

Complejo religioso Osha-Ifá: Antropologías y discursos sobre la fundación, oralidad y persistencia de una religión de ascendencia Yoruba en Cuba.

Autor: Ms.C.Jesús R. Robaina Jaramillo.
Lázaro Pijuán Torres.
Mario González Prado

INTRODUCCIÓN

Muchas de las investigaciones contemporáneas sobre la estructura socio-cultural africana están cardinalmente remarcadas y fortalecidas por el conocimiento conceptual de lo religioso bajo el supuesto de que en toda la vasta región que caracteriza África occidental resulta casi imposible demarcar pautas entre la religión¹ y los restantes componentes que constituyen la superestructura social. Es como si la religión se imbricara más allá de su modo –casi estrictamente trascendental- hacia una forma de doctrina articulada en la comprensión del medio socio-natural y su correspondiente sometimiento a control. Quizás, sea la razón por la cual en este espacio geográfico, el estudio de la religión se haya configurado más hacia concepciones vinculadas a aspectos filosófico-metafísicos de su cosmovisión y cosmogonía y menos a su interrelación con aquellos otros aspectos históricos sociales, y económicos que le dan fijación y carácter. Otra arista compleja del problema, se manifiesta cuando al presentarse la religión como un fenómeno social complejo, dinámico, diverso y hasta contradictorio -en tanto reflejo particular y dialéctico de la realidad- se articule como una de las manifestaciones de la conciencia social que de conjunto con las costumbres

¹ Refiérase que a pesar de la polisemia entorno al concepto de religión se parte de la construcción teórica general sobre la religión definida por el Departamento de Estudios Sociorreligiosos del CIPS donde se considera la misma *como un concepto con el que se designa un fenómeno social complejo por la amplitud de su incidencia en la vida social, condicionado por un conjunto extenso de factores sociales, cognitivos, psicológicos e históricos, aunque conserva una relativa autonomía y capacidad de modificar sus propias condiciones, y que se manifiesta en una diversidad de formas concretas que tienen, como rasgo esencial principal, la creencia en lo sobrenatural bajo múltiples formas en ideas y sentimientos, los cuales se exteriorizan en actividades y elementos organizativos que pueden llegar a constituir agrupaciones y cumplir distintas funciones en dependencia de necesidades variables en los individuos, grupos y en la sociedad, por las que alcanza diferentes niveles de repercusión en los sujetos y de significación social.* (Ramírez, 2002:22) Por la amplitud de su contenido y el alcance de sus valoraciones esta definición nos parece plausible ante los objetivos desarrollados en el siguiente proyecto.

funerarias más se resistan a cambios de cualquier tipo en sus principios estructurales o constituyentes. Sus formas fundacionales son capaces de sobrevivir largo tiempo y, en consecuencia, reacomodarse a nuevas condiciones. Esto último, de cierta forma, también constituye una manera de preservar la creencia. No significamos -en ninguna medida- que la religión se muestre con una cualidad estática y homogénea en el tiempo; todo lo contrario, apuntamos que la interacción en específicas circunstancias histórico-económicas concretas y determinadas condiciones sociales la reconstituye o reformula hacia nuevas proyecciones externas y acomodos diversos que mantienen subyacentemente -de forma continua- las razones, motivos y fines específicos que formularon su aparición. El asunto puede concebirse aún más complejo cuando como consecuencia de específicas relaciones de poder se impone criterios y negaciones que en aras de legitimar algunas “instituciones religiosas” excluyen a otras manifestaciones diferentes y concretas de la religión, sin tener en cuenta que ellas son también un ethos fundamental en tanto se establecen a partir de una dimensión humana resguardada en los propios puntos de vista, oralidad continuada y creencias de los sujetos involucrados.

En nuestras tentativas patrias –en particular sobre la religión de ascendencia Yoruba: conocida de diversas formas como Ocha-Ifá, santería, regla de Osha, Fe Orisha, etc..- han estado presentes, con mayor o menor acierto, todas estas averiguaciones anteriormente expuestas. Aunque de manera muy escasa con referencia a la indagación sobre la religiosidad en su contexto de origen.² Más bien nuestros círculos de estudiosos han acogido el tema de estudio acerca de los fenómenos religiosos de antecedente Yoruba -quizás en aras de una mejor pero menos evaluable contingencia investigativa- desplazándolo hacia tópicos y áreas que representan una menor susceptibilidad en cuanto a una verificación irrefutable y siguen el determinante influjo de una moda literaria o científica; huyendo de la

² Excepciones representan las obras de Enrique Sosa (1982) sobre el Abakuá, Heriberto Feraudy (1993) sobre la religión en la actual Nigeria y Jesús Gómez y Grisel Fuentes (1994) acerca de la religión en el África Bantú

observación detallada, la indagación, valoración crítica de las fuentes orales, y la explicación de significados, tan necesarias a esta temática (Robaina, 2000:2).

En gran medida es la razón por la cual también el ámbito indagatorio e investigativo haya resultado muchas veces periférico, evasivo, descriptivo y sobre todo muy asido a las variaciones externas en que se presentan los ritos y ceremonias de esta religión como consecuencia del contexto y las coyunturas sociales inmediatas que las determinaron. Al margen de que siendo consideradas folclore –en determinado momento- al amparo de una política cultural de rescate de los valores tradicionales folclóricos que promovía *el ordenamiento y sistematización de la investigación científica sobre las manifestaciones culturales del pueblo cubano y las formas de vida que condicionan esa cultura*³, también el campo exploratorio sobre esta religión, aún en nuestros días, se deslice hacia la expresividad de la música, los cantos, el baile, los instrumentos (musicales y litúrgicos), las festividades, la plástica, etc..

Sin embargo, y en particular para Cuba, el pensamiento tradicional religioso de ascendencia Yoruba –con independencia de las sucesivas readecuaciones e inevitables cambios transculturales- en la coherencia de los procedimientos y diversos modos en que se ha subsumido en estas religiones sumado a las valoraciones orales de su membresía; representa una suerte de derrotero que propone explicar desde sus propios cimientos fundacionales, cómo ha sido y bajo qué condiciones, la vinculación religiosa de los sujetos con la sociedad y el entorno natural impuesto. En una perspectiva de cierta disconformidad y siempre encaminada a la modulación constante de la relación esencial: ser humano-entorno. De ahí que en el nuevo contexto social y natural esta religión haya mantenido entre sus acomodos principales su carácter antropocéntrico⁴, donde el

³ Así quedó expresado en la Ley No. 994 de 1961, artículos 1 y 2 inciso a) sobre la creación del Instituto Nacional de Etnología y Folklore. (Actas del Folklore, 1961:34)

⁴ El término ha sido utilizado por Leovigildo López Valdés para resaltar el sentido existencialista en estas creencias al considerar que *el hombre en su vida terrena, en la solución de los problemas*

hombre se representa como vía, razón de ser a la vez que ente transformador del medio en que vive y ejerce sus dominios pero bajo condicionamientos y recomendaciones de las entidades divinas y las autoridades comunitarias.

También por eso es que el sentido de la existencia y el comportamiento humanos al interior de la misma se haya perfilado bajo el principio de que el ser humano individualmente está sujeto a un espacio conflictivo de permanencia constante donde se hace necesario mitigar polarizaciones extremas hacia la búsqueda de un equilibrio general entre él y la sociedad y entre ellos y la naturaleza como mediadora. Desde esta lógica, se establece una unidad indisoluble entre el papel del ser humano, la sociedad y la naturaleza circundante, teniendo en cuenta que ésta última, además, es resultante de las propias modificaciones humanas. Es por ello que en esta religión, la naturaleza ocupa un lugar preponderante a través de los reinos animal, y vegetal y mineral, bajo una concepción altruista de que todo lo que rodea al hombre en su existencia, vive y emite energías o poderes aprovechables en toda su dimensión para propiciar que la ventura y el equilibrio humanos sean duraderos en la relación: ser humano-sociedad-naturaleza.

Por lo tanto el énfasis deviene en el dominio y control de la existencia individual concreta y por consecuencia en la subjetividad, la libertad individual y en los conflictos aparejados a las elecciones positivas o negativas que ello entraña.

Los principios de esta religión de antecedente africano, reiteramos, de la manera transcultural y dependiente en que se reorganizaron en Cuba, establecen

cotidianos, es el principal destinatario de los favores que demanda a los orishas o los nkisi, las entidades divinas. Por tanto, los aspectos culturales de las religiones se dirigen a resolver todo tipo de cuestiones humanas: sentimentales, amorosas, laborales, económicas o derivadas de la vida de relación en sentido amplio. (López, 1985:92-93 en Núñez Jiménez, 1985)..

y siempre han expresado en la oralidad y la literatura oral⁵ de sus creyentes un pensamiento conceptual en torno a esto. Sin embargo, la mayoría de los estudios realizados en Cuba no han incorporado esta perspectiva de análisis muchas veces teniendo en cuenta la condición privativa y excluyente en que se expresa ese pensamiento y por consiguiente lo tan difuso e irreductible que se muestra a la investigación científica. Diría Malinowski *a pesar de que la mayoría de las creencias se efectúan en público, la mayor parte de la revelación religiosa se efectúa en soledad* (Malinowski, 1948:21)

Muy necesario sería darle un tratamiento sistémico de inclusión a todo el remanente de este pensamiento conceptual en los estudios académicos lo cual permitiría establecer agudas conceptualizaciones entorno a los principios ordenadores, las subyacentes asimilaciones y los cambios transculturales de esta religión al igual que las que se pueden establecer (de hecho se hacen) con cualesquiera de las restantes religiones no subalternas que ocupan la geografía religiosa del país. Permitiría explicar en alguna medida la difusión, persistencia, transracionalidad y transnacionalidad de esta religión en el momento actual.

Fundación y fundamentos rectores.

En los últimos años de la actualidad político-social y económica de nuestro país esta religión de antecedente africano ha podido manifestarse de una forma y

⁵ Literatura oral ha sido definido por Paúl Sebillot como *lo que para el pueblo iletrado sustituye a las producciones literarias*, pero también es un tipo de discurso expresado en *toda forma de enunciados metafóricos o ficticios, que sobrepasan el nivel del diálogo interindividual, con sus cuentos, canciones, anécdotas y otras formas del discurso tradicional* (Cfr. Muzart-Fonseca, 1998:28) En Cuba, se encuentran infinidades de ejemplos en las obras de Lidia Cabrera y Teodoro Díaz Favelo. A partir de 1959, de una manera acentuada y sistemática a consecuencia de la profunda campaña alfabetizadora de 1961 que desterró para siempre los iletrados, los propios creyentes son los que han tomado la iniciativa de ir compilando parte de esa literatura oral en voluminosos compendios, tratados y testimonios. La investigadora Leyda Oquendo le ha llamado oralitura a este, desconocido editorialmente, "género literario"

manera en gran medida exenta de presiones y exclusiones de todo tipo⁶. Pero no siempre ha resultado así y es por eso que consideramos que el balance y la perspectiva histórica son de suma importancia para encaminarnos a establecer en ellas su propia naturaleza constitutiva y propuestas existenciales. De ese modo estamos reconociendo dos momentos históricos que entrañarían una capital indagación investigativa –más profunda que la que aquí intentamos:

1) el que valoramos como de reconstitución y nacimiento en el contexto insular. Se puede establecer desde los finales del s XVIII y comienzos del XIX. Se caracteriza por la existencia de particulares oficios culturales a determinadas entidades divinas u orishas y el montaje de algunos principios religiosos regionales. De tal manera que la tradición oral en Matanzas acredita que ello aconteció en ese territorio entre 1804 y 1816 en el espacio de determinados Cabildos de Nación Lucumí y Arará. En La Habana, aunque no se refuerza con tanta firmeza como en Matanzas, los creyentes apuntan la posibilidad de que haya sucedido algo similar⁷.

⁶ Es válida la acotación de que *En la época republicana neocolonial, al igual que en la colonial, sobre las creencias y prácticas religiosas del tipo que analizamos se ejercía una subvaloración, desprecio y discriminación. La actitud social prevaleciente, impuesta por los patrones morales dominantes, rechazaba prejuiciadamente dichas creencias y a sus practicantes por proceder éstos de los sectores más humildes de la población y en los que predominaban por mucho tiempo negros y mestizos. Las clases dominantes imponían sobre los mismos una discriminación social y racial valorando, además, sus creencias como expresiones incultas.* (Ramírez, 2003:198). El asunto continuó hasta los primeros años de la Revolución.

⁷ De José Antonio Aponte, el negro africano liberto que protagonizó la sublevación de 1812 en La Habana, según recoge José Luciano Franco (1975) se dice que era Ogboni (otros dicen que Obá u Oni) y lideraba el Cabildo Shangó Teddún en el Cerro. De ser fidedigna esta información entonces con certeza se puede considerar a Aponte como uno de los precursores de la religión de los Orishas en La Habana en correspondencia con la importancia que detentaba esa condición en la Sociedad Tradicional de Oyó. *Los Ogboni eran los miembros de una sociedad secreta de carácter político-religioso bajo la protección de Oduduwa como dios de la tierra* (Feraudy,1993:38-39) *Estaba integrada mayoritariamente por hombres y mujeres adultas, excepcionalmente por los hijos de éstos, todos estaban iniciados y versados en el conocimiento religioso del oráculo de Ifá* (Fatunmbi,1992:15) Incluso de haber sido Obá, ello no le restaría autoridad y reconocimiento entre sus coterráneos porque el *Obá era el encargado de controlar las leyes en las ciudades del Yorubaland, se elegía entre las familias reales pero las masas desempeñaban un papel activo en su designación. Ocupaba una posición de doble autoridad: era la cabeza política, así como el sumo sacerdote de aquí los atributos del Obá: Alasé ekeji orisa (gobernador y compañero de los dioses) y con frecuencia se dirigían a él como Kabiyesi –contracción de una frase que significa “nadie se atreve a discutir tu autoridad”* (Olaniyan,, 1974:146-147) . No debe extrañar que en la referida sublevación haya estado subyacente además el motivo religioso.

2) momento que fijamos desde el segundo cuarto hasta los finales del s XIX y que se caracteriza, básicamente, por las transformaciones y sucesivas reformas sincréticas –elemento consustancial a cualquier religión- realizada al interior de la misma producto de la neoaculturación que provocaba, entre otros factores, el espacio de competencia con otras religiones, incluidas propias africanas; el flujo y reflujo de personas entre Cuba y África y los cambios transculturales que acaecían en el propio continente africano durante la trata, sumados a aquellos factores internos que se sucedían en la Isla. Es período también del establecimiento definitivo y la reconceptualización de estas creencias en Cuba. Aquí subyacen dos aspectos a tener en cuenta. El primero tiene que ver con la evaluación de los profundos procesos histórico-transculturales -por desgracia no convenientemente estimados en nuestros medios académicos, por desconocimiento u omisión voluntaria- que para la época ya habían sucedido en África en las zonas que aportaron los grupos étnicos constituyentes de estas creencias y que fueron conocidos en Cuba bajo las denominaciones étnicas: Lucumí y Yoruba⁸. Para ese momento los denominados Yorubas se encontraban en un período histórico de franca desintegración o declive de su confederación de ciudades-estados o civilización yoruba como la denominan algunos historiadores occidentales. Las derrotas sufridas por el centro político-militar, la ciudad estado Oyó, primero ante Borgu en 1783 y posteriormente ante Nupe en 1791 – Califatos islámicos del norte, denominados Hausas o Fulanis- así como las guerras intertribales con el Dahomey y otras ciudades dependientes, conllevarían a su ocupación y caída definitiva en 1839. En consecuencia, sus habitantes, que habían participado en

⁸ A pesar de que existe un cierto consenso entre investigadores en referencia al uso del etnónimo Yoruba para consignar a todos los grupos étnicos que participaron de la influencia cultural de éstos que eran procedentes del reino de Oyó, es bueno destacar que la emergencia del mismo como un panetnónimo es reciente, apenas desde la segunda mitad y los finales del s XIX, y al parecer tuvo que ver con el papel desempeñado por *misioneros cristianos que establecieron el parentesco lingüístico de los distintos dialectos regionales* del área de influencia de Oyó pero también por el intento de negros occidentalizados retornados a Lagos, Nigeria en *la articulación de una visión sistemática, literaria, y chauvinista de la cultura yoruba tradicional, al elevarla como prueba de la dignidad racial negra* (López, 1985: 65-66; Matory, 2001:176; pero también en Matory, 1999; Law, 1977) Para ese momento en Cuba más bien se utilizaba para denominar este esclavo, el etnónimo Lucumí.

todo el período anterior de la trata de conjunto con los Europeos gracias al ataque y captura de sus vecinos (Rodney, 1979:95-132; Webster, Boahen & Tidy, S/F:62-84), desde ese momento serían enviados como esclavos hacia las Américas en la misma medida que eran ocupados y saqueados sus territorios con el apoyo de las metrópolis europeas, principalmente la inglesa y la francesa. O sea, que pasaron de tratantes de esclavos a tratados y en esa condición a cualquiera le podía tocar el inefable viaje del “medio pasaje” o la forzosa conversión religiosa si se quedaba en su territorio de origen. De manera que el concebido y acentuado proceso de transculturación, con sus fases de deculturación y neoaculturación (Ortiz,1940; Suárez,1996:42-43), es evidente que había comenzado en África -de una manera muy compleja, dinámica y lógicamente merecedora de un examen más extenso, crítico, detenido y riguroso que el que exponemos- que no acá entre nosotros, en esta latitud. No fue bandera enarbolada por la esclavitud isleña aunque ésta sí coadyuvó a cuajar y reconceptualizar lo iniciado allá. Muchas veces la investigación científica desarticula estos presupuestos en correspondencia con la afianzada y prejuiciosa apreciación de que las sociedades africanas eran modelos estáticos ideales de unidades étnicas cerradas que quedaron aisladas y ajenas a adopciones de todo tipo. Creo que subyace una ideología improcedente alrededor de esto, desconocedora tal vez de que los portadores culturales de esta religión en África muchas veces se afianzaron en ellas para invadir territorios y obtener esclavos que posteriormente comercializaban con los europeos. Es lo que algunos han denominado “la trata religiosa desde la profundidad de África”.

El segundo aspecto, -muy relacionado al anterior- tiene que ver también con otro silencio o falta de indagación (¿involuntario o voluntario?) de nuestros ámbitos, y se refiere al tema del flujo y reflujo⁹ de personas y grupos desde América hacia África y viceversa, tanto durante la trata como a partir del final de la esclavitud. Tema de vital importancia en la investigación sobre la constitución identitaria de los africanos en una y otra parte del Atlántico. En Brasil, este tipo de

⁹ Véase Matory, E. (1999), Lovejoy, (2003).

estudio cobró un claro reconocimiento y autoridad socio-antropológico en la obra de Pierre Verger (Cfr.1956,1981) al aportar nociones de interés científico sobre la importancia que tuvieron las continuas llegadas, salidas y regresos de negros en el reforzamiento y cambio de ciertos principios fundacionales en las religiones de antecedente africano en América y también en las propias religiones en África. En Cuba este tipo de pesquisa no se ha hecho. Por el momento, lo realizado ha sido patrimonio exclusivo de la pesquisa de historiadores (cfr. Pérez de la Riva, 1975; Deschamps, 1975 y Sarracino, 1988).

De la obra de ellos puede inferirse mucho. Pero hay un aspecto en el que quisiera detenerme. En el documento localizado y comentado por Pérez de La Riva (1975:163-190) sobre los esclavos cubanos que en 1854 regresaron a Lagos, Nigeria es posible constatar una circunstancia que apunta a considerar con mayor motivación este tipo de información. De los 23 negros lucumíes automanuminidos que en ese momento regresaron, una parte notable, quería volver a África a reunirse con sus parientes porque –y esto es lo interesante- habían *sabido de ellos muy recientemente por algunos nuevos esclavos que fueron traídos del mismo lugar* (Ob.Cit, 173). Otro, de 41 años, lo hacía en espera de encontrar a su madre y sus hermanos...*porque...conocía de ellos en los últimos ocho o nueve meses, por nuevos esclavos desembarcados en La Habana* (Ob.cit. 176). Dolores del Real de 40 años, sabe que *al llegar allá encontrará a su madre y tres hermanos. Ha sabido de ellos en los últimos cuatro meses por algunos bozales recientemente importados de Lagos.* (Ob.Cit. 179). Termina la autoridad inglesa, encargada de la elaboración del documento, diciendo que *esta circunstancia no es poco frecuente. Los esclavos de La Habana saben a menudo de sus familiares a través de los bozales recién importados. Y por medio de los que regresan muchos esclavos mandan noticias suyas a sus amigos.*(Ob,cit.179). ¿Por qué me detengo en este punto?

La tradición oral en Cuba revalida que uno de los más importantes y reconocidos líderes y precursores religiosos del sacerdocio de Ifá en Cuba, Remigio Herrera¹⁰, Adesiná o Adechiná, siendo esclavo llegado de África a Matanzas, muy prontamente había comprado su libertad gracias a la ayuda de libertos Lucumíes que habían reconocido su status real. Regresó a África y algunos años después, con algún caudal retornó nuevamente a Cuba, compró el ingenio donde había sido esclavizado y libertó a todos lo que aún permanecían en esa condición. Luego, -según Moliner (2002:63-64)- entre 1872 y 1890 regenteó el importante Cabildo Lucumí Santa Bárbara de la ciudad de Matanzas y reconstruyó en él los primeros llamados tambores Batá e inició a criollos en el conocimiento y los misterios de Ifá creando los primeros sacerdotes de Orunla o Babalawos cubanos. El 4 de diciembre de 1872 en este Cabildo y bajo la regencia de Remigio Herrera (los había construido por primera vez en América) sonaron los sacrosantos tambores... que hoy todos conocemos como Batá. Así quedó reflejado –nos dice este autor- en un informe de la policía, fecha 4 de diciembre de 1872, en el que se habla de unos raros tambores.

Quiero apuntar que este tipo de información cotejada con las fuentes documentales existentes en archivos puede aportar un copioso medio investigativo que nos lleve a considerar más agudamente el papel de la acción humana, tanto independiente como comunitaria, en la determinación y consecuente articulación sistemática de los procesos históricos relacionados con éstas religiones y de una manera, quizás, más abarcadora que la acaecida durante la criollización americana, porque operaron – igual a escala trasatlántica- en franca conexión opuesta (no solamente de allá para acá) con África, estableciendo condicionantes culturales de diversa índole en la articulación de las creencias y otros referentes identitarios, tanto en una como en otra latitud (cfr. Lovejoy, 2003:55-70).

¹⁰ Adesiná – que significa “la corona que abre el camino”- es reconocido como el primer y uno de los únicos babalawos africanos llegados a Cuba durante la esclavitud en la primera mitad del XIX; inclusive por los propios estudiosos de la genealogía del sacerdocio de Ifá en África y América (cfr. Abimbola, 2002 en Miller, 2002)

De esa manera, Cuba desde comienzos el s XIX, resultó una suerte de territorio donde continuó –no empezó- la fundición a modo de simbiosis de todas estas creencias. Además se agregarían elementos o remanentes de las creencias indígenas¹¹ supervivientes, las africanas de disímiles lugares y origen, junto a las creencias católicas y otras que ya emergían en el panorama religioso isleño. El proceso de evangelización a que se vieron impelidos a realizar los dueños de esclavos por las leyes coloniales –tema agudamente polémico- les exigió a aquellos a aceptar deidades ajenas pero, en algunos casos conocidas, para, en un proceso acomodaticio, aceptar como similares, no en sustitución pero sí en aparente adopción, a unos santos que tenían rasgos característicos similares a las entidades africanas. Estas «sacudidas sísmicas» fueron, como diría María Teresa Linares, poco a poco, generación por generación, dando lugar a estadios culturales en los que la *concurrencia funcional de elementos sustanciales o el ajuste a conveniencia de un préstamo religioso* permitió la continuidad de elementos comunicantes del africano en una nueva sociedad, asentada en nuevas tierras.

Consecuentemente, se reutilizaron en calidad de préstamos y necesarios acriollamientos, elementos constitutivos de otras religiones -no solamente la católica- y se fijaron éstos como componente neocultural esencial en el restablecimiento, consolidación y reconceptualización de las religiones de antecedente africano. Las motivaciones fueron muchas, desde la forzosa necesidad de encontrar una pertinente autoridad de aceptación y tolerancia social a través de esas admisiones¹² pasando por un cimarronaje religioso¹³, hasta un

¹¹ Para el momento que estamos considerando existía una significativa pero acorralada supervivencia indígena -todavía por estudiar más sistemáticamente- como lo prueba el destacado investigador Felipe Pichardo Moya (1945). Al respecto léase su obra “Los indios de Cuba en los tiempos históricos”. (También Fariñas, 1995: 22-24 y 80-97)

¹² Al parecer las transformaciones en estas religiones que conllevaron a su consolidación, comenzaron a realizarse a partir de la segunda mitad del s XIX o sea la etapa posterior a sus respectivas reconstituciones. En particular la tradición oral refrenda a varios personajes claves en ellas; por una parte al mencionado Adesiná para el sacerdocio de Ifá. También, Lorenzo (Ciriaco)

incuestionable “blanqueamiento religioso aceptativo para las autoridades de turno”. Pero algo sumamente importante, en las nuevas condiciones habían perdido el status hegemónico tenido en África para adquirir el de la subalternidad. Entre otros factores más, a partir de ahí se estableció la correspondencia santo católico-entidad africana. Verificada hasta ahora, más en la externalidad y maneras de ejercer algunas devociones a modo de un nominalismo que no se adentra simbólicamente al interior de ninguno de estos sistemas religiosos y que mucho menos resulta eficaz en sus procedimientos culturales iniciáticos constituyentes. Inversamente tampoco es utilizable para las hagiografías católicas tomadas de referentes y mucho menos en los oficios culturales de la Iglesia so pena de considerarse –en todo momento- una herejía altamente punitiva por parte del católico que lo intentara. Por eso no conozco de ningún Cura que se le haya ocurrido la peregrina idea de, en sus oficios, referirse a la Virgen de Las Mercedes como Obatalá. Más bien sucede todo lo contrario en nuestras Parroquias. Constantemente tratan de reforzar la idea de que tales equivalencias no existen. “Están afianzadas en hermanos que son semillas de una fe, van en su búsqueda”. Así me informó, en el año 2000, el Sr. Párroco – español por cierto- de la Iglesia Pasionistas de Cristo, de la localidad de la Víbora, en La Ciudad de La Habana. Lo cual también apoya que es la religión escogida para establecer las equivalencias – la católica- la que encuentra mayores dificultades de articulación con ese modelo que detentan –comprobadamente- no pocos seguidores de la religión de ascendencia Yoruba en Cuba.

En ese sentido creo que en gran medida la esencia, concepción, estructura y liturgia de una buena parte de las creencias de antecedente Yoruba en Cuba, permanecen como un remanente muy cercano a las fuentes africanas específicas

Samá, Obádimelli, para el caso de la religión de antecedente Yoruba al denominarla incluso como **Regla de Ocha** y establecer para ella las más aceptadas equivalencias con el santoral católico. El otro caso es el de Andrés de los Dolores Facundo Petit, quien realizó grandes transformaciones tanto para el Abakuá como para el Palo Monte. En esta última constituyó incluso una tendencia bastante sincrética que denominó Santo Cristo del Buen Viaje. (Véase además, Bolívar, 1997:161-162 y Muzio, 2001:54-78, 85-109)

¹³ Término empleado por Natalia Bolívar para referirse a ese fenómeno transcultural al igual que el de “camuflaje religioso”. (Bolívar, comunicación personal)

de aporte. Ellas –desde su subalternidad- constituyen una respuesta de elaboración continua y constante por parte de sus creyentes ante las contingencias y los conflictos sociales que les han recriminado y marginado históricamente. Por eso más que un fenómeno de sincretismo –como se ha enfatizado en los discursos centrados en el mestizaje o la mulatez de nuestra cultura como solución totalizadora y equilibrada de la nacionalidad cubana- constituyen un paradigma de adecuación dinámica a un contexto histórico, cultural y social diferente y bajo estrictas condiciones de dominación. De cierta forma esto último pudiera también explicar la variación asociativa que se constata entre los santos del panteón católico con referencia a una misma entidad africana y cómo en los restantes casos no es posible siquiera establecerla. Al margen de que a partir de una conveniente equivalencia orisha-santo católico, se ha intentado extender esa misma referencia hacia los otros sistemas de creencias de antecedente africano como el Abakuá y el palo monte, donde resultan aún más difícil establecer esos nexos¹⁴. Obsérvese la **tabla 1**, pero –quede claro- que coincidimos con Fuentes y Gómez (1994:35) cuando nos dicen que *desconociendo las características del sistema de creencias bantú y del fondo histórico del cual se deriva su cultura en general, y confundiendo elementos neoculturales con componentes básicos de la regla de Palo Monte* (aquí insertan un enorme listado de autores) (esos autores y otros) *caracterizan a la religión conga o bantú, en general, como politeísta y le adjudican, al mismo tiempo, un panteón de dioses y una hagiografía que nunca ha tenido*. También es cierto que siempre se establecen esas equivalencias, subordinando todas las demás manifestaciones religiosas de antecedente africano al supuesto –para nada demostrado- sincretismo católico-lucumí; que fue establecido en parte por Lorenzo (Ciriaco) Samá y subsiguientemente enriquecido y fortalecido en los

¹⁴ Recuerdo una conversación sostenida en 1998 con el famoso palero, ya fallecido, Tato, regente, junto a su esposa Sofía, de una de las más importantes casas-templos de esta religión en La Habana. En aquél entonces, tenía 87 años y más de 50 de iniciado, yo le abordaba sobre el asunto de la sincretización entre las deidades del palo y el santoral católico y él me decía “*yo no creo ni necesito de ello para mi religión pero sí los cristianos* (se refería a la gente en general) *que se vienen a ver* (consultar) *conmigo, lo necesitan y creen que los ayuda, que tú quieres que yo le haga. A mí me parece que eso* (el sincretismo) *los que más lo han usado son ustedes* (los investigadores)” Las letras cursivas y los paréntesis en todo el texto y las notas son mías.

cíclicos replanteos y acomodados de esta religión durante la república neocolonial y la primera etapa del proceso revolucionario¹⁵.

Este momento, además coincide con la constitución extracabildo de las primeras casas-templos en Ocha-Ifá. Son acreditadas las de Remigio Herrera en Regla y la de Lorenzo Samá en la misma localidad. También la casa de los Jimaguas del Palenque –dos personajes a considerar en posteriores investigaciones sobre la génesis y constitución de la Ocha y el Palo Monte en Cuba- en Marianao. Se constatan otras casas en Guanabacoa, Jesús María, Los Sitios, Atarés, la ciudad de Matanzas, Perico, Bolondrón, Palmira, en Cienfuegos, entre muchas más.

Para estos casos, la antropología y por consiguiente el antropólogo –sin discriminar ningún tipo de fuente o dato por impreciso y fútil que parezca- se acerca al campo de acción donde se produce y reproduce oralmente la manipulación mítica o litúrgica de los símbolos socialmente entendidos como sagrados y rituales para -entre otros reveladores aspectos- considerar e interpretar lo que Kardiner definía un tanto como cualquier modalidad fija de pensamiento o de conducta, mantenida por un grupo de individuos, que puede ser comunicada, que goza de aceptación común y la infracción o desviación de la cual produce cierta perturbación al individuo o al grupo (Kardiner 2003:213-235 en Bohannan y Glazer, 2003). La explicación del conjunto de esos postulados podría esclarecer las razones en que se instituye e instrumenta la persistencia,

¹⁵ El artículo 171 inciso 14 del Código de Defensa Civil que sancionaba a multa o arresto hasta de 30 días a los practicantes de esta religión por entenderse que *eran cultos o creencias contrarias a la civilización y las buenas costumbres* y el artículo 40 inciso e que consideraba la pertenencia a este tipo de expresiones religiosas como *circunstancias agravantes de mayor peligrosidad*; (Torrado, 1983 en Calzadilla, 2003:198) fue completamente suprimido en 1971 (Castañeda, 2003 en González, 2003:216) Hay más, la oralidad –fuente inagotable de sorpresas- del creyente recuerda firmemente como las autoridades de la época exigían determinados “requerimientos” para todo tipo de ceremonias entre 1964 y 1977: había que pedir permisos a la Policía Nacional Revolucionaria, no se podían iniciar a menores de 21 años, nadie podía trasladarse a las nuevas zonas suburbanas –Habana del Este, Alamar, etc- con santos, orishas, y etcétera, etcétera. Ello no impidió para nada que se realizaran actividades religiosas de todo tipo.

continuidad y cambios de las religiones de antecedente africano con independencia de los disímiles anuncios referidos a sus posibles muertes sociales y desapariciones espectrales, sobre todo como consecuencia de determinadas circunstancias políticas e ideológicas de carácter epocal.(Cfr. León y Guanche, 1979; Guanche, 1977,1983; entre muchos más)

Decía Lévi-Strauss que la supervivencia de una tradición religiosa podía explicarse de dos maneras: o bien la costumbre o la creencia constituye un vestigio sin otra significación que la del residuo histórico, conservado por azar o en razón de causas extrínsecas, o bien sobrevivió porque, a través de los siglos, continúa desempeñando un papel que no difiere, en esencia, de aquel que explica su aparición inicial. (Lévi-Strauss, 1969:102).

En Cuba indagaciones científicas de todo tipo han evaluado y demostrado certeramente la primera condición, sobre todo haciendo especial énfasis en innegables causas extrínsecas, como noción explicativa acerca de la existencia y permanencia de esta religión en los diferentes momentos históricos acaecidos en la Isla. De tal manera que, con relación a los períodos demarcados, las explicaciones pueden alcanzar un diapasón muy amplio pero pueden ser enunciadas a partir de los siguientes factores:

- en el más extremo de los casos se culpa al intenso proceso de la trata y por consiguiente el excesivo aumento del número de esclavos¹⁶ existente en el s XIX

¹⁶ Generalmente esta tesis se apoya en la información contenida en los censos realizados entre 1774 y 1874 donde con motivo del tránsito hacia una economía intensiva de tipo plantacionista se hizo necesario "importar" un considerable número de esclavos, a pesar de la prohibición existente por Real Cédula del 18 de noviembre de 1817 como consecuencia de los acuerdos entre España y Gran Bretaña. Algunos autores refieren que *el incremento de la sociedad esclavista puede verse al comparar el censo de 1774 con el de 1841 donde en aproximadamente 50 años la población aumentó a un 488% con respecto a la población que existía al inicio del proceso plantacionista. También fue significativo la variación en los índices de la composición interna de la población. En 1774 la población blanca era el 56 % de la población total, mientras que la de color alcanzaba la cifra de 43,8%. La población esclava constituía el 25,8% y la libre de color el 18%. Pero en 1841*

como consecuencia del establecimiento del sistema económico plantacionista. Como resultado se esgrime la consideración del criterio de la “*plantación sin amo*”¹⁷ -

- la franca alusión al espacio de tolerancia, permisibilidad, y debilidad ante las creencias africanas demostrados por parte del clero y las instituciones católicas coloniales como resultado de las características propias del tipo de catolicismo importado a Cuba¹⁸.

todos los factores habían sido alterados. La población blanca cayó al 41,5% y la población de color alcanzó el 58,4% del total de la población de ese año; de ella el 43,3% era esclava. (Véase, Torres-Cuevas & Reyes, 1986:128-162; 176-177)

¹⁷ Este criterio aduce, entre otros factores más, que las condiciones en que se encontraban nuestras plantaciones, alejadas de los focos emisores de la religiosidad católica junto a la marcada ausencia de los propietarios que delegaban en los mayores y contramayorales -más benevolentes y “suaves” que aquellos- favorecían que los esclavos pudieran reconstituir y establecer sus creencias en ese contexto. Con independencia de que tal situación pudo haber acontecido en algún caso en particular, recientes estudios (La Rosa, 2002) y otros anteriores (Moreno, 1986), (Pérez de la Riva, 1974) demuestran que para la época que consideramos de reconstitución de esta religión, finales del XVIII, comienzos del XIX, las condiciones, sobre todo, de trabajo en las plantaciones eran nefastas y absorbían, con excepción de algunos días específicos, cualquier fondo de tiempo necesario para el desarrollo de las creencias con un sentido comunal y ordenado Según testimonio de un emancipado que regreso en 1860 a Lagos, África, *los esclavos trabajaban desde las tres de la mañana hasta el mediodía en que desayunaban. Se alimentaban muy mal y cruelmente se les sobrecargaba de trabajo y se les azotaba. Después del desayuno volvían al trabajo hasta la puesta del sol y a menudo más tarde.* (Pérez de la Riva, 1974:174). Pero otro elemento a tener en cuenta es que todas estas religiones en sus contextos de origen eran religiones consolidadas en áreas “urbanas”, por lo tanto el criterio de que su reconstitución y consolidación se haya realizado con mayor certeza en este otro contexto y no en aquél, aunque todavía no esté plenamente demostrado no es del todo improbable. El criterio acerca de la benevolencia y suavidad de los mayores y contramayorales no explica el porqué de las continuas rebeliones, apalencamientos y establecimiento de diversas formas de cimarronaje durante el período. (Cfr. La Rosa, 1988, 1991; Llanes, 1984)

¹⁸ Al respecto, Calzadilla (2003:196) sostiene que *las coincidencias entre el catolicismo practicado en Cuba y las religiones africanas fueron resumidas por Fernando Ortiz al decir: “el culto practicado en Cuba no era, en efecto, esencialmente distinto del fetichista”*. Por otra parte la propia Iglesia Católica refiriéndose a una caracterización del período (siglo XIX) lo aborda con arrojo y valentía al considerar que todos (los Obispos) *se quejan de la impiedad, superstición, indiferencia, ignorancia religiosa y baja moral que el abandono y la inadecuada atención pastoral provocaban en el pueblo. Una Iglesia que no respondía a los valores profundos y a las inquietudes reales del pueblo no podía ser un signo eficaz ni un instrumento suficientemente apto para la evangelización.* (Cfr. ENEC,1986:38) Sobre esto hay mucho más con descripciones al detalle en las crónicas y referencias de visitantes y viajeros que estuvieron durante el período en la Isla. (Wurdemann,1989; Bremer, 1980) entre otros.

- el incremento de la manumisión, coartación y emancipación de esclavos en el período de finales del s XVIII principios y mediados del s XIX, que brinda cifras significativas para el período.

- el tipo de ocupación y asentamiento esclavista de la Isla –básicamente en occidente- que provocó una mayor presencia étnica e incidencia de algunos grupos de africanos por encima de otros.(véase **tabla 3**)

- la existencia de los llamados Cabildos de Nación como espacio de sincretización o reordenamiento religioso aunque en condiciones de simulación obligada por las autoridades coloniales.

Ahora bien, es cierto que cada una de estas causas encarna en sí misma una porción aclaratoria y esencial del complejo y multifacético panorama social, político y económico en que se gestaron estas religiones, pero ciertamente todos estos criterios obvian quizás otro principio de sumo alcance: el importante e ineludible papel desempeñado por la religión en las condiciones impuestas por la trata y la colonia, en términos de búsquedas individuales y colectivas hacia un equilibrio y sosiego durante la existencia individual. Componente refrendado – a pesar de la dinámica cambiante- en las religiones de esa parte de África occidental durante todo el proceso anterior a la trata esclavista pero muy acentuado, por razones obvias, durante el transcurso de la misma y el subsiguiente período histórico posterior en que se reconstituyen y consolidan en Cuba. En toda la región¹⁹ (Véase **tabla 2**) particularmente asociada al origen de los portadores culturales de esta religión, con un menor o mayor grado de elaboración y asimilación de cambios, todas las expresiones religiosas comparten determinadas características

¹⁹ Región que coincide con las zonas 4 y 5 o sea, **La costa de los esclavos y Angola** según las delimitaciones establecidas por historiadores de la esclavitud, que tuvo una relevante importancia en la importación de esclavos a Cuba desde la primera mitad del s XVIII hasta los finales de la trata y la abolición de la esclavitud, (Cfr. Rolando Mellafe,1973; Deschamps & Pérez de la Riva,1974; Alejandro de la Fuente, 1990) de las que provinieron esclavos pertenecientes a los conglomerados étnicos ewe-fon, yorubas, ekoi, efik, ibibio (conocidos estos tres últimos bajo el etnónimo de Carabalí) y bantú entre otros, (Cfr. Sergio Valdés Bernal,1990, 1997; Leovigildo López Valdés, 1985,1986 entre otros. Mismos grupos étnicos que posteriormente conformarían las religiones estudiadas en el proyecto.

comunes (Cfr. Akinjogbin,1983; Kossou,1983; Heusch,1973; Fonseca,1985; Abranches,1980; Brice,1998; Abimbola,1974 entre otros.) asociadas a diferentes tipos de veneraciones como:

1. A los antepasados, los muertos, la muerte, la ancestralidad.
2. A las fuerzas y “poderes” pertenecientes a la flora y la fauna que se personalizan o divinizan.
3. A las mediaciones que operan entre el espacio que presupone el “mundo” de los vivos y el de los espíritus, donde la adivinación, el sacrificio constante y la posesión mediúmnica desempeñan el papel regulador de la praxis existencial humana.
4. A una Entidad suprema creadora que vive alejada o retirada de las vivencias humanas y mundanas y por consiguiente no es objeto de adoración directa.

El conjunto e interacción de todas esas devociones, repito con un menor o mayor grado de elaboración, complejidad ritual y asimilación de cambios, es lo que conforma el sistema de creencias y las religiones de esa región de África subsahariana y consecuentemente están presentes en nuestras religiones de antecedente africano. Al decir del padre Temples, y particularizando el hecho hacia los grupos bantú (1949) los espíritus, los hombres y los animales, como los vegetales, constituirían un universo sin fronteras, una jerarquía de fuerzas vitales, emanaciones del ser supremo.

De manera que a pesar de sus explicables y concretas diferencias rituales, ceremoniales e iniciáticas- el factor aglutinador está cifrado en ese presupuesto que se resume en una intensa búsqueda individual armónica bajo el amparo de los ancestros, la naturaleza, la colectividad y las divinidades. Los términos de esa búsqueda son indeterminados y muy variables en tanto pueden adoptar manifestaciones hacia las creencias y ritualidades, en apariencia impropia, pero no

por lo mismo inconstituyentes de las tradiciones y la religión. De tal manera que, estas religiones propugnan y recrean un carácter vivencial; a partir de la concepción de que el sujeto, creyente o no, es protegido durante su existencia (comprendida como el espacio desde que el ser nace hasta que muere) mediante una relación individual hombre-entidad divina protectora, que yuxtapone, condiciona y desvela cualquier proyección humana. Para el logro satisfactorio de este propósito, se auxilian de la adivinación y/o la posesión mediante diferentes técnicas y sistemas, a través de los cuales orientan ese efecto existencial, otorgándole al sujeto un plan de destino que se refrenda en procesos iniciáticos, ritos y ceremonias. Por otra parte y durante el proceso en que se utiliza la adivinación y la posesión, se permite una aprehensión de la realidad y la cotidianeidad a través de un discurso mítico de corte racionalista, que logra modificar tanto la supuesta tradicionalidad en que se presentan las creencias, como las aptitudes negativas de los creyentes que contrarían la búsqueda de ese necesario equilibrio Hombre-Sociedad.

También es por ello que en todas sus sociedades de origen: desde que el niño nace, pasando por la asunción del primer rito de pasaje o tránsito en la pubertad y terminando en la adultez, éste debe construir su carácter sobre la base del aprendizaje de esas tradiciones²⁰. Para poner un ejemplo, en el caso particular de la sociedad yoruba la intencionalidad y objeto de esa búsqueda, desde el s XVI, se encamina mediante un sistema de enseñanza societal denominado Omolúwabí, que pretende fomentar en el sujeto un ser de *carácter gentil* o *Iwapele* en todas sus ramificaciones, lo cual incluye respeto por los ancianos, lealtad a los familiares y tradiciones locales, honestidad en todos los tratos, ya sean públicos o privados, devoción al deber, prontitud en atender al necesitado y al enfermo, simpatía, sociabilidad, coraje y vivo deseo por el trabajo y otras muchas cualidades deseables. (Awoniyi, 1974:178 en Abimbola, 1974). En esa formación la religión

²⁰ Este aprendizaje de todas las costumbres y tradiciones religiosas muchas veces se realizaba al interior de determinadas "sociedades secretas" de hombres y de mujeres que desde la infancia le establecían al sujeto el nexo vital con la comunidad que los acompañaría para toda su vida. (Sobre esto véase Abimbola, 1974; Sosa, 1982, y Fonseca, 1985)

ocupa un papel determinante como moderadora de la conducta porque al amparo de ella en cada individuo desde pequeño se cimenta el esfuerzo para tener *Iwapele*²¹ con el fin de ser capaz de llevar una buena vida en un sistema de creencias dominado por poderes sobrenaturales y una estructura social controlada por una jerarquía de autoridades²² (Abimbola, 1974:195) De ahí que no sea impreciso, aceptar el criterio de que con 14 o 16 años un joven en las sociedades africanas pudiera, bajo esos presupuestos, detentar algunas jerarquías en correspondencia con los estamentos de sus religiones tradicionales de origen.(Cfr. Abimbola,1974, Heusch, 1973,)

Esto nos conlleva a considerar otro elemento, muy cercano y no menos importante, que está relacionado con la subestimación – afianzada, quizás en un deficiente manejo de las fuentes históricas de una y otra latitud- que se tiene acerca de la preparación y conocimientos de todo tipo que podían poseer los negros bozales arribantes de África²³. Este criterio se apuntala en que al provenir los africanos de culturas cimentadas en la tradición oral, donde el saber, es decir la formación integral, era privilegio de los más viejos y, específicamente, de los ancianos; traer exclusivamente jóvenes conllevaría a traer a los menos cultos, en el sentido de acumulación del saber, de tradición recepcionada. Y que *por la*

²¹ En Cuba en la década del 40 del s XX, Don Fernando Ortiz utilizaba este término con referencia a Merceditas Valdés de quien decía que era su pequeña Aché por su *Iwapelé*. (Miguel Barnet, comunicación personal). Entre los creyentes de la llamada santería la búsqueda hacia el *iwapele* se objetiviza en la importante ceremonia denominada *Itá imole* (parlamento del comportamiento) donde el iniciado debe condicionarse al mandato y recomendación que establece el orisha a través de la adivinación hacia su relación con el entorno social, el medio natural y su espiritualidad individual. Esa es una condición indispensable acerca de la esencia del ser.

²² Tal vez, como consecuencia de estas tempranas enseñanzas comunitarias, es que sobre el esclavo *Lucumí* en el s XIX se decía que se *apreciaban por ser trabajadores y serviles aunque propensos a ahorcarse*. (Pichardo, 1985:380)

²³ Recordamos un evento científico de arqueología celebrado en Matanzas al cual fuimos invitados en calidad de jurado como uno de los participantes, procedente de Camaguey, intentó convencer al auditorio de que en virtud de que los africanos procedentes de África occidental no conocían la manufactura y elaboración de la arcilla antes de llegar a Cuba, los objetos cerámicos de “tosca factura” encontrados en cuevas asociadas a cimarrones en la Sierra de Cubitas debían haber sido elaborados por indios de la ínsula o al menos por africanos a los que los primeros le había transmitido la “enseñanza tecnológica”. Ejemplos parecidos al comentado abundan en nuestros medios, académicos y no, en referencia a otros campos sociales, tecnológicos y humanísticos de una forma inimaginable y sorprendente. Es perceptible todavía el rechazo a lo africano, a pesar de que África es matriz universal de todos esos valores y muchos otros.

natural plasticidad de la juventud y la adolescencia es más fácil borrar en ellos elementos culturales originarios, y fijar los patrones impuestos por la plantación.(Moreno, 1977:18) De resultas que, al parecer, lo que más penetró, en el joven bozal por imposición de la plantación fue la denigración, el maltrato, el abuso, la vejación y la discriminación de todo tipo pero difícilmente todo ello apagó o desdeñó sus ancestrales costumbres y tradiciones aprendidas en sus sociedades originarias²⁴, eso sí muy recriminadas por otros motivos que apunta el propio autor para el contorno de la plantación; pero que de alguna manera fueron expresadas en sus creencias y posteriormente en la reformulación constituyente de sus religiones. No de una forma pura u ortodoxa aunque pueda ser posible establecer líneas tendenciales con diferencias en grados de inclinación hacia las características anteriormente expuestas. Y es que Cuba –a estas religiones- le aportaría algo de suma importancia: la interacción en un mismo espacio geográfico y por consiguiente lo que James, (2001) viéndolas como sistema, denominaría la específica connotación de límite del principio de representación múltiple referido a otros principios presentes en esos propios sistemas originarios. Acá no agotan su capacidad de divinizar y constituir nuevas proyecciones por el contrario enriquecen su contenido inicial y solamente limitan la privacidad hacia lo que consideran como sitio propio, donde se procura representar los propios elementos o los más similares posibles a como los antiguos africanos o los que transmitieron sus conocimientos por la tradición oral y por la práctica diaria “así era en África”, “así lo hacían los africanos” –dirían los creyentes. También se inventó para sí, un tipo de creyente que asume una religiosidad múltiple: alternativamente puede ser miembro de cada religión, incluso de otra o al mismo tiempo

²⁴ Este aspecto es más importante de lo que parece. El refuerzo de concepciones sobre la supuesta incivildad del negro en el período esclavista fue tan evidente, por razones harto conocidas que un observador de la época señaló *los negros poco instruidos en los principios de la religión, no miran el matrimonio como indisoluble, se prestan mutuamente sus mujeres, vuelven a ellas y las vuelven a dejar: las cambian entre sí con la mayor armonía..* (Chateausaulins, 1831:33 en Pérez dela Riva, 1975:58) O sea, que dos tipos de instituciones, como el matrimonio estable y la religión al parecer, según los criterios de este autor, no eran un componente consustancial a la vida de los negros. Referente al matrimonio recientes investigaciones desarrolladas en el Centro de Antropología sobre el período de la esclavitud en plantaciones del occidente de Cuba echan por tierra la veracidad de la anterior afirmación. (Cfr. La Rosa, 2002, véase también Barcia, 2003) Sobre la religión o religiosidad de los negros, sobran los comentarios.

permanecer identitariamente vinculada a una sola, sin que por ello el sujeto pueda ser repudiado o apartado por sus afines.

En Cuba - más de lo que parece- abunda una amplia información sobre todos estos aspectos, recogidos a través de historias de vida de sujetos religiosos, rezos, cantos, leyendas, mitos, fábulas, refranes, sentencias; que representan el cuerpo sagrado de las creencias; y al mismo tiempo una parte significativa de los diferentes cuerpos literarios de los sistemas de adivinación. Cada una de estas unidades lingüísticas se han preservado desde una práctica ancestral, centenaria, donde la tradición y la literatura oral, se han adjudicado una pujante huella. Y aquí el cabildo de nación y, sobre todo la parte no visible del mismo, si constituyó un espacio de defensa cultural ante la rápida desintegración por el choque de culturas. La cohesión social que existía en los cabildos, en los que se pretendía seguir una organización similar a la del grupo étnico originario, le permitió al africano –amparado en la memoria comunitaria- reconstruir, su vestuario, sus preceptos, atributos decorativos, sus instrumentos musicales, cantos y bailes, sus rezos y su religión a manera de fomento de su continuidad cultural.

En esas circunstancias, el sujeto religioso al ser desprendido involuntariamente de sus específicas estructuras de parentesco biológico se constituyó en un núcleo social oportuno –más allá del Cabildo- que se solapa en la sociedad readaptándose ante circunstancias antagónicas. Es decir, nunca aparece totalmente aislado de los diferentes proyectos que la sociedad propone, porque recontextualiza sus mandatos religiosos hacia al interior de ella, a manera de buscar una concordia entre sus metas individuales de realización plena - sustancialmente fijadas por el ordenamiento religioso que proponen las entidades divinas- y las normas y regulaciones socio-políticas de obligatorio cumplimiento. En ese “mundo”, el sujeto es quien posee cualidades y destrezas propias; inherentes a su ser y que no son conmovidas por ninguna noción igualitarista. Este proceso se realiza inicialmente asumiendo, por una parte, las categorías del

parentesco consanguíneo o biogenético que se trasladan hacia las reconstituidas estructuras rituales con una forma de organización conveniente: la familia ritual, el grupo religioso. Una estructura que genera nuevas formas de sociabilidad y nuevas redes informales de articulación a la par que nuevos valores. Al interior de ella es posible, además, articular un tipo de ordenación que si bien parece rígida dado su ajuste con determinados cánones fijados en la selectividad y la exclusión, más se distingue por la preferencia hacia el conocimiento religioso, el parentesco (linaje) ritual, la antigüedad iniciática, la respetabilidad y el prestigio religiosos. El conjunto de esas cualidades en un determinado sujeto son los elementos que fundamentan la creencia y aceptación del creyente en la comunidad o el espacio social de influencia.

Son, además, religiones que en nuestro país se afianzan en la colaboración y la competitividad. Esta última respaldada por la tenencia de las cualidades enunciadas, que se manifiestan en el ámbito de la colectividad de creyentes o personas allegadas. Y son colectivas porque siempre -a pesar de que oficien en un espacio particular- todas las prácticas de iniciación y las ceremonias deben ser comprobadas y registradas por el colectivo religioso. Debe destacarse, además, que en todos los casos conformaron sus rasgos distintivos en las provincias occidentales de Cuba, atendiendo al tipo de poblamiento impuesto por la esclavitud y en correspondencia con los específicos procesos históricos-económicos que acontecieron en la Isla y en la región de origen de la geografía africana. Uno y otro aspecto deben también ser tenidos en cuenta en la investigación sobre esta religión²⁵.

De manera que con la introducción de fuerza de trabajo esclava desde África occidental hacia Cuba, arribaron y se instauraron en el país, varios sistemas de creencias sustentados en ese pensamiento conceptual persistente hasta nuestros

²⁵ La Casa del Caribe de la provincia Santiago de Cuba en los últimos años ha emprendido sistemáticas investigaciones sobre el origen de la llamada santería y el palo monte en esa provincia. (Cfr. Millet, 2000; Echevarría, 1999; Larduet, 2001)

días sobre el equilibrio armónico del hombre al interior de la compleja articulación de relaciones sociales, económicas, tradicionales, parentales, biológicas y ecológicas que se imponen como resultado de la interacción hombre-sociedad-naturaleza. Aspecto que nos induce a pensar que la supervivencia y persistencia de las religiones de antecedente africano, además está asociada, al menos a otros dos factores a saber:

- el primero, de cierto modo ya señalado por Levi-Strauss y, que nos lleva a considerar que superviven como religiones porque sus cultos, oficios, fines y aspiraciones religiosos para el hombre continúan en la actualidad desempeñando un papel que no difiere, en esencia, de aquel que explicó su aparición inicial, tanto en África como en Cuba.

- y el segundo,- no menos importante- trasmutando el predicamento Durkheimiano, porque evidentemente los conjuntos o sistemas religiosos de pertenencia, de la cual formaron parte inicialmente, - ya igual transculturalizados- no han desaparecido íntegramente.

La religión de los orishas²⁶ existe en Nigeria desde el s XIII²⁷ y, todavía hoy, posee su líder espiritual: el Ooni de Ilé Ifé, su excelencia Olufe Ooni Oba Okunade Sijwade Olobuse II²⁸. Una futura y no imposible posibilidad de intenso y fáctico *toma y daca* de estos líderes y otros representantes religiosos africanos con

²⁶ En la actualidad como consecuencia de diversos factores entre los que no escapa una tradición histórica acorde con el nacionalismo panafricano y en consecuencia yorubizante, se le ha dado en llamar religión Yoruba. En los años 60 del s XX, un autor cubano, miembro de la Logia "Caballero de Luz" denominaba a esta religión con el nombre de **Isin Awon Orisha**, lo cual traducía como veneración u adoración a los orishas. Tuve la oportunidad de conocerlo en 1994, cuando tenía 96 años, verdaderamente era una persona sumamente ilustrada con varios títulos universitarios en Cuba y el extranjero. Desdichadamente, su obra bastante extensa en este campo quedó inédita o al menos circulando al margen de las instituciones académicas. (Cfr. Heres Hevia, 1962:309)

²⁷ Hay autores que consideran su aparición asociada a la cultura arqueológica Nok, o sea entre año 500 antes de nuestra era y el 200 después de nuestra era, asunto que me parece muy inconsistente.

²⁸ Visitó a Cuba en 1987 y fue recibido por nuestro Comandante en Jefe así como diferente líderes y jerarquías religiosas.

nuestros creyentes en Cuba, sería lo que, a mi juicio, podría caracterizar hondamente el próximo momento de esta religión. Obviamente, tendrá disímiles aristas e influencias para una y otra parte. Algunos investigadores -atendiendo a disímiles factores entre los que no escapan “los contactos”- ya han considerado y hasta constatado la existencia de un proceso de reafricanización de éstas creencias, en Cuba.(Cfr. Menéndez, 1999, Rey,2003). Particularmente no considero que hayamos estado o estemos en un momento que pueda evaluarse bajo esa apreciación. Es cierto que han existido estrechos vínculos y lazos con África durante todo el proceso revolucionario, pero éstos se han caracterizado por relaciones sustentadas en la ayuda militar, educacional, médica, económica, etc. Para nada la religión ha estado en la luz pública o intencionalidad de esas relaciones intergubernamentales. Probablemente sí estuvo subyacente en el circuito privado –equilibrio, bendición, aché,- de los que participaron o tuvieron la posibilidad de incluirse o ser incluidos en ese nuevo reflujó –inédito por su relevancia política- hacia África. Por otra parte los contactos establecidos con personalidades religiosas de África, más que constantes han sido efímeros y no siempre con representantes de religiones tradicionales africanas. Cuando tal contacto ha sido posible –como el caso del Ooní- no ha mediado la voluntad o intencionalidad de nuestros creyentes. Contrariamente en Brasil y otras regiones de América si ha existido un empeño, por parte de los creyentes de otras variantes de esas religiones en acercarse, viajar a esa porción de África e invitar personalidades religiosas para reencontrar raíces y hasta coincidencias, que marcan un descentramiento identitario de la sociedad brasileña. Como consecuencia el tema de la reafricanización de las religiones se convirtió en objeto de sumo interés de los científicos sociales de ese país.

En nuestro ámbito, creo, ha sucedido otra cosa. La desatención de las diversas modalidades –básicamente la oralidad- en que estas religiones han ampliado sus horizontes y su perdurabilidad en el tiempo; a través de su naturaleza mística, dialéctica y transcultural ha conllevado a confundir sus presupuestos constituyentes en Cuba con africanización, o yorubización. Conceptos,

francamente, todavía no aclarados plenamente desde la realidad contextual histórico-concreta de nuestro país.

El campo de acción, me parece, debe enfocarse hacia otra posición legítima: Indagar porqué, desde la concepción de los creyentes de las religiones de ascendencia africana, recreadas y constituidas en Cuba, bajo diferentes circunstancias de subalternidad y resistencia en determinados períodos históricos concretos, la búsqueda mística de sus fundamentos originarios posee una relación, en última instancia final, con el desciframiento de los fenómenos o facultades conocidos para ellos como ocultos, inaccesibles, trascendentales; mismos que han resultado siempre irrelevantes a la propia investigación científica. Y es en ese sentido que el proceso, realizado por los creyentes -en diferentes momentos²⁹- de desciframiento, interpretación y confrontación de textos, cantos, y rezos *conservados oralmente en nuestra realidad*, y posteriormente escritos, además, en una lengua arcaica y deformada por su interrelación con la lengua castellana; deba verse no como una forma distanciada y ajena a los propios estamentos religiosos actuales, y mucho menos como negación de una identidad constituida en Cuba, sino como el derecho del sujeto a pretender para su creencia las formas y procedimientos más funcionales y adecuados. Tópico que por demás puede convertirse en un interesante punto indagatorio para la ciencia. Me parece más lícito evaluar el asunto desde esa perspectiva.

Conclusiones + recomendaciones.

Los estudios sobre la religión de antecedente Yoruba conocida como Ocha-Ilá, Santería, Regla de Osha, Fe Orisha, etcétera; al igual que sucede con las restantes como el Palo Monte y el Abakuá en Cuba han estado acentuados por:

²⁹ Desde los comienzos del s XX estas intenciones de desciframiento sobre textos y oralidades ha estado presente en las preocupaciones inmediatas de los creyentes. Es posible establecer una periodización hasta nuestros días, asunto que será objeto de análisis en ulteriores investigaciones.

1) una muy escasa referencia –con algunas excepciones- a la indagación sobre el origen y otras consideraciones acerca de esas religiones en sus respectivos contextos históricos de origen;

2) un ámbito indagatorio e investigativo que resulta muchas veces periférico, evasivo, descriptivo y sobre todo muy asido a las variaciones externas en que se presentan los ritos y ceremonias de esta religión como consecuencia del contexto y las coyunturas sociales inmediatas que las determinaron;

3) una baja viabilidad investigativa acerca de sus estamentos constituyentes al realizar estudios que escapen de la observación detallada, la indagación profunda, valoración crítica de las fuentes orales, y la explicación de significados y símbolos apreciables para el creyente;

4) una desatinada evaluación sobre la persistencia de un pensamiento conceptual relacionado con los elementos constituyentes de esta religión en África, -reservado más en la oralidad y la literatura oral de nuestros creyentes- y que se vincula con las búsquedas individuales y colectivas hacia un equilibrio y sosiego durante la existencia humana para con la individualidad, el entorno, la sociedad. Perspectiva que no se incorpora, entre otras razones, teniendo en cuenta la condición privativa y excluyente en que se expresa ese pensamiento y por consiguiente lo tan difuso e irreductible que se muestra a la investigación científica;

5) una incorrecta apreciación sobre los intrincados procesos de transculturación, con sus fases de deculturación y neoaculturación comenzados en África -de una manera muy compleja y dinámica que trajo consigo que estas religiones se manifestaran y reconceptualizaran, entre otros factores, en la Isla afectadas por ese proceso;

6) una casi absoluta desestimación de las fuentes orales sobre esta religión que imposibilita considerar más agudamente el papel de la acción humana, tanto independiente como comunitaria, en la determinación y consecuente articulación sistemática de los procesos históricos relacionados con éstas religiones y de una manera, quizás, más abarcadora que la acaecida durante la criollización

americana, porque operaron – igual a escala trasatlántica- en franca conexión opuesta con África, estableciendo condicionantes culturales de diversa índole en la articulación de las creencias y otros referentes identitarios, tanto en una como en otra latitud. De ahí la necesidad de incorporar -en las investigaciones- la perspectiva del mestizaje transcultural acaecido entre los portadores de esta religión en la propia África: antes, durante y después de la trata.

Por otra parte teniendo en cuenta que la perspectiva histórica es concurrente y necesaria para la consideración de otros diferentes factores, consideramos necesario establecer dos momentos en el capítulo de la historia cubana de esta religión:

- el que valoramos como de reconstitución y nacimiento u origen en el contexto insular. Se puede establecer desde los finales del s XVIII y comienzos del XIX

- el momento que fijamos desde el segundo cuarto hasta los finales del s XIX y que se caracteriza por las transformaciones y sucesivas reformas, acomodados, cambios –elemento consustancial a cualquier religión- realizadas a las mismas producto de la neoaculturación que provocaba, entre otros factores, el espacio de competencia con otras religiones, incluidas las africanas; el flujo y reflujo de personas entre Cuba y África y los cambios transculturales que acaecían en el propio continente africano durante la trata, sumados a aquellos factores internos que se sucedían en la Isla. Es período también del establecimiento definitivo y la reconceptualización de esta religión en Cuba.

En ambos períodos, en medio de tan desiguales condiciones las religiones de ascendencia africana pertenecientes a estos tres complejos fueron rehaciéndose, de manera intercultural y transcultural, en un espacio de competencia e interacción

social. En el que, por un lado, permanecían los remanentes, bien difusos, de la religión indígena propia de los pobladores autóctonos de la Isla y, por el otro, las particularidades propias del catolicismo peninsular integrado a la Isla, junto a las expresiones religiosas de otros portadores culturales africanos. Uno y otro les facilitaron reconstituir un secular sistema de creencias basado en la resistencia, la simulación, el préstamo religioso o en el cimarronaje cultural y porque no, en lo que algunos han visto como la unidad o sincretización de lo misceláneo.

En esas circunstancias, el sujeto religioso se constituyó en un núcleo social oportuno que se solapa en la sociedad readaptándose ante circunstancias antagónicas. Este proceso se realiza inicialmente asumiendo, por una parte, las categorías del parentesco consanguíneo o biogenético que se trasladan hacia las reconstituidas estructuras rituales con una forma de organización conveniente: la familia ritual, el grupo religioso. Una estructura que genera nuevas formas de sociabilidad y nuevas redes informales de articulación a la par que nuevos valores. Al interior de ella es posible, además, articular un tipo de ordenación que si bien parece rígida dado su ajuste con determinados cánones fijados en la selectividad y la exclusión, más se distingue por la preferencia hacia el conocimiento religioso, el parentesco (linaje) ritual, la antigüedad iniciática, la respetabilidad y el prestigio religiosos. El conjunto de esas cualidades en un determinado sujeto son los elementos que fundamentan la creencia y aceptación del creyente en la comunidad o el espacio social de influencia.

Y es que esta religión o creencia en los orishas si se quiere, constituye, todavía hoy, una respuesta de elaboración continua y constante por parte de sus creyentes ante las contingencias y los conflictos sociales que les han recriminado y marginado históricamente. Por eso más que un fenómeno de sincretismo constituye un paradigma de adecuación dinámica a un contexto histórico, cultural y social diferente y bajo estrictas condiciones de dominación. Desde una perspectiva antropológica, es posible indagar los estamentos religiosos sobre los

cuales el sujeto como soporte de la creencia, ha podido en el tiempo preservar, a manera de trasunto escondido, un conjunto de creencias religiosas y valoraciones que teniendo su antecedente inmediato en África, pertenece hoy a nuestra cubanidad, nuestra nación y heredad identitaria al futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abimbola, W. (1974) **Tradición Oral Yoruba**. Departamento de Lengua y Literatura Africana. Universidad de Ilé-Ifé. Ilé Ifé, Nigeria. Traducción: Augusto Fernández Díaz. Academia de Ciencias de Cuba.
- Abimbola, W. (1974) **IWAPELE: el concepto de buen carácter en el cuerpo literario de Ifá**. Tradición Oral Yoruba. Universidad de Ilé-Ifé, pp. 193-210.
- Abranches, H. (1980) Reflexoes sobre cultura nacional. Uniao dos Escritores Angolanos. Edicoes 70. Lisboa. Portugal.
- Argüelles, A., Daisy Rubiera y Ma. Cristina Robaina (2003) **Identidad cultural y expresiones religiosas de origen africano**. Sociedad y Religión. Selección de Lecturas. Tomo 1(compiladora: Viviana M. Sabater). Editorial Félix Varela. La Habana, pp.207-230.
- Argüelles, A. (1997) **Los sistemas adivinatorios en la regla de Ocha**. Editorial Academia. La Habana.
- Akinjogbin, I. A. (1983) **El concepto de poder en el África tradicional: el área cultural Yoruba**.
- El concepto de poder en África. (Colectivo de autores). Colección de temas africanos No. 10. Edición SERBAL / UNESCO. Pp. 9-26.
- Awoniyi, T. (1974) **OMOLUWABI: base fundamental de la educación Yoruba**. La tradición Oral Yoruba. (Compilador: Wande Abimbola) Universidad de Ile Ifé, pp. 175-191.
- Barcia, María del Carmen (1985) **Hacia una caracterización de la sociedad esclavista en Cuba. 1760-1880** Conferencia Internacional Presencia de África en América (compilador: Antonio Núñez Jiménez) UNESCO. pp. 47-58.
- Barcia, María del Carmen (2003) **La familia esclava durante el s XIX cubano**. Ponencia presentada al 8 Congreso Mundial Yoruba, Palacio de las Convenciones, La Habana.
- Barnet, Miguel (1961) **La religión de los yorubas y sus dioses**. // Actas de Etnología y Folclore No. 1 Ene. pp 9-16.
- Barnet, M (1975) **Cultos afrocubanos. La regla de Ocha. La regla del Palo Monte**. Ediciones UNIÓN. ARTEX. La Habana.
- Barreal, Isaac (1961) **Tendencias sincréticas de los cultos populares en Cuba**. // Actas de Etnología y Folclore. No.1 Ene. pp 17-24

- Bascom, William (1944) ***The sociological role of the Yoruba cult group.*** Memoirs of the Anthropological Association. No LXIII. New York. Pp. 75-85.
- Bascom, William (1950) ***The focus of the Cuban Santería.*** // Southwestern Journal of Anthropology. No.1 pp 58-64.
- Bascom, William (1991) ***Two forms of afrocuban divination.*** Proceedings of the 29 International Congress of Americanist, vol II, University of Chicago Press. Pp 63-69.
- Bascom, William (1952) ***La aculturación Yoruba en Cuba.*** Memoires de L'Institut Francais d'Afrique Noire. No.27. IFAN- Dakar. Pp 7-14. Traducción Samuel Taylor. Academia de Ciencias de Cuba.
- Bascom, William (1991) ***Ifá divination. Communication between gods and mens in West Africa.*** Indiana University Press. Indianápolis.
- Bastide, Roger (1967) ***Les Amériqués Noires.*** Editorial Payot. Paris.
- Bastide, Roger (1960) ***Les religions africaines au Brésil.*** PUF. Paris.
- Bolívar, Natalia (1990) ***Los Orishas en Cuba.*** Ediciones Unión. La Habana
- Bolívar, Natalia (1996) ***Ifá, su historia en Cuba.*** Ediciones Unión. La Habana.
- Bohannon, P y Mark Glazer (2003) ***Antropología. Lecturas.*** Editorial Félix Varela. La Habana.
- Bolívar, N. (1997) ***El legado africano en Cuba.*** Papers. No.52, pp. 155-156.
- Bremer, F. (2002) ***Cartas desde Cuba.*** Colección Surco. Fundación Fernando Ortiz. La Habana.
- Brice, H. (1998) ***La tradición ewe-fon en Cuba. Contribución al estudio de la tradición ewe-fon (arará) en los pueblos Jovellanos, Perico y Agramonte.*** Colección Africana. Fundación Fernando Ortiz. La Habana.
- Chateausaulins, H. (1831) ***El Vademécum de los hacendados cubanos.*** New York.
- Cutié, A. (1998) ***Los fenómenos del trance- posesión en los sistemas mágico-religiosos cubanos.*** Del Caribe. No.48, pp. 75-81. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- Diantell, E. (1995) ***Le savant et le santero. Naissance de L'étude scientifique des religios afro-cubaines (1906-1954)*** L. Harmattan. Paris.
- Cabrera, L. (1954) ***El sincretismo religioso de Cuba: santos, orishas, ngangas, lucumis y congos.*** // Revista ORÍGENES No. 36 pp. 8-20.
- Cabrera, L. (1989) ***El Monte.*** Prologo de Enrique Sosa. Editorial Letras Cubanas. 672pp.
- Canet, Carlos (1973) ***Lucumí: religión de los Yorubas en Cuba.*** Aip Publication Center. Miami. 187 pp.

- Castellanos, Israel (1916) **La brujería y el ñañiguismo en Cuba**. Imprenta Lloredo. La Habana.
- Cuervo Hewitt, J. (1987) **Aché, presencia africana. Tradiciones yoruba lucumí en la narrativa cubana**. American University Press. Series II. Romance, Language and Literature. Vol. 66.
- Colectivo de Autores (1998) **Panorama de la religión en Cuba**. Editora Política. La Habana pp. 77.
- Colectivo de autores (1990) **La religión en la Cultura**. Editorial Academia. La Habana.
- Deive, C. (1975) **Vodú y magia en Santo Domingo**. República Dominicana. Santo Domingo.
- De la Fuente, A. (1990) **Esclavos africanos en La Habana. Zonas de procedencia y denominaciones étnicas, 1570-1699**. Revista Española de Antropología. No.20, pp. 135-160. Universidad Complutense de Madrid.
- Deschamps, P. Y Pérez de La Riva (1974) **Contribución a la historia de la gente sin historia**. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Deschamps, P. (1987) **Los Cabildos de los negros de nación en Cuba colonial**.// Boletín de la Casa de África. No.2.pp. 1-17. Museo de la Ciudad de La Habana
- Dos Santos, J. Y Descorredse M. Dos Santos (1977) **Religión y cultura negra. África en América**. (Relator: Manuel Moreno Friginals) Editorial Siglo XXI. Serie El mundo en América Latina. SERBAL / UNESCO. México. Bogotá. Buenos Aires.
- Echanove, C. (1957) **La Santería Cubana**. // Revista Bimestre Cubana. Vol LXXII pp. 21-35.
- ENEC (1987) **Documento final e instrucción pastoral de los Obispos**. Encuentro Nacional Eclesial Cubano. Tipografía Don Bosco. Roma.
- Fatunmbi, A. (1992) **Awo. Ifá and the theology of Orisha divination**. Original Publications. New York.
- Feraudy, H. (1993) **Yoruba un acercamiento a nuestras raíces**. Editora Política. La Habana. 241 pp.
- Fernández Robaina, T. (1997) **Hablen Paleros y Santeros**. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Fernández Robaina, T. (1971) **Índice de revistas folclóricas cubanas**. Biblioteca Nacional José Martí. La Habana.
- Fernández Robaina, T. (1969) **Bibliografía de estudios afroamericanos**. Biblioteca Nacional José Martí. La Habana.
- Fernández Robaina, T. (1985) **Bibliografía de temas afrocubanos**. Biblioteca Nacional José Martí. La Habana.

- Fernández Robaina, T. (1991) **Suplemento a la bibliografía de temas afrocubanos**. Biblioteca Nacional José Martí. La Habana.
- Franco, José Luciano (1975) **La diáspora africana en el nuevo mundo**. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana pp. 425.
- Fuentes, J. y Grisel Gómez (1994) **Cultos afrocubanos: un estudio Etnolingüístico**. Col. Pinos Nuevos. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana pp.66
- González, F. (2003) **Hermanar a los hombres acto supremo de cultura**. Entrevista a Antonio Castañeda, Presidente de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba. Universidad de La Habana. No 258. pp 216-217. La Habana.
- González López, D. (2001) **La memoria de las culturas del habla**. Ediciones Santiago. Santiago de Cuba.
- Guanche, J. (1977) **El culto lucumí de origen Yoruba en Cuba**. Escuela de cuadros del Ministerio de Cultura. Material Mimeografiado. La Habana.
- Guanche, J. (1983) **Procesos etnoculturales en Cuba**. Editorial Letras Cubanas, pp. 460.
- Guanche, J. (1987) **Influencia africana en los cultos sincréticos cubanos**. // Boletín de la Casa de África. Museo de la Ciudad. No. 4, pp. 1-27.
- Echevarría, I. (1999) **El primer Ogún**. Del Caribe. No 29, pp. 117-119. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- Heres Hevia, M. (1962) **Libro Blanco para la Orden Caballeros de la Luz**. La Habana.
- Heusch, L (1983) **Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica**. Editorial Siglo XXI. México-España-Argentina.
- Kossou, B. (1983) **La noción de poder en el área cultural adja-fon**. El concepto de poder en África. (Colectivo de autores). SERBAL / UNESCO. Colección de temas africanos. No.10. Paris.
- Lachatañeré, R. (1992) **El sistema religioso de los afrocubanos**. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, pp .414.
- Lahaye, R y Rubén Zardoya (1996) **Yemayá a través de sus mitos**. Colección Pinos Nuevos. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Larduet, A. (2003) **Mis recuerdos de Cunino**. Del Caribe. No 41, pp.100-105. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- La Rosa, G. (1989) **Los Cimarrones de Cuba**. Editorial Academia. La Habana.
- La Rosa, G. (1991) **Los palenques del oriente de Cuba. Resistencia y Acoso**. Editorial Academia. La Habana.
- La Rosa, G. (Coordinador, 2002) **La esclavitud desde el barracón**. Inédito. Centro de Antropología. La Habana.

- Law, Robin (1977) ***The Oyo Empire, c. 1600-1836: A West African Imperialism in The Era of The Slave Trade***. Oxford Clarendon Press. London
- León, A y Jesús Guanche (1979) ***Integración y desintegración de los cultos sincréticos de origen africano en Cuba***. Revolución y Cultura. No. 80. pp.14-19. La Habana.
- León, Argeliers (2001) ***Tras las huellas de las civilizaciones negras en América***. Col. Fuente Viva. Fundación Fernando Ortiz. La Habana, pp. 273.
- Lévi-Strauss, J.C. (1969) ***Las Estructuras elementales del parentesco***. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, J.C. (1975) ***Antropología estructural***. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- López Valdés, L. (1985) ***Componentes africanos en el etnos cubano***. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- López Valdés, L. (1985) ***Los orishas resuelven. Antropocentrismo y redes informales en los sistemas religiosos de origen africano en Cuba***. Conferencia Internacional Presencia de África en América. (Compilador: Antonio Núñez Jiménez) pp. 92-96 UNESCO. La Habana.
- López Valdés, L. (1986) ***Notas para el estudio etnohistórico de los esclavos lucumí de Cuba***. Anales del Caribe. No6. pp. 54-75. Centro de Estudios del Caribe. Casa de Las Américas. La Habana.
- López Valdés, L. (2002) ***Africanos de Cuba***. Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe e Instituto de Cultura Puertorriqueña. San Juan.
- Lovejoy, P. (2003) ***Transformaciones trasatlánticas: orígenes e identidades de los africanos en América***. Del Caribe. No.41 pp. 55-70. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- Llanes, R. (1984) ***Víctimas del año del cuero***. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Martí, J. (1975) ***Una orden secreta de africanos***. //Obras Completas Tomo V. Editorial de Ciencias Sociales.
- Martínez Furé, R. (1988) ***Diálogos Imaginarios***. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Matory, E. (1999) ***The English Profesor of Brazil: On The Diasporic Rotos of the Yoruba Nation***. Comparative Studies in Society and History. No.41. pp. 65-75. New York.
- Matory, E. (2001) ***El nuevo imperio Yoruba: textos, migración y el auge trasatlántico de la nación Lucumí***. Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos. (Coordinadores: Rafael Hernández y John Coatsworth. Pp. 167-188. Centro de Desarrollo de Cultura Juan Marinello. La Habana.
- Mellafe, Rolando (1973) ***Breve historia de esclavitud negra en América Latina***. Editorial SepSetentas. Ciudad de México.

- Menéndez, L. (1988) **Recursos plásticos en la Santería.** // Temas, No.15, pp.163-167.
- Menéndez, L. [compiladora] (1990) **Estudios Afrocubanos. Selección de Lecturas.** Universidad de la Habana. 4 tomos.
- Menéndez, L. (1998) **Aye (ki ibo) Tres sin título.** // Revista cubana de pensamiento socio teológico CAMINOS. Nos. 13-14, pp. 2-16.
- Millet Batista, J. (2000) **El foco cubano de la santería santiaguera.** Del Caribe. No. 32 pp. 110-119. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- Moliner, I. (2002) **Los Cabildos afrocubanos en Matanzas.** Ediciones Matanzas. Matanzas.
- Moreno Fragnals, M. (Coordinador, 1977) **África en América Latina.** Editorial Siglo XXI. México-España-Argentina.
- Moreno Fragnals, M. (1986) **El ingenio. Complejo económico-social cubano del azúcar.** 3 Tomos. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Muzart-Fonseca, I. (1998) **La memoria profunda del Brasil.** Del Caribe. No. 28. pp. 28-34. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- Núñez Jiménez, A. [compilador] (1985) **Ponencias de la Conferencia Internacional Presencia Africana en América.** UNESCO. La Habana, pp. 343.
- Ortiz, F. (1917) **Los negros brujos.** Editorial América, Madrid.
- Ortiz, F. (1957) **Origen de los Afrocubanos.** Revista Bimestre Cubana. Vol. LXXII. Ene-Jun, pp. 226-248. La Habana.
- Ortiz, F. (1985) **Los negros esclavos.** Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Ortiz, F. (1991) **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.** Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Olaniyan, R. (1974) **Elementos de la diplomacia tradicional Yoruba. Una contribución.** Tradición Oral Yoruba. Universidad de Ilé-Ifé. Traducción: Augusto Fernández Díaz. Academia de Ciencias de Cuba.
- Pérez de La Riva, J (1974) **Antiguos esclavos cubanos que regresan a Lagos.** Contribución a la historia de la gente sin historia. Pp. 163-190. (Coautoría con Pedro Deschamps Chapeaux). Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Pérez de La Riva, J (1975) **El barracón y otros ensayos.** Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Pessoa de Castro, Y. (1998) **Lenguas africanas. Factor de resistencia en la Ruta del Esclavo.** Del Caribe. No.28. Pp.71-74. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- Pichardo, E. (1985) **Diccionario provincial casi razonado de voces y frases de Cuba.** Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

- Picotti, D. (1998) **La presencia africana en nuestra identidad**. Ediciones del Sol. Buenos Aires.
- Portuondo, O. (2000) **Cabildos Negros Santiagueros**. Del Caribe. No- 32 pp 78-85. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.
- Portuondo, O. (2003) **Entre esclavos y libres de Cuba colonial**. Editorial Oriente. Santiago de Cuba.
- Ramírez Calzadilla, J (2000) **Religión y relaciones sociales. Un estudio sobre la significación de la religión en la Sociedad cubana**. Editorial Academia. La Habana.
- Ramírez Calzadilla, J. (2003) **Resistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas**. Religión y Sociedad. Selección de Lecturas. Tomo 1. pp. 187-206. (Compiladora: Viviana
- Robaina Jaramillo, J (2005) **Toponomástica y arqueología: un puente hacia la historia aborigen**. Boletín del Museo del Hombre Dominicano. Santo Domingo.
- Robaina Jaramillo, J (2000) **El discurso sagrado de Ifá y la trascendencia**. Ponencia presentado al IV Encuentro Internacional Antropología 2000.
- Rodney, W. (1986) **África occidental y la trata de esclavos del Atlántico**. África. Economía. Tomo 1 (Compilador: Armando Entralgo) Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Sanger, J. (1900) **Informe sobre el Censo de Cuba de 1899**. Departamento de la Guerra. Washington.
- Torres-Cuevas, E. y Eusebio Reyes, (1986) **Esclavitud y Sociedad. Notas y documentos para la historia de la esclavitud negra en Cuba**. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana
- Rives, A. (1982) **Algunos elementos de las sociedades africanas en las religiones afrocubanas**. // Revista de la Biblioteca Nacional José Martí. No.3(1-2) Ago. pp. 201-210.
- Sarracino, R. (1988) **Los que volvieron a África**. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana
- Sosa, E. (1982) **Los ñáñigos**. Editorial Casa de las Américas. La Habana, pp.466.
- Temples, P. (1949) **La philosophie Bantoue**. Paris.
- Urban, S, (1957) **El temor a la africanización de Cuba, 1853-1855**. Revista Bimestre Cubana. Vol. LXXII. Ene-Jun, pp. 155-176.
- Valdés Bernal, S. (1990) **Visión lingüística del África al sur del Sahara**. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Valdés Bernal, S. (1997) **Si de identidad cultural cubana hablamos, no olvidemos a la lengua española**. La polémica sobre la identidad. (Colectivo de autores) Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

Verger, P. (1994) *El dios supremo de los Yorubas: reseñas de las fuentes*. Del Caribe. No 24, pp. 27-39. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.

Wirtz, C. (2000) *Las funciones trópicas del parentesco en la santería cubana: un estudio antropológico lingüístico*. Del Caribe. No 32. pp. 65-71. Casa del Caribe. Santiago de Cuba.

Wurdemann, J. (1989) *Notas sobre Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

Tabla- 1. Atributos y equivalencias de algunos Orishas con Santos Católicos

Orishas	Atributos	Santo católico
1) Aggayú sola Se recibe pero se asienta a través de Chango o de Ochún según la casa de santo	Orisha de la tierra seca, del desierto. Patrón de los caminantes, de los automovilistas de los aviadores y de los estibadores Se le asocia a las sabanas	San Cristóbal
2) Babalu aye. Se asienta y se recibe	Orisha de las enfermedades venéreas, de la lepra de la viruela y en general de las dolencias contagiosas que padece el ser humano.	San Lázaro
3) Chango Se asienta	Orisha del fuego del rayo, del trueno, del relámpago de la guerra, de las fiestas religiosas que se ejecutan con tambores bata, del baile, de la música y de la belleza viril.	Santa Bárbara
4) Elegguà Se asienta y se recibe con los guerreros.	Propietario de las llaves del destino, abre o cierra las puertas de la felicidad o la desventura. Personificación del azar y de la muerte. Mensajero de Orula y de Olofin.	San Antonio de Padua, Niño de Atocha Anima Sola.
5) Ibeyis Se reciben	Representan los jimaguas celestiales, gozan del amor filial de todos los orishas, patronos de barberos y cirujanos. Son los dioses de la fortuna, las travesuras y los juegos	San Cosme y San Damián. Santa Justa y Santa Rufina. Crispín y Crispina.

6) Inle Se recibe.	Médico de los orichas Dueño del río y de los peces, patrón de los médicos.	Arcángel Rafael San Rafael.
7) Obbatalà Se asienta.	Escultor del ser humano, dueño de todo lo blanco, de la cabeza, de los pensamientos, de los sueños os. Creador de la tierra.	Virgen de las Mercedes. Jesús de Nazareno San José. San Joaquín. Ojo de la divina providencia.
8) Obba Se asienta a través de Ochun y se recibe.	Guardiana de las tumbas, de las sepulturas símbolo de la fidelidad conyugal. Deidad de los nacimientos de los ríos.	Santa Rita de Casia. Santa Catalina de Siena. Virgen del Carmen. Santa Catalina de Alejandría
9) Ochosi Se recibe con los guerreros y se asienta.	Patrón de los que tienen problemas con la justicia, mago, adivino, guerrero, cazador y pescador.	San Norberto San Alberto San Humberto San Humberto
10) Ochun Se asienta.	Dueña de la femineidad, del amor y de los ríos.	Ntra. Sra. de la Caridad del Cobre
11) Oddua Solo se recibe	Representa los secretos y los misterios de la muerte, es dueño de la soledad. Es Orisha de creación	San Manuel, Jesús de Nazareno Santísimo Sacramento
12) Oggùn Se asienta y se recibe con los guerreros.	Dios de los minerales, de las montañas y de las herramientas, patrón de los herreros, los mecánicos, los ingenieros, los soldados, los físicos, los químicos	San Pedro San Pablo San Juan Bautista San Miguel Arcángel Santiago del Monte
13) Oke Solo se recibe.	Dios tutelar de las montañas, cabeza de la tierra	San Roberto Santa Marta Santiago Apóstol
14) Olofi u Olofin Solo se recibe entre babalawos	Personificación de la divinidad	Dios todopoderoso
15) Orichaoko Se recibe	Dios de la tierra, la agricultura y las cosechas, patrón de los labradores, las tierras labrantías y los aperos de labranza.	San Isidro Labrador
16) Orula, Orunmila Orunla Se recibe por los babalawos y por	Adivinador por excelencia, consejero de los hombres y de sus futuros, interprete del oráculo de Ifà	San Francisco de Asís

awofaka e ikofa		
17) Osain Se recibe a través de babalawos.	Es la naturaleza misma y su dueño, cazador y célibe, Dios de la farmacopea	San Silvestre San Antonio Abad
18) Osun Se recibe de conjunto con los guerreros es el cuarto elemento del conjunto.	Vigilante de las cabezas de los creyentes, actúa como mensajero de Obbatalà y de Olofi. Simboliza la vida del propietario.	Divina Providencia San Dimas San Juan Bautista
19) Oya yansa Se asienta	Dueña de las centellas, los temporales, y los vientos, dueña del cementerio en cuya puerta y sus alrededores vive. Simboliza la energía vital o la muerte.	Virgen de la Candelaria Virgen del Carmen Santa Teresita de Jesús.
20) Yemayà Se asienta	Madre de la vida, considerada madre de 17 orishas, representa el mar, fuente fundamental de la vida	Virgen de Regla
21) Yewa Se recibe	Orisha que vive dentro del cementerio entre tumbas y muertos	Ntra. Sra. de los Desamparados Virgen de los Dolores Santa Rosa de Lima Sra. de Moserrate

Tabla 2. Zonas de abastecimiento esclavista en el continente africano. Periodo 1570-1880.

Zona	Ubicación y denominaciones	Descripción	Características
I	Mauritania	Incluye toda la parte norte del continente, los actuales territorios de Marruecos, Mauritania, Cabo Verde y las Islas Canarias.	Fue importante en los inicios de la trata hacia Europa pero rápidamente desdeñada por la influencia islámica de sus habitantes. Aporto pocos esclavos al continente y las Antillas, más hacia las Antillas menores. De ella provenían los esclavos denominados moros, berberiscos o berebere y los llamados del levante.
II	Senegambia y Cabo Verde	Conocida en el s XVI con la expresión general y vaga de los "ríos de Guinea". Esta ubicada entre el sur de Cabo verde, Senegal y los ríos de Sierra Leona. Incluye los actuales territorios de Senegal, Gambia, Guinea, Malí, y parte de Sierra Leona.	Proceden esclavos con las denominaciones: Berberí o berbesí, Biáfara, Casanga, Jolofos (guerreros e islámicos), Nalu, Balanta, Bioho, Cabo Verde, Mandinga (conglomerado étnico de los Bámbara, Cono, Fulbé, Gola, Susu y Malinque), Folupos, Fula .
III	Sierra Leona,	Comprendida entre los ríos de	Proceden esclavos bajo la

	Costa de Malagueta y Costa de Oro.	Sierra Leona y el Volta. Ocupaba los actuales territorios del sur de Sierra Leona, Liberia, Costa de Marfil, Ghana, Togo y parte de Benín.	denominación de Zape, Zosos, Bran, Zemba, Ganga , (conglomerado étnico de los Kisi, Pepel y Yolofo), Mina, Adrá. En ella se hallaba enclavada la importante factoría esclavista de Elmina. Esta zona aporta casi el 70% de los esclavos africanos en el periodo entre 1570-1700.
IV	Golfo de Guinea. Costa de los esclavos.	Estaba ubicada entre el reino Dahomey y la cuenca del río Congo. En ella estaban enclavadas las factorías de Porto Novo, Sao Joao de Ajuda, Lagos y Sao Tome que dominaba la importación de esclavos desde el actual Camerún y la región del Congo. Ocupaba los actuales territorios de Benín, Nigeria, Camerún, Gabón y la República del Congo y parte de la actual República Democrática del Congo.	Las denominaciones de los esclavos eran: Congo entre los que se agrupaban los Ambundu, Bacongo, Bambala, bangui, Kuba, Mongo, Manicongos, Cimba, Mosombo y otros. También de la región eran los Enchico, Arda, Arara que agrupaba a los Ewe y los Fon; Carabalí , entre los que estaban los Ekoi, Ibibio, Ibo, Isuama, Iyo, Hausa, Lucumí a quien pertenecían los Edo, Mosi, Oyó, Nupe, Ewado, Wari, y los Yorubas, Popo, Sao Tome, Luango, Bamba, Motembo. Es zona de gran importancia esclavista, especialmente a partir de la segunda mitad del s XVII y durante todo el s XVIII y el XIX.
V	Angola	Ubicada al sur del Congo, se extendía hasta la meseta de Benguela. Incluía los actuales territorios de la República Democrática del Congo (antiguo Zaire), Angola y Namibia.	Procedían esclavos con los nombres: Gola, Angola, Benguela, Malemba, entre otros. Fue junto a la zona III uno de los principales puntos de abastecimiento negrero americano en la primera mitad del S XVII.
VI	Mozambique y territorios asiáticos	Cubre toda la región suroriental del continente y los territorios asiáticos del Indico y el Pacífico. Incluyó los actuales territorios de Mozambique, Madagascar, Islas Seychelles y el sur de Tanzania.	Tuvo relevancia en el s XIX con la importación de piezas con rasgos asiáticos del Índico y el Pacífico u Oceanía. De allí procedían los llamados "chinos", denominación que se aplicaba a todos los esclavos procedentes de la región. También procedían los llamados Cafres, Mozambiques y los Mácuá. Área de poca aportación de negros esclavos.

Fuentes utilizadas: Mellafe, (1973); Deschamps y Pérez de la Riva, (1974); Pérez de la Riva, (1975); Sosa, (1982); López Valdés, (1985, 1986, 2002); Valdés Bernal, (1990, 1997); De la Fuente, (1990); Fundación Fernando Ortiz, (1998); Lavejoy, (2003) y Encarta, (2003).

Tabla elaborada por: J. R. Robaina Jaramillo.

Tabla 3. Distribución de los esclavos en el tiempo por denominación étnica. (datos para Cuba)

Denominaciones étnicas	1760-1769	1800-1820	1850-1870
Congos	30.30%	22.21%	16.75%
Carabalí	25.31%	25.53%	17.37%
Mandinga	18.00%	19.18%	-----
Lucumí	8.22%	8.38%	34.52%
Mina	5.76%	6.75%	0.93%
Ganga	3.50%	7.57%	11.45%
Otros	13.91%	10.38%	16.02%