmor) og deres *ahijadas/os* (gudbarn). Jeg skal første i dette kapitlet drøfte den betydningen de sosiale relasjonene har i forhold til innvielse i religionen og gjennomføring av den religiøse praksisen. Deretter vil jeg se på de sosiale relasjonenes stilling som et redskap for å skaffe seg tilgang på kunnskap, kontakter, penger og varer. Tilslutt drøfter jeg det sosiale aspektet ved festene og samholdet, som også er viktig.

Valg av de sosiale relasjonene

Det første skrittet inn i santería er ritualet *el plante*, som ofte etterfølges av selve innvielsen (*hacerse santo*). I begge ritualene er en avhengig av hjelp fra personer høyere opp i det rituelle hierarkiet. I det første ritualet knytter den nyankomne seg til en *babalawo* som blant annet forteller om identiteten på en av de to santoene som har valgt å passe på vedkommende. Relasjonen til denne *babalawoen* eller *padrino de kofa/mano* (første padrino for menn/kvinner), blir sjeldent så nær og personlig som den som oppstår til de som hjelper en gjennom selve innvielsesritualet. Hjelperen eller veilederen til selve innvielsesritualet kan enten være en *santero* eller en *santera*, og de blir ens *padrino* eller *madrina* (Bolívar 1994, Hagedorn 2001:213).

Den troende velger selv sine rituelle foreldre som skal lede en gjennom innvielsen og deretter føre den nyinnvidde på riktig vei mot det gode liv. Hvorvidt det velges en *madrina* (kvinne) eller en *padrino* (mann), er opp til den enkelte, men ofte velges en av samme kjønn som en selv. De fleste av mine informanter hadde valgt en av samme kjønn som dem selv, med unntak av *santero*en Raul som er *padrino* for en rekke kvinner og jenter. Nuvia fulgte derimot den uskrevne regelen og hadde valgt en kvinne til sin forestående innvielsesseremoni. Hun forklarte det med at "under innvielsen skal man bades naken i elva, og da synes jeg det er greit at det er en annen kvinne som skal hjelpe meg."

"Valget av *madrina* eller *padrino* er uhyre viktig. De skal ikke bare veilede deg i religiøse spørsmål, men også være der deg for resten av livet. I grunnen skal de fungere omtrent slik ens vanlige foreldre gjør det, ved å lære deg opp og støtte deg."

Dette forklarte *santeraen* Lillian. Også *santeraen* Teresa la vekt på deres rolle som ekstraforeldre og sa at "De bør hjelpe deg om de kan." "En *madrina* vet alt om deg, og slike hemmeligheter kan brukes mot deg og bli veldig farlige! Hun kjenner alle dine svakheter!", forklarte *santeraen* María, som selv var *madrina* for over 30 personer. En *madrina/padrino* følger den troende hele livet. Derfor er det ikke så rart at alle troende jeg snakket med var opptatt av at valget av *madrina* eller *padrino* burde falle på en som kan stoles på og som ikke utnytter sin posisjon. I valget av *madrina* og *padrino* er derfor vennskap ofte et viktig kriterium, enten ved at personene kjente hverandre fra før, eller ved at en "gikk bra sammen", som *santeroen* Raul sa.

Kunnskap om *santería* er også et viktig kriterium, da den rituelle praksisen fordrer kunnskap om hvordan de ulike ritualene skal utføres. En må vite hva som skal synges, hva som skal ofres og hva som skal gjøres i ethvert rituale. *Madrinaens/padrinoens* kunnskap er dermed viktig, både fordi de skal lede innvielsen og fordi de senere skal skolere vedkommende i den samme kunnskapen.

Likevel virker det som om personens troverdighet og hvorvidt denne personen kan bli som en del av familien eller vennekretsen, er det aller viktigste kriteriet.

"Det var min mann, Carlo, som anbefalte henne som *madrina*. Han mente at hun var et godt menneske og at det veide opp for den kunnskapen hun manglet om visse ting i religionen. Og kunnskap om religionen har jeg jo tilgang på her hjemme gjennom min mann." *Santeraen* Ana.

Santeraen Arzená hadde stadig sin *padrino* på besøk, også utenom de gangene hun trengte hjelp med religionen. "Han er som en i familien og stakk derfor bare innom!", svarte hun når jeg spurte hva han hadde gjort for henne denne gangen. Relasjoner som har utspring fra religionen utvikler seg ofte til noe langt mer kompleks. De fleste av menneskene som var innom huset til *babalawoen* René og hans kone Nuvia, var på en eller annen måte knyttet til de to gjennom religionen. De aktuelle ærendene omfattet imidlertid som regel tjenester eller utvekslinger utenom det religiøse, som salg av sigarer, utleie av rom eller lån av penger. Denne overlappingen av roller i et kontaktnett kan ifølge Boissevain (1974:29) kalles en multikompleks relasjon. Den indikerer ofte, men ikke alltid, en nær relasjon mellom de involverte parter. *Padrinoer* og *madrinaer*, eller folk en kjenner gjennom religionen, er derfor ikke bare tilstede hos sine gudbarn ved rituelle fester eller ofringer, men ofte også ved ikke-religiøse fester eller sosiale tilstelninger.

Det er også vanlig at de troende holder seg til folk eller familier de kjenner fra før når de skal velge en rituell forelder. For å illustrere dette fortalte Carlo hvordan han var kommet i kontakt med sin *padrino* Cristobal, da han skulle innvies som *babalawo*:

"Min far, som døde for ca. ti år siden, var *babalawo* og *padrino* for Alejandro's far Cristobal. Da jeg trengte *padrino* for å bli *babalawo*, var det naturlig å spørre Cristobal. Dermed ble Cristobal *padrino* for sin *padrinos* sønn. Og da

Ana og jeg skulle innvie vår sønn i santería, valgte vi min padrinos sønn Alejandro som padrino for den lille pjokken."

På denne måten styrket de to familiene relasjonene seg imellom. *Babalawoen* Cristobal, Carlos gamle *padrino*, trakk også frem dette eksempelet for å illustrere viktigheten av vennskap i valget av *padrino*. "Når min padrino trengte padrino til sin sønn, kontaktet han meg og ikke hvilken som helst fremmed på gaten. Det var fordi han visste hvem jeg var og hva jeg sto for." Han mente at valget av *padrino* var et så viktig valg at, "en må tenke det nøye gjennom", og ikke gjøre som utlendingene som kommer hit.

"De [utlendingene] kommer med fly den ene dagen, velger en padrino den andre og lar seg innvie den tredje. Hvordan kan de tro at det skal gå bra og at de har funnet en riktig padrino som vil hjelpe og ikke som bare er ute etter pengene deres?" *Babalawoen* Cristobal.

For ham var det utenkelig å velge en *padrino* en ikke kjente. Det var jo tross alt et menneske en skulle forholde seg til resten av livet, både til hverdags, i kriser og til fest. *Santeraen* Ana valgte derimot ikke en *madrina* som tilhørte verken den biologiske eller den rituelle familien, men mente at en alltid bør søke etter en *madrina* som en kan stole på og som en tror har noe å gi. Dessuten bør en tenke på følgende;

"Går du inn i religionen for å søke helse, velger du ikke en *madrina* som er syk, søker du religionen for å få penger velger du ikke en fattig *madrina*, og ønsker du stabilitet velger du ikke en *madrina* som ikke selv kan holde på et ekteskap. "Men det er likevel ikke noen automatikk i at en rik *madrina* gjør deg rik eller at en sunn *madrina* gjør deg frisk!"

Rykter om en god *madrina* eller en god *padrino* sprer seg ifølge både *babalawoen* Carlo og *santeraen* Ana meget fort, på grunn av det tette, men uformelle nettverket i religionen.

"Det går nok rykter om at nesten alle mine *ahijados* (gudbarn) har reist ut av landet, og dermed tror folk at bare de velger meg som *madrina* så kommer de seg ut de også. Men så enkelt er det nå ikke!"

Santeraen María var også oppgitt over at folk kunne være så naive og tro at dersom ens *madrina* hadde mye penger eller materielle verdier, så ville dette automatisk bli overført til dem.

"Du aner ikke hvor mange som har kommet hit og sett mine flotte møbler, trukket konklusjonen at det må skyldes religionen og dermed spurt om jeg vil være deres *madrina*. De kjenner meg ikke en gang, men tror at siden jeg har et fint skap, så vil jeg hjelpe dem med å skaffe et, så sant de velger meg som *madrina*. Men møblene kommer ikke fra santoene, men fra en gammel tante!"

Den religiøse ekspertisen er dermed bare et av mange kriterier for valg av *madrina* eller *padrino* i santería. Som regel kommer vennskap, ærlighet og hjertevarme høyere opp på listen over hva folk selv sa de gikk etter. Andre la vekt på kunnskap, mens

atter andre la vekt på den aktuelle personens velstand eller kontaktnett. Uansett er disse sosiale relasjonene nødvendig for å kunne innvies i religionen.

Klassifikatoriske slektskapssystemer

I de sosiale relasjonene i santería er det vanlig å benytte seg av klassifikatoriske slektskapstermer (Radcliffe-Brown 1963:18, Eriksen 1993:125) for å understreke nærheten i relasjonene. "In the study of relationship terminologies (...) classificatory ones are those which a large number of genealogical positions are labelled with the same term" (Barnard & Spencer 1998:601). Dette kommer blant annet til uttrykk i bruken av de afrikanske betegnelse på *padrino* og *madrina*, *babalocha* og *iyalocha*, som betyr far og mor. *Babalocha* (*padrino*) kan oversettes med "santofar" (baba = far, ocha = santo), mens *iyalocha* (*madrina*) oversettes med "santomor" (iya = mor, ocha = santo) (Hagedorn 2001:233). Det snakkes også om "La hermanidad de la santería" (brorskapet i santería) (Pérez 1998:386).

Å gå inn i religionen innebærer ikke bare en forpliktelse overfor santoen, men også overfor en rekke mennesker som en skal forholde seg til og som en har en rekke plikter og rettigheter vis-à-vis. *Padrinoen* eller *madrinaen* skal fungere som foreldre i det de skal hjelpe sine *ahijados* om de trenger det, mens *ahijadoene* tar på seg rollen som sønn eller datter og dermed også et ansvar for å ta vare på sine rituelle foreldre, gjennom hjelp og støtte. Ifølge Barnet (1997:5) kan dette beskrives som et spirituelt slektskap, der verken klasse eller hudfarge spiller noen rolle. Ved å knytte seg til en *madrina*, knytter en seg i tillegg til hele hennes nettverk som består av en rekke mennesker som en plasserer i en genealogi ved hjelp av klassifikatoriske slektskapstermer, som for eksempel "søster", "bror" og "mor." Hovedsakelig brukes termene *madrina*, *padrino* og *ahijado/a*, begrep med klare assosiasjoner til ideen om en familie. Bruken av slektskapstermer manifesterer seg i at folk snarere bruker disse enn vanlige navn; "Vi skal over til *mi hermana de santo* [min søster i religionen]", "Se *padrino* så fin jeg er!", "Madrinaen min har ikke ringt på flere dager!" I relasjonen mellom santoen og menneskene snakkes det ikke om brorskap, men om en relasjon mellom fedre, mødre og barn. Samtidig er slektskap viktig i de religiøse historiene, som forteller om santoenes slektskapsrelasjoner seg imellom.

På Haiti brukes også klassifikatoriske slektskapstermer. Der kaller folk i voodoo-religionen de religiøse ekspertene for *papa* og *mama*, og andre troende for bror og søster (Brown 1997:313). I religionen *candomblé* i Brasil kalles kultlederne, som ofte er kvinner, *mae de santo* (santomor) (Omari 1994, Sjørsløv 1995, Barnet 1995:25), mens de som er innviet sammen kalles for "kultsøsken" (Herskovits 1966:244). At ideene om slektskap mellom de som går inn i religionen er sterk, viser uttalelsen til *santeraen* Luisa.

"Du skulle ha sett alle de kjekke mennene min far tar med fra Argentina [hvor han praktiserer som *babalawo*] og som skal *hacerse santo* her på Cuba. Men jeg får ikke lov til å røre dem. Han er selv *padrino* i ifå for dem, og velger selvfølgelig meg som *madrina* for innvielsen. Dermed er det forbudt marked for meg! En mor kan jo ikke ha noe forhold til sin sønn!"

Ideen om slektskapsliknende relasjoner innad i religionen er så sterke at seksuelle relasjoner mellom en *madrina* og hennes *ahijado* anses som incestuøst. Dette kan

igjen knyttes opp i mot innvielsen som symboliseres som en fødsel, der den nyinnvidde "fødes" inn i sin nye sosiale posisjon som *santera/santero* ved hjelp av sin *madrina* eller *padrino* (Hagedorn 2001:215).

Barnet (1997:6) mener at denne utvidete familien er et meget karakteristisk trekk ved *santería* og tilsvarende religioner. Bruken av disse termene reflekterer en nærhet i relasjonen mellom to parter som verken bygger på slekt eller stammetilhørighet, men som gjennom religionen blir knyttet sammen. Ifølge både Barnet og Herskovits (1966:229) er det slik at nettverkene av sosiale relasjoner innad i både *santería* og *candomblé*, er influert av afrikanske stamme- og slektssystemer. "Når systemet av slekt og stamme ble borte, ble det skapt et religiøst brorskap som involverte *padrinoer* og *ahijadoer* i noe som lignet på det en hadde hatt tidligere" (Barnet 1995:15). Denne assosiasjonen til det tradisjonelle slektssystemer fra Afrika er også nærliggende med tanke på at *santería* i stor grad er en urban religion. Religionen og det nettverket som knytter seg opp mot *santería* kan sees som et substitutt for storfamilien, som ofte er vanskelig å opprettholde i byene (Brown 1996). Det religiøse nettverket erstatter dermed den rollen storfamilien ofte har, som å hjelpe hverandre ut av problemer og å være der for hverandre når det trengs.

Relasjonen mellom *madrina/padrino* og *ahijados* har innvirkning på begge parter gjennom forpliktelser og rettigheter vis-à-vis den andre parten. Det er derfor vel så viktig for en *madrina* å velge sine *ahijados* med omhu, som omvendt. "Å ha *ahijados* er som å ha egne barn", sa *santeraen* Virma da jeg spurte hva slags forpliktelser det fulgte med å ha mange *ahijados*. Virma hadde selv syv *ahijados*, hennes svigerdatter, *santeraen* Ana, har fem *ahijados*, mens Raul har over 80. Å kunne skilte med mange gudbarn, øker i visse kretser ens sosiale anseelse innad i religionen, fordi det indikerer at vedkommende gjør en god jobb som *madrina/padrino*. Andre, som *santeraen* Virma, mente imidlertid at det er bedre for en *madrina* å ha få *ahijados*, så hun kunne ta godt vare på hver enkelt. Hun mente også at de som tok mange *ahijados*, sannsynligvis gjorde det for å utnytte dem.

"Ser jeg en novise ute om kvelden i sine hvite klær og med en øl i hånden, spør jeg ikke hvem hun er som kan bryte de viktige forbudene under noviseperioden. Jeg spør meg istedenfor hvem som er hennes *madrina*, som tydeligvis ikke passer godt nok på henne."

Denne uttalelsen kom *santeraen* Ana med, og jeg hørte flere som ytret seg på samme måte om nyinnvidde som brøt restriksjonene under noviseperioden. Uttalelsen viser hvilket ansvar det ligger på de som velger å bli åndelige eller religiøse foreldre, fordi folk vil relatere gudbarnas adferd til *madrinaens* oppdragelse, på samme måten som en ser på barns oppførsel og relaterer den til foreldrenes oppdragelse. Siden novisen ennå ikke er fullt innsosialisert i sin nye rolle, har en *madrina/padrino* ansvaret for å lære vedkommende opp, både i religiøs praksis og oppførsel.

På samme måte som det sies at *ahijadoenes* oppførsel kan si noe om *madrinaen*, vil også noe av dennes sosiale rang kunne "smitte" over på *ahijadoen*. "Hun kommer fra en meget flink *madrina*, så da må vi jo kunne satse på at hun kan gjøre en god jobb", sa *santeraen* Luisa da hun var på jakt etter en erstatning for en *santera* som var blitt syk like før datterens innvielse.

Biologisk slektskap

De to systemene, klassifikatorisk slektskap og biologisk slektskap, kan i santería noen ganger være sammenfallende. *Santeraen* Virma er for eksempel *madrina* for sitt eget barnebarn, mens *santero*en Raul var *padrino* for en av sine nevøer.

De fleste barn som har foreldre i santería blir innviet i religionen, enten når de er helt små eller senere når de selv kan være med å bestemme. Blant mine informanter hadde omtrent halvparten av barna blitt innviet. De andre hadde alle gjennomført det første ritualet *el plante*. De som var blitt innviet, som sønnene til *babalawoen* Carlo og *obbaen* Rolando, hadde gått gjennom innvielsesritualet mens de ennå var ganske små, det vil si før de selv kunne være med på å bestemme om de ville gå inn i religionen. "Han var syk hele tiden, så vi visste ikke hva annet vi kunne gjøre enn å vende oss til santoene", sa *santeraen* Ana for å forklare hvorfor sønnen Pitcho var blitt innviet da han bare var tre år gammel. *Babalawoen* Carlo, Pitchos far, var også blitt innviet tidlig. "Han holdt på å dø, og da lovet jeg Yemayá at vi begge skulle gå inn i religionen bare han ble frisk. Og det gjorde han", fortalte Carlos gamle mor, *santeraen* Virma. *Santeraen* Luisa hadde et annet syn. På vårt første møte sa hun at hennes barn ikke skulle innvies i santería før de var store nok til å ta valget selv. Hun mente at det var feil å la barna innvies dersom det bare var fordi foreldrene syntes det var stas å ha en liten *santera* datter og ikke fordi barnet trengte det på grunn av alvorlig sykdom. Jeg skjønnte hva hun mente da jeg flere ganger hadde observert foreldre med små, hvitkledte novisebarn, tydelig stolte over sine små hvitkledte avkom. Bare tre måneder senere ble jeg imidlertid invitert på fest til Luisa, fordi datteren på 11 år skulle innvies i santería. Jeg gikk på festen, men fikk aldri svar på hva som hadde fått Luisa til å endre standpunkt i forhold til innvielse av barn.

Ofte er det flere i et hushold som er med i religionen, noe en kan se ved at det er flere representasjoner (suppeterinner) for hver santo på alteret. I huset til *babalawoen* Carlo og *santeraen* Ana står det for eksempel fire representasjoner av hver santo i form av suppeterinner i deres respektive farger. Det er imidlertid ikke nødvendig at alle i et hushold er med i religionen. Blant mine informanter er det likevel bare få som lever sammen med noen som ikke er innviet eller som ikke tror på santoene. *Santeraen* Lillian bor sammen med en mann som ikke er troende, samtidig som hennes to sønner heller ikke er med i religionen. Teresa bor sammen med moren som også er *santera*, mens broren ikke har latt seg innvie. Det blir ikke oppfattet som problematisk å bo sammen med en ikke-troende, så lenge begge parter respekterte den andres valg. *Babalawoen* René bor heller ikke sammen med en *santera*, men det skyldtes at Nuvia ikke har latt seg innvie ennå, noe hun skal så fort hun har skaffet nok penger. "Ved selv å være med i religionen vet jeg hva det er snakk om og kan være med på å hjelpe og ikke minst forstå noe av min manns engasjement og fascinasjon for denne religionen." Det sa *santeraen* Ana da hun fortalte om sin vei inn i religionen, som først startet etter at hun ble gift med *babalawoen* Carlo.

At både biologisk og klassifikatorisk slektskap er viktig i santería, kan observeres ved de vanlige hilsningene før en fest. Før festen kan starte skal det hilses både til avdøde biologiske slektninger og "slektninger" i religionen, det være seg ens mor, mormor og oldemor og ens *madrina* og hennes *madrina* igjen, i tillegg til ens foreldre blant santoene.

Tette sosiale relasjoner og nettverk

Når en går inn i religionen knyttes ikke bare bånd til en *madrina* eller en *padrino*, men også til hele denne personens religiøse nettverk. En nyinnvidd knyttes således både til *madrinaen/padrinoen* til vedkommendes egen *madrina/padrino* og til andre *ahijados* de måtte ha. Det er dermed et slags utvidet storfamilie. Det viktigste holdepunktet og samlingspunktet i den religiøse tilværelsen blir *madrinaens* eller *padrinoens* hus, der selve innvielsen fant sted og hvor konsultasjoner og besøk av mer sosial karakter foregår. I santería eksisterer det ikke templer, og hjemmekulten er derfor sterk. Alle troende i santería har eget alter hjemme, som er synlig for alle som kommer på besøk, såfremt de ikke holder troen skjult for omverdenen, slik tilfellet er for *santeraen* Teresa. Hun har alteret sitt i et lukket skap, som kun blir åpnet når hun er alene og skal hilse eller ofre til santoene. Skapet blir behørig lukket så fort det kommer besøk. De fleste troende skjuler imidlertid ikke alteret. De som har stor nok plass har gjerne et eget rom til santoene (*cuarto de los santos*), som *babalwoen* Carlo og *santeraen* Ana, mens andre enten har de i stuen eller på soverommet, som *babalwoen* René og Nuvia. Både i candomblé i Brasil og Changó-kulten på Trinidad står derimot lokale templer sentralt (Herskovits 1966, Sjørsløv 1995, Simpson 1965).

Et kulthus i candomblé har et eget lite hus eller rom hvor alle representasjonene av santoene oppbevares. Dit får kun noen få utvalgte tilgang (Herskovits 1966, Sjørsløv 1988/1995). Både santería, candomblé, chango-kulten og voodoo er religioner med en klar hierarkisk struktur, med klare linjer av autoritet og ansvar (Herskovits 1966:229). Samtidig har ingen av religionene organisasjoner med medlemmer. Det er snarere en hard kjerne av troende som er organisert rundt et tempel (Simpson 1965:123), eller som på Cuba, rundt en *santera* eller en *babalawo* og deres hus. Santería er organisert i en flat struktur, der det holdes kontakt mellom husene gjennom et stort og løst sammensatt nettverk.

Dette nettverket er ikke organisert eller styrt og har ingen sentral leder. Det har oppstått som en følge av måten religionen er organisert på, ved at personen må knytte seg til en *madrina/padrino* og dennes nettverk for å bli innviet. Et godt eksempel på omfanget av dette nettverket var en fest jeg holdt mot slutten av feltarbeidet. Der hadde jeg invitert så godt som alle mine informanter, personer jeg antok var totalt ukjente for hverandre.

Jeg var veldig spent fordi en rekke av mine informanter skulle møtes for første gang. De fleste hadde gjennom mine fortellinger og spørsmål hørt om hverandre, men så vidt jeg visste kjente de hverandre ikke. Jeg hadde bevisst valgt informanter i ganske forskjellige deler av byen, og Havanna er en stor by uten altfor gode transporttilbud. Etter hvert som folk kom inn tok jeg på meg vertinnerollen og begynte å introdusere folk for hverandre, noe som til min store forundring var helt unødvendig, da folk klappet hverandre på ryggen og takket for sist! Til min store overraskelse viste det seg at så godt som alle kjente hverandre fra før, eller i det minste hadde møtt hverandre på en religiøs fest eller hadde felles bekjente, enten utenfor eller innen religionen.

"Mengano⁴² inviterer Fulano på fest der han møter Menganito som er padrino til Mengano og bror i religionen med Fulanito som er Fulanos padrino." Slik beskrev Teresa tettheten i det religiøse nettverket. Både hun og Nuvia bare ristet på hodet over alle disse menneskene som kjente hverandre og sa at " Alle kjenner alle i denne religionen!"

Nettverket er med andre ord stort. Som Boissevain (1974) vektlegger, ligger det imidlertid ikke automatikk i at relasjonene verken er hyppige eller nære, selv om muligheten for kontakt er tilstede gjennom nettverket. Det er slett ikke slik at alle som tilhører et bestemt nettverk automatisk føler en form for ansvar eller solidaritet med de andre som er med. Ifølge flere av mine informanter er det derimot mye sladder, misunnelse, baksnakking og ryktespredning innad i det utvidete nettverket.

"Religionen er for meg noe personlig. Når en gruppe *santeras* møtes, gjør de ikke annet enn å sladre, og det kan jeg ikke utstå", sa *santeraen* Teresa da jeg spurte henne om hun en gang kunne tenke seg å jobbe med innvielser, slik som moren hennes gjør. Også *santeraen* Ana nevnte sladder som et av de negative aspektene ved religionen.

⁴² Mengano og Fulano er betegnelser som blir brukt om personer viss navn man enten ikke kjenner eller ikke ønsker å bruke fordi det er uinteressant i den aktuelle sammenhengen. De kan oversettes med henholdsvis "en" og "en annen" eller "enda en."

Jeg opplevde selv flere ganger at folk snakket negativt om andre religiøse, som regel knyttet til beskyldninger om at de utnyttet religionen for selv å tjene penger eller oppnå sosial anerkjennelse. De kom med beskyldninger om at andre ikke gjorde jobben godt nok, enten det gjaldt en renselse, en innvielse eller oppfølgingen av en nyinnviet. De troende reagerer med andre ord på de som utnytter religionen for selv å tjene på det, tross for at de selv har gått inn i religionen for å få et godt liv. Den store forskjellen på dem og de som utnytter religionen, er ifølge mine informanter, at de selv helt riktig ønsker å få det bedre selv og bruke religionen til dette, men ikke på bekostning av verken religionen eller andre mennesker.

Blant *babalawoene* eksisterer det derimot en idé om et brorskap. "Oss *babalawoer* imellom" pleide *babalawoen* René å si, for å vise at selv om han bare hadde vært *babalawo* i et år, følte han seg som en del av gjengen. I teorien skal en alltid respektere en annen *babalawo*, spesielt de som har vært lenger i religionen enn en selv. Det å ta *ahijados* fra en annen *babalawo* anses for eksempel som en meget grov overtredelse av brorskapet. Jeg opplevde selv at *babalawo* Carlo møtte en av sine *ahijados* som hadde sviktet ham, ved at han hadde heller valgt å jobbe sammen med en annen *babalawo*. Stemningen mellom de to var tydelig ladet med negative vibrasjoner. *Santeraen Ana* fortalte meg senere at Carlo var veldig skuffet over *ahijadoen* som hadde sviktet ham, men også over den *babalawoen* som *ahijadoen* nå jobbet sammen med. Hun sa også at de andre *babalawoene* på festen hadde oppfordret den rømte *ahijadoen* til å be om tilgivelse fra sin *padrino* og ta imot straffen med piskeslag for at han hadde sviktet.

Carlo var tydelig veldig sår på dette punktet, fordi denne mannen ikke var den eneste av hans *ahijados* som hadde sviktet og som derfor ikke hjalp ham med ritualer og religiøse arbeider slik en *padrino* skal kun forvente av sine *ahijados*. Derfor har han store planer om å hjelpe en mann ved navn Avelito å spare opp penger og skaffe det han trenger til en *babalawo*-innvielse. Avelito, som er en gammel venn av familien, kan dermed utvide sin relasjon til huset ved også å bli Carlos *ahijado*. Ideen er ifølge *santeraen Ana* at alle i nettverket skulle hjelpe til med å skaffe varer og gjenstander som trengs til Avelitos innvielse, slik at Carlo på lengre sikt kan få hjelp med rituelle oppgaver. Dette bringer oss over i hvordan nettverket brukes.

Nyttige sosiale relasjoner

Hvilke forventinger folk har når de søker en *madrina* eller en *ahijado* varierer fra person til person⁴³. Stort sett kan en si at *ahijadoene* bidrar med gaver, respekt, hjelp til fester og diverse tjenester til *madrinaen/padrinoen*. Tilbake får *ahijadoene* tilgang på kunnskap, hjelp ved både sosiale, økonomiske og religiøse problemer og følelsen av trygghet ved både å høre til et nettverk, men også av å være nærmere *santoene*. *Santeroen Raul* hadde en rekke ideer om hva han kunne forvente av sine *ahijados*.

⁴³ Ideen om nytteverdien av tilknytningen til en *padrino* i *santería*, kan sammenlignes med ideene om *compadrazco* (fadderskap) i tilknytning til dåpen i den katolske kirke i en del Latin-Amerikanske land. Der velges fadder blant annet ut fra ideer nytteverdi og en bruker relasjonen deretter (Archetti & Stølen 1994:256).

Blant annet forventet han at de skulle bidra med penger til en ny sofagruppe han ønsket seg. *Babalawoen* Carlo mente på sin side at det var naturlig å spørre en av sine *ahijados* om et lån når han trengte penger for å få et viktig dokument. "Det er en *ahijados* plikt å hjelpe, når han vet at jeg alltid står parat for å hjelpe ham." Nuvia mente at "en *madrina* skal hjelpe når hun kan, og bør ikke ta betalt så sant det ikke er snakk om klare rituelle oppgaver." Hun hadde nettopp selv knyttet kontakt med *santeraen* som skulle bli hennes *madrina* og føre henne gjennom innvielsen og inn i religionen. *Santeraen* Virmas *ahijados* anså det på sin side som sin plikt å hjelpe sin gamle *madrina*. På lik linje som den biologiske familien, stilte de opp for å arrangere festen for Virmas skytssanto, Yemayá.

Fordi *babalawoen* Carlo ikke hadde noen god erfaring med sine *ahijados*, søkte han nå en *ahijado* i Avelito som kunne hjelpe ham med rituelle arbeider, og anså det som en stor fordel at de fra før av var gode venner. Carlo hadde også andre multikomplekse relasjoner som hadde implikasjoner utover den religiøse konteksten (Boissevain 1974:29), for eksempel med *babalawoen* Alejandro. I første omgang ble de to mennene knyttet sammen gjennom religionen, ved at Carlos far har vært *padrino* for Alejandro's far og nå er Alejandro's far *padrino* for Carlo. I tillegg er Alejandro *padrino* til Carlos sønn. Alejandro er også *padrino* til Carlos sønn i den kristne dåpen, hans kone er en god venninne av Carlos kone, og familiene møtes ofte i sosiale sammenhenger. Relasjonen har også et økonomisk aspekt, da Alejandro kjenner en taxisjåfør som sender turister til Carlo som leier ut rom, mens Carlo sender kunder til Alejandro's mor som lager perlekjeder som brukes i religionen.

Eksemplene viser på den ene siden hvor tette noen av disse relasjonene er, og på den andre siden hvordan de troende bruker kontaktene som eksisterer til å oppnå ting som ellers ville ha vært vanskelig. Festen *santeraen* Teresa holdt for sin santo *Obbatalá*, ble for eksempel langt billigere fordi hun hadde kontakter som var villige til å ta mindre betalt for både kakebaking og trommespilling. Relasjonene som er opparbeidet gjennom religionen, vil som regel også få betydning for aktiviteter og sosiale sammenhenger utenfor de religiøse settingene, og vice versa (Hagedorn 2001:213). Kontaktnettet eller nettverket brukes for å skaffe kunnskap om religionen, få tak i en god *santera* til et ritualet, en *madrina* til noen venner, en kake til en *Yemayá*-fest, slik Virma fikk, eller penger til en innvielse. Nettverket kan, som eksempelet med *babalawoen* Carlo og Alejandro viser, også brukes for å oppnå goder som ikke er direkte knyttet til religionen. *Babalawoen* René hadde et par bekjente fra religionen som både skaffet ham turister til rommet han leide ut og kjøpere til sigarene han solgte. "Hay que tener socios" (det er viktig med kontakter), var en av de mest brukte frasene i Havanna. For å få tak i det som trengtes eller få gjort det som ønskes, må en bruke sine kontakter. Det gjelder å kjenne noen innen kjøttindustrien for å få tak i kjøtt og å kjenne noen innen byråkratiet om en trengte bolig eller arbeid. Både Lundberg (1998) og Opjordsmoen (2001) skriver om dette i sine oppgaver fra Cuba. Begge legger vekt på nødvendigheten av å ha de riktige kontaktene for å få hverdagen til å gå rundt. Denne bruken av kontaktnett knytter seg opp mot det jeg har skrevet om økonomi og *santería*, der det å få tak i varer til ritualer, ofringer og fester ofte er avhengig av at en har sosiale kontakter som kan hjelpe. Hadde det ikke vært for den biologiske og den santorale familien til Virma, spørs det om festen for Yemayá hadde blitt så flott. Og jo nærrere relasjonene er, jo større sjanse er det for at du kan bli hjulpet, men da er også plikten til å hjelpe tilsvarende sterkere.

Det finnes mange ulike former for sosiale relasjoner, men grovt sett kan de deles opp i to. Den første gruppen blir på Cuba kalt for *familiares* (familie), og inneholder en rekke moralske forpliktelser om å hjelpe hverandre og bistå der det skulle være nødvendig. I denne gruppen finner en relasjoner som *padrino/madrina* og *ahijado/a*, der det er klare forventninger, ja nærmest forpliktelser vis-à-vis hverandre. Dette er også en gruppe som er forholdsvis stabil med få utskiftninger. Den andre gruppen består av *socios* (bekjente/nyttige kontakter), en relasjon som er langt mer kortsiktig og mer basert på det Sahlins (1972) kaller balansert resiprositet. Dette er ofte kontakter som ikke har de samme moralske forpliktelsene overfor hverandre, men som likevel er nyttige for å klare seg i hverdagen.

Det sosiale ved de sosiale relasjonene

The identification of members with the group and its activities are internalized to become a primary mechanism for individual adjustment by providing a sense of psychological security and the means of achieving social, economic and status goals. (Herskovits 1966:229).

Slik beskriver Herskovits de sosiale relasjonene i Candomblé-religionen i Brasil, som også på dette punktet minner veldig om santería. Det er med andre ord ikke bare nødvendig å ha kontakt med andre mennesker i religionen for å kunne utføre innvielse og andre rituelle aktiviteter. Like viktig er den tryggheten en føler ved å tilhøre en gruppe og den sosiale og økonomiske nytten en kan ha av nettverket en skaper seg. Durkheim (1995) skriver også om tryggheten eller følelsen av et sosialt fellesskap i religioner. Han beskriver blant annet ritualene som det sosiale aspektet ved religionen, der den enkelte deltager får føle og oppleve at han/hun er del av et sosial fellesskap.

At tilhørighet til santería kan være sosialt, og at sosiale møter og samlinger er viktige, kommer stadig til uttrykk i hvordan folk snakker om religionen og i hvordan de handler i forhold til den. "Santería er en glad religion. Det finnes musikk, det finnes dans, det finnes mat og det finnes drikke, og døren er alltid åpen", sa *santeraen* Ana. Festene holdes for santoene, men samtidig er det sosiale aspektet viktig. Personene som arrangerer festene til ære for santoen, inviterer de menneskene vedkommende er knyttet til gjennom religionen. Også venner og naboer som ikke nødvendigvis har noen befattning med religionen inviteres. Det blir hilst til døde slektninger, santoene og deretter ofret mat til disse. En fest kan aldri starte før de døde og deretter *Elegguá* etterfulgt av de andre santoene har fått sitt. Deretter er det menneskenes tur til å spise og feste (Rodriguez 1994:19, Vesa 1994:63).

Festene har to viktige betydninger. De blir et møtested mellom santoene og menneskene, der en kan uttrykke glede over og takke for hva en selv og familien har fått tilgang til ved santoenes hjelp, og en kan komme med nye ønsker og behov. Samtidig blir festene også et møtested mellom folk med felles interesser. De sosiale relasjonene mellom folk innad i religionen styrkes, samtidig som verten også får styrket relasjoner til naboer og andre venner, som på lengre sikt kan være nyttige å ha. Gjestene får også anledningen til både å knytte nye kontakter og å styrke båndene til gamle kjente. Stemningen på disse festene var, slik jeg opplevde det, sjeldent preget av stundens alvor eller religiøs høytid, men snarere av en glede over å møtes igjen, dele god mat og drikke, lære noe nytt av en med lenger erfaring, møte noen en ikke

hadde sett på lenge og muligheten for en dans. På festene i Vibora ble alltid volumet på stereoanlegget skrudd på full styrke så snart de nødvendige ritualene var unnagjort. På denne måten minnet de religiøse festene og de andre festene på hverandre, både i form og innhold, spesielt da det som oftest var de samme menneskene som var til stede.

Gjennom festene får verten også mulighet til å dele mat med folk og være gjestfri. Dette var et av punktene som Rosendahl (1997a:168) tok opp i sin diskusjon omkring spesialperioden. Der skriver hun blant annet at det å ikke kunne være gjestfri, grunnet mangelen på mat, var et stort problem for cubaneres selvbilde. "For cubanere, om de er familie eller venner, er det å samles rundt et dekket bord, symbolet på den *alegría* [glede] og behovet for å være sosiale, som karakteriserer dem." (Fernández y Porras 1998:86). Også Sjørøse legger vekt på de religiøse festenes sosiale kraft, fordi festen ikke bare kan sees på som et offer til santoene, men også et slags offer til de troendes sosiale omgangskrets, gjennom å tilby de andre sosial begivenhet med tilgang på både mat og drikke (Sjørøse 1995). Her ser en hvordan religionen med sine fester har gitt plass både til menneskene og santoene, uten at de to gruppenes interesser kommer i konflikt med hverandre.

Festene kan sees som et møtested mellom elementene jeg har tatt for meg i denne oppgaven. De er et sted de troende kan hilse santoene, more og glede seg med god mat og drikke, og slik bidrar til det gode liv. Helsen er noe den troende kommer til festene for å be santoene om. Når maten deles ut må det hele tiden tas hensyn til hvilke religiøse forbud den enkelte har fått av santoene, og dermed hva han eller hun kan spise. Festene preges som regel av overflod, som tyder på at verten har hatt store økonomiske utgifter for å holde den. Som regel har ikke verten båret den økonomiske byrden helt alene, men fått hjelp av nettverket bygget opp gjennom deltagelse i religionen, et nettverk bestående av mennesker som deltar på festen. På denne måten møtes de ulike elementene i den helheten jeg mener former religionen, samtidig som hvert av elementene også påvirker hverdagen til de troende.

9. Avslutning

Problemstillingen for denne oppgaven er hvordan santería påvirker sentrale sider av de troendes hverdag på Cuba. Dette har jeg drøftet og beskrevet etnografisk ved å behandle fire analytisk atskilte aspekter; helse, forbud, penger og sosiale relasjoner. Disse illustrerer hvordan religionen preger hverdagen til de troende også ut over det som gjelder religionen direkte. Som drøftingen viser, henger de fire områdene nært sammen og glir til dels over i hverandre.

Jeg har valgt disse fire aspektene ut fra den emiske forståelsen mine informanter har om hvordan de gjennom santería, best kan nå *la vida alegre* (det gode liv). De troende søker et godt liv her og nå og mener at det best kan oppnås med to sterke hender og god helse. Helsen må de troende selv ta ansvar for, men de kan få hjelp av santoene dersom de overholder forbudene og gir offer. Forbudene, som i hovedsak er individuelle, setter begrensinger for handling og påvirker på denne måten hverdagen for dem det gjelder. Ofrene fordrer på sin side en viss økonomisk offervilje, da det er mye som må kjøpes inn til ritualene. Penger er derfor nødvendig for at en kan utøve religionen på en god måte. Men siden penger er en mangelvare i det cubanske samfunnet, utgjør behovet for penger et til tider stort problem for den troende. Den troende er dermed avhengig av sine kontakter og sosiale relasjoner, ikke bare for å skaffe nok penger til å overleve, men også for å gi ofrene og feire festene som det oppfordres til i santería. Samtidig er det sosiale aspektet ved religionen også viktig, ved at fester ikke bare gir grobunn for nye kontakter, men også for å vedlikeholde gamle. De ulike aspektene i drøftingen griper således inn i hverandre, og danner et komplekst system som preger dagliglivet til de troende på mange områder og i mange situasjoner.

I drøftingen av helseaspektet, er det mest fremtredende helsens plass i både religionen og i det cubanske samfunnet for øvrig. Helse og sykdom er et viktig samtaletema hos folk flest, og i den offentlige diskursen står det anerkjente cubanske helsevesenet sentralt. De troendes evne å kombinere vestlig medisin, som myndighetene står for, med den helbredelse og forebygging som de religiøse ekspertene og santoene står for, er påfallende. Et eksempelet er gutten som hos *babalawoen* Eduardo fikk fjernet forbannelsen som hindret legene i å se hva som var galt, og som deretter ble sendt videre til sykehuset for å avslutte den rent medisinske behandlingen. Det viser hvordan de to helsesystemene for de troende, fungerer som supplementer snarere enn som substitutter.

Videre har jeg vist hvordan de religiøse forbudene blir ansett for å være nyttige i forhold til forebygging av sykdom. Forbudene er det av de fire aspektene jeg har drøftet som kan sies å være mest direkte knyttet til religionen. Drøftingen har imidlertid vist at også dette aspektet påvirker hverdagen, gjennom å sette klare begrensinger på enkeltindividenes handlingsområde. Forbudene fungerer som religiøse midler for å nå et verdslig mål, nemlig et godt liv her og nå. Et eksempel kan være Teresa, som har forbud mot å spise kokos fordi hun som barn av santoen *Obbatalá*, kun kan bruke kokos i offringer til denne santoen. Dersom hun bryter dette forbudet kan hun risikere at *Obbatalá* ikke lenger vil hjelpe henne med de problemene hun sliter med til hverdags, som for eksempel en forestående eksamen eller dårlig helse. Det er også påfallende å se at det var få fellesforbud i religionen, da forbudene som regel har en individuell karakter.

Selv om santería har en rekke individuelle trekk, er den troende også avhengig av fellesskapet i utøvelsen av religionen. Det har jeg vist i drøftingen av det økonomiske og det sosiale aspektet ved religionen. Religionens materielle karakter stiller store økonomiske krav til den enkelte troende, gjennom fordringer om fester og ofre. Siden den økonomiske situasjonen i det cubanske samfunnet er så dårlig stilt, får dette ekstra stor innvirkning på den troendes hverdagsliv. Dette er imidlertid et aspekt som ikke blir behandlet i den generelle diskusjonen omkring den cubanske økonomien, til tross for at store deler av den cubanske befolkningen ikke bare sliter med å få nok penger til mat og klær, men også til rituelle gjenstander og mat til offer. Innvielsen til Lillian kostet mange årslønner, noe som medførte at hun sluttet i sin vanlige jobb som apotekertekniker og heller startet egen business der hun solgte varer som var stjålet fra ulike fabrikker. Dermed er hun én av mange cubanere som trekker seg ut av det offentlige jobbmarkedet for å kunne møte de økonomiske utfordringene som religionen, men også de dårlige økonomiske vilkårene i samfunnet, setter. De møter den økonomiske utfordringen gjennom å starte egen business, noe som også har betydning for den cubanske økonomien.

Det siste punktet som ble drøftet er de sosiale relasjonene i form av kontakter, som både er nødvendig for selve innvielsen og for å skaffe seg det en trenger til ofringer og ritualer. Religiøse nettverk brukes også for å hjelpe hverandre i hverdagen utenom religionen. Festen til Virma ble som vist gjennomført ved hjelp av bidrag fra slekt, venner og gudbarn. Bruken av klassifikatoriske slektskapstermer både bekrefter og forsterker de nære relasjonene innad i religionen. De sosiale relasjonene har ikke bare et praktisk aspekt, men også et sosialt, noe en blant annet ser på de religiøse festene.

Gjennom drøftingen av disse aspektene har jeg vist at santería påvirker de troendes hverdag på en til dels gjennomgripende måte. Religionen preger imidlertid ikke bare de troendes hverdag, men er også synlig i det cubanske samfunn generelt. Myndighetenes forsøk på å kvitte seg med santería gjennom forbud og utdanning, har vært feilslått. Det virker tvert i mot som om stadig flere knytter seg til religionen. Religionen som opprinnelig har sine røtter i Vest-Afrika, har i dag fått en kraftig og spirende stamme på Cuba. Dens grener sprer seg ikke bare utover på Cuba, men også ut i verden, gjennom utlendingene som lar seg fascinere av santería og tar den med seg hjem.

En kan spørre seg hvorfor santería har slik utbredelse i et kommunistisk samfunn som det cubanske, som bygger på ideen om at det moderne samfunn er et sekularisert samfunn uten behov for religion. Det kan skyldes at santería appellerer til folk som har det vanskelig, gjennom sin løsningsrettede og problemløsende karakter, med lovnader om et bedre liv her og nå. En parallell kan trekkes til det en hører fra blant annet Brasil om fremgangen til en rekke frikirkelige bevegelser. Et annet element er at folk rett og slett kan trenge noe å tro på, når livet er vanskelig og de verdslige maktene ikke ser ut til å kunne løse problemene folk sliter med. Det er lite som tyder på at den økonomiske situasjonen på Cuba skal bli spesielt bedre i den nærmeste framtid. Derfor vil nok santoene fortsatt bli feiret med store overdådige fester, i håp om at de også i fremtiden vil hjelpe de troende til *la vida alegre*.

Appendiks 1: Oversikt over informantene

Informanter

Babalawoen Carlo, hans mor *santeraen* Virma, hans kone *santeraen* Ana og sønnen Pitcho, bor i utkanten av Havanna. Jeg ble kjent med dem gjennom en av utlendingene på Universitetet som leide rom hos dem. Gjennom Carlo kom jeg også i kontakt med hans *padrino*, *babalawoen* Cristobal og hans sønn *babalawoen* Alejandro.

"Det er et problem at folk her på Cuba fortsatt mangler et visst nivå, både kulturelt og intellektuelt, for å forstå hvor nyttig santería kan være, for eksempel når det kommer til folks helse." **Carlo** er 40 år, moren er hvit og faren var sort. Han ble innviet i santería allerede som fireåring, men begynte først å interessere seg for religionen da han kom i 20-årene. For 10 år siden lot han seg innvie som *babalawo*, som sin far. Carlo er utdannet gymlærer, men sluttet i jobben for seks år siden. Familien lever av å leie ut noen av de ekstra rommene de har i huset til utlendinger, laget mat til dem og underviser i både spansk og salsadans. I tillegg leier de ut utenlandske magasiner og videoer for å spe på det Carlo tjener på å ha konsultasjoner som *babalawo*. Han har over 100 *ahijados* i santería og fire i *ifá*, det vil si at de er *babalawoer*. Han er i religionen sønn av Changó og Yemayá.

"Jeg takker santoene hver dag for alt det de har gitt meg!" **Virma** døde rett etter at jeg dro i en alder av 76 år. Hun var hvit, pensjonist og ble *santera* for over førti år siden. Virmas første mann var sort og ble innviet som *babalawo* et par år etter at hun selv lot seg innvie i santería sammen med sønnen Carlo. Hun hadde syv *ahijados* og var i religionen datter av Yemayá og Obbatalá.

"Da jeg første gang skjønte at mannen jeg var forelsket i var troende i santería, følte jeg avsky. Nå derimot elsker jeg ikke bare mannen, men også religionen hans!" **Ana** er 38 år, sort og *santera*. Hun har vært innviet i religionen i syv år, noe som først skjedde etter at hun møtte sin andre mann, *babalawoen* Carlo. Ana kommer fra en velutdannet familie uten tilknytning til santería, en religion som ble ansett som primitiv og under deres verdighet. Hun har studert litteraturhistorie på universitetet, men har valgt å være hjemme. Det skyldes blant annet at de med sin lille private business tjener mer enn hun ville gjort som lærer. Ana har 4 *ahijados* (gudbarn), men jobber ikke mye i religionen, kun når hennes mann trenger hjelp. Hun er i religionen datter av Yemayá og Obbatalá.

"Jeg har hatt denne religionen rundt meg siden jeg første gang åpnet øynene!" **Cristobal** er 74 år, sort, *santero* de siste 45 årene og *babalawo* de siste 39 årene. Han bor sammen med kona, som er *santera* og sønnen Alejandro, som også er *babalawo*. Cristobal er i dag pensjonist, men jobbet i sine yngre dager parallelt med religionen

og som bilmekaniker. Han har over 20 *ahijados* som er *babalawoer*, hvorav en av dem er Carlo. Cristobal er i religionen sønn av Changó.

"*Man må ha sin tro!*" **Alejandro** er 41 år, sort og ble innviet i santería da han var 10 år gammel, og som *babalawo* for fire år siden. Han jobber med religionen ved å holde konsultasjoner og være med på ulike ritualer og innvielser, og han jobber ofte sammen med *babalawoen* Carlo. Alejandro er i religionen sønn av Yemayá og Changó.

Santeraen Teresa ble jeg kjent med gjennom universitetet. Via henne kom jeg i kontakt med Cristina, som er en god venninne av henne, men som ikke er troende i santería.

"*Ay, kjære deg, i denne religionen finner du alt og alle!*" **Teresa** er 26 år, sort og studerer filosofi på universitetet i Havanna. Jeg møtte henne første gang på et antropologikurs i regi av filosofisk institutt, der tema var nettopp santería. Det viste seg etter et stund at hun ble innviet som *santera* for fire år siden, noe som hun holdt skjult på universitetet og for venner. Av vennene var det bare jeg og Cristina som visste om hennes tilknytning til santería. Alteret hennes befinner seg derfor bak lukkede skapdører, mens *collaren* (kjedet) alltid ligger gjemt i lommen. Moren hennes er psykolog og har vært *santera* de siste 14 årene. Heller ikke hun har fortalt at hun er innviet i santería til sine kolleger eller naboer. Teresa brukte all sin tid på studiene og anså religionen som noe privat, og hun hadde derfor heller ingen *ahijados*. Hun ønsket ikke å jobbe med santería eller å dele den med andre, blant annet på grunn av alle fordommene religionen blir møtt med. I religionen er hun datter av Ochún og Obbatalá.

"*Santería virker som en vakker religion, men jeg kan ikke fordra at noen skal fortelle meg hva jeg skal eller ikke skal gjøre!*" **Cristina** er 25 år, sort og ikke-troende i santería. Hun anser seg ikke for å være religiøs, blant annet fordi hun synes det er for mange regler og formaninger i santería og andre religioner. Hun ble ferdig biokjemiker fra Universitetet i Havanna mens jeg var på feltarbeid. Hennes kunnskap og erfaring med santería gikk tilbake til hennes barndom i Santiago de Cuba, der flere naboer var *santeras/santeros*, og senere fra vennskapet med Teresa.

Babalawoen René og hans kone Nuvia bor sammen med to barn i sentrale Havanna. Jeg kom i kontakt med dem gjennom to nigerianske *babalawoer* som var på Cuba og som trengte tolk til et besøk de skulle gjøre hos en Cubansk *babalawo*. *Babalawoen*

viste seg å være René. Besøket var vellykket og jeg bestemte meg for å leie et av rommene René og kona leier ut til utlendinger for å bo der den første tiden på feltarbeidet.

"Jeg er hvit i huden, men i mine årer renner våre forfedres blod, blodet til slavene!"

René er 32 år, hvit og ble innviet som *santero* for seks år siden og som *babalawo* for to år siden. Han ble oppdratt hos en sort *santera* og kjente derfor religionen fra han var to år gammel. Han er utdannet røntgentekniker, men sluttet å jobbe på sykehuset for tre år siden og lever nå hovedsakelig av å leie ut rom til utlendinger. Han har fortsatt ingen *ahijados*, men mente selv at det bare var et spørsmål om tid og ervervelse av erfaring. René er i religionen sønn av Changó og Ochún.

"Da jeg fikk vite at jeg var datter av Oyá og at det innebar at jeg ikke kunne spise lammekjøtt, forsto jeg at denne religionen var sann. Nå forstår jeg hvorfor jeg alltid har blitt dårlig av å spise den typen kjøtt!" **Nuvia** er kona til René, hun er 30 år gammel, hvit og ennå ikke innviet i santería. Hun sparer imidlertid penger til innvielsen, da det forventes av kona til en *babalawo* at hun er innviet som *santera*. For tiden er hun hjemmeværende, men har tidligere vært danser på en av de store kabaretene i Havanna og profesjonell synkronsvømmer. Hun er i religionen datter av Oyá.

Jeg møtte *obbáen* Rolando helt tilfeldig i en taxi og kom i snakk med ham fordi jeg spurte ham om et armbånd som han bar og som jeg ikke hadde sett før. Det viste seg å være et armbånd for *obbaer* (offerprest). Han inviterte meg på et renselsesrituale dagen etter, og etter det holdt vi kontakten.

"Santoene ødelegger ikke, de bare bygger opp og hjelper!" **Rolando** er 48 år, hvit og *santero* siden han var syv år. De siste 15 årene har han jobbet som *obba*, og drar derfor rundt i byen på ritualer der de blant annet trenger å få utført dyreoffer. Han er gift med en sort kvinne som er *santera* og sammen har de en sønn. Sønnen ble innviet i santería allerede som toåring og nå sparer de penger for å innvie ham som *babalawo*. Rolando har utdanning fra universitetet innen tekniske fag, men jobber nå kun med religionen. Han har 14 *ahijados*. I religionen er Rolando sønn av Changó og Yemayá.

En av de første dagene i felten var jeg på et lite marked midt i Havanna der det blant annet selges santeríaagjenstander. Jeg tuslet rundt og kom i prat med Arzená, som viste seg å være *santera*. Hun inviterte meg i selskap uken etter da hennes mann, Pedro, skulle feire at han var ferdig med novise perioden og kunne kalles *santero*.

"Når menneskene gjør noe galt er det ingen grunn til at santoene skal rette det opp. Det må folk klare selv!" **Arzená** er 32 år, hvit og har vært *santera* i fem år. Hun bor i en liten leilighet sammen med mannen Pedro og to sønner. Hun er utdannet tv-teknikker i Øst-Tyskland, men jobber i dag sammen med mannen sin på et marked der de selger hjemmelagede skinnbelter. Arzené har ennå ingen *ahijados*, men konsulterer en rekke folk. Hun er i religionen datter av Yemayá og Ochosi.

"Det står i mitt tegn at jeg skal vie meg til babalaworollen, og at det å være santero kun er et skritt på veien." **Pedro** er 28 år, hvit og avsluttet sin noviseperiode rett etter at jeg begynte på feltarbeidet. Han ønsker imidlertid å spare penger til også å innvies som *babalawo*. Han har foreløpig ingen *ahijados*, og er i religionen sønn av Yemayá og Changó.

Halvbrødrene *santeroen* Raul og *santeroen* Miguel bor sammen i Sentrale Havanna. Jeg kom i kontakt med dem etter å ha hørt et rykte om at de hadde et flott alter og mange *ahijados*. Derfor oppsøkte jeg huset deres.

"Det går rykter om at jeg er en god santero. Derfor kommer folk til huset mitt for å få meg som padrino." **Raul** er hvit, 42 år, oppvokst med en mor som var *santera* og har selv vært *santero* de siste 20 årene. Raul er utdannet radioteknikker, men jobber nå bare med religionen, både innvielser, konsultasjoner og besettelser. Han har over 80 *ahijados* og er blant annet *padrino* til Marta og hennes datter. Raul kan besettes av Elegguá, som i religionen er hans far, mens Ochún er hans mor i religionen.

"Hvordan kan du skrive om religionen om du ikke føler den?" **Miguel** er 45 år, hvit og ble innviet som *santero* for 15 år siden. Han er også utdannet innen radio, og har jobb i radio Rebelde. Religionen er derfor bare noe han jobber med sammen med broren når han har fri. Miguel er i religionen sønn av Changó og Ochún.

"Jeg er religiøs, men ikke fanatiker. Selv om jeg har vondt i benet, løper jeg ikke til padrinoen min fordi jeg tror det er hekseri!" **Marta** er 56 år, hvit med et innslag sort og *iawose* (novise) i *santería*. Hun bor i en liten leilighet sammen med datteren, sønnen og seks barnebarn. Marta er hjemmeværende og i religionen er hun datter av Obbatalá og Yemayá.

Santeraen Luisa er *madrina* til en nabo og jeg ble kjent med henne gjennom ulike ritualer som denne naboen måtte gjennomføre og som jeg fikk observere fra utsiden. Gjennom Luisa kom jeg i kontakt med María, som er Luisas tante.

"*Barna mine skal bare innvies i santería om de virkelig trenger det. Ellers holder det med de beskyttelsene de allerede har mottatt.*" **Luisa** er 28 år, med hvit mor og sort far, oppvokst med religionen og santera de siste syv årene. Hun bor sammen med sin mor og sine to barn i en liten leilighet i Gamle Havanna. Luisa jobber som *santera* på seremonier som faren, som er *babalawo*, arrangerer. Faren bor i Venezuela, men besøker Cuba ofte sammen med utlendinger som ønsker å bli innviet i santería. Begge barna til Luisa har mottatt den første beskyttelsen i santería og på slutten av feltoppholdet mitt ble datteren innviet til *santera*. Hun har flere *ahijados*, blant dem mange utlendinger. Luisa er i religionen datter av Changó og Ochún.

"*Hos oss er selv katten religiøs!*" **María** er 58 år, hun har sort mor og hvit far, med kinesisk innslag. Hun har vært *santera* siden hun var 12 år gammel. María bor sammen med sønnen som er *babalawo*, men som også studerer til skipsingeniør ved siden av, og datteren, som ikke interesserer seg for religionen. María er utdannet innen tekstil, men er nå hjemmевærende og syr klær og drakter til santeriaseremonier mot betaling. Hun har over 30 *ahijados* og er ofte med på ulike seremonier hvor hun jobber som *santera*. Hun er i religionen datter av Obbatalá og Yemayá.

Jeg kom i kontakt med *santeraen* Lillian, ved at de jeg leide hos fortalte at de hadde en venninne som var troende i santería. De ba henne om å ta meg med på noen santerifester.

"*Jeg har sett for mange bevis til ikke å tro på santoene!*" **Lillian** er 43 år, sort og har vært innviet som *santera* de siste 11 årene. Hun bor sammen med en mann som ikke er troende i santería. Hun er utdannet apotektekniker, dataingeniør og stenograf, men jobber nå hjemme med blant annet distribusjon av sigarer som sønnene skaffer, og salg av hjemmelagede kaker. Hun har ingen *ahijados* (gudbarn) i religionen, men fire personer ønsker henne som *madrina*, og arbeider for å få penger til innvielsen. Lillian jobber et par ganger i måneden med innvielser eller andre ritualer, i huset til sin *madrina*. Lillian er i religionen datter av Ochún med Changó.

Ofelia, Elena og Natalia ble jeg kjent med første gang jeg bodde på Cuba. De står alle uten for santería, men har som de fleste cubanere en idé om og en viss erfaringer med santería.

"Du vet jo at majoriteten i santería tilhører folk av lavere kulturelt nivå!" **Ofelia** er 56 år, hvit og kaller seg selv "en troende, men ikke spesielt praktiserende katolikk." Hun har jobbet i byråkratiet siden hun var 15 år og var i flere år stasjonert ute sammen med mannen sin. Ofelias kjennskap til santería stammer fra litteratur hun har lest og gjennom hennes gudmor ved dåpen og konfirmasjonen i den katolske kirke. Gudmoren er en anerkjent forfatter innen litteratur om santería og selv *santera*.

Elena er 76 år, hvit og kaller seg selv katolikk, selv om heller ikke hun praktiserer det aktivt i form av kirkebesøk. Hun er tidligere ambassadørfrue og tilhørte før revolusjonen de høyere klasser. I dag er hun pensjonist. Hennes erfaring med santería er heller liten, men hennes nabo ble innviet for fem år siden og Elena følger med på hva som skjer over gangen.

Natalia er 56 år, hvit og metodist. Hun var tidligere syerske på en konfeksjonsfabrikk, men jobber nå for seg selv med å ta på seg syoppdrag. Hennes erfaring med santería stammer fra en rekke venner som er innviet, i tillegg til at hun har hatt flere oppdrag om å sy drakter til santeríainnvielser.

Appendiks 2: Letra del año

Appendiks 3: Prisliste

Som skrevet tidligere er en gjennomsnittlig lønn på Cuba i overkant av 200 pesos (ca. 10 dollar), her følger en liste over priser på gjensander som den troende trenger til innvielsen i santería og til alteret for å vise hvilken økonomisk utgift deltagelse i religionen er. 21 pesos var vekslingskursen for en dollar i perioden jeg var på feltarbeide.

<i>Collar</i> (perlekjede)	25 pesos
<i>Supera</i> (suppeterrin)	20 pesos
<i>Collar de maso</i> (stort kjede)	500 pesos
<i>Collar de maso</i> (enda større kjede)	1000 pesos
<i>Idé</i> (armbånd)	50 pesos
<i>Idé de maso</i> (stort armbånd)	100 pesos
<i>Corona de Ochún</i> (krone)	55 pesos
<i>Corona de Yemayá</i> (krone)	25 pesos
<i>Corona de Obbatalá</i> (krone)	35 pesos
<i>Batea de Changó</i> (trebeholder)	300 pesos
<i>Pilong</i> (krakk)	1000 pesos
<i>Imagen catolica</i> (helgenfigur)	30 pesos
<i>Matraca</i> (risteinstrument)	10 pesos
<i>Iruke de Obbatalá</i> (pisk)	200 pesos
<i>Tablero</i> (spådomsbrett)	1000 pesos
<i>Traje de Elegguá</i> (innvielsesdrakt)	1890 pesos
<i>Traje de Changó</i> (barneinnvielsesdrakt)	1050 pesos

Litteraturliste

- Abímbólá, W. 1994 "Ifá: A West African cosmological System." *Religion in Africa - Experience & Expression*. (ed.) Blakely, van Beer og Thomson. James Currey. London.
- Akeroyed, A. 1994 "Ethics in relation to informants, the profession and government." *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*. Ellen, R. Academic Press, London.
- Alfonso, R. 1998 *Panorama de la religión en Cuba*. Editora Política, La Habana.
- Appaduray, A. 1986 *Theory in Anthropology: Center and periphery*. Comparative Studies of Society and history.
- Arce, A. & Ferrer, A. 1999 *Mundo de los Orishas* Edición Unión, Unión de Escritores y Artistas de Cuba. La Habana, Cuba.
- Archetti, E & Stølen, K. 1994 "Latin-Amerika." *Fjern og Nær*. Ed. Howell, S. & Melhuus, M. Ad Notam, Gyldendal, Olso.
- Azicri, M. 1998 *Cuba, politics, economy and society*. Pinter Publisher. London.
- Balbuena, B. 1997 "Ceremonias y rituales festivos en La Regla de Ocha" *Culpas, años II, número 6-7*. Publicaciones del Instituto Superior de Arte Estudios, Críticas y Creación, La Habana, Cuba.
- Barnard, A. & Spencer, J. 1998 *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge London & New York.
- Barnet, M. 1995 *Cultos Afrocubanos. La Regla de Occha, La Regla de Palo*. Ediciones UNIÓN. ARTEX. Cuba.
- Barnet, M. 1997. "La Regla de Ocha: The Religious System of Santería." *Sacred Possessions*. (ed.) Olomos og Paravisini. Rutgers University Press. New Jersey.
- Barstad, H. 1993 *Det gamle testamentet; En innføring*. Dynamis Oslo.
- Bascom, W. 1971 "The Focus of Cuban Santería." *Peoples and Cultures of the Caribbean*. Ed. Horowitz, M. American Museum of natural History. The Natural history Press. Garden City, New York.
- Bascom, W. 1980 *Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World*. Indiana University Press. Bloomington and London.
- Bastide 1971 *African Civilisation in the New World*. C. Hurst & Company. London.
- Behar, R. 1995. "Queer Times in Cuba." I: *Puentes a Cuba*. ed. Behar, R. The University of Michigan Press.

- Berger, P. 1993 *Religion, samfund og virkelighet*. Vidarforlaget, Oslo [Doubleday, New York 1967]
- Betto, Frei 1985 *Fidel y la Religión*. Conversaciones con Frei Betto. Oficina de Publicaciones. Del Consejo de Estado. La Habana.
- Bisnauth, D. 1996 *History of Religions in The Carribean*. African World press, Inc. Eritrea.
- Blanco, G. ____ *La Religión en Cuba*. Especial de la Agencia de Información Nacional (AIN). Cuba.
- Boissevain, J. 1974 *Friends of friends: Networks, manipulators and coalitions*. St. Martin's Press. New York
- Bolívar, B. N. 1994 *Los Orishas en Cuba*. PM. Edition, La Habana, Cuba.
- Bolívar, N og Porras, V. 1996 *Orisha Ayé. Unidad mítica del Caribe al Brasil*. Ediciones Pontón, S.A. Guadalajara, Spain.
- Bowie, F. 2000 *The Anthropology of Religion*. Blackwell Publishers, USA.
- Bradley, P. 1986 "Understanding Medical Systems; Traditional, Modern, and Syncretistic Health Care Alternatives in Medically Pluralistic Societies." *Medical Anthropology Quarterly*. 17, 2 (1986).
- Brandon, G. 1991 "The uses of Plants in healing in Afro-Cuban religion, Santería." *Journal of Black Studies*. Vol.22. 1.Sept. 1991
- Brandon, G. 1993 *Santería from Africa to the new world*. Indiana University Press. Bloomington.
- Briggs 1992 "Listen Before You Leap: Toward Methodological Sophistication." *Learning How to Ask*. Cambridge University Press.
- Brown, K. 1996 "Voodoo" *Magic, Witchcraft and Religion. An Anthropological study of the supernatural*. ed. Lehmann, A & Myers, J. California State University. Mayfield Publishing Company. London.
- Bye, V & Hoel, D. 1997 *Dette er Cuba - Alt annet er løgn*. Spartacus Forlaget AS., Oslo.
- Cabrera, L. 1993 [1985] *El Monte*. Editorial Letras Cubanas. La Habana, Cuba.
- Carillo, E. & Rodríguez, M. 1997 *Penteostalismo y Espiritismo*. Colección Religión y Sociedad, La Habana.
- Castellanos, J & Castellanos, I. 1992 "Las Religiones y las Lenguas" *Cultura Afro Cubana 3*. Ediciones Universal, Miami Florida, USA.

- Clarke, P. 1998 *New Trends and Development in African Religions*. Greenwood Press. London.
- Cohen 1994 "Informants." *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*. Ellen, R. Academic Press, London.
- Cox, J. 2000 "Characteristics of African indigenous Religions in Contemporary Zimbabwe." (ed.) Harvey, G. *Indigenous Religions*. Cassel, London.
- Cuba en Cifras 1998. *Cuba en Cifras*. Oficina Nacional de estadísticas. Agosto 1999. Cuba.
- Delaney, C. 1988 "Participant Observation: The Razor's Edge." *Dialectical Anthropology nr. 13*.
- Desmangles. 1992. *The Faces of the Gods. Vodou and Roman Catholicism In Haiti*. The University & Northern Carolina Press. Chapel Hill, London.
- Domínguez, J. 1998 "Why the Cuban Regime Has Not Fallen." *Cuban Communism*. Ninth Edition. ed. Horowitz, I. & Suchlicki, J. Transaction Publishers New Brunswick (U.S.A)
- Domínguez, L. 1999 *Los Collares en la Santería Cubana*. Editoial José Martí. La Habana, Cuba.
- Douglas, M. 1975 "Courade and Menstruation. The relevance of tribal Studies." *Implicit Meanings*. London
- Douglas, M. 1990 "Introduction" *The Gift. The form and reason for exchange in archaic society*. Mauss, M. Routledge London.
- Douglas, M. 1996 "Taboo." I ed. Lehmann, A & Myers, J. *Magic, Witchcraft, and Religion. an anthropological Study of the Supernatural*. 4 edition. Mayfield Publishing Company. London.
- Duharte, R. & Santo, E. 1999 *Hombres y Dioses. Panorama de las religiones populares en Cuba*. Editorial Oriente. Santiago de Cuba.
- Duharte, R. 1997 "Herencia Africana y Turismo Cultural en Cuba." *Del Caribe. nr. 26/97*. Santiago de Cuba, Cuba.
- Durkheim, E. 1995 *The Elementary Form of religious life*. Free Press. New York.
- Eades 1980 *The Yoruba Today*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Eliade, M. 1994 *Det hellige og det profane*. Gyldendal, Oslo.
- Ellen & Kemp 1994 "Innformal Interviewing." *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*. Ellen, R. Academic Press, London.

- Ellis, A. 1894 *The Yoruba-speaking peoples of the slave coast of West Africa*. Champmann & Hill, London.
- Eriksen, T.H. 1992 "Kulturoversettelse: Felles Praksis og Kontekstualisering." *Norsk Antropologisk Tidsskrift*. Nr. 3. Universitetsforlaget, Oslo.
- Eriksen, T.H. 1993 *Små steder, store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Universitetsforlaget AS.
- Eriksen, T.H. 1994 "Karibia." *Fjern og nær. Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*. Ed. Howell & Melhuus. Ad Notam Gyldendal, Oslo.
- Eriksen, T.H. 1995 "Innledning" *Gaven Mauss*, M.Cappelen Akademisk Forlag
Johansen 1999 *Cuba: Folket under glassklokken*. JW. Cappelens Forlag AS.
- Espinosa, F. & Piñero, A. 1997a *La Leyenda de Orula*. Colección Cosmogonía Yoruba. Edición Cubana, La Habana, Cuba.
- Espinosa, F. & Piñero, A. 1997b *Ifa y la Creación*. Colección Cosmogonía Yoruba. Edición Cubana, La Habana, Cuba.
- Esposito, J. 1994 *Islam. The Straight Path*. Oxford University Press. Oxford.
- Feraudy, H. 1993 *Yoruba, un acercamiento a nuestras raíces*. Editora Política, La Habana, Cuba.
- Fernández, M. & Porras, V. 1998 *El ashé está en Cuba*. Editorial José Martí. La Habana, Cuba.
- Fernández, T. 1997 *Hablen Paleros y Santeros*. Colección Echú Bi. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Golden, T. 1998 "Health Care in Cuba." I *Cuban Communism*. ed. Horowitz, I. og Suchlicki, J. Transaction Publishers. New Brunswick, U.S.A.
- González 1998 "La Casa templo en la Regla de ocha." I ed. Menéndez. Estudios Afro-Cubanos. Selección de Lecturas. Tomo 2. Universidad de la Habana. La Habana.
- Guanche, J. & Campos, G. 2000 *Artesanía y religiosidad popular en la santería cubana. El sol, el arco y la flecha, la alfarería de uso ritual*. Ediciones Unión. UNEAC, Cuba.
- Gustavsen, F. 1995 *Cuba lever*. J.W. Cappelens Forlag A.S.
- Hagedorn, K 2001 *Divine Utterance. The Performance of Afro-cuban santería*. Smithsonian Institution press. Washington & London.
- Hastrup 1988 *Feltarbejde: Oplevelser i etnografien*. Akademika Forlag, København.
- Hellevik, O. 1997 *Sosiologisk Metode*. Universitetsforlagets Metodebibliotek, Oslo.

Herskovits, M. 1966a "Some economic Aspects of the Afro-Bahian Candomble." *The New World Negro*. Indiana University Press. Bloomington, London.

Herskovits, M. 1966b "The Social Organization of the Candomble." *The New World Negro*. Indiana University Press. Bloomington, London.

Herskovits, M. 1941. *The Myth of the Negro Past*. Harper & Brothers Publishers. New York.

Hodgers 1991 "Book Review." Av Murphy's *Santeria: An African Religion in America*. 1988 Boston Beacon Press. I *The Journal of Religion*. 1991 vol. 71. nr. 3 The University of Chicago Press.

Houk, J. 1995 *Spirit, Blood and Drums. Orsiha Religion in Trinidad*. Temple University Press, Philadelphia.

Hubert, H. & Mauss, M. 1964 *Sacrifice: Its Nature and Function*. Routledge, London.

Hurbon, L. 1986 "New religious movements in the Caribbean." *New religious movemetns and rapid social change*. ed. Beckford. Sage Publication. UNESCO. London.

Jensen, T. 1999 "Discourses on Afro-Brazilian Religion. From De-Africanization to Re-Africanization." *Latin American Religion in motion*. Ed. Smith, C. & Prokopy, S. Routledge, New York & London.

Johnsen, Ø. 1999 *Cuba-folket under glassklokken*. JW. Cappelens Forlag AS.

Kapcia, A. 2000 *Cuba. Island of Dreams*. Berg. Oxford.

Lachatañeré, R. 1992 *El sistema religios de los afrocubanos*. Colección Echú Bi. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.

Larsen, K. 1995 Where humans and spirits meet: Incorporating difference and experiencing otherness in Zanzibar. Avhandling (dr.polit) Universitetet i Oslo.

Larsen, K. 2000 «Kosmologi og rituelt liv." *Mellom himmel og jord*. ed. Nielsen, F. & Smedal, O. Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS.

Leed, D. 1996a "Religious Perspectives in Anthropology." *Magic, Witchcraft, and religion. An Anthropological Studie of the Supernatural*. Lehmann & Myers. Mayfield Publishing Company. California.

Lehmann, A & Myers, J. 1996b "Myth, Ritual, Symbolism and Taboo" (s.31-34) *I Magic, Witchcraft, and Religion. An anthropological Study of the Supernatural*. 4 edition. Mayfield Publishing Company. London.

Letter of the Year 2000 from Cuba / Letra del año 2000 *La Letra del Año, 2000*. La Habana, Cuba. Se appendiks nr. 1.

Lewis, I. 1996 "The Anthropologists Encounter with the Supernatural." *Magic, Witchcraft and Religion. An Anthropological study of the supernatural*. ed. Lehmann, A & Myers, J. California State University. Mayfield Publishing Company. London.

Lundberg 1998 *No es fácil*. Hovedoppgave på institutt for sosialantropologi, Universitetet i Oslo.

Martin, L. 1987. *Hellenistic Religions: An Introduction*. Oxford University Press.

Martí, A. 1992 *Mis porfidios oraculos*. Fuentetaja Ediciones, Madrid.

Martínez, M. 1997 "The migratory factor in Cuban-U.S. relation." I: *Cuba in the Special Period: Cuban Perspectives*. ed. Sutlive, V. & Hada, T. Studies in Third World Societies. Publication nr. 60. Department of Athropology College of William and Mary. Virginia USA.

Martínez, R. 1993 "Imaginary dialogue of folklore." *Afrocuba. An anthology of cuban writing on race, politcs and culture*. (ed.) Perez, Å & Stubbs, J. Latin American Bureau. New York.

Martínez, R. 2000 "National Cultural Identity." *Afro-Cuban Voices*. Ed. Pérez, P. & Stubbs, J. University Press of Florida.

Martínez, R. i Hagedorn 2001. *Divine Utterance. The Performance of Afro-cuban santería*. Smithsonian Institue press. Washington & London.

Martínez-Alier 1974 *Marriage, Class and Colours in Nineteenth-Cebtury Cuba*. Cambridge Latin American Studies.

Mason, R. 1998. *The Economics of Conspicuous Consumption. Theory and thought since 1700*. Edward Elgar. Cheltham UC.

Mauss, M. 1990 *The Gift* Routledg London.

Mauss, M. 1995 *Gaven*. Cappelen Akademisk Forlag.

Menéndez, L. 1998. *Estudios Afro-cubanos. Selección de Lecturas tomo 3*. "Otros punto de vista." Facultad de Arte y Letras. Universidad de La Habana. La Habana, Cuba.

Midttun, K. 1998 "Alle er vi barn av sykdommen." *Helse og identitet i lys av Den cubanske revolusjon* Hovedoppgave i sosialantropologi. Universitetet Oslo

Mintz S. 1989 *Carribbean Transformation*. Columbia University Press. New York.

Mintz, S & Price, R. 1992 *The birth of African-American Culture*. Beacon press. Boston.

- Mintz, S. 1998 "The Localization of anthropological Practice. From Area studies to Transnationalism." *Critique of Anthropology*. Volume 18.Number 2. SAGE Publications Ltd. UK.
- Montero, M. 1999 *Som et bud til deg*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Morales, E. 1997. "The Challenges to Cuba in the latter half of the 1990." *I Cuba in the Special Period: Cuban Perspectives*. Studies in Third World Societies. ed. Sutlive, V & Hada, T. Publication number sixty. Department of Anthropology. College of William and Mary. Virginia USA.
- Morejon 1993 «Race and Nation." *AfroCuba. An anthology of Cuban writing on race politics and culture*. (ed.) Perez, P & Stubbs, J. Latin American Bureau. New York. Notater fra feltarbeidet i Havanna høsten 1999 til sommeren 2000
- Olmos & Paravisini-Gebert. 1997 *Sacred possessions- Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*. Rutgers University Press. New Brunswick.
- Omari, M. 1984 *The art and ritual of Bahian Candomblé*. Museum of cultural History UCLA Los Angeles.
- Omari, M. 1994 "Candomblé. A Socio-Political Examination of African religion and Art in Brazil." *Religion in Africa. Experience & Expression*. (ed) Blakely, T. van Beek, W. & Thomson, D. James Currey, London.
- Opjordsmoen, L. 2001 *Det finnes ingenting, men alt kan skaffes likevel. Nettverk og erverv i en cubansk landkommune*. Hovedfagsoppgave i sosialantropologi Universitetet i Oslo.
- Ortiz, F. 1991 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Pensamieto cubano. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. Cuba.
- Ortiz, F. 1993a *Abakuá, una secta secreta*. Colección Etnos, Publigraf. Cuba
- Ortiz, F. 1993b *La "tragedia" de los ñañigos*. Colección Raíces, Publigraf. Cuba
- Ortiz, F. 1995 *Cuban Counterpoint. Tabaco y Sugar*. Duke University Press. Durham & London.
- Palmié, S. 1995 "Against Syncretism: Africanizing and "Cubanizing". Discourses in North American Orisha Worship." *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. I Fardon (red). Routledge. London.
- Peréz, A. & Mena 1998 "Cuban Santería, Haitian Vodun, Puerto Rican Spiritism: A Multicultural Inquiry into Syncretism." *Journal for the Scientific study of religion*. Volum 37. No. 1. March 1998.
- Pérez, P. & Stubbs, J. 2000 *Afro-Cuban Voices*. University Press of Florida.

- Pérez, P. & Stubbs, J. 1993 *Afrocuba. An anthology of Cuban writing on race, politics and culture*. Latin American Bureau. New York.
- Pérez, T. 1998 *La Santería Cubana*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Peréz; N. & Torres, C. 1997 "Farmers markets." I *Cuba in the Special Period: Cuban Perspectives*. Studies in Third World Societies. ed. Sutlive, V & Hada, T. Publication number sixty. Department of Anthropology. College of William and Mary. Virginia USA.
- Pinn, A 1998 *Varieties of African American Religious Experience*. Fortress press, Minneapolis.
- Prandi 1999 I Jensen, T. "Discours on Afro-Brazilian religion. From De-Africanization to Re-Africanization." I ed. Smith, C. & Prokopy, S. Routledge, London & New York.
- Price, R. 1978 "Introduction." I *The African Religions of Brazil*. Bastide, R. The Johns Hopkins University Press. Boltimore.
- Radcliffe-Brown 1963 "The Mother`s Brother in South Africa." *Structure and Function in Primitive Society*. Cohen & West Ltd. London & New York.
- Robben, A. 1989. *The sons of the Sea Goddess*. Colombia University Press. New York.
- Rodriguez, A. 1994 "La Muerte, los Muertos y los Santos" s. 19-24. *Del Caribe* nr. 22/94. Santiago de Cuba, Cuba
- Rodriuez 1997 "El Otono y la santería Cubana." *Del Caribe* 27/97. Santiago de Cuba. Cuba.
- Rosendahl, M. 1997a "The ever - changing revolution." I; *The Current Situation in Cuba: Challenges and Alternatives*. ed. Rosendahl, M. Insitute of Latin American Studies. Stockholm University. Sweden.
- Rosendahl, M. 1997b *Inside the Revolution*. Cornell University Press. Ithaca.
- Rubiera 1999 "La Mujer en La regal de ocha." *Revolución y Cultura*. 2-3/99. Época IV/ Año 41 de la Revolución. La Habana, Cuba.
- Sacramento. 1999 "De la discriminación a la revaluación: Influencia Congo-Angola en la cultura brasileña." S 57-62. *Del Caribe* 29/99. Santiago de Cuba, Cuba.
- Sahlins, M 1972 *Stone Age Economics*. Aldine Atherton. Inc. Chicago & New York
- Sharpe, E. 1983 *Understanding Religion*. Paperduck, Duckworth, London.
- Simpson 1965 *The Changó Cult in Trinidad*. Caribbean Monograph series No. 2. Insitute of Caribbean studies. University of Puerto Rico.

- Sjørsløv, I 1988 "Deltagelsens dilemma: et brasiliansk offer." I ed. Hastrup, K. *Feltarbejde: oplevelse og metode i etnografien*. Akademisk Forlag.
- Sjørsløv, I 1995 *Gudernes Rum. En beretning om ritualer og tro i Brasilien*. Gyldendalske boghandel, Nordisk Forlag A.S. Copenhagen.
- Souza 1998 *El sacrificio en el culto de los Orichas. Ebbó Animales, Materiales y Plantas*. Ediciones Ifatumó. Ciudad de La Habana, Cuba.
- Stewart, C. og Shaw, R.(ed). 1994 *Syncretism/Anti-Syncretism*. Routledge. London and New York.
- Stoner, B. 1986 "Understanding Medical Systems: Traditional, Modern, and Syncretic Health Care Alternatives in Medically Pluralistic Societies." *Medical Anthropology Quarterly* 17/2 (1986).
- Suchlicki, J. 1990. *Cuba from Columbus to Castro*. Third Edition. Brasserey's (US) Inc. Maxwell Mac Millan Pergamon Publishing Corp.
- Suchlicki, J. 1998 *Cuba Beyond Castro*. Transaction Publishers New Brunswick (U.S.A)
- Taiwo, O. 2000 "Music, art and movement among the Yoruba." *Indigenous religion*. Harvey, G. Cassel. London.Cox,
- Thomson, D. 1992 *Yoruba Ritual, Performers, Play, Agency*. Indiana University Press. Bloomington.
- Turner , W. 1974 "Social Dramas and Ritual Metaphors." *Dramas, Fields and Metaphors*.Cornell University Press.
- Van Gennep 1960 *The Rites of Passage*. The University of Chicago Press.
- Vasquez 1995 "Contradictions, Pluralism, and Dialogue: An Interview with René Vázquez Díaz." *Bridges to Cuba/ Puentes a Cuba*. Behar, R. The University of Michigan Press.
- Verger 1994 "El dios supremo de los yorubas reseña de la fuerte." *Del Caribe* 24/94. Santiago de Cuba, Cuba.
- Vesa, M. 1994 "Muertos sin Noviembre" s. 62-66. *Del Caribe*. nr. 22/94
- Welsch 1983 "Traditional Medicine and Western Medical Options among the Ningerum of Papua New Guinea." I ed. Romanucciros et. al. *The Anthropology of Medicine*. New York.

Ordliste.....	1
1. INNLEDNING.....	5
Santería	5
Problemstilling og avgrensning	5
2. METODE	10
Geografisk felt	10
Utvalget	10
Språket	12
Deltagende observasjon	12
Relasjoner i felten	13
Deltagelsens dilemma.....	14
3. FRA AFRIKA TIL CUBA OG FRA FORTIDEN TIL NÅTIDEN	18
Da slavene kom til Cuba.....	18
Møtet mellom det afrikanske og det spanske	19
En ny religion blir til.....	20
Synkretisme.....	21
Santería og revolusjonen	23
Santería som en synlig del av gatebildet	24
4. SANTERÍA - EN STOR RELIGION I EN LITEN OPPGAVE	27
Santerías transformative element.....	28
Panteonet	28

Oversikt over santoene.....	32
Alteret	33
Hierarkiet.....	34
Før innvielsen.....	35
El plante	36
Hacerse santo	37
Santera og santero	38
Obbá.....	39
Babalawo.....	39
Praksisen.....	40
Offer.....	40
Fester.....	41
Spådom	41
Besettelse	43
5. HELSE - "MED HELSE KAN EN MESTRE DET MESTE! "	49
"Alle er vi barn av sykdommen"	49
Helse som argument for innvielse.....	50
"Santoene kan gi deg helse"	52
Hva skyldes sykdom?.....	53
Forebygging	53
Helbredelse	54
Teodicéforklaringer.....	55
Santería - substitutt eller supplement?	56
Fra helse til religiøse forbud	58
6. FORBUD - "SANTOENE FORBYR EN IKKE TING FORDI DE HAR LYST, MEN FORDI DE ØNSKER Å HJELPE!"	61
Forbudene.....	61

De ulike forbudstypene.....	62
Fellesforbudene.....	62
Gruppeforbud.....	64
Individuelle forbud.....	65
Årsbrevet.....	65
Hva skjer om en ikke overholder forbudene?	66
Hvordan kommer forbudene til syne i hverdagen?	68
Fra forbud til penger	69
7. PENGER - "UTEN PENGER ER DET IKKE LETT Å GJØRE NOE I SANTERÍA!"	72
Penger.....	72
Den cubanske hverdagen.....	73
Penger i religionen	76
Santería som et økonomisk system	77
Innvielsen.....	79
Festene	81
Offeret.....	82
"I kirken er alt gratis!"	83
Samfunnet og religionen.....	84
"Hvem har sagt at Ochún drikker champagne?"	84
Jakten på penger.....	84
Turisme og religion.....	85
Fra økonomi til sosiale relasjoner	86
8. SOSIALE RELASJONER - "ALLE KJENNER ALLE"	90
Valg av de sosiale relasjonene.....	90

Klassifikatoriske slektskapssystemer	93
Biologisk slektskap	95
Tette sosiale relasjoner og nettverk	96
Nyttige sosiale relasjoner	98
Det sosiale ved de sosiale relasjonene	100
9. AVSLUTNING.....	102
Appendiks 1: Oversikt over informantene	106
Appendiks 2: Letra del año.....	112
Appendiks 3: Prislister	114
LITTERATURLISTE	115