



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

LO AFRO Y LA NACIÓN CUBANA EN LA VIDA HISTÓRICA

DE LA OCHA (SANTERÍA), 1825-1944

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LIC. EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA

RICARDO JAVIER SOLÍS HERRERA

ASESOR

DR. JESÚS M. SERNA MORENO

ENERO DE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A Eleggua, para que me abra el camino.

A mi familia: Mis padres Ofelia y Javier,

Mis herman@s: Deyra, Marlene y Luis

Mi sobrina: Danae

A mi compañera de vida Ashanti.

*A mi maestro y tutor Jesús M. Serna Moreno,
por todos los aprendizajes que me ha compartido.*

A tod@s l@s compañer@s del proyecto Afroamérica

A los compas y amig@s de la Universidad.

*A todo@s los amig@s que hice en Cuba y
a tod@s aquell@s santer@s o babalaos que me permitieron
conocer un poquito de su religión*

A mis sinodales:

Dra. Jobanna von Grafenstein G.

Dra. Margarita A. Vargas Canales

Dr. Rolando A. Pérez Fernández

Dr. Miguel Ángel Esquivel

Durante la elaboración de esta tesis (2012) se contó con el apoyo de una beca otorgada por DGAPA a través del PAPIIT IN-402610 “Estudios Afroamericanos. Aportes Africanos a las culturas de Nuestra América”.

*Si poseéis un garabato-brújula para internaros en este monte
hirsuto,
¡adelante!, os convido.
Gritad a los 4 Vientos: ¡Ago l'ona!*

Rogelio Martínez Furé, *Eshu (Orikí a mí mismo)* y otras descargas

*Que los vivos y los difuntos no tengan paz mientras
haya una sombra de cadena sobre sus cuerpos.*

Manuel Zapata Olivella, *Changó el gran putas*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

I.....	5
II.....	6
III.....	7
IV.....	8

CAPITULO I.

ROMPER LAS CADENAS POR EL PUÑO PROPIO. AFROAMÉRICA Y LA OCHA (SANTERÍA CUBANA). APROXIMACIONES DESDE NUESTRA AMÉRICA

PARTE I. AFROAMÉRICA.....	13
---------------------------	----

PARTE II. LA OCHA.....	22
------------------------	----

CAPITULO II

A TRAVÉS DE TODAS LAS SANGRES. AFROAMÉRICA Y EL PROCESO DE FORMACIÓN NACIONAL CUBANO (1510-1929)

PARTE I.

AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES EN CUBA. NOTAS GENERALES.....	28
---	----

PARTE II.

LAS SIMIENTES CRIOLLAS DE LA NACIÓN CUBANA (1510-1763).....	34
---	----

PARTE III.

LA SOCIEDAD Y LA PLANTACIÓN ESCLAVISTAS (1763-1820s).....	45
---	----

PARTE IV.

HACIA UNA SOCIEDAD CAPITALISTA DEPENDIENTE (1820s-1930).....	58
--	----

CAPITULO III

DE LA MANO DEL MISMO CHANGÓ. LOS SUSTRATOS ETNOCULTURALES DE LA NACIÓN Y LAS FORMAS RELIGIOSAS AFROCUBANAS: EL CASO DE LA OCHA O SANTERÍA CUBANA

PARTE I.

PRIMERAS TRANSCULTURACIONES DE LAS FORMAS RELIGIOSAS AFRICANAS.....	73
---	----

PARTE II.

LAS FORMAS RELIGIOSAS AFROCUBANAS EN CIERNES Y LOS SUSTRATOS ETNOCULTURALES.....	80
--	----

PARTE III.

LAS RAMAS RELIGIOSAS DE LA OCHA y EL ILÉ OCHA.....	91
--	----

REFLEXIONES FINALES.....	114
---------------------------------	------------

ANEXO.....	119
-------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA.....	128
--------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

I.

El *babalao* Ngafúa con su voz creadora, aquella que se expresa con *aché*, relata la historia del exilio y la maldición de *Changó*, antiguo *Alafín* de la imperial Oyó en África. *Changó* caído en desgracia al haber hecho la guerra a sus hermanos, también, *orichas*: *Ochosi*, *Oke*, *Olokún* y *Oko*, desató la ira en *Orula* y *Omo-Oba*. El primero, dueño del tablero de *Ifá* y testigo de la creación del universo; el segundo, hombre inmortal condenado por *Olodumare* a vivir sepultado en los volcanes. Aquellos señores arrojaron a *Changó* de Oyó y coronaron al noble *Gbonka*.

Viéndose exiliado, el *oricha* condenó a millones de sus hijos a la esclavitud en un continente extraño y la Madre África fue encadenada por la “loba blanca”, “la que vende y compra por tres reales, un rebaño de hombres”. Sin embargo, el antiguo soberano de Oyó, entre sueños del *babalao*, habló de las claves para restituir la libertad de los africanos: los hijos de África no podrán liberar al continente madre, si primero no se rebelan para romper sus cadenas en tierra extraña —es decir, América— por su propio puño, a través de todas las sangres oprimidas y de la mano del mismo *Changó*.

En un ejercicio de traducción, en primera instancia, “romper las cadenas por su propio puño” propone una tarea: “recuperar la personalidad histórica”¹. Sabemos bien, que es un hecho histórico que la dominación europea, allá por el siglo XVI, distorsionó el proceso histórico de los pueblos africanos y americanos, paralizando su desarrollo propio y subsumiéndolo al suyo. Dicho en otras palabras, es la lucha por recuperar la historia propia y la posibilidad de disponer de ella conscientemente en su devenir.

Un segundo momento, “a través de todas las sangres”, se expresa en lo que Zapata Olivella llama el «*muntu*² americano», cuyo rasgo de excepción se encuentra en el hecho de ser una categoría filosófica de sustrato *Bantú* transculturada, que integra las grandes matrices etnoculturales de nuestra América: africana, amerindia y europea.

Por último, decir que esta lucha se tiene que dar “de la mano del mismo *Changó*”, no es otra cosa que afirmar el gran valor de la cultura y su papel fundamental en las luchas de

¹ Amílcar Cabral, “El arma de la teoría” en *Pensamiento político de Amílcar Cabral*, México, UACM, 2007, p.83.

² Para una exposición detallada del «*Muntu*», concepto proveniente de las culturas Bantú, es necesario remitirse al trabajo clásico de Janheinz Jahn, *Muntu. Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1963, 348p.

liberación. En este sentido, a decir del poeta guineano Amílcar Cabral³, “si la dominación imperialista tiene como necesidad vital practicar la opresión cultural, la lucha de liberación es, ante todo, un acto de cultura”⁴. En mi opinión, es el *gran* acto de cultura de un pueblo sojuzgado.

En síntesis, que Afroamérica “de la mano de *Changó*” disponga de una personalidad histórica propia se encuentra, de manera ineludible, mediada por la recuperación total de la personalidad histórica de Nuestra América –y por extensión del argumento de África, si somos estrictos con el mandato de *Changó*–, donde cada experiencia nacional de lo afroamericano adquiere un perfil específico en relación con el mosaico etnocultural –“de todas las sangres oprimidas”, diría Zapata Olivella– que resguarda en las entrañas.

II.

Los pueblos de Nuestra América tienen una liga íntima con la épica contenida en los mitos ¿Será por eso que Manuel Zapata recomendaba mitificar la historia de los oprimidos para que ésta se convierta en una herramienta para las luchas futuras? ¿Será por eso que en los *patakís* de la santería, Afroamérica encuentra las enseñanzas que desenredan los caminos de nuestra América?

Las claves del *oricha* –alegorías zapatianas que se desprenden de *Changó el gran putas*⁵– nos provee de recursos críticos, contenidos en las propias tradiciones religiosas y filosóficas afroamericanas que fecundan los motivos de la tesis, a saber, *aproximarnos a la santería cubana con un sentido histórico y desde el punto de vista de la diversidad etnocultural para desenredar sus caminos en relación con el proceso de formación de la nación y el pueblo cubanos*.

En lo referente a la delimitación temporal de la investigación, hemos elegido el periodo histórico que va de 1825, año aproximado de la caída del imperio de Oyó en África, hecho que permitió la entrada masiva de esclavos de origen Yoruba a Cuba, sustrato cultural base de la Ocha y termina en 1944, año en que muere Latuán, una de las grandes personalidades santeras. A su vez, el arco temporal donde se despliega la evolución histórica de la Ocha va presentando

³Amílcar Cabral (12 de septiembre de 1924, Bafatá, Guinea-Bisáu – 20 de enero de 1973) Agrónomo, poeta y revolucionario africano, secretario general del Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC).

⁴Amílcar Cabral, “La cultura nacional” en *Ibidem*, p. 129.

⁵ Manuel Zapata Olivella, *Changó el gran putas*, Bogotá, Rei Andes Ltda., 1992, 752 p.

correlatos con el proceso de formación de la nación y el pueblo cubanos. En cuanto a este último nos basamos en la periodización propuesta por el historiador cubano Eduardo Torres-Cuevas⁶.

El trabajo de investigación sobre la Ocha o Santería cubana, que ahora ponemos a su consideración, adquiere sus primeras fuerzas en la necesidad de construir un “enfoque latinoamericanista” o, como prefiero decir, un “enfoque *nuestroamericanista* de los estudios afroamericanos” porque nos ubica en una de las tradiciones de pensamiento político-cultural más fértiles en nuestra región inaugurada por José Martí⁷. Tarea colectiva que ha sido nuestro norte teórico-metodológico en el proyecto de investigación “Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de nuestra América”⁸ en la UNAM, coordinado por el Dr. Jesús María Serna Moreno. Esta investigación de tesis es mi aproximación personal a lo elaborado en el equipo de trabajo, por lo menos, desde hace cuatro años.

III.

Siempre es necesario presentar algunas líneas que den cuenta de la estructura de la tesis. Comencemos desde la propia introducción, el siguiente punto hace un breve dibujo de las tendencias historiográficas que he advertido a lo largo de la investigación, no pretende ser exhaustiva, ni mucho menos, sólo intenta organizar las lecturas que he realizado en los últimos cuatro años para hacerme de una visión lo más amplia posible de la historiografía sobre el tema.

La tarea propuesta por *Changó* (los hijos de África no podrán liberar al continente madre, si primero no se rebelan para romper sus cadenas en tierra extraña –es decir, América– por su propio puño, a través de todas las sangres oprimidas y de la mano del mismo *Changó*) se deriva en tres claves que descifran cada uno de los apartados de la tesis.

El primer capítulo se divide a su vez, en dos partes, la primera tiene como objetivo desarrollar algunas reflexiones sobre Afroamérica, se abordan los temas referentes a las relaciones entre la génesis de Afroamérica y la empresa esclavista, la dialéctica entre

⁶ Torres-Cuevas, Eduardo, *En busca de la cubanidad*, Tomo II, La Habana, Ciencias Sociales, 2006, 356 p.

⁷ José Martí, “Nuestra América” (1891) en Martí, José, y Bolívar, Simón, *Nuestra América*, México, UNAM, 2004, pp.57-74.

⁸ Proyecto PAPIIT IN-402610 “Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de nuestra América” (CIALC-UNAM).

Afroamérica y nuestra América y; en la segunda parte, se hace un esbozo general de la Santería como sistema religioso.

El capítulo segundo es una historia de las relaciones entre Afroamérica y el proceso de formación nacional cubano desde los primeros años de la conquista hasta 1929, siguiendo la periodización histórica propuesta por Eduardo Torres-Cuevas. El apartado se constituye de cuatro partes, la primera, son apuntes generales sobre el tema de la presencia de africanos y afrodescendientes en Cuba durante la era colonial; la segunda, abarca del siglo XVI hasta 1763, periodo de la sociedad criolla; tercera, de 1763 a 1820s, arco temporal donde actúa la sociedad esclavista y, por último, la cuarta, da cuenta de la sociedad capitalista dependiente de 1820s hasta 1929.

El tercer capítulo es una historia de la Santería, desde los primeros indicios de religiosidad o espiritualidad africana hasta la primera mitad del siglo XX (1944), buscando siempre poner énfasis en la diversidad de sustratos etnoculturales africanos o de otras partes del mundo presentes en la vida histórica de la religión.

IV.

Existe una abundante producción historiográfica que ha hecho aportes al conocimiento de los sistemas religiosos afrocubanos y afroamericanos, en general, desde diversos enfoques de las llamadas ciencias sociales y las humanidades. Evocación especial merecen, por su fértil tradición en Nuestra América, los estudios antropológicos.

En el tema referido a los sistemas religiosos afroamericanos fuera de Cuba, no podemos dejar de mencionar debido a la calidad de sus investigaciones, realizadas en momentos históricos y políticos claves en su país natal, que contribuyeron a la vindicación de este conjunto de religiones, nos referimos al caso del *vodou* haitiano, donde contamos con *Así hablo el tío* de Jean Price Mars (1928) y *El bárbaro imaginario* de Laënnec Hurbon (1993). Un trabajoreciente más que profundiza en el conocimiento sobre el *vodou* es: *Haití más allá del espejo: historia, cultura, subdesarrollo* (2011) del latinoamericanista haitiano Glodel Mezilas donde aborda en algunos de sus ensayos la dimensión filosófica de esta religión.

En este apartado nos ha interesado dar cuenta de algunos temas, conflictos y tendencias historiográficas que hemos advertido en función de nuestra investigación. De

acuerdo a mis intereses académicos, organicé un esquema que agrupa cinco tendencias historiográficas. Todas comparten temáticas, conflictos y contradicciones que se expresan de una u otra manera. Quisiera dejar claro que nuestro propósito no es fragmentar el conocimiento por medio de una taxonomía que clasifique y establezca divisiones, al contrario, intentamos reconstruir y organizar con un sentido crítico, a partir de la noción de totalidad, los aportes al conocimiento de la Ocha.

La primera tendencia concentra ejercicios de “esclarecimiento” antropológico e histórico de la “intensidad” de las africanías o la cubanía de las prácticas santeras; aquí el nivel de conflictividad es alto. En general, estos estudios se encuentran mediados por las discusiones que fundan los estudios afroamericanos: la posibilidad o no de las “supervivencias africanas” en el continente americano o el supuesto y muy discutido perfil “sincrético” de estas religiones.

En esta vertiente podemos encontrar a la mayoría de los autores considerados como clásicos sobre el tema, entre ellos podemos mencionar a Fernando Ortiz con su saga intitulada *Hampa afrocubana* (*Los negros brujos*, *Los negros esclavos* y *Los negros curros*), *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* o *Los tambores batá*; por su parte Natalia Bolívar cuenta con *Los orichas en Cuba*; Lydia Cabrera escribe *El monte*; de la autoría de Rómulo Lachatañeré sobresalen: *El sistema religioso de los afrocubanos* y *Manual de Santería* y, por último, *Diálogos imaginarios* de Rogelio Martínez Furé.

En la actualidad, han emergido posturas críticas entre los practicantes santeros y los académicos respecto a la noción de “sincretismo”, este es el caso del antropólogo Jesús Fernández Cano y su investigación titulada *Ocha, Santería, Lucumí o Yoruba. Los retos de una religión afrocubana en el sur de la Florida* presentada como tesis doctoral en la Universidad de Granada, España.

La segunda tendencia convoca esfuerzos antropológicos que describen la complejidad filosófica y cultural que caracteriza la cosmovisión y la cosmogonía de la *Ocha* expresada a través de la reconstrucción de las prácticas rituales. Ejemplos los hay abundantes: *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores* de Joel James Figarola; el espléndido libro de Heriberto Feraudy intitulado *De la Africanía en Cuba al Ifáismo*; Adrian de Souza, entre muchas investigaciones, destaca su libro *Los orichas en África. Una aproximación a nuestra identidad*; el texto a cuatro manos de Mirta Fernández y Valentina Porras titulado *El Ashé está en Cuba, Religión y arte yoruba* de la autoría de Pablo Aguilera Patton; Lázara Menéndez con su *Rodar el coco. Proceso*

de cambio en la santería; Miguel Barnet y su artículo “La cultura que generó el mundo del azúcar”, entre otros.

En esta vertiente, mención especial merecen los trabajos sobre lingüística realizados en los años de 1950 por Teodoro Díaz Fabelo y su *Guiné Gongori, lengua de santeros o Anagó, vocabulario lucumí* de Lydia Cabrera. En el 2005 se publica *Oralidad y africanía en Cuba* de Mirta Fernández donde incluye una interesante entrevista con el profesor yoruba Félix Ayoh Omidiré⁹ respecto a un canto dedicado a *Oduduwa* que solo se conoce en Cuba y Brasil. En opinión de Félix, es uno de los tantos cantos que desaparecieron en África, pero que pervivieron en América.

Un punto que quisiera resaltar es el tema del *aché*—energía pura—. Aquí me remito a los trabajos últimos de tres filósofos yoruba Wande Abimbola¹⁰, Omosade Awolalu con su texto *Yoruba beliefs & sacrificial rites* y el artículo de Fá’Lokun Fatumbi intitulado “Awo. Ifa and the Theology of Orisha Divination”.

La tercera tendencia, desde un enfoque histórico y antropológico, centra su tarea en la reconstrucción del proceso de configuración de la Ocha, abordándola a partir de la tradición oral, aportando saberes sobre la formación de las genealogías religiosas, las relaciones de género y poder al interior de la religión, así como los protagonismos, alianzas, unificaciones y divisiones acontecidas entre las ramas religiosas de la Ocha. Todo ello nos permite historiar a la *Ocha* y construirle un perfil específico dentro del conjunto de las religiones afroamericanas que arroje luz sobre las continuidades y discontinuidades con respecto a África.

Un buen número de académicos que cultivan esta perspectiva son practicantes, algunos bastante reconocidos dentro del mundo de la religión santera ocupando jerarquías religiosas importantes; ejemplo de ello es el *obá oriaté* cubanoamericano Miguel Willie Ramos con una investigación intitulada *The empire beat son: Oyo, Bata drums and hegemony in nineteenth-century Cuba* presentada como tesis de maestría en Historia en Florida International University. También se destaca, Lázara Menéndez con la ya citada obra *Rodar el coco*; Tomás Fernández Robaina y su texto *Hablen Paleros y Santeros* o David Brown con un libro cuyo título es *Santería Enthroned. Art ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion*.

⁹Profesor yoruba en la Obafemi Awolowo Universidad de Ilé Ifé.

¹⁰Quien fue nombrado por el *Oní* de Ilé Ife como el vocero oficial del *Oní* y embajador de la religión Yoruba en el mundo desde 1987.

La cuarta tendencia, estudia los procesos de acriollamiento de los diversos sustratos etnoculturales que integran al pueblo cubano y, a su vez, cómo participan en la constitución histórica de la Ocha. En esta vertiente ubicaría a *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet (1968) y *Reyita sencillamente* de Daisy Rubiera Castillo (1996). El primero cuenta la historia del viejo cimarrón Esteban Montejo y, el segundo, la de Reyita. Los dos desde la forma-testimonio nos aproximan a las vidas longevas de nuestros personajes, uno hombre, la otra mujer, ambos afrodescendientes quienes nos relatan sus experiencias y nos abre nuestro horizonte con respecto a la diversidad etnocultural y la problemática “racial” que converge históricamente dentro del pueblo cubano. Por ejemplo, los episodios donde Esteban Montejo habla sobre la vida en el ingenio y las relaciones que acontecen entre africanos, filipinos, chinos, canarios y cómo se expresan en las prácticas religiosas afrocubanas.

La quinta tendencia, desde un enfoque que transita entre la sociología y la antropología, se estudia el complejo cultural de la Ocha a partir del concepto de “transnacionalización”. Las investigaciones elaboradas desde este referente aportan elementos para la comprensión del proceso de expansión de la Santería allende su fronteras habituales en un mundo globalizado; sobre todo, después del triunfo revolucionario de 1959 en Cuba; y la manera en que, a nivel local, la religión va desarrollando una dinámica propia producto de las influencias de la cultura en donde la práctica santera se inserta.

Actualmente en México, tal vez es la vertiente que más se trabaja, en centros de investigación, como el CIESAS¹¹ o en proyectos académicos internacionales como AFRODESC¹² e IDYMOV¹³. Todos ellos vinculados al *Institut de Recherche pour le Développement* de Francia [IRD]; entre otros académicos franceses podemos nombrar a Kali Argyriadis, entre sus múltiples trabajos aquí citamos su artículo: “Religión de indígenas, religión de científicos: Construcción de la cubanidad y Santería”; por su parte Stefanie Capone y la misma Kali escriben un texto en conjunto intitulado: “Cubania et Santeria. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami)”. En México, podemos mencionar a Nahayeilli Juárez Huet con su tesis doctoral intitulada *Un pedacito de dios en casa: Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*.

¹¹ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

¹² Proyecto Internacional de Investigación “Afrodescendientes y esclavitudes: dominación, identificación y herencias en las Américas (Siglos XV-XXI)” (2008-2012).

¹³ Proyecto Internacional de Investigación “Identidades y Movimientos”.

En este mismo rubro, existen otros académicos que trabajan estos temas pero enmarcando su análisis de la santería a un contexto latinoamericano, casi podríamos decir que poseen una impronta latinoamericanista, por ejemplo, Juan Manuel Saldívar con sus investigaciones en el área andina: Perú, Bolivia y Chile, destacamos aquí la ponencia, presentada en el III Coloquio Afroamérica del proyecto PAPIIT IN-402610 (CIALC-UNAM) en 2011, intitulada “Ilé Ifá Omí. Legitimación e institucionalización de la santería afrocubana en Lima, Perú”; Ana Rosa Aparicio en México con su trabajo de investigación *Impacto de las religiones de origen africano en el estilo de vida de cubanos y mexicanos en contextos socioculturales diversos* o Gustavo Martínez con su tesina intitulada *La institución transnacional de la santería. El caso actual del Idé de Adé Osun en el Distrito Federal* presentada en la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Quiero señalar una vertiente más advertida en el terreno de la literatura. No estoy seguro que pueda caracterizarse como una tendencia historiográfica. Pero es necesaria su mención porque logra hacer una síntesis de la Ocha, concentra su complejidad filosófica y cultural, da cuenta de sus contradicciones, se presenta la diversidad etnocultural al interior de la *Ocha* sin perder sus sustratos de origen africano.

Me refiero a dos libros: el primero, la novela *Changó el gran putas* del afrocolombiano Manuel Zapata Olivella donde a partir de la re-interpretación de una de las tantas historias míticas del *oricha Changó*, Manuel construye una novela, en mi opinión: devenida en el trabajo mejor logrado de la experiencia histórica de Afroamérica y, segundo, el poemario del matancero Rogelio Martínez Furé intitulado *Eshu (Orikí a mí mismo) y otras descargas* el cual revela una gran cantidad de elementos para aproximarse al universo filosófico y ético de la santería. Las dos obras despliegan a plenitud lo que el jazzista cubano Omar Sosa ha llamado «el humanismo de la Ocha».

CAPÍTULO I.
ROMPER LAS CADENAS POR EL PUÑO PROPIO.
AFROAMÉRICA Y LA OCHA (SANTERÍA CUBANA). APROXIMACIONES
DESDE NUESTRA AMÉRICA

PARTE I. AFROAMÉRICA

I.

Ante el corte de las trayectorias seguidas por la expansión europea hacia el oriente debido a la acción defensiva del Islam por mediación de los turcos otomanos, Europa se vio obligada a dirigirse hacia el oeste, es decir, al Atlántico, motivada por diversos intereses donde sobresaldrá la necesidad de hallar nuevas rutas para obtener sus preciados productos de China y la India.

El arribo español a *Abya Yala*¹⁴ es consecuencia de una empresa económica, política y militar de gran envergadura que tiene por objetivo histórico derrumbar el muro levantado por la expansión del proyecto civilizatorio del Islam que aisló a Europa durante el Medioevo¹⁵. Las coordenadas más visibles de este cerco musulmán son el reino Nazarí de Granada al sur de la península ibérica, derrotado en enero de 1492, hecho histórico que abre un punto de salida a favor de la cristiandad y, al mismo tiempo, concluye uno de los frentes de esta guerra intercivilizacional en *Al-Ándalus* (772-1492)¹⁶; y al este, el segundo sitio de Viena impuesto por el imperio turco-otomano hasta 1683. De hecho, como afirma el historiador argentino Hernán Taboada: “el referente político esencial del primer siglo de expansión marítima europea es la expansión terrestre otomana”¹⁷.

A los pocos meses de la caída de la Granada musulmana, la avanzada político-militar española se encuentra en la etapa final de la colonización de las islas Canarias –que concluirá

¹⁴*Abya Yala* es el nombre usado por el pueblo Kuna de Panamá y Colombia para designar el continente. Usamos esta expresión y no otra, como América o Nuevo Mundo, cuando hacemos referencia al continente antes o en el proceso de invasión del continente.

¹⁵El esquema de exposición que divide la historia mundial en edad antigua, medieval y moderna, presenta un profundo sesgo eurocéntrico. En nuestro caso usamos el concepto de Medioevo o época medieval, estrictamente, para el caso Europeo y nunca como noción que contiene la totalidad de las experiencias históricas del mundo. Los referentes temporales medievales son del año 476, con la caída del imperio romano de occidente hasta 1492, año de la derrota de los musulmanes en Granada y de la expansión hacia el oeste.

¹⁶ El historiador Hernán Taboada en su libro *La sombra del Islam en la conquista de América* nos advierte de la acepción eurocéntrica de la noción de “re-conquista” [FCE/FFyL-UNAM, 2004, 315p.]

¹⁷*Ibidem*, p.41.

con el sometimiento de la isla de Tenerife— y en octubre de ese mismo año (1492) llega a *Abya Yala*. Las expediciones marítimas de Colón y, detrás de él, una pléyade de conquistadores, en buena medida, financiados con capital holandés e italiano son piezas claves para la expansión del capitalismo mercantil y la construcción de un mercado mundial que terminó por subsumir a *Abya Yala* en la empresa civilizatoria de Occidente. La forma actual de ese proceso se sintetiza en lo que el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, según él “a riesgo de sonar ridículo”, refiere en la categoría: «sistema-mundo Europeo/ Euro-norteamericano/ cristiano-céntrico/ capitalista/ patriarcal/ moderno/ colonial»¹⁸.

La colonización dio paso a la «acumulación originaria» del capital¹⁹, agenciada por Europa y, en última instancia, por los países nor-europeos —varios siglos después se les sumará la América del Norte—, a través de la extracción de los recursos materiales de América, África y de todo el mundo, que hoy llamamos, dependiente, periférico o subdesarrollado. Del otro lado de la moneda, en los territorios invadidos acontecerá una «desacumulación originaria»²⁰, sostenida por la explotación-dominación de los amerindios y africanos, principalmente, aunque no los únicos, también, participarán una gran cantidad de blancos, chinos e indios (de la India) pobres —estos dos últimos presentes desde el siglo XIX— en el caso de «nuestra América».

La incorporación masiva de africanos esclavizados al continente americano, nos remite a una empresa clave en la totalidad de procedimientos colonialistas para la enajenación de los recursos humanos y materiales de los dos lados del mar: la trata esclavista²¹. África fue despojada de su fuerza de trabajo durante casi cuatro siglos, impidiendo así, el desarrollo del nivel de sus fuerzas productivas; en consecuencia, comparte con América el proceso de «desacumulación originaria».

La expansión colonialista europea desencadena procesos de transformación profunda en nuestro continente y África en todas sus dimensiones, los cuales tienen su fuerza motora en el desarrollo histórico de contradicciones de clase, étnico-culturales, raciales y de género que, a su vez, despliegan contradicciones de otro tipo. Entre las situaciones más significativas, acontecerán grandes depredaciones ecológicas y humanas, la diversidad etnocultural y religiosa,

¹⁸ Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global” en *Tabula Rasa*, No.4, enero-junio de 2006, Bogotá, pp.17-48.

¹⁹ Carlos Marx, *El Capital. Crítica de la economía política* [1867], Tomo 1, México, FCE, 1982, pp.607-649.

²⁰ Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes 1521/1723*, México, ERA, 1973, p.232.

²¹ Para un análisis más profundo es imprescindible la lectura de la obra del historiador guyanés Walter Rodney intitulada: *Cómo Europa subdesarrolló a África*, La Habana, Ciencias Sociales, 1981, 305p.

una y otra vez, será reconfigurada; en América, ésta se deberá a las múltiples transculturaciones protagonizadas por indígenas, africanos, europeos y asiáticos.

II.

Los estudios afroamericanos han privilegiado tres grandes líneas de trabajo: 1) trazar la “ruta del esclavo”, es decir, comprender la trata esclavista y sus impactos a ambos lados del atlántico; 2) hacer un inventario, lo más detallado posible, de los aportes africanos a las culturas americanas y; 3) advertir los procesos de mestizaje donde los africanos intervienen. Quizás, *Africanos en América* de la etnóloga mexicana Luz María Martínez Montiel²² logra hacer una de las radiografías más completas para el continente entero integrando todas estas vertientes.

En mayor o menor medida, las investigaciones afroamericanistas refieren como uno de los pilares donde descansa la génesis de su categoría de trabajo: Afroamérica, en la llamada «empresa esclavista» que comprende el conjunto de expediciones, formas de captura, almacenamiento, transporte, rutas y ventas de los esclavizados desde su punto de origen, pasando por cualquiera de las factorías europeas desperdigadas por el litoral africano hasta llegar a los puertos y mercados, legales o no, de América; la explotación de la fuerza de trabajo de los cautivos en tierras de América en cualquiera de las unidades productivas a los cuales son designados: plantaciones, minas, estancias ganaderas, la casa del amo, etcétera; así como, las consecuencias que trae la «empresa esclavista» y las formas en que se expresa en todas las dimensiones de la vida humana.

A partir de los años noventa del siglo XX, se ha matizado el razonamiento, el cual sostiene que la «empresa esclavista» es una institución directriz de las primeras experiencias de africanos en América. De manera reiterada, se hace énfasis en la existencia de auxiliares “negros” de conquistadores y que, al final de la embestida militar, hicieron aportes tan sustanciales como “sembrar los primeros granos de trigo” para demostrar que no todos los primeros africanos o afrodescendientes, ladinos o bozales, que pisaron América lo hicieron en calidad de esclavos. Comentarios en este tono los realiza el sociólogo colombiano William Mina²³, la afroamericanista cubana Mirta Fernández²⁴ y el antropólogo español Claudio

²² Luz María Martínez Montiel, *Africanos en América*, La Habana, Ciencias Sociales, 2008, 537p.

²³ William Mina Aragón, *El pensamiento afro: más allá de oriente y occidente*, Buenaventura, Colombia, Universidad del Pacífico, 2006, 269 p.

²⁴ Mirta Fernández, *Oralidad y africanía en Cuba*, La Habana, Ciencias Sociales, 2005, 198 p.

Esteva²⁵, entre otros. Sin embargo, estos matices, muy necesarios por cierto, no tienen la fuerza suficiente para romper la relación histórica entre la génesis de Afroamérica y la institución esclavista.

El establecimiento de la maquinaria esclavista como medio generalizado de explotación de la fuerza de trabajo africana y sus descendientes en América deviene en componente esencial que posibilitó el ascenso y desarrollo del capitalismo mundial. En tanto, la esclavitud de africanos fue una “solución” a los problemas generados por la relación tierra-trabajo en las circunstancias concretas de América posteriores a la invasión europea²⁶, signada por la trepidante caída demográfica entre las poblaciones indígenas en contradicción con la necesidad de un número cada vez mayor de mano de obra para extraer las riquezas del continente que permitió la “acumulación originaria” del capital.

Si bien es un hecho histórico que Afroamérica es consecuencia de la expansión colonialista europea. No es menos cierto, que Afroamérica madura sus formas y contenidos al calor de las luchas emprendidas a lo largo de su vida histórica, a todos los niveles y desde todos los frentes, primero contra la oprobiosa esclavitud; segundo, por la liberación de los pueblos y las naciones en ciernes del continente contra el colonialismo y; tercero, en la actualidad, ha “impulsado un proceso de reforma social y democratización que ha definido el desarrollo político de América Latina durante los últimos doscientos años.”²⁷

III.

El proyecto de reflexión que se pregunta por el perfil histórico de Afroamérica desde un enfoque *nuestroamericanista* tiene que cursar, en primera instancia, por la reconstrucción de las mediaciones que articulan la vida histórica, las experiencias de lucha y los actos de cultura entre Afroamérica y Nuestra América, en tanto, categorías históricas, es decir, son indicativas de “formas de ser y condiciones de existencia”²⁸ (históricas).

²⁵ Claudio Esteva Fabregat, *El mestizaje en Iberoamérica*, España, Alhambra, 1988, p.198.

²⁶ Para mayor información ver: Sidney Mintz, “África en América Latina: una reflexión desprevenida” en Manuel Moreno (relator), *África en América Latina*, México, Siglo XXI/UNESCO, 1977, pp. 378-397. Y, Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, 254 p.

²⁷ Jesús M. Serna, *Hacia un enfoque latinoamericanista de los estudios afroamericanos*, mimeo, 2011, p.4.

²⁸ Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. XLIII citado en Georg Luckacs, *¿Qué es el marxismo ortodoxo?*, México, Grijalbo, 1978, p. 13. Colección Textos Vivos.

La revolución haitiana (1791-1804) es la simiente de la dialéctica de Nuestra América y Afroamérica. Nuestra América nace con la lucha de los esclavos en el antiguo *Saint Domingue*, se constituye como el “punto de partida de los nuestroamericanos para la toma de conciencia de sí mismos”. Por su parte, Afroamérica la concibe como su victoria más preciada, la única revuelta esclava que alcanzó sus objetivos. Los obstáculos para su desarrollo como nación que aún debe superar, después de tantos años, son prueba de la magnitud de los intereses que estaban en juego.

Resulta importante destacar que dos terceras partes de la población del Santo Domingo francés habían hecho la travesía trasatlántica al momento del inicio de la rebelión de los esclavos en el norte de la isla²⁹. La guerra que libera a Haití de las garras del colonialismo francés opera a partir de elementos culturales africanos reconfigurados a las nuevas condiciones; es decir, los elementos africanos transculturados devienen, también, en expresión de la cultura de Nuestra América.

A pesar de que no ha logrado desarrollarse a plenitud, la república negra de Haití es un parteaguas dentro de un ciclo histórico de luchas de largo aliento contra la esclavitud que se despliega desde las primeras rebeliones de cautivos africanos en las factorías europeas del litoral occidental, a bordo de los barcos negreros que cruzan el océano o en las múltiples expresiones de rebeldía, como el cimarronaje, acontecidas a lo largo y ancho del continente americano,³⁰ y concluye en las últimas declaraciones de abolición: Cuba, 1886 y Brasil, 1888.

El perfil etnocultural de Afroamérica no sólo se constituye por la matriz africana, que de entrada, ella misma es diversa: yorubas, congos, mandingas, etcétera, porque la experiencia de los afroamericanos no está escindida de la realidad de nuestra América. La totalidad de sustratos etnoculturales que integran a los pueblos nuestroamericanos se expresan, de una u otra manera, en Afroamérica. Todo depende de las especificidades históricas que acontezcan en cada uno de los procesos de formación nacional en la región. De ahí que tome un profundo significado, la llamada de atención que hace Luz M. Martínez con respecto a la existencia de procesos caracterizados como de “indigenización del africano y africanización del indígena”.

²⁹ C.L.R. James, “De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro” en *Revista Casa de las Américas*, La Habana, año XVI, No. 91, julio-agosto de 1975, p. 66.

³⁰ Ejemplo de ello: el *Quilombo dos Palmares* en Brasil, tal vez, la experiencia de lucha cimarrona más longeva en el continente, existió entre 1580 y 1710.

Hablar de la diversidad de los sustratos etnoculturales de origen africano nos permite algunas consideraciones sobre la denominación colonial «negro» para referirse a ellos. El vocablo es parte del proyecto colonial de la deculturación, en tanto, “recurso tecnológico aplicado para la optimización del trabajo”,³¹ el cual tiene por objetivo la «despersonalización histórica» de los sujetos africanos esclavizados, es decir, se les despoja de su historicidad como yoruba, bantú, mandinga o carabalí vía la operación de abstracción de la experiencia etnocultural diversa de los africanos encauzándola en una generalización ahistórica y racial como lo es el vocablo «negro».

Cabe aclarar que la deculturación total es imposible y ni siquiera es deseable para los explotadores, debido a que no les interesa extirpar todos los valores culturales de la clase explotada, sólo aquellos que obstaculizan el sistema de explotación establecido, es más, en la medida de lo posible, algunos de estos elementos culturales que refuerzan estructuralmente el *statu quo*, los estimula en forma aislada para que pervivan en función de los intereses coloniales.

No obstante, en circunstancias concretas, después de todo un proceso de lucha por resemantizar el término y a pesar de todas las dificultades que ello supone, al vocablo «negro» se le ha vuelto a dotar de contenido histórico. Aquí queremos destacar dos ejemplos:

El primero acontece en junio de 1805 con la promulgación de la Constitución del Estado Negro de Haití, entre las disposiciones más importantes que se plasman son: la abolición de la esclavitud, la prohibición a todo blanco –con la excepción de los polacos, alemanes y las mujeres blancas naturalizadas de “pisar el territorio haitiano en calidad de dueño” y, para el tema que queremos resaltar se “consagra la fraternidad entre los ciudadanos –mulatos y negros–” en una denominación que agrupa a los dos sectores: *noirs*. Esta última disposición “expresa la preocupación del emperador [Dessalines o Jaques I] por lograr la unión entre ambos grupos bajo el signo de su descendencia africana”³².

El segundo ejemplo es el del caso del escritor barbadense George Lamming, quien asegura:

...cuando decimos negro, no hay significado biológico alguno ni se usa en servicio de aplauso racial. Cuando digo negro, es el nombre de una experiencia histórica profunda y singular, vivida por un grupo determinado de hombres y mujeres cuya presencia en el mundo estaba destinada a transformar los ojos y oídos del mundo

³¹ Manuel Moreno Fraginals, *op. Cit.*, p.14.

³² Johanna von Grafenstein, *Haití*, México, Instituto Mora/Universidad de Guadalajara/Alianza, 1988 p. 73-74.

y cuya liberación final será la contribución decisiva a la liberación de toda la humanidad.³³

Otro uso del vocablo «negro» tiene que ver con las llamadas «culturas negras» o «sociedades negras»³⁴, aquellas donde los hombres y mujeres con algún origen africano han logrado (re)producir su vida social en un medio ambiente distinto al africano y en condiciones económicas, sociales y políticas francamente adversas han podido establecer rasgos de continuidad histórico-cultural con respecto a las sociedades propiamente africanas, pero sin soslayar que en estas «sociedades negras» en América son dinámicas y, por ende, se suscitan transformaciones y novedades socio-culturales.

Resulta necesario precisar que cuando nos referimos a «Afroamérica», lo hacemos desde la perspectiva del «África *de* América» y no en la muy conocida de «África *en* América». A primera vista, parece un simple juego de intercambio de preposiciones pero, para nosotros, denota un sentido mayor. La preposición *de* alude al acto de apropiación. «África *de* América» aprehende en sus entrañas las experiencias históricas de los africanos y afrodescendientes en su ejercicio transculturador con el cual hacen suyo el continente y lo comparten con la totalidad de los hombres y mujeres que lo habitan. Incluso, la existencia de sustratos etnoculturales nuestroamericanos en Afroamérica, al parecer, es una de las condiciones que permiten la pertinencia de una «África *de* América».

Situarnos desde el «África *de* América» significa comprender que, a pesar de las causas históricas que motivaron la presencia masiva de africanos y afrodescendientes, la participación de estas mujeres y hombres, de todas las edades, a través de su trabajo físico e intelectual, junto con los otros grupos etnoculturales, han revolucionado sustantivamente las formas de ser y las condiciones de existencia histórica, ambiental, cultural, social, científico-tecnológica, económica y política en el continente americano.

IV.

Algunas páginas atrás, afirmamos que las luchas llevadas a cabo por hombres y mujeres afrodescendientes son, precisamente, las líneas de fuerza que maduran los contenidos y las

³³ George Lamming, *Los placeres del exilio*, La Habana, Casa de Las Américas, 2007, p.24.

³⁴Roger Bastide, *Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, España, Alianza, 1969, pp. 28-47.

formas de la «África de América», en relación recíproca con la vida histórica de los pueblos y naciones de Nuestra América. En correspondencia con lo dicho, el antropólogo mexicano Jesús M. Serna Moreno sintetiza así la cuestión: “La historia afroamericana es parte integral y perfecto reflejo de la lucha de América Latina”.³⁵

Para el caso que nos atañe, la lucha de los propios afrocubanos forja su cultura, en tanto esta última es la expresión genuina de la realidad histórica y material específica de los afrodescendientes en su afán por (re)producir la vida de un determinado modo en tensión con el proceso de formación nacional y del pueblo cubano. Manifestándose así, en el “conjunto de modelos de representación y de acción que de algún modo orientan y regulan el uso de tecnologías materiales, la organización de la vida social y las formas de pensamiento”³⁶.

No se puede desasir la cultura afrocubana del contexto específico en que nació, crece y se desarrolla dentro del conjunto cultural nacional. Si concebimos la cultura como la síntesis de la experiencia histórica, no es posible en ningún sentido, abstraerla de su condición de clase o del hecho de pertenecer a uno u otro grupo social, etnocultural e, incluso, “racial”. Los actos de cultura “reflejan y expresan intereses distintos, opuestos y hasta antagónicos”³⁷ de la sociedad que los crea. Al respecto, la afirmación de Manuel Moreno Fragnals es muy aleccionadora: “Los que pudiéramos llamar aportes culturales africanos a América Latina y el Caribe, son las resultantes de una cruenta lucha de clases, de un complejo proceso de transculturación-deculturación”³⁸.

Las sinergias resultantes entre el planteamiento del etnólogo cubano Joel James Figarola: “el mayor aporte negro a la cultura del Caribe son, precisamente, sus formas de religiosidad”³⁹ y el postulado de que las religiones de cuño popular expresan un rico conjunto de valores, a un nivel íntimo, de la propia cultura del pueblo que las gesta en su seno se constituyen en el punto de partida, el primer empujón, para investigar la configuración histórica de la santería cubana.

³⁵ Jesús M. Serna, *op. cit.*, p.4.

³⁶ Gilberto Giménez, “La investigación cultural en México en *Perfiles latinoamericanos*, núm.15, diciembre de 1999, México, pp.119-138. Citado en Jesús M. Serna, *op. cit.*, p.7.

³⁷ Nils Castro, “Penetración cultural, genocidio cultural, política cultural” en *Cambio*, No.12, México, Extemporaneos, Julio-Agosto de 1978, p. 19.

³⁸ Manuel Moreno Fragnals, “Aportes culturales y deculturación” en Moreno Fragnals (relator), *África en América Latina*, México, Siglo XXI/UNESCO, 1977, p.14.

³⁹ Figarola, Joel James, “De la sentina al crisol” en Martínez Montiel, Luz María (comp.), *Presencia Africana del Caribe*, México, CONACULTA, 1995, pp.74-75.

Siendo la Ocha, ante todo, una expresión cultural arraigada en la espiritualidad de los sectores populares cubanos, aunque también desborda esta condición para arraigarse en la totalidad de la estructura social cubana, donde personajes de la elite cubana son practicantes de las religiones afrocubanas; la tradición santera históricamente conformada concentra valores íntimos de los sustratos que integran a su pueblo y expresa críticamente la realidad de la nación cubana a la luz del horizonte que provee la propia experiencia histórica del «África de América» en su vertiente cubana.

«África de América» se objetiva en la Ocha. Al respecto, conviene recordar lo que Suri Quezada expresa en un magnífico resumen del proceso de apropiación nuestroamericana de las religiones africanas:

Lo que ya no estaba fue reinventado para que volviera a estar; lo que ya no era fue rehecho al llamado del instinto por vivir. Los poderes de la selva de allá fueron sustituidos por los del monte aquí. Hubo que nombrar lo desconocido y volver a vivir.⁴⁰

Por tal motivo, escindirla del contexto de diversidad etnocultural y el proceso de formación nacional cubano en que nació, creció y se desarrolla es despojarla de su historicidad. Visto el tema desde esta perspectiva, adquiere una significación inusitada lo dicho por el etnólogo cubano Fernando Ortiz: “La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones”⁴¹.

Aunque no se circunscribe al arco temporal analizado en la tesis, a partir de las numerosas migraciones de los cubanos, en la segunda mitad del siglo XX, por diversos motivos que no se limitan únicamente a las razones políticas y, sobre todo, se ha intensificado desde hace un par de décadas, la Ocha ha comenzado un proceso de expansión allende sus fronteras territoriales habituales para radicar, reproducirse y transculturarse en distintas latitudes del planeta.

⁴⁰ Emilio Suri Quezada, “Cuando cantan los gallos” en periódico *Juventud Rebelde*, La Habana, 28 de junio de 1991, pp. 4-5. Citado en Mirta Fernández, *Oralidad y africanía en Cuba*, La Habana, Ciencias Sociales, 2005, pp. 19.

⁴¹ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano*, p. 93.

PARTE II. LA OCHA

I.

El sistema religioso afrocubano conocido como Ocha o Santería tiene en las tradiciones culturales provenientes del pueblo yoruba de la costa occidental africana sus raíces más ancestrales. A lo largo de su vida histórica en la isla ha adquirido características propias resultado de los múltiples procesos de transculturación con otras religiones africanas; el catolicismo; el espiritismo kardeciano y las otras variantes; cultos paganos europeos; elementos de religiosidad indígena, principalmente taína e; incluso, asiáticos.

La Ocha forma parte del complejo cultural afroamericano donde converge y se alimenta de otros sistemas religiosos afrocubanos como el Palo Monte del sustrato lingüístico-cultural *Bantú*, la Sociedad Secreta Abakuá o *Ñañigos* de matriz *Efik-ibibio* y los Arará con matriz *Adja-fon* [Anexo: Ilustración 1]. Así también, dialoga con diversos sistemas religiosos de otras latitudes de América, por ejemplo, el *Candomblé* afrobrasileño y el *Vodou* haitiano e incluso mantiene un contacto muy cercano con la religión Yoruba en la actual Nigeria; todo ello le permite a los practicantes de las distintas religiones intercambiar conocimientos y formas rituales que dinamizan los procesos socio-religiosos y culturales.

El complejo religioso de la Santería cubana se estructura a partir de dos núcleos que le dan cohesión dentro de la gran diversidad ritual: en primer lugar, el culto central al par *eggun*⁴²-*oricha*⁴³ y, segundo, el respeto a los “sistemas predictivos-interpretativos”⁴⁴ integrados por: el oráculo del *Obbí* –adivinación por medio del coco-, *Diloggún* –la lectura de los caracoles- y el tablero de *Ifá*. Los dos primeros son del ámbito de los *olorichas*⁴⁵ y *obá oriatés*⁴⁶ [Anexo: Ilustración 5], el primero y el tercero son trabajados por los *babalaos*⁴⁷, en especial el último que es del dominio exclusivo de éstos, en cuanto al *diloggún* los *babalaos* no lo emplean, incluso se les está prohibido⁴⁸.

⁴²El *eggun* es un ancestro según la cosmovisión santera y yoruba.

⁴³Espíritus divinizados del panteón yoruba a quienes los practicantes de la Ocha llaman también santos.

⁴⁴Lázara Menéndez Vázquez, *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2002, pp. 21-22.

⁴⁵Iniciado en la religión.

⁴⁶Jerarquía más alta dentro de la Ocha, domina los rituales y tiene el permiso para sacrificar animales.

⁴⁷Sacerdote de *Orula* en *Ifá*. Guardián de la filosofía yoruba.

⁴⁸Información proporcionada por el etnomusicólogo Rolando Pérez en una comunicación personal con motivo de los comentarios de esta tesis en abril de 2013.

II.

La Ocha es un sistema religioso, de tipo monoteísta, cuyo fundamento se encuentra en el pensamiento yoruba africano transculturado a la cubana. *Olodumare* es considerado como el Ser Supremo y creador del universo. Otros nombres por los cuales se le conoce son: *Olorun* –dueño del cielo– u *Olofin* –dueño de la Ley–.

Entre los practicantes de la Santería no se le rinde culto directo a *Olodumare* aunque todas las *moyuba* –rezos– hacen referencia al creador. El Ser Supremo se encuentra alejado de su creación, delega la autoridad y el control de los asuntos del universo a sus *orichas*, es un dios que “mantiene la creación por medio de su fuerza vital pero no se manifiesta directamente”. La relación que existe entre *Olodumare* y los creyentes terrenales reside en la fuerza vital que los seres humanos han recibido del supremo. Hans Witte a este tipo de dioses como *Olodumare* y, en general, a los dioses supremos del África occidental los considera ejemplos típicos de *deus remotus*⁴⁹.

Los *orichas* son energías o espíritus divinizados del panteón yoruba, que entre los practicantes también se les nombran como *santos*, son mediadores entre el ser supremo y los humanos. Según George Cole, en África existen alrededor de 401 *Imalè* (*òrìṣà*), a diferencia de Cuba, donde son adorados solo alrededor de unos 15 a 20⁵⁰. En la Ocha, cada practicante cuenta con un *oricha* que lo guía e influye a lo largo de su vida. Esto no quiere decir que los otros *orichas* no puedan ayudar o ejercer alguna acción sobre el individuo. [Anexo: Ilustración3]

Entre los *orichas* más importantes en Cuba se encuentran los siguientes: *Elegguá*–dueño de los caminos–, *Ogún* –dueño de los metales, la guerra y la tecnología–, *Osun* –oricha mensajero de *Obatalá* y *Olofin*– y *Ochosi* –oricha cazador, dueño de las cárceles–, estos primeros cuatro *orichas* son los llamados *guerreros*. Continuando con la lista, encontramos a *Yemayá* –dueña de las aguas saladas y oricha madre–, *Ochún* –dueña de los ríos, de las aguas dulces–, *Changó* –dueño de los rayos, el fuego, la danza y la virilidad–, *Babalú Ayé* –dueño de las enfermedades contagiosas, venéreas, de la piel y las epidemias–, *Oyá* –dueña del cementerio, el viento y la centella–, *Obatalá* –oricha mayor, creador de la tierra y escultor del ser humano–, *Inle* –oricha de la medicina y la pesca–, *Obba* –dueña de las artes–, los *Ibeyis* –deidad de los

⁴⁹ Hans A. Witte, “Comunidad familiar y fuerzas cósmicas. Conceptos básicos de las religiones de África occidental” en Mircea Eliade (coord.), *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, España, Herder, 1996, p. 296.

⁵⁰ George Cole, *Orisa, patakí, ceremonias y oráculos: La representación de la santería en la cultura cubana contemporánea a través de los diferentes periodos históricos*, Thesis (Ph. D. of Philosophy), USA, Arizona State University, 2005, p.8.

gemelos–, *Agayú Solá* –dueño de los volcanes–, *Naná Burukú* –dueña de la llovizna, del lodo–, *Orichaoko* –dueño de la agricultura y la fecundidad–, *Odudúa* –rey de los muertos y progenitor del pueblo yoruba–, *Yemá* –oricha de la muerte y los cementerios–, *Osain* –dueño de la naturaleza–, *Olokun* –deidad de las profundidades del mar y las riquezas– y *Orula* –el gran adivino, dueño del sistema de *Ifá*–.

Los *eggun* o *egungun* es el término santero para referirse a los ancestros. En África, el culto a los *eggun* se hace para adorar a los antepasados, miembros de la familia consanguínea, pero en Cuba, ante la ruptura de las familias por medio de la trata esclavista, el *eggunse* ha ampliado a la familia ritual aunque sigue vinculado a la consanguineidad. Los ancestros o antepasados son los que muestran un gran interés por el bienestar de la comunidad. Ellos protegen a la comunidad y advierten los peligros que podrían amenazarlos. La relación estrecha con los ancestros es una característica presente en las religiones de África occidental⁵¹ y en las religiones afroamericanas como la Ocha.

El *Aché* es un concepto clave para entender la cosmovisión de la *Ocha*. Aquí me remito al filósofo yoruba Fá’Lokun Fatumbi en su artículo intitulado “Awo. Ifa and the Theology of Orisha Divination”. El *aché* es la energía en estado puro que emana, en su origen, del mismo *Olodumare* y llena de poder vital a todo lo existente. La fuerza vital o el principio de vida, según Hans A. Witte, se revela en la respiración, la circulación de la sangre y la sexualidad.⁵²

El mundo según los *babalaos* se encuentra dividido en dos dimensiones: el *Ayé* –mundo material– y el *Orún* –mundo espiritual–. El principio físico de expansión y contracción de la luz es el fundamento del *Aché*.⁵³ La expansión de la luz acontece en el mundo material, el *aché* se despliega a plenitud para fomentar la vida. Por otra parte, el *Orún*, es el momento de la contracción de la luz, eliminándose así su espectro luminoso, produciendo obscuridad, lo que no supone una disminución de su fuerza o adquiera una connotación negativa. Pienso que una palabra más adecuada, en vez de contracción sería «concentración». La energía vital que es el *aché*, antes en expansión ahora se agrupa a través de los *egun* y *orichas* que concentran el *aché*, el cual emana de *Olodumare*.

⁵¹ Hans Witte, “Comunidad familiar y fuerzas cósmicas”, *Op. cit.*, p. 279.

⁵² *Ibidem*, p. 278.

⁵³ Fa’ Lokun Fatunmbi, “Awo. Ifá and the Theology of Orisha Divination”, New York, Same Gender relationship, 1992. Disponible en: http://www.avostudycenter.com/Articlesart_social_comment1.htm [consultado el 24/nov/2003]

Todo ser humano nace con *aché* y dependiendo de su conducta o de ciertos acontecimientos en su vida espiritual o material esta energía disminuye o se incrementa. En la Santería, decir que alguien tiene mucho *aché* significa que el hombre o la mujer se encuentran por buen camino o que posee ciertas cualidades como una gran capacidad para interpretar los oráculos o saber mucho de la religión y de los rituales.

El *Ayé* –mundo material– y el *Orún* –mundo espiritual– aunque son dos dimensiones distintas dentro de la cosmovisión de la *ocha*, se encuentran profundamente entrelazadas, existe entre los dos mundos una dialéctica muy dinámica. Aquellos que habitan el *Orún*, como los *orichas*, *egun* y otros espíritus, entre los que se encuentran ancestros y familiares fallecidos, se manifiestan de diversas maneras, por lo general se hace a través de los sistemas oraculares, también, vía las posesiones en los toques de tambor y, en algunos casos, entre los sueños del creyente. [Anexo: Ilustración 4]

III.

Otro de los ejes que estructuran la Ocha, según Lázara Menéndez, son los sistemas adivinatorios o, como ella les denomina, «sistemas predictivos-interpretativos»⁵⁴. La cuestión de la adivinación es una parte muy importante dentro de la religión santera. En ella se consulta a los *orichas* con el objetivo de conocer su voluntad, saber, por ejemplo, qué rituales o *ebbo* –sacrificio– se debe realizar para solucionar o prevenir determinado problema. Aquí dibujaremos someramente, cada uno de los tres sistemas.

El oráculo del *Obí*, es decir, la adivinación por medio del coco. Este sistema puede ser trabajado por cualquier practicante que haya recibido sus “guerreros”: *eleggúá*, *osun*, *ogún* y *ochosi*. Se toman cuatro pedazos de coco y se tiran al suelo, ya sea que los cocos muestran su corteza o por el contrario la pulpa blanca, dependiendo de la posición en que resulten saldrá una letra que dará el mensaje. El sistema sólo responde Sí o No.

El *Diloggún* o la lectura de los caracoles. Este sistema requiere de un conocimiento mayor en su técnica, las respuestas vienen dadas por los *patakis* contenidos en el cuerpo filosófico de *Ifá*. La interpretación de los caracoles requiere de un mayor conocimiento y *aché*. El oráculo de *obí* es practicado por hombres y mujeres iniciados, es decir, desde *olorichas* hasta

⁵⁴Lázara Menéndez Vázquez, *Rodar el coco*, La Habana, Ciencias Sociales, 2002, pp. 21-22.

aquellos que ocupan ya la jerarquía de *obá oriaté*. Cada *oricha* tiene sus caracoles propios, por lo que siempre que se quiere consultar a uno u otro *oricha* se toma sus cauris.

Los caracoles –cauris– utilizados se deben consagrar para esta función, se les quita la parte de atrás quedando por un lado un hueco y, por el otro, la abertura natural a la que se le llama “boca”. Son 16 caracoles cada uno representa un *Oddu* o letras de *Ifá*, representados por un ortograma dentro de un sistema binario⁵⁵, cada *oddu* se encuentra compuesto, a su vez, por muchas parábolas o fabulas (*patakís*) donde se recogen los mitos y los conocimientos ancestrales de la Ocha.

El tercero y último es el tablero de *Ifá*. Sistema oracular más reconocido, importante y confiable dentro de los practicantes de la *Ocha*, es del uso exclusivo de los *babalaos*, sacerdotes de *Ifá* que han pasado por un largo proceso de “acondicionamiento cultural” para poder especializarse en el trabajo de *Ifá*. El proceso de consultar *Ifá* consiste “en obtener una serie de octogramas, que son símbolos, compuestos por dos signos: I y O”, estos representan: el primero, la fuerza de expansión del *aché* y, el segundo, la fuerza de concentración del *Aché*, de cuya combinación, según el filósofo yoruba Fa’lokun, emerge la creación⁵⁶.

IV.

Un elemento estratégico de resistencia que debemos mencionar fue el de enmascarar los *orichas* africanos con la iconografía católica en tiempos coloniales, una de las principales razones del por qué popularmente se conoce a esta religión como Santería. El ejercicio de superposición de imágenes se encuentra relacionado con los cabildos de nación y las sociedades de ayuda mutua, en tanto, cada uno congregaba a individuos de un mismo grupo étnico bajo la advocación de un santo católico, lo que permitía, a partir de una serie de paralelismos, el enmascaramiento entre los santos católicos y *orichas*, ya sea en su apariencia iconográfica o en su hagiografía, es así que se establece la relación: *Changó*-Santa Bárbara o *Yemayá*-Virgen de Regla. [Anexo: Ilustración 6.]

El antropólogo Jesús Fernández Cano cuenta que, una vez, en la celebración de un toque de tambor realizado en Miami-Dade, USA, escuchó a un *akpuón* –persona que dirige los cantos– llamado Luisito, pidió que se le cantará a “Oyá, Santa Teresa en la Iglesia católica”. Al

⁵⁵ Jesús Fernández, *op. cit.*, p.580.

⁵⁶ Fa’Lokun Fatumbi, *op. cit.*, p.vii.

unísono varias personas se rieron y Manolo, un *babalao*, dijo: “Eso, con sincretismo y todo”. El incidente fue interpretado por Jesús como una especie de revelación sobre el tema, llegando a la conclusión de que las supuestas manifestaciones sincréticas con la iconografía católica “no [son] más que una institucionalización de una costumbre arraigada que les evita [a los santeros] dar explicaciones engorrosas acerca de su religión y les protege de los prejuicios de la sociedad que les rodea”⁵⁷.

Sin embargo, el etnomusicólogo Rolando Pérez Fernández comenta que los *babalao*s y santeros viejos con los que tiene relación nunca se refieren a *Babalú Ayé* con su nombre yoruba, si no que siempre lo hacen con el del santo católico que lo identifica: San Lázaro.⁵⁸

El “sincretismo” entendido como un concepto analítico que pretende explicar la totalidad del fenómeno religioso santero, también, ha sido criticado por parte de investigadores como Mirta Fernández y Miguel *Willie Ramos*, en general, coinciden en que el ejercicio de enmascaramiento de los *orichas* con el santoral católico a partir de una serie de paralelismos icónicos o en la hagiografía de los santos es un elemento estratégico de resistencia originado en los tiempos coloniales y que realmente se sitúa a un nivel superficial en la religión [Ilustración 7]. En todo caso, los aportes católicos a la Ocha se encuentran en otro lugar.

Desde nuestro punto de vista, la persistencia de la noción de sincretismo como referente central en el análisis termina por privilegiar solo una de las múltiples relaciones culturales que existen en la santería. En la historiografía que suele trabajar desde el concepto de sincretismo, por ejemplo Natalia Bolívar Arostegui en su obras clásicas *Los orishas en Cuba* (1990) o *Santa Bárbara Changó* (2007) no se encuentran referencias a la diversidad etnocultural presente en la formación histórica de la Ocha, por ejemplo: no hay mención al tabaco como un elemento ritual indoamericano importante en algunas ceremonias afrocubanas o al hecho de la existencia de *babalao*s chinos donde posiblemente converge el sistema filosófico yoruba con los sistemas de pensamiento asiáticos. En resumen, el concepto de “sincretismo” en la práctica termina por excluir la diversidad etnocultural presente en la Ocha para privilegiar las relaciones entre el catolicismo y las religiones de origen africano.

⁵⁷ Jesús Fernández, “Entre Oyá y Santa Teresa. El controvertido asunto del sincretismo en la Santería”.

⁵⁸ Comunicación personal, abril de 2013.

CAPÍTULO II.
A TRAVÉS DE TODAS LAS SANGRES.
AFROAMÉRICA Y EL PROCESO DE FORMACIÓN NACIONAL CUBANO
(1510-1929)

PARTE I. AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES EN CUBA. NOTAS GENERALES

I.

La presencia de africanos o afrodescendientes en la isla de Cuba ocurrió temprano. Así lo confirman datos que aseguran su participación en las propias huestes de Diego Velázquez, incluso, algunos en calidad de auxiliares de los conquistadores. Uno de los más famosos fue Juan Garrido, quien participó con Diego Velázquez en la conquista de Cuba (1510-11), acompañó a Ponce de León a Puerto Rico y La Florida, después formó parte del ejército de Cortés en la toma de Tenochtitlán y más tarde se dice, “casi en calidad de chisme”, que él fue quien sembró los primeros granos de trigo por los rumbos de Coyoacán⁵⁹.

Los negros esclavizados atendieron una amplia gama de labores mientras se terminaba de someter a los indígenas. Los primeros hombres de origen africano que participaron en la conquista eran ladinos, es decir, hablaban español y habían sido bautizados en la fe católica. Todos pasaron por un proceso de transculturación en España, la mayoría nacidos en la misma península ibérica.

Cabe destacar que para este tiempo en Sevilla existía ya un número considerable de esclavos negros y cuya presencia se remonta al “tiempo del rey don Enrique III (1391-1407)”⁶⁰. Otro dato confirma la existencia anterior de la esclavitud de africanos al momento de la conquista: la fundación en Sevilla de la cofradía de negros bajo la protección de Nuestra Señora de los Ángeles en el año 1401.⁶¹

Según documentos oficiales consultados por el historiador cubano Manuel Moreno Fraginals, la referencia más antigua de la llegada de un cargamento de negros al continente

⁵⁹ Gonzalo Esteva Fabregat, *El mestizaje en Iberoamérica*, España, Alhambra, 1988, p.198.

⁶⁰ José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud desde los tiempos remotos hasta nuestros días*, Tomo III, La Habana, Alfa y Omega, 1937, p.290.

⁶¹ José Bermejo, “Historia de las cofradías de esta ciudad, Sevilla” s/f citado en Fernando Ortiz, *Los negros curros*, Ciencias Sociales, La Habana, 1986.

venido directamente de África se data en 1518 y el último desembarcó en 1873, en la costa sur de la isla de Cuba y los esclavos fueron trasladados al ingenio azucarero “Juraguá”, cerca de la actual ciudad de Cienfuegos [Anexo: Ilustración 11]. En suma, tenemos casi cuatrocientos años de existencia del “proceso coercitivo de seres humanos más gigantesco que ha conocido la historia” dirigidos a “seis producciones fundamentales: azúcar, café, tabaco, algodón, arroz y minería”.⁶²

El etnólogo cubano Fernando Ortiz, gracias a sus pesquisas en los repositorios coloniales, enlista más de un centenar de “apelativos etnográficos” o posibles grupos étnicos africanos venidos a la isla⁶³. Al parecer no es del todo confiable su información debido a tres situaciones, principalmente: a) muchas de las nominaciones, propias de la trata, cayeron en desuso al suprimirse ésta; b) la mayoría de las veces, los escribanos no precisaban la procedencia étnica sino los lugares de embarcación y; c) las denominaciones eran aplicadas erróneamente a grupos dispares, razón por la cual es difícil puntualizar los grupos étnicos de los cuales provienen.

Ciertos atisbos, obtenidos de la lectura de distintos trabajos de consulta obligada como lo son los trabajos de Fernando Ortiz⁶⁴, Jesús Guanche⁶⁵, Rafael López Valdés⁶⁶ para el caso cubano y para Hispanoamérica, la investigación del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán: *La población negra de México*, nos permiten plantear que para los siglos XV al XVII, los grupos étnicos que llegaron en mayor número fueron los Congo, Luanda, Mandinga y Bambará. Y para los siglos XVIII al XIX, predominan los yoruba⁶⁷, carabalí y arará o dajomé. El antropólogo cubano Rafael López Valdés en sus trabajos publicados en los años de 1980, a partir de sus investigaciones en archivos parroquiales y otras fuentes coloniales, estableció las zonas o regiones de procedencia de los esclavos africanos llegados a Cuba, su esquema se divide en [Anexo: Ilustración 8]:

⁶² Manuel Moreno Fraginals, “Aportes culturales y deculturación” en Moreno Fraginals (relator), *África de América*, México, Siglo XXI/UNESCO, 1977, p.13.

⁶³ Fernando Ortiz, *Hampa Afrocubana. Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público*, La Habana, Revista Bimestre Cubana, 1916, pp.25-52.

⁶⁴*Ibidem*.

⁶⁵ Jesús Guanche, *Africanía y etnicidad en Cuba (Los componentes étnicos africanos y sus múltiples denominaciones)*, La Habana, Ciencias Sociales, 2009, 301 p.

⁶⁶ Rafael López Valdés, “Pertenencia étnica de los esclavos de Tiguabos (Guantánamo) entre los años 1789 y 1844” en *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, No.77 (3), septiembre-diciembre de 1986, La Habana, pp.23-83.

⁶⁷ Mejor conocidos en Cuba como Lucumí y en Brasil como Nagó.

- Zona I. Entre Cabo Blanco y Cabo Palmas en la Guinea Superior, desde el actual Senegal hasta Liberia.
- Zona II. Costa de Oro, desde Costa de Marfil a Ghana.
- Zona III. Costa de los Esclavos, desde Togo hasta Camerún.
- Zona IV. Entre Cabo López y Cabo Negro, desde Gabón hasta el sur de Angola.
- Zona V. Costa oriental de África, que incluye principalmente el área del actual Mozambique.⁶⁸

El sistema de importación de esclavos autorizado por la Corona que duró hasta 1595 se basaba en la concesión de *licencias* administradas por la Casa de Contratación y otorgados a particulares (conquistadores, funcionarios reales, religiosos, comerciantes, etcétera.). Éstas variaban en cantidad, iban de unos pocos esclavos para uso personal hasta las que sobrepasaban los mil negros destinados al mercado.

En 1595 se sustituyeron las *licencias* por el sistema de *asiento*, contrato de derecho público por el cual un particular se obliga con el gobierno a la administración del comercio esclavista; las concesiones son de carácter monopólico, entregados, por lo general, a mercaderes extranjeros. Los portugueses fueron los primeros en dominar los *asientos* (1595-1640). Después hubo un tiempo de hegemonía holandesa (1640-1694). Otro breve paréntesis portugués (1694-1701). Poco más de una década de primacía francesa con su Compañía de Guinea (1701-1713). Seguido de una etapa de superioridad inglesa gracias a la concesión otorgada a la Compañía del Mar del Sur (1713-1739) como parte de las disposiciones del Tratado de Utrecht. [Anexo: Ilustración 9]

En 1739, inicia la Guerra del Asiento o de la Oreja de Jenkins (1739-48) entre Gran Bretaña y España, la cual tuvo su origen en las rivalidades ocasionadas en el Circuncaribe por parte de las potencias europeas, pronto englobada en la guerra por la sucesión austriaca (1740-1748). Gracias a ello se abrió un periodo de dos décadas en donde “la Real Compañía de Comercio de La Habana –empresa emblemática de la oligarquía habanera– prácticamente

⁶⁸ Rafael López Valdés, *op. cit.*

monopolizó las introducciones legales sobre la base de licencias, ya que nunca pudo obtener de la Corona el asiento como tal”⁶⁹.

El fin del asiento británico formal no significó que dejaran de estar involucrados en el comercio esclavista con Cuba. Ante la carencia de factorías españolas en África, incapacidad técnica, desorganización e inexperiencia en el complejo negocio de la trata, orilló a los españoles y criollos blancos a adquirir sus esclavos en las colonias extranjeras británicas, principalmente en Jamaica. También, se tiene registro de embarcaciones con pequeñas partidas procedentes de Martinica, Providencia y Carolina del Sur.

En realidad, los británicos dominaban el tráfico en el Caribe y el comercio esclavista con Cuba durante todo el siglo XVIII. Los beneficiados en estos tiempos fueron el marqués de Casa Enrile (1773-1779) y la firma de Liverpool: Baker y Dawson (1786-1789). Todos los permisos otorgados o no fueron determinados por los vaivenes de la diplomacia y la supremacía económica internacional en la época del desarrollo del capitalismo en Europa. “La historia de los asientos y licencias es la historia legal de la trata negrera en las colonias españolas durante los siglos XVI y XVII y parte del XVIII”⁷⁰.

Gracias a las peticiones de la aristocracia habanera, el rey Carlos IV decretó la libertad del comercio negrero en las provincias de Caracas, Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico en 1789, tal acontecimiento ocurrió en el marco de un proceso de liberalización del comercio en todas las posesiones españolas. En este contexto, los esfuerzos negreros de Cuba siguieron sin ser muy exitosos, aunque es cierto que una expedición cubana en ese año sustrajo africanos del Senegal⁷¹, pero fue una excepción. Básicamente se limitaron en lo que resta del siglo a adquirir pequeños lotes en distintas islas del Caribe (Jamaica, Saint Thomas, Saint Domingue y Guadeloupe).

Este pequeño dibujo del comercio esclavista oficial, no puede estar completo sin tomar en cuenta el contrabando de esclavos que era numeroso y, al encontrarse fuera de los marcos legales, no existen constancias factuales. Los barcos negreros de contrabando alijaban su cargamento en playas o bahías desiertas, muchas veces, con el beneplácito de las autoridades. Algunas playas y bahías vecinas a La Habana fueron predilectas de este tipo de desembarcos

⁶⁹ Enrique López Mesa, “La trata negrera en el puerto de La Habana a mediados del siglo XVIII” en *Sotavento. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, No. 6, verano de 1999, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, México, p.20.

⁷⁰ Fernando Ortiz, *op. cit.*, p.67.

⁷¹ Manuel Moreno, *El ingenio*, vol. I, La Habana, Ciencias Sociales, 1978, pp.50-51.

como: Mariel, Cojimar, Batabanó, Bahía Honda o Jaimanitas. También eran tolerados Matanzas, Camarioca, Guanímar, Banes, Punta de Guanés o Manzanillo y, hacia el extremo sudoriental de la isla, Juraguá, fondeadero vecino a Santiago de Cuba.

Desde el punto de vista de la demografía, el historiador cubano Juan Pérez de la Riva propone que para todo el periodo colonial cubano, el número de africanos esclavizados traídos a la isla se encuentra en el orden de 920 mil, y de ellos, alrededor de un 85% llegó en el siglo XIX. De un total de 40 millones, según cifras presentadas para toda América citadas por la historiadora mexicana Luz María Martínez Montiel, “lo que significa que fueron apresados, esclavizados o asesinados, 385 142 todos los meses; es decir 1 056 diariamente, durante los casi cuatro siglos que duró la esclavitud”⁷².

El dato sobre la avasalladora llegada de africanos esclavizados en la Cuba decimonónica, aproximadamente 85%, es decir, unos 782 mil, nos da una clave para entender tiempos y tendencias de los procesos de acriollamiento de los sustratos etnoculturales, con énfasis en los africanos, que integran el pueblo cubano. Más adelante daremos cuenta de los detalles, basta con decir ahora que de ese 85% de sujetos esclavizados, una proporción muy importante pertenecerán al pueblo Yoruba, sustrato etnocultural de la Ocha, tema de nuestra tesis. Es decir, a lo largo de la vida histórica de los sistemas religiosos afrocubanos, el siglo XIX, presenta el momento de mayor densidad en la consolidación de la Ocha o Santería cubana tal y como la conocemos hoy en día.

En el rubro de las relaciones entre las leyes y la institución esclavista, el primer cuerpo legal redactado en Cuba fueron las *Ordenanzas municipales para el Cabildo y Regimiento de la villa de la Habana y demás lugares de la Isla de Cuba* que elaboró el Dr. Alonso de Cáceres, Oidor de la Audiencia de la Española o Santo Domingo, Visitador General y Juez de Resistencia, presentándolas al Cabildo de La Habana el 14 de enero de 1574, donde fueron aprobadas.

A partir de la ordenanza cuarenta y siete se reglamenta la vida de los indios y los africanos. Se prohíbe la venta de vino a ellos, ningún negro cautivo puede llevar espada, cuchillo u otra arma. A los negros libres que nunca fueron esclavos se les permite portar armas si son vigilantes. La ordenanza cincuenta y ocho legisla sobre el trato a los negros fugitivos y cimarrones.

⁷² Luz María Martínez Montiel, *Africanos en América*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2008, p.12.

La figura del sindico procurador de esclavos era otra disposición jurídica. La aplicación de tal normatividad tenía un margen muy estrecho de acción debido a las condiciones de la colonia, entre otros: el aislamiento geográfico de las haciendas y estancias con relación a las villas y el alto grado de violencia presente en una sociedad constituida, en aquellos años, por un buen número de aventureros.

La manumisión es un punto a resaltar. Esta tiene que ver con el proceso de un esclavo para convertirse en liberto, existen distintas vías, entre ellas: comprar su libertad o mediante testamento el amo dejaba libre a su esclavo. Todo ello se estableció legalmente por Real Cédula en 1526. Tal posibilidad abrió las puertas para que los negros pudieran integrarse en mejores condiciones a la sociedad colonial, emerge en esta situación una nueva categoría social: el negro horro o liberto, que desde los comienzos de la época colonial eran muy numerosos a consecuencia de la abundancia de manumisiones.

Estos “libres de color” se incorporaran a la vida productiva en pequeños conucos y estancias precarias de su propiedad o no y en diferentes oficios en las villas, también tendrán participación destacada en la defensa de los puertos y villas asediadas constantemente por los piratas y corsarios.

Un ejemplo, en 1555, el corsario francés Jacques de Sores, quien atacó, capturó e incendió La Habana fue el motivo para agrupar todos los estamentos sociales habaneros ante el peligro del enemigo invasor. Entre los defensores de la ciudad se hallaban vecinos, indios libres del pueblo de Guanabacoa, negros libres y esclavos. Puede que el acontecimiento contenga un valor simbólico mayor más allá de la mera contingencia, tal vez, los distintos grupos etnoculturales experimentaron como amalgama de unión: un incipiente sentido de pertenencia a la tierra, o por lo menos, la convicción de defender el terruño propio. [Anexo: Ilustración 11]

PARTE II. LAS SIMIENTES CRIOLLAS DE LA NACIÓN CUBANA (1509-1763)

I.

A la par del establecimiento de precarias villas: Baracoa (1511), San Salvador de Bayamo (1513), Santa María del Puerto del Príncipe (1514) y Santiago de Cuba (1515), ubicadas en lugares próximos a las costas o ríos, se comienzan a explotar lavaderos de oro que utilizan como mano de obra: indios y africanos [Anexo: Ilustración 11]. Los asentamientos españoles privilegiaron la región oriental durante los primeros años debido a su cercanía con La Española convertida en base de operaciones para la conquista y explotación de las nuevas tierras agenciadas.

El hallazgo de ubérrimas minas de oro y plata en la Nueva España (Taxco, 1532) y el Alto Perú (Potosí, 1545) y, como contraparte, la escasez de ellas en la isla, aunado a su ventajosa posición geográfica fueron los determinantes para que Cuba se constituyera en un punto de tránsito, especie de trampolín que impulsaba a los hombres a otras empresas de conquista y colonización de mayor envergadura.

Por más de dos siglos –hasta la década de 1760–, la Corona española solo le prestó atención militar dado que cumplía funciones de centinela de los dominios americanos y la espléndida bahía de La Habana albergaba los grandes galeones llenos de riquezas extraídas de América dispuestos, en su último punto del Nuevo Mundo, a zarpar a Europa. Es así que, paradójicamente, Cuba será pieza clave en la contienda por el dominio de los metales y los mercados en un mundo jaloneado por las tesis mercantilistas del capitalismo naciente y, a la vez, puede que tal condición explique el porqué del retardo económico que la caracterizó durante este periodo.

En las villas aparecen los primeros trazos que configurarán una sociedad criolla que en el siglo XVII cuajará al tomar forma las contradicciones entre peninsulares y criollos. Estos últimos concebidos en su acepción amplia que integra a los descendientes de españoles, africanos o cualquier otro origen y sus mestizajes. Esta primera “etapa formativa de la nación y el pueblo cubanos” se afianza a lo largo del siglo XVII y concluye en 1763, según el historiador cubano Eduardo Torres-Cuevas.⁷³

⁷³ Eduardo Torres-Cuevas, *En busca de la cubanidad*, Tomo II, La Habana, Ciencias Sociales, 2006, p.257.

Importante es considerar que esta sociedad tiene un carácter fragmentado, compuesta por espacios geográficos delimitados por las jurisdicciones de las villas, lo que produce un fenómeno de diferenciación que da paso a la formación de una identidad criolla y al distanciamiento de los cabildos criollos del Estado Colonial, generándose un arraigado sentido de pertenencia a la patria local y, en menor medida, a la patria regional, puntos de partida de la nacionalidad.

De aquí en adelante, la clave del proceso histórico y social de la formación nacional y del pueblo cubano, desde el siglo XVII al XIX, se objetiva en la constitución de un ente humano que será el germen de un nuevo complejo cultural, diverso al interior de sí: el criollo; donde indígenas, europeos, africanos y asiáticos convergerán. Determinado por la toma de conciencia de sí, de los estamentos etnoculturales y clases sociales que conforman lo criollo en lucha contra el poder colonial que los sojuzga de diferentes formas dependiendo del lugar que ocupen en la pirámide social y las características “etno-raciales” que les sean propias.

Una precisión necesaria. Dependiendo de cada región del continente, la noción de «criollo» adquiere particularidades en su concepción. En el caso cubano es un “concepto diferenciador-unificador”⁷⁴ que permite identificar *lo propio que está gestándose*, entre sus rasgos de excepción, presenta la inclinación por definirse desde el “donde se *cria* y no solamente dónde se *nace*”. En un principio no había connotación racial alguna, por igual se le llamaba criollo al hijo de conquistadores como al hijo de africanos (esclavo o libre) nacidos en estas tierras, aunque, por supuesto, no es lo mismo ser un criollo “blanco” que uno “negro”. Incluso, el término se usó primero, para distinguir a los esclavos nacidos en América de los bozales –los recién llegados de África–. Con el tiempo, el vocablo fue generando más contenidos, se le denominó así a los productos locales y a las nuevas formas culturales del país para diferenciarlas de las provenientes de Europa y África.

Enriqueciendo el mosaico etnocultural esbozado, para el caso del oriente de la isla, vemos lusitanos, en buen número, radicados en Santiago de Cuba o Bayamo a mediados del siglo XVI. Indígenas y criollos pero nacidos en Campeche, Veracruz, Puebla de los Ángeles, Cartagena de Indias, Caracas, etcétera, que dejaron una huella importante en los siglos XVI y XVII. También, el despoblamiento del norte y occidente de La Española orilló a criollos y peninsulares de esos lugares a inmigrar al oriente cubano a inicios del XVI. A mediados del

⁷⁴*Ibidem*, p.258.

siglo XVII, colonos españoles criollos se establecieron en Santiago de Cuba venidos de Jamaica –sobre todo a causa de la toma de los ingleses de la isla en 1655– o franceses radicados en La Tortuga u occidente de La Española.⁷⁵

El descenso demográfico indígena es crítico. La documentación de la época parece reflejar que la solicitud constante de africanos esclavizados era expresión del genocidio de la población nativa. Ejemplo de ello, podemos encontrarlo en *Los negros esclavos* de Fernando Ortiz, donde cita a los procuradores de Santiago de Cuba, Santa María del Puerto del Príncipe y Sancti Spíritus que en cartas al rey solicitaron con urgencia negros exentos de todo pago de alcabala en 1542⁷⁶.

Debido al rápido agotamiento del efímero ciclo del oro en la isla. Los colonizadores, muchos de ellos recién migrados en pos de fortuna, donde abundaban andaluces, extremeños, canarios y castellanos, comenzaron a dedicarse a la agricultura y ganadería. De entre estas familias surgirá una masa de labradores pobres asentados en estancias, conucos y rozas, concedidos en usufructo por los cabildos⁷⁷ o gracias al favor de los funcionarios reales. Los productos generados serán casi en su totalidad para el autoconsumo. Por otro lado, los mismos funcionarios reales, comerciantes, militares de alto rango y otros personajes de influencia lograron que se les otorgara grandes mercedes de tierra que se dividían en hatos y corrales, las cuales acrecentaban en tamaño a discreción hasta establecer enormes latifundios donde se criaban, de manera casi silvestre, el ganado bovino, caballar y porcino.

Ya sea por vía de las inmensas acaparaciones de tierras por unos cuantos privilegiados del sistema o a la ocupación de extensiones de pocas dimensiones de terreno por familias colonizadoras “pobres” se irá lentamente dibujando el cuadro de propiedad de la tierra que llegará a su edad madura hasta el siglo XVIII. Como resultado, el desarrollo de actividades productivas agrícolas y ganaderas que proyectó la división territorial es directamente proporcional al despojo histórico de tierras a las comunidades indígenas por medio del “derecho de conquista”.

⁷⁵Olga Portuondo, *La virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de cubanía*, Santiago de Cuba, Oriente, 1995.

⁷⁶ “Aquí la mayor urgencia son los negros. Pedimos licencia para que cada vecino compre cuatro negros y negras libres de toda alcabala” Citado en Fernando Ortiz, *Hampa afrocubana. Los negros esclavos*, p.76.

⁷⁷ Los cabildos o ayuntamientos representaban la autoridad colonial en cada una de las villas en Cuba, presididos por los alcaldes y regidores. Al interior de esa figura de gobierno se fue desarrollando el poder político de las clases oligárquicas locales.

Esta emergente clase patricia criolla “blanca” al mismo tiempo que iba apoderándose de tierras comenzó una empresa de invisibilización en el terreno de la cultura respecto al papel jugado por los indígenas del Caribe; elaborándose así, dos “leyendas”, una blanca y otra negra, sobre los inicios de la conquista y su consecuente desaparición del indio. La primera justificaba la inferioridad del indio y el derecho del criollo blanco a tomar posesión de la tierra, en tanto, heredero del conquistador español y la segunda versa sobre el carácter brutal de la conquista y la eliminación de los nativos.

Los primeros patriciados criollos “blancos”, descendientes de los conquistadores que poco a poco fueron migrando o muriendo, eran gente sin relaciones de influencia notable en España, con un horizonte de expectativas no mayor a la comarca que sentían como suya, generando así, intereses distintos a los de sus antepasados inmediatos. Todo ello los motivó a confrontarse, durante más de cuatro siglos, con las autoridades coloniales por sus intromisiones en la política local, la excesiva tributación, el monopolio comercial y la injerencia eclesiástica y militar en la vida privada de los vecinos, así como sus prácticas de represión contra las manifestaciones culturales autóctonas.

España no tenía un mínimo interés en amortiguar las diferencias con sus colonias. En resumen, la política comercial de España, cuyos prolegómenos se remontan al siglo XV, se basaban en dos principios: el primero, el comercio exterior constituía el principal medio de enriquecimiento de un país y, segundo, considerar que las colonias se fundaron para utilidad exclusiva de la metrópoli⁷⁸, entonces más que proteccionista resultaba prohibicionista y monopolista, “hijos predilectos del mercantilismo”.⁷⁹

Las confrontaciones se daban por vía de la violencia o por disputas legales selladas con frecuencia por la desobediencia de los patricios criollos “blancos” a los designios de las autoridades peninsulares, lo que no quiere decir que a la monarquía se le cuestionara su legitimidad, expresión de que el patriciado criollo en su conflicto de intereses no constituían una contradicción insalvable con la metrópoli. “La actitud del patriciado criollo se resumirá en el grito pronunciado más de una vez, en ocasión de alguna sublevación o protesta de los regidores bayameses o principieños, ‘¡Viva el Rey! ¡Abajo el mal gobierno!’ ”.⁸⁰

⁷⁸ Johanna von Grafenstein, *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808. Revolución, competencia imperial y vínculos intercoloniales*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 1997, p.60.

⁷⁹ Rolando Rodríguez, *op. Cit.*, p.7.

⁸⁰ Jorge Ibarra, *Patria, etnia y nación*, La Habana, Ciencias Sociales, 2007, pp.6-7.

Ante la disparidad de los intercambios comerciales: precios bajos para los productos insulares y altos para las mercancías de la metrópoli, muchas de mala calidad, algunas re-exportaciones, lo que incrementaba su costo, así como, la falta de provisiones. Las consecuencias: los habitantes isleños desarrollan un fructífero negocio llamado de “comercio de rescate” o “de contrabando”, en el cual se veían involucrados británicos, franceses, holandeses y, más tarde, las trece colonias; con ello se surtía a la isla de muchos artículos necesarios y por su parte salían gran cantidad de productos desde algún punto de la costa fuera de la vista de las autoridades peninsulares.

Los cabildos tenían conocimiento de este tráfico ilegal, las autoridades políticas y militares lo sabían casi de sobrevivencia. Aunado a ello, este tipo de comercio involucraba personalidades como curas, frailes, funcionarios, entre otros. En 1603, Melchor Suárez de Poago, asesor del gobernador Pedro de Valdés, al realizar una investigación sobre el comercio ilegal en San Salvador de Bayamo llegó a la conclusión de que todo el pueblo era culpable⁸¹.

Las medidas tomadas por las autoridades coloniales para hacer suprimir el comercio ilegal motivaron los malestares entre los bayameses, quienes se vieron decididos a defender por medio de las armas su “derecho” a ejercer el comercio de contrabando. Según la valoración del historiador cubano Sergio Aguirre, este episodio es memorable porque, de aquí en adelante, se hará evidente la distinción de intereses entre los españoles peninsulares y criollos, dicho en otras palabras, entre la colonia y la metrópoli⁸².

De cualquier manera, ni la represión ejecutada por órdenes reales, ni las continuas confrontaciones bélicas entre las potencias europeas acontecidas en las aguas americanas podían erradicar el tráfico ilegal con extranjeros; al contrario, en esas coyunturas se incrementaban las transacciones debido a la interrupción de las comunicaciones con España.

Cuba se caracterizaba por tener una base agrícola, ganadera, artesanal con unidades productivas de poco tamaño y alguna que otra mina, donde el desarrollo capitalista aún era incipiente y, por ende, no presentaba una inserción dinámica al naciente mercado mundial. La isla producía tabaco, carnes saladas, cueros, cobre y buenas maderas como: caoba, cedro, guayacán, roble, granadillo y dagame. Sus principales clientes: las flotas que hacían escala en La

⁸¹Rolando Rodríguez, *op. Cit.*, p. 7.

⁸²Sergio Aguirre, “Nacionalidad, nación y centenario” en *Eco de caminos*, La Habana, Ciencias Sociales, 1974, p. 408.

Habana durante su viaje de regreso a España y las plantaciones de las colonias inglesas o francesas del Circuncaribe.

II.

El proceso de contacto interétnico entre indígenas y africanos se desarrolló con intensidad en el periodo que va de 1515 hasta mediados del siglo XVII, fecha en la que el número de comunidades indígenas es menor, solo sobreviviendo algunos reductos poblacionales; por ejemplo, los pueblos de Jiguaní, El Caney, Mayarí y Yateras [Anexo: Ilustración 11]. La interacción se desplegó en múltiples espacios donde establecieron relaciones sociales: en los lavaderos de oro, el trabajo agrícola, como servidumbre en las casas de los amos. El indio en calidad de encomendado y el africano como esclavo. También, hay indicios de acercamiento al interior de los caseríos indígenas⁸³, es decir, el trato se daba en los pequeños reductos libres, lo que nos hace suponer que estos africanos eran libertos o huidos.

La mayoría de las sublevaciones y rebeldías de esclavos se encuentra fuertemente ligada al fenómeno del cimarronaje, practicado por igual entre indígenas y africanos que después de protestar o sublevarse se fugaban de las haciendas, las minas u otro lugar para refugiarse en los montes. Incluso, el vocablo de cimarrón fue aplicado primero a los indígenas huidos y, posteriormente, a los africanos que se escapaban.

De 1520 a 1540 fue el periodo histórico donde las rebeldías y sublevaciones indígenas presentaron su mayor auge dejando un legado de lucha a los negros cimarrones que se apalancaron en los montes a lo largo de la isla. El incremento en número de cimarrones y apalencados es directamente proporcional a la intensificación del tráfico de esclavos. Durante todo el siglo XVI, básicamente, el cimarronaje fue de carácter rural debido al escaso comercio marítimo y el pobre desarrollo urbano en las villas.

En 1533 aconteció en las minas de Jobabo justo en la zona donde se habían fundado las primeras villas, un levantamiento de negros esclavizados que fue pronta y brutalmente sofocada por el gobernador Manuel de Rojas. Los cadáveres de los cuatro negros causantes del suceso fueron llevados a Bayamo donde fueron descuartizados y empaladas las cabezas. El

⁸³ Oscar Pereira Pereira, "El inicio de las relaciones interétnicas entre las culturas aborígenes y africanas en Cuba. Las primeras rebeldías esclavas del siglo XVI". Disponible en www.cubaarqueologica.org [Consultado 17 de noviembre de 2012 a las 22:00 hrs.]

episodio es registrado como la primera expresión de rebeldía de los africanos y afrodescendientes asociada a la minería aurífera en la isla.

Para mediados del siglo XVI, se consolida la explotación del cobre en el cerro del Cardenalillo, dando origen al beligerante pueblo de Santiago del Prado a pocos kilómetros de Santiago de Cuba, convirtiéndose en el principal foco de rebeldía de la isla hasta finales del siglo XVIII. La lucha de los mineros, sostenida durante varios siglos, determinó su libertad, por decreto real, ocho décadas antes de que se dictara la ley de abolición en 1886.

Un paréntesis necesario. Gracias a valiosas investigaciones, entre ellas, mencionamos el libro escrito por José A. García, Mercedes Garrido y Daisy Fariñas intitulado *Huellas vivas del indocubano* y Jesús María Serna Moreno con *Cuba: un pueblo nuevo. Herencias etnoculturales indígenas en la región oriental* y el ensayo “La comunidad de indios de El Caney y la Virgen de Guadalupe” de Rolando Antonio Pérez Fernández, se ha venido desmoronando la tesis que sostiene la no relevante participación indígena en la cultura cubana debido a su pronta extinción en el siglo XVI.

Cabe destacar, que ni los pueblos indígenas de la región perecieron totalmente ni tampoco estuvieron ausentes. Los indígenas, la mayoría de las veces desde la experiencia del cimarronaje en los palenques, transmitieron a los contingentes inmigrantes europeos y africanos los saberes ancestrales, costumbres, tradiciones, tecnologías y hábitos de todo tipo, que les permitirá una adaptación ecológica a las nuevas condiciones del medio y el arraigo a esta tierra⁸⁴. Por ejemplo, en el ámbito de la gastronomía es significativa la herencia de la cultura taína de la yuca, hoy en día, fácilmente reconocible en el consumo del *casabe*, pan ácimo, delgado y circular, hecho en comal que fue incorporado con prontitud a la dieta de los europeos, formando parte del abastecimiento de alimento en las expediciones de conquista.

III.

Durante todo el siglo XVII acontecerá una suerte de “era del cuero”⁸⁵ que tendrá un proceso de expansión hasta mediados del siglo XVIII en la región occidental y en el centro-oriente se mantendrá casi a finales de dicho siglo. La ganadería asentada era de tipo extensiva, siendo el

⁸⁴ Rolando A. Pérez Fernández, “La comunidad de indios de El Caney y la Virgen de Guadalupe” en Laura Muñoz (coord.), *México y el Caribe. Vínculos, intereses, región*, Tomo 1, México, Instituto Mora/AMEC, 2002, p. 220.

⁸⁵ Rafael Duharte, *Op. Cit.*, p.94.

negro esclavo la mano de obra principal en los hatos y corrales, donde el cuero era el gran artículo de exportación de la isla.

En cuanto a las personas necesarias para atender un hato de cuatro leguas, en promedio, bastaba un mayordomo y dos o tres esclavos. El tipo de trabajo se encontraba marcado por el carácter moderado de las tareas, muchas veces compartidas con los propietarios, y el mercado limitado de los productos, principalmente dirigido a cubrir las necesidades propias o del mercado interno⁸⁶. Comparado con el de la minería, el grado de explotación es menos intensivo, lo cual permitió la hechura de relaciones sociales “más suaves” entre el amo y el esclavo que podríamos signar como de una “esclavitud patriarcal”, aunque no por ello, desconocemos el contenido violento de esta ignominiosa condición.

En la dimensión socio-espacial, la isla se organizaba en pequeñas comunidades con poca comunicación entre ellas, en realidad, Cuba era un país prácticamente sin caminos y los pocos que había, en tiempos de lluvia, eran barridos por las crecidas de los ríos tardando meses, incluso, años para que fueran reconstruidos. No obstante, desde mediados del siglo XVI, podemos observar un proceso de estabilización de los núcleos poblacionales y, con ello, un crecimiento discreto, sostenido por un componente inmigratorio, rasgo que caracterizará el panorama demográfico insular durante todo el siglo XVII.

Siendo La Habana la única ciudad de tamaño considerable, a partir del siglo XVII, comenzó a consolidar una oligarquía local alimentada por todos los beneficios que significaba poseer el puerto más concurrido de la América española. La acumulación de riqueza del grupo habanero pronto subsumió a sus intereses económicos y políticos al resto de las oligarquías de la isla. Toda problemática política, económica y comercial interna de la isla hay que verla a la luz de la pugna de intereses entre La Habana y la Tierra Adentro⁸⁷, nos sugiere, como clave de análisis, el historiador cubano Enrique López.

El cultivo de tabaco con fines de exportación se inició a principios del siglo XVII, pero se hizo de un lugar dentro del mercado mundial unas décadas después. Como bien documenta Fernando Ortiz, el tabaco se extendió ampliamente en Europa. Y también en África, este producto se introdujo al parecer gracias a los portugueses⁸⁸. Para principios de siglo, el cultivo

⁸⁶ Jorge Ibarra, *Marx y los historiadores ante la hacienda y la plantación esclavistas*, La Habana, Ciencias Sociales, 2008, p.3.

⁸⁷ *Ibidem*, p.21.

⁸⁸ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Ciencias Sociales, 1983, p. 221.

tabacalero era casi patrimonio de los “blancos” pobres y de “negros” horros. Con el tiempo la demanda externa aumentó y esto atrajo el interés de importantes personajes de la clase dominante. Debido a las características de su cultivo y procesamientos no significó incremento sustancial alguno a la explotación del negro en las vegas, mantuvo su marcado tono patriarcal la esclavitud.

En el rubro del azúcar continuó con su ritmo ascendente durante los siglos XVII y XVIII. En 1617 había once trapiches en San Salvador de Bayamo y veintiséis en Santiago de Cuba, los cuales sumados tenían una producción en el orden de 28 mil arrobas (322 toneladas aproximadamente). Tres años después había unos cincuenta de ellos. El aumento de los ingenios y trapiches, aunado a la demanda de los productores azucareros por la falta de mano de obra esclava y de transporte, así como, las quejas contra los impuestos nos sugiere que la industria va en ascenso. Al interior de los viejos hatos ganaderos y sus relaciones “patriarcales” entre amos y esclavos, los ingenios y plantaciones cañeras comenzaron a ganar espacio dejando ver, poco a poco, el rostro más brutal y auténtico de la esclavitud. Casi un siglo y medio después en 1758, la producción de azúcar alcanzó las 5 mil cuatrocientas toneladas.

En cuanto al medio urbano, su universo era pobre e insalubre con calles fangosas en tiempo de lluvias, donde los cerdos retozaban a sus anchas y los desperdicios se acumulaban en cualquier lado. La morbilidad y mortalidad eran altas debido a que las enfermedades infecciosas asolaban a la población, entre las que se puede contar: viruela, cólera, lepra y el vómito negro, cuya epidemia en 1649 causó estragos mayores en la población.

En las ciudades, desarrollando un buen número de oficios: sastres, carpinteros, herreros, artesanos, etcétera, se encontraban negros y mulatos, mancipos la mayoría de ellos. A diferencia de los “blancos” que aunque fueran pobres no se ocupaban del trabajo de las “artes mecánicas”. El temprano peso de los libertos es tal que, desde el 10 de abril de 1573, el Ayuntamiento habanero ordenó a los negros y mulatos libres hacerse cargo de todos los trabajos artesanales necesarios para la celebración de las fiestas de Corpus Christi. Momento en el que aprovechaban los hombres y mujeres de origen africano para reproducir, a partir de las procesiones, músicas, canciones y danzas, la cultura que traían consigo de la misma África y, que aquí, comenzaba a transculturarse en formas culturales nuevas.

También se daba la situación de los esclavos conocidos como “echados a ganar”, sus amos los enviaban a trabajar en oficios o tareas por cuenta propia y, de tiempo en tiempo, les

solicitaban la entrega de las ganancias. La situación de estos esclavos era comparable con los esclavos domésticos en cuanto a los matices patriarcales de las relaciones amo-esclavo. Los que sí pasaban una situación muy crítica en las urbes, como en las minas, eran aquellos que trabajaban en la construcción de las fortalezas en los puertos cuyo clímax fue en el siglo XVII. En esa época se construyeron fortalezas como: La Fuerza, El Morro, La Punta, La Chorrera, Cojímar, Bacuranao, las murallas de La Habana, Matanzas y Santiago de Cuba.

A lo largo del siglo XVII, paulatinamente, se desarrollaron cambios estructurales en la economía, determinados por conflictos entre la agricultura comercial que iba despegando y el hato ganadero. Ante el incremento demográfico de la población y al encontrarse ya ocupadas las tierras costeras, la centuria será testigo del avance hacia el interior, surgiendo así nuevas poblaciones como Santiago de las Vegas o Bejucal en la región occidental. La época se llena de tensiones en las relaciones entre lo rural y lo urbano. A través de los conflictos se moldeará la base económica de la sociedad criolla, cuya cúspide ostenta una oligarquía orgullosa del poder que ejerce en su región.

IV.

Con su famosa tradición rebelde en las espaldas, los negros y mulatos cobreros de las minas de Santiago del Prado se sublevan el 24 de julio de 1731. Muchos de ellos se internaron en los montes con armas en mano. El detonante fueron las medidas dictadas por el coronel Pedro Giménez, gobernador de Santiago de Cuba, que afectaba ciertas libertades que, aunque en calidad de esclavos, gozaban “no de derecho pero sí de hecho”.

El deán de la catedral de Santiago, Agustín Morell de Santa Cruz, fungió como mediador entre el gobierno colonial y los cobreros de Santiago. El ilustre personaje se trasladó al Cobre y conversó con los líderes de la insurrección aunque no con muy buenos resultados. Poco después hizo un segundo intento que, más o menos, fue exitoso, en tanto logró que los rebeldes regresaran al pueblo con la promesa de un mejor trato.

Sin embargo, el alzamiento generó una “verdadera guerra civil en esa parte de la provincia oriental”, a decir del historiador cubano Jorge Castellanos. Llegó a su fin la guerra, cuando mediante una Real Cédula, fechada el 7 de abril de 1800, Carlos IV declaró libres a

1075 descendientes de esclavos africanos, llevados a trabajar a las minas desde el siglo XVII⁸⁹. El prelado Morell, dejó constancia de sus reflexiones ante los motivos de la sublevación en un informe para el Rey donde expreso una opinión solidaria con la causa de los mineros⁹⁰.

Según Rafael Duharte existen algunos testimonios sobre la existencia de palenques en las zonas de Mayarí y Cabo Cruz. También, será frecuente el llamado cimarronaje marítimo durante el siglo XVIII. La región oriental cubana será una fuerte receptora de este tipo de fugitivos de la esclavitud provenientes de *Saint Domingue* y Jamaica principalmente, que vendrán a sumarse a los palenques asentados al interior del territorio. En este orden de ideas, el etnólogo cubano Joel James Figarola afirma haber hallado “fuertes indicios” en lugares de apalencamiento en la isla donde “solamente se hablaba inglés”⁹¹. Para explicarnos la atracción producida por las montañas orientales cubanas de este tipo de rebeldía debemos tomar en cuenta que, hasta antes de las últimas décadas de la centuria dieciochesca, era casi inexistente la economía de plantación e imperaba la esclavitud de tipo patriarcal que se desarrollaba en condiciones de explotación menos severas. Asimismo, era un lugar de tráfico marítimo entre islas debido al comercio de contrabando, lo que permitía la movilidad. El crecimiento de las grandes economías de plantación en las islas vecinas es directamente proporcional al incremento del cimarronaje marítimo que tenía como punto de destino la región oriental.

En la primera mitad del siglo XVIII, el país ha enriquecido su “mosaico de sangres”. La diversidad etnocultural de las Españas se hace más presente, ya no solo vemos castellanos o andaluces, ahora se suman gallegos, extremeños y canarios. También, se desenvolverán en actividades distintas, no son funcionarios de gobierno, ni comerciantes o conquistadores, un buen número viene como labriegos; en especial los canarios colaboran en el incremento de la producción agrícola y la colonización del espacio geográfico. Por otra parte, la introducción de africanos se ha intensificado y son arrebatados de una mayor cantidad de lugares, lo que supone que los hombres y mujeres esclavizados provienen de diversas etnias. En resumen. Al interior de Cuba “se produce un doble proceso de transculturación; primero entre las culturas de las diversas etnias y, después, con la cultura de los amos.”⁹²

⁸⁹*Ibidem*, p.40.

⁹⁰ “Informe de Morell de Santa Cruz sobre la sublevación de los mineros de ‘El Cobre’, de 26 de agosto de 1731” en Hortencia Pichardo, *Documentos para la Historia de Cuba*, vol.1, La Habana, Ciencias Sociales, 1980, p.153.

⁹¹ Joel James Figarola, “De la sentina al crisol” en Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en el Caribe*, México, CONACULTA, 1995, p.67.

⁹² Eduardo Torres, *En busca de la cubanidad*, Tomo II, p.271.

PARTE III. LA SOCIEDAD Y LA PLANTACIÓN ESCLAVISTAS (1763-1820s)

I.

El progresivo asentamiento del capitalismo en la isla marcará el ritmo de conversión de una economía hacendística, propia de la sociedad criolla, a una de tipo esclavista, donde impera el modelo de plantación, cuyo carácter sociológico se refiere a un tipo de explotación agrícola ligada al mercado mundial, en tanto complejo agrícola e industrial productor de mercancías con fines de exportación.

Los prolegómenos de la sociedad esclavista (1763-1840s) pueden rastrearse desde principios de la centuria dieciochesca con la llegada de la familia Borbón al trono del imperio español. Durante todo este siglo, la economía tendrá un crecimiento sostenido y será una época de acumulación de fuerzas para la incipiente burguesía autóctona que tendrá como objetivo la fundación de un régimen moderno de capitalismo esclavista para su país.

El florecimiento de la plantación esclavista en Cuba posee tres cuestiones: 1) primero, un cierto “sabor anacrónico”⁹³ dejado por su aparición tardía respecto a las otras Antillas y tierras continentales; 2) su emergencia coincide con el declive de este sistema de producción en la mayoría de las colonias caribeñas y; 3) en la sociedad se presenta un dualismo en la convivencia de los tipos de esclavitud, por un lado, las viejas formas morigeradas de la esclavitud patriarcal y, por el otro, las maneras brutales, basadas en la explotación intensiva de la mano de obra esclava dentro de un modelo de plantación.

Necesario es distinguir que la sociedad esclavista cubana no se encuentra únicamente conformada por plantaciones. Si bien es cierto que la plantación esclavista azucarera es lamás destacada en la economía, ésta no concentra el total de la mano de obra esclava. La cuestión aquí es que no sólo los grandes propietarios tenían esclavos, sino toda la sociedad estaba implicada en la institución esclavista.⁹⁴

La plantación esclavista cubana tiene cuatro acontecimientos de carácter internacional, escalonados en poco más de medio siglo, que le imprimen un ritmo a la transición socioeconómica que transformará a Cuba en una próspera colonia azucarera: en primer lugar,

⁹³ Rafael Duharte, “África en Cuba. Apuntes sobre la presencia de África en la historia y la cultura cubanas” en Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en el Caribe*, México, CONACULTA, 1994, p. 112.

⁹⁴ Eduardo Torres, *op. cit.*, p.227.

la ocupación de La Habana en 1762 por los súbditos de Jorge III (Reino Unido); segundo, la guerra de las trece colonias sajonas de Norteamérica con su metrópoli; tercero, la llegada de miles de plantadores de origen francés y criollos de *Saint Domingue* a finales del siglo XVIII; y cuarto, el proceso de abolición de la trata y la esclavitud en las colonias británicas del Caribe durante la primera mitad del siglo XIX. A ello, debemos sumarle la liberación del comercio decretada a finales del siglo XVIII para todas las colonias españolas.

Los soldados británicos lograron la capitulación de la ciudad de La Habana en agosto de 1762. Durante un periodo de once meses (agosto de 1762-julio de 1763), la ciudad más desarrollada de la isla, su centro económico, político, militar y demográfico se encontró bajo el dominio inglés. Las autoridades británicas se condujeron con un carácter conciliador y liberal. Los asuntos domésticos quedaron en manos de los personajes que dirigían el gobierno al tiempo de la rendición. Entre los cambios ocurridos podemos mencionar: 1) la aceleración del tránsito económico hacendístico al plantacionista; 2) el incremento de las importaciones y exportaciones; 3) la apertura hacia el mercadeo con buques de las islas británicas caribeñas y las trece colonias al norte del continente y; 4) el impulso a la producción azucarera. Todo ello originó un apetito inédito en la burguesía criolla, al ver las potencialidades del país y la cerrada política económica que tanto había bloqueado su desarrollo.

A nivel demográfico, el limitado comercio esclavista se volvió masivo; desde el punto de vista etnocultural, la población africana fue más heterogénea. En los meses de la ocupación, los tratantes de esclavos introdujeron a la isla no menos de 4 mil cautivos negros⁹⁵, adquiridos a bajo costo, quienes duplicaron la fuerza laboral en los ingenios habaneros más no en los hatos y corrales predominantes en la región central donde aún se presentaban rasgos de esclavitud patriarcal.

Los esclavos fueron pieza clave para echar a andar toda la maquinaria del azúcar que los productores criollos armaron, aprovechando la coyuntura para constituir nexos económicos con las trece colonias y liberarse del yugo de los comerciantes gaditanos, diría Moreno Friginals “los ingleses rompieron en un solo año el equilibrio productor cubano y aceleraron el tránsito hacia la plantación”⁹⁶.

⁹⁵ Manuel Moreno Friginals, *El ingenio*, vol. I, La Habana, Ciencias Sociales, 1978, p.34.

⁹⁶*Ibidem*, p. 34.

En el contexto de la toma de La Habana, las clases populares expresaron su grado de conciencia patriótica al participar activamente en la defensa del puerto, sobresalen las milicias criollas de la villa de Guanabacoa y Villaclara integrada en su mayoría por hombres del pueblo con “sus uniformes de cañamazo, sombrero de paja de tres picos y escarapela roja”⁹⁷. Un grupo que no se debe soslayar son los esclavos por la fiereza con que pelearon, ya sea porque fueron entregados por sus amos a las milicias o con la promesa de que se les otorgaría la libertad.

La participación de los batallones de pardos y morenos libertos desmontó, en alguna medida, el mito de la inferioridad del negro, uno de los fundamentos de la institución esclavista. Ante las acciones valientes ejecutadas por estos hombres fueron ganando prestigio, reconocimiento social, ascensos militares, etcétera. En su momento fueron muy reconocidas, las milicias de criollos, negros, mulatos y blancos de Pepe Antonio en Guanabacoa que aunque pobremente armadas y siendo solo un puñado de hombres les presentaron fuerte resistencia a los ingleses. [Anexo: Ilustración 11]

Desatada la guerra de independencia de las Trece Colonias en 1775, España participó como miembro de la coalición anti-británica. Gracias al programa de reformas de Carlos III, el fisco español pudo sufragar la empresa. Uno de los principales objetivos para involucrarse en el conflicto era limpiar de británicos el mar Caribe⁹⁸. La guerra de los otrora Estados Unidos con Inglaterra fue pieza clave para el “desarrollo capitalista de la ganadería, la expansión de la agricultura comercial en la región de La Habana y la formación de capitales de tipo especulativo”⁹⁹.

La Corona española autorizó el comercio con los vecinos del norte a partir de 1779. Cuba se hizo de un lugar en el mercado norteño con sus azúcares, mieles, ceras, aguardientes, carnes y cueros, aprovechando la interrupción comercial entre las trece colonias con las islas británicas que la proveían de tales mercancías. A su vez, llegaban a Cuba productos como harinas, pescado salado, arroz, mantequilla y esclavos, en barcos salidos de Filadelfia o de algún otro puerto. La isla se convirtió en base de las operaciones militares antillanas al tiempo que el

⁹⁷ Rolando Rodríguez, *Cuba la forja de una nación. Despunte y epopeya*, T. I, La Habana, Ciencias Sociales, 2005, p.13.

⁹⁸ Johanna von Grafenstein, *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808. Revolución, competencia imperial y vínculos intercoloniales*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1997, p.114.

⁹⁹ Julio Le Riverend, *Historia económica de Cuba*, 4ta ed., La Habana, Pueblo y Educación, 1974, p.118 citado en Johanna von Grafenstein, *op. cit.*, p.132.

puerto habanero abría sus puertas a las naves de guerra o comerciales de los aliados permitiendo el flujo de millones de pesos que dinamizaron la economía insular.

Los barcos colonos del norte, además de venir atiborrados de mercancía, arribaban con ideas subversivas, peligrosas para el dominio de la España absolutista. La coyuntura estimulaba en Cuba la idea de la libertad de comercio y, entretejida, venían los postulados liberales de la democracia y la libertad política, aderezadas por la ideología puritana que permitía, contradictoriamente, la coexistencia de la total libertad de unos con la esclavitud de otros. Tal perspectiva venía bien a los intereses de la cúpula esclavista criolla cubana.

En la coyuntura crecieron exponencialmente las haciendas azucareras, los hatos pusieron a la venta sus mejores carnes y, con ello, emergió un problema que ocupó la mente de la oligarquía cubana, en especial de los azucareros: ¿cómo incrementar la producción ante el aumento de la demanda? Sabían bien estos hombres del azúcar que su principal límite para multiplicar el número de cajas de exportación se remitía a la escasez de brazos. Su respuesta ante ello: la introducción masiva de esclavos africanos.

El razonamiento de los propietarios azucareros se basaba en el análisis de los costos de producción de una arroba de azúcar por hombre llegando a la conclusión de que los esclavos eran la fuerza de trabajo viable en las circunstancias del Caribe, debido a que su costo era menor en comparación con el de los jornaleros “blancos”. Es en este contexto donde la afirmación del historiador trinitario Eric Williams adquiere su sentido más profundo:

La esclavitud del negro, por lo tanto, fue sólo una solución, en ciertas circunstancias históricas, del problema de la mano de obra en el Caribe. El azúcar significaba trabajo; en ocasiones ese trabajo lo realizaban los esclavos; otras veces lo hacían los hombres nominalmente libres; unas veces eran negros, otras eran blancos o morenos o amarillos. La esclavitud no implicaba, de ningún modo, en ningún sentido científico, la inferioridad del negro. Sin ella, el gran desarrollo de las plantaciones de azúcar del Caribe, entre 1650 y 1850, hubiera sido imposible.¹⁰⁰

Los señores del azúcar constataban que el incremento de la producción estaba ligado aritméticamente a la incorporación de mano de obra esclava. Sin embargo, su apuesta por la esclavitud, más temprano que tarde, les pasó la cuenta: los supuestos beneficios de producir con esclavos tenían un límite, ante la necesidad de elevar el rendimiento de trabajo, éste solo se

¹⁰⁰ Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, p.43.

podía hacer intensificando la producción y aumentando la fuerza de trabajo, prácticamente quedaba desactivada la posibilidad de incorporar adelantos tecnológicos, a menos que los materiales, con los cuales estaban hechos, fueran más resistentes físicamente que los utilizados hasta el momento. Por ejemplo, el hierro pudo sustituir a la madera, en el caso del *jan*, herramienta heredera de la vieja *coa* de los indios, sólo se modificó al hacerse de hierro, pero costó muchas décadas extirparla del cultivo de caña.¹⁰¹

De todos modos, el momento político consentía la entrada masiva de esclavos y las condiciones ecológicas de Cuba aún lo permitían debido a la hegemonía tardía de la plantación. El crecimiento de la producción mediante la cooperación simple de la forma esclavista, así como, los precios altos del azúcar invisibilizaban la ineffectividad de tales métodos.

El modelo de plantación trajo cambios sustanciales en la producción azucarera. Los mercados se internacionalizan, una proporción mayúscula del alimento necesitado se traerá de fuera (el bacalao y *tasajo*), vendrán máquinas y hasta técnicos operadores que las hagan funcionar. También, se hará más compleja la división social del trabajo en todas direcciones. A finales del siglo XVIII se sustituirá en algunas plantaciones los “trenes comunes” por el llamado “tren francés o jamaicano” alimentado por bagazo.

Los dueños de plantación tuvieron que “tropezar” con el esclavo que no tenía interés alguno de producir, ni siquiera el látigo obligaba a los esclavizados a crear las actitudes ni las aptitudes para aprender. Los esfuerzos de introducción de la ciencia en la producción resultaron, la mayoría de las veces, estériles, porque el agente que debía usarlos era refractario a emplear los adelantos.

Hacia 1763, la llamada “tierra adentro” había sido poco penetrada por el Ser Humano. La plantación esclavista es la punta de lanza de la conquista de los espacios deshabitados. El bestial alud cañero carcome los bosques originales de Cuba¹⁰² y pasa por encima de los hatos ganaderos, viejos resguardos de la sociedad criolla en el occidente. La tierra explotada debía cumplir un rango de productividad de 55 mil a 140 mil arrobas y, también, era necesario un bosque cercano de donde proveerse, en abundancia, leña para calentar la paila. Una vez que la capacidad productiva fuese menor a lo establecido era el momento justo para mudar el trapiche a otro paraje. El ciclo comenzaba de nuevo.

¹⁰¹ Rolando Rodríguez, *op. cit.*, p.23.

¹⁰²Reinaldo, Funes, *De bosque a sabana. Azúcar, deforestación y medioambiente en Cuba, 1492-1926*, México, Siglo XXI, 2004.

La expansión plantacionista cimbra la división territorial y económica insular. A finales del siglo XVIII, los centros urbanos o villas que contaban con una ubicación geográfica estratégica, cierta acumulación de capital e interés de capitales extranjeros en su desarrollo se convertirán en puntos de irradiación para la penetración del territorio bajo su jurisdicción.

Envuelta en la Revolución Industrial, entre la segunda mitad del siglo XVIII hasta principios del siglo XIX, las economías esclavistas del Caribe británico fueron factores importantes en el entretejido de fuerzas que permitieron el desarrollo del capitalismo industrial británico.

Inglaterra perfiló la idea de suprimir el tráfico de esclavos en las colonias americanas, exigencia motivada por el agotamiento de las posibilidades de producción azucarera, como consecuencia irremediable de la explotación irracional de las tierras y el declive económico de las Antillas británicas, debido a la pérdida del mercado norteamericano en el contexto de la guerra de independencia de las trece colonias, mercado que por razones de deterioro ecológico ya ni siquiera estaban en condiciones de abastecer cabalmente. La crisis iniciada en 1774 en la economía del Caribe anglófono tardó en colapsar gracias a que los sucesos victoriosos de 1791-1804 en *Saint Domingue* proporcionaron un pequeño respiro.

El cese de la trata conduciría a la desaparición de la institución esclavista y al empleo del trabajo asalariado, aunque fuese más caro. Ante la situación concreta de la Gran Bretaña era menester reducir la competencia o, por lo menos, igualar de las condiciones de producción de todos los competidores; es decir, que dejaran de usar al esclavo aunque fuera un trabajador más barato. Bajo este matiz, es que puede uno entender a los abolicionistas ingleses como William Wilberforce llenándose la boca de lamentaciones, en cuanto, al consumo de azúcar producido por manos esclavas en las Antillas y su silencio absoluto respecto al algodón venido de las plantaciones sureñas de los Estados Unidos que también empleaban esclavos. La conclusión es irrefutable: la abolición de la trata y la esclavitud, por parte de los ingleses, no es resultado meramente de un ascenso del nivel ético de la Gran Bretaña sino solo la manera que encontraron para reducir pérdidas.¹⁰³

¹⁰³ Introducción de D. W. Brogan en Eric Williams, *op. cit.*, p.12.

A no mucha distancia de Cuba, la noche del 22 al 23 de agosto de 1791 estalló una rebelión de esclavos con Boukman¹⁰⁴ a la cabeza en la planicie norte de *Saint Domingue* –colonia francesa que ocupa la parte occidental de la isla La Española–, que convergería con los negros y mulatos libres del sur, los cuales para este tiempo tenían ya una larga lucha política a sus espaldas. Todos al mando de una dirección político-militar extraordinaria, entre los más destacados: Toussaint L'Ouverture, Jean-Jaques Dessalines y Henry Christophe. La guerra concluirá en 1804 con la independencia de Haití, convertido en el primer país de Nuestra América en alcanzar tal condición política.

La caída de *Saint Domingue* trastornó las estructuras económicas de las islas y la tierra firme que le circunda: Cuba, Jamaica, Puerto Rico, Santo Domingo, Luisiana, Nueva España y Venezuela. Los cambios más drásticos acontecieron en Cuba y su sociedad esclavista. La demanda del azúcar cubano se incrementó y los precios se inflaron de tal manera que los propietarios de la isla convertían sus fincas en plantaciones cañeras. El azúcar de la isla ocupó el vacío dejado por *Saint Domingue* y la sacarocracia cubana se llenó de júbilo ante la gigantesca expansión de su producción azucarera.

Al mismo tiempo, los dueños de plantación y la población cubana blanca, en general, se vieron atemorizados ante la idea de que se propagasen las revueltas esclavas y que, como en la vecina isla de *Saint Domingue*, se acabara su fuente de riqueza. Los sentimientos encontrados de los barones del azúcar, a pesar de su miedo a las masas esclavas, y enceguecidos por la codicia, se inclinaron por el deseo ferviente del aumento de la trata. El clima de intranquilidad y temor será alimentado por el arribo esporádico de esclavos ladinos y criollos junto a su amo desde la vecina Haití.

¹⁰⁴El levantamiento fue precedido por una reunión clave el 14 de agosto de 1791 donde más de cien delegados de diversas plantaciones se vieron las caras en la plantación de Lenormand en Morne-Rouge para afinar la estrategia de la insurrección y la fecha de comienzo. Al final, se celebró en el cercano *Bois Caïman* una ceremonia *vodou* precedida por Boukman, un esclavo criollo y cochero, quien pronunció en lengua *creole* un emotivo discurso que llamaba a la venganza en nombre de los antepasados africanos, mientras una *mambó* –sacerdotisa *vodouista*– sacrificaba un cerdo salvaje de color negro ofrecido a los *loas*. Los esclavos reunidos allí sellaron un pacto sagrado por el que juraron morir antes de vivir bajo el dominio de la esclavitud. Se suele decir que tal ceremonia tenía como objetivo preparar y legitimar la rebelión ante los *loas* –espíritus del *vodon*–. Este episodio se ha constituido en el mito fundador de la nación haitiana. Para mayor información ver el libro del antropólogo haitiano Laënnec Hurbon, *Los misterios del Vodú*, Italia, Ediciones B, 1998, 176p.; y el artículo de la historiadora alemana Johanna von Grafenstein, “El proceso de Independencia haitiano: 1789-1804” en Patricia Galeana (coord.), *Historia comparada de las Américas, sus procesos independentistas*, México, Senado de la República/Instituto Panamericano de Geografía e Historia/CIALC-UNAM/Siglo XXI, 2010 pp.91-120.

Otro punto a destacar respecto a las contribuciones de la revuelta de los esclavos en *Guárico*, como se le solía llamar en la época a *Saint Domingue*, fue la migración de aproximadamente 30 mil colonos franceses, muchos de ellos gente de color, que escapaban de la insurrección, aportaron sus capitales y esclavos, estableciendo plantaciones que pronto destacarán por su alta productividad. Ellos trajeron los conocimientos y las innovaciones tecnológicas más adelantadas en cuanto a la producción de azúcar se refiere: abonaban y encalaban el terreno a cultivar, tenían una selección de las mejores variedades de caña y otros cultivos como el café y el algodón, entre ellas, la especie de caña *otabiti* de tronco largo y leñoso, introdujeron la rueda hidráulica de eje vertical y la “volvedora” que sustituía a los esclavos que volvían a meter la caña comprimida en el trapiche.

El obispado de La Habana de 1792 a 1806 presencié un aumento en el número de ingenios de 237 a 416. Casi en los mismos años (1792-1802) las exportaciones azucareras subieron de 15 mil a 45 mil toneladas. Este *boom* azucarero motivó reformas en los marcos jurídico-administrativos y desbordó la capacidad metropolitana de comercialización, obligando a las autoridades políticas a conceder la liberalización del comercio colonial.

La producción cafetalera suscitó una notable expansión en la llanura Habana-Matanzas y, al otro lado de la isla, en la zona santiaguera que entre 1792-1805 casi cuadruplicó su cosecha de 20 mil arrobas a 75 mil.¹⁰⁵ Además, pasando por alto la orden de introducir sólo esclavos bozales por el puerto de Santiago de Cuba¹⁰⁶ desde 1796, hubo una corriente ininterrumpida que alimentó al oriente de población de color libre y esclava que comenzó en el año de 1791 y duró ocho años. Prevalcían los intereses económicos de los dueños de plantación. Según valoración de la historiadora cubana Olga Portuondo Zúñiga: “Los inmigrantes de color nunca crearon confrontaciones sociales directas en los años subsiguientes, más su presencia fue causa de divergencias políticas y de acentuación del cimarronaje”¹⁰⁷.

El auge de la esclavitud subvirtió la composición social y etnocultural de la sociedad criolla. Ante las transformaciones del perfil demográfico cubano, donde imperan numéricamente los hombres y mujeres de origen africano en este poblamiento masivo de la isla entre mediados del siglo XVIII y XIX, Jorge e Isabel Castellanos caracterizan a la propia

¹⁰⁵ Johanna von Grafenstein, *Nueva España en el Circuncaribe*, *op. cit.*, p.220.

¹⁰⁶ Archivo Nacional de Cuba, *Correspondencia de los capitanes generales*, Legajo 61, núm. 10, Someruelos al Gobernador de Cuba, La Habana, 09 de agosto de 1802. Referido en Olga Portuondo, *op. cit.*, p.50.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.50.

centuria decimonónica cubana como el siglo de la *africanización*¹⁰⁸. El contacto de la isla con África se intensifica.

Algunas cifras pueden darnos una idea. Entre 1763 y 1845, se introdujeron 636,465 africanos esclavizados a diferencia de los 60 mil de los dos siglos y medio anteriores. Los datos son aún más significativos si los relacionamos con los 149, 170 hombres y mujeres que poblaban la isla a inicios del periodo. En el ámbito de los inmigrantes libres europeos, los españoles son 100 mil y los franceses 60 mil.¹⁰⁹ Los padrones generales de 1774 y 1775, levantados por orden del marqués De la Torre, ofrecen una radiografía reveladora: de un total de 171, 620: 56.2% “blancos”; 43.8% “de color”, de los cuales 25.9% son esclavos sumando el número de 44, 528. Comparadas con porcentajes poblacionales que corresponden a 1846: “blancos” 47.4%; “de color” 52.6% y 36.0% son esclavos, pero ahora, estos últimos se elevan a la cantidad de 323, 756¹¹⁰, podemos observar, acentuando el énfasis en la variable de lo “racial”, cómo se invierten las tendencias.

Para la primera mitad del siglo XIX, a lo largo y ancho de toda el territorio insular, se tiene registro de más de un centenar de palenques ubicados en las zonas serranas y ciénagas¹¹¹ de la isla, gracias a la información resguardada en los fondos del Real Consulado y Junta de Fomento¹¹², entre los más importantes en Oriente encontramos al Palenque El Frijol, ubicado en la parte más alta de la sierra de Moa en Baracoa; Bumba, cerca del río Levisa; Loma de la Cruz en la provincia de Holguín; Maluala y El Calunga.

La sociedad esclavista cubana posee una estructura doble: *clasista y estamental*. El factor racial creó diferencias sociales que existían desde el periodo anterior pero que ahora arreciaron más. La sociedad se encontraba estructurada racialmente en blancos, “libres de color” y esclavos; los últimos dos, divididos en pardos y morenos, es decir, mulatos y negros. Sí

¹⁰⁸ Jorge e Isabel Castellanos, *Cultura afrocubana*, Tomo III, Las religiones y las lenguas, Miami, Universal, 1992, p.288.

¹⁰⁹ Las cifras provienen de Juan Pérez de la Riva, *El barracón y otros ensayos*, La Habana, Ciencias Sociales, 1975. Citado en Eduardo Torres-Cuevas, *op. Cit*, p. 274.

¹¹⁰ Cifras tomadas de Ramón de la Sarga, *Historia económico-política y estadística de la isla de Cuba*, La Habana, Imprenta de la Viuda de Arazoza y Soler, 1831. Citado en Eduardo Torres-Cuevas, *op. Cit*, p. 275.

¹¹¹ Para mayor información sobre los palenques y las bandas cimarronas asentadas en los humedales insulares cubanos como la Ciénaga de Zapata ver: Gabino De la Rosa Corzo, “Aproximaciones antropológicas a las bandas cimarronas de las ciénagas de Cuba” en *Gabinete de Arqueología*, Oficina del Historiador de la Ciudad, La Habana, Boletín No.7, año 7, 2006, pp. 4-16.

¹¹² Archivo Nacional de Cuba, *Real Consulado*, legajos 141, 144, 6913 y 7126. Referidos en Rafael Duharte, “África en Cuba. Apuntes sobre la presencia de África en la historia y la cultura cubanas” en Luz Ma. Martínez (coord.), *Presencia africana en el Caribe*, México, CONACULTA, 1995, p.131.

miramos la cuestión de clase, en esta época, surge con fuerza la burguesía esclavista, sumándose a los terratenientes fundamentalmente ganaderos, como parte de las clases sociales privilegiadas. A la par se constituye un amplio campesinado pobre que figura entre la base productiva en la que también se encuentran artesanos urbanos y esclavos.

Los procesos de transculturación de los sustratos formativos del pueblo y la nación cubanos poseen su factor dinámico y de conciencia en el antagonismo principal de la época colonial expresado en la lucha de los estratos subalternos esclavos o libres y heterogéneos, desde el punto de vista etnocultural, *versus* la clase patricia criolla “blanca” y, a su vez, éstos dos en un conflicto prolongado con el Estado Colonial.

Los rasgos distintivos del periodo dan cuenta de un enriquecimiento de las culturas y pueblos emergidos en la isla a consecuencia de las transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales acontecidas en el marco del auge azucarero y del sistema de plantación.

En las ciudades y villas, se producen transculturaciones de los diversos sustratos etnoculturales africanos y europeos con intensidad; por otra parte, los esclavos de todas las procedencias africanas hacinados por cientos en el barracón, con una movilidad limitada por el cerco azucarero, vivirán sus propios procesos de transculturación adquiriendo características específicas donde impera la violencia de la opresión cultural, una explotación intensiva de la fuerza de trabajo y una vida bastante miserable.

El fenómeno de polarización ocurrido a raíz de la evolución de las contradicciones económicas, políticas y culturales entre el patriciado criollo “blanco” y los españoles peninsulares, dará pie a la aparición de una especie de sentimiento de patria, que descansa en su condición política, de clase y etnocultural: “el patriotismo blanco de los vecinos”.¹¹³

Llegados a este punto es insoslayable distinguir entre el patriciado criollo blanco y los criollos blancos pobres, hijos de familias sin antepasados conquistadores. Aunque los padres de estos dos tipos de criollo zarparon de España, su concepción de patria tendrá matices dependiendo de la condición de clase en que desarrollan su vida. La patria “se definía en la respuesta a la pregunta ¿De quién eres hijo? En la nueva concepción la pregunta era ¿Dónde naciste?”¹¹⁴ El vocablo implica un lazo íntimo con la tierra y los antepasados en la dimensión emocional; en este sentido, los criollos pobres blancos y, habría que incluir a los negros,

¹¹³ Jorge Ibarra, *Patria, etnia y nación*, La Habana, Ciencias Sociales, 2007, pp.6-7.

¹¹⁴ Eduardo Torres-Cuevas, *En busca de la cubanidad*, Tomo II, p. 264.

esclavos o libres, generaron relaciones de otro tipo, “más íntimas” con la tierra insular que sus pares criollos del patriciado blanco.

Al calor de las luchas y conspiraciones de los estamentos inferiores contra el poder colonial y la clase patricia criolla, ocurridas desde finales del siglo XVIII hasta dos terceras partes del siglo XIX, se desarrollarán las condiciones para la formación de un patriotismo criollo de raigambre popular signado por un “mosaico de sangres” rico y diverso, como correlato de las formaciones ideológicas que se desarrollan en los “vecinos”. En especial, el historiador santiaguero Jorge Ibarra, al referirse a las constantes luchas político-militares de negros y mulatos, que exigen la abolición de la esclavitud, nos hablará de la constitución de “patriotismos negros”¹¹⁵.

La agudización progresiva de las relaciones esclavistas entre amos “blancos” y esclavos “negros” o de otro color determinará la aparición de proyectos políticos en pugna que se plantean como horizonte: forjar patrias distintas, a su imagen y semejanza. Las cuales no convergerán hasta la primera guerra de independencia en 1868, en un sentimiento de patria común con cierto grado de cohesión. La nacionalidad cubana será, en gran medida, expresión de las convergencias y distanciamientos entre proyectos económico-políticos e ideológico-culturales.

II.

A finales del siglo XVIII, comenzaron a gestarse acciones e ideas en clave independentista entre algunos sectores de las clases bajas y medias, cuya composición heterogénea agrupaba a militares, pequeños propietarios, profesionales, artesanos, funcionarios y jornaleros. Entre las expresiones de patriotismo y anhelo de independencia se suscitaron con recurrencia, a lo largo y ancho de la isla, conspiraciones, amotinamientos, rebeliones, protestas, etcétera.

En 1795, amparados en las ideas de la revolución francesa, se fraga en San Salvador de Bayamo la conspiración de Nicolás Morales, un negro libre y agricultor que junto a una pléyade de negros de igual condición y blancos fueron descubiertos por las autoridades coloniales. Si bien, sus alcances y objetivos eran bastante limitados concentrándose en algunas reformas sociales y la repartición de tierras a los desposeídos, esta empresa conspirativa se

¹¹⁵ Jorge Ibarra, *Op. cit.*, p.8.

asienta en un lugar ejemplar, ya que Bayamo, durante toda la época colonial, había sido uno de los principales focos de contrabando; tal situación generó una tradición rebelde que se oponía al gobierno insular y a la metrópoli misma.

Entre 1810 y 1812, serán años de intensidad conspirativa en Cuba marcados por un sello independentista, aunque cada proyecto tendrá sus diferencias al declarar su posición política e ideológica frente a la esclavitud. En 1810, se originó en las entrañas de la logia habanera “El Templo de las Virtudes Teologales”, la conspiración de Román de la Luz, liderada por el propio hacendado habanero Román de la Luz Sánchez Silveyra –tío de José de la Luz y Caballero– y secundada por el capitán de milicias de caballería Luis Francisco Bassave y el abogado bayamés José Joaquín Infante, todos criollos masones. El propósito político defendido tiene una orientación independentista republicana y su posición frente a la esclavitud, asentada en el proyecto de constitución escrito por Infante, era que esta institución debía mantenerse mientras fuera precisa para la agricultura.¹¹⁶

La conspiración de Román se ubicó en La Habana, proponiéndose desatar la revolución el 7 de octubre de 1810, mediante el levantamiento armado del batallón de Milicias Disciplinadas de Pardos y Morenos de la capital, el cual sería replicado por la insurrección de numerosos trabajadores de los barrios de Jesús María, Carraguao, Belén, Barracones y el Horcón. Al final, fueron descubiertos.

Otra de las conspiraciones de referencia en este periodo se organizó en los primeros meses de 1811, al interior de la casa-sede del cabildo *Shangó-Terddún*, ubicada en la calle de Jesús Peregrino en el puerto de la amurallada Habana. Con el pretexto de celebrar actos religiosos y festivos se comienza a fraguar una conspiración abolicionista dirigida por el liberto José Antonio Aponte y Ubarra.

Aponte logró tejer redes de apoyo que se extendieron por los territorios de las actuales provincias de Sancti Spíritus, Camagüey, Granma y Santiago de Cuba. La ideología del movimiento estuvo fuertemente inspirada en la triunfante revolución haitiana.

La conspiración apontiana asentada en sus inicios en el occidente. Logró contar con una importante recepción en el oriente gracias al trabajo de Hilario Herrera, alias el *inglés*, un mulato dominicano con una sólida conciencia antiesclavista y gran conocedor del arte

¹¹⁶ Fernando Portuondo, *Historia de Cuba*, La Habana, 1975, pp. 266-267. Citado en Rolando Rodríguez, *Cuba. La forja de una nación. Despunte y epopeya*, Tomo 1, La Habana, Ciencias Sociales, 2005, p.50.

conspirativo quien fue el responsable de la dirección del movimiento insurreccional en Puerto Príncipe y la región oriental. Además de negros, mulatos libres y esclavos, el movimiento logró atraer a algunos criollos blancos a través del catalán Pedro Huguet, quien al igual que José Aponte, había tomado parte en la conspiración de Román de la Luz un año antes.

La conspiración fue delatada el 16 de marzo de 1812 y sus principales líderes encarcelados, además de los ya mencionados líneas arriba: Francisco Javier Pacheco, Clemente Chacón, Salvador Ternerero –capataz del cabildo de nación mina guagui–, Juan Barbier, José del Carmen Peñalver y Juan Bautista Lisundia; sometidos a juicio y ejecutados al poco tiempo el 9 de abril de 1812. Sus cabezas se colgaron públicamente en la capital como escarmiento.

La conspiración apontiana y el cabildo *Shangó-Terddún* tiene un vínculo estrecho con las expresiones religiosas afrocubanas que se detallará en el próximo capítulo. Sólo quisiera adelantar que, tal vez, esta experiencia histórica donde son más nítidas las relaciones entre las conspiraciones, el abolicionismo, las luchas negras cubanas y las formas religiosas afrocubanas.

PARTE IV. HACIA UNA SOCIEDAD CAPITALISTA DEPENDIENTE (1820s-1930)

I.

A partir de la década de 1820, Cuba comenzará a perfilarse hacia una sociedad “capitalista dependiente”¹¹⁷, regida por dos ejes fundamentales: la mono-producción azucarera y el mono-mercado norteamericano. El contexto socio-económico adverso aunado a la centralidad poblacional, social y económica de la región de la llanura Habana-Matanzas, las ventajas comparativas y la alta demanda que supone la constitución del azúcar como el principal producto del comercio mundial durante todo el siglo XIX serán algunos de los factores que trazarán progresivamente el camino de la especialización de la economía cubana en la elaboración del jugo de caña cristalizado.¹¹⁸

El ingenio moderno, en tanto modelo de producción y la introducción del ferrocarril como la clave de la modernización¹¹⁹, así como la esclavitud y el incremento exponencial de ingreso de africanos esclavizados a la isla y, poquito después, de trabajadores contratados de diversas latitudes del planeta fueron el eje medular de la economía decimonónica cubana y transformaron la isla en dos sentidos:

Primero. En el ámbito geográfico, los cultivos de caña se desplegarán como un gran alud en el territorio para poder cumplir con el voraz apetito de materia prima. En este contexto, la figura del colonato surge entre los pequeños y medianos propietarios o arrendatarios de tierra que tendrán como característica principal una total dependencia a los dueños de los ingenios.

Segundo, desde la dimensión socio-cultural, los monstruosos requerimientos de mano de obra y un mayor nivel de especialización en ella se traduce, desde el referente de la institución esclavista, en una concentración inédita de los esclavizados en unidades azucareras de grandes dimensiones.

Los esclavos se convierten en patrimonio casi exclusivo de los grandes propietarios. Tal hecho se asienta en el encarecimiento de los esclavos a consecuencia de la empresa “anti-

¹¹⁷ Eduardo Torres, *En busca de la cubanidad*, Tomo II, La Habana, Ciencias Sociales, 2006, p.289.

¹¹⁸ Antonio Santamaría García, “Capítulo 4: Evolución económica, 1700-1959” en Consuelo Naranjo Orovio (coordinadora), *Historia de Cuba*, España, CSIC/Doce Calles, 2009, pp. 77-78.

¹¹⁹ *Ibidem*, p.81.

trata británica que hará a los sectores medios incapaces de adquirirlos. Lo más importante de todo ello, es que socialmente se produce un efecto de distanciamiento entre la institución de la esclavitud y las clases medias, abriéndose una puerta para el acercamiento cultural entre africanos y afrodescendientes libertos con los nuevos contingentes migrantes, lo que no implicó que se erosionará el racismo dentro de las clases medias y bajas.

Algunas cifras ilustran el proceso. En 1846, el 22% de los esclavos se encuentra en plantaciones azucareras; para 1862, se eleva a un 46% y; en 1878, al término de la primera guerra de independencia, la concentración de esclavos es de un 63%. En el ámbito de los esclavos domésticos la tendencia va en dirección contraria, sí para 1846, la cifra se encontraba alrededor del 44%; para 1862, la proporción decreció en un 20%.¹²⁰ Un dato más, el historiador Jorge Ibarra reporta el traspaso de entre 3 mil o 4 mil esclavos de los cafetales, vegueríos e ingenios orientales y camagüeyanos a los ingenios de la llanura Habana-Matanzas en estos años es, sin duda, un ejemplo de los reacomodos entre las regiones de la isla¹²¹.

Desde la perspectiva de la burguesía nativa, el trabajo esclavo tiene ahora un carácter temporal, solo necesario mientras forman su propio ejército de trabajadores libres que resuelva las exigencias de mano de obra. El problema de la esclavitud siempre ha sido su incapacidad de reproducirse por medios naturales, siendo obligatorio el tráfico permanente de africanos esclavizados. Como medida de solución para la falta de brazos y el alto costo de los esclavos cuyo precio no bajaba de los 800 pesos¹²² se ensayaron varias alternativas de inmigración en la que figuraron mayas yucatecos, chinos, canarios, asturianos, gallegos, andaluces, etcétera.

La presencia demográfica de los diversos sectores criollos se ve contraída por la fuerte inmigración que reactualiza el proceso de acriollamiento. A finales del siglo XVIII vendrán africanos esclavizados y europeos libres. Los chinos y otros contingentes humanos harán su aparición masiva ya entrado el siglo XIX. Dirán, con acierto, Jorge e Isabel Castellanos: “la enorme corriente de inmigración forzada no sólo ha de cambiar la estructura de una industria sino que ha de transformar también el alma de una nación”.¹²³

Julián Zulueta, uno de los hacendados más ricos del momento (mediados del siglo XIX) y hombre clave del comercio clandestino de esclavos, es el responsable de la

¹²⁰Eduardo Torres, *op. cit.*, p.292.

¹²¹ Jorge Ibarra, *op. cit.*, p.13.

¹²² Rolando Rodríguez, *op. cit.*, p.172.

¹²³ Jorge e Isabel Castellanos, *Cultura afrocubana*, Tomo I, El negro en Cuba, 1492-1844, Miami, Universal, 1988, p.122.

presentación del proyecto para poder importar trabajadores chinos a la isla ante la Comisión de Población Blanca de la Junta de Fomento aprobado en 1846.¹²⁴ La firma Zulueta y Compañía con sus oficinas centrales en Londres, fue la encargada de negociar con los traficantes de mano de obra asiática. Al año siguiente (1847), en el mes de junio dos fragatas, la primera española llamada Oquendo y, la segunda, Duke of Agyle de bandera inglesa con 206 y 365 chinos contratados respectivamente llegaron a los muelles habaneros. Un buen número de aquellos inmigrantes fueron alojados en el pueblo de Regla¹²⁵, uno de los corazones africanos de Cuba, en cuyos muelles los chinos podían encontrar trabajo como estibadores y fabricando los bocoyes y las cajas destinadas a envasar el azúcar.¹²⁶

Los trabajadores chinos o *culís* chinos debía firmar un documento llamado contrata donde se especificaban todas las condiciones, obligaciones y prestaciones que los contratados asiáticos tenían desde el momento en que se subían al barco en algún puerto asiático hasta que finalizaba el contrato después de haber cumplido los años de trabajos convenido¹²⁷.

En el periodo que comprende los años que van de 1847 a 1874 se introdujeron a la isla alrededor de 150 mil chinos, dos tercios del total fueron destinados a la agricultura, según datos analizados por historiador Antonio Santamaría¹²⁸. La magnitud de este contingente, como es fácil suponer, cimbró el panorama etnocultural de la nación en ciernes y del conjunto de la vida económica, social y cultural de Cuba. No todas las migraciones chinas llegaron siempre desde el puerto de Macao en Asia. En el periodo de 1860 a 1875, ingresaron a la isla alrededor de 5 mil chinos procedentes del suroeste norteamericano. Las razones de tal movilización se debieron a que muchas colonias de chinos huían de las presiones sociales y legislaciones norteamericanas que tenían un connotado perfil racista. En este numeroso contingente había miembros con un poder adquisitivo considerable.

Los canarios, también conocidos como isleños, fueron introducidos por medio de contratos con la figura jurídica de colonos, principalmente, se asentaron en Pinar del Río –al

¹²⁴ Adela Ramiro Martínez, *Presencia china en Cuba, 1840-1890. Los trabajadores contratados*, Tesina (Licenciatura en Estudios Latinoamericanos), Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 2008, p.20.

¹²⁵ Juan Hung Hui, *Chinos en América*, Madrid, Fundación MAPFRE, 1992, p.158.

¹²⁶ Juan Pérez de la Riva, “El culí en el medio económico y social cubano” en *Revista Catauro*, Año 1, Núm. 2, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, julio-diciembre de 2000, p. 89.

¹²⁷ Para un análisis detallado de las cuestiones jurídicas de las contratas de culís ver: Juan Pérez de la Riva, “La situación legal del culí en Cuba (1849-1868)” en *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, Núm. 16, Institut pluridisciplinaire pour les études sur les Amériques à Toulouse, Université de Toulouse 2 Les Mirail, Francia, 1971, pp. 7-8.

¹²⁸ Antonio Santamaría, *op. cit.*, p.81.

extremo occidente de la isla– y en las Villas –región central–. Por cierto, estas dos regiones, históricamente, han sido las mayores productoras de tabaco. La política colonial y posteriormente en la República que promovía esta migración tenía como objetivo crear un campesinado blanco capaz de integrar a su núcleo cultural hispano la totalidad cultural de la isla.

A diferencia de otros grupos de la península ibérica, las inmigraciones provenientes del archipiélago de las Canarias tienen un connotado carácter familiar, es decir, los canarios migran en familias no individualmente. Un dato relevante, para el año de 1846, de los 19, 759 isleños que vivían en Cuba, las mujeres sumaban el número de 5, 423, es decir, el 2.8%. Aunque parece una cifra menor, si la comparamos con los números de otros grupos etnoculturales peninsulares advertiríamos que el porcentaje, en términos relativos, es bastante mayor. El análisis de las cifras permite a la historiadora española Consuelo Naranjo hacer una afirmación sugerente: “el elevado porcentaje de mujeres entre los canarios explica el arraigo de este grupo a Cuba”¹²⁹.

Los canarios se dirigieron principalmente a las zonas rurales cubanas constituyendo una de las simientes más importantes, desde el punto de vista etnocultural, en la formación del *guajiro* o campesinos blancos pobres cubanos. Los distintos gobiernos coloniales e, incluso, en la época republicana fomentaron la inmigración de canarios por considerar que era una forma de estabilizar a las familias rurales debido a que en los imaginarios de la oligarquía nativa se concebía que la “presencia esclava había erosionado seriamente las normas básicas del comportamiento familiar clásico europeo.”¹³⁰

II.

La guerra de los diez años (1868-1878) fue desde un inicio abolicionista. La noche del 10 de octubre, ante la premura de haber sido descubierta la insurrección, Carlos Manuel de Céspedes llamó a los complotados para reunirse en su ingenio La Demajagua, en el Partido de Yara, cerca de Manzanillo. Al amanecer, la campana del batey llamó a la dotación para proclamar la libertad de los esclavos sin condicionarla a la adhesión al movimiento, acción secundada por

¹²⁹ Consuelo Naranjo, “Evolución de la población desde 1760 a la actualidad” en Consuelo Naranjo (coord.), *Historia de Cuba*, España, CSIC/Doce calles, 2009, p. 43.

¹³⁰ María del Carmen Mateo, “Hechicería y brujería en las relaciones interétnicas canario-africanas en Cuba” en *Revista Guizé*, Vol. 2, Asociación Canaria de Antropología, Universidad de La Laguna, España, p.61.

los hacendados presentes¹³¹. De inmediato, un grupo heterogéneo de “blancos” y “negros”, propietarios de ingenios, terratenientes, ganaderos y libertos emprendieron el camino de la independencia con las armas en la mano.

Al campo de los independentistas cubanos se incorporaron gran cantidad de africanos o afrodescendientes ex-esclavos, provenientes de las regiones centro y oriental, acompañando a quienes habían sido sus amos o por voluntad propia, y de colonos chinos. A lo largo del proceso, continuó vigente el racismo entre la oficialidad *mambisa*. Ejemplo de ello, fue el Reglamento de Libertos que pretendía conservar la esclavitud dentro del campo revolucionario.

La nacionalidad cubana surgió, según el historiador cubano Enrique López Mesa, primero en las clases bajas del sector no esclavo, entre artesanos y campesinos, ya sean blancos, chinos, negros o mulatos libres cuya aproximación debió ser atraída por el eje gravitacional de la pobreza¹³². En plena Guerra de liberación en 1868, estos sectores sociales fueron “la cantera social” donde emergería buena parte de los soldados, clases y oficiales del Ejército Libertador. El proceso de independencia cubano puede caracterizarse como de consolidación respecto a la integración socio-racial ubicada en el teatro de operaciones.

La gestación de la nación cubana es un proceso no simultáneo en las distintas regiones de la isla. Cada región posee tiempos históricos propios con periodos de aceleración y desaceleración determinados por la coyuntura socio-económica y/o política. Situación que propicia la coexistencia de distintos niveles de identidad y consolidación en cuanto a la integración de los diversos componentes étnicos con respecto a la nacionalidad cubana.

No es lo mismo, haciendo un análisis a partir de las tres grandes regiones de la isla en el siglo XIX, por un lado, Occidente con su economía de plantación que aunque propició una mayor integración territorial y económica, dificultó la integración de los grupos étnicos principalmente africanos y sus descendientes a la comunidad nacional en formación y, por el otro, Centro y Oriente, donde su base económica de hatos ganaderos, además de pequeñas y

¹³¹ En esa ocasión, el patricio Céspedes dijo: “Ciudadanos, hasta este momento habéis sido esclavos míos. Desde ahora sois tan libres como yo. Cuba necesita de todos sus hijos para conquistar su independencia. Los que me quieran seguir que me sigan; los que se quieran quedar que se queden, todos seguirán tan libres como los demás.” Citado en Rolando Rodríguez, *op. cit.*, p. 213.

¹³² Enrique López Mesa, “La historiografía y el proceso de formación nacional en Cuba” en Morales Padrón, Francisco (coord.), *XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana/VIII Congreso Internacional de Historia de América*, España, Cabildo de Gran Canaria, 2000, p. 485.

medianas parcelas de cultivo con una esclavitud semi-patriarcal permitió una sociedad más integrada étnicamente pero aislada y con menor desarrollo.

Otra veta que alimenta las filas *mambisas* fueron los apalencados que, aunque habían conquistado su libertad vía el cimarronaje, decidieron apoyar la lucha independentista. En cuanto a ellos y su papel en la lucha armada, el historiador cubano José Luciano Franco señala:

La experiencia adquirida por los apalencados orientales en su constante bregar contra el régimen esclavista, se puso al servicio de la causa mambisa. En los viejos palenques se mantuvieron... los campamentos mambises y se levantaron allí talleres y hospitales de sangre. Y, además, iniciaron a los jefes cubanos más responsables en el secreto del tráfico clandestino de balandras con Jamaica, Santo Domingo o Haití, indispensable para las comunicaciones con el exterior y para recibir aquellos productos necesarios para el mantenimiento de la lucha contra el colonialismo hispano.¹³³

El testimonio de Esteban Montejo, el viejo cimarrón informante de Miguel Barnet, es de gran valor para comprender, a un nivel más íntimo lo sucedido en la guerra de los diez años. A su parecer, aquellos que pelearon al lado de Carlos Manuel dieron “una lección de patriotismo”; pero, en esos años, el cubano “no estaba preparado para pelear. Tenía la fuerza por dentro, pero las manos limpias. Era más difícil hallar un arma que una aguja en un pajar. Así y todo cogían una puya de jiquí y hacían un puñal. Con ese puñal se enfrentaban al enemigo que traía armas de fuego”¹³⁴.

Los primeros episodios bélicos se desarrollan fundamentalmente en cinco jurisdicciones: Manzanillo, Bayamo, Jiguaní, Holguín y las Tunas. Desde el punto de vista racial, el teatro de operaciones se asentaba en regiones donde la población blanca era la predominante, los porcentajes iban del 51% al 78% y la población negra esclava en ninguno de los casos superaba el 9%.¹³⁵

La guerra finaliza con la firma del Pacto del Zanjón el 10 de febrero de 1878, el cual brinda a Cuba una serie de reformas político-administrativas, amnistía a los insurgentes y otorga la libertad a los esclavos africanos y a los chinos “contratados” que habían peleado en

¹³³ José Luciano Franco, *Los palenques de los negros cimarrones*, La Habana, Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, 1976, pp.115-116. Citado en Rafael Duharte, *op. cit.*, p.146.

¹³⁴ Miguel Barnet, *Biografía*, *op. cit.*, pp.143-144.

¹³⁵ José Antonio Piqueras Arenas, “La vida política entre 1780 y 1878” en Consuelo Naranjo Ovidio (coordinadora), *Historia de Cuba*, España, CSIC/Doce calles, 2009, p. 300.

las filas del ejército *mambí*. De esta manera, el movimiento revolucionario había asestado un golpe demoledor a la institución esclavista, a pesar de no haber podido lograr el anhelado sueño de la liberación política. A la luz del análisis histórico de la década de los 1870s, en síntesis dirá, el historiador español José Antonio Piqueras “A pesar de su desenlace, el levantamiento y la guerra alumbraron una nación... La guerra, de facto, politizó la cubanidad, la sacó de los debates sobre lo posible y lo eventual y la hizo entrar en el dilema entre soberanía y colonialismo”.¹³⁶

Algunos líderes de la insurrección, como Antonio Maceo y Calixto García, tras hacer acto de protesta en Baraguá (15 de marzo de 1878), repudiaron la negociación y no abandonaron la empresa militar independentista. En 1879, este último, encabeza la llamada “Guerra Chiquita”.

El gobierno español, cada vez más preocupado por el creciente movimiento independentista, puso una atención particular a los cabildos al considerarlos como centros potenciales de confabulación separatista, por tal motivo, se prohibió oficialmente que los hijos criollos se incorporaran a estas instituciones a partir de 1868¹³⁷. Es fácil pensar que sin la garantía de seguir contando con las nuevas generaciones, hijos de los negros de nación, la medida los condenaba a la muerte lenta debido a la acción del simple desgaste demográfico. Sólo transformando su estructura y modificando sus objetivos algunos cabildos lograron sobrevivir hasta bien entrada la época republicana. La política gubernamental se enfocaba en la desaffricanización, intentando arrancar las formas de solidaridad de raíz africana contenidas en los cabildos.

Las décadas de 1870 y 1880 son trascendentales en varios aspectos de la vida cubana. La sociedad civil va ganando terreno, surgen los partidos políticos y la prensa adquiere diversos perfiles políticos y culturales. Se organizan un sinnúmero de sociedades fraternales y de recreo agrupadas según su origen y pertenencia etnocultural; los liceos u organizaciones profesionales serán conformados por las clases medias; así como organizaciones corporativas que agrupan a los trabajadores de distintos oficios y rubros de la producción. En otros temas,

¹³⁶*Ibidem*, p.302.

¹³⁷Para mayor información ver: José Antonio Piqueras, “Sociedad civil, política y dominio colonial en Cuba (1878-1895) en *Studia histórica. Historia contemporánea*, núm. 15, 1997, España, Universidad de Salamanca, p. 105. Y Jorge e Isabel Castellanos, *Cultura afrocubana*, Tomo II, El negro en Cuba, 1845-1959, Miami, Universal, 1990, p.251.

se mejora la urbanización con la introducción de la luz eléctrica y el teléfono, los medios de transporte y, en general, los servicios públicos se ampliaron.¹³⁸

III.

El 13 de febrero de 1880, siete años después de que por última vez ingresará un cargamento de esclavizados africanos a la isla, las cortes aprueban la Ley de Abolición de la esclavitud en Cuba, firmada por el rey de España Alfonso XII. Entre las medidas tomadas se constituye el Sistema del Patronato, un “epílogo legal de la institución esclavista”¹³⁹, que alargó siete años más la ignominiosa institución. Los esclavos debieron pasar a través de una especie de etapa de transición que les preparará para su eventual entrada a la sociedad como asalariados.

En 1886, la reina María Cristina firmó una Orden Real que ponía fin a los llamados Patronatos aboliéndose así la esclavitud. Resultado, en gran medida, de dos factores: el primero, la gran fuerza de presión que ejercieron los insurrectos *mambises* y, segundo, la política de inmigración que creó un amplio sector de población libre. A su vez, cobijadas por tres acontecimientos de carácter internacional que marcaron el paso del proceso de abolición: 1) la revolución francesa en 1789; 2) la campaña política-militar emprendida por Inglaterra contra la trata y; 3) la revolución haitiana triunfante en 1804.

En medio de una crisis económica que se alargaba, los esclavizados que obtuvieron la libertad, siguieron en su mayoría sumidos en la pobreza, al no tener tierra que cultivar y, en muchas ocasiones, sin trabajo alguno que les permitiera hacer frente a sus necesidades más apremiantes. Sobre todo, después de 1888, el desempleo alcanzó niveles nunca vistos. También, se da un fenómeno de migración interna, los ex-esclavos o libertos que eran trabajadores rurales emigraban a las ciudades en busca de trabajo, la mayoría de ellos, sólo engrosó las filas de los desempleados.

Este largo proceso de abolición supone una transformación en dos sentidos: primero la desaparición de los esclavizados y de los esclavistas en la estructura social y su consecuente transformación en otras categorías sociales: los trabajadores libres y los burgueses capitalistas.

¹³⁸Eduardo Torres, *op. cit.*, p. 294.

¹³⁹Rafael Duharte, *op.cit.*, p.148.

“La abolición, en su amplia consideración, liberó a la sociedad cubana de su dependencia del trabajo forzado.”¹⁴⁰

IV.

El Partido Revolucionario Cubano se organiza en 1892, entre sus figuras más prominentes se encuentran el poeta José Martí y los generales Máximo Gómez y Antonio Maceo. La Guerra de Independencia (1895-1898) se caracterizó, a diferencia de la iniciada en 1868, por su hondo contenido popular expresado en la composición variada en sus masas y líderes, desde el punto de vista de clase y “etno-racial”.

El 24 de febrero de 1895 inicio de la guerra contra la metrópoli con el llamado “Grito de Baire”, el movimiento insurreccional, a petición del mismo José Martí, fue organizado por Juan Gualberto Gómez quien, para ese tiempo, había trabajado intensamente en el periódico *La Fraternidad* desde su fundación en abril de 1879, en la unión de las sociedades negras y organización del Partido en la isla.

El movimiento independentista cubano “destrozó el espacio de debate racista, elitista y autonomista de los científicos e intelectuales cubanos”. En los campos *mambises* convergen cubanos blancos, negros, mulatos, asiáticos y de otras nacionalidades como polacos, italianos, franceses, etcétera. “El mosaico era tan amplio que prometía la Cuba que realmente se fraguaba en las bases de la sociedad¹⁴¹”.

El Ejército libertador cuya cabeza era el General Máximo Gómez y, su segundo al mando, el General Antonio Maceo, siempre inferior en armamento al ejército español, vestido en harapos, peor calzado, pero integrado por soldados de primera, practicó a plenitud la guerra de guerrillas. Sobresale la aplicación de la táctica de incendiar las propiedades de sus enemigos con el fin de “destruir la base económica en que se asentaba el poder de España en Cuba”¹⁴².

El hecho de la gran diversidad etnocultural y “racial” en las tropas independentistas, cuya mayoría la conformaban los negros y mulatos, aunado a las maniobras militares utilizadas en la guerra, que desde un principio habían encontrado mucha oposición dentro y fuera del

¹⁴⁰ José Antonio Piqueras, “Sociedad civil, política y dominio colonial en Cuba (1878-1895) en *Studia histórica. Historia contemporánea*, núm. 15, 1997, España, Universidad de Salamanca, pp. 94-95.

¹⁴¹ Eduardo Torres, *op. cit.*, p.301.

¹⁴² Jorge e Isabel Castellanos, *Cultura afrocubana*, Tomo II, El negro en Cuba, 1845-1959, p. 288.

país e, incluso, entre los mismos independentistas como Estrada Palma; en opinión de los ricos propietarios cubanos o norteños y del gobierno de los Estados Unidos, el ejército *Mambí* no era más que una banda de incendiarios, expresión del “salvajismo africano” que impera entre sus filas, de inmediato, seguían comentarios referentes a una supuesta incapacidad de estos grupos para conducir su país debido al caos y salvajismo que heredaron de los africanos. No es difícil de identificar que los andamios de tales concepciones se sustentan en juicios clasistas cobijados por un fuerte y hondo racismo.

Los Estados Unidos tenían ya cierto tiempo presionando al gobierno español para que este pusiera fin al conflicto. La opinión pública del vecino del norte, en general, favorecía a los independentistas. En un contexto de presión diplomática de los Estados Unidos contra España, aconteció la voladura del acorazado *Maine* de bandera estadounidense anclado en la bahía de La Habana un 15 de febrero de 1898.

Al calor de la coyuntura, los ánimos se precipitaron y el presidente estadounidense William McKinley encontró el pretexto perfecto para darle un “sustento” a sus acciones en los meses posteriores. Primero intentaron comprar la isla a los españoles, después propusieron una especie de tutela sobre una independencia pactada. No fue hasta el 19 de abril de 1898 cuando los Estados Unidos declararon la guerra a España, así fue que la intervención estadounidense se configuró como una guerra preventiva. En solo unos meses, Estados Unidos logró arrancarle a Cuba de las manos españolas y, también, de los propios independentistas. Los políticos y militares imperialistas estadounidenses, conscientes de su poderío y de las oportunidades que la coyuntura les abría, extendieron el conflicto a Puerto Rico y Filipinas.

El 10 de diciembre de ese año (1898) se firmó el Tratado de París, donde España se comprometía a abandonar sus posesiones en ultramar y la instauración de un gobierno militar estadounidense en la isla. En aquellas negociaciones sólo dos cubanos estuvieron presentes como asesores de la delegación norteamericana: Estrada Palma y Gonzalo de Quezada.¹⁴³

El pasado esclavista, en gran medida, determinó a la sociedad finisecular cubana. El año de 1898 amalgama los factores clasistas, raciales e imperialistas que le dan un jalón a la historia de Cuba en el tránsito al siglo XX. Las elites del país, al igual que sus antecesores inmediatos, poseían la convicción de que la nación para alcanzar su realización plena debía

¹⁴³Luis Miguel García Mora “Un nuevo orden colonial: del Zanjón al Baire, 1878-1898” en Consuelo Naranjo Ovidio (coordinadora), *Historia de Cuba*, España, CSIC/Doce calles, 2009, p. 338.

pasar, insoslayablemente, por la vía del “blanqueamiento” de su pueblo hasta la desaparición de los elementos etnoculturales y “raciales” de los descendientes de africanos.

Cuba accede a la independencia ficticia (1898) a través de la ocupación norteamericana, sus imposiciones político-militares y económicas, así como su gran presencia aculturadora. Expresión de ello es la emergencia de una nueva clase política que desbancó al funcionariado español y estrechó lazos con el gobierno; pero, sobre todo, con el capital financiero del “vecino del norte”. Es más, entre 1878 y 1902 las inversiones norteamericanas son casi el único instrumento financiero del país¹⁴⁴.

V.

La Constitución cubana de 1901 proclamó la República con su división de poderes del Estado, la separación Iglesia-Estado, derechos y deberes del ciudadano, la enseñanza se signa como pública, gratuita y laica; asimismo, se aprobó el voto universal masculino que trajo como consecuencia la igualdad y la ciudadanía, por lo menos en la letra, para los negros y chinos, sectores con un alto nivel de analfabetismo. En este sentido, los factores que propiciaron la irrupción de la sociedad capitalista dependiente en la isla de los años de 1840 advierten en la creación del Estado nacional cubano su expresión política más importante, aunque cercenada en su punto esencial por la Enmienda Platt: la soberanía.

La República cubana nació dominada por la vertiente más conservadora del movimiento independentista, quienes no tenían interés alguno en hacer efectivo el programa social de Martí, Maceo y Gómez. Si bien España ya no ejercía su poder en el gobierno insular, su impronta en las costumbres se dejaba ver con facilidad. A los viejos males colonialistas ahora se le añade el problema de que los Estados Unidos imponen su omnímoda voluntad en la economía y el poder público.

Los distintos estamentos etnoculturales cubanos forzaron a las estructuras jurídicas en la implementación de todas estas legislaciones, aunque no, por ello, se impidió que la elite impusiera una ficticia “cubanidad blanca”. A pesar de ello, la incorporación de la “gente de color” a la sociedad civil con igualdad de derechos a un nivel “formal” abrió la puerta para un

¹⁴⁴ Jorge e Isabel Castellanos, *op. cit.*, p.240.

nuevo marco de relaciones entre los grupos etnoculturales del país, inaugurándose así un juego político que sitúa a la “raza” en un lugar central.

La dinámica de poblamiento y transformación de la composición social y “racial” del país se mantendrá como eje fundamental hasta 1929, cuando acontece una nueva crisis estructural de la sociedad cubana. La dominación norteamericana y los gobiernos de la república emergida el veinte de mayo de 1902 aceleraron el proceso aplicando una política segregacionista que arrinconó a los afrocubanos a las condiciones de vida más precarias y sin acceso a espacios de importancia en la vida social y cultural del país, a pesar de que en el aspecto jurídico el negro era declarado como libre.

Las primeras tres décadas del siglo XX cubano tendrán dos aspectos significativos a nivel cultural: 1) el reforzamiento de la presencia hispana en el país, concebida como un ingrediente sustancial de la cubanidad; y 2) la presencia norteamericana que promueve, en todos los aspectos, el *american way of life*.

Los gobernantes cubanos abrirán las puertas y protegerán la inmigración española. Las redes migratorias de “blancos” hallarán en la industria y el comercio lugares favorables para su desarrollo. Los criollos blancos, de clase media y baja, ocuparon un segundo lugar en la escala del trabajo. Pero a los descendientes de africanos se les marginaba a los espacios que despreciaban los sectores “blancos” de la sociedad.

Algunas cifras pueden dar cuenta de la situación social de los afrocubanos, en cuanto a sus actividades económicas en las ciudades, con base en las informaciones recabadas por el censo de 1907. El gobierno nacional solo contaba con 11 empleados negros; 1, 718 de 8, 238 enlistados en las fuerzas armadas eran afrodescendientes; en el terreno de la educación, el 54.9% de la población “de color” era analfabeta frente a un 38% de los “blancos”; entre las profesiones liberales solo 4 afrocubanos eran abogados de los 1, 349 y 9 de 1, 243 eran de otras profesiones liberales como el de contador público; en los sectores obreros también había diferencias marcadas, 10, 485 eran afrocubanos de los 27, 503 trabajadores en las fábricas de cigarro. Solo en los empleos de más baja categoría, los afrodescendientes eran mayoría.¹⁴⁵

Del otro lado, en el ámbito del desempleo, este era mucho mayor entre la población negra y mulata que entre la blanca, tanto en las zonas rurales como en las urbanas. La composición racial del trabajo en Cuba no parece haber cambiado demasiado desde los inicios

¹⁴⁵Jorge e Isabel Castellanos, *op. cit.*, pp. 306-307.

de la Guerra de Independencia. Los negros y mulatos seguían siendo obreros o artesanos en las ciudades y cortadores de caña en los ingenios. Aunado a ello, no había muchas posibilidades para evadir las barreras estructurales heredadas de la sociedad colonial y acceder a una educación de calidad que permita la existencia de una verdadera igualdad con sus pares “blancos”.

En el verano de 1907 aparecen numerosos manifiestos que evidencian la enorme preocupación existente entre la población “de color” sobre la situación racial de la nación; entre sus argumentos, hacían énfasis en los sacrificios realizados por los negros y mulatos en las guerras de independencia, por lo tanto, no se merecían los desprecios sufridos durante la década posterior a la derrota de España. Algunos de ellos fueron: el documento firmado por Ricardo Bartrell; el manifiesto aparecido en Aguacate en julio de ese año y el del 27 de agosto intitulado “Al pueblo de Lajas y a la Raza de Color”.¹⁴⁶

Durante los primeros meses de 1908, con vista a las elecciones parciales convocadas para el primero de agosto, Evaristo Estenez promovió su candidatura con el propósito de obtener una representación en las boletas municipales y provinciales del Partido Liberal. El 10 de junio de 1908, Estenez abandonó el partido de José Miguel Gómez y anuncio la fundación de un partido integrado únicamente por negros fue así que el Partido Independiente de Color se fundó el 7 de agosto de ese mismo año.

En general, se ha criticado a los líderes del PIC como personas movidas exclusivamente por interés burocráticos o electorales, pero el historiador Serafín Portuondo Linares, ha demostrado que la lucha de esta organización política albergaba otros aspectos de la discriminación racial en la república, por ejemplo: la falta de representación de los negros y mulatos en las instancias judiciales o diplomáticas, se oponían a la pena de muerte porque esta se aplicaba sobre todo a los negros, reclamaban una reforma penitenciaria, exigían la extensión de la educación elemental para combatir el analfabetismo, etcétera. En resumen, el Independiente de Color era liberal, progresista, con una impronta martiana y bastante avanzado para su tiempo.

La enmienda Morúa, aprobada por el Senado el 14 de febrero de 1910, declaraba ilegal a cualquier partido político asentado exclusivamente en una raza, clase, lugar de nacimiento o profesión. Por supuesto, esta disposición ilegalizaba al PIC. El Independiente de Color

¹⁴⁶ Jorge e Isabel Castellanos, *op. cit.*, pp.310-311.

protestó indignado e inició, al poco tiempo una campaña de rebeldía abierta contra la llamada “Ley Morúa” durante el resto del año y todo el 1911. Aunque apenas contaba con pocas armas y no muchos soldados, el PIC se lanzó a una protesta armada, precisamente el día en que la República cumplía diez años de nacida: el 20 de mayo de 1912.

Todo degeneró en una tragedia, los ingenuos líderes del Independiente no contaban con la reacción virulenta de los racistas blancos cubanos y el gobierno cubano. La desmedida y sangrienta represión, ordenada por el propio presidente Miguel Gómez, contra el Partido Independiente de Color conocida también como “Guerra de las Razas” en 1912, la cual dejó un saldo de 3 mil negros muertos, estuvo acompañada por un incremento de las redadas perpetradas por la policía habanera en las casas de culto de diferentes religiones afrocubanas, no solo de la santería, también, había paleros, ararás y abakuás con el pretexto de frenar la marea creciente de brujería africana complementada con disturbios de carácter político entre los grupos negros.

Ya con más de una década en las espaldas como república independiente de Cuba, en el aspecto económico, el azúcar no había logrado retomar su camino ascendente después de la guerra de independencia que destruyó, en buena medida, la estructura productiva del dulce. No fue hasta el inicio de la primera guerra mundial en 1914 que ocasionó el derrumbamiento de las producciones europeas de azúcar de remolacha, cuando volvió la prosperidad azucarera y, de la mano, llegaron más capitales norteamericanos, intensificándose la penetración norteamericana en la economía de Cuba.

El sistema de producción de caña se basaba en la plantación de tipo extensiva, por esa razón, los propietarios de los ingenios tenían un voraz apetito por nuevas tierras. La obsesión de mantener los costos de producción bajos hacía que los patrones cañeros lucharan contra las peticiones de mejoras salariales y recurrían a la importación de mano de obra barata proveniente de las vecinas islas de Haití y Jamaica. Según datos del historiador cubano Ramiro Guerra, entre los años de 1913 y 1921, entraron a la isla unos 80 mil haitianos y 75 mil jamaquinos a la isla, todos afrodescendientes y, la mayoría, contratada para trabajar en el cañaveral como macheteros.¹⁴⁷ Todo ello trajo una mayor diversidad etnocultural a la isla, al

¹⁴⁷ Ramiro Guerra y Sánchez, *Azúcar y población en las Antillas*. Citado en Sergio Aguirre, *Eco de Caminos*, La Habana, Ciencias Sociales, 1974, p. 326.

mismo tiempo que se incrementaban las tensiones socio-raciales entre los campesinos y trabajadores.

El lustro de 1915 a 1920, conocido como la “danza de los millones”, es una época de prosperidad económica para la burguesía cubana. Los precios del dulce se dispararon y para muchos cubanos suponía la conversión rápida de Cuba al concierto de las naciones ricas, modernas y más importantes en las relaciones internacionales. Sin embargo, en unos escasos días, cayeron estrepitosamente, llevándose entre las piernas a los productores nacionales.

La crisis de 1920 significó esencialmente que el naciente sector de la burguesía industrial azucarera nacional fue relegado a un segundo plano, acentuando su dependencia con el capital norteamericano¹⁴⁸ que le ayudó a paliar la situación con sus préstamos e inversiones. Pasada casi una década, la caída de precios del azúcar no levantaba cuando estalla la crisis mundial de octubre de 1929, originada en la propia Wall Street. Los productores, debilitados desde inicios de la década, sufrieron en carne propia toda la brutalidad de la coyuntura económica.

Durante las décadas de 1920 y 1930 se articula un momento histórico importante en el debate de la intelectualidad del mundo respecto a las culturas negras de África y América. La valoración europea de recursos escultóricos africanos en las vanguardias plásticas, el triunfo en Europa y Estados Unidos de las músicas afroamericanas, el negrismo en su pleno auge como propuesta estética-literaria en el Caribe hispano, el movimiento artístico-cultural del *Harlem Renaissance* y la aparición de los primeros trazos configurativos del movimiento político-cultural de la *negritud* son algunas expresiones africanas y afroamericanas que dan cuenta de la riqueza que el periodo concentraba. En el caso de Cuba, nombres como Gustavo E. Urrutia, Nicolás Guillén, Lino D’Ou, Fernando Ortiz, José Antonio Ramos, Ramiro Guerra, Juan Marinello y Jorge Mañach fueron quienes protagonizaron los debates sobre el negro y su cultura, el problema del racismo, las posibilidades de desarrollo social y económico del negro cubano.

¹⁴⁸ Tatiana Coll, *Cuba, del 30 al 59: De la revolución que se fue a bolina a la revolución triunfante*, México, Marzo de 1998, mimeo, p.6.

CAPÍTULO III

DE LA MANO DEL MISMO CHANGÓ.

LOS SUSTRATOS ETNOCULTURALES DE LA NACIÓN Y LAS FORMAS RELIGIOSAS AFROCUBANAS: EL CASO DE LA OCHA O SANTERÍA CUBANA

PARTE I.

PRIMERAS TRANSCULTURACIONES DE LAS FORMAS RELIGIOSAS AFRICANAS

I.

Desde la segunda mitad del siglo XVI existen indicios de religiosidad africana en Cuba a consecuencia de las primeras migraciones de africanos esclavizados. Las formas religiosas provenientes de África tendrán sus primeras transculturaciones entre ellas mismas, con los taínos en el barracón donde sufren la oprobiosa esclavitud y en el palenque, como cimarrones; también, en el marco de las relaciones de dominación colonial, habrá intercambios con el catolicismo y el paganismo de los conquistadores europeos.

Una ventana para mirar estas expresiones religiosas o, cuando menos, de tipo espiritual en tiempos coloniales se da a través de lo que la iglesia católica y las autoridades políticas llamaban “hechicería”. Noción que agrupa diversas prácticas mágicas, por ejemplo: trabajos del bien querer, prácticas curativas y adivinatorias, interpretación de los sueños, indicios y presagios. Estos conocimientos y habilidades serán utilizados por hombres y mujeres de cualquier condición socio-económica o pertenencia etnocultural para resolver los múltiples problemas que se suscitan en la vida cotidiana.

Los conjuros, plegarias y rituales tenidos por hechicería demuestran una clara influencia española, sobre todo se destaca la impronta de Castilla y Sevilla, “sin duda se trata de reductos de cultos desplazados por el cristianismo.”¹⁴⁹ No obstante, es posible hallar asomos de espiritualidad africana e indígena que, en su insular convergencia, vivieron procesos de transculturación.

¹⁴⁹ Luz M. Cárdenas, *Hechicería y vida cotidiana en Cuba, siglo XVII*, Tesis de Maestría (Estudios Latinoamericanos), México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2006, p.94.

La historiadora mexicana Luz María Cárdenas al hablar de la relación entre hechicería y vida cotidiana en Cuba durante el siglo XVII¹⁵⁰ pone sobre la mesa sugerentes reflexiones a partir del análisis de los casos de distintas mujeres, la mayoría de origen africano, que fueron acusadas de diversas prácticas de hechicería. Aquí destacamos dos:

Primero, la autora apunta que las personas acusadas de brujería o hechicería, casi siempre son mujeres y de origen africano. Este perfil marca una tensión desde el punto de vista racial y de género con el hecho de que la influencia dominante en la hechicería proviene de cultos que tienen su punto de origen en España. Su doble condición (mujeres y de origen africano) las ubica en el campo de la alteridad oprimida, concentrando diversos señalamientos y acusaciones negativas respecto a las contradicciones de la sociedad colonial. Por ejemplo: “Si se perdía la cosecha, si todos enfermaban de fiebre amarilla, si se morían las vacas, si había hambre y penurias, las culpables eran las hechiceras y no las consecuencias del orden colonial y la corrupción de las autoridades”¹⁵¹.

Esta situación le lleva a proponer a Luz Cárdenas, en calidad de suposición, que fueron las mismas autoridades eclesiásticas, quienes inventando a su enemigo, crearon el delito de hechicería para que posibles enfrentamientos contra las autoridades se decanten hacia una lucha “falsa”, en cierto sentido, contra la “hechicería”, expresándose así miedos, fantasías u obsesiones de los blancos y del conjunto de la sociedad colonial.

Segundo, se destaca, a partir de los ejes básicos de la religiosidad africana, que los espíritus ancestrales ostentan un poder y sabiduría que pueden ser aprovechados por los seres que se encuentran en la dimensión material del mundo. Los iniciados en estas prácticas, llamadas de hechicería por los colonialistas, resuelven problemas de lo cotidiano por mediación de los espíritus, gracias al desarrollo de un amplio conocimiento de herbolaría y otros saberes proscritos por la modernidad y el cristianismo. Un ejemplo es la adivinación que, en términos de Luz M. Cárdenas, trata de establecer relaciones transversales y temporales entre las cosas apoyándose en la experiencia, la observación minuciosa y otras habilidades que necesitan de muchos años de acondicionamiento cultural.¹⁵²

¹⁵⁰*Ibidem*, p. 94.

¹⁵¹*Ibidem*, p.95.

¹⁵²*Ibidem*, p.92.

El caso de María Crespa, natural de la villa de San Salvador de Bayamo, quien es acusada de robar una ara consagrada del altar mayor¹⁵³ es un ejemplo de una práctica vigente aún hoy en las religiones afrocubanas que es el uso de hostias, agua bendita, incienso, cirios y otros recursos “exclusivos” del sacerdocio católico. La situación se puede explicar en la cosmovisión de los africanos y afrodescendientes que pensaban que, de algún modo, estos elementos contenían fuerzas más potentes que las suyas, en tanto los españoles católicos eran el grupo hegemónico en la sociedad colonial y debido a los principios en que se estructuran las formas religiosas africanas es menester apropiarse de esos elementos poderosos de los blancos para reforzar las fuerzas propias.

Otro punto a explorar es la relación entre tabaco y las formas religiosas afrocubanas en ciernes. De acuerdo con el etnólogo cubano Fernando Ortiz¹⁵⁴, el tabaco es un caso ejemplar para ilustrar los procesos de transculturación entre indígenas, africanos y europeos en las circunstancias históricas de la sociedad caribeña. La situación de dominación y explotación que compartían indígenas y africanos por parte de los europeos, aunado a ello, gracias a ciertas “analogías”, el complejo cultural del tabaco en las sociedades indígenas del Caribe tuvo un eco mayor y más pronto en los africanos que en los europeos.

Para los tainos, el tabaco participaba en todas las dimensiones de la vida social, pero particularmente tenía un carácter religioso. En este ámbito, dentro de los cultos afrocubanos se observa el uso de tabaco. Al igual que en el caso de la incorporación de elementos de uso católico, los practicantes de alguna religión de origen africano apprehendieron el uso del tabaco al ser un elemento central en la cosmovisión indígena y, como ya se ha dicho, las formas de concebir el mundo de los africanos les demanda emplear para su propio bien todos aquellos recursos que la naturaleza caribeña y los grupos etnoculturales presentes proveían.

Aunque el tabaco como elemento religioso en las formas afrocubanas no ocupa un lugar parecido en cuanto a su importancia mitológica o ritual indígena, tenemos conocimiento de que ha sido incorporado a algunas historias de los *orichas* en la Santería o entre los Abakuá es un recurso obligatorio para los rituales religiosos.

¹⁵³*Ibidem*, p.101.

¹⁵⁴ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Ciencias Sociales, 1983.

II.

La historia de la devoción popular a la virgen de la Caridad del Cobre, “Cachita” como le dicen de cariño los cubanos, es de suma importancia para comprender la conformación de las formas religiosas populares en el contexto de los procesos de acriollamiento del pueblo cubano y su incidencia en el desarrollo de la conciencia nacional. Como bien dice el antropólogo mexicano Félix Báez-Jorge, cuando examinamos a la Virgen de la Caridad necesariamente nos referimos a momentos trascendentales en la historia de Cuba, en especial, a los procesos de transculturación y las dinámicas políticas¹⁵⁵.

Dentro de la evolución histórica de la Caridad del Cobre, inició como una imagen religiosa marginal reverenciada por los obreros negros y mulatos del real de minas de Santiago del Prado, en la primera mitad del siglo XVII y pasó a convertirse en una entidad religiosa popular que integra los diferentes sustratos etnoculturales del pueblo cubano, considerada como la “Patrona de la República de Cuba”. Además, su culto y devoción participa en el desarrollo de la conciencia nacional, en tanto es punto de confluencia entre las masas populares y las elites cubanas, lo que no quiere decir, de ninguna manera, que las contradicciones de clase, etnoculturales y raciales se resuelvan en armonía.

El año de aparición de la Caridad del Cobre es aún tema de debate. Félix Báez plantea la temprana fecha de 1604 o 1605¹⁵⁶; por su parte Fernando Ortiz¹⁵⁷, asegura que 1628 es el año más adecuado y Olga Portuondo¹⁵⁸ basándose en la declaración de Juan Moreno¹⁵⁹, que según él mismo relata es uno de los tres testigos presenciales del milagro, asegurando que tal acontecimiento ocurrió en 1613. El documento que contiene la deposición de Juan Moreno, citado por la historiadora Olga Portuondo, afirma que quienes hallaron a la virgen flotando en las aguas de la bahía de Nipe, mientras se dirigían a buscar sal en las salinas de la zona, fueron

¹⁵⁵ Félix Báez-Jorge, “La virgen de la Caridad del Cobre y la historiografía cubana (Dogmatismos y silencios en torno al poder y la nación)” en Revista *Ullá*, No. 1, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, enero-junio de 2003, México, p.117.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p.119.

¹⁵⁷ Fernando Ortiz, *La virgen de la Caridad del Cobre. Historia y etnografía*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2008, p.58.

¹⁵⁸ Olga Portuondo, *La virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de cubanía*, Santiago de Cuba, Oriente, 1995, p.93.

¹⁵⁹ El historiador José Matos Arévalos en la introducción al libro de Fernando Ortiz sobre la virgen de la Caridad menciona que el documento que contiene el testimonio de Juan Moreno lo halló el ilustre historiador cubano Levi Marrero en sus pesquisas dentro del Archivo General de Indias en Sevilla, España. Fernando Ortiz, *op. cit.*, p.33.

los hermanos Rodrigo y Juan de Hoyos¹⁶⁰ de extracción indígena y el propio Juan Moreno, de ascendencia africana.

La imagen de la virgen fue dejada al cuidado de un indígena o mestizo de indígena y resguardada en un humilde bohío en el hato de Barajagua, como se hacía con los ídolos tainos. Es así como esta entidad religiosa tendrá su primer santuario ubicado en el territorio de Mayarí, entre las actuales provincias de Holguín y Santiago de Cuba, y desde su altiplanicie se puede ver a lo lejos la bahía de Nipe. Allí fue donde, según se dice popularmente, por primera vez desapareció y regresó con sus ropas empapadas, sellando así su relación simbólica con las aguas.

En aquellos tiempos –mediados del siglo XVII–, la zona tenía fuerte presencia indígena y debido a que el testigo Juan Moreno era “negro” podemos deducir la existencia de relaciones interétnicas entre africanos e indígenas en aquel hato. Ahí en su primer hogar, la virgen de Barajagua era venerada por indios y negros donde los elementos animistas de las religiones indoamericanas florecían en su culto y tal vez, aunque no hay pruebas etnohistóricas, africanas también.

Teniendo como argumento las supuestas frecuentes desapariciones de la Virgen en Barajagua y con la sospecha de que Rodrigo de Hoyos buscaba que la virgen solo perteneciera a los de “su raza”, las autoridades eclesiásticas autorizaron el traslado de la imagen católica a Santiago del Prado. Todo ello se enmarca también en las empresas de evangelización de los esclavos en las minas de Santiago, orquestadas por el administrador Sánchez de Moya, las cuales tenían como objetivo contribuir a la política de apaciguamiento de los esclavos, sobre todo bozales. Para ello ya se había construido una parroquia en el pueblo cuya advocación mariana de Nuestra Señora de Guía Madre de Dios de Illescas no estaba siendo tan efectiva para ganarse a los “negros”. Al parecer se necesitaba de una virgen con otras características que pudieran establecer analogías con aquellos sectores esclavos, criollos o bozales. Siendo que la virgen aparecida en la Bahía de Nipe había residido en una zona con población indígena y negra, su culto era resultado de un proceso de transculturación afro-indígena que la hace idónea para los objetivos de evangelización de los colonialistas.

¹⁶⁰ Los dos hermanos al parecer eran “rancheadores”, es decir, formaban parte de las cuadrillas pagadas por la administración colonial que se dedicaban a capturar negros cimarrones. *Ibidem*, p.91.

En 1620, se tiene noticia de una imagen católica situada en un humilde altar de la capilla del hospital de Santiago del Prado, a un lado de la parroquia del pueblo. Al parecer, se trataba de la Virgen de la Caridad, aquella encontrada en Nipe, que era objeto de gran devoción por parte de los “esclavos de Su Majestad” y los soldados blancos pobres. Es aquí donde, seguramente, debió de consolidarse el culto a la virgen de la Caridad del Cobre, tal y como afirma la historiadora Olga Portuondo:

El culto mestizo a una virgen María no podía radicarse en la parroquia, porque allí los negros tenían que oír misa detrás del coro, segregados del resto de los devotos blancos. Y era justamente en el altar de la capilla del hospital donde cabía instalar, según la tradición hispana, una virgen protectora y benéfica, cerca de los 114 bohíos donde vivían los negros esclavos y los soldados blancos, cerca de donde se laboraba el mineral y de donde el indio y el negro intercambiaban sus culturas.¹⁶¹

En este sentido, los grupos etnoculturales que convergían en las minas, devotos a la imagen de la capilla del hospital, no importando mucho si eran libres o esclavos, porque todos tenían en común la pobreza y los maltratos de los administradores del poder colonial, dieron rienda suelta al culto de una virgen que era concebida a su gusto y con base en sus necesidades materiales y espirituales, alimentándose de la interacción de conceptos *católicos* provenientes de España; conceptos *paganos* originados entre los grupos provenientes, principalmente, de los pueblos mediterráneos; y conceptos *animistas* surgidos de las religiones indígenas y africanas transculturadas. Como dijera don Fernando Ortiz: “todos han coloreado a la Caridad del Cobre con su pigmentación espiritual, al pasarla de los altares de los blancos dominadores al corazón de los humildes dominados”¹⁶².

Entre los años últimos de los 30s y principios de los 40s del siglo XVII se reconstruye la parroquia de Santiago del Prado la cual recibiría, ahora, a la Virgen de la Caridad, antes situada en el hospital para esclavos de las minas de cobre.

Poco a poco, durante la segunda mitad del siglo XVII, con el afán de acaparar cada vez más tierras para su beneficio, los españoles y criollos blancos comenzarán a arrebatarlas a los indios de San Luis del Caney, utilizadas para cultivar los productos que demandaban los cobreros de Santiago para su sustento y expansión de las pocas plantaciones cañeras. La incipiente clase patricia criolla “blanca” se dedicará a borrar todo vestigio indígena en el

¹⁶¹ *Ibidem*, p.99.

¹⁶² Fernando Ortiz, *op. cit.*, p.77.

terreno de la cultura, es así como, comienza un proceso de invisibilización de los aportes indígenas al culto de la virgen de la Caridad manifiesta en los procesos de ideologización del mito de origen de la devoción, cambiando a los dos indígenas protagonistas del hallazgo a blancos, mulatos o trigueños.

PARTE II. LAS FORMAS RELIGIOSAS AFROCUBANAS EN CIERNES Y LOS SUSTRATOS ETNOCULTURALES

I.

Las formas religiosas afrocubanas en ciernes, a lo largo de los siglos XVII-XVIII, se concentran con mayor densidad en tres espacios –lo que no quiere decir que son los únicos–, por un lado, dentro del ámbito rural en los asentamientos cimarrones que logran sobrevivir al paso del tiempo y a los asedios del poder colonial o en los barracones de las haciendas y minas; por el otro, en el contexto urbano, se estructuran los Cabildos de nación, principalmente en los puertos, constituidos como organizaciones socio-religiosas que agrupaban africanos, esclavos o libres (incluso en su momento se aceptaron *bozales*¹⁶³ de una misma procedencia étnica o geográfica) erigidos como espacios de resistencia, focos de insurgencia e instituciones de reproducción cultural. En todos estos lugares, las culturas y religiones africanas tendrán sus propios procesos de transculturación.

La noticia más antigua que se ha hallado para Cuba sobre los cabildos negros o de nación es del 20 de enero de 1568, de un informe del procurador Bartolomé Cepero: “por cuanto los negros e negras desta villa se llaman reyes e reinas y hacen juntas e otras consultas e banquetes de que se hacen escándalos”¹⁶⁴. El extracto da cuenta de la presencia de algunos rasgos de estas instituciones en cuanto a su estructura organizativa y actividades típicas. El primer cabildo africano, del que hay una prueba factual, es uno dedicado a Santa Bárbara en La Habana en ese mismo año¹⁶⁵.

En 1755, Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, ya no deán de Santiago como cuando fue mediador del alzamiento de los cobreros hace más de veinte años, ahora ocupando el cargo de Obispo de Cuba vuelve a escribir un informe a Su Majestad, donde dibuja una radiografía de los cabildos negros del puerto y nos provee de información valiosa sobre tópicos de la cultura de los africanos y afrodescendientes.

¹⁶³ Sujetos esclavizados traídos directamente de África.

¹⁶⁴ Municipio de La Habana, *Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana, 1566-1574*, vol. 2, La Habana, 1939, p.54. Citado en Jorge Castellanos, *Pioneros de la etnografía afrocubana*. Fernando Ortíz, Rómulo Lachatañeré, Lydiá Cabrera, Miami, Universal, 2003, p.23.

¹⁶⁵ Sarahí García Contreras, “El Cabildo de nación: un viaje a nuestras raíces afrocubanas en *Radio Rebelde*, La Habana, 10 de enero de 2009. Disponible: <http://www.radiorebelde.cu/noticias/cultural/cultural1-100109.html> [Consultada 17 de septiembre de 2012, 11:35 hrs.]

Según el informe, los negros de la capital se reunían en veintiún cabildos de nación los días feriados para realizar, entre otras actividades, bailes provocativos al ritmo de los tambores *tumbas*, donde en un ambiente muy festivo se bebía aguardiente y *frucanga* en abundancia. El puerto contaba

con cinco cabildos *Caraballes*, cuyas advocaciones fueron La Natividad, La presentación, La Anunciación, La Concepción y La Asunción; tres cabildos *minas*, con las advocaciones de La Visitación, La Purificación y La Expectación; dos cabildos *lucumíes*, bajo advocaciones siguientes: Nuestra Señora del Rosario y Nuestra Señora de las Nieves; dos cabildos *araráes*, a los que adjudicó como advocaciones Nuestra Señora de la Caridad y Nuestra Señora de los Remedios; dos cabildos *Mondongos* bajo las advocaciones de Nuestra Señora del Consuelo y Nuestra Señora de la Altagracia; dos cabildos *congós*, bajo las advocaciones de Nuestra Señora de los Ángeles y Nuestra Señora de la Piedad; dos cabildos *gangaes* bajo la advocación de Nuestra Señora de los Desamparados y Nuestra Señora del Socorro; un cabildo *mandinga* bajo Nuestra Señora de la Soledad; otro *luango* bajo Nuestra Señora del Pilar y otro, por fin *popó* bajo Nuestra Señora de los Reyes¹⁶⁶.

También, nos presenta datos sobre las lenguas usadas al interior de estas instituciones de reproducción cultural africana. Morell de Santa Cruz relata que ha encargado al Padre Don Manuel José Rincón la evangelización de los esclavos y le recomendó para que pudiera darse una correcta instrucción religiosa a los africanos “sus congregantes se aplicasen a aprender las lenguas de las naciones de los mismos negros”¹⁶⁷. En otra parte del texto, afirmaba lo siguiente: “necesitan... de ministro particular, que acomodándose a su rudeza, les hable con claridad,... y materialmente se les explique con los acentos y modo chambón con que ellos pronuncian la lengua castellana”¹⁶⁸.

II.

Los cabildos de nación se constituyeron en espacios de resistencia, instituciones de reproducción cultural y focos de insurgencia. Un buen ejemplo, sin duda, la conspiración de Aponte en 1811, ya comentada en el capítulo anterior. Aquí lo que interesa destacar es la vertiente religiosa de José Antonio Aponte, quien al interior de la casa-sede del cabildo de

¹⁶⁶ Jorge Castellanos e Isabel Castellanos, *Cultura Afrocaribana*, Tomo I, El negro en Cuba, 1492-1844, Miami, Universal, 1988, p.99.

¹⁶⁷ *Ibidem*, Tomo III, p.287.

¹⁶⁸ Citado en *Ibidem*, p.287.

Shangó-Terddún en La Habana ocupaba el cargo de *ogboni*¹⁶⁹ *oní-Changó*, también, se encontraba *rayado*, es decir, era un *Tata Nganga* del Palo Monte, otra religión afrocubana cuyo sustrato etnocultural más importante es el *Bantú*. Por si fuera poco, en documentos secretos de Aponte y su cabildo sustraídos por las autoridades presentan contraseñas de origen Abakuá¹⁷⁰, aunque al parecer no hay registro anterior a los años de 1830s de “Potencias” Abakuá¹⁷¹.

Las sublevaciones de La Habana en 1835 confirman los vínculos entre cabildos de nación, religiones afroamericanas y las insubordinaciones al poder colonial. Todo empezó cuando las autoridades de la ciudad incursionaron en una ceremonia clandestina de Ocha un 25 de julio en el barrio extramuros del Horcón¹⁷². Hallaron a un grupo de participantes vestidos de blanco, las mujeres llevaban la cabeza cubierta con un paño del mismo color y, en particular, llamaba la atención un religioso que en ese momento se encontraba *montado*¹⁷³ por *Obbatata Allagguna* –camino del oricha *Obbatata* con capacidad de guerrear–.

La situación se desbordó cuando uno de los guardias intentó aprehender al poseso y éste lo decapitó; al mirar lo sucedido, los practicantes enardecidos salieron a las calles, sumando adeptos, asaltando armerías, enfrentándose con fuerza desmedida, una y otra vez, a las fuerzas del orden. El zafarrancho no pudo ser controlado hasta que tropas regulares hicieron su aparición, matando gran cantidad de gente, capturando a otros tantos más, fusilados poco tiempo después.

Los episodios son significativos porque, según el etnólogo cubano Joel James Figarola, se han encontrado algunos elementos que parecen indicar la presencia de rasgos musulmanes en este tipo de acontecimientos o en las dotaciones esclavas, en particular existen evidencias en cuanto a los hábitos alimentarios y las costumbres de los esclavos en el transcurso de la primera mitad de siglo XIX, por ejemplo: “determinadas prohibiciones hacia cierto tipo de carne y otras costumbres exteriores visibles”.¹⁷⁴ Otro dato interesante que nos presenta James Figarola, es que las sublevaciones de La Habana no son un caso aislado, en un contexto mayor que es Afroamérica, se tiene noticia que en Brasil y la Luisiana existieron insurrecciones

¹⁶⁹ Nombre que se le da al consejo formado por los mayores de la comunidad religiosa, significa espíritus de la tierra.

¹⁷⁰ Maykel Lavarreres Chávez, “La Sociedad Abakuá: una mirada desde adentro” en *Calibán. Revista Cubana de Pensamiento e Historia*, No.12, Cuba, enero-abril de 2012, p.16.

¹⁷¹ Ramón Torres, *Relación barrio-juego Abakuá en la ciudad de La Habana*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2010, p.19.

¹⁷² Fernando Ortiz, *Los negros brujos*, La Habana, Ciencias Sociales, 2001, p.39.

¹⁷³ Posesión que realiza un *oricha* de un practicante.

¹⁷⁴ James Figarola, *Op. Cit.*, p.63.

espontáneas contemporáneas a las habaneras donde, también, se manifiestan relaciones entre yorubas y mahometanos.

Tras comprobar la existencia de una relación directa entre los cabildos de nación respecto a las conspiraciones y otros actos de rebeldía contra el poder colonial, acontecidas desde la década de 1790, pero sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, el gobierno emprende una campaña de represión y eliminación sistemática de los cabildos de nación y toda festividad pública que involucraría negros y cabildos. Hasta que por fin, mediante un Bando, promulgado el 19 de diciembre de 1884, se prohíbe la reunión de los cabildos de negros. Otra ley prohíbe las fiestas del 6 de enero, el siguiente año (1885) será recordado con tristeza como la primera epifanía silenciosa que tuvo Cuba.

III.

El sistema de plantación con su principal producto: la caña de azúcar propició la “unión cultural”¹⁷⁵ de Cuba. A lo largo del proceso de producción se generaron relaciones sociales donde participan los más diversos grupos etnoculturales. Los africanos esclavizados y chinos “contratados”, léase semi-esclavizados, fueron los encargados de realizar los múltiples trabajos en la cadena productiva del dulce. A su vez, existe la presencia de blancos o mulatos pobres asalariados que ocupaban, generalmente, los puestos de mayoral o contra-mayoral del ingenio.

Todos relacionados con los *guajiros*, es decir, el campesinado pobre predominantemente blanco que provee a la esclavonía productos como la miel de abeja, el tasajo y la leche fresca de vaca. Esteban Montejo, aquel viejo protagonista de *Biografía de un cimarrón*, subrayaba la importancia de este último producto porque “cura las infecciones y limpia”¹⁷⁶. El amo no proporcionaba este preciado recurso a la dotación, los esclavos tenían que ingeniárselas por sus propios medios. En este sentido, nos resulta sugerente, desde el punto de vista etnocultural e “inter-racial”, las relaciones comerciales entre los trabajadores del ingenio y los *guajiros*.

Abonando más a este punto sobre la diversidad etnocultural y reforzando la afirmación hecha por el antropólogo Miguel Barnet sobre el azúcar y la unión cultural en el ámbito de las

¹⁷⁵ Miguel Barnet, “La cultura que generó el mundo del azúcar” en Luz María Martínez Montiel (comp.), *Presencia africana en el Caribe*, México, CONACULTA, 1994, p.165.

¹⁷⁶ Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón*, La Habana, Unión, p.33

transacciones comerciales, el mismo Esteban nos informa de las visitas que los moros o turcos realizaban al barracón para venderles a las esclavas argollas de oro y dormilonas.¹⁷⁷

Pensamos que es importante aclarar que estas matrices etnoculturales: africanas, europeo, asiático e indígena, dichas así genéricamente, se encuentran conformados por una diversidad étnica que la hacen mucho más compleja de lo que ahora se ha esbozado. De alguna manera el «complejo del ingenio» era un “asidero de masas humanas heterogéneas”, siendo el barracón azucarero la fuerza integradora aunque no desprovista de fricciones interraciales¹⁷⁸. Solo para ilustrar un caso, para la matriz etnocultural africana debemos tomar en cuenta las especificidades étnicas de los distintos grupos, no es lo mismo un *yoruba* del sur nigeriano, un *ngola* de la zona bantú o un *mandé* islamizado de las márgenes del río Níger, etc.

Un tema que particularmente nos interesa es el barracón, en tanto, espacio propicio al interior del ingenio para practicar alguna de las religiones con sustrato africano. Esteban Montejo afirmaba: “Yo conocí dos religiones africanas: la lucumí y la conga. La conga era la más importante. En Flor de Sagua se conocía mucho porque los brujos se hacían dueños de la gente. Con eso de la adivinación se ganaban la confianza de los esclavos.”¹⁷⁹

El testimonio del viejo cimarrón, informante de Miguel Barnet, es valioso para nuestro tema de tesis. Porque nos hace un dibujo de las formas religiosas afrocubanas, situándose en la época de tránsito de los siglos XIX y XX que es la más importante históricamente para la configuración de las formas religiosas de la Ocha. Todo ello desde el punto de vista de un ex-esclavo, cimarrón, combatiente *mambí*, es decir, de una persona que logra reunir muchos tiempos en su historia de vida.

La primera distinción que hace el viejo Esteban, es que la religión lucumí está “más ligada con los santos y a Dios... les gustaba levantarse temprano con la fuerza de la mañana y mirar para el cielo y rezar oraciones y echar agua en el suelo”. Del otro lado, los congos trabajan con los *nkise* o muertos y animales, el centro de su culto es la *nganga*, unas cazuelas que contienen un secreto.

Una segunda distinción, es que el lucumí adivina y el congo resuelve. Los lucumís “lo saben todo por los *dilogunes*, que son caracoles de África con misterio dentro” o con los *obis*,

¹⁷⁷ *Ibidem*, p.33.

¹⁷⁸ Miguel Barnet, “La cultura que generó el mundo del azúcar”, p. 165.

¹⁷⁹ Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón*, 3ra. Ed., La Habana, Letras Cubanas, 2001, p.40.

que es el coco. El congo trabaja y obtiene resultados pronto, ellos practican el «juego del Mayombe» al cual se le solicita salud y armonía para los hermanos, también, utilizado por los esclavos para vengarse de los castigos del amo mediante «enkangues», que son trabajos con tierra panteonera, patas de gallina, yerbas con paja de maíz y palos del monte.

VI.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, los chinos y africanos convergerán en los barracones, cañaverales, ingenios y ciudades ubicados en la llanura Habana-Matanzas y Sagua la Grande donde acontecen procesos de transculturación muy complejos, los cuales se expresarán de diversas maneras en las formas religiosas afrocubanas. Debemos tomar en cuenta que existen entre los chinos y africanos algunas prácticas y concepciones semejantes, aunque cada una con sus particularidades, por ejemplo: la veneración a los ancestros. Todo ello abona al acercamiento interétnico entre los grupos.

El propio Esteban Montejo comenta algunos temas de la importante presencia china en los ingenios cercanos a Sagua La Grande, en la región central de la isla. Incluso nuestro cimarrón afirma que esa zona es “la mera mata de ellos”¹⁸⁰. La cabecera municipal de Sagua experimentó un abrupto crecimiento de la población en estos tiempos debido a que su fuerza laboral se multiplicó gracias a la introducción de una masa de africanos esclavizados, sirvientes contratados chinos y blancos pobres de la península Ibérica o Las Canarias.

En particular es famosa la sociedad Santa Bárbara de Sagua, mejor conocida como el “cabildo de los chinitos” instituida el 4 de diciembre de 1898 en la calle de Cuba #10, entre América y Rabí, en el barrio de Villa Alegre. El fundador de la sociedad fue José Luis Armenteros (*omó Changô*) y su sucesor fue un “mulato achinado” Luis Chis¹⁸¹.

Al voltear nuestra mirada hacia las religiones asiáticas y su presencia en el Caribe encontramos que el antropólogo cubano Juan Mesa comenta lo siguiente:

Aunque el budismo era la religión predominante en la región de origen de los grupos de inmigrantes chinos, específicamente en la forma mahayana, que se basa en el canon Pali (contentivo de las órdenes monásticas, libro de los servicios y libro de los comentarios), de ninguna manera puede subestimarse la

¹⁸⁰*Ibidem*, p.89.

¹⁸¹ Silvana Testa, *Como una memoria que dura. Cabildos, sociedades y religiones afrocubanas de Sagua La Grande*, La Habana, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, 2004 p.65.

enorme influencia del Tao y las manifestaciones populares del culto a la luna, al sol, la tierra y el cielo en esas mismas regiones, lo que sin dudas constituye otro punto de contacto con los sistemas religiosos de los pueblos africanos asentados ya en Cuba.¹⁸²

Nos interesa subrayar aquí que la mayoría de los migrantes chinos provenían de la etnia han, sobre todo de los subgrupos étnicos situados en la China Meridional: el punti (de Cantón y Fujian) y el tonkia, cuyo rasgo de excepción es que viven en balsas (un gran número proveniente de Swatow –hoy Shanton–, aunque no exclusivamente.), gracias a ello, en el occidente cubano se difunde el complejo lingüístico cantonés (tai san, sin jui, eng ping, hoy ping, nam hoy y chung san) así como las manifestaciones culturales del sureste de la China, por ejemplo: el teatro de marionetas de madera, el conocimiento de propiedades medicinales de la herbolaria, la gastronomía, sus conceptos sobre la relación Hombre-Naturaleza, etcétera¹⁸³.

Al igual que los africanos se organizaron en Cabildos de nación, los chinos se agruparon en varios tipos de asociaciones con distintas motivaciones: territoriales, corporativas, políticas, de ayuda mutua, culturales, etcétera. El eje fundamental que congrega la organización se deriva de la concepción de familia extendida que tienen los asiáticos. Los chinos fundaban una asociación o se integraban a ella a partir de la descendencia de un ancestro común.

La sociedad *Lung Kong Kun Sol* fue fundada en 1900 dentro del barrio chino de La Habana, integrada por hombres y mujeres pertenecientes a familias con apellidos Lau, Kuang, Chiong y Chiu. Esta organización es vinculada a cuatro ancestros comunes a quienes se les rinde culto, se trata de cuatro guerreros: Lao Pei, Kuang Yu, Chiong Pei y Chiu Chi Lung quienes juraron defender la dinastía Han, durante la Guerra de los Tres Reinos (220-280 d.C.), amenazada por el clan Wei.

Aunque la figura histórica central de esta alianza guerrera es Lao Pei por ser el último monarca de la dinastía, el culto a Kuang Yu toma una gran relevancia, teniéndose como un símbolo de valentía y lealtad a toda prueba –un tema importante dentro de las culturas asiáticas–. Este personaje converge con una historia popular que se cuenta en el pueblo de

¹⁸² Juan Mesa, “Sanfacón. Un chino en la corte del Rey Olofi”. Disponible: <http://www.archivocubano.org/sanfancon.html> [Consultado: 15 de noviembre de 2011, 12:04pm.].

¹⁸³ *Ibidem*

Cimarrones en la provincia de Matanzas sobre lo ocurrido a un campesino llamado Chung Li¹⁸⁴ o Ching Si¹⁸⁵, quien fue “montado” por el espíritu de *Kuan Kong* y por medio de él dijo: “soy el príncipe viajero que trae la buena ventura a los buenos hijos que recuerden el hogar abandonado” e insistan vivir honestamente del trabajo y compartir su arroz con los necesitados¹⁸⁶.

Los festejos sobre este espíritu ancestral se registran desde 1880 cuando en Cimarrones, Matanzas se escribieron rótulos con fragmentos de la leyenda. Hoy en día, ese espíritu en pie de viaje es conocido como *Sanfacón*, *San Facón* o *ChanFan Kong*. La forma para referirse a este guerrero en lengua cantonesa es *Shen Guan Kong*, a lo largo del tiempo y en un lógico proceso de cubanización del término se modificó fonéticamente sustituyendo *Cheng* por San (apócope de Santo), transformando *Guan* en “Fan” y *Kong* en “con”¹⁸⁷.

Desde la perspectiva de los practicantes de la Ocha, en algunos *Ilé Ocha* donde hay presencia de asiáticos se considera a *Sanfacón* como un “camino” de *Changó*, sobre todo en las regiones donde han acontecido procesos de transculturación entre población de origen yoruba y chino. La relación entre *Sanfacón* y *Changó* se establece, al igual que con Santa Bárbara por medio de analogías, en este caso, *Sanfacón* es un guerrero, vestido con sedas y sostiene en su mano una espada y su cara es de color rojo, según la imagen que se conoce en Cuba. Todos estos atributos –guerrero, color rojo y un arma– son también del *oricha Changó*. Tales identificaciones entre *Sanfacón* y *Changó*, el primero como un camino del *Alafín* de Oyó tiene su sentido en el «principio de representación múltiple» de los *orichas* en el sistema religioso de la Santería¹⁸⁸.

Sanfacón, cuya lámpara encendida en honor a él “alumbra pero no arde”, ha tomado características propias, digamos, con respecto a la forma en que antaño se veneraba en la sociedad *Lung Kong Kun Sol*, sobre todo en los atributos simbólicos de la imagen, ahora se considera un camino del *oricha Changó* y es representado como un chino valiente y leal,

¹⁸⁴*Ibidem*.

¹⁸⁵ Virtudes Feliú Herrera, “Una mirada a las celebraciones asiáticas en Cuba” en *Anuario Oralidad*, núm. 15, La Habana, UNESCO, 2008, p.87.

¹⁸⁶ José Baltar Rodríguez y Raúl Simanca, “Apuntes para el estudio de las Asociaciones Patronímicas de inmigrantes chinos en la Ciudad de La Habana” en *Memorias del segundo simposio de la cultura de Ciudad de La Habana*, La Habana, 1989, p.224. Citado en Juan Mesa, *op. cit.*

¹⁸⁷ Virtudes Feliú Herrera, *op. Cit.*, p.87.

¹⁸⁸ Para una exposición detallada del «principio de representación múltiple» en las formas religiosas afrocubanas consultar el excelente trabajo del etnólogo cubano Joel James Figarola, *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*, La Habana, Unión, 2001, 198p.

“racialmente” mulato y cubano. De inmediato salta a la vista su consideración como mulato, tal situación no es otra cosa que la cubanización vía el “amulatamiento” de este personaje.

Otro tema en torno a los chinos y las formas religiosas afrocubanas. La antropóloga cubana Lydia Cabrera¹⁸⁹ es su obra *El monte*, un clásico entre los estudiosos de Afroamérica, nos presenta el testimonio de uno de sus informantes donde habla sobre la «brujería¹⁹⁰ de chinos». El santero José de Calazán Herrera “Bangoché” hace alusiones sobre lo hermético que son los chinos con sus prácticas mágicas, al respecto dice que “para saber a caminado toda la isla, [pero] jamás pudo penetrar ninguno de sus secretos ni aprender nada de ellos”¹⁹¹. Desde la mirada de un afrodescendiente practicante de Ocha y Palo, las prácticas mágicas de los chinos son muy respetadas e, incluso, temidas. Refiriéndose al Palo Monte en relación con los asiáticos dice el mismo Bangoché:

Pero por suerte, todo “kindambazo”, todo “ayé”, tiene remedio. “Clavo saca clavo” y “Mayombe tira y Mayombe contesta”. Esto es, lo que hace un brujo otro lo deshace: “bastón que mata perro blanco mata perro negro”. A menos que el “daño” lo haya lanzado un brujo chino, pues la magia de los chinos se reputa la peor y la más fuerte de todas, y al decir de nuestros negros, solo otro chino sería capaz de destruirla.¹⁹²

El testimonio de Bangoché tiene un valor muy significativo, debido a que él no solo es santero y palero, sino que es uno de los llamados *mayomberos judíos*, un palero que trabaja para

¹⁸⁹ La obra de la investigadora habanera Lydia Cabrera ha suscitado una calurosa polémica respecto a la fidelidad de lo que ella documenta en sus textos. Algunos académicos como el antropólogo cubano Abelardo Larduet (Casa del Caribe, Cuba), los críticos literarios mexicanos Manuel Apodaca-Valdez (University of Southern Indiana, USA) y Marco Polo Hernández Cuevas (North Carolina Central University, USA) son acérrimos críticos de su obra en especial *Cuentos negros de Cuba*, entre sus comentarios plantean la existencia de un perfil eurocéntrico en Lydia o sus desatinos e interpretaciones erróneas respecto a las religiones afrocubanas –los tres me lo han expresado así en comunicaciones personales–.

En el otro lado, quienes hacen una recuperación de sus aportes, situándola como uno de los grandes pilares de la antropología cubana son el historiador cubano Jorge Castellanos en su libro *Pioneros de la etnografía afrocubana. Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré y Lydia Cabrera*, la lingüista Isabel Castellanos co-editora del libro *En torno a Lydia Cabrera* o la tesis de maestría de la crítica literaria Zuleika Cruz Miramón intitulada *Literatura y memoria en El monte de Lydia Cabrera* presentada en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

¹⁹⁰ Noción usada en la época, primera mitad del siglo XX, con el cual la gente hacía referencia al conjunto de prácticas mágicas que se desarrollan al interior de los sistemas religiosos con sustrato africano en la isla. En este contexto, pensamos, que no posee una connotación negativa el vocablo; aunque en estricto sentido no es el concepto más preciso para nombrar este tipo de prácticas.

¹⁹¹ Lydia Cabrera, *El monte*, La Habana, SI-MAR, p.17.

¹⁹² *Ibidem*, p.16.

hacer el mal. Es decir, lo dicho por Bangoché no es una opinión menor sino de alguien que de por sí tiene fama de ser “malo como el mismo diablo”.¹⁹³

IV.

Una veta más que se suma al análisis de la diversidad etnocultural existente en los sistemas religiosos afrocubanos versa sobre las relaciones inter-étnicas protagonizadas por canarios y africanos, en particular pertenecientes a los grupos lucumis y congos.

Algunas magias, creencias religiosas o saberes medicinales de la herbolaria se incorporaron a las prácticas religiosas afrocubanas. El ajo se destaca dentro del repertorio herbolarístico traído de las Españas a nuestro continente pues figura en innumerables curas, sobre todo por sus propiedades antibióticas, es más, dentro de la medicina naturista contemporánea es considerado uno de los mejores antibióticos existentes. Según documenta Lydia Cabrera, los canarios jugaron un papel importante en la introducción del ajo en la Santería.¹⁹⁴

Siguiendo a Esteban Montejo, los isleños, es decir, los canarios “eran muy mandones y muy equítricos”, no hablaban con los otros miembros del ingenio; para ellos nada más existía el trabajo y de ellos había que cuidarse porque sabían mucho de brujería, cosa en la que no destacaban por ejemplo los gallegos, quienes “sí se llevaban bien con los negros”. La brujería aparece como una creencia significativa de los canarios, situación que los distinguía de los indios y los identificaba con los congos “... que eran los que más volaban, desaparecían por medio de la brujería, y hacían igual que las brujas isleñas, pero sin ruido”.¹⁹⁵

Enriqueta Herrera, informante de Lydia Cabrera, aporta con su testimonio aspectos sobre los canarios diciendo “muy temible es también la brujería de los isleños quienes nos han transmitido gran número de supersticiones y que vuelan como los brujos de Angola”.¹⁹⁶ Otra historia que cuenta Bangoché advierte que las isleñas saben volar y “lo hacen sobre el mar”, decía:

mi abuelo era de Canarias. Vino a Cuba a trabajar la tierra y compró dos o tres esclavos y una negra. Y pasó lo de siempre... que la negra amaneció en el catre

¹⁹³ Más adelante comentaremos algo sobre este importante santero.

¹⁹⁴ Lydia Cabrera, *op. cit.*

¹⁹⁵ Miguel Barnet, *op. cit.*

¹⁹⁶ Lydia Cabrera, *op. cit.*, p. 17.

del amo y empezó a darle hijos. Esa negra, que era conga, de Loanda, fue mi abuela. El abuelo mío había dejado mujer legítima en Canarias y no se acordó más de ella. Una mañana mi hermanita... se despertó contando que una mujer que no conocía, había entrado en el cuarto y le había dicho que no se olvidara de decirle a su padre que ella había venido ¡Dice mi madre que aquel hombre se enfermó de miedo! Sobre todo cuando recibió carta de Canarias en que la mujer le contaba que tal noche había estado en casa...

PARTE III

LAS RAMAS RELIGIOSAS DE LA OCHA y EL ILÉ OCHA

I.

Reuniendo las informaciones vertidas en los trabajos de Fernando Ortiz, Lydia Cabrera, Rogelio Martínez Furé, Lázara Menéndez, Tomás Fernández Robaina, Miguel Barnet, Jesús Fernández Cano, Miguel *Willie* Ramos, David Brown e indagaciones propias, a partir de material etnográfico obtenido en la ciudad de La Habana y sus alrededores, en las provincias de Matanzas y Cienfuegos, en particular, en un municipio perteneciente a esta última llamado Aguada de Pasajeros, se puede identificar el nombre de catorce lucumís, nueve mujeres y cinco hombres, todos nacidos en África según cuenta la tradición oral, quienes desde La Habana y Matanzas, en el tránsito de los siglos XIX y XX, forman parte de los fundadores de las principales ramas religiosas de la Ocha: Ña Victoriana Rosalía, *Efunché Warikondó*; Ña Margarita Armenteros “Ainá”; Ña Caridad Argudín “Igoró”; Ña Belén González “Apoto”; Ma Moserrate González “Obá Teró”; Francisca Entensa “Palmira”; Moserrate *Asiñabí*; Tía Julia Abonse; Timotea Albear “Latuán”, *Ajayí Lewí*; José Pata de Palo “Urquiola”; Perfecto y Gumersindo “Los Ibeyes” o “los Papas jimaguas”; Ño Remigio Herrera, *Adeshina* y Octavio Samar *Obadimelli*. [Anexo: Ilustración 10]

Cabe aclarar que no afirmamos que sean las únicas o las más antiguas ramas religiosas. En nuestra investigación, éstos son los nombres que logramos hallar para el caso de la región occidental de la isla. Aún falta hacer lo propio para los casos de la región oriental y central. Aquí lo que queremos destacar es que el tema de las genealogías históricas de la Ocha tiene su importancia debido a que el conocimiento del practicante santero sobre los linajes y, sobre todo, la pertenencia a una rama histórica de prestigio se constituye como una garantía de respeto y tradición, muy apreciada dentro de la comunidad de religiosos, no solo de la Ocha, la cuestión retumba en las otras formas religiosas afrocubanas como el Palo Monte o los Ararás, etcétera.

La reconstrucción de familias religiosas y el lugar que se asigna a ciertos ancestros religiosos de prestigio en el árbol genealógico varía mucho de una rama santera a otra. Toda esta diversidad de tradiciones e innovaciones propias de la dinámica cultural y social son el

“caldo de cultivo” para que entre religiosos se susciten discusiones, descalificaciones o rencillas que enemistan a los *ilé ocha* en torno a las practicas litúrgicas de cada rama.¹⁹⁷

Es necesario tomar bien en cuenta que desde siempre, las formas de practicar la Ocha fueron muy variadas, cada familia religiosa e, incluso, cada *ilé-ocha*, en el entendido de que varias casas-templo pueden ser agrupadas en una misma genealogía santera. Muchas de estas diferencias en la práctica pueden rastrearse hasta África, debido a la existencia de una gran diversidad ritual al interior del conjunto Yoruba, no es lo mismo un Ijesa que uno proveniente de la región de Egbado, de Oyó o de Ilé Ifé, etcétera; diferencias que se acrecentaron o se mezclaron en un proceso de transculturación que transformó la Ocha, otorgándole una especificidad histórica que la vincula con África y, a su vez, la hace distinta.

Para el caso de la Ocha cuyas ramas religiosas se asientan en la región occidental, por lo menos en su origen, es posible distinguir dos focos de irradiación: La Habana y Matanzas. En la primera ciudad resaltan los baluartes santeros de Marianao, Guanabacoa y Regla [Anexo: ilustración 12]. Por otro lado, en la segunda ciudad, sin lugar a dudas el barrio más significativo es el de las Alturas de Simpson. Al mismo tiempo, como correlato, estas dos ciudades, sobre todo La Habana y sus alrededores viven un proceso de recepción en sus barrios de un abundante contingente de negros libertos procedentes del campo, donde habían sido esclavos en los cañaverales, durante todo el siglo XIX. Entre esta gran marea de migrantes internos, venían importantes religiosos de Ocha.

II.

La importancia histórica y etnocultural de la presencia yoruba entre los esclavizados de la Cuba decimonónica exige que demos un vistazo al África occidental, en especial a los pueblos asentados en las actuales fronteras de Nigeria. En este sentido, queremos plantear un correlato, de un lado, la tardía transformación de Cuba en una sociedad esclavista, donde impera el modelo de plantación que permite la intensificación de la producción azucarera e incrementa el

¹⁹⁷Para mayor información sobre las discusiones y conflictos al interior de la religión sobre la pureza de la tradición entre los practicantes de la Santería verlos trabajos de Kali Argyriadis, en especial, sus artículos intitulados “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y Santería” y “El desarrollo del turismo religioso en La Habana”, ambos publicados por la revista *Desacatos. Revista de Antropología Social* en los números 17 y 18 respectivamente, en 2005, y la investigación de Jesús Fernández intitulada *Retos de una religión afrocubana en el sur de la Florida* presentada como tesis doctoral en Antropología en la Universidad de Granada España en el año de 2008.

requerimiento de mano de obra esclavizada y, en el otro, la inestabilidad política del imperio Yoruba y la monstruosa demanda de esclavos en América que sangra al continente africano, despojándola de su fuerza humana.

Los yorubas fueron sociedades que tendieron a agruparse en grandes ciudades, lo cual determinó que su política partiera de una base urbana. La mejor expresión de ello fue la constitución del imperio de Oyó como la entidad política más poderosa del África occidental, por lo menos unos cuantos siglos hasta la tercera década del siglo XIX.

La unidad política de *Ago d' Oyo* u Oyó “antigua” logró consolidarse a partir del siglo XVII. Su posición geopolítica y geoeconómica son factores que se deben tomar en cuenta. La ciudad de Oyó, dominaba un área de extensas sabanas que facilitaron la transculturación del caballo como recurso militar estratégico. Así también, la ciudad se encontraba en el paso de las rutas trans-saharianas que comunicaban un extremo y otro del continente.

Principalmente, dos ciudades son las que tensan las relaciones al interior del imperio. La primera, ubicada al norte de las selvas que cubren la costa del golfo de Guinea y África central, Oyó se constituye como el centro político, económico y militar de los yoruba y; la segunda, Ilé Ifé, será el centro cultural y espiritual yoruba, asentada en los bordes selváticos, un poco al sur de Oyó. En la primera reside el *Alafin*, la autoridad política del imperio y, en la otra, el *Oní*, quien funge como el jefe religioso. [Anexo: Ilustración 2] Para la forma en que se estructura la Ocha en Cuba esta distinción resulta importante, más adelante, se detallará su trascendencia.

Oyó evadió participar directamente en la trata de esclavos hasta los años últimos del siglo XVII, cuando comenzó a fungir como intermediario en la venta de cautivos de guerra. Este fue el punto de arranque de las ambiciones de la yoruba imperial por las participaciones sustanciosas en el comercio esclavista, permitiéndole expandir su influencia política a los reinos vecinos. A finales del siglo XVIII, Oyó ya ejercía un control político-territorial considerable en el occidente africano. El reino de Dahomey fue obligado, desde el reinado de Tegbesú en 1731 hasta las primeras décadas del siglo XIX, a pagar un tributo anual al *Alafin* de Oyó.

Los hombres y mujeres esclavizados que se ofertaban en los mercados de la costa fundamentalmente eran cautivos de guerra, la mayoría pertenecientes al pueblo Hausa. Otra veta importante para adquirir esclavos era a través de las rutas de la trata trans-sahariana. Todo

ello implicaba la existencia de una gran diversidad étnica en la dotación cautiva. El comercio esclavista de Oyó llegó a su cénit en la penúltima década del siglo XVIII.

El siglo XIX marca el inicio del desmoronamiento del imperio yoruba de Oyó. La decadencia irreversible se marca a partir de 1820. Los factores que contribuyen al derrumbe se pueden resumir en cuatro puntos: el primero, la inestabilidad política interna del imperio; segundo, las revueltas de los dahomeyanos y hausas; tercero, los requerimientos y presiones de la trata esclavista y; cuarto, la *jidab* islámica que se va expandiendo dirección sur gracias a los Fulani de Sokotó del norte. En resumidas cuentas, Oyó fue debilitado y eventualmente destruido por su incapacidad para controlar su desarrollo y el desequilibrio de poder acontecido al interior de este imperio.

La otrora unidad política del Oyó imperial flaqueó apareciendo un ciclo de luchas intestinas que atomizaron el imperio. Cosa que los traficantes negreros, “pioneros de la intriga política europea en el África Occidental hubieron de vigilar atentamente el declinar del imperio Yoruba, a la vez que hacer esfuerzos para acelerar su destrucción”¹⁹⁸, aprovecharon para iniciar una empresa de desangramiento poblacional yoruba. De 1810 a 1856, “ningún mercado proporcionó tan buenas oportunidades a los *negreros* como aquellos donde se embarcaban yorubas, tales como los de Wida, Lagos, Badagry y Porto Novo, de donde salieron grandes contingentes de yorubas para Cuba y Brasil”¹⁹⁹.

La presencia en Cuba de los grupos etno-culturales yoruba, mejor conocidos en la isla como Lucumís, creció a un ritmo impresionante. Manuel Moreno Fragnals propone las siguientes cifras que nos dan una idea de lo sucedido. De 1760 a 1769, según registros oficiales, los lucumís llegaban al 8.22% del total. En el periodo de 1800 a 1820, la situación casi no varió, ellos eran alrededor del 8.38%. La cosa cambió sustantivamente a mediados del siglo XIX, casi 35% eran lucumí, que para esa época sobrepasan la cantidad de 300 mil la totalidad de esclavos de la isla.²⁰⁰

Es necesario precisar aún más la traída de yorubas esclavizados desde un punto de vista etno-cultural. Las revueltas del reino de Dahomey contra la Oyó imperial a principios del siglo

¹⁹⁸ Rómulo Lachatañeré, “Nota histórica sobre los Lucumís” en *Actas del Folklore (1961)*, Reimpreso por Fundación Fernando Ortiz, 2005, p.45.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p.46.

²⁰⁰ Manuel Moreno Fragnals, “Africa in Cuba: A quantitative analysis of the African population in the island of Cuba” in Vera Rubin and Arthur Tuden (eds.), *Comparative perspectives on slavery in new world plantation societies*, USA, New York’s Academy of Sciences, 1977, pp.190-191.

XIX, una de sus tantas consecuencias, fue que la incursión de cuadrillas de esclavistas al suroeste de los territorios yoruba, donde se encuentran los Egbado, que en su momento estaban bajo la protección de Oyó. La situación plantea un matiz en las tradiciones de la Ocha en Cuba, debido a que los primeros contingentes yoruba traídos a Cuba, en su mayoría, pertenecen al grupo de los Egbado. No es sino hasta aproximadamente en la tercera década del siglo XIX cuando comienzan a llegar, en gran número, yorubas pertenecientes a Oyó. Las diferencias entre las tradiciones de egbados y oyós serán piezas clave para entender las variantes rituales entre las distintas ramas que se organizaron en La Habana y en el occidente de la isla.

III.

Entre la avalancha de esclavizados yoruba a Cuba, justo en los años posteriores a la caída de la ciudad imperial de Oyó, llegaron Ño Juan “El Cojo” (*Añabí*) y Ño Filomeno García (*Atandá Falubí*). Al paso de los años, los dos se convirtieron en importantes religiosos de Ocha. De África venían como *babalaos* y *onilus* –tocador de tambor–. El primero *osainista* –sacerdote que rinde culto del oricha *Osain* (dueño del monte) y encargado de procurar las decenas de plantas necesarias para las ceremonias– y el segundo *olubató* –tocador de *Batá*–.

Un día trabajando en el ingenio, Ño Juan se accidentó con una carreta cargada de caña recién cortada que le fracturó la pierna y fue trasladado a un barracón “acondicionado” como hospital de esclavos en el poblado de Regla. Su apodo “el cojo” viene de ese acontecimiento del cual nunca pudo recuperarse totalmente. Allí, en el hospital-barracón conoció a otro esclavo, se trataba nada menos que de Ño Filomeno.

Por las calles de Regla, los dos religiosos escucharon cantos religiosos lucumís y se dieron cita en el lugar, ahí presenciaron un toque de tambor. En el acto se enteraron que los tambores que se ejecutaban eran “judíos”, es decir, son tambores profanos que no han pasado por los ritos necesarios para su consagración, son tambores *Aberikula* –según yo les he escuchado a santeros viejos en Cuba llamarles así–. Los rituales secretos con los que se fundamenta los tambores *Batá* tienen que ver con *Aña*, quien es un camino del oricha *Osain*.

Ante la inexistencia de tambores con *Aña* en las fiestas lucumí que frecuentaban los dos religiosos, Atandá y Añabí acordaron que el primero, quien venía desde África con la fama de ser un virtuoso *agbégui* –escultor/tallador de madera–, fabricara un juego de tambores *batá*,

con forma clepsídrica, los cuales sometieron a los rituales secretos necesarios, como marca la tradición lucumí, para dotarles de fundamento. El juego de *batá* fue bautizados con el nombre de Añabí, igual que el nombre yoruba de Ño Juan, el cual significa: “nacido o hijo de *Aña*”.

Los dos religiosos lucumí son considerados como los constructores del primer juego de tambores *batá* con *Aña* en la isla y progenitores de la tradición de los *batá* “ortodoxos”.²⁰¹ Fernando Ortiz refiere, aunque no proporciona la fecha exacta, que estos tambores fueron ejecutados por primera vez en el cabildo *Alakisa*, el cual era dirigido, en ese entonces, por la *oloricha* Obá Tero.²⁰²

Un pequeño paréntesis. Cabe aclarar que los *batá* no son los únicos tambores que tocan los practicantes de la Ocha. También se emplean, por ejemplo los Egbado o Geledé. El juego de *batá* se encuentra conformado por tres tambores: el más grande es *Iyá*; el más chico es *omelé* u *okonkolo*; y, por último, el de tamaño medio se llama *itótele* u *omelenkó*. En la vertiente cubana, el músico llamado *batalero* u *olubatá* ejecuta cualquiera de los tambores *Batá*, colocándose el instrumento musical sobre las piernas y tañéndolo a “mano limpia”; por lo general, se tiene la idea de que los *Batá* siempre se tocan a “mano limpia”, pero el etnomusicólogo Rolando Pérez Fernández me refirió que en Matanzas los *batá* se tocan con “chancletas” hechas de cuero.²⁰³ Dentro de la orquesta del *batá*, la colocación es la siguiente: el *Iyá* va al centro, éste es el ejecutor principal de la música santera; a su derecha el *omelé* y a la izquierda el *itótele*.²⁰⁴

Ma Moserrate González, cuyo nombre lucumí recibido en la región de Egbado fue *Obá Teró* (“el rey tiene una gran serenidad”), su *oricha* de cabecera es *Changó*. Llegó esclavizada a una plantación del occidente –aún no se conoce la ubicación exacta–, alrededor de las décadas de 1840 o 1850. Algunos santeros pertenecientes a la familia ritual de Obá Tero comentan que ésta se encontraba a las afueras de La Habana; otros, aseguran que fue llevada directamente a Matanzas. Al parecer la religiosa adquirió su libertad en los años 60 del siglo antepasado y falleció por causas naturales en 1907, con una edad mayor a un centenar de años.

Obá Tero, como liberta, y su esposo Ño Julio, dirigían el Cabildo de nación yoruba en Guanabacoa, asentado en la calle de Egido, a mediados del siglo XIX. En el contexto de las hostilidades entre ramas religiosas habaneras, entre los dimes y diretes, este cabildo tenía el

²⁰¹ Miguel Ramos, *La división de la Habana*, op. cit., p.45.

²⁰² Fernando Ortiz, *Los instrumentos de la música afrocubana*, op. cit., pp. 73-74.

²⁰³ Comunicación personal, abril de 2013

²⁰⁴ *Ibidem*, p.21.

sobrenombre despectivo de “Alakisa”²⁰⁵. Para la celebración de las fiestas religiosas en esta institución, Ño Julio solicitó la elaboración de un conjunto de tambores *batá* a Añabí y Atandá. Cabe destacar que estos *Batá* eran el tercer juego que construyeron estos famosos hacedores de tambor en Cuba.²⁰⁶

Dentro de la biografía de Atandá cuenta, también, con el reconocimiento de haber hecho las máscaras de *Olokún*, usadas en el pueblo de Regla para danzar en homenaje a este *oricha* en el siglo antepasado. También, construyó otros tres juegos de *batá* con *Aña*. El primero para los lucumís del ingenio San Cayetano; el segundo para el cabildo matancero de Eduardo Salakó, criollo hijo de lucumí, *onilú*, *olosainista* y *mayombero*. Cuando falleció este religioso después de un baile dedicado al *oricha Olokún*, no se sabe bien si en 1913 o 1914, desde esa fecha nunca más se han vuelto a tocar su conjunto de *batá*²⁰⁷; y el tercero fue hecho bajo el encargo de los miembros de un cabildo en Cienfuegos. Hoy en día se desconoce el paradero de estos tambores.

Atandá, en la primera década del siglo pasado falleció envenenado por otro tamborero envidioso, el cual no hemos podido precisar su nombre, pero que le dio un tabaco “cargado” para que fumara y le ocasionase la muerte.

Ño Remigio Herrera (*Adeshina*), *onilu* –tamborero– y *babalao*, llegó a Cuba vía Matanzas a finales de la década de 1820, de inmediato fue trasladado, como esclavo, a un molino de azúcar en esta provincia. Al ser reconocido como un extraordinario religioso y poseedor de un *aché* especial, sus compatriotas lucumís reunieron la cantidad de dinero necesaria para la compra de su libertad. La mayoría de los participantes pertenecían al amplio sector social de los mancipos, que para esos años, tenían un casi absoluto, control de los oficios en las urbes.

Adeshina, en condición de liberto, estableció su residencia en el barrio matancero de las Alturas de Simpson. No pasó demasiado tiempo para que Ño Remigio organizara el Cabildo Lucumí Santa Bárbara, donde prestaba sus servicios como *babalao*.

Un tema que genera controversia en nuestros días es el de su pertenencia etnocultural africana específica. El santero e historiador Miguel Ramos basándose en el testimonio de

²⁰⁵ Según Fernando Ortiz, *Alakisa* significa “tripiao o basura” [*Los instrumentos de la música afrocubana. Los tambores batá*, La Habana, Ciencias Sociales, 1995, p. 73]. Una interpretación distinta, en cuanto al significado se encuentra en Miguel Ramos, quien basándose en uno de sus informantes llamado Hugo Cárdenas (*Obá Oriaté Eshú Mimá*), asegura que la traducción es “la casa de las bromas” [Miguel Ramos, *La división de la Habana*, op. cit., p. 51]

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 74.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 74.

Esther Piedra, viuda del nieto de Adeshina: Rolando Cartalla,²⁰⁸ asegura que Ño Remigio era nativo de Oyó, por otro lado, el *babalao* John Mason asegura que es originario de Ijesá²⁰⁹.

En 1866, por razones que desconocemos, Adeshina migró hacia las cercanías de La Habana, fincó su nueva residencia en el pueblo de Regla, allí funda junto a Añabí y Atandá, el Cabildo de *Yemayá* en el mismo año²¹⁰, qué mejor lugar para que *Yemayá*, la *oricha* madre-dueña de las aguas saladas, tenga su casa si no es en Regla, desde donde se domina con la vista la espléndida bahía habanera y, en muchos sentidos, el corazón africano de Cuba [Anexo: Ilustraciones12].

Atandá y Añabí, la pareja de tamboreros, trabajan y juran su segundo juego de *batá* “ortodoxos” para el uso de su cabildo reglano, esta vez, Atandá fue el nombre de los tambores, en honor al tallador que los hizo. Estos *batá* tienen una historia muy singular, se dice que una vez fueron confiscados por las autoridades, pero los santeros rescataron sus tambores de la “justicia de los blancos” por medio de algunas cuantas *mañas* –conjuros, magia–.

IV.

Timotea Albear “Latuán” llegó a la isla en 1863. El *oricha* que gobierna su cabeza es *Changó*. Los descendientes de esta religiosa aseguran que entró a Cuba de forma clandestina, procedente de África, vía Matanzas.²¹¹ Sabemos que fue una esclava doméstica en el hogar del coronel habanero Francisco Albear Lara, donde conoció y, posteriormente, contrajo nupcias con Evaristo Albear, un congo. La pareja tuvo 6 hijos, tres mujeres: Rosa, Isabel, Dominga y tres varones: Martín, Eligio y Herminio Severino.

En la década de 1870, Latuán se encontraba afiliada al cabildo lucumí con domicilio en la calle de San José #80, sección de Jesús María en La Habana Vieja, allí ella ejercía como *oba oriaté*. Practicantes de Ocha de toda la isla viajaban a la ciudad capital para solicitarle sus servicios como religiosa²¹². Muy reconocida en la materia, hasta hoy en día, por sus profundos conocimientos sobre los sistemas adivinatorios, rezos y cantos a los *Orichas*.

²⁰⁸ Miguel Ramos, “*La división de La Habana*”, p. 46

²⁰⁹ John Mason, *Olookun: Owner of Rivers and Seas*, Brooklyn, Yoruba Theological Archministry, 1996, p.18.

²¹⁰ Fernando Ortiz, *Los instrumentos de la música afrocubana*, *op.cit.*, p.75.

²¹¹ Miguel Ramos, “*La división de la Habana.*”, p.47.

²¹²*Ibidem*, p. 48.

Fue una esclava que tuvo la oportunidad de alfabetizarse a pesar de su condición, tal situación reforzó su jerarquía religiosa cuando logró manumitirse. Una serie de disposiciones jurídicas que integraban el sistema del Patronato, en los años 80s del siglo XIX, le beneficiaron porque con ello su amo se vio obligado a enseñarla a leer y escribir, así como, a darle un sueldo por su trabajo. Al respecto, digno de mencionarse es que Latuán fue una voraz lectora, sus parientes aseguran que leía un periódico al día. Finalmente, cuando logró su libertad, ella asentó su domicilio en el poblado de Buena Vista y, posteriormente, en Marianao en las cercanías de La Habana.

Ña Victoriana Rosalía Abreu “Efunché” (*Efunché Warikondó*), *oloricha* muy respetada. Algunos indicios permiten pensar que esta religiosa proviene de un linaje real africano. La mayoría de los informantes de Miguel Ramos²¹³ aseguran que su *oricha* de cabecera era *Ochosi*, sin embargo, algunos otros la han asociado con *Yemá*. Llegó a Cuba como esclava, formó parte de aquellos esclavizados que ingresaron a la isla por medio del contrabando en fechas cercanas al decreto de emancipación en 1880, por tal motivo ganaron al poco tiempo su libertad legal.

En la década de 1870, Efunché y Latuán establecieron relaciones estrechas como colaboradoras en los rituales religiosos. No obstante por separado, construyeron una reputación bien ganada entre los santeros habaneros, las dos como *obá oriaté*. Se destaca la promoción de la ceremonia del *pinaldo* a las prácticas habaneras orquestada por Efunshé como una de sus contribuciones más significativas a las formas rituales santeras contemporáneas en el estilo habanero. El *pinaldo* es un ritual en el que se entrega el cuchillo que pertenece a *Ogún*, recibiendo la protección del *oricha*, la confirmación de haber recibido el santo y, en algunas ramas religiosas, la autorización a los hombres para sacrificar ritualmente.

Efunshé era miembro e, incluso, por un tiempo, la reina del Cabildo ubicado en la calle San José #80. A finales del siglo XIX, esta religiosa heredó el liderazgo del Cabildo, ordenando a muchos *olorichas*. Ña Victoriana estuvo casada con un *babalao* llamado Kaindé quien también se encontraba asociado al Cabildo.²¹⁴ La santera falleció en la década de 1920. Los religiosos contemporáneos como Amador Aguilera (*Omi Lai*, *obá oriaté*, *Olubatá*, hijo de *Orishaokó*) y

²¹³*Ibidem*, p.49.

²¹⁴*Ibidem*, p.49.

Oshún Niké²¹⁵ han hecho algunas referencias sobre que Latuán presidió los rituales funerales de Ña Victoriana –Efunshé–, su gran compañera de religión.

V.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, surgieron las *Iyalorichas* Timotea Albear “Latuán”, nacida en Oyó; Ña Victoriana “Efunché” y Ma Monserrate (*Obá Tero*)²¹⁶, las dos últimas originarias de Egbado. Las tres provenientes directamente de la tierra Yoruba en África occidental. Debido a la alta estima y respeto que les otorgaba la comunidad santera gracias, entre otras cosas, a su posición dentro de la jerarquía religiosa y su vasto conocimiento eran una referencia obligada en La Habana y sus alrededores.

En esa época, se suscitaron los acontecimientos conocidos como «la división de La Habana», según la tradición oral de los santeros descendientes de aquellas ramas religiosas que se vieron inmersas en el conflicto. El cual fue protagonizado por Latuán y Obá Tero y después de un buen número de confrontaciones, llegaron al acuerdo de que Oba Teró se marcharía a Matanzas.

El meollo del asunto: la oposición categórica de Obá Tero a las “nuevas reformas” y variaciones que se cultivaban en La Habana principalmente por parte de la *obá oriaté* Latuán. Obá Tero veía con inconformidad el crecimiento de la tradición habanera más afín a las formas religiosas de Oyó. Aunque nunca se intentó deslegitimar a Obá Tero como importante religiosa, se comenzó a desconocer o excluir numerosos aspectos rituales de la tradición religiosa de los egbado a la cual pertenecía.

Obá Tero aseguraba que Latuán había reformado la religión para atraer a africanos pertenecientes a otros grupos etnoculturales, así como la creciente avalancha de blancos y mulatos que ingresan a la religión. Efunché y Latuán, integrantes del mismo Cabildo Lucumí, hicieron causa común contra Obá Tero, siendo vista como una hereje por sus adversarios de la facción religiosa dominante.

Lo sucedido debe pensarse como uno de los factores de expansión de la tradición santera asentada en La Habana. Estudiosos y/o practicantes de la Santería, como el *obá oriaté*

²¹⁵ Entrevistados por Miguel Ramos. [*La división de la Habana, op. cit.*]

²¹⁶ Para mayor información sobre la vida de las tres *olorishas* Latuán, Efunché y Obá Tero ver: Miguel Ramos, “*La división de La Habana*”, pp. 38-70.

cubanoamericano Miguel “Willie” Ramos²¹⁷, plantean que las formas habaneras de la Ocha históricamente se han constituido como las hegemónicas en toda la isla y éstas, a su vez, presentan una impronta africana reconocible en la tradición imperial de Oyó.

Tras la difícil situación en La Habana, Ño Julio y Obá Tero cerraron el Cabildo de Guanabacoa. Los dos religiosos trasladan su residencia a la calle de Dahoiz en el ahora “afamado” barrio matancero las Alturas de Simpson, considerado por muchos religiosos como el «corazón africano» de la ciudad. La pareja cargó con todas sus pertenencias religiosas, en particular, llevaban con ellos un par de conjuntos de tambores sagrados: Egbados y Batá. En el camino ocurrió que los *Batá* se extraviaron sin dejar rastro alguno. Aún hoy los descendientes de la rama religiosa de Obá Tero no tienen explicación de lo sucedido con esos *Batá*, según las entrevistas realizadas por el *obá oriaté* Miguel Ramos²¹⁸.

El reconocido *babalao* Ño Remigio Herrera fungió como intermediario entre la comunidad santera de Matanzas y la pareja de religiosos –Obá Tero y Ño Julio–. No se sabe con exactitud cuando se mudó la pareja, pero, en 1873, se tuvo noticia del uso de tambores *Batá* en una celebración llevada a cabo un 4 de diciembre en el Cabildo Santa Bárbara, ubicado en la calle de Dahoiz #175 esquina con Manzaneda, donde Ño Remigio Herrera fue visto por un inspector de policía tocando uno de los tambores del conjunto *Batá*.²¹⁹ Al parecer Remigio en 1873 acompañó a la pareja de religiosos a Matanzas. Adeshina y Obá Tero tenían una estrecha relación desde La Habana. Tanto, que la misma Obá Tero inició a la hija de Adeshina: Pepa (*Eshubi*) consagrada a *Eleggua*.

El cabildo Lucumí Santa Bárbara que Obá Tero dirigió en las Alturas de Simpson es el mismo que su amigo Adeshina había fundado poco después de su emancipación. Además el crecimiento de la reputación de la religiosa en Matanzas tuvo el visto bueno y el apoyo explícito de Adeshina, quien ya contaba para esos años con un estatus considerable en Matanzas.

Entre los practicantes de la Ocha es aceptado universalmente que Obá Tero es originaria de la región de Egbado. La afirmación se apoya en el fomento, dentro del Ilé Ocha fundado por esta santera, al culto a los *orichas* que tradicionalmente son considerados como

²¹⁷ Miguel Ramos, *The empire beat son: Oyo, Bata drums and hegemony in nineteenth-century Cuba*, Thesis (Master of arts in History), Miami, Florida International University, 2000, 306p.

²¹⁸ Miguel Ramos, “La división de La Habana”, *op. cit.*, p.45.

²¹⁹ *Ibid*, p.45.

egbados. Los dos *orichas* referidos son *Odudumá*, progenitor del pueblo Yoruba y *Olokún*, *oricha* del océano. Punto y aparte es *Yemayá*, deidad ligada por lo general a los egbado. Aunque estos *orichas* son reconocidos en muchas áreas de *Yorubaland*, en Cuba son consideradas de procedencia Egbado, tal vez porque fueron personajes pertenecientes a este grupo etnocultural quienes introdujeron a estos *orichas* a la isla.

El linaje de Obá Tero continuó siendo la fuente más importante de culto y difusión de *Olokún* en la isla. También se le debe a Obá Tero la introducción de la ceremonia *Kariocha* a Matanzas, parte de los ritos que se deben seguir con la tradición yoruba de Oyó-Egbado, tal ceremonia era desconocida para las prácticas rituales matanceras.

VI.

En los años de 1870, el cabildo lucumí *Changó Terddún* (Santa Bárbara) aún se encontraba vigente, recordado con mucho orgullo en la memoria nacional cubana porque en 1811 dio cobijo a las reuniones clandestinas que organizaron la llamada Conspiración de Aponte. Para ese tiempo el cabildo ya se había cambiado de dirección, ahora se encontraba en el barrio de Jesús María en la calle de Gloria entre las calles Indio y Florida. El propio José de Calazán Herrera “Bangoché”, ya referido en la tesis, comenta que su padre Tá Román, conocido entre los lucumís como el príncipe *Latikuá Achíku Latticú* fue una gran personalidad de esta organización cultural y religiosa.

Entre las informaciones que podemos resaltar de los testimonios de Bangoché halladas en *El Monte* de Lydia Cabrera sobre el Cabildo de *Changó* están sus opiniones sobre la decadencia de la misma organización. Él decía que todo empezó cuando “los criollos se metieron en el Changó Terddún y se hicieron dos bandos: el de los criollos que querían presumir y mandar, progresistas, y el de los viejos de nación, intransigentes.”²²⁰

Al parecer, los antagonismos entre viejos de nación y criollos no son una excepción en la experiencia del *Changó Terddún*, son numerosos los casos que se suscitaron en otros cabildos. Las prácticas religiosas tampoco se vieron ajenas a estas pugnas, siendo motivo de fuertes acusaciones de los viejos practicantes respecto a la inautenticidad de las formas más contemporáneas de la Ocha.

²²⁰ Lydia Cabrera, *op. cit.*, p.19.

Otra vieja santera que recuerda las grandes fiestas de este célebre cabildo fue la criolla negra Teresa M., hija de una esclava mina popo y emancipada al nacer al par de su madre, su nombre lucumí era *Omí Tomí*, quien, como costurera, sirvió a familias opulentas habaneras en sus tiempos mozos y trabajó para la abuela y la madre de la antropóloga Lydia Cabrera. Teresa M. es hija de *Olokún Yemayá* —la mayor de todas las *Yemayá*—, por medio de Ifá se enteró que había venido al mundo con “santo hecho”, había sido consagrada en el vientre de su madre.

Omí Tomí fue quien condujo a Lydia Cabrera a su primera ceremonia de *asiento* donde conoció a la “inolvidable” Calixta Morales, apodada *Oddedei*. Lydia describió a Calixta como “una negra delgada y elegante, muy digna, del puro linaje, ‘orilé’, lucumí: una aristócrata... siempre vestida de blanco y de limpio y el cuello adornado con un collar de perlas rotas”²²¹.

Calixta Morales, *Oddedei*, cuyo nombre lucumí es *Atikeke* fue una de las informantes más valiosas de Lydia Cabrera, continuadora de la rama religiosa fundada por Ña Victoriana Rosalía Abreu *Efunché*. Calixta fue ahijada, tal vez la más importantes del, a su vez, primer ahijado de Efunché, Luis Suárez (Oshún Miwa). Al igual que Efunché, quien hoy en día no cuenta con ningún familiar de sangre vivo, *Oddedei* no tuvo hijos biológicos, pero si muchos hijos religiosos.

Calixta Morales tenía su casa en el barrio de Pogolotti y dentro de la estructura de la Ocha fungía como *Ojigbona*, es decir, ayudante de la *Iyaloricha*. En los años 1929, ocupando esta jerarquía y posición dentro de los religiosos, colaboró en la ordenación de la religiosa Nemesia Espinoza (*Oshún Miwá*) quien vivió hasta la década de los 70s del siglo XX.

Luisa Arango (Changó Ladé), otra *omo oricha* de Efunshé, ordenó el 23 de julio de 1923 a María Eugenia Pérez (Oshín Niké), Latuán fue la *obá oriaté* de la ceremonia; otros *olorichas* ordenados en el mismo periodo son Aurelia Mora (Omí Dina) y Basilia Cárdenas Massip (Omí Dina) y Tranquilina Balmaceda (Omí Sanjâ) otra religiosa perteneciente a la rama que descende de Efunshé ordenó a José Roche (Oshún Kayodé) en 1896 y Josefina Aguirre (Oshúb Gere) en 1906.

²²¹*Ibidem*, p.21.

VII.

Alrededor de la década de los 80s del antepasado siglo en una finca llamada el Palenque al interior de la jurisdicción de Marianao a 11 km al oeste de La Habana [Anexo: Ilustración 12], tenían su casa los famosos “Ibeyes”, dos santeros *jimaguas* –gemelos– con gran tradición e innumerables ahijados de religión, uno se llamaba Perfecto y, el otro, Gumersindo. El primero casado con Ña Cecilia Pedroso, otra religiosa muy respetada por su fundamento y, el segundo, tenía dos mujeres Ña Chucha y Ña Pilar. En realidad los dos tenían varias mujeres. Ellos gozaban de tal prestigio, dicen los santeros viejos, que entre sus apadrinados se contaba con “blancos” de las clases altas del país, tal vez, algunos cuantos políticos.

El Palenque se convirtió en un gran barrio exclusivo de lucumís. Como es lógico pensar, debido a la condición de *jimaguas* de los santeros más respetados del lugar, su *Ilé Ocha* era santuario importante para el culto de los *orichas Ibeyis*, vinculados con San Cosme y San Damián. Aunque los santos fundamentales eran *Ogún Baloggué* y *Orishaoko*. Todos los primer día del año en la finca se celebraba la gran fiesta de *Baloggué*, “instalando el orisha en una vara en tierra, cubierto por una enredadera de ñame”.²²²

Los alrededores de El Palenque poco a poco se fueron poblando por africanos o afrodescendientes en el periodo post-abolición. Un caso emblemático es la finca El Pocito, bien acreditada en esos años por ser la residencia de poderosos *Tata Ngangas* –paleros–. En la década de 1950, esta finca era considerada uno de los grandes baluartes de los Abakuá. Regresando a los tiempos de hegemonía palera en El Pocito, también, cada amanecer del primer día del año, se celebraba con tambores sagrados una ceremonia que tenía como objetivo darle de comer a *Kunabungo*, es decir, se realizaban sacrificios rituales de animales en honor al espíritu del río.²²³

VIII.

En Matanzas, Obá Tero se ve envuelta en una confrontación más, el motivo: la legitimidad de la iniciación de Fermina Gómez (Oshabí). La madre de Fermina era una esclava originaria del área del Kalabar en África, llamada María Elena Gómez (Balagún) y su padre Florentino Gómez “Elepiri”, un Egbado, a este señor se le ha relacionado con los rituales de Egúngún. Su

²²² Lydia Cabrera, *op. cit.*, p.19.

²²³ *Ibidem*, p. 19.

abuelo paterno era Ikudaisí quien vivía en Regla, fue el responsable de introducir los bailes de Oro, así como, las máscaras de Egúngún y sus bailes a Matanzas.²²⁴

Oshabí llevaba una vida bastante conflictiva. Obá Tero mediante una consulta de adivinación determinó que la causa era que había sido iniciada en la religión de una forma incorrecta. La manera de corregir la situación era hacer de nuevo la ordenación. Oshabí había sido consagrada a un *oricha* incorrecto. Esta vez, el santo que regiría su cabeza sería Yemayá. La re-ordenación de Oshabí generó problemas serios entre Obá Tero e Ikudaisí. Los dos *Olorichas* entraron en una confrontación abierta. Al final, según lo dicho por los religiosos pertenecientes a las rama de Obá Tero, el *oricha Changó* dueño de la cabeza de Obá Tero castigó a Ikudaisí. La muerte de Ikudaisí generó entre los practicantes matanceros gran respeto y se ganó la fama de una religiosa muy poderosa.

Otra situación de trascendencia. Obá Tero en Matanzas participó en la unión de dos grupos etnoculturales africanos distanciados e, incluso, rivales en África: los lucumí y los arará. El motivo de la rivalidad tiene que ver con el comercio esclavista, durante casi todo el siglo XVIII los Dahomeyanos cayeron bajo el dominio de Oyó. El resultado del sojuzgamiento imperial de Oyó sobre Dahomey derivó en la gran presencia de Ararás en las naves esclavistas.

El resentimiento y las rivalidades determinaron fuertemente las relaciones entre los dos grupos aquí en la isla. El nivel de conflictividad aumentó durante el siglo XIX ante la oleada monstruosa de lucumís esclavizados. Los lucumí y ararás emancipados convergían en las mismas ciudades, pueblos o en espacios más pequeños, cotidianos e íntimos como los solares. Al parecer había cierto grado de tolerancia entre las prácticas religiosas, se consideraban religiones hermanas, por su mutua influencia ya desde África, aun así, los ararás rara vez visitaban un cabildo lucumí y viceversa.

En la última década del siglo XIX, comenzó un acercamiento mayor entre religiosos de los dos grupos etnoculturales. Los primeros acercamientos de trascendencia se llevan a cabo en Matanzas y de ahí se extienden a La Habana y otros lugares. El *obá oriaté* –una figura netamente lucumí– se le ve desempeñando, desde aquellos tiempos, un papel de dirección en los rituales Arará. Así también, los sistemas “predictivo-interpretativos” como el *Dilogún* o el *Obí* adquieren importancia en la Regla Arará.

²²⁴Miguel Ramos, “*La división de La Habana*”, p. 56.

En los procesos de transculturación de las prácticas religiosas yoruba y dahomeyanas a finales del siglo XIX-principios del siglo XX participó destacadamente Obá Tero después de su llegada a Alturas de Simpson. Según se resguarda en la memoria popular, en una ocasión, cuando ocurría una celebración religiosa en el barrio matancero (según parece se trataba de un *wemilere*, es decir, una festividad que implica un toque de tambores, cantos y “montadas del santo”) que se realizaba a solicitud de los oráculos en el rito de adivinación anual el primero de enero. Los dos, lucumís y ararás, se encontraban presentes, lo que indica que la tensión había comenzado a disminuir. Participando en la festividad se encontraban la *iyaloricha* lucumí Obá Tero y Micaela Arxuaga (*Melofó*), sacerdotisa Arará quien fundó el Cabildo Arará Sabalu en Matanzas.²²⁵

Flora Heredia o Florita, descendiente de Lucumís, era identificada por los oráculos como hija de *Oshún*. En el momento de la celebración referida líneas arriba, ella era muy joven, pues apenas contaba con 20 años y aún no se había iniciado en la religión. Ese día, Florita bailaba en la parte posterior al cuarto donde los tambores se ejecutan como se solicita a los no iniciados que lo hagan. Cuando *Towossi* (un *vodún* Arará relacionado con la muerte) *montó* a un bailarín o bailadora y *Oshún* *montó* a Florita y los hacían bailar al ritmo de los tambores. Al parecer entre las deidades no había ningún problema en compartir el mismo espacio ritual. Se cuenta que

Towossi dio vuelta y miró a Florita, luego de repente se volvió hacia Oshún preguntando: “¿Oshún, puedo tener a tu hija? Oshún, según la historia, respondió sin titubeos “seguro”, y siguió bailando. Entonces, posiblemente debido a la relación de Towossi con la muerte, el peor enemigo de Oshún, la golpeó y preguntó “Towossi ¿Qué es lo que usted desea con mi hija?”²²⁶

La otra deidad contestó:

No deseo dañar a su hija de ninguna manera. En cambio, quiero llevarla a un lugar donde la gente no tenga líder, ni dirección. A alguna parte donde ella nunca ha estado, donde voy a hacer de ella una reina y le daré más de lo que usted jamás

²²⁵*Ibidem*, p.59

²²⁶*Ibidem*, p.60. Traducción mía. Original: “Towossi turned and caught a glimpse of Florita and then suddenly turned to face Oshún, asking, ‘Oshún, may I have your daughter?’ Oshún, according to the story, answered unhesitatingly, ‘Sure,’ –and kept on dancing. But then, possibly because of Towossi’s relationship with death, Oshún’s worst enemy, it struck her and she asked: ‘Towossi, what do you want with my daughter?’

podría imaginarse. Démela y le traeré a gobernar sobre mi gente, y juntos, nuestra gente conocerá la paz. “Llevémosla allí juntos, entonces”, contestó Oshún.²²⁷

Florita se ordenó en *Towossi* en un ritual dirigido por Sacerdotes ararás y lucumís. En la iniciación la nombraron *Afoare*. Obá Tero dirigió la ceremonia como *obá oriaté* y enseñó el ritual de *Kariocha*, así como el uso de los oráculos lucumís a los arará quienes en África ya conocían los secretos de la adivinación por medio de los caracoles (*cauris*) o *Diloggún*, sin embargo aquellos que fueron traídos a Cuba no recordaban tal conocimiento y en la ceremonia de iniciación, al igual que en la Ocha, al tercer día, por medio del *diloggún*, el *fodún* arará habla y comunica las prescripciones y prohibiciones.

Desde ese momento, Obá Tero continuó trabajando como *obá oriaté* para los Arará hasta su muerte y, después, Fermina Gómez (*Oshabí*) se encargó de tales rituales. El primer Arará en ostentar la jerarquía de *obaoriaté*, formado por Oshabí, se presentó casi hasta la muerte de ella en la década de 1950. Según lo previsto por *Towossi*, Afoare se convirtió en la sacerdotisa Arará más renombrada de Simpson, revitalizando los rituales de este sistema religioso afrocubano. Durante toda la primera mitad del siglo XX, los arará y lucumís establecieron estrechas relaciones entre ellas, transculturando sus prácticas religiosas.

Fermina Gómez (*Oshabí*) es descendiente de la familia ritual de Obá Tero, *iyaloricha* respetada e importante continuadora de las enseñanzas de Ma Monserrate. Al suscitarse el fallecimiento de Obá Tero, Oshabí asume la responsabilidad de resguardar muchos artículos religiosos de su madrina. Entre ellos el único juego de tambores Egbado o Geledé que todavía existen en Cuba, aquellos famosos tambores construidos por Atandá. Los tambores consisten en 4 tambores de madera con cuerpos tubulares. Las membranas son ajustadas por medio de un anudador hecho de madera dura o metal y cuerdas sostenidas por medio de estacas.

IX.

La ola represora seguida de una campaña mediática de desprestigio contra cualquier elemento cultural afrocubano obligó a los practicantes de las variadas expresiones religiosas con sustrato

²²⁷*Ibidem*, p.60. Traducción mía. Original: “I do not want to harm your daughter in any way. Instead, I want to take her somewhere where the people have no leader, no direction. Somewhere she has never been, where I will make her a queen and give her more than you could ever imagine. Give her to me and I’ll bring her to rule over my people, and together, our people will know peace. ‘Let us take her there together, then,’ answered Oshún.”

africano a refugiarse en las casas de particulares para seguir reproduciéndose. Será a lo largo del siglo XIX y primeros años del siglo XX cuando aparece históricamente la forma *ilé-ocha* o casa-templo, entidad espacial donde se practica la religión santera hoy en día.

La emergencia del *ilé-ocha* en el escenario socio-religioso no es producto exclusivo de la ofensiva contra los cabildos, pero tal contexto hostil sin duda contribuyó a su consolidación. Según el antropólogo cubano Rafael López Valdés, los *ilé-ocha* tienen su origen en las casas de negros libertos y criollos decimonónicos, a las cuales curiosamente también se les conocía con el nombre de cabildos²²⁸.

El *ilé-ocha* como nueva institución religiosa promueve la formación de células religiosas relacionadas pero independientes que permitieron a los creyentes defenderse mejor del acoso y la represión social²²⁹. Tal arte de resistencia posee su sustento en la tradición yoruba donde el comportamiento religioso es compartimentado, basado en el culto a los *eggun* –ancestros– y *orichas* a nivel de la familia ritual dando origen a diferencias religiosas que subsisten en nuestros días. Es importante mencionar que esta forma de organización es producto histórico de las circunstancias cubanas siendo un rasgo de especificidad que marca una ruptura en el modo en que se reproduce la religión con su antecedente africano.

En el caso de los cabildos Lucumí o en las casas de particulares convertidas en *ilé-ocha*, por lo menos en el occidente de la isla durante el siglo XIX, la mayoría de los *Iyalorichas* y *Babalorichas* que dirigen estas agrupaciones religiosas serán libertos. Dicho de otra forma, el proceso de configuración de la Ocha, tal y como la conocemos hoy en día, expresado en algunas de sus principales ramas religiosas asienta su simiente en aquellos religiosos que, traídos de África, habían experimentado, en cierto momento de su vida, la situación de esclavitud y que, por diversos medios, habían logrado su manumisión.

José Trujillo y Monagas²³⁰, antiguo inspector de policía en La Habana, escribió un libro intitulado *Los criminales de Cuba y Don José Trujillo, narración de los servicios prestados en el Cuerpo de Policía de La Habana; y la historia de los criminales presos por él en diferentes épocas; de los distintos empleos*

²²⁸ Citado en Jesús Fernández Cano, *Retos de una religión afrocubana*, Tesis (Doctor en Antropología), Universidad de Granada, España, 2005, p.150.

²²⁹ *Ibidem*, p. 150.

²³⁰ José Juan de Dios Trujillo y Monagas, abuelo del dictador dominicano Rafael Leónidas Trujillo, nació en Las Palmas de Gran Canaria el 8 de marzo de 1841. En 1866 se incorpora al cuerpo policial de La Habana llegando a ser el segundo jefe en 1881.

que ha desempeñado hasta el 31 de diciembre de 1881²³¹. En resumen, una extensa reseña sobre sus servicios policiacos prestados en La Habana. Para nuestros fines, resaltan sus comentarios sobre su participación, destacada por cierto, en la campaña anti-Abakuá donde nos informa de las acciones cometidas contras estas organizaciones socio-religiosas afrocubanas conocidas como Sociedad Secreta Abakuá o ñañigos²³².

En 1890, el entonces gobernador civil de la provincia de La Habana, Carlos Rodríguez Batista, fomentó con especial ahínco la política española contra el *ñañiguismo*. Tenía tantos conocimientos sobre los *juegos y potencias* Abakuá que, incluso, se llegaba a rumorar que él mismo estájuramentado. Este personaje es reconocido por sus anuncios públicos sobre la disolución de *potencias* y la entrega de los atributos Abakuá a las autoridades. Al final del año, cuando fue cesado de su cargo, donó parte de lo recogido por el cuerpo policial en sus cateos al Museo de Ultramar en España.

La intención de referirnos a esta campaña político-militar no es otra que la de dar cuenta del contexto de franca hostilidad hacia las expresiones religiosas de sustratos africanos que imperaba en la última década decimonónica y, en general, en todo el siglo. La opresión no sólo la sufrían los practicantes de Ocha, sino la totalidad de practicantes de las diversas manifestaciones afrocubanas.

Al mismo tiempo, este periodo con un alto nivel de conflictividad, donde se incrementa el número de africanos y afrodescendientes que logran su emancipación, las autoridades golpetean sin descanso a los grupos etnoculturales no hispánicos y, a pesar de todo, se presenta una dinámica llena de vida en las propias expresiones culturales afrocubanas y populares donde participa la totalidad de los contingentes etnoculturales constitutivos del pueblo cubano. Para el caso de la música popular afrocubana, se destaca “la manifestación músico-dancística” del complejo de la Rumba cubana que “cobró forma y salió a flote en los barrios de las ciudades-puertos de la Habana y Matanzas”. En este sentido, resulta significativo lo dicho por Jonás Lund Rodríguez: “Cuando los negros dejaron de ser esclavos, su música

²³¹Publicado en 1882 en Barcelona por el Establecimiento Tipográfico de Fidel Giró. Las referencias al libro las tomamos del aleccionador prólogo del etnólogo cubano Isaac Barreal escrito con motivo de la reimpresión del libro *Los negros brujos* de Fernando Ortiz, así como, del excepcional libro sobre la sociedad secreta Abakuá del comunicólogo cubano Ramón Torres intitulado *Relación barrio-juego Abakuá*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2010, 138 p.

²³² La Sociedad Secreta Abakuá es una organización socio-religiosa, a la cual pertenecen solo personas del sexo masculino y presenta un predominio lingüístico-cultural efik-ibibio que se sienta principalmente en la tradición de los pueblos ubicados en los Calabares y al sureste de la actual Nigeria.

cambió. Es muy probable que el complejo estético, musical y dancístico de la Rumba expresara tanto la libertad ganada como la alegría de haberse librado de la esclavitud”.²³³

X.

Según documentos de archivo del Museo de Regla, en 1881, el *babalao* Ño Remigio Herrera *Adeshina* vivía junto con su esposa Francisca Buzlet, su hijastra Eugenia Lausevio, su hija Norma Josefa “Pepa” y su hijo Teodoro en la calle de San Ciprián #23²³⁴ hasta su fallecimiento en 1906.

Unos cuantos años antes, ya con una edad muy avanzada, Ño Remigio realizó una ceremonia con el objetivo expreso de determinar el *Odú* del año venidero o lo que popularmente se le llama “Letra del año”, en este caso el del año de 1900. Durante la ceremonia fue acompañado por seis de sus ahijados, todos *babalao*s: Marcos García (*Ifalola Baba Ejiogbe*), Oluguere (*Oyeku mejì*), Eulogio Rodríguez “Tata Gaitán” (*Ogundafun*), José Carmen Batista (*Obeweñe*), Salvador Montalvo (*Okaran Mejì*) y Bernardo Rojas (*Ireteuntendi*). La letra del año fue *Obara Mejì*.²³⁵ Así fue como se comenzó a llevar a cabo la ahora tradicional ceremonia de la “Letra del Año”.

Un par de años más adelante –1902–, Tata Gaitán (*Ogundafun*) asume la responsabilidad de la Letra del Año debido a los problemas de salud de Adeshina. Es apoyado por los mismos *Babalao*s de 1900, pero ahora se le suman cuatro religiosos consagrados a *Orula*, es decir, *Babalao*s: Secundino Cruet (*Osaloforbeyo*), Bernabé Menocal (*Baba Ejiogbe*), Quintín Lecón García (*Oturaniko*) y José Asunción Villalonga (*Ogundamasa*).²³⁶

Estos primeros años del siglo XX eran difíciles para las religiones afrocubanas, el gobierno consideraba estas prácticas como delitos dentro del código penal. Razón por la cual, se intentaba disminuir la participación masiva de los religiosos, la medida que se tomó fue la de invitar solo a los jefes de la familia ritual, tal vez con un ahijado más como acompañante. El objetivo realizar la ceremonia de la letra del año en el ambiente más discreto posible, casi a nivel de actividad clandestina.

²³³ Jonás Lund, *La rumba cubana, en sus orígenes 1850-1955, mestizajes y resistencia cultural afrocubana*, Tesis (Licenciatura en Estudios Latinoamericanos), México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2012, p.51.

²³⁴ Miguel Ramos, *op. cit.*, p.46.

²³⁵ Asociación Cultural Yoruba, “Historia de la Ceremonia de la letra del año”. Disponible en: <http://www.proyecto-orunmila.org/aa-letra-del-ano> [Consultado: 20 de diciembre de 2012 a las 12:51 hrs.]

²³⁶ *Ibidem*.

Tras la muerte de Ño Remigio Herrera, su ahijado el *babalao* Bernardo Rojas (*Ireteuntendi*) se hace cargo de la organización de la letra del año bajo la tutoría de Tata Gaytan quien asume la responsabilidad de la misma. Para los próximos años Bernardino Rojo dirigirá la ceremonia de la letra junto con Juan Antonio Ariosa (*Ogbetua*), Tatica (*Obararete*), Joaquín Salazar (*Osaloforbeyo*), Cornelio Vidal (*Ogbeshe*), Miguel Febles (*Odika*) y Aurelio Estrada (Ejiogbe Meji).

XI.

A contracorriente y pese a las prohibiciones, aún existían 20 cabildos funcionando para la primera década del siglo XX. Las autoridades republicanas dieron continuidad a la embestida político-militar contra estas antiguas organizaciones y de todo posible rasgo africano visible en la sociedad finisecular. Con toda su maquinaria de represión y avasallamiento, las autoridades coloniales o republicanas no pudieron impedir que los cabildos con sus debidas transformaciones en respuesta a la coyuntura socio-política, permitieran un distanciamiento de los individuos comprometidos con estas organizaciones con la cultura dominante y, a su vez, tuvieran la posibilidad de convertir sus estructuras y propiedades en instituciones clasistas, étnicas y/o políticas.²³⁷

Después de haberse sacudido el poder colonial de España y haber sido arrebatada la independencia de Cuba por el imperialismo norteamericano, en un momento ya esbozado arriba como de franca hostilidad, “el mejor aliado del santero fue el policía o el soldado de piel oscura, o color de caramelo, devoto de *Ogún* o de *Changó*, muchos de ellos “rayados” en Palo, asiduos a las fiestas de Ocha, y miembros, muy a menudo de la sociedad secreta Abakuá...”²³⁸

Las autoridades, en contubernio con la prensa, montaron todo una campaña contra las prácticas religiosas afrocubanas y, en general, contra todo lo que se reconocía como elemento de origen africano por considerarla un lastre para la construcción del estado-nacional. También se necesitaba justificar, de alguna manera, el nuevo tipo de explotación a la que eran sometidos

²³⁷Rebeca J. Scott, *La emancipación de los esclavos en Cuba. La transición al trabajo libre 1866-1899*, La Habana, Editorial Caminos, 2001, pp.328-329 citado en Martha Silvia Escalona, “El impacto de la modernidad en Matanzas. El acoso contra los cabildos de africanos y los juegos e ñañigos (1880-primer década del siglo XX)” en *Perfiles de la cultura cubana*, mayo-diciembre de 2002, La Habana, Instituto Cubano de Invest. Cultural Juan Marinello, p. 3.

²³⁸ Lydia Cabrera, *op. cit.*, p.34.

los negros después de la abolición al mismo tiempo que se desacreditaba política y económicamente a este sector.

Una de las más famosas organizaciones habaneras de este tipo en 1911, la Sociedad de Protección Mutua y Recreo del Culto Africano Lucumí “Santa Bárbara” nombró como Presidente honorario al etnólogo Fernando Ortiz. Esta situación nos da cuenta de las tácticas empleadas por los miembros para buscar alianzas políticas que permitan, entre otras cosas, tener de su lado un personaje de alto nivel político (recordemos que Ortiz colaboró en el servicio exterior cubano) que pueda auxiliar o mediar problemas con el Estado y defenderse de sus aparatos represivos, además de obtener un “plus” que proporcione prestigio entre los correligionarios santeros.²³⁹

Fernando Ortiz tiene noticias de otros viejos juegos de Batá en Matanzas, construidos en esta época, uno de ellos en poder de un religioso llamado Manuel Guantica y el otro, en manos de Carlos Alfonso.²⁴⁰

También, al parecer el santero José de Calazán “Bangoché”, ya referido en la tesis, construyó un juego de tambores *batá* profanos –sin *Aña*–, sus tambores eran más pequeños de lo normal. Este juego perteneciente a Bangoché, en realidad, no tiene demasiada importancia para los religiosos ya que no fueron hechos ni de la manera tradicional, ni siquiera, Bangoché tenía las facultades religiosas para consagrar *Batá*, etcétera. Pero, lo mencionamos porque estos tambores, se encontraban en manos del hijo de un viejo y reputado tamborero llamado Miguel Somodevilla quien los ocultó en casa de una mujer, de quien no sabemos su nombre, pero que los quemó por miedo a las persecuciones, verdadera “cacería de brujas”, que se habían desatado contra todos los negros y mulatos, inmediatamente después de la barrida militar que despedazó al Partido Independiente de Color en 1912.

XII.

A las dos grandes personalidades santeras en La Habana, Latúan y Efuché, se une Octavio Samar, *Obadimelli*, ya que la primera lo tomó como su ahijado, convirtiéndolo en *obá oriaté*. Tras morir Latúan en 1944, la función de *obá oriaté* pasó a ser dominio exclusivo de los hombres y fue Samar quien enseñó a muchos de los *obá oriatés* más reconocidos de La Habana entre ellos a

²³⁹Jesús Fernández Cano, *op. cit.*, pp.152-153.

²⁴⁰ Fernando Ortiz, *op. cit.*, p.75.

Nicolás Angarica (*Obá Tola*), uno de los más famosos y mejores rumberos de Cuba, así como a Tomás Romero (*Ewín Letí*).

Según el antropólogo norteamericano y practicante de la Ocha David Brown, *Obadimellix* rompió con la hegemonía de las mujeres en la función de *obá oriaté* e inició un proceso de ascenso de los hombres en las jerarquías religiosas. Él nunca enseñó el oficio de *obá oriaté* a mujeres e introdujo innovaciones a la Ocha, una de ellas, fue el asentar al *oricha Agganyú* de forma “directa”, en lugar de hacerlo de forma “indirecta” por medio de *Changó*, novedad que sigue sin ser aceptada por algunas ramas.²⁴¹

En aquellas primeras décadas del siglo XX, tanto Latuán como Efunshé ya exigían a los que venían del “campo” a La Habana una segunda iniciación independientemente de que ya hubieran sido iniciados. En el caso de Octavio Samá quien se había consagrado en Sabanilla, las *olorichas* –Latuan y Efunché– no la consideraban válida porque no había sido realizada, según ellas, de manera “ortodoxa”. Antes iniciado como hijo de *Oshún*, ahora el dueño de su cabeza era *Agganyú*, Oricha del desierto y patrón de los viajeros. Latuán fue quien presidió la ordenación. Al tercer día de la semana de iniciación, una ceremonia realizada para el *Iyabó* reveló que la ordenación anterior de Samá era válida, en consecuencia, se le otorgó el nombre de Obadimejí que en yoruba significa literalmente: “el rey se hace dos”, pero en Cuba se suele traducir como “él que ha sido coronado en dos ocasiones”.

Otros grandes religiosos que vivieron hasta bien entrado el siglo XX (e, incluso, muchos de ellos murieron después de la revolución del 59) aparecen en la *moyubas*, rezos que los santeros dedican a sus santos, algunos ya los hemos referenciado, otros no, pero ahora los enlistamos: Bangoché, Panchita Cárdenas, Pepa y Susana Cantero, Aída la Dulce, Obadimelli, Miguel Febles, Tata Gaytán, Félix “Palucha”, Trinidad y Jesús Torregosa, Nicolás Angarica, Pedro Arango, Ochúngumi, Okantomí, Olochundé e Isidra Virola.²⁴² Todos vivieron en barrios de trabajadores pobres, con alta marginalidad y, también, una alta concentración de habitantes en construcciones llamadas solares, que son, desde el punto de vista de un mexicano, como una especie de vecindad, pero “a la cubana”.

²⁴¹David Brown, *Santería enthroned. Art ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion*, USA, University of Chicago, 2003, p.106.

²⁴²Lázara Menéndez, *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, La Habana, Ciencias Sociales, 2002, pp.188-189.

REFLEXIONES FINALES

I.

Más allá de que «Afroamérica» o «África de América» sea una consecuencia directa de la expansión colonialista europea y su génesis establezca un vínculo constitutivo con la «empresa esclavista», en tanto esta última permitió el arribo masivo y forzado de africanos esclavizados a las tierras americanas, desencadenando así un proceso de transformación profunda, a todos los niveles, en nuestro continente. Las formas y los contenidos de nuestra categoría de trabajo se desarrollan históricamente en contradicción con su génesis.

Afroamérica madura, en gran medida, gracias a las luchas protagonizadas por mujeres y hombres de origen africano, desde todos los niveles y a lo largo y ancho del continente contra la esclavitud: en las serranías, zonas pantanosas y cualquier lugar agreste de difícil acceso donde floreció el cimarronaje; al interior del cerco cañero o plantaciones cafetaleras, en las minas, dentro de la misma casa del amo o en cualquiera de los espacios de trabajo donde eran forzados a laborar los esclavizados; en las urbes, organizando cabildos para reproducir su cultura y apoyar a los miembros, ya sea comprándoles la libertad o asistiéndolos en momentos difíciles de su vida u otras formas que en esta tesis no se han advertido, pero no por ello quiere decir que no existan. Más tarde, también, por la liberación de los pueblos y las naciones en ciernes del continente y, actualmente, son un referente central que ha impulsado procesos de reforma social y democratización en nuestros países.

II.

Afroamérica vista desde América Latina demanda un ejercicio de dilucidación de las mediaciones que articulan su dialéctica. En esta disertación hemos preferido ubicarnos en la categoría de Nuestra América inaugurada por José Martí.

Un primer nivel de reflexión se sitúa en la reconstrucción de una genealogía histórica que inicia con la revolución haitiana; dicho de otra forma, la única revuelta esclava que ha logrado liberarse y tomar el poder en la historia mundial es la simiente de la dialéctica de Nuestra América y Afroamérica.

Un segundo nivel, se enfoca en el tema etnocultural. La totalidad de la diversidad etnocultural de Nuestra América es constitutiva y se expresa, de alguna u otra manera, en Afroamérica y viceversa.

Aún no hemos insistido lo suficiente en la diversidad etnocultural presente en la *Ocha*, resultado de su propio desarrollo histórico en la isla. De ninguna manera argumentamos que los sustratos yoruba han dejado de ser las líneas de fuerza que vertebran este sistema religioso con raíz africana, sino que su evolución en la isla como práctica cultural producto de una experiencia histórica concreta situada en los sectores populares cubanos signados por una amplia gama de grupos etnoculturales en constante y profunda interrelación, necesariamente incorporó elementos –algunos más, otros menos– de aquellos contingentes diversos, que transformaron a su vez, la religión santera.

Entre los grupos etnoculturales advertidos en este trabajo de tesis, encontramos a los punti (de Cantón y Fukien) y tonkia (principalmente de Swatow), todos subgrupos de la etnia han provenientes de la China Meridional, los canarios, los indígenas tainos, los distintos pueblos africanos: ararás, la diversidad bantú, así como, también, se pueden distinguir entre las propias variantes de lo yoruba.

El “a través de todas las sangres oprimidas” de la historia de *Changó* proveyó una simiente fecunda que nos permitió precisar que la nación cubana adquirió su perfil histórico gracias al “mosaico de sangres” del pueblo que, en el marco de sus necesidades, con sus manos y cerebros como mediación para (re)producir la vida social, le imprimió formas de ser y condiciones de existencia específicas. Dicho de otro modo, los procesos de aciriollamiento de los diversos sustratos etnoculturales que integran al pueblo cubano son constitutivos del ciclo de formación nacional.

III.

En la presente investigación se hicieron aportes a la crítica al «sincretismo» como concepto analítico que intenta caracterizar la totalidad de las formas religiosas afrocubanas, llamándoles “cultos sincréticos”. Sobre todo, destacamos que la noción de sincretismo privilegia la relación entre la religión católica y la yoruba, ejerciendo así, una operación de invisibilización de las otras relaciones interculturales que constituyen la totalidad de las formas religiosas santeras.

El poner en cuestión el sincretismo, permitió tener una lectura distinta de las formas religiosas de la Ocha, la neblina se despejó y salieron a la luz aquellas líneas de fuerza que estructuran este complejo religioso afrocubano, que son el culto central al par *egun-oricha* y el respeto y fomento del uso de los tres sistemas adivinatorios practicados en la santería. Estos dos ejes rectores tienen una clara impronta africana.

IV.

Desde la segunda mitad del siglo XVI es posible argumentar la existencia de asomos de religiosidad africana en la isla, gracias al arribo de los primeros contingentes de esclavizados africanos, llamados *bozales*, por venir directamente del continente africano y, entre otras cosas, no saber la lengua castellana.

Más tarde, en el periodo que comprende entre los siglos XVII y XVIII, las formas religiosas afrocubanas comienzan a desarrollarse, aunque propiamente no podemos decir que la santería ya estaba conformada como tal, estas expresiones religiosas estaban en el aire, en particular, se concentraban en tres espacios, aunque no los únicos: palenques de cimarrones, barracones de las haciendas o minas y, por último, en los cabildos de nación.

La *Ocha* va adquiriendo la forma que hoy conocemos a partir de la tercera década de la centuria decimonónica, momento en el cual comienzan a destacarse La Habana y Matanzas como los dos focos de irradiación de la religión santera en la isla; en el caso habanero, destacan los asentamientos poblacionales de Regla, Marianao y Guanabacoa y, en cuanto a la segunda ciudad, sin duda, se debe mencionar al barrio de las Alturas de Simpson.

Los inicios del ciclo de formación de la santería, tal y como hoy la conocemos, se encuentran determinados por un par de acontecimientos en el siglo XIX que establecen un correlato entre la historia de la costa occidental africana y Cuba: primero, la mayor de las islas del Caribe emergió tardíamente como gran productora de azúcar, cuando muchas de las colonias caribeñas dedicadas a la exportación del dulce se encontraban en franca decadencia, es por eso que la necesidad de mano de obra esclava se desbordó a principios del siglo en cuestión; y, segundo, la caída del gran imperio yoruba de Oyó en la década de 1820, quien había dominado el comercio esclavista durante algunos siglos. Ahora, su situación había cambiado drásticamente, los súbditos de Oyó eran embarcados masivamente en los barcos negreros.

El proceso de configuración histórico-cultural de la Ocha, siendo, ante todo, una expresión cultural arraigada en la espiritualidad de los sectores populares cubanos establece relaciones recíprocas con el ciclo de formación nacional y el proceso de acriollamiento del pueblo. La Santería es, entonces, un elemento constitutivo de la cultura nacional que se expresa en la religiosidad popular cubana.

El sistema religioso de la santería es producto de múltiples procesos de transculturación. En ella no solo se advierten elementos etnoculturales provenientes de África y Europa, sino que forman parte todos los componentes etnoculturales constitutivos del pueblo cubano. La santería como elemento genuino de la cultura popular cubana es resultado de la diversidad etnocultural de la isla, pero siempre mantiene como columna vertebral su condición de afroamericana y, en especial, destaca su connotada centralidad yoruba.

El proceso de configuración de la Ocha, en gran medida, es el producto de las contradicciones históricas que acontecen dentro de la relación entre los sectores populares, donde se instalan la mayoría de los afrodescendientes, y la nación cubana, la cual, a su vez, es un punto de intersección entre Afroamérica, Nuestra América y África.

La consolidación de la forma *ilé-ocha* o casa-templo, como nueva institución espacial donde se practica la religión santera en detrimento del cabildo de nación, se encuentra determinada por la embestida represora del poder colonial en el siglo XIX y en los primeros años del siglo XX por parte del gobierno republicano que ejerció contra todo elemento cultural de origen africano y espacio donde se reproduzca esta cultura, sobre todo, cuando las autoridades políticas comprobaron la estrecha relación entre los cabildos de nación liderados por libertos negros o mulatos y las constantes conspiraciones que intentaban derrocar el poder en turno, la gran mayoría de ellas con un connotado perfil ideológico independentista.

La Ocha, como expresión concreta de la dialéctica que se establece entre las formas de resistencia cultural afrocubana y la cultura dominante, es indisociable de las luchas históricas que ha emprendido el pueblo cubano objetivadas en innumerables amotinamientos, conspiraciones, rebeliones, protestas, etcétera.

Los sistemas religiosos afrocubanos son indisociables de las luchas históricas del pueblo cubano. Tal situación permite ubicar la Ocha en el conjunto cultural popular cubano presente en los episodios y momentos históricos claves del pueblo y la nación cubana, incluso,

la misma Ocha no podría haberse constituido como tal sin la interacción profunda con el proceso de formación nacional.

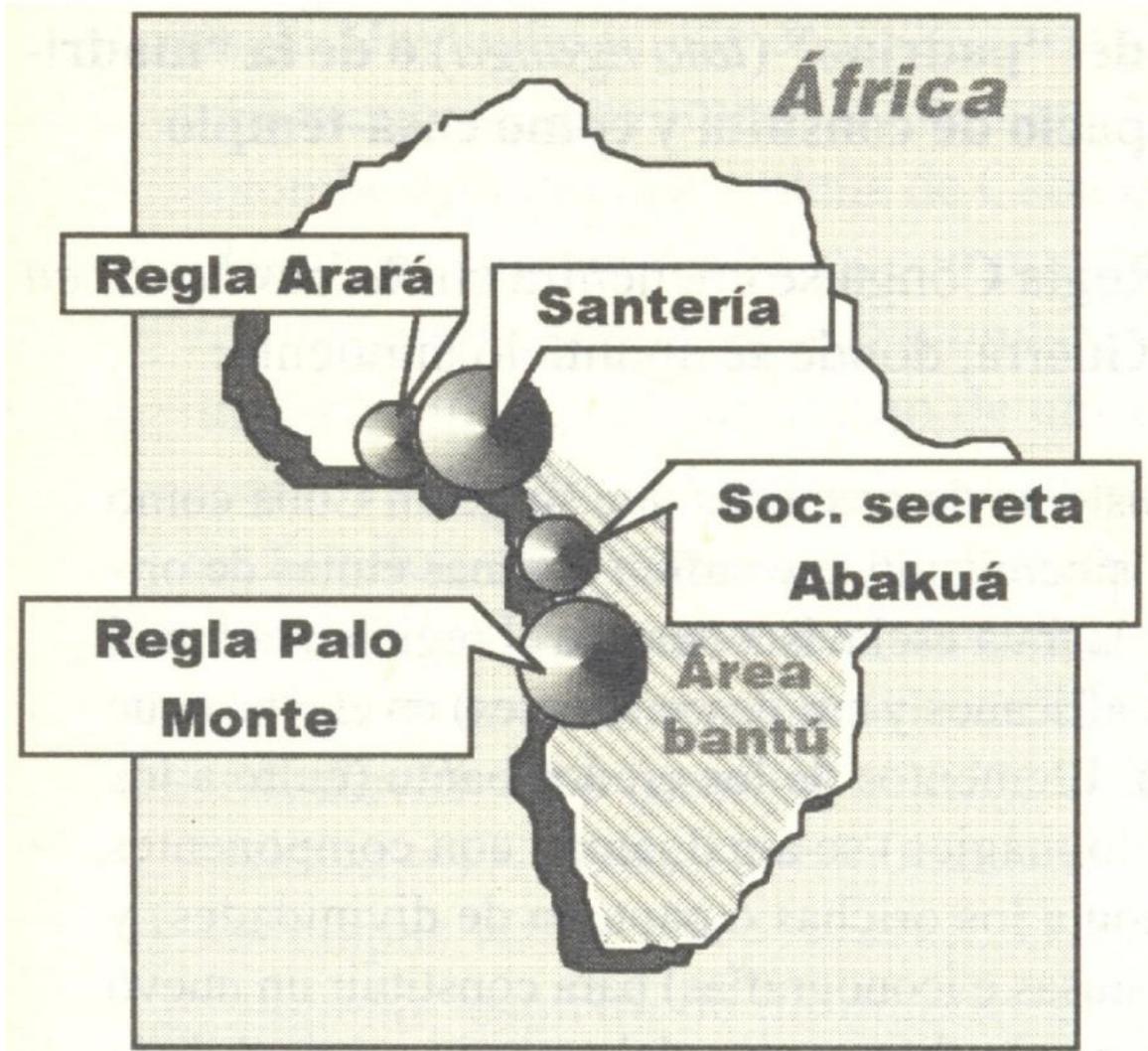
V.

Durante la investigación se logró recolectar una gran cantidad de nombres de santeras o santeros, babalaos y olubatás, que constituyeron algunas de las principales ramas religiosas de la Ocha y a partir de ellas se identificaron continuidades y rupturas en la tradición. Este trabajo debe valorarse como un intento por hacer un dibujo que dé luz sobre el proceso histórico santero, enfocando sus especificidades dentro del conjunto de religiones afroamericanas, en especial, aquellas continuidades y discontinuidades con respecto a África, así como, las relaciones de género y poder al interior de la religión.

Por último, las reflexiones que integran la totalidad de los trabajos de investigación presentados en estas páginas en forma de tesis, intentaron no solo dar cuenta de lo andado en lo derroteros de Afroamérica vía la Ocha o Santería, sobre todo, ponen su empeño y sus esperanzas en cultivar las simientes de los nuevos caminos por transitar.

ANEXO

Ilustración 1. Origen aproximado de los cuatro sistemas religiosos afrocubanos²⁴³



²⁴³Fuentes Guerra, Jesús y Schwegler, *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*, Madrid/Frankfurt/Main, Vervuert/Iberoamérica, 2005, p.29.

Ilustración 2. Las ciudades Yoruba y Yorubaland

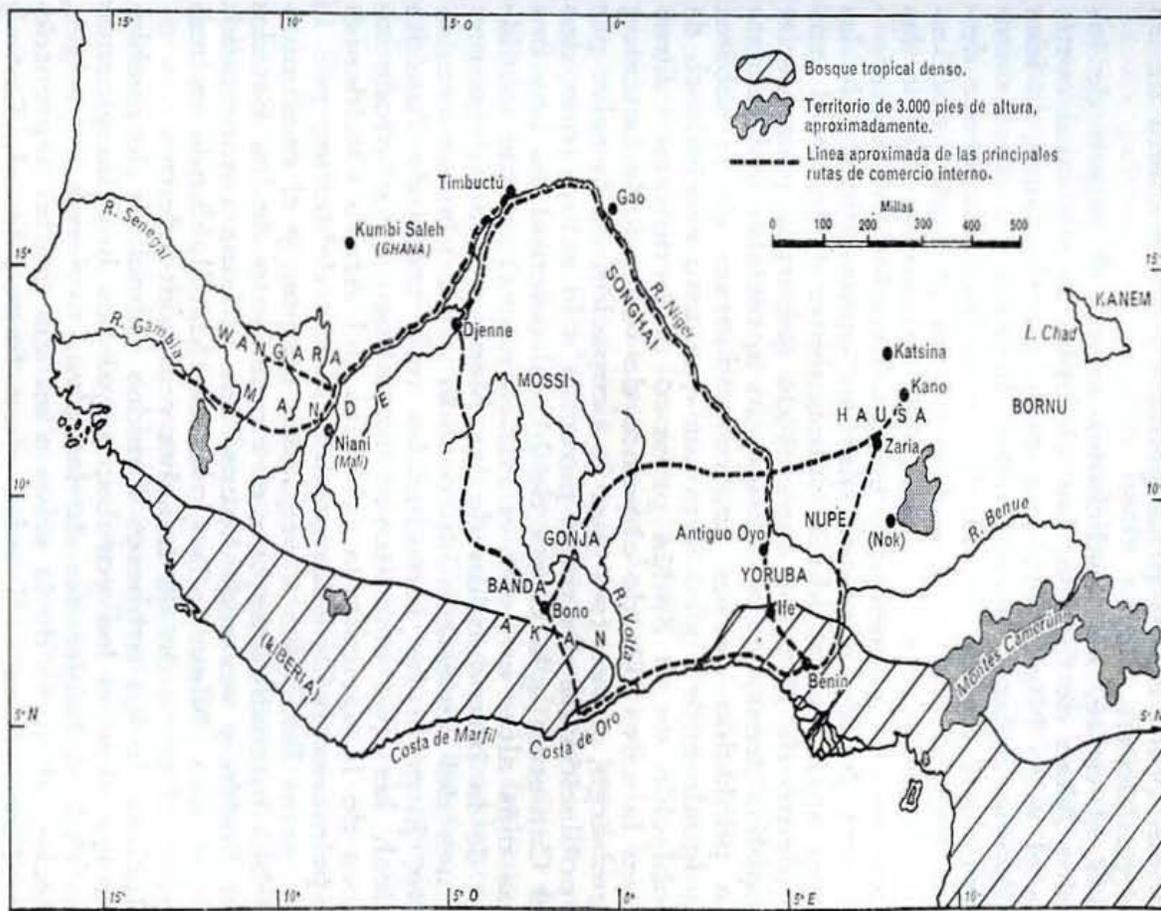


Ilustración 3. Esquema de relación entre Olodumare, Orichas y practicantes

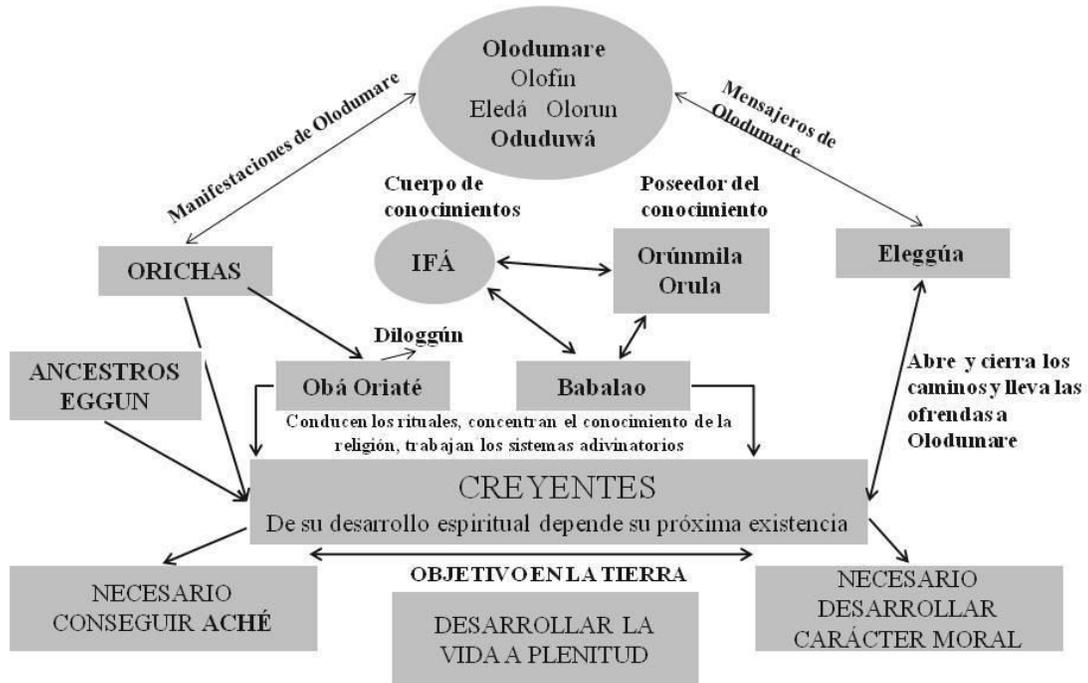


Ilustración 4 Cosmovisión de la Ocha

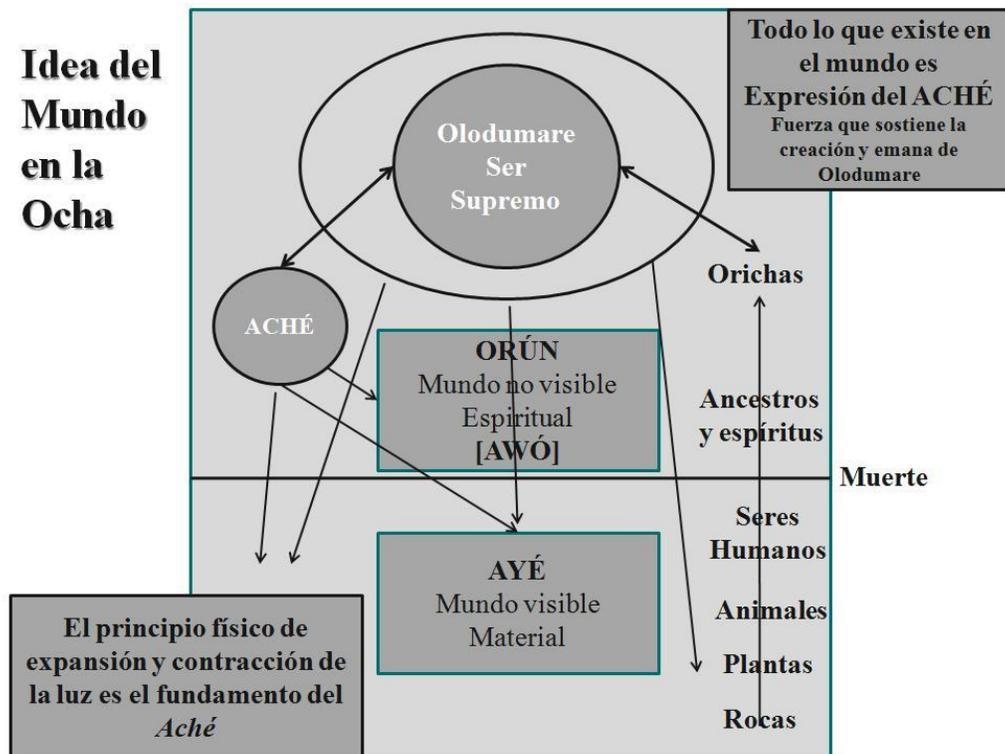


Ilustración 5 Estructura de la Ocha



Ilustración 6 Correspondencia entre virgen católica y oricha

Yemayá-Virgen de Regla

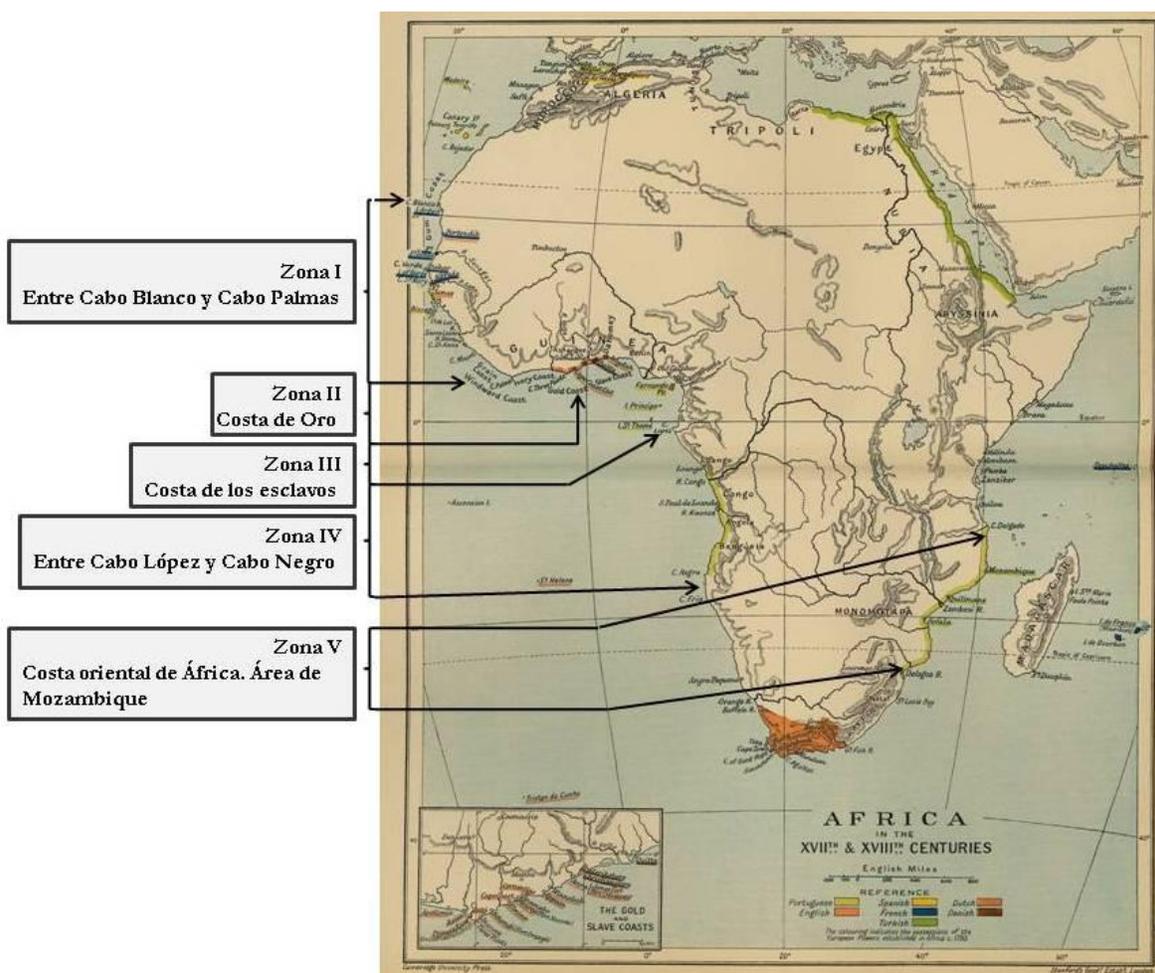


Estrategia de adoptar la iconografía católica para enmascarar lo africano.

Ilustración 7. Cuadro con sistema de correspondencias entre orichas y santos católicos

ORICHAS	SANTORAL CATÓLICO	ATRIBUTOS
Eleggúa	Santo niño de Atocha	Dueño de los caminos
Ogún	San Pedro	Dueño de los metales, la guerra y la tecnología
Osun	San Ismael o San Juan Bautista	Mensajero de Obatalá y Olofin
Ochosi	San Norberto	Cazador, dueño de las cárceles
Yemayá	Virgen de Regla	Dueña de las aguas saladas y oricha madre
Ochún	Virgen de la Caridad del Cobre	Dueña de los ríos, de las aguas dulces
Changó	Santa Bárbara	Dueño de los rayos, el fuego, la música, la danza y la virilidad
Babalú Ayé	San Lázaro	Dueño de las enfermedades contagiosas, venéreas, de la piel y las epidemias
Oyá	Santa Teresa o Virgen de la Candelaria	Dueña del cementerio, el viento y la centella
Obatalá	Señora de las Mercedes	Oricha mayor, creador de la tierra y escultor del ser humano
Inle	San Rafael	Oricha de la medicina y la pesca
Obba	Santa Rita	Dueña de las artes
Ibeyis	San Cosme y San Damián	Deidad de los gemelos
Agayú Solá	San Cristófer	Dueño de los volcanes
Naná Burukú	Santa Ana	Dueña de la llovizna, del lodo
Orichaoko	San Isidro	Dueño de la agricultura y la fecundidad
Odudúa	San Manuel	Rey de los muertos y progenitor del pueblo yoruba
Yewá	Virgen de Monserrat	Oricha de la muerte y los cementerios
Osain	San José o San Ramón	Dueño de la naturaleza
Olokun	¿?	Deidad de las profundidades del mar y las riquezas
Orula	San Francisco de Asis	El gran adivino, duelo del sistema de Ifá

Ilustración 8. Mapa Regiones de procedencia de esclavos llegados a Cuba²⁴⁴



²⁴⁴ La referencia del mapa que fue utilizado como base es: *Historical Map of Africa in the 17th and 18th Centuries – The Gulf and Slave Coasts*, University of Texas at Austin. From the Cambridge Modern History Atlas, 1912. Disponible en: http://www.emersonkent.com/map_archive/afrika_17_18_century.htm [Consultado: 15 de abril de 2012 a las 21:36 hrs.]

Ilustración 9. Periodos históricos de los asientos.

PAÍS HEGEMÓNICO	PERIODO
Portugal	1595-1640
Holanda	1640-1694
Portugal	1694-1701
Francia	1701-1713
Inglaterra	1713-1739
Real Compañía de Comercio de La Habana (monopolizó introducciones legales sobre base de licencias, nunca pudo obtener el asiento como tal.) [Inglaterra]	1739-1748
Casa Enrile [Inglaterra]	1773-1779
Baker y Dawson [Inglaterra]	1786-1789

Ilustración 10. Fundadores de las principales ramas religiosas de la Ocha

Victoriana Rosalía (<i>Efunché Warikondó</i>)	Margarita Armenteros "Ainá"	Caridad Argudín "Igoró"
Belén González "Apoto"	Montserrat González "Obá Teró"	Francisca Entensa "Palmira"
Montserrat (<i>Asiñabí</i>)	Julia Abonse	Timotea Albear "Latuán" (<i>Ajayí Lewú</i>)
José Pata de Palo "Urquiola"	Perfecto y Gumersindo "Los Ibeyes" o "Papas jimaguas"	Remigio Herrera (<i>Adeshina</i>)
	Octavio Samar (<i>Obadimelli</i>)	

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera Patton, Pedro Pablo, *Religión y arte Yoruba* [1994], 3ª ed., La Habana, Ciencias Sociales, 2004, 91p.
- Aguirre, Sergio, “Nacionalidad, nación y centenario” en *Eco de caminos*, La Habana, Ciencias Sociales, 1974, pp.401-418.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México. Estudio etnohistórico* [1946], 2da. Edición, México, FCE, 1984, 374 p.
- Aparicio Torres, Ana Rosa, *Impacto de las religiones de origen africano en el estilo de vida de cubanos y mexicanos en contextos socioculturales diversos*, México, mimeo, 2010, 47p.
- Arrate y Acosta, José Martín Félix, *Llave del nuevo mundo. Antemural de las indias occidentales* [1830], 4ta. Edición, La Habana, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, 1964, 270p.
- Argyriadis, Kali, “Religión de indígenas, religión de científicos: Construcción de la cubanidad y Santería” en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, No. 17, CIESAS, México, enero-abril 2005, pp.85-106.
- , “El desarrollo del turismo religiosos en La Habana y la acusación de mercantilismo” en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, No. 18, CIESAS, México, mayo-agosto 2005, pp.29-52.
- Asociación Cultural Yoruba, “Historia de la Ceremonia de la letra del año”. Disponible en: <http://www.proyecto-orunmila.org/aa-letra-del-ano> [Consultado: 20 de diciembre de 2012 a las 12:51 hrs.]
- Awolalu, J. Omosade, *Yoruba beliefs & sacrificial rites*, New York, Athelia Henrietta Press, 2001.
- Báez-Jorge, Félix, “La Virgen de la Caridad del Cobre y la historiografía cubana (Dogmatismos y silencios en torno al poder y la nación)” en *Revista Ulúa*, No. 1, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, enero-junio de 2003, México, pp.117-136.
- Barnet, Miguel, “La cultura que generó el mundo del azúcar” en Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en el Caribe*, México, CONACULTA 1994, pp.165-235.
- , *Biografía de un cimarrón*, 3ra ed., La Habana, Letras Cubanas, 2001, 230p.
- Bastide, Roger, *Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, España, Alianza, 1969, 226 p.
- Bolívar Aróstegui, Natalia, *Los Orishas en Cuba*, La Habana, PM, 1994.
- Bolívar Aróstegui, Natalia y López, Mario, *Santa Bárbara-Changó ¿Sincretismo religioso?*, La Habana, José Martí, 1995.

- Brown, David, *Santería Enthroned. Art ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion*, Chicago/London, The University of Chicago, 2003, 440p.
- Cabral, Amílcar, *Pensamiento político de Amílcar Cabral*, México, UACM, 2007, 204p. Presentación y traducción de Berta Zapata Vela.
- Cabrera, Lydía, *El monte*, La Habana, SI-MAR, 1996.
- Cárdenas, Luz María, *Hechicería y vida cotidiana en Cuba, siglo XVII*, Tesis de Maestría (Estudios Latinoamericanos), México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2006, 115p.
- Castellanos, Jorge, *Pioneros de la etnografía afrocubana. Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré, Lydía Cabrera*, Miami, Universal, 2003, 240p.
- Castellanos, Jorge y Castellanos, Isabel, *Cultura Afrocubana*, Tomo I, El negro en Cuba, 1492-1844, Miami, Universal, 1988, 369p.
- , *Cultura Afrocubana*, Tomo II, El negro en Cuba, 1845-1959, Miami, Universal, 1990, 479p.
- , *Cultura Afrocubana*, Tomo III, Las religiones y las lenguas, Miami, Universal, 1992, 456p.
- Cole, George, *Orisa, pataki, ceremonias y oráculos: La representación de la santería en la cultura cubana contemporánea a través de los diferentes periodos históricos*, Thesis (Ph. D. of Philosophy), USA, Arizona State University, 2005, 148p.
- Coll Lebedef, Tatiana, *Cuba, del 30 al 59: De la revolución que se fue a bolina a la revolución triunfante*, México, Marxo de 1998, mimeo.
- Duarte, Rafael, “África en Cuba. Apuntes sobre la presencia de África en la historia y cultura cubanas” en Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en el Caribe*, México, CONACULTA, 1995, pp.89-163.
- Esteva Fabregat, Claudio, *El mestizaje en Iberoamérica*, España, Alhambra, 1988, 401p.
- Fatumbi, Fá’Lokun, *Awo.Ifa and the Theology of Orisha Divination*, Original Publication, New York, Same Gender relationship, 1992. Disponible en: http://www.awostudycenter.com/Articlesart_social_comment1.htm [consultado el 24/nov/2003]
- Feliú Herrera, Virtudes, “Una mirada a las celebraciones asiáticas en Cuba” en *Annuario Oralidad*, núm. 15, La Habana, UNESCO, 2008, pp.82-90.
- Feraudy, Heriberto, *De la Africanía en Cuba al Ifáismo*, La Habana, Ciencias Sociales, 2005.
- , *IRNA (Un encuentro con la Santería, Espiritismo y Palomonte)*, México/Cuba, Conexión Gráfica/Centro Cultural Afrocubano de Occidente, A.C., 1999.
- Fernández Cano, Jesús, “Etre Oyá y Santa Teresa. El controvertido asunto del sincretismo en la Santería”, *Gazeta Antropológica*, No. 21, Universidad de Granada, España, 2005.

-----, *Ocha, Santería, Lucumí o Yoruba. Los retos de una religión afrocubana en el sur de la Florida*, Tesis (Doctorado en Antropología Social), Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada, España, 2008, 588p.

Fernández Martínez, Mirta, *Oralidad y africanía en Cuba*, La Habana, Ciencias Sociales, 2005, 198p.

Fernández Robaina, Tomás, “La santería ¿africana, cubana, afrocubana? Elementos para el debate” en *Cuba. Personalidades en el debate racial*, La Habana, Ciencias Sociales, 2007.

Franco, José Luciano, *La presencia negra en el nuevo mundo*, La Habana, Casa de Las Américas, 1968, 135p. Cuadernos de la revista *Casa de las Américas* 7.

Fuentes Guerra, Jesús y Schwelger, Armin, *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe, dioses cubanos y sus fuentes africanas*, Madrid/Frankfurt/Main, Vervuert/Iberoamericana, 2005.

Fuentes Guerra, Jesús, *Cultos afrocubanos. Un estudio lingüístico*, La Habana, Ciencias Sociales.

Funes Monzote, Reinaldo, *De bosque a sabana. Azúcar, deforestación y medioambiente en Cuba, 1492-1926*, México, Siglo XXI/Universidad de Quintana Roo/UNESCO/Estado Libre y soberano de Quintana Roo, 2004, 470p.

García Contreras, Sarahí, “El Cabildo de nación: un viaje a nuestras raíces afrocubanas en *Radio Rebelde*, La Habana, 10 de enero de 2009. Disponible: <http://www.radiorebelde.cu/noticias/cultural/cultural1-100109.html> [Consultado el 17 de septiembre de 2012, 11:35 hrs.]

García Molina, José Antonio; Garrido Mazorra, Mercedes y Fariñas Gutiérrez, Daisy, *Huellas vivas del indocubano*, La Habana, Ciencias Sociales, 2007, 501 p.

Guanche, Jesús, “Identificación de los componentes étnicos africanos en Cuba: contribución a su estudio en los siglos XX y XXI” en *Revista del CESLA*, No.7, Uniwersytet Warszawski, Varsovia, 2005, pp.237-251.

Africanía y etnicidad en Cuba (Los componentes étnicos africanos y sus múltiples denominaciones), La Habana, Ciencias Sociales, 2009, 301 p.

Guerra y Sánchez, Ramiro, *Historia de Cuba*, Tomo 1. 1492-1607, La Habana, El Siglo XX, 1921, 413p.

Grafenstein Gareis, Johanna von, *Haití*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Universidad de Guadalajara/Alianza Editorial Mexicana, 1988, 285 p.

-----, “El impacto económico, político y social de la Revolución haitiana en la región del Circuncaribe” en Herrera Castro, Guillermo, Cabrolí Vargás, Magaly y Grafenstein, Johanna von, *Nuestra América: crítica de los signos ocultos de la modernidad*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1994, pp.65-87.

-----, *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808. Revolución, competencia imperial y vínculos intercoloniales*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 1997, 378p.

-----, “El proceso de Independencia haitiano: 1789-1804” en Patricia Galeana (coord.), *Historia comparada de las Américas, sus procesos independentistas*, México, Senado de la República/Instituto Panamericano de Geografía e Historia/CIALC-UNAM/Siglo XXI, 2010 pp.91-120.

Grosfoguel Ramon, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global” en *Tabula Rasa*, No. 4, enero-junio de 2006, Bogotá, pp.17-48.

Hung Hui, Juan, *Chinos en América*, Madrid, Fundación MAPFRE, 1992, 261p.

Hurbon, Laënnec, *Los misterios del Vudú*, Italia, Ediciones B, 1998, 176p. Traducción Juan Gabriel López Guix.

Ibarra Cuesta, Jorge, *Marx y los historiadores ante la hacienda y la plantación esclavistas*, La Habana, Ciencias Sociales, 2008, 369p.

-----, *Patria, etnia y nación*, La Habana, Ciencias Sociales, 2009, 338p.

Jahn, Janheinz, *Muntu. Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1963, 348p. Traducción de Jasmin Reuter.

James, C. L. R., “De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro” en *Revista Casa de las Américas*, año XVI, No.91, julio-agosto de 1975, La Habana, pp. 64-69.

James Figarola, Joel, *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*, La Habana, Unión, 2001, 198p.

Lachatañeré, Rómulo, *Manual de Santería*, La Habana, Ciencias Sociales, 2004.

-----, *El sistema religioso de los afrocubanos*, La Habana, Ciencias Sociales, 2001.

-----, “Nota histórica sobre los Lucumís”, *Actas de folclore cubano*, No. 2, La Habana, Febrero 1916.

Lamming, George, *Los placeres del exilio* [1960], La Habana, Casa de Las Américas, 2007, 374 p. Traducción María Teresa Ortega Sastrique.

Lavarres Chávez, Maykel, “La Sociedad Abakuá: una mirada desde adentro” en *Calibán. Revista Cubana de Pensamiento e Historia*, No.12, Cuba, enero-abril de 2012, pp.16-32.

López Mesa, Enrique, “La trata negrera en el puerto de La Habana a mediados del siglo XVIII” en *Sotavento. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, No. 6, verano de 1999, Instituto de Investigaciones Histórico Sociales-UV, México, pp.19-31.

-----, “La historiografía y el proceso de formación nacional en Cuba” en Morales Padrón, Francisco (coord.), *XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana/VIII Congreso Internacional de Historia de América*, España, Cabildo de Gran Canaria, 2000, pp. 478-488.

López Valdés, “Pertenencia étnica de los esclavos de Tiguabos (Guantánamo) entre los años 1789 y 1844” en *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, No. 77 (3), septiembre-diciembre de 1986, La Habana, pp. 23-83.

Lund Rodríguez, David Jonás, *La rumba cubana, en sus orígenes 1850-1955, mestizajes y resistencia cultural afro cubana*, Tesis (Licenciatura en Estudios Latinoamericanos), México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2012, 109p.

Mateo López, María del Carmen, “Hechicería y brujería en las relaciones interétnicas canario-africanas en Cuba” en *Revista Guíxe*, Vol.2, Asociación Canaria de Antropología/Universidad de La Laguna-campus de Guajara, España, pp.51-68.

Martí, José, “Nuestra América” (1891) en Martí, José, y Bolívar, Simón, *Nuestra América*, México, UNAM, 2004, pp.57-74.

----, *Con todos y para el bien de todos*, discurso pronunciado en el Liceo Cubano de Tampa Bay, USA, el 26 de noviembre de 1891.

Martínez Furé, Rogelio, *Eshu (Orikí a mí mismo) y otras descargas*, La Habana, Letras Cubanas, 2007.

-----, *Diálogos imaginarios*, La Habana, Arte y Literatura, 1979.

Martínez López, Gustavo, *La institución transnacional de la santería. El caso actual del Idé de Adé Osun en el Distrito Federal*, Tesina (Licenciatura en Sociología), UAM-A, 2011.

Martínez Montiel, Luz María, *Africanos en América*, La Habana, Ciencias Sociales, 2008, 537p.

Marx, Carlos, *El Capital. Crítica de la economía política* [1867], Tomo 1, México, FCE, 1982, 769p. Traducción Wenceslao Roces.

Mason, John, *Olookun: Owner of Rivers and Seas*, Brooklyn, Yoruba Theological Archministry, 1996.

Menéndez Vázquez, Lázara, *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, La Habana, Ciencias Sociales, 2002.

-----, “¿Un cake para Obatala!”, *La Jiribilla. Revista de Cultura Cubana*, Vol. 11, Año 1, Cuba, Julio de 2001.

Mesa Díaz, Juan, “Sanfacón: Un chino en la corte del Rey Olof?”. Disponible: <http://www.archivocubano.org/sanfancon.html> [Consultado: 15 de noviembre de 2011, 12:04pm.]

Moreno Fragnals, Manuel (relator), *África en América Latina*, México, Siglo XXI/UNESCO, 1977, 436p.

- Moreno Fragnals, Manuel, *El ingenio*, vol. I, La Habana, Ciencias Sociales, 1978.
- Naranjo Orovio, Consuelo (coordinadora), *Historia de Cuba*, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Doce Calles, 2009, 625p.
- Ortiz Fernández, Fernando, *Hampa Afrocubana. Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público*, La Habana, Revista Bimestre Cubana, 1916, 536p.
- , *Hampa Afrocubana. Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)* [1906], La Habana, Ciencias Sociales, 2001, 238p.
- , *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* [1940], La Habana, Ciencias Sociales, 1983, 484p.
- , *Los instrumentos de la música afrocubana. Los tambores batá*, La Habana, Ciencias Sociales, 1995, 132p.
- , *La Virgen de la Caridad del Cobre. Historia y etnografía*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2008, 296p. Compilación, prólogo y notas José A. Matos Arévalos.
- Pereira Pereira, Oscar, “El inicio de las relaciones interétnicas entre las culturas aborígenes y africanas en Cuba. Las primeras rebeldías esclavas del siglo XVI”. Disponible en www.cubaarqueologica.org [Consultado 17 de noviembre de 2012 a las 22:00 hrs.]
- Pérez Fernández, Rolando Antonio, “La comunidad de indios de El Caney y la Virgen de Guadalupe” en Muñoz, Laura (coordinadora), *México y El Caribe. Vínculos, intereses, región*, Tomo 1, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Asociación Mexicana de Estudios del Caribe/CONACYT, 2002, pp. 219-265.
- Pérez de la Riva, Juan, “La situación legal del culí en Cuba (1849-1868)” en *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, Núm. 16, Intitut pluridisciplinaire pour les études sur les Amériques à Toulouse, Université de Toulouse 2 Les Mirail, Francia, 1971, pp. 7-32.
- , *El monto de la inmigración forzada en el siglo XIX*, La Habana, Ciencias Sociales, 1979, 47p.
- , “El culí en el medio económico y social cubano” en *Revista Catauro*, Año 1, Núm. 2, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, julio-diciembre de 2000, pp.74-102.
- Pichardo, Hortensia, *Documentos para la historia de Cuba*, Tomo 1, La Habana, Ciencias Sociales, 1980.
- Piqueras Arenas, José Antonio, “Sociedad civil, política y dominio colonial en Cuba (1878-1895) en *Studia histórica. Historia contemporánea*, núm. 15, 1997, España, Universidad de Salamanca, pp. 93-114.
- Portuondo Zúñiga, Olga, “La inmigración negra de Saint Domingue en la jurisdicción de Cuba (1789-1809)” en Serna Herrera, Juan Manuel de la (coord.), *El Caribe en la encrucijada de su*

historia, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 1993, pp.47-73. Colección Panoramas de Nuestra América 8.

-----, *La virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de cubanía*, Santiago de Cuba, Oriente, 1995, 338p. Prólogo de Jorge Ibarra.

Ramiro Martínez, Adela, *Presencia China en Cuba, 1840-1890. Los trabajadores contratados*, Tesina (Licenciatura en Estudios Latinoamericanos), México Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2008, 54p.

Ramos, Miguel, *The empire beats on: Oyo, Bata drums and hegemony in nineteenth-century Cuba*, Thesis (Master of arts in History), Miami, Florida International University, 2000, 306p.

-----, “La división de La Habana: Territorial conflict and cultural hegemony in the followers of Oyo Lukumi religion” in *Cuban Studies* 34, USA, University of Pittsburg, 2003, pp.30-70.

Rodney, Walter, *Cómo Europa subdesarrollo a África*, La Habana, Ciencias Sociales, 1981, 305p.

Rodríguez, Rolando, *Cuba la forja de una nación. Despunte y epopeya*, Tomo 1, La Habana, Ciencias Sociales, 2005, 503p.

Rosa Corso, Gabino De la, “Aproximaciones antropológicas a las bandas cimarronas de las ciénagas de Cuba” en *Gabinete de Arqueología*, Oficina del Historiador de la Ciudad, La Habana, Boletín No.7, año 7, 2006, pp.4-16.

Rossbach de Olmos, Lioba, “De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transculturación”, *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, No. 7, Año 4, Barranquilla, Universidad del Norte, Mayo de 2007.

Saco, José Antonio, *Historia de la esclavitud desde los tiempos remotos hasta nuestro días*, Tomo III, La Habana, Alfa y Omega, 1937.

Saldívar Arellano, Juan Manuel, “Ilé Ifá Omí. Legitimación e institucionalización de la santería afrocubana en Lima, Perú”, *Memoria del III Coloquio Afroamérica. 2011 Año Internacional de los afrodescendientes. Resistencia, visibilidad, reivindicación y respeto a la diferencia*, México, Proyecto PAPIIT IN-402610 “Afroamérica. Aportes africanos a las culturas de nuestra América”/CIALC-UNAM/SECNA, pp.32-47.

Santovenia, Emeterio, *Armonías y conflictos en torno a Cuba*, México, FCE, 1956, 318p.

Semo, Enrique, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes 1521/1723*, México, ERA, 1973.

Serna Moreno, J. Jesús María, *Cuba: Un pueblo nuevo. Herencias etnoculturales indígenas en la región oriental*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2007, 221p.

-----, *Hacia un enfoque latinoamericanista de los estudios afroamericanos*, mimeo, inédito, 2011, 14p.

-----, *Cultura e identidad de los pueblos afroamericanos*, mimeo, inédito, S/F.

Taboada, Hernan G. H., *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, FCE/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2004, 315p.

Testa, Silvana, *Como una memoria que dura. Cabildos, sociedades y religiones de Sagua La Grande*, La Habana, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, 2004, 170p.

Thomas, Hugh, “La colonia española de Cuba” en Leslie Bethell (Coord.), *Historia del Caribe*, Barcelona, Crítica, 2001, pp.39-55.

Torres-Cuevas, Eduardo, *En busca de la cubanidad*, Tomo II, La Habana, Ciencias Sociales, 2006, 356p.

Torres Zayas, Ramón, *Relación barrio-juego Abakuá en la ciudad de La Habana*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2010, 185p. Colección La Fuente Viva 33.

Williams, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, 254p.

Witte, Hans, “Comunidad familiar y fuerzas cósmicas. Conceptos básicos de las religiones de África occidental” en Eliade, Mircea (coord.), *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, España, Herder, 1996, pp. 267-309.

Zanetti Lecuona, Oscar, *Economía azucarera cubana. Estudios históricos*, La Habana, Ciencias Sociales, 267p.

Zapata Olivella, Manuel, *Changó el Gran putas* (1984), Bogotá, Rei Andes Ltda., 1992, 752p.