



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN GEOGRAFÍA**

**DINÁMICA ESPACIAL DEL TURISMO RELIGIOSO MOTIVADO POR LA
SANTERÍA Y EL IMAGINARIO AFROCUBANO EN LA HABANA, CUBA**

**TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN GEOGRAFÍA**

**PRESENTA:
THANIA STTEPHANNI ÁLVAREZ JUÁREZ**

**TUTOR:
DR. ENRIQUE PROPÍN FREJOMIL
INSTITUTO DE GEOGRAFÍA, UNAM**

MÉXICO, D. F. AGOSTO 2015



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.

Elegguá

Sin ti nada empieza...

Gracias a mi casa, a mi UNAM, por una vez más darme una oportunidad.

Gracias a la Dra. Kali Argyriadis por aceptar ser mi tutora, por representar un parteaguas en mi vida. Gracias al Dr. Enrique Propín y al Dr. Álvaro López, por depositar su confianza en mí y por aceptar ser mis tutores en este camino.

Gracias al laboratorio mixto de investigación Migraciones y Sociedades (Urmis), de la Universidad de París Diderot (París 7), Francia, por abrirme sus puertas, especialmente a Mahamet Timéra, director del Urmis , y Marie-Odile Ruanet, por su hospitalidad y por brindarme todas la facilidades para poder llevar a cabo esta tesis.

Gracias a Odile Hoffman por todo su apoyo académico y moral, por brindarme la gran oportunidad de compartir un espacio a su lado, y por enseñarme que la verdadera grandeza está en la humildad.

Gracias a mis sinodales, a la Dra. Verónica Ibarra, al Dr. Jesús Serna y al Dr. Álvaro Sánchez Crispín.

Gracias a Elías Aseff por todo su tiempo y enseñanzas.

Gracias a mi madre y a mi padre por darme educación y cariño.

Gracias al Dr. José Lugo Hubp, por su guía y cariño.

Gracias a mis amigos: Isidro, Josa, Alexa, Cesar Eduardo, Renaud, Jony, Marco y Leo por acompañarme en esta aventura.

Gracias mis santos, a mi Elegguá, a la Virgen de Guadalupe y a la Niña...

ÍNDICE

Índice general

<i>Introducción</i>	4
Capítulo 1. El escenario del turismo cultural y religioso en La Habana, Cuba	8
1.1. El turismo en la transnacionalización de la cultura y creación de imaginarios	8
1.2. La excepcionalidad del imaginario cultural y religioso afrocubano en el escenario del turismo global	12
1.3. Turismo motivado por la santería y el espectáculo afrocubano en La Habana	15
1.4. El mercado espiritual y el turismo religioso en La Habana	20
Capítulo 2. Origen y configuración de las prácticas religiosas en La Habana, Cuba	24
2.1. Contexto económico, político y social de la trata esclavista y del sistema de plantaciones	26
2.2. Los esclavos lucumí, su trascendencia cultural y religiosa	32
2.3. Abundancia étnica y elementos culturales configuradores de la cubanidad	36
2.4. La importación de negros esclavos y la vida en el sistema de plantaciones	39
2.5. Los cabildos de nación como espacios de configuración cultural y religiosa	42
Capítulo 3. Revalorización de la religión hacia la construcción del imaginario afrocubano	49
3.1. Del estigma a la patrimonialización de la santería	50
3.2. La construcción del imaginario afrocubano y su componente religioso	56
3.3. Revalorización del sistema religioso afrocubano como identidad nacional	62
3.4. La apertura turística y religiosa en la consolidación del imaginario afrocubano	65
Capítulo 4. Dinámica espacial del turismo religioso motivado por la santería y el imaginario afrocubano en La Habana, Cuba	68
4.1. De la cotidianidad en La Habana en torno al turismo	69
4.2. Dinámica espacial del turismo religioso en La Habana	77
4.3. Mapeando el Brujo Tour	89
4.4. La puesta en escena del turismo religioso a través del imaginario afrocubano	93
<i>Conclusiones</i>	99
<i>Fuentes de consulta</i>	103

Índice de figuras

1.1. Llegadas de turistas internacionales al Caribe, 2013	11
1.2. Relocalización de la santería, 2014	13
1.3. Factores configuradores del destino turístico y el imaginario	16
1.4. Procedencia de turistas y turistas religiosos en Cuba, 2014	19

2.1. Comercio internacional azucarero (1760-1792)	27
2.2. Ingenios azucareros en La Habana, 1768	28
2.3. Territorios africanos de la trata con Cuba	31
2.4. Composición étnica en La Habana, Cuba (1850-1860)	31
2.5. Lucumización	33
2.6. Tierra Yorubá: subgrupos y pueblos vecinos	35
2.7. Barcos de esclavos	40
2.8. Esclavos lucumí. La Habana, 1866	45
2.9. Día de Reyes (<i>The Holy King's day</i>)	46
3.1. Las rumberas	59
3.2. Exoticidad y erotismo de lo "afrocubano"	59
3.3. Caricaturización de lo "afrocubano"	60
3.4. Atmósfera nocturna de 1950: Dámaso Pérez Prado y su orquesta	62
3.5. Conjunto Folclórico Nacional de Cuba (CFNC)	65
4.1. Las puertas en La Habana	70
4.2. El tabaco y la práctica religiosa en La Habana	70
4.3. Ganga en Guanabacoa	71
4.4. Mujeres y hombres de blanco	71
4.5. Mercado de artículos religiosos	71
4.6 y 4.7. Tiendas de artículos religiosos	72
4.8 y 4.9. Distribución de espacios de espectáculo, cultura y práctica religiosa en La Habana, Cuba	80
4.10. Representación de la danza de Yemayá (Casa de África)	83
4.11. Representación de la danza de Elegguá (Casa de África)	83
4.12. Representación de la danza de Ochún (Casa de África)	84
4.13. Grupo folclórico Rumba morena (Callejón de Hamel)	86
4.14. Interacción de turistas-población local (Callejón de Hamel)	86
4.15. Los Diablitos (Callejón de Hamel)	88
4.16. Palacio de la Rumba, símbolo del afrocubanismo	90
4.17. Altar espiritista (casa de santero)	90
4.18. Altar santero (casa de santero)	91
4.19. El imaginario "socialista" (casa de santero)	91
4.20 y 4.21. Toque de violín (Brujo Tour)	92
4.22. Brujo Tour, 2014	92
4.23 y 4.24. El imaginario afrocubano: la Señora Habana (Plaza de la Catedral)	97
4.25. El imaginario afrocubano: mujeres de blanco (Plaza de la Catedral)	98
4.26. El imaginario afrocubano: exotividad (EGREM)	98

Índice de cuadros

1.1. Conceptualización del turismo y componentes estructurales	17
1.2. Caracterización del turismo cultural y religioso	18
4.1. Identificación de espacios de espectáculo, cultura y práctica religiosa en La Habana, Cuba	79

INTRODUCCIÓN

La práctica de la santería o Regla de Ocha en Cuba, por su historia, constituye para la población local un elemento representativo de su legitimización, valorización y autenticidad, como una religión de origen yorubá que resistió la esclavitud y la imposición del catolicismo, a través de sincretismo único que particulariza este espacio. Si bien la santería constituye origen y parte de la cultura nacional, en su evolución espacio-temporal se ha configurado como una actividad económica organizada por la misma población local que supo identificar en esta práctica religiosa, no sólo una de las fases que constituyen su identidad como sociedad, sino parte de una alternativa a un bloqueo económico de más de 50 años.

Existen estudios sobre la práctica de la santería en La Habana, Cuba, en su mayoría abordados desde un punto de vista sociológico o antropológico; sin embargo, se carecen de investigaciones relacionadas con las dinámicas espaciales configuradas por la relación entre esta práctica religiosa y el turismo, objeto de estudio de la presente investigación. Los estudios encontrados aportan una vasta información que permiten conocer la evolución histórica y espacial de esta práctica religiosa hasta su reconocimiento actual, pero existe un vacío dentro de la geografía del turismo religioso que, más allá de la identificación de espacios y la trama de “bienes y servicios” que se gestan, debe integrar a ello, un análisis de las dinámicas sociales que subyacen en un destino turístico.

La presente investigación tiene como hipótesis que la santería en La Habana, Cuba, como sistema de creencias afrocubano, si bien es un elemento de legitimización, valorización y autenticidad de la cubanidad, también representa una actividad económica en torno al turismo, proyectada mediante de un imaginario afrocubano configurado a través de su historia y, sobre el cual, Cuba mantiene la “exclusividad” y “excepcionalidad” en la geografía mundial del turismo religioso; por lo tanto, importantes flujos turísticos internacionales arriban a la isla y generan dinámicas espaciales singulares, donde la población local y el Estado se encargan de la puesta en escena de la santería como motivadora de un turismo religioso único, que representa una fuente de divisas alternativa para la economía cubana.

Este trabajo tuvo como objetivo general develar la dinámica espacial del turismo religioso motivado por la santería y el imaginario afrocubano en La Habana, Cuba. Para tal propósito, con base en la relación inseparable de la geografía y la historia, requirió de un

recorrido histórico-espacial de la sociedad cubana, para entender las dinámicas espaciales de su presente, donde el turismo es pieza clave en la “monopolización de la cultura y la religión”. Asimismo, este trabajo aborda la supuesta mercantilización de la religión desde su “producción material y simbólica”.

Especialmente, se enfatiza sobre la envergadura de la esclavitud en sus diferentes etapas y modalidades como detonante de la conformación de una sociedad con una gran variedad étnica, presente en su riqueza cultural, artística y religiosa; en esta misma línea, se da un papel principal a los cabildos de nación como espacios donde dicha variedad y unidad social dieron vida a la santería, pero también a la cubanidad misma.

Así, es posible dar paso a la evolución espacio temporal de la santería, en la cual el arte y los medios de comunicación fueron los canales de difusión de aquellas prácticas consideradas de manera racista “exclusivas de negros”, y que hoy en día constituyen parte de la identidad nacional y la base en la cual descansa el turismo cultural y religioso en la isla. La práctica de la religión y su relación con la actividad turística tejen una serie de relaciones en el espacio, donde la población local y el Estado son los encargados de la puesta en escena de la religión como una alternativa turística y religiosa “excepcional”; en tanto, es fuente de ingreso de divisas para ambos, pero con particular beneficio para esta población que enfrenta una lucha diaria.

La Habana, capital de Cuba, concentra los más enraizados elementos culturales e históricos, por lo tanto, es también el destino turístico de mayor proyección de la isla; como consecuencia, constituye el área de estudio de esta investigación. Por lo tanto, se llevó a cabo el trabajo de campo correspondiente en el área de estudio, donde se identificaron los espacios más representativos de la cultura y de la religión; se complementó con la convivencia en comunidad y con la observación participante; y paralelamente, fueron contactados los principales actores del turismo religioso en el área de estudio.

De manera particular, el presente trabajo tiene como primer objetivo contextualizar a La Habana, Cuba, en el escenario del turismo mundial, y la relevancia de la cultura y la religión como detonantes de una activa afluencia turística en la isla; en el segundo, explorar los procesos históricos configuradores de la religión y su reproducción en la isla, que gestaron la compleja configuración de la población cubana; en el tercero, reconocer, a través de un recorrido histórico de la etapa poscolonial de la isla hasta el presente, los

diferentes momentos de valoración de la cultura y la religión afrocubana; y como cuarto objetivo, mediante el trabajo de campo, develar aquellas dinámicas espaciales que surgen de la relación entre el turismo y la religión, así como las dinámicas sociales que se entretienen entre la población local y el Estado, en La Habana, Cuba.

El trabajo se conforma por los siguientes capítulos:

En el capítulo uno se exponen conceptos relacionados con los procesos contemporáneos de la globalización, tales como transnacionalización y relocalización; con la misma geografía del turismo, a través de la definición de turismo cultural y turismo religioso; así como diversos conceptos utilizados en la religión, mismos que son de conocimiento necesario para el correcto entendimiento del lenguaje empleado por los religiosos y de la lógica ritual de la santería. Asimismo, mediante algunas estadísticas básicas, se evidencia el crecimiento económico de Cuba desde su apertura turística en 1991 que, paralelamente la apertura religiosa, detonaron el desarrollo de un turismo religioso en la isla, donde el Estado juega un papel protagónico. Hoy en día, flujos turísticos provenientes de Canadá, Inglaterra, Alemania, Italia, Francia, Estados Unidos, Argentina, Rusia, España y México arriban a este destino turístico.

El capítulo dos comienza con la trata negrera, ya que la duración de la misma y las estructuras y formas sociales configuradas a partir de ésta, tales como el sistema de plantaciones y los cabildos de nación, son el punto de partida para el desarrollo del tema de estudio. De esta manera, queda explicitado el papel de los cabildos como espacios de configuración y conservación del sistema religioso afrocubano, así como de la inherente “afrocubanía”; fue a finales del siglo XVIII y principios del XIX cuando la santería, Regla de Ocha o también Regla de Ocha-lfá, queda sincretizada como se conoce hoy en día; aunado a ello, se da cuenta de la importancia de la duración de la esclavitud en la configuración de las expresiones artísticas y religiosas, calificadas hasta entonces como “cosa de negros y salvajes”.

El capítulo tres parte de la etapa poscolonial como el inicio de su proceso de revalorización. De ser “brujería”, “cosa de negros”, “cultura yorubá valiosa”, “cantos y ritmos exóticos”, hoy día es el fundamento del folclore cubano, de la misma identidad nacional. Actualmente constituye una religión geográficamente expandida por procesos transnacionales, al representar una alternativa para aquellos turistas que arriban a la isla en la búsqueda de elementos para la configuración de su solución creyente, o por

aquellos migrantes que la llevan consigo; en tanto, es una fuente de divisas para la población local y el Estado.

El capítulo cuatro corresponde a los resultados obtenidos en el trabajo de campo. No se trató de un trabajo etnográfico, pero se complementó con observación participante y con la convivencia en comunidad. Previamente al viaje, se elaboró una cartografía con los espacios de espectáculo afrocubano, espacios de cultura y espacios de práctica religiosa, para una vez en el área de estudio, proceder a su investigación puntal a fin de identificar la lógica tejida entre éstos por la actividad turística.

Durante la investigación en el área de estudio se aplicaron entrevistas a profundidad a actores considerados como pieza clave de la dinámica turística de la capital cubana, lo que permitió identificar una interacción entre estos espacios, que conviven y se entrecruzan en los márgenes de una la oficialidad y una supuesta “informalidad”, e inclusive, sus fronteras constantemente se desdibujan para animar esta dinámica turística única, donde el Estado y la población local, se apropian de su cultura y la ponen en escena a través de un imaginario afrocubano como propiedad exclusiva de Cuba. En las entrevistas, paralelamente, las dinámicas que subyacen a un imaginario turístico fueron puestas a la luz; el día a día del cubano, su inventiva y su organización en una economía local en torno al turismo y la religión, en la lucha diaria para sobrevivir a las carencias propias del régimen, donde su nacionalismo y espiritualidad, pese a todo, están presentes.

CAPÍTULO 1

EL ESCENARIO DEL TURISMO CULTURAL Y RELIGIOSO EN LA HABANA, CUBA

Abordar la cultura como aquella que dota de diferencia geográfica a un espacio, requiere sumergirse en su historia y sus procesos, para así, entender su presente. En este capítulo se expone a la cultura, no como manifestación de la esencia humana, más bien como resultado de la historia, cuya expresión no es reductible a una producción simbólica, se extiende entonces a una producción material. Las manifestaciones culturales en Cuba son parte de la cotidianidad de su pueblo, pero conllevan inevitablemente a una producción material desde diversas aristas de su reproducción, particularmente desde la actividad turística. En esa lucha por salir a flote, el Estado y pueblo cubano han encontrado en su cultura un “patrimonio” heredado de su historia esclavista, que lo coloca en el escenario turístico global como dueña de lo “afrocubano”.

A continuación, se expone un marco introductorio del tema de estudio acompañado de la postura teórica que asumirá la presente tesis para el estudio de la santería (Regla de Ocha, religión lucumí, yorubá o de los orichas) en el escenario del turismo global.

1.1. El turismo en la transnacionalización de la cultura y creación de imaginarios

Bolívar Echeverría (2010: 17-33) en su obra “Definición de la cultura” enfatiza sobre el exhaustivo quehacer que significaría un recorrido sobre las diversas dimensiones de la “cultura” a través de su historia, desde el aparecer del término en la sociedad de la Roma antigua hasta la modernidad. Destaca entonces su dimensión en la comunidad moderna como una substancia “espiritual” al simple servicio de la producción y consumo. La expresión misma de la irracionalidad humana –siempre prescindible- a merced de la vida real y pragmática. Abordar la dimensión cultural como “vaciedad”, garantía de una “plenitud” distintiva de la “humanidad”, resulta una visión absolutamente reductible a la vida animal, cuando es la misma “animalidad” que se deriva de la existencia humana. La dimensión cultural de la existencia social no sólo está presente en la vida social colectiva e individual, interviene inevitablemente en la marcha de la historia. Si bien no siempre es determinante, imprime sentido (*Ibid.*).

Si se parte de la premisa de David Harvey (2000: 98-99) sobre “la larga geografía histórica de la ocupación de la superficie terrestre por los humanos y la evolución de las formas sociales (creencias, valores religiosos e instituciones políticas) como productora de un mosaico de entornos sociológicos y formas de vida arraigadas en lugares con cualidades específicas, reproducidas constantemente”, la cultura resulta ser fundamento del proceso de configuración del espacio que lo dota de su diferencia geográfica. Pero el dinamismo del proceso histórico reproduce perpetuamente estas diferencias, el contexto global agudiza la rapidez de los cambios, principalmente los cambios culturales animados por sistemas de comunicación transnacionales (*Ibíd.*).

La agudeza de los procesos de la globalización en sus formas contemporáneas tienen un fuerte impacto en las prácticas religiosas y sus desplazamientos hacia otros espacios y grupos sociales, pero ahora, con un sentido inverso, de sur a norte, a diferencia de las expansiones norte a sur de las grandes religiones impulsadas por los Estados-nación imperialistas. En estos procesos que escapan de las fronteras de origen, las dinámicas que los gestan configuran imaginarios religiosos transnacionales. La incorporación de cargas simbólicas en circuitos mercantiles a modo de retazos culturales mediante objetos de consumo artístico, mágicos y turísticos; su adopción por buscadores espirituales en la búsqueda de lo “exótico”, lo “ancestral” y lo “auténtico”; la configuración de redes de parentesco ritual, así como su viaje a través de los migrantes, son procesos globales que entretienen estos imaginarios (Argyriadis y De la Torre, 2012).

En este último punto, el imaginario transnacional se encuentra conjugado con imaginarios nacionales, alimentados por una comunidad imaginada de una nación original. Por ejemplo, las comunidades diaspóricas fundan naciones imaginadas para reafirmar su identidad y como forma de resistencia dentro de su nuevo ámbito (Capone y Frigerio, 2012). Así, el imaginario transnacional de la santería como “religión de los orichas¹” o “religión lucumí”, se nutre en todo momento de un imaginario nacional que evoca a una Tierra-madre. Hoy en día, existe una rivalidad entre los practicantes de la religión “yorubá de la diáspora” y “yorubá de Nigeria”, ambos grupos detentan la ortopraxis ritual yorubá y, para ello, echan mano de una nación imaginada, *Yorubaland*²(*Ibíd.*).

¹ Deidades de origen yorubá.

² Expuesta en el capítulo dos.

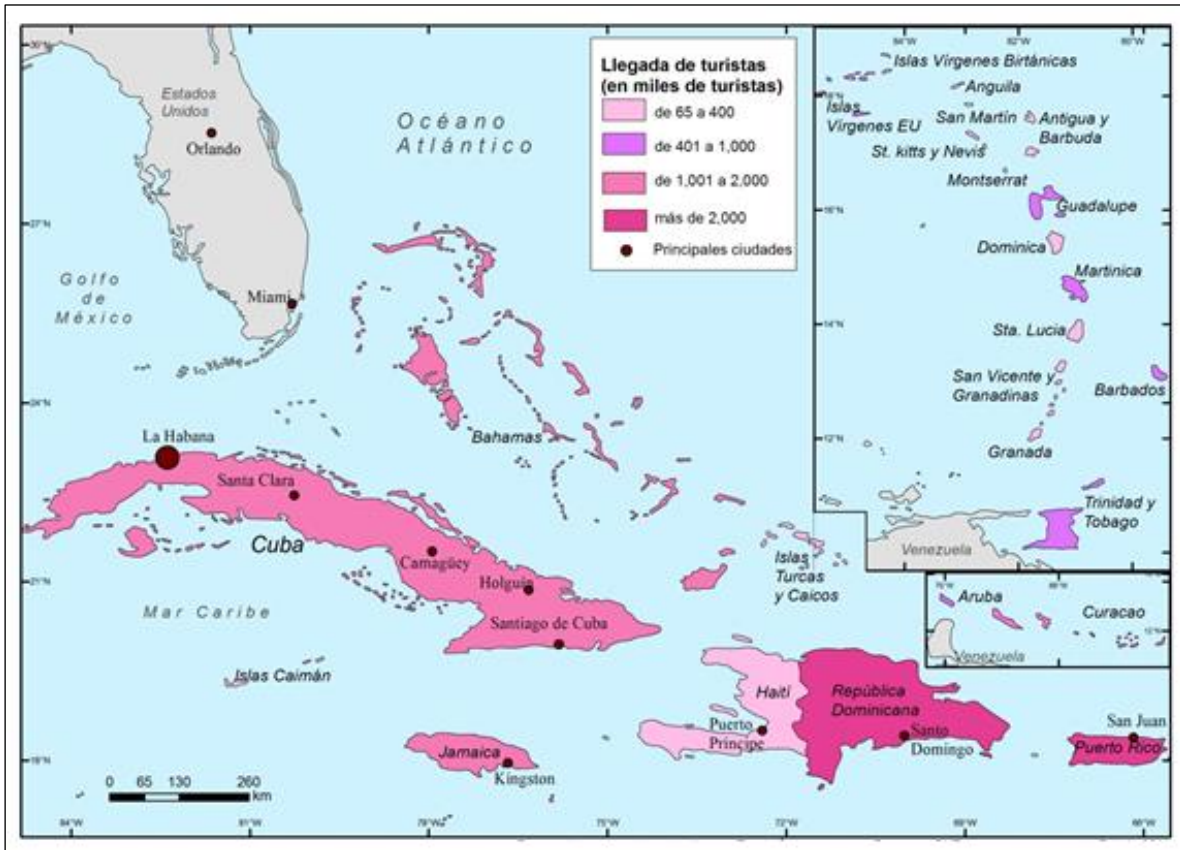
El presente estudio enfocado a la puesta de la santería y lo afrocubano como sustento de la identidad nacional en la escena del turismo global, encuentra que los procesos de patrimonialización y folclorización de la cultura deben sumarse a las dinámicas configuradoras de naciones imaginadas. La patrimonialización de la cultura es resultado de la puesta en escena de lo “propio”, de la expresión de una cultura nacional, cuyo objetivo es su inserción en estructuras económicas, políticas y simbólicas que salen del ámbito en el que se desarrollan, mediante el involucramiento de los intereses del gobierno y sus instituciones en la industria turística o medios de comunicación (Villaseñor y Zolla, 2012); conlleva a la deformación de contenidos y significados culturales, muchas veces ajenos a los elementos históricos gestantes, criterios e intereses de los “portadores de la cultura”, en un proceso conocido como folclorización, la creación de lo tradicional. La declaratoria y difusión de “expresiones culturales propias” pone a disposición de los grupos hegemónicos para la creación de imaginarios transnacionales aquello considerado por los mismos como “auténtico” y lo “grandioso” (*Ibíd.*).

Por otra parte, existe el riesgo de transformar las formas culturales locales en productos meramente comerciales, sujetos a las demandas de la industria turística o las necesidades de representación de los medios de comunicación masiva. Como afirma Prats (2009: 42), este último tipo de activaciones patrimoniales constituyen acciones de carácter abiertamente turístico y comercial, en donde los referentes activados y los significados conferidos desde los centros emisores de turismo corresponden y satisfacen a la imagen externa (a menudo estereotipada) que se tiene de la identidad de los protagonistas (*Ibíd.*:87)

En el caso de la cultura afrocubana, el proceso histórico que le dio origen, la trata esclavista, ha sido opacado por la construcción de un imaginario afrocubano enfocado en la puesta en escena del turismo mundial, que evoca a una “gran nación yorubá” de dónde “la santería es la mayor de sus expresiones y sustento de la misma”. En este punto, debe hacerse un paréntesis cuya comprensión resulta de capital importancia para el desarrollo de esta investigación. La cultura y la religión como fuente de ingresos en Cuba no es reciente, pues desde sus primeras manifestaciones constituía una forma de economía local para la sociedad esclava, pero a partir de 1990 con la apertura de la isla al turismo, la puesta en escena para su “venta” al turista es parte fundamental de la economía de la población y del Estado; por ello, lejos de una acusación apriorística de “mercantilización de la cultura”, es necesario conocer su pasado histórico como configurador de su diferencia geográfica, ahora puesta en escena ante los ojos del turismo mundial.

El escenario por excelencia del espectáculo afrocubano es La Habana, centro de la vida política, económica, cultural y social de Cuba³. A este destino turístico arriban importantes flujos de personas atraídos por su cultura y prácticas religiosas, en una relación inseparable que se explica a través de su historia⁴ (figura 1.1).

Figura 1.1. Llegadas de turistas internacionales al Caribe, 2013



Fuente: elaborado por Jonathan Ibarra y Thania Álvarez con base en el Panorama OMT de turismo internacional. Edición 2014.

³ Cuba, con una población total de 11,169, 678, se subdivide políticamente en 15 provincias y el municipio especial de Isla de la juventud. La provincia de La Habana, en el censo del 31 de diciembre de 2011, registró una población de 2, 129,013 (Anuario Estadístico de Cuba 2012. Edición 2013. Oficina Nacional de Estadística e Información de la República de Cuba)

⁴ Expuesta en el capítulo dos.

1.2. La excepcionalidad del imaginario cultural y religioso afrocubano en el escenario del turismo global

Las manifestaciones de la cultura o el “mundo de la cultura” no son reductibles a la improductividad humana, a la irracionalidad prescindible de un mundo realista, pertenece a los procesos más íntimos de la vida real y pragmática, no es en ningún sentido, ajena de los procesos modernos de producción y consumo (Echeverría, *op.cit.*:20-23). Aquello que podría considerarse como una manifestación ociosa o sobrante de la actividad humana en su ámbito económico, resulta ser fundamental del mismo proceso de producción; la técnica empleada en los procesos de producción es la manifestación fiel de los compartimientos sociales, de la cultura. Con base en los argumentos de Bolívar Echeverría (*Ibíd.*), la cultura se encuentra constituida tanto por una dimensión “simbólica” como “material”.

Para David Harvey y Neil Smith, en “Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura” (2005), es innegable que la cultura se ha convertido en mercancía mediante los procesos contemporáneos de la globalización, aunque de manera general, existe la creencia que en ella existe algo “tan especial” a diferencia de los bienes comunes. Aunque se trate de separar todo residuo ilusorio, permanece esa sensación de “algo distinto”.

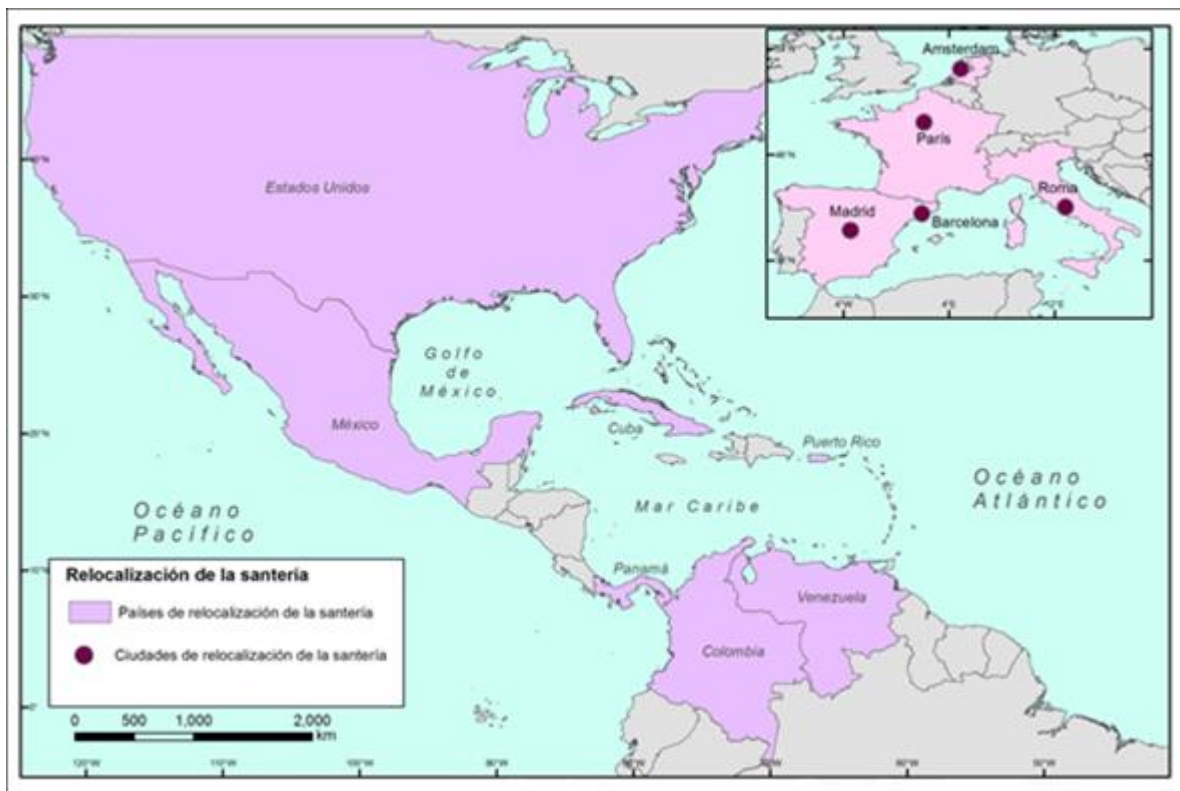
En el caso de Cuba, Argyriadis (2005a) en su estudio “El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo” realiza un breve recorrido histórico para enfatizar que las manifestaciones culturales afrocubanas y su indisoluble componente religioso, han sido y son parte de una micropolítica de la isla, si bien en mayor o menor medida dependiente del contexto, conllevan un beneficio económico tanto directo como en especie. En los diferentes momentos de su valorización, primero como “cosa de negros”, “brujería”, “arte negro”, “folclore” hasta “identidad nacional”, la cultura afrocubana ha presentado diversas formas de “mercantilización”, por ende, esta acusación resulta atemporal y consecuencia del desconocimiento.

Para reconciliar la condición de mercancía con aquello tan especial (Harvey y Smith, *op. cit.*) es necesario hablar de los procesos de la globalización y traer al presente la inserción de Cuba al turismo en 1990, cuando con la caída de la Unión Soviética, el Estado cubano tuvo que implementar estrategias de recuperación que abrieron sus puertas a la llegada de turistas procedentes de diversas partes del mundo y puso en escena sus manifestaciones culturales y religiosas, en vez de la imagen sexual. En parte como

estrategia y, por otra, como consecuencia de la declaración del estado laico en vez de ateo, permitió el contacto del turista con un universo religioso “único”, anteriormente conocido mediante manifestaciones del arte como la pintura y el cine (Argyriadis, 2005b). Desde entonces, el turismo y las olas de migración cubana llevaron la santería allende las fronteras de la isla, hoy presente en Estados Unidos, México, Puerto Rico, Panamá, Venezuela, Colombia; y también, en ciudades de Europa como París, Madrid, Barcelona, Roma, Ámsterdam (Argyriadis, 2006a) (figura 1.2):

También sabemos que lo sucede en una escala no puede entenderse fuera de las relaciones articuladas que existen en la jerarquía de escalas: los comportamientos personales (por ejemplo, conducir coches) producen (cuando se agregan) efectos locales y regionales que culminan en problemas continentales de, por ejemplo, sedimentación de ácidos o calentamiento del planeta. [...] Estas escalas en las que se puede organizar la actividad humana dependen fuertemente, por supuesto, de las innovaciones técnicas (el sistema de transportes y de comunicaciones es vital) así como de las cambiantes condición política y económicas (comercio, rivalidades y alianzas geopolíticas, etc.). Son igualmente resultado de la lucha de clases y otras formas de lucha política/social, al tiempo que definen también las escalas en las que se deben librar la lucha de clases [...] (Harvey, 2000:93 - 96)

Figura 1.2. Relocalización de la santería, 2014



Fuente: elaborado por Jonathan Ibarra y Thania Álvarez con base en “Transnacionalización y relocalización de la santería en Veracruz”, en *Cuba Arqueológica*, 2006a.

Pese a la transnacionalización y la relocalización deformada en otros espacios, Cuba se conserva como “cuna de la santería”, bajo el argumento de la autenticidad yorubá; los practicantes de la religión para iniciarse en ella, efectúan desplazamientos privilegiando a la isla. Pero de manera reciente, algunos emprenden su viaje a *Yorubaland*⁵, la tierra yorubá en África, en lo que se denomina la “reafricanización” de la religión; arguye tener la raíces de la Regla de Ocha, la ortopraxis ritual (Argyriadis, 2006a). Aunado a ello, en este ámbito compite con sus hermanas religiones afroamericanas, el candomblé y la umbanda de Brasil, que también gozan de cierta legitimidad por constituir parte de la cultura y de la identidad nacional, y que de igual forma, se enfrentan a procesos transnacionales y de relocalización en países como México y Portugal, en donde no son consideradas religiones (Guillot y Juárez, 2012)

David Harvey y Neil Smith (*op.cit.*:30) mencionan que la renta monopolista surge cuando “los actores sociales pueden obtener un flujo de ingresos mayor durante un período de tiempo prolongado en virtud de su control exclusivo sobre un artículo determinado, directa o indirectamente negociable, y que en determinados aspectos cruciales es único y no reproducible”. Kali Argyriadis (2005b) halla en la reafricanización, la transnacionalización de la santería y de otras vertientes religiosas afroamericanas, así como en la existencia de comunidades de la diáspora africana alternas a la isla, ejemplo *Oyotunji Village* o Miami en Estados Unidos o Salvador Bahía en Brasil, un desafío para el Estado cubano, pues pone en franco riesgo el monopolio de Cuba en el escenario mundial, como espacio de peregrinaje religioso y turístico-cultural motivado por la santería.

La competencia de destinos turísticos por la “excepcionalidad” implica nuevos retos de análisis para la geografía del turismo, pues en el escenario turístico global existen destinos compitiendo con productos similares, pero contradictoriamente, tiende a buscar la diferencia a través de turismos específicos y temáticos, particularmente por medio de la cultura (Vera, 1997). La posmodernidad está dirigida por las fuerzas de la globalización que han impulsado una movilidad sin precedentes de personas, culturas, capitales e información que empujan, por una parte, hacia una homogenización cultural mundial⁶, y por otra, hacia una mezcla de elementos culturales contenidos en conceptos como “transnacionalismo” (Cohen, 2005:15)

⁵ En el capítulo dos se expone *Yorubaland*

⁶ Mediante una “McDonalidización” (Ritzer, 1993) o “Disneyzación” (Bryman,1999), citados en Cohen, *op.cit.*:15

La circulación global de las cualidades especiales y su mercantilización inevitablemente se dirige a la pérdida o deformación de tal excepcionalidad (Harvey y Smith, *op. cit.*). Cuba, como destino turístico, se enfrenta a esta contradicción, pues la expansión de la cultura afrocubana, su posible relocalización y reproducción en otros espacios, específicamente de su sistema religioso, vulnera la exclusividad y excepcionalidad de la isla, empero en este caso, la presente investigación reconoce que la estrategia del Estado cubano ha sido sumamente asertiva, al proyectar la cultura afrocubana a modo de un patrimonio cultural único heredado de su historia esclavista.

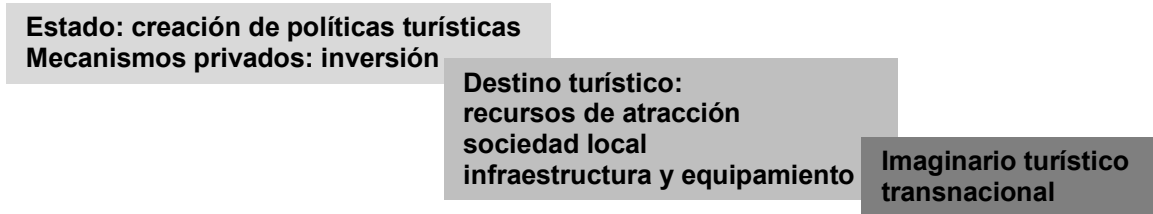
1.3. Turismo motivado por la santería y el espectáculo afrocubano en La Habana

En esta tendencia urgente por buscar la diferencia en un “mundo de copias sin originales” (Cohen, *op. cit.*: 15), la cultura juega el papel de la excepcionalidad. Su puesta en escena mediante el turismo cultural⁷ y religioso resulta una estrategia de desarrollo económico. Un destino turístico (integrado por los recursos de atracción, la sociedad local, la infraestructura y equipamientos), orientado a un turismo cultural y religioso debe tener como fundamento de su oferta central la excepcionalidad de la misma, mediante un imaginario turístico, en un mapa del turismo mundial en el cual se dibujan destinos turísticos ofertando productos similares (Vera, *op. cit.*).

Como ya fue expuesto en el texto, el papel legislativo e institucional por parte del Estado en la creación de políticas turísticas, así como su relación con mecanismos privados al exterior, son factores fundamentales para la reproducción del imaginario turístico y su proyección (Mathienson y Wall, 1990, citado en Álvarez, 2009). En la caso de Cuba, el papel del Estado cobra mayor relevancia, pues más que injerencia es determinante, por ejemplo, a través de la Asociación Cultural Yorubá, La Casa de África y de la Oficina del Historiador; asimismo, las luchas internas de grupos religiosos y los mecanismos de la población local organizada en torno a la actividad turística son controladas y toleradas por el gobierno cubano, en una especie de “simbiosis”, "Dentro de la revolución todo, contra la revolución nada", como lo afirmó Fidel Castro (figura 1.3).

⁷ La Organización Mundial de Turismo (OMT) define al turismo cultural como los “movimientos de personas debido esencialmente a motivos culturales como viajes de estudio, viajes a festivales u otros eventos culturales, visitas a sitios y monumentos, viajes para estudiar la naturaleza, el arte o el folklóre, y peregrinaciones” (Unesco, 2005: 24)

Figura 1.3. Factores configuradores del destino turístico y el imaginario



Fuente: elaboración con base en Vera, 1997

Para Fernando Vera (*op. cit.*), el turismo es una actividad social generadora de diversas actividades económicas y, por tanto, su dinámica impacta y transforma constantemente al espacio en todos sus ámbitos; entraña una trama de relaciones entre bienes y servicios que, en el contexto de la globalización, adquieren una gran complejidad al entretenerse en el espacio (Boullón, 1985). Mathienson y Wall (*op. cit.*) señalan que la Geografía del turismo estudia los flujos turísticos y su espacio emisor, así como los impactos y transformaciones físicas, económicas y sociales, producto de la actividad turística en el espacio receptor (citados en Álvarez, 2009) (cuadro 1.1).

En este sentido, especialmente el turismo religioso, por su naturaleza, es el único que puede fortalecerse en épocas de crisis económicas; tiene como principal ventaja el retorno del turista en un tiempo menor, ya que es fiel al destino turístico; y finalmente, la derrama económica entre la población es muy importante, ante la necesidad del turista de llevar consigo un recuerdo o artículo religioso (Millán y Pérez, 2012). Los elementos que constituyen de la experiencia del turismo religioso pueden ser la visita a un templo o espacio considerado como sagrado y la ceremonia sagrada a fin de consumir su experiencia religiosa (*Ibíd.*)

Cuadro 1.1. Conceptualización del turismo y componentes estructurales

Autor /Año	Conceptualización	Componentes
Javier Callizo 1991:19	El turismo es un conjunto de actividades de producción y consumo que dan lugar a determinados desplazamientos temporales de personas, que de acuerdo a la OMT, deben pasar al menos 24 horas fuera de su lugar habitual, lo que plantea la exigencia de equipamientos y una infraestructura capaz de atender las necesidades creadas por el alojamiento y la permanencia en el lugar, así como todo el abanico de servicios atinentes a la estancia	Producción y consumo Desplazamientos temporales de personas (24 horas) Lugar habitual Infraestructura Alojamiento Servicios atinentes Estancia
J. Fernando Vera 1997:51	El turismo, que se fundamenta en la valoración social de determinados componentes geofísicos y geoculturales (recursos naturales-factores de atracción), aparece, pues como un tipo específico de ocio, de actividad recreativa que se desarrolla en un rango o escala geográfica, fundamentalmente regional, nacional o internacional, a diferencia de otras actividades recreativas de carácter doméstico, habitual o de salidas diarias, puesto que la actividad turística está caracterizada por un desplazamiento del lugar de residencia habitual y por una duración "mínima" del mismo.	Componentes geofísicos y geoculturales Actividad recreativa Escala geográfica Regional, nacional o internacional Duración mínima
J.L. Michaud (citado por Jean- Pierre Lozato-Giotart, 1990:11)	El turismo agrupa el conjunto de actividades de producción y de consumo originadas por unos desplazamientos variados de, por lo menos, una noche fuera del domicilio habitual, cuyo motivo es el esparcimiento, los negocios, la salud (termalismo y talasoterapia) o la participación en una reunión profesional, deportiva o religiosa, etc.	Producción y consumo Desplazamientos Esparcimiento, negocios, salud, reunión profesional, deportiva o religiosa .

Fuente: elaboración con base en Callizo (1991:19); Lozato-Giotart (1990:11); Vera (1997:51).

La experiencia religiosa es para turismo religioso un componente inexcusable, es su característica principal y la cual, lo distingue de un turismo estrictamente cultural. Cohen (1979, citado en Acuña, 2004) halla en la experiencia turística dos tipos de turistas: el hedonístico, como aquel que busca en el placer y la recreación en sus diversas formas, un escape a la rutina laboral o las actividades habituales; y el peregrino, cuya motivación del viaje es la respuesta a sus inquietudes existenciales y experienciales. La presente investigación se referirá al turista religioso como peregrino, creyente o buscador espiritual⁸ (cuadro 1.2).

⁸ Danièle Hervieu-Leger refiere "búsqueda espiritual" de un individuo en la configuración de su solución creyente (2008).

Cuadro 1.2. Caracterización del turismo cultural y religioso

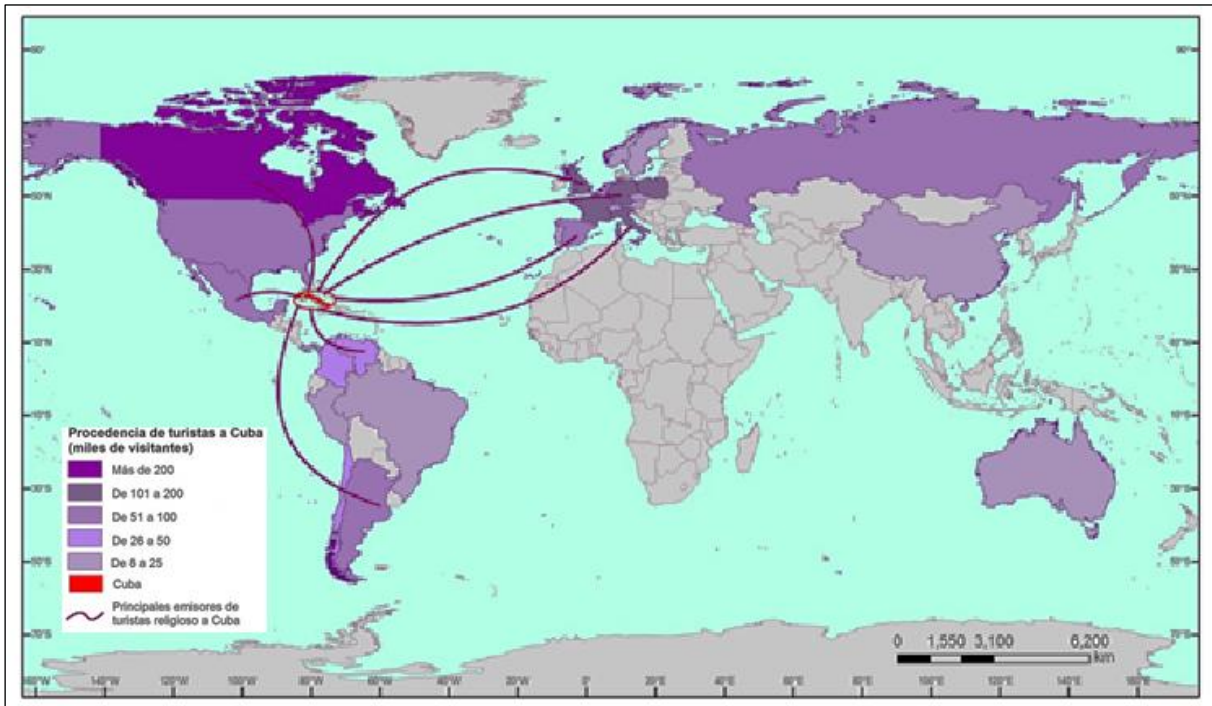
Turismo religioso	Turismo cultural
Estrategia de desarrollo Participación en ceremonias religiosas Participación en festividades Peregrinaciones Visitas a espacios sagrados (Templos o espacios relacionados con la manifestación de alguna deidad)	
Experiencia religiosa	Apreciación del arte y folclore
Se fortalece en épocas de crisis económica	Elitista y no siempre se fortalece en épocas de crisis económicas
Retorno del turista en menor tiempo	El turista no es fiel al destino turístico
Mayor derrama económica entre la población involucrada en la actividad turística	
	Participación en conferencias y convenciones
	Vistas a museos o monumentos

Fuente: elaboración con base en Millán y Pérez, 2012

Así, actualmente Cuba ha presentado un ligero incremento de arribos turísticos con 2, 839,000 turistas en 2012 hasta alcanzar los tres millones de turistas en 2014 (Diario Cubadebate)⁹. La antropóloga Kali Argyriadis (2005b) destaca que, los turistas que arriban a este destino motivados por el imaginario turístico afrocubano y con el propósito de conocer la cultura, el folclore cubano, e inclusive participar de los espectáculos artísticos (carnavales y festivales) y hasta adentrarse e iniciarse en la santería y en Ifá, proceden de Canadá, Europa (Inglaterra, España, Italia, Alemania) y Latinoamérica (Venezuela, México y Argentina). Llama la atención que, las procedencias señaladas coinciden con los datos generales de la Oficina Nacional de Estadística e Información de la República de Cuba (ONEI), pertenecientes a los años 2012 y 2013, en donde Canadá, Inglaterra, Alemania, Italia, Francia, Estados Unidos, Argentina, Rusia, España y México son los diez principales mercados emisores de turistas hacia Cuba (figura 1.4).

⁹ "Creció ligeramente turismo en Cuba durante 2013", en www.cubadebate.cu/noticias/2014/01/06/

Figura 1.4. Procedencia de turistas y turistas religiosos en Cuba, 2014



Fuente: elaborado por Jonathan Ibarra y Thania Álvarez con base en la presentación *État d'avancement du mémoire de maîtrise: Dynamiques territoriales du tourisme religieux à La Havane, Cuba*, por Thania S. Álvarez Juárez y Kali Argyriadis, en Universidad de París 7 Diderot, Francia, 2014 ; y Anuario Estadístico Cuba 2012. Edición 2013. Oficina Nacional de Estadística e Información de la República de Cuba (ONEI).

Poco se menciona de la llegada de turistas procedentes de Estados Unidos a Cuba, pero los flujos emitidos por el país del norte hacia la isla se han incrementado significativamente de 40,521 en 2007 a 98,050 turistas en 2012 (ONEI). En contraste con estos datos, un reporte de *Havana Consulting Group*, con sede en Estados Unidos, reveló cifras de enero a marzo de 2014, cuando 173, 550 estadounidenses visitaron Cuba, por arriba de Inglaterra, Alemania y Francia. Cualquiera que sea la cifra, ambas revelan la llegada de turistas estadounidenses a la isla - no obstante el embargo económico impuesto desde 1960 por E.U.A.- particularmente cubanoestadounidenses, resultado de la paulatina flexibilización de políticas migratorias¹⁰ o bajo la justificación de programas académicos y culturales como *People to People* o “Pueblo a Pueblo”, puesto en marcha desde 2011 por el gobierno cubano¹¹ y manejado por los tour operadores *Abercrombie*

¹⁰ En 2009, el Presidente de Estados Unidos de América, Barack Obama, eliminó el límite impuesto por su antecesor, George W. Bush, que permitía a los cubanoestadounidenses viajar a la isla solo una vez cada tres años para visitar a familiares.

¹¹ A partir de 2011, con el programa *People to People*, el gobierno cubano permitió el ingreso de turistas estadounidenses, anteriormente prohibidos.

Kent & IsramWorld, Insight Cuba, Smithsonian Journeys, and National Geographic Tours (Martí Noticias)¹².

De acuerdo con el Ministerio de Turismo (Mintur) y la ONEI, el turismo es la segunda actividad económica, con 2,500 millones de dólares anuales. Cabe decir que, el giro de lo sexual a lo cultural fue un gran acierto de parte del gobierno cubano, no quiere decir que el conjunto “sol, arena, mar y sexo” hayan dejado de ser factores de atracción fundamentales, pero en la ciudad de La Habana no cesan las propagandas enfocadas a actividades artísticas y culturales. La estrategia del gobierno ha sido presentar a lo largo del año talleres, festivales conferencias y encuentros con el ingrediente afrocubano. La participación en alguno de estos espectáculos es el “pase de abordar sin escalas” al universo religioso afrocubano, de aquí se desprende el turismo religioso (Argyriadis, 2005a). El turismo cultural y religioso en Cuba, por su historia, se encuentra sumamente imbricando, la línea entre ambos turismos es casi invisible.

1.4. El mercado espiritual y el turismo religioso en La Habana

Investigadores y la misma sociedad cubana han acusado al Estado de elaborar políticas públicas para mercantilizar la cultura y la religión mediante sus instituciones, e inclusive, de sostener negociaciones con los mismos religiosos, a fin de colocar a la religión en el escenario turístico¹³. Las luchas entre las familias religiosas al interior del territorio cubano por la “ortopraxia ritual”, no debieran caer en una “satanización” ni ser objeto de asombro. La “autenticidad” de la práctica de la Regla de Ocha o santería implica para los cubanos practicantes, hacerse de un prestigio entre la comunidad y entre los turistas religiosos, que se traducirá posiblemente en un mayor número de ahijados, especialmente un ahijado extranjero, quien seguramente por iniciarse en la religión y a cambio de aché (poder en estado de energía pura) dará un regalo difícil de conseguir en el contexto cubano, una paga efectiva en dólares y, lo más importante, un contacto constante con el exterior (Argyriadis, 2005a).

Para los que no tienen familia en el extranjero o que no trabajan en el “sector emergente de la economía”, la religión (y más precisamente la santería y el palo-monte, que gozan de cierto prestigio dentro y fuera del país) se ha convertido en uno de los medios más seguros, lucrativos y relativamente legales de mejorar su situación material. El costo de las consultas y ceremonias ha aumentado significativamente en los últimos diez años, a pesar de que los precios de ciertos ingredientes casi no han

¹² “Turismo religioso de EE UU a Cuba”, en www.martinoticias.com/content/turismo-religioso-cuba-ee-uu-/; “Aumenta el número de los turistas de Estados Unidos en Cuba”, en <http://regeneracion.mx/mundo/turistas-de-estados-unidos-a-cuba/>

¹³ Hablar de religión en Cuba, es hablar de santería, espiritismo, palo-monte, ñañiguismo y culto santoral y marial (Argyriadis, 2005b).

cambiado desde 1995 (un coco vale diez pesos, un gallo 150 pesos, un grupo de tamboreros se contrata por 300 pesos...). Las actividades religiosas atraen un público creciente de visitantes extranjeros, dentro de los cuales no pocos aceptan invertir consecuentes sumas en ceremonias de iniciación: desde 1, 200 hasta 8, 000 dólares para “hacer santo” o “hacer Ifá”. (*Ibíd.*:32)

Durante una ceremonia de iniciación en la religión, diversos ingredientes son ofrecidos a los orichas y diversos animales son reclamados para el sacrificio. El sacrificio (ebbó) se encuentra presente en todas las cosmogonías, en la filosofía yorubá constituye parte de la cotidianidad, se encuentra ligado ineludiblemente a poder de las deidades del panteón yorubá, los orichas o santos¹⁴ (De Souza, 1998), a aquella “[...] fuerza pura, inmaterial, que no puede hacerse perceptible a los seres humanos sino *tomando posesión* de uno de ellos. Este candidato a la posesión, elegido por el oricha, es uno de sus descendientes”. Por ello, tras la sincretización con los santos catolicismo, se habla de los “hijos del santo”, cuando el oricha toma posesión se dice que el santo “montó” a su hijo. Cuando se inicia en la religión¹⁵, el oricha que lo eligió (ángel de la guarda) se asienta sobre la cabeza del iniciado, de su hijo (iyawó), a lo que llaman “hacer santo”¹⁶ (Bolívar, 1991: 21; Argyriadis, 2005a).

Se podrían dar otros ejemplos para ilustrar la atemporalidad de la acusación de comercialización (véase entre otros Cabrera, 1993 [1954]: 117; Díaz Fabelo, 1960: 43-44), pero no cabe hacerlo en este espacio. Hay que destacar que desde el punto de vista de su difusión, estas prácticas religiosas incluyeron desde un principio lógicas de mercado, con altas y bajas de precios según el cliente y el costo de la vida. A la vez, gracias a la valorización artística y la utilización de las técnicas modernas de comunicación, se les abrió un espacio más amplio. Es importante subrayar que según los contextos, el pago en especie pudo constituir una forma significativa de retribución. Sin tener que evocar tiempos remotos, hace unos diez años, y todavía en la actualidad, la cuestión del tipo y número de animales destinados al sacrificio es vivamente debatida: en efecto, salvo en algunos casos, parte de la carne de estos animales se consume ritualmente, y la otra se divide entre el instigador de la ceremonia, sus padrinos y/o el sacrificador. Los santos (u orichas) y los muertos, a veces exigentes, a veces magnánimos, asombrados o caprichosos, participan en la discusión, reclaman animales de cuatro patas, mientras se les oponen explicaciones acerca del “periodo especial”, de los precios del mercado agropecuario y del valor del dólar. (*Ibíd.*:35)

En el culto a los orichas, sin sacrificio no hay aché (poder en estado de energía pura), “no se ha ganado derecho a ser retribuido” (De Souza, *op. cit.*). A través del sacrificio, puede dotarse de aché a los orichas y entonces, recibir su ayuda; pero el sacrificio está

¹⁴ Si bien todos los sacrificios se resuelven mediante los orichas, todos “llegan a Olofi”, por ello se dice que: “El ebbó llegó a Olofi”. La Divinidad para los yorubás se encuentra sobre los orichas como un principio absoluto proyectado en tres entidades: el Creador (Olofi), trata directamente con los orichas y los hombres; la ley universal (Oloddurmare); y la energía universal (Olorun), identificada con el Sol. (Bolívar, 1991.: 85)

¹⁵ Se le denomina aleyo a aquella persona que no está iniciada en la religión, cuando se inicia se le llama iyawó.

¹⁶ La ceremonia de iniciación dura de tres a siete días. El novicio debe raparse parte o la totalidad de la cabeza y aplicarse ungüentos y pinturas preparados de hierbas y elementos secretos llamados “aché de santo”. Los demás orichas sólo se reciben (anteriormente, como es el caso de los orichas guerreros), no se asientan. (Argyriadis, 2005a:51-52)

determinado por el oráculo, la adivinación es el medio para conocer “qué se debe hacer” para desviar los infortunios a causa del daño enviado por “brujos” o positivamente, para agradecer la prosperidad otorgada. Los orichas reclaman por medio del oráculo, animales de plumas o de cuatro patas; la sangre animal es el fluido vital para “dar y preservar la vida” (*Ibíd.*:26).

En el caso específico de la adivinación, el Ifá, el oráculo del oricha Orula, se expresa mediante un sistema adivinatorio muy complejo, se basa en 256 combinaciones de signos y letras, está reservado para los hombres que cuentan con la orientación de un ángel de la guarda, a quienes se les llama babalaos¹⁷ (Argyriadis, 2005a:52). Es Orunmila, identificado con San Francisco de Asís, el padre de los babalaos, máxima jerarquía del sacerdocio afrocubano (Lachatañeré, 2001). En el caso del registro, acto de adivinación mediante 16 caracoles (*cauris*), corresponde al oriaté (santero de conocimiento ritual extenso) (Argyriadis, 2005a:52).

Santeros y babalaos, con su aché, podrán iniciar en la religión, ahora será el padrino quien dará consejo y guiará el camino del iniciado, del ahijado; se establecen lazos y configuran redes de parentesco ritual. Numerosos turistas atraídos por la “ortopraxis ritual” de la religión en Cuba, arriban a la isla a fin de ser iniciados por un prestigioso babalao o santero, para así dibujar en el mapa mundial, redes de parentesco ritual de escala transnacional (Argyriadis, 2012).

Pero, las iniciaciones requieren de fuertes cantidades de dinero, el iniciado requiere de vestido y collares (*elekes*), diversos animales se sacrificarán para dotarle de aché, su ceremonia necesita de la presencia de otros participantes como el sacrificador, el adivino, los ayudantes de cocina, los músicos y los que pueden ser poseídos que, además de su tiempo, comparten su aché, el cual también tiene costo. Ellos también tuvieron que pagar su iniciación, han necesitado de consultas y registros, y han agradecido a sus orichas con toques de cajón y tambor¹⁸. La vida religiosa en La Habana es la constante “dar para recibir” (Argyriadis, 2005a).

Asimismo, los altares son la manifestación “de lo que das, recibirás”. Durante las majestuosas ceremonias públicas, decorados con telas de colores y receptáculos

¹⁷ El grado de babalao está reservado para hombres (heterosexuales) (Lachatañeré, *op. cit.*).

¹⁸ Festividad que consiste en el toque de tambor o de cajón (taburete de madera) ofrecido al muerto y/o oricha como agradecimiento, su origen se explica en el capítulo dos. (Argyriadis, 2005b:51-52)

(soperas) de los orichas y de los muertos, bebidas, flores y cestas de frutas, altares se enaltecen a modo de grandes tronos que, de igual manera, son compartidos con los asistentes, muchos de ellos turistas quienes entusiasmados participan de la festividad (*Ibíd.*):

Estos tronos, en los cuales los receptáculos de los orichas y/o de los muertos yacen majestuosamente entre telas de colores vivos, flores, alimentos, bebidas y cestas de frutas (llamadas plaza), simbolizan la abundancia (la promesa de prosperidad futura) y su contenido es repartido entre la asistencia, ya sea por los eventuales posesos durante el transcurso de la fiesta o por los organizadores al final de la misma. Es inconcebible rehusar el plato de dulces, el baño de miel de abejas o el trago de *chamba*:²³ “eso es aché, eso es bueno”, explican los religiosos. A cambio, al pie del trono se pone una cesta junto con un pequeño idiófono (maraca o campana...) para que cada uno, arrodillado en una estera, llame a la entidad celebrada, salude, pida y ponga un donativo. Se coloca también otra cesta al pie de los músicos, y algunas veces el público entusiasmado pega billetes en la frente del cantante o de los posesos, que pueden obsequiarlos a otras personas presentes. Al final, el dinero que queda en la cesta del trono (el derecho del santo/del muerto) es reutilizado para las ofrendas pedidas por las entidades. El organizador está muy consciente de la cantidad disponible, y negocia firmemente con los posesos para amortiguar los gastos (*Ibíd.*).

En los siguientes capítulos, la base histórica de este trabajo de investigación pone a la luz que la religión, desde su origen y a lo largo de su configuración, representaba el elemento más fuerte en la lucha del esclavo para la conservación de la raíz de su entrañable tierra africana, pero a su vez, fuente de recursos para comprar sus libertades, ayudar a aquellos que, si bien no llevaban la misma sangre, eran parte de una misma familia con una sola realidad, la esclavitud.

CAPÍTULO 2

ORIGEN Y CONFIGURACIÓN DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LA HABANA, CUBA

Para Harvey (2000), las diferencias geográficas son el resultado de la evolución en el tiempo de las formas sociales -lenguas, valores, religión, creencias, instituciones políticas, etc.-, constantemente reproducidas y sostenidas por los procesos políticos, económicos y sociales¹⁹ del presente. Con base en esta premisa, si bien esta investigación tiene como tema de estudio las dinámicas espaciales del turismo motivado por la santería en La Habana, no puede soslayar los procesos históricos configuradores de este sistema religioso y su reproducción en la isla que, a su vez, dieron lugar a la compleja configuración de la población cubana. La santería es entonces, parte de su estructura social, inherente e inseparable de muchas facetas de la vida en La Habana.

La santería no es de ninguna manera el único sistema religioso de La Habana, y menos en la isla, pues la misma complejidad de aquello que Harvey (*Ibíd.*) llamaría su “larga geografía histórica”, conlleva a la coexistencia de diferentes cultos y creencias. Su distribución territorial se concentró en el occidente de la isla, pero bajo la advertencia que, como bien lo destaca Argyriadis (2005b), hablar de religión en Cuba, es hablar de santería, espiritismo, palo-monte, ñañiguismo y culto santoral y marial. Esta tesis tomó como objeto de estudio a la santería (Regla de Ocha o religión lucumí), por representar el factor de atracción en que descansa el imaginario turístico (cultural y religioso) de la isla.

Con la finalidad de reconocer dicha complejidad histórica y como marco introductorio e indispensable, el presente estudio hace énfasis en el carácter transcultural de la historia de Cuba. Con base en Fernando Ortiz (1993: 144-145), las particularidades del territorio y pueblo cubano, base de su sentimiento nacional, de su ser cubano, “cubanidad”, son el resultado de una “transculturación”, primeramente de *ciboneyes, guanajabibes e indios taínos*, sucumbidos a la llegada de una población de inmigrantes españoles - ya de inicio con distintas culturas; así como de “negros”²⁰ procedentes de la costa occidental de África, desde Senegal, Guinea, Congo, Angola, hasta Mozambique, en la costa oriental. Todos ellos también, con cargas culturales y estructuras sociales variadas, pero con la

¹⁹ Harvey (2000) refiere procesos político-económicos y socio-ecológicos.

²⁰ La presente tesis emplea las palabras “negro”, “mulato” y “blanco”, con apego a la terminología comúnmente empleada durante el contexto histórico de la trata esclavista, sin ninguna tendencia xenofóbica en su utilización, ya que anterior a la trata, los “negros” sólo eran referidos como personas de color.

experiencia desgarradora de la esclavitud. Asimismo, a estos flujos migratorios deben sumarse posteriores arribos de ingleses, norteamericanos, franceses, lusitanos, judíos, chinos, yucatecos, canarios e irlandeses (*Ibíd.*; Moreno, 1978a).

De la venta, el transporte y la llegada de esclavos al continente americano, nuevas instituciones²¹ nacieron. Poco quedó de las estructuras sociales y elementos culturales que los esclavos traían consigo, tuvieron que dejarlas atrás, al igual que su libertad y familia. Ninguna estructura social podía existir en el Nuevo Mundo, sin la venia o fuerte influencia del europeo (Mintz y Price, 1992). Pero en Cuba, aún bajo la supervisión del amo, subyacían expresiones culturales y religiosas, que Sosa (1982: 22) refirió como “[...] un sub-mundo al margen del mundo oficial, casi siempre ilícito, subrepticio, desdeñado, incomprendido...pero vital.” Por tanto, las interacciones sociales nacientes en la isla se gestaron con una variada de remanentes culturales de esclavos *yolofes, hausas, dahomeyanos, yorubás, mandingas, congos, angolanos, mozambicanos*, entre otros y, evidentemente, con la forzosa cuota europea (*Ibíd.*; Ortiz, 1993).

La interacción de estos primeros encuentros, configuró nuevos sistemas culturales, comenzaron a tomar forma los sistemas religiosos afroamericanos (Mintz y Price, *op. cit.*), en el caso muy particular de Cuba, del sistema religioso afrocubano, pletórico de tal variedad étnica. No existe entonces, tal homogeneidad y pureza cultural “africana” en Cuba, asumirlo así, restaría importancia a tan compleja actividad histórica de la isla, siempre presente en su vida cultural y religiosa, sustento de su identidad nacional. Con base en lo explicitado, a continuación se exponen los procesos históricos correspondientes al periodo colonial que propiciaron el surgimiento de las primeras manifestaciones del sistema religioso afrocubano; si bien parte fundamental de la cubanidad, también sostén de una economía organizada por la población local, orientada desde sus inicios, a la producción simbólica y material²², hoy en día, bajo el rostro del turismo.

³ Con base en Mintz y Price (*op. cit.*) y para el contexto histórico tratado por la presente tesis, la institución era entendida como aquella interacción social y regular, con carácter normativo.

²² Bolívar Echeverría en su obra “Definición de la cultura” (*op. cit.*), distingue que la producción cultural es tanto simbólica como material.

2.1. Contexto económico, político y social de la trata esclavista y del sistema de plantaciones

El descubrimiento de la costa del Golfo de Guinea en 1472 por los portugueses, y en 1492, del Nuevo Mundo, por los Españoles, constituyeron los dos acontecimientos históricos detonantes de la trata esclavista. El hallazgo del continente americano, y por ende de Cuba, representó para los europeos (españoles, portugueses, franceses e ingleses), una cantera de recursos y oportunidades para satisfacer sus intereses económicos, como parte de las primeras expresiones capitalistas (Sosa, *op. cit.*). La explotación de las nuevas tierras imperaba mano de obra barata y masiva, la cual fue inmediatamente cubierta con la importación de esclavos africanos en 1501. De hecho, la esclavitud ya existía en África, los primeros esclavos importados a América procedían de factorías portuguesas. En África, los negreros, apoyados por algunas tribus, capturaban a miembros de tribus contrarias, consideradas enemigas u hostiles (Bolívar, *op. cit.*).

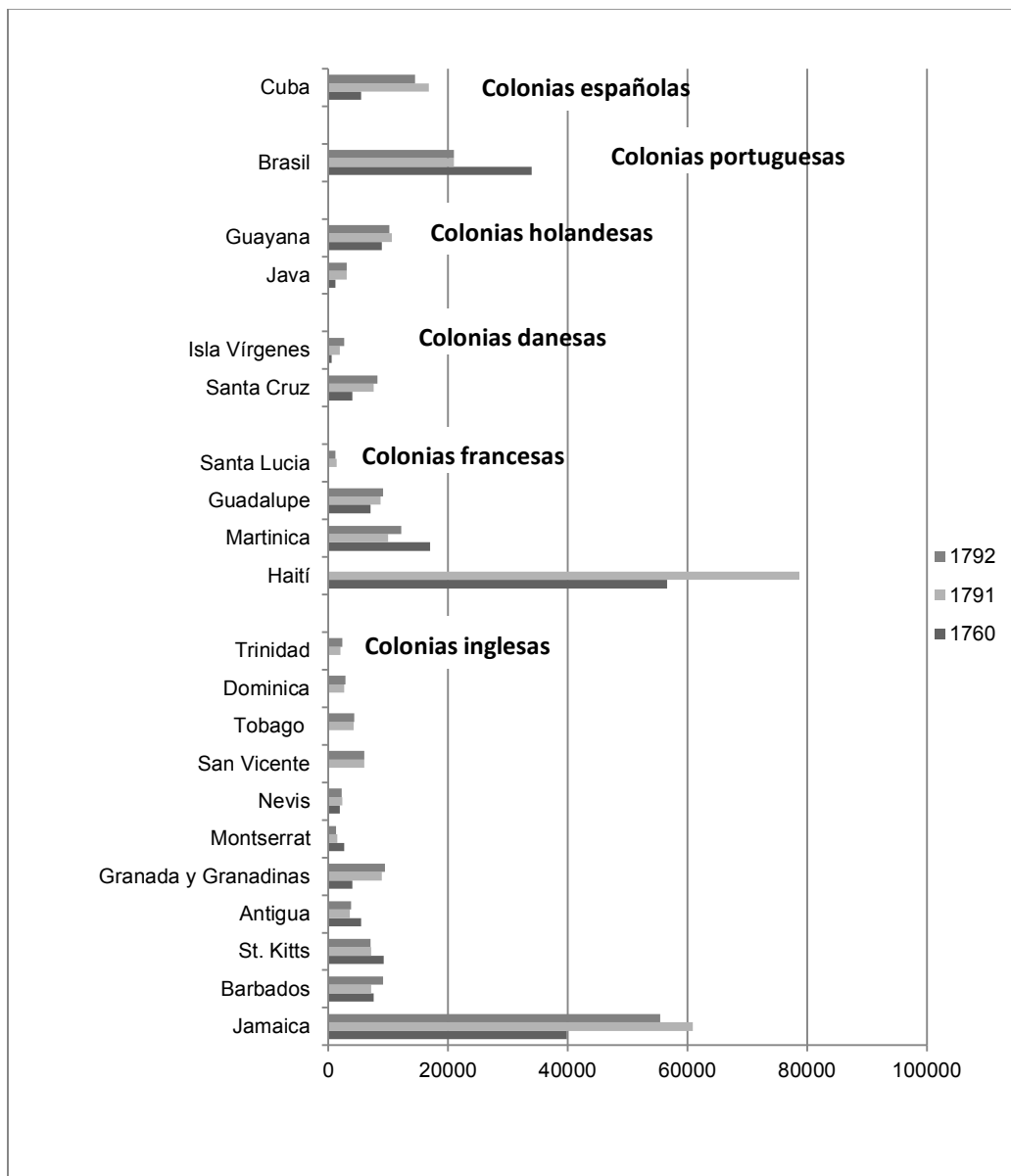
El cultivo de la caña de azúcar en las zonas tropicales, especialmente de las Antillas, constituyó uno de los más grandes hallazgos en el Nuevo Mundo, propició una serie de dinámicas económicas, políticas, sociales y culturales que ninguna otra mercancía generó. La más icónica de ellas, como ya se ha dicho, fue la importación indiscriminada de esclavos, explotados principalmente en las plantaciones azucareras. Con base en sus cualidades azucareras y con evidente carácter mercantil, los ingleses llamaron *Sugar Islands* a sus colonias en las Antillas, pues, si bien producían otras mercancías como el cacao y el café, su economía de plantación se sustentaba en este cultivo. En general, las colonias danesas, holandesas, francesas y españolas contaban con este recurso, particularmente, Cuba, perteneciente a las Antillas españolas (figura 2.1) (Moreno, 1978a).

No obstante en Cuba, fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII, que las plantaciones de azúcar, el tabaco, la explotación de maderas y la ganadería comenzaron a consolidarse. Anterior a estas fechas, las actividades que sostenían a su economía eran efímeras e incipientes (León, 1981). Por tanto, su desarrollo y auge económico, en comparación con las otras Antillas, fue tardío. De tal manera, en 1760, la producción azucarera de Cuba era superada por Brasil, Jamaica y Haití, este último, el mayor productor azucarero a nivel mundial (figuras 2.1 y 2.2). Pero este orden económico, fue irrumpido por una serie de

cambios y conflictos suscitados entre 1760 y 1792, que se proyectarían de forma decisiva en la economía de Cuba y en la dinámica de la trata esclavista (Moreno, 1978a).

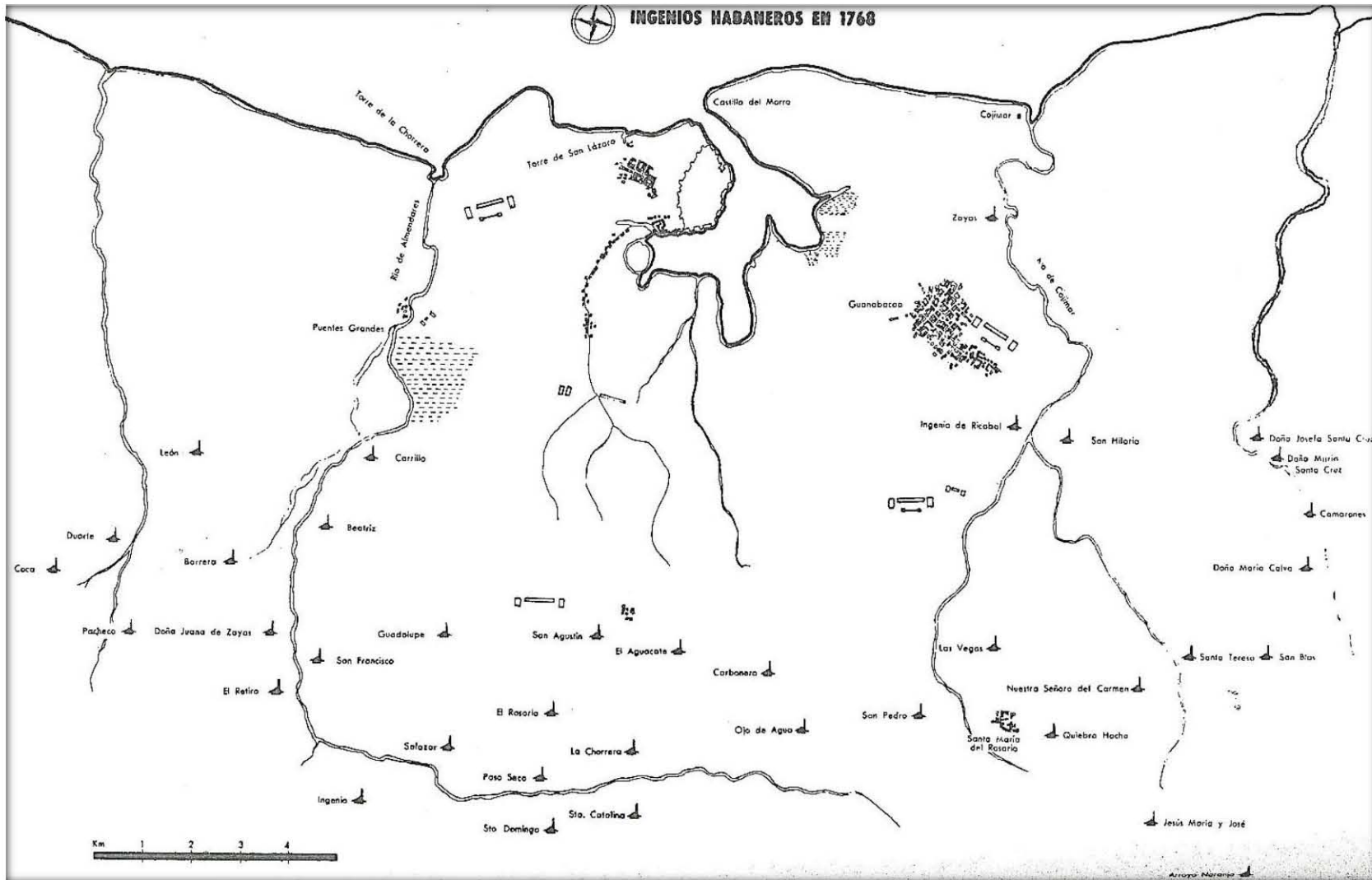
Figura 2.1. Comercio internacional azucarero (1760-1792)

Producción colonial
Toneladas métricas



Fuente: elaboración con base en Moreno, 1978a:41

Figura 2.2. Ingenios azucareros en La Habana, 1768



Fuente: Moreno. 1978a:138

La producción de azúcar de la mayoría de las colonias alcanzaba principalmente para autoabastecerse, y el resto se exportaba a Europa. De hecho, el crecimiento de la tasa anual de exportaciones al continente europeo era inferior al 1%, debido a que las tierras de las colonias francesas e inglesas llegaban a su límite de explotación. La oferta disminuyó y disparó la especulación sobre los precios que aumentaban cada vez más, fomentado por la preocupación del abastecimiento a futuro. Londres, Nantes y Ámsterdam, eran los principales puertos receptores y, por ende, tendían a elevar desmesuradamente los precios. Finalmente, después de diversos conflictos que prohibían y reanudaban la especulación, la Revolución Francesa (1789) –por así convenir a sus intereses- dio fin a este juego de alzas y bajas (*Ibid.*).

En este contexto, evidentemente Haití se encontraba bajo fuerte presión por el abastecimiento, ya que su producción azucarera cubría el 50% del mercado libre mundial (*Ibid.*). Contra tan terrible explotación en 1791²³, los negros esclavos en Haití, apoyados por la población negra libre, declararon la Revolución Haitiana (1791-1804), para así colapsar el mercado azucarero (*Ibid.*; Sosa, *op. cit.*). El vacío dejado por Haití fue ocupado por Cuba, donde Estados Unidos de Norteamérica -anterior a la guerra de las Trece Colonias (1779-1783)- ya tenía puestos sus intereses. Inclusive, E.U.A. envió durante muchos años a la isla, de manera relativamente clandestina, a sus negros esclavos, alimentos e insumos para los ingenios²⁴, a cambio de mieles finales del azúcar para la destilación de Ron²⁵. Pero en esta coyuntura, E.U.A. liberó al azúcar de aranceles (1792) y, con el apoyo de los colonos españoles, aumentó su intercambio con Cuba, intensificó la producción de sus ingenios y trató de ganar terreno a los ingleses. No obstante, Inglaterra se concentró en monopolizar el mercado europeo (Moreno, 1978a).

De esta manera, a finales del siglo XVIII, la isla comenzó un fuerte desarrollo económico basado, principalmente, en la producción azucarera (*boom* de la industria azucarera), y que dio lugar al nacimiento de una “sacarocracia”²⁶. La fiebre azucarera se proyectó directamente en el número de esclavos importados a Cuba (Moreno, 1978b). La población crecía muy lentamente y no satisfacía la mano de obra requerida por el cambio económico, como consecuencia, el robo, compra y venta de esclavos africanos se

⁶ Año en que se produjo la última zafra azucarera relevante en Haití (Moreno, 1978a: 47).

²⁴ Harinas y carnes saladas para alimentar a los esclavos; así como cajas, arcos, clavos, tachuelas y duelas para los ingenios (*Ibid.*).

²⁵ En Massachusetts se fabricaba el conocido *Wets Indian Rum*, estratégicamente, la principal mercancía en la trata de esclavos. Además, en 1731 se promulgó una ley, impulsada por los norteamericanos, que obligaba a la armada británica a comprar el destilado (*Ibid.*).

²⁶ Clase burguesa cuyo sustento fue la producción de sacarosa.

intensificó. En esta dinámica, los “asientos” tuvieron un papel fundamental, pues consistían en concesiones monopólicas sobre la tierra, otorgadas por la corona española a diversas compañías, que fomentaban la expansión de plantaciones (León, *op. cit.*). No obstante, los cambios tecnológicos del siglo XIX pusieron en franca crisis a la sacarocracia. Se enfrentaban entonces, a las exigencias productivas de la Revolución Industrial: “nuestro problema no es de brazos sino de cabezas”²⁷ (Moreno, 1978b: 15).

Resulta imprescindible señalar que, la composición étnica del tráfico negrero hacia Cuba dependía de Inglaterra, proveedor exclusivo de esclavos a España²⁸. Inglaterra, primeramente proveía de negros con mejores características físicas²⁹ a las *Sugar Islands*; y posteriormente, obligaba a España a comprar sus “remanentes” (*sic.*). Entre los “remanentes” se encontraban esclavos de las etnias *lucumi*³⁰, *carabalí*, *congo*, *ganga*, *mina*, *bibí* o *viví*, *mandingas* y *bámbaras* (figuras 2.3. y 2.4.) (*Ibíd.*). Natalia Bolívar (*op. cit.*) profundiza al respecto, y detalla la composición étnica de los flujos negreros de la siguiente manera:

- Carabalíes (procedentes de Calabar, Sudeste de Nigeria y Camerún³¹): *efik*, *ibo*, *bras*, *ekoy*, *abaja*, *brícamos*, *oba* e *ibibios*.
- Costa de Marfil, Costa de Oro y Costa de los Esclavos: *ashanti*, *fanti*, *fon* y *mina popó*.
- Congos (procedentes de la Cuenca de Congo): *mondongo*, *banguela*, *mucaya*, *bisogno*, *agunga*, *cabinda*, *motembo*, *mayombe* y *angola*.
- Costa de Senegal hasta Liberia: *mani*, *kono*, *bámbara* y *mandinga*.
- Guinea Francesa: *yola*, *fulani*, *kissi*, *berberi* y *hausa*.
- Yorubás (procedentes del antiguo Dahomey, y principalmente del sudoeste de Nigeria): *egvadó*, *ekiti*, *yesa*, *egba*, *fon*, *cuévanos*, *agicón*, *sabalú* y *ulkumí*.

²⁷ Frase del conde de Pozos Dulces y su hermano José de Frías Jacott, citados en Moreno Friginals, 1978b: 15.

²⁸ El monopolio de la venta esclavista ejercido por Inglaterra era, evidentemente, la principal molestia de los españoles, por lo tanto, encontraron en Estados Unidos un aliado coyuntural. Estados Unidos, como ya fue señalado, proveía clandestinamente de esclavos a España, lo cual, también coadyuvó a esta variedad étnica.

²⁹ Los esclavos eran tratados literalmente como mercancía, su valor en el mercado dependía de sus características físicas, como la fuerza y la altura (López, 1985).

³⁰ Por sus cualidades físicas, los esclavos de este grupo eran preferentemente canalizados a las labores de los ingenios, sin embargo, tendían al suicidio y otras formas de resistencia esclavista. Hacia 1840, junto con ellos, comenzaron a importarse esclavos mozambicanos, debido al traslado de factorías a la costa oriental de África (Moreno, 1978b).

³¹ Natalia Bolívar no incluye Camerún como parte de la zona carabalí, sin embargo, con base en Enrique Sosa (*op. cit.*), la presente investigación considera a Camerún.

Luz María Martínez Montiel (2006) estimó la llegada al continente americano de aproximadamente 40 millones de esclavos, durante los 400 años de trata esclavista. Pero en Cuba, la trata esclavista tuvo una duración trascendental para la configuración étnica, social, económica y cultural. Si bien en 1820 quedó “prohibida” la trata, esta continuó clandestinamente hasta 1886, con la abolición de la esclavitud en Cuba (Sosa, *op. cit.*; León, *op. cit.*). Cuba fue el penúltimo país en abolir la esclavitud, posteriormente Brasil, circunstancia que agudizó la trata esclavista en la isla, y a su vez, permitió el arraigo y subsistencia de abundantes elementos culturales que imprimieron características sociales particulares a la isla (Bolívar, *op. cit.*).

2.2. Los esclavos lucumí, su trascendencia cultural y religiosa

Como se expone en los registros anteriormente presentados (figura 2.3), durante el siglo XIX los flujos negreros importados a Cuba estaban mayoritariamente constituidos por la etnia lucumí³², calificativo dado a aquellos esclavos de origen yorubá. Sin embargo, tal fue el peso de los yorubá, que frecuentemente se denominaba lucumí a esclavos pertenecientes a otras etnias, sin tomar en cuenta su procedencia³³. A partir de 1840, este desorden fue acentuado por el tráfico clandestino que España sostuvo, tras la prohibición impuesta por Inglaterra en 1820, y justo en el auge de la producción azucarera. De hecho, los lucumís de Cuba, en las Antillas francesas eran conocidos como *ayoís*, para separarlos de los *nagos*, aunque finalmente pertenecían al mismo grupo (López, 1985; Lachatañeré, *op. cit.*).

La inyección de esclavos lucumís³⁴ no tuvo carácter general en la isla, más bien, primeramente en el occidente (La Habana y Matanzas), donde la trata esclavista tuvo mayor resistencia; y posteriormente³⁵, en el Este, en Sagua la Grande (Testa, 2005). En este sentido, el peso de los lucumís se reflejó de forma trascendental en la cultura,

³² Derivado de la frase yorubá Olukumi, “mi amigo” (de William Bascom citado por López, 1985: 80).

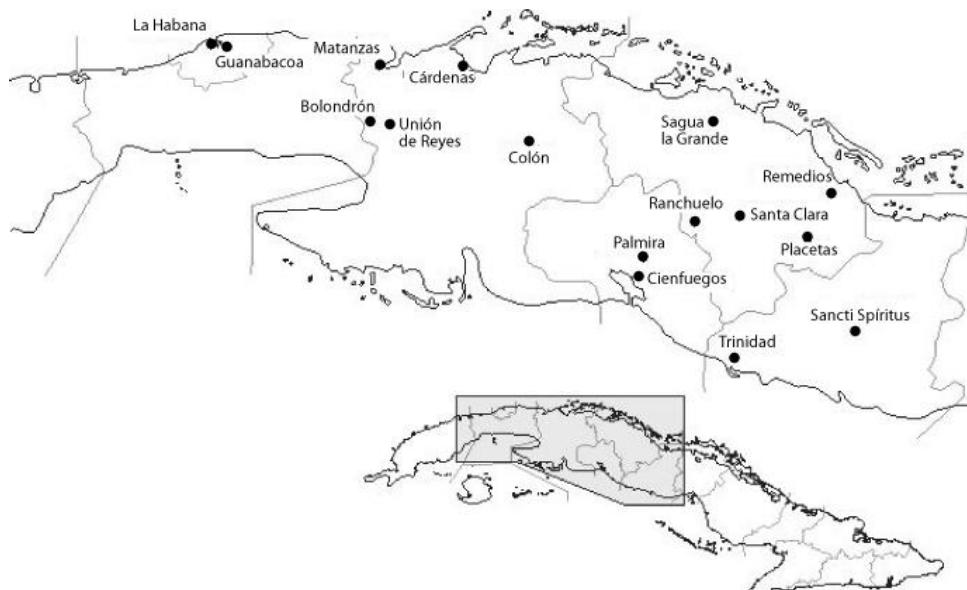
³³ Por ejemplo, desde Calabar (sudeste de Nigeria) y Camerún, arribaron a Cuba los *carabalíes*, mismos que a su ingreso también eran denominados lucumís. Entre los esclavos de esta etnia, se encontraban iniciados de la Sociedad Secreta Abakuá o ñañiguismo, la cual se conserva hasta nuestros días. El ñañiguismo, aunque en menor medida que la santería, ha sido permeado por elementos del cristianismo, no obstante, es considerada como la única sociedad secreta de este tipo en el continente americano; además, ha dejado valiosos aportes a la cultura y el folclore cubano (Bolívar, *op. cit.*; López, 1985; Sosa, *op. cit.*). Su distribución geográfica fue también junto al puerto y muelles de La Habana, Matanzas y Cárdenas (López, 1985). La Sociedad se integra por pequeños grupos denominados juegos o *potencias*, constituidos únicamente por hombres, llamados hermanos o ekobios, quienes se manifiestan incondicional solidaridad. En el orden jerárquico, cada *potencia* cuenta con un sistema de dignatarios o *plazas*, y a la cabeza de éstos, se encuentra el rector o Yamba. El honor del abakuá o ñañigo radica en la hombría que, a su vez, descansa principalmente en el carácter de secrecía (*Ibid.*), mismo que ha impedido su difusión por medio de prácticas como el turismo.

³⁴ A pesar del desorden étnico, existían y existen elementos culturales y lingüísticos comunes de los yorubás, que permiten la identificación de su implantación y desplazamiento en el territorio.

³⁵ Después de la abolición de la esclavitud en 1886.

religión y formas de vida de estas tres ciudades. La santería o religión lucumí³⁶, por ende siguió el mismo patrón, comenzó en occidente y se expandió hacia el este, proceso al que Silvina Testa denominó “lucumización” (*Ibíd.*:113-114). Con base en estos argumentos, que destacan la trascendencia de los yorubá en la configuración de la santería, objeto de estudio de esta investigación, se expone brevemente el contexto histórico anterior a la trata yorubá. Se presentan los elementos que la configuraron como una importante cultura del África Occidental, la variedad étnica que desde entonces albergaba, y los factores detonantes de su caída y posterior llegada a América (figura 2.5).

Figura 2.5. Lucumización



Fuente: Testa, 2005:3

Hacia el siglo XVII, *Yorubaland* o “Tierra Yorubá”, evocaba un gran sistema regional constituido por organizaciones políticas de menor escala. Abarcaba la parte central del territorio comprendido entre la cuenca del Volta (en el oeste) y el valle del Níger (en el este), en el continente africano (figura 2.6). Oyo o “Yorubá auténtica”³⁷, era el más significativo de los territorios que lo integraban, con una extensión de aproximadamente la mitad de la superficie de la “Tierra Yorubá”, y contenía la mitad de su población; asimismo, representaba el gran poderío político, económico, social y cosmológico. Tal fue

³⁶ De acuerdo con Argyriadis (2005b), la religión en Cuba o el sistema religioso afrocubano es conocido de forma genérica como “santería” o “Regla de Ocha”, pero incluye otros sistemas religiosos (espiritismo, palo-monte, ñañiguismo y culto santoral y marial).

³⁷ “Yorubá auténtica”, corresponde a la traducción del término *Yorubá Proper*, utilizado por John Peel (*op. cit.*: 28).

la envergadura de Oyo, que dos siglos más tarde, a la caída de éste, propiciada por una serie de migraciones y guerras internas, ningún otro reino logró para el territorio yorubá, la estabilidad que mantuvo de 1600 a 1800 (Peel, 2000; Lachatañeré, *op. cit.*).

En su configuración geográfica inicial (siglo XVI), el territorio yorubá encontraba sus límites con los reinos de Nupe y Borgú, al norte; al oeste, con la organización política (*cluster*) de *Ewe-Aja-Fon* (Dahomey); y al este, con el reino de Benín. Sin embargo, rebasó las fronteras de estas áreas, no yorubás, por medio del comercio, las relaciones políticas y la religión, y en cuya relación, fue de capital importancia la *oikoumene*³⁸ *Ilé-Ifé*, pues constituyó el medio de difusión de los cultos yorubá (como Ifá y Ogún³⁹), por tanto, de elementos cosmológicos comunes y de cohesión entre dichos territorios (Peel, *op. cit.*).

Sin embargo, ya para el siglo XVII, la hegemonía de *Ilé-Ifé* fue relativamente desplazada por Oyo (situado al extremo norte de la “Tierra Yorubá”), cuando la apertura comercial en el Atlántico brindó nuevas oportunidades de desarrollo a los reinos del interior noroeste, resultando Oyo, el más beneficiado. Si bien Oyo mermó las perspectivas de crecimiento de *Ilé-Ifé*, éste mantuvo su reputación en el escenario cosmogónico como centro sagrado de toda la región. De igual manera, anterior al conocido “Periodo Imperial de Oyo”, Oyo era eclipsado por Nupe, pero también fue desplazado (*Ibíd.*).

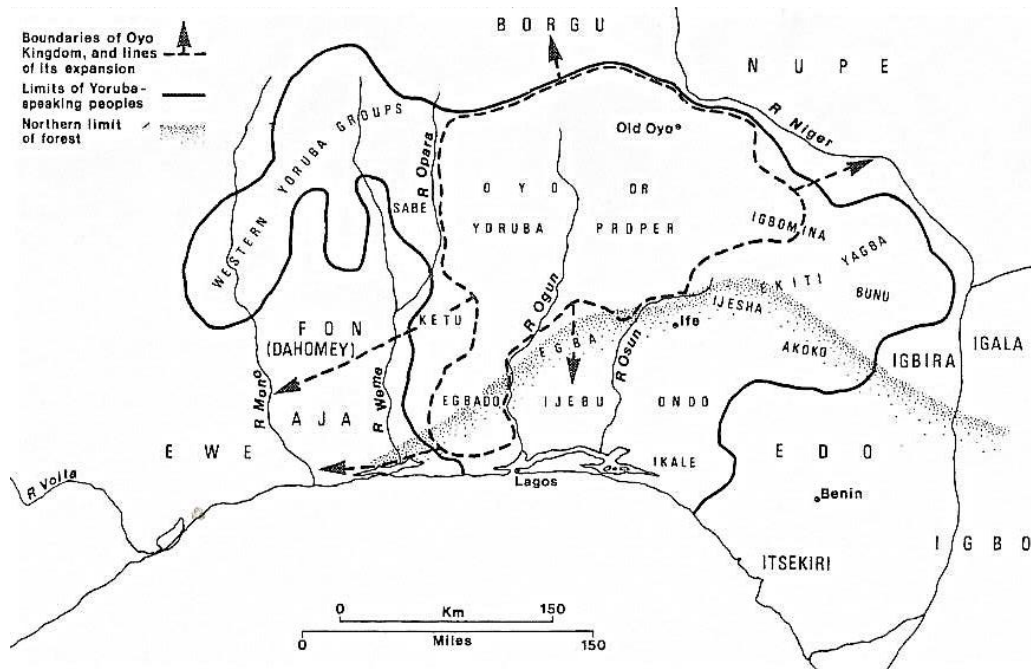
Para comprender el ascenso de Oyo, resulta indispensable considerar que, el área comprendida por la Tierra Yorubá abarcaba dos grandes zonas ecológicas coadyuvantes en el desarrollo de este reino. Desde el norte hasta casi la costa oeste, contaba con la sabana; y por el sur hasta el este, con la selva. Oyo dominaba sobre el noroeste, donde las condiciones físico-geográficas de la sabana (extensión de terreno libre), permitieron que gran parte del poderío Oyo, descansara sobre su caballería. Pero, la principal condición que lo aventajó estratégicamente frente a Benín – cuyo territorio se localizaba dentro de la zona selvática, de menor accesibilidad⁴⁰-, fue el acceso al Valle del Níger, por la gran ventaja comercial Norte-Sur. Aunado a la expansión de sus “provincias metropolitanas” hacia el suroeste, donde estableció colonias, entre Egbado y Anago, así como el control comercial de la costa Ajase (Porto Novo) (*Ibíd.*).

³⁸ Tierra habitada.

³⁹ Para Rafael López Valdés (1985), Ifá es el culto al oricha (deidad) de la adivinación Orula, Orúnmila o Ifá, y se encontraba extendido en África.

⁴⁰ Entiéndase ventajas físico-geográficas de accesibilidad “coadyuvantes”, en absoluto determinantes (Determinismo geográfico). Se presenta esta breve descripción con la finalidad de contextualizar *grosso modo* el medio físico y sus ventajas, observadas por John Peel (*op. cit.*), donde éstas jugaron un papel estratégico para Oyo.

Figura 2.6. Tierra Yorubá: subgrupos y pueblos vecinos
(Yorubaland in Its Region: Subgroups and Neighboring Peoples)



Fuente: John Peel (2000: 29)

Todas las condiciones aquí reunidas, facilitaron a Oyo la compra y venta de esclavos en el Atlántico, y en cuyo mercado Dahomey figuraba como proveedor directo, pero al caer bajo el dominio de Oyo, se convirtió en tributario (alrededor de 1740). De esta forma, el Rey de Oyo, *Alafin Abiodun* (1774-1789), extendió su poderío político y económico a Dahomey. El título del rey de Oyo fue *Alafin* (Señor del Palacio); y el palacio, *Afin*, constituyó el centro de la ciudad. Tanto el rey como el palacio representaban el centro, la *Obá*⁴¹, en el orden cosmológico de las cosas. En “teoría”, el Afin debió ser el espacio cosmogónico de mayor relevancia de la Tierra Yorubá. El Afin se levantó a semejanza del Ilé-Ifé, como parte del gran proyecto político de este *Gran Ilú*⁴², su construcción fue una declaración política contundente; no obstante, como ya fue señalado en líneas anteriores, el Ilé-Ifé permaneció en la escena como el “centro sagrado de la región” (*Ibid.*).

Pero a este gran territorio (*Yorubaland*), organizado con base en un orden cosmológico, se sumaron pueblos desordenados, resultado de migraciones internas a pequeña escala durante el siglo XIX. Los migrantes, si bien difundieron elementos culturales distintos

⁴¹ *Obá*, denominación abstracta del centro en el orden cosmológico de las cosas (*Ibid.*).

⁴² El rey del *Gran Ilú*, debió ser un personaje casi divino, intercesor entre su pueblo y los orichas (*Ibid.*).

(religión, cultos, artesanías, etc.), particular papel tuvieron las estructuras sociales que traían consigo, pues generalmente, estos pueblos carecían de un *Obá*, lo que rompía el orden cosmológico en el cual descansaba la estructura social de la Tierra Yorubá (*Ibíd.*). El desorden y las frecuentes guerras llevaron a la desintegración de *Yorubaland*. Ahora los yorubá, quedarían a manos de Dahomey que, en una inversión de papeles, comenzó con la venta de esclavos de origen yorubá (*Ibíd.*):

[...] A partir de 1702, la unidad yorubá flaquea por circunstancias políticas interiores, y sobre todo por la entrada en el escenario histórico de las tribus hamito-negroides Hausa y Fulani: una constituida en una nación estable como la Nupe, y otra por gente nómada dispersa en el alto valle del Níger, aunque establecieron algunos Estados con cierto carácter permanente. Empujados los Hausa por los fulani, se metieron en el mismo corazón de Yorubá, conmoviéndola en sus cimientos. [...]

En 1818, Gezo, de la familia real dahomeyana. Ascende al trono y libra a su pueblo del yugo yorubá y se truecan los papeles; los dahomeyanos serán los que realizarán incursiones guerreras en el territorio yorubá, una de cuyas consecuencias fue el incremento del tráfico de negro (Lachatañeré, *op.cit.*:159).

2.3. Abundancia étnica y elementos culturales configuradores de la cubanidad

La coexistencia de diversos grupos tribales en África Occidental, en este caso particular, en la Tierra Yorubá, conlleva a romper con el imaginario cultural *West African* de Herskovits⁴³. Richard Price y Sidney Mintz (*op. cit.*) señalaron que Herskovits cayó en una generalización sobre los “rasgos o elementos africanos”, en absoluto, cercana a la complejidad de los procesos históricos que éstos entrañan. El *West African* refiere una supuesta homogeneidad de elementos socio-culturales de África Occidental, y encuentra su fundamento en elementos sociales básicos, como la agricultura, propiedad de la tierra y ganadería, los cuales no definen a una cultura ni sus procesos (*Ibíd.*).

De hecho, Herskovits fue una de las principales figuras en el desarrollo de la teoría de la “aculturación”, pues presentó en sus estudios sobre afroamericanismo, al negro esclavo como aquel, cuyas “carencias de elementos históricos” (*sic.*) facilitaron su adaptación al Nuevo Mundo, no obstante, identifica la existencia de una estructura social. Price y Mintz señalaron al respecto, que las asunciones de Herskovits formaron parte de aproximaciones iniciales al estudio de África y que, posteriormente, el mismo Herskovits, reconoció como limitaciones en su metodología, aunque, por lo mismo, constituía un valioso aporte (*Ibíd.*).

⁴³ Melville J. Herskovits fue autor del libro *The Myth of the Negro Past*, publicado en 1941.

Contrariamente a los supuestos de Herskovits, la composición étnica de África Occidental era sumamente heterogénea, por tanto, también los flujos de esclavos importados al continente americano durante la Trata Atlántica; sin soslayar el componente de esclavos traídos de diversos puntos geográficos de África y de otras factorías (Lachatañeré, *op. cit.*). Deben considerarse en tal guiso, aquellos nacidos por generaciones en América (Price y Mintz, *op. cit.*). En el caso particular de la isla, fue hasta 1880 cuando se abolió la esclavitud; y 1886 cuando cesó completamente. El carácter histórico tardío de estas relaciones económico-sociales, propiciaron una abundancia étnica, que hacen de Cuba un “crisol de etnias” (Sosa, *op. cit.*: 9-10).

Dentro de esta lógica, el mayor tráfico negrero hacia Cuba tuvo lugar en 1840, pese a que Inglaterra prohibiera la trata a los españoles a través de un tratado firmado por ambas partes en 1817, como parte de su nueva política antiesclavista, disfraz de sus intereses económicos en su nueva etapa industrial. En dicho tratado, España se comprometía a finalizar la trata a partir de 1820, sin embargo, para Cuba no fue así, España continuó el tráfico (*Ibíd.*). Esta situación propiciaría, de acuerdo a Lachatañeré (*op. cit.*), el tráfico clandestino procedente de distintas naciones o factorías, lo cual imposibilitó al ingreso del esclavo, su designación etnográfica correcta. Además, el mercader, desconocedor de la configuración geográfico-política de África Occidental y sus grupos étnicos, clasificaba al esclavo según “criterios lingüísticos” que, cabe señalar, también partían de la desinformación. Ejemplo de ello, fue la confusión suscitada con los esclavos yorubás (*Ibíd.*).

Sin embargo, el contrabando negrero entró en crisis, suscitando la escasez de “brazos negros” para el sistema de plantaciones, cuya importancia y labor se extendían allende el trabajo rudo de la tierra y, sobre el cual, se profundizará en el siguiente acápite de esta tesis. Hacia 1861 y con el viento en contra, los sacarócratas hallaron en la importación de africanos libres de diferentes procedencias a Cuba, la estrategia⁴⁴ que, eventualmente, solucionaría su problema (Moreno, 1978a). Pero, aunado a ello y desde tiempo atrás, las exigencias productivas de la industrialización sacudían a la sacarocracia y cuestionaban la conveniencia de la esclavitud. Hábilmente, los sacarócratas comenzaron una nueva etapa, importaron a la isla esclavos y “trabajadores bajo contrato” procedentes de

⁴⁴ Propuesta por José A. Suárez Argudín, rico terrateniente y negrero en Cuba. La propuesta surge ante una carencia de “brazos negros”, resultado de una crisis en el contrabando negrero, como parte de la política antiesclavista; así como de la guerra civil norteamericana (Moreno, 1978a).

inimaginables partes del mundo, como chinos, irlandeses, canarios, yucatecos e inclusive egipcios⁴⁵, entre otros (*Ibíd.*).

Los chinos, bajo el concepto de “asalariados”, comenzaron a llegar a la isla a partir de 1845⁴⁶, y continuó en los siguientes años. Después de los africanos, los chinos ocuparon el segundo lugar en importancia para los sacarócratas, y sus condiciones de vida no eran mejores que para los “negros”. Con un jornal miserable y gran rapidez para la producción, los asiáticos fueron considerados como la masa asalariada que dio a Cuba, el empuje para entrar al juego de la etapa industrial (*Ibíd.*). Respecto a la trata de esclavos de origen yucateco⁴⁷, fue parte de un negocio entablado entre el entonces presidente de México Antonio López de Santa Ana⁴⁸ y comerciantes cubanos. Cabe mencionar que, bajo la argucia racista de “incapacidad física y mental”, este negocio no prosperó (*Ibíd.*).

Con el objetivo de blanquear a la población y crear una masa proletaria en la isla, así como para la construcción de las obras ferrocarrileras, se importaron a Cuba, irlandeses e isleños. Los primeros, los irlandeses, eran trabajadores pertenecientes a la clase más explotada de la Gran Bretaña, y fueron semi-esclavizados (supuestos trabajadores asalariados) en las obras del ferrocarril Habana-Güines. Sus condiciones de vida eran paupérrimas y eran encontrados muertos en las calles de La Habana. Por su parte, los isleños, “asalariados” procedentes de las Islas Canarias que llegaron en un importante número, fueron sometidos a un régimen militar y, cualquier desobediencia o inasistencia a su jornada laboral, era motivo de encarcelamiento o fusilamiento (*Ibíd.*).

Finalmente, y a manera de síntesis, como se ha dado cuenta de ello, la colonización acabó con la población aborigen de Cuba, por tanto, la población cubana de hoy día es el resultado de la inmigración (voluntaria o forzada) de andaluces, gallegos, catalanes, vascos, asturianos y canarios, entremezclados con africanos *mandinga, popo, yorubá, dahomeyano, ibo, ibibio, ekoi, congo, angolano, mozambicano*, etc., además de franceses, alemanes, árabes, ingleses, sudamericanos, mexicanos, norteamericanos, irlandeses, chinos y judíos; y en el siglo XX, negros antillanos de Haití y Jamaica (Sosa,

⁴⁵ Se desconoce el número, así como el verdadero objetivo de su importación.

⁴⁶ Entre 1848 y 1860 se desembarcaron en La Habana 59, 077 chinos (*Ibíd.*: 308).

⁴⁷ Se calculó 416 yucatecos, de los cuales el 20% murió al llegar a la isla por fiebre amarilla, cólera y disentería. No obstante representaba una mala inversión, se tuvo registro de llegadas intermitentes de yucatecos a la isla, siendo el año 1870, la fecha documentada de la última solicitud (*Ibíd.*: 306 – 309). Para más detalle sobre la esclavitud yucateca en Cuba, se recomienda leer *Yucatecos en Cuba. Etnografía de una migración*, por Victoria Novelo, publicada en 2009. La reseña de *Andrés Fábregas Puig*, se encuentra en: <http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/34%20Indexado/resenas4.pdf>

⁴⁸ Tomó la presidencia de México por primera vez en 1833, y posteriormente once veces (http://www.bicentenario.gob.mx/reforma/index.php?option=com_content&view=article&id=64:antonio-lopez-de-santa-anna-1794-1876&catid=36:reforma&Itemid=41).

op. cit.). Fernando Ortiz en 1940⁴⁹, metaforizó tan singulares mezclas con un “ajiacó” (Suárez, 1996:10-11):

La imagen del ajiacó criollo nos simboliza bien la formación del pueblo cubano. Sigamos la metáfora. Ante todo una cazuela abierta. Esa es Cuba, la isla, la olla puesta al fuego de los trópicos, que la otra tarde aquí nos pintara con fino arte el doctor Massip. Cazuela singular la de nuestra tierra, como la de nuestro ajiacó, que ha de ser de barro y muy abierta. Luego, fuego de llama ardiente y fuego de ascua y lento, para dividir en dos la cocedura; tal como ocurre en Cuba, siempre a fuego de sol pero con ritmo de dos estaciones, lluvias y seca, calidez y templanza. Y ahí van las sustancias de los más diversos géneros y procedencias. La indiada nos dio el maíz, la papa, la malanga, el boniato, la yuca, el ají que lo condimenta y el blanco xao-xao del casabe con que los buenos criollos de Camagüey y Oriente adornan el ajiacó al servir. Así era el primer ajiacó, el ajiacó precolombino, con carnes de jutías, de iguanas, de cocodrilos, de majás, de tortugas, de cobas y de otras alimañas de la caza y pesca que ya no se estiman para el paladar. Los castellanos desecharon esas carnes indias y pusieron las suyas. Ellos trajeron con sus calabazas y nabos las carnes frescas de res, los tasajos, las cecinas y el lacón. Y todo ello fue a dar sustancia al nuevo ajiacó de Cuba. Con los blancos de Europa llegaron los negros de África y estos nos aportaron guineas, plátanos, ñames y su técnica cocinera. Y luego los asiáticos con sus misteriosas especias de Oriente; y los franceses con su ponderación de sabores que amortiguó la causticidad del pimientó salvaje; y los angloamericanos con sus mecánicas domésticas que simplificaron la cocina y quieren metalizar y convertir en caldera de su standard el cacharro de tierra que nos fue dado por la naturaleza, junto con el fogaje del trópico para calentarlo, el agua de sus cielos para el caldo y el agua de sus mares para las salpicaduras del salero. Con todo ello se ha hecho nuestro nacional ajiacó.

Por tanto, con esta variedad de elementos culturales, producto de la abundancia étnica, y a través de la evolución del pueblo, se gestó el territorio cubano. Pero, el peso de la “pureza de los elementos culturales afro”, denominada por Ortiz como “afrocubanía”, enfáticamente de las culturas yorubá, carabalí y congo (Sosa, *op. cit.*), constituye el asta y bandera de la historia y mito de este pueblo, de su identidad nacional, de su ser y sentir cubano.

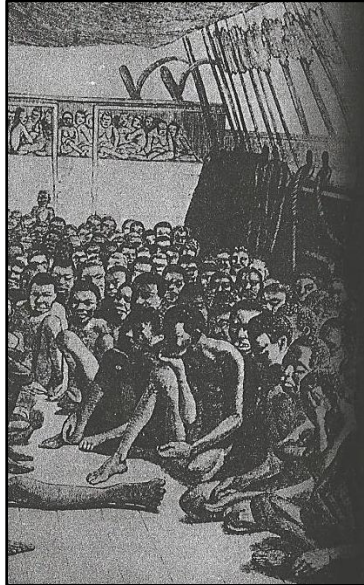
2.4. La importación de negros esclavos y la vida en el sistema de plantaciones

Los esclavos eran empleados en los puertos, en los cultivos de café, cultivos de tabaco y tabaqueras, y fundamentalmente, en las plantaciones de caña de azúcar y sus ingenios. Fue en estos últimos, donde el esclavo era sometido al ritmo más voraz de explotación, toda vez que su esperanza de vida - una vez llegado a las plantaciones- era de siete años. Debe considerarse que, el tráfico negrero constante a Cuba, tenía como factor colateral la muerte temprana de los esclavos y su inmediata reposición (Bolívar, *op. cit.*). Al respecto, Fernando Ortiz (1993:147) señaló: “En tales condiciones de desgarre y

⁴⁹ “Los factores humanos de la cubanidad”, conferencia leída por Ortiz en la Universidad de La Habana. En *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, no. 3, marzo-abril de 1940, vol. XIV, pp. 161-186.

amputación social, desde continentes ultraoceánicos, año tras año y siglo tras siglo, miles y miles de seres humanos fueron traídos a Cuba.” Moreno Friginals (1978b: 07) por su parte, calificó al sistema de plantaciones con la siguiente cita: “Las plantaciones esclavistas del Caribe fueron siempre organismos sociales deformes y el ingenio fue quizás el más monstruoso de todos ellos” (figura 2.7).

Figura 2.7. Barcos de esclavos



Fuente: Franco, 1975: 62

Pero el sistema de plantaciones no se limitaba a las labores en los cañaverales y a los ingenios. Hablar del sistema de plantaciones en Cuba, tenía un sentido más extenso, tanto en lo laboral como en lo cultural. Sidney Mintz y Richard Price (*op. cit.*: 23-26) encontraron en el sistema de plantaciones, si bien un sistema de explotación, también el “modelo del encuentro”. Este modelo postula el encuentro de dos culturas, la europea y la africana, en el Nuevo Mundo; y el sistema de plantaciones, fue la expresión más tangible de ello. El esclavo fue arrancado de su espacio y, por ende, de sus formas sociales y culturales. Pero en el viaje emprendido, ahí, en los barcos, comenzaron a gestarse los primeros encuentros culturales entre esclavos de diversas etnias. Aunque el mayor encuentro fue, a su llegada, en el sistema de plantaciones. Por lo tanto, Price y Mintz (*Ibid.*) señalan la importancia de este sistema en la configuración de instituciones o formas sociales y culturales que, a la posteridad, caracterizarían a la isla.

En el sistema de plantaciones, los esclavos no sólo trabajaban la tierra del amo. Como ya se mencionó en líneas anteriores, el esclavo era valorado como mercancía. De acuerdo con sus características de edad, sexo, fuerza, inteligencia y habilidades era canalizado a determinada labor en la plantación. El esclavo, según sus aptitudes, se encargaba de satisfacer sus propias necesidades, como proveerse de alimentos, atender sus comedores y hospitales, elaborar sus propios muebles y utensilios, y dar mantenimiento y limpieza a sus viviendas y barracones⁵⁰. En el caso de los empleados domésticos, también atendían la casa del amo o casa grande de la plantación. El margen de labores en la casa del amo era tan amplio, que el esclavo mantenía una real intimación con la familia de éste. Es muy posible que el negro esclavo haya pasado la mayor parte de su tiempo con la familia del amo, y por ende, conocía muy bien la vida del mismo (*Ibíd.*).

Tal eran los alcances de la economía de plantación, que éstas era posible encontrar una exacerbada mano de obra esclava, impidiendo al amo, custodiar sus comportamientos. La falta de atención del amo, cayó en una laxitud total, y encontró así, el gran revés de su propio sistema. Los negros esclavos comenzaron a tener relaciones sexuales con los negros libres, cuya principal consecuencia, aún por encima de los niños nacidos de tales encuentros, fue la interacción social, la configuración de nuevas instituciones y el eminente peligro de revolución (*Ibíd.*). El miedo al levantamiento, mejor conocido como el “miedo negro”, no era en vano, el esclavo no era una ser sin razón ni voluntad, y entre 1843 y 1844 se registró el mayor número de insurrecciones negras (Sosa, *op. cit.*).

Ante el brutal maltrato al esclavo, acentuado durante su aprendizaje –tuvo que aprender con lágrimas de sangre los trabajos azucareros-, el esclavo reaccionó con dos modos de rebeldía, la rebeldía activa y la rebeldía pasiva. La rebeldía activa era castigada con la muerte; sin embargo, la pasiva, tuvo mayores impactos a la postre que la primera. El suicidio, la sumisión y la cimarronería, eran tres tipos de rebeldía pasiva⁵¹. El suicidio fue la práctica más común en las plantaciones, y significaba al amo una pérdida económica; en la cimarronería, el esclavo escapaba al monte; y en la sumisión, el esclavo fingía trabajar sin reclamo alguno, mientras de forma oculta, estropeaba los instrumentos de producción (ladinismo) (Moreno, 1978b).

⁵⁰ Construcciones de gran tamaño y cercanas a las plantaciones, donde se reclutaban grupos de esclavos en condiciones miserables.

⁵¹ El adjetivo “pasivo” (a) es cuestionable, en cuanto a la rebeldía en la esclavitud se refiere, en tanto que el suicidio y la cimarronería representaban fuertes problemáticas para los amos.

Es fundamental en este punto, hablar del papel que jugaba la iglesia católica habanera. La iglesia tenía fuertes intereses en la explotación azucarera. La iglesia recibía una importante tajada de las utilidades de los ingenios, pues le funcionaba muy bien a los sacarócratas⁵². La burguesía necesitaba cimentarse y echó mano de la iglesia, la cual repartía propaganda con argumentos justificantes de la esclavitud. La iglesia no tuvo que romper con la burguesía, por el contrario. Como el suicidio de los esclavos significaba una pérdida económica para sus dueños, éstos pedían la intercesión de la institución para convencer a los esclavos de que el suicidio era un gran pecado. De hecho, el alto clero estaba ligado a las familias de productores, mientras que, el bajo clero, se encargaba de los trabajos relacionados con las bajas capas sociales, que mantenía sosegadas con medidas religiosas laxas (Moreno, 1978a).

La laxitud de la iglesia, junto con la implementación de los cabildos de nación constituyó los elementos clave la gestación del sistema religioso afrocubano. Los esclavos fueron arrancados de sus nexos familiares y sociales, de su estructura social y religiosa (Moreno, 1978b). Los cabildos de nación representaron para ellos, espacios contestatarios, de identificación, pluralidad, solidaridad e interacción entre la variedad étnica y de condición (criollos, libres y esclavos, que dieron lugar a la creación y unión religiosa) (Barcia, 2003).

2.5. Los cabildos de nación como espacios de configuración cultural y religiosa

La implantación territorial selectiva de los españoles, mucho tuvo que ver con las posteriores formas de organización espacial donde se gestaría y conservaría la misma cubanidad. Los españoles privilegiaron el contexto urbano, fue en La Habana donde tuvieron lugar las primeras plantaciones e ingenios, así como los primeros asentamientos humanos con este carácter. En estos enclaves, villas, se desarrollaron las primeras familias y las primeras asociaciones de negros, llamadas cabildos de nación. (*Ibid.*).

Los españoles impulsaron los cabildos como sociedades de negros libres de la misma nación⁵³, oficialmente para fomentar la solidaridad entre miembros de la misma etnia, y extraoficialmente, crear fricciones entre castas y evitar la común unión, sin prever que justo ahí, nacerían los espacios de resistencia y contestación que gestarían una nueva cultura. La nueva cultura se desarrolló en el contexto cubano, con todas las particularidades sociohistóricas que ahí se conjugaron. La música y los bailes fueron la

⁵² El convento Santa Clara recibía parte de las utilidades de más de 20 ingenios

⁵³ Los españoles llamaban "nación" al grupo étnico de pertenencia, ej.: Blas izquierdo, de nación carabalí. No obstante, ya ha sido explicitado que nunca se tuvo certeza del origen étnico de los esclavos.

expresión misma de los complejos procesos sociales que tejían la historia de la isla (*Ibíd.*; León. *op. cit.*).

Este proceso tuvo como escenarios los espacios privados y públicos, desplazándose de la choza del esclavo a la casa del amo, de esta a la taberna, de la comunicación callejera al oficio, de la compra al servicio, del toque de tambor a la crianza, de forma tal que se fue produciendo una relación continua y creadora, que sirvió de base a la transculturación orticiana. Este concepto trata de reflejar una simbiosis generadora, a partir de la cual surge y se proyecta una cultura diferente, que no era ni aborigen, ni africana ni española, aunque estuviese integrada por elementos constitutivos de todas éstas y de muchas otras, y que también se manifiesta en las relaciones de parentesco (Barcia, *op. cit.*:40).

El primer registro de la existencia del cabildo data de 1568, y precisamente saltó a la historia por la algarabía de sus festividades. El entonces procurador de la villa, Bartolomé Cepero, manifestó su inconformidad ante las autoridades del ayuntamiento, por los frecuentes escándalos de las juntas de los negros (*Ibíd.*:124). Fernando Ortiz (1992:06) destacó que la finalidad de los cabildos era la misma que de las “cofradías sevillanas”⁵⁴, “la organización de clase social sobre la base de mutualidad benéfica y religiosa”, y de ninguna manera la festividad era el único propósito. Deschamps (1971:31), señaló que el cabildo de nación fue “[...] en el perímetro urbano, un valor socioeconómico, cuya importancia no puede desconocerse; puesto que el cabildo marca el punto de partida de la presencia del negro en la economía habanera en la primera mitad del siglo XIX”. No obstante, los bailes y los cantos -siempre de carácter religioso- eran un gran aliciente para sus integrantes y manifestación de la vida interna del cabildo:

[...] contruidos desde el poder, fueron concebidos como una forma de control y manipulación de sus integrantes. Pero paradójicamente, se convirtieron en espacios contestatarios, preservadores y transmisores de elementos de las diversas culturas africanas, que paulatinamente se fueron mezclando con los componentes hispánicos (Barcia, *op. cit.*:125).

En estricto apego a la Ley de Indias, los cabildos eran espacios de ayuda mutua entre negros libres de la misma etnia, sin embargo, se integraron también por negros de distintas naciones que habían quedado sin compañeros (libres y del mismo origen), así como de algunos esclavos. Aunado a ello, fue en los cabildos donde los criollos encontraron un espacio de integración, pues su condición era ambigua dentro de un contexto inicial de esclavos africanos y de amos europeos. Los cabildos por lo tanto, paralelamente a la variedad étnica de la isla, fueron espacios en los que nació la “afrocubanía orticiana”. En este punto debe precisarse, que tan particulares lazos de

⁵⁴ El cabildo no fue una creación africana ni cubana. El cabildo cubano era la misma figura legal que la cofradía de Sevilla; y se llamaban cabildos, análogamente a la corporación municipal y con la finalidad de enfatizar su carácter civil (Barcia, *op.cit.*:124).

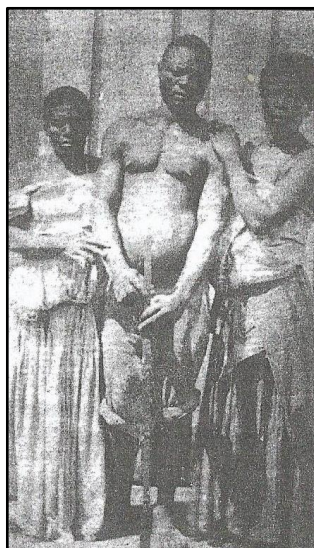
afinidad y solidaridad, descansaban en el establecimiento de familias o redes de parentesco (*Ibíd.*; León, *op. cit.*).

Los esclavos fueron arrancados de sus territorios y pocos viajaban con algún compañero consanguíneo. Pero una vez en tierra cubana, comenzaron los encuentros sexuales y la unión de parejas, en su mayoría unidas legalmente. Los españoles permitieron los matrimonios para evitar las inconformidades, aunque los esclavos una vez más, encontraron en esta figura legal, la forma de coartarse y comprar sus libertades. Anterior a la Ley de Vientres Libres⁵⁵, los hijos nacidos de estas parejas eran esclavos, pocos años después de su nacimiento, eran vendidos. Los padres buscaban el contacto a la distancia con sus hijos y, posteriormente, con los dineros ahorrados, o mediante el apoyo de su cabildo, comprar la manumisión de sus hijos. Quienes tuvieron la dicha de viajar con hermanos, padres, tíos o primos, encontraron en los cabildos el apoyo para liberar a sus consanguíneos (familia consanguínea). Por su parte, aquellos que no tenían consanguíneos, encontraban compañeros con afinidades y se vinculaban en complejas estructuras de parentesco por afinidad (ahijados, madrinas y padrinos) (Barcia, *op. cit.*) (figura 2.8).

La necesidad por los lazos afectivos, de socialización y de común unión religiosa dotaron a los cabildos cubanos, de una mayor solidaridad entre sus integrantes. Es posible que la tendencia al establecimiento de parentescos o conformación de sociedades complejamente estructuradas, se vincule a las sociedades de prestigio africanas. Ahora bien, la asociación de los cabildos como fue anteriormente explicitado, tenía como objetivo reunir fondos mediante la cooperación económica. El dinero recaudado por los “cofrades” o agremiados, era destinado a la compra de la manumisión de sus compañeros esclavos; y, de forma secundaria, los fondos se destinaban a la ayuda humanitaria y la compra de casas para su establecimiento o usufructo mediante su renta (*Ibíd.*; Ortiz, 1992).

⁵⁵ Aprobada el 04 de junio de 1870. Fue una medida tardía, inició con el final del largo proceso de la abolición de la esclavitud (*Ibíd.*: 61).

Figura 2.8. Esclavos lucumí. La Habana, 1866



Fuente: Barcia, 2003.: 90

De lo anterior se desprenden dos consideraciones capitales para la presente investigación. Primeramente, además de las cuotas mensuales pagadas por los cofrades, se exhibían bailes tanto en espacios abiertos como al interior de los cabildos, donde se recolectaba un real por cada curioso que lo presenciara (*ibíd.*). Desde entonces, puede identificarse la organización de la población en una economía local, cuyo sustento fue su producción cultural. El Día de Reyes (06 de enero), los cabildos celebraban la mayor de sus manifestaciones, hasta la abolición de la esclavitud en 1886. Eran celebridades pintorescas, que reunían a los “carabelas”⁵⁶ y cofrades de todos los cabildos para celebrar una ilusión de libertad. Se ataviaban con disfraces de gran color, los más llamativos eran los “diablitos”. Múltiples crónicas hay sobre este gran día para los africanos, fue una celebración que quedó plasmada en diversos dibujos y pinturas de la época (*Ibíd.*) (figura 2.9).

⁵⁶ Modalidad de parentesco por afinidad. Se llamaban así entre esclavos que habían arribado a la isla en el mismo barco y que establecían vínculos de solidaridad. Normalmente eran de la misma etnia y, por ende, pertenecían al mismo cabildo (Barcia, *op. cit.*).

Figura 2.9. Día de Reyes (*The Holy King's day*)

Litografía de Pierre Toussaint Frédéric Mialhe, (1847-1848)



Fuente: <http://www.georgeglazer.com/prints/vista/cuba/cuba.html>

En segundo lugar, el dinero de los cabildos destinado a la compra de casas, tuvo como consecuencia la conformación de espacios donde nacieron elementos culturales que marcaron determinadamente al pueblo cubano. De acuerdo con Ortiz (*Ibid.*), la ubicación geográfica de los cabildos comenzó en el casco de La Habana antigua, y posteriormente se desplazó a las orillas de la ciudad. Este patrón fue impulsado por una disposición legal, excluyente y discriminatoria, que reflejaba la estratificación social que comenzaba a surgir en la isla. Resulta que vecinos “honrados” (*sic.*), expresaron la incomodidad del ruido de los instrumentos y cantos de los cabildos continuos a sus viviendas. La queja tuvo respuesta mediante el artículo 39, emitido por el bando de 1792⁵⁷. En la disposición quedaba oficialmente prohibida la ubicación de los cabildos dentro de la ciudad, sólo frente a la muralla y sus celebraciones los domingos y días de guardar. Sin embargo, una vez abiertas las murallas, los cabildos se extendieron más allá de éstas.

Esos cabildos tenían sus domicilios fijos, donde se reunían. M. Pérez Beato recuerda algunos de éstos, a saber: el domicilio del cabildo *arará* estaba en la calle de Compostela frente a la de Conde; el *apapá*, en la calle de Bernaza, frente a la casa de los Silveras; el *apapá chiquito*, en la calle de Egido, frente a la entonces puerta nueva del Arsenal; el *congo real*, en la calle de la Florida, ya en tiempos relativamente modernos; el *mandiga*, en la calle Habana casi esquina a Merced; el *oro* en la llamada esquina de la Pólvora en 1819, o sea, en la esquina de Progreso y Monserrate, donde en la actualidad hay una bodega (*Ibid.*07).

En la luchas por el territorio y, por tanto, de poder político y económico, la legislación de Indias fue nuevamente transgredida. La legislación permitía a cada etnia la conformación

⁵⁷ Reiterada por el Bando del Buen Gobierno y Policía de 1842, mediante el artículo 87 (Ortiz, 1992:07-08).

de un cabildo por ciudad, sin embargo, en una sola ciudad coexistían cabildos de la misma nación; por ejemplo, Nuestra Señora del Carmen, La Santísima Trinidad y Nuestra Señora del Rosario, agrupados en Las Cinco Naciones (carabalí), en La Habana (Barcia, *op. cit.*).

No obstante, el carácter solidario de estas asociaciones, la desviación de recursos y la concentración del poder y del dinero en algunas manos no pudo faltar. Una característica del cabildo cubano fue la integración voluntaria. Quien quería sumarse debía aceptar el sistema de jerarquías ahí establecidas, que también se reflejaron en la estratificación social de la isla. En este sentido, el rey del cabildo o “capataz” o y las reinas del cabildo o “matronas” eran elegidas por haber pertenecido a un linaje destacado en sus tierras de origen. Los privilegios y el control de dinero eran heredados posteriormente a su familia o parientes (por consanguinidad o afinidad), lo que coadyuvó al surgimiento de una burguesía negra; además, los dineros heredados por los cofrades sin familia, quedaban en manos del capataz, quien –en algunos casos- se enriquecía de forma ilícita (*Ibíd.*).

Para Argeliers León (*op. cit.*), los cabildos tuvieron su apogeo con el auge de las plantaciones, el consiguiente engrosamiento de los flujos esclavistas y la variedad étnica, reflejada en la música y la danza. Mediante los cabildos se reconstruyeron y conservaron melodías que, hoy en día, permiten diferenciar las áreas yorubá, bantú y arará; también precisó que, el carácter urbano inicial de los cabildos propició una mayor interacción entre los negros y la cultura dominante, desprendiéndose nuevas formas sociales proyectadas en los bailes, cantos, melodías e instrumentos. El uso de elementos hispánicos (arpa, el acordeón, arcos y bandas militares) correspondía a una expresión alterna adecuada para el espacio abierto, un lenguaje diferente a lo que se cultivaba al interior del cabildo. Así, tanto los elementos culturales afroides como hispánicos sufrieron cambios en su morfología, incorporándose unos a otros. Caso contrario fue en los cabildos de las zonas rurales, donde los cantos y melodías conservaron mayores elementos africanos, considerándolos como folclore cubano.

La música de los cultos afroides se ha tachado de ser meramente africana, negándole, no ya su carta de ciudadanía, sino el haber engendrado una familia cubana. Ciertamente que su origen lo tuvo en aquel continente (como lo tuvo el hombre negro cubano), pero no puede negársele que ha sufrido un proceso de evolución determinado por las solas y únicas razones encontradas en el propio desarrollo social de pueblo cubano. Es hoy una música que ha evolucionado de acuerdo a las razones de nuestro pueblo, en nuestro pueblo y por nuestro pueblo (*Ibíd.* 18).

Simultáneamente a estas modificaciones, las manifestaciones religiosas sufrieron adecuaciones que configurarían el sistema religioso afrocubano, que posteriormente de conocería de forma genérica como santería, objeto de investigación del presente estudio. Es imprescindible entender a las manifestaciones artísticas afroides como un todo, las manifestaciones religiosas siempre tienen como medio de expresión el arte.

En este sentido, durante las celebraciones de los cabildos cubanos se exhibían imágenes de las divinidades del panteón oricha, vistas por la cultura dominante, como espectáculos perjudiciales para la religión católica (Barcia, *op. cit.*). Pronto y hábilmente, el Sínodo Papal del 16 de septiembre de 1687, ordenó a la iglesia ajustar las creencias religiosas africanas al sistema católico. Con esta orden, el Bando del Buen Gobierno y Policía de 1792, obligó a los cabildos africanos que, durante sus celebraciones religiosas, se adorara a las deidades africanas (orichas), pero bajo su equivalente católico. De acuerdo con los documentos oficiales del Bando del Buen Gobierno y Policía, quedaba permitida la “cohabitación” en la isla de santos católicos y danzas rituales, así que también, los ritos funerarios con sus danzas incluidas, además del paso con el cadáver por las calles de la isla (Argyriadis, 1997:45). Argyriadis (*Ibid.*) al respecto, califica a estas medidas como una estrategia de sincretismo forzado, acompañado de una depuración ritual de lo que constituía un culto pagano para la religión católica.

CAPÍTULO 3

REVALORIZACIÓN DE LA RELIGIÓN HACIA LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO AFROCUBANO

En el capítulo dos quedó explicitado el papel de los cabildos como espacios de configuración y conservación del sistema religioso afrocubano, así como de la inherente afrocubanía. Cabe recordar que fue a finales del siglo XVIII, cuando la santería, Regla de Ocha o también regla de Ocha-lfá, se configuró como se conoce hoy en día, en una religión de deidades orichas asociada con santos del catolicismo, producto de un sincretismo forzado, impuesto por decreto papal (*Ibíd.*). De la misma manera y de acuerdo con Sosa (*op. cit.*), se ha acentuado sobre la ambigüedad de la extraordinaria duración de la esclavitud en Cuba, como condición propiciadora de la coexistencia y resistencia de un “submundo negro”, compuesto por estas expresiones artísticas y religiosas, dentro de un “mundo oficial” profundamente racista.

En este sentido, fue hasta 1886 cuando fue abolida oficialmente la esclavitud en la isla y, en 1898, la declaración de su independencia de España. La gran participación de los esclavos y de sus descendientes en las luchas abolicionistas y anti-colonialistas, no fue reconocida (Argyriadis, 2006b). Por el contrario, como parte de esta nueva etapa poscolonial de la isla, en la denominada Nueva República, se emprendió una política de blanqueamiento a manos de los Estados Unidos, pues la independencia implicó la ocupación norteamericana⁵⁸. La frase “Con todos y para el bien de todos”, propuesta por la doctrina de José Martí, a favor de una república en la que todos los cubanos, sin distinción de color y condición social, podrían participar y beneficiarse, no se puso en práctica. Ni se otorgó el voto ni se integró al negro en la sociedad. Inclusive, establecimientos como hoteles, restaurantes y teatros, etc., se reservaron el derecho de admisión. Las políticas racistas se incrementaron, se favoreció la inmigración española a la isla, y el sentimiento de superioridad del blanco fue mayor (*Ibíd.*; Lamarre, 2007).

Sin embargo, en su evolución espacio-temporal, el arte, a través de la pintura, la discografía y la cinematografía, puso en la escena de la geografía mundial, a modo de un “imaginario”, aquello no español, no africano, aquello que, recurriendo a las palabras de Argeliers León, es propiamente cubano. Del estigma a la patrimonialización y

⁵⁸ La revolución martiana se frustra con la intervención norteamericana en 1898; y en 1902, con la firma de la Enmienda Platt, Cuba pasa a ser oficialmente una República neocolonial (Ubieta, 2003).

folclorización, no sin pasar por su “exotización”, hoy día, orgullo cubano y elemento indisociable de la identidad nacional, es fundamento de su economía, a través de las dinámicas de la actividad turística en un supuesto proceso de mercantilización de la religión. Durante el desarrollo del presente capítulo, se exponen las diversas etapas de valorización de la religión hacia la construcción del imaginario afrocubano, del cual históricamente es indisociable. Así, las décadas de 1950 y 1990 resultan fundamentales para la inserción de la cultura afrocubana en una geografía del turismo mundial.

3.1. Del estigma a la patrimonialización de la santería

Se trataba entonces de eliminar el “bochornoso pasado” de Cuba ligado a África. La “desafricanización”, como lo denominó Fernando Ortiz, consistió en acabar con toda práctica religiosa considerada como “brujería”, así como de las sociedades secretas masculinas de origen africano (ñáñigos). Las autoridades acusaban a los “brujos africanos” de charlatanería, sacrificios humanos -particularmente de niños blancos-, e inclusive de canibalismo. Con base en esta concepción racista, se desataron brutales persecuciones policiacas y se confiscaron objetos y trajes rituales, posteriormente expuestos en el Museo de Ultramar de Madrid, donde en 1901, Fernando Ortiz tuvo su primer contacto con el tema (Argyriadis, 2006b).

El impacto causado en Ortiz por estas exposiciones se tangibilizó en su libro intitulado “Los negros brujos” (publicado en 1906). Influenciado por el contexto político y con un conocimiento inicial y burdo sobre la historia y estructura social de África, abordó estas prácticas como patologías sociales, inmorales y atrasadas, “propias” del “Hampa afrocubana”. Por ende, de esta obra se desprende por primera vez el término “afrocubano”, que ya ha sido explicado en párrafos anteriores, como resultado de una transculturación de diversas culturas (procedentes de diversos puntos del continente africano) en la isla (plagada de españoles de diversos orígenes). Ortiz explicó este término, a partir de los millares de nativos africanos y sus descendientes en Cuba, que perpetuaban y configuraban prácticas culturales y religiosas diversas. Calificaba a los cultos, cantos y bailes afrocubanos como “lasivos”, sin estética ni valor artístico. Para Ortiz, los bailes disimulaban aquellas festividades religiosas tan reprimidas por las autoridades, por su carácter de “brujería” (*Ibíd.*; Hagedorn, 2001).

En tales festividades rituales, todos los tambores de origen africano con función ritual⁵⁹ – *olokum, iyésá, gudugudu y batá*, principalmente- , así como aquellos no consagrados, fueron prohibidos oficialmente desde 1901 (León; *op. cit.*). En el caso de la religión lucumí o Regla de Ocha, el toque de los tambores batá (juego de tambores compuesto por un tambor *iyá, itóle y akónkolo*), resulta fundamental para el descenso de los orichas (*Ibid.*). Pero en esos años, ante el temor de su confiscación, fueron sustituidos por cajones de madera que imitaban su sonido, y que bien disimulaban ser un asiento. De ahí se deriva el tan conocido “toque de cajón”. La flexibilización del carácter sagrado de los batá, y en general de los todos los tambores con una función ritual, fue en este tiempo lo más común (*Ibid.*; Argyriadis, 2006b).

Con la finalidad de brindar un escenario del ánimo festivo del afrocubano que acontecía en aquellos tiempos por las calles de La Habana, y que sin duda hoy en día - aunque con una orientación más turística a través de sus carnavales- continua dando vida al puerto, se presenta un fragmento de una disposición del bando de policía de 1913, tomado de una de las obras de Ortiz, intitulada “Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes” (1992: 22):

Habana, febrero 1º de 1913

Esta jefatura, de acuerdo con lo dispuesto por la autoridad competente, hace saber a los capitanes y tenientes al mando de las estaciones, para su más estricto cumplimiento, lo que sigue:

”Las comparsas no podrán salir de la calle haciendo uso de instrumento, bien sea bombo o tambor, que produzca, remede el sonido seco del tambor africano.

”Asimismo les está prohibido el usar güiros, marimbas y bailar o hacer movimientos con el cuerpo al son de la música.

”Tan pronto salga una comparsa, el vigilante de la posta correspondiente, lo avisará a la estación, a fin de que a la misma se una un oficial, o sargento en funciones de oficial, al que cuidará de la referida comparsa hasta que salga de su zona. [...]

Respecto a las comparsas⁶⁰, con los tambores que no poseían un fundamento ritual, como los tambores *bembé*, podían tocarse en éstas ritmos profanos de carácter urbano, primordialmente congas y rumbas. Las congas⁶¹ y las rumbas⁶², calificadas por el

⁵⁹ En teoría requieren de una previa consagración para propiciar el descenso de las deidades u orichas.

⁶⁰ Grupos temáticos y carnavalescos que recorren las calles, con origen en las festividades efectuadas por los negros esclavos. Ej. Congas (Orovio, 1992:115).

⁶¹ Géneroailable y cantable, con presencia de diversos tipos de tambores. Sirve de música para las *comparsas* carnavalescas (*Ibid.*).

⁶² Géneroailable y cantable, nacido de la vertiente afro-española, con especial peso de la primera raíz. Tuvo su origen en el contexto urbano, donde se concentraba la población negra humilde; y el en urbano-rural, alrededor de los ingenios

gobierno como ritmos ofensivos por su “alto contenido sexual” y su “molesto ruido”⁶³, se confinaron -en teoría desde finales del siglo XIX- a los teatros bufos habaneros⁶⁴, cantera de grandes músicos, bailarines y cantantes del son⁶⁵ y la rumba cubana (Argyriadis, 2006b; León, *op. cit.*). Pero resulta indispensable exaltar que, más allá de su carácter profano, el toque de los bembé invita a los orichas a divertirse, pues es común escuchar en la isla que “cada oricha tiene su rumbita” (León, *op.cit.*:20).

No obstante su prohibición, casas de discos americanas como Edison y Columbia, comenzaron a grabar estos ritmos (Argyriadis, 2006b; Juárez, 2007). El término afrocubano comenzó a asociarse más al arte, y fue proyectado allende sus fronteras cubanas, en lo que podría entonces ser una manifestación muy incipiente de una transnacionalización⁶⁶, a través del son, la rumba y todos los ritmos afrocubanos, e indisolublemente, de la santería⁶⁷ (no en su carácter religioso, más bien desde una apreciación estética y exótica) (Juárez, 2009). Todos estos, como elementos auténticos y propios de la identidad cubana:

La popularización de diversos ritmos cubanos fue coadyuvada también por la industria de la música de principios del siglo XX. El son, que irrumpe con gran impacto en México a finales de la década de los veinte, llegaba de La Habana plasmado en los discos de la Víctor y de la Columbia (García, 2002:318). De hecho éste junto con la guaracha y la conga se convirtieron en ritmos de fondo de las comparsas de carnavales como el de Veracruz, instaurado a partir de 1925 (Figuroa, *Ibid.*: 386-387). En la misma década de acuerdo con Acosta, la música cubana penetra igualmente de manera muy significativa en Estados Unidos y recíprocamente sucede lo mismo con el *jazz bands* y la música estadounidense en la isla. Se trata de una

azucareros. Se interpreta mediante percusiones de tambores o de cajones. Es música completamente profana (*Ibid.*:429-431).

⁶³ En la publicación de “Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes” (1992: 22), Ortiz se retracta de muchas de sus asunciones apriorísticas sobre las manifestaciones culturales y religiosas de los afrocubanos.

⁶⁴ Género de teatro popular cubano, caracterizado principalmente por sus piezas humorísticas, regularmente sin coherencia y de contenido exótico. Se basaba en tres personajes principales: el negro, el gallego y la mulata. Mediante ellos, se satirizaba el ambiente burgués de la Cuba prerrevolucionaria, en la búsqueda de la reafirmación de los valores populares, sin embargo, se caía en giros vulgares que restaban eficacia. Su primera función ofrecida en la Isla, fue el 31 de mayo de 1868. En 1882 una compañía de bufos habaneros actuaron en México (Orovio, *op.cit.*:238-242).

⁶⁵ Género vocal, instrumental bailable, que constituye una de las formas fundamentales de la música cubana. En su estructura se encuentran presentes elementos provenientes de la música africana (bantú) y españoles; sin embargo, ya fundidos en lo cubano, mediante giros rítmicos, estribillos, modos percutivos, entonaciones y sonoridades. Se baila en pareja, y para producir su música, se emplea una gran variedad de instrumentos (*Ibid.*:455).

⁶⁶ Juárez Huet (2009) distingue tres etapas de transnacionalización de la santería hacia México: 1940-1959, 1959-1990, 1990-2007. El análisis de esta clasificación no compete al objeto de estudio de la presente investigación, enfocada en la construcción del “imaginario turístico afrocubano y su componente religioso (santería)”, generador de particulares dinámicas espaciales en La Habana, Cuba; sin soslayar la interconexión con dinámicas de mayor escala relacionados con este fenómeno. No obstante, la importante clasificación de Juárez Huet aporta fundamentos para entender el proceso de transnacionalización de la santería, no sólo a escala regional, pues México y Miami deben considerarse como plataforma de despegue mundial. Si bien esta investigación, encuentra en 1920 y finales de 1930, primeras e incipientes formas de transnacionalización, éstas no tenían un poder tan expansivo en la geografía internacional, así como una real penetración en la mínima escala (glocalización). Como apoyo a este argumento, Maña Guillot y Juárez Huet (2012) reconocen que las religiones afroamericanas se configuran de manera transnacional desde el siglo XIX, y de forma acelerada, en la últimas décadas por los medios de comunicación masiva.

⁶⁷ En la década de los treinta, el “sistema religioso de los afrocubanos” fue denominado por Rómulo Lachatañeré, como “santería”.

época caracterizada por una fuerte interinfluencia musical, como lo muestran las primeras bandas de jazz las cuales no sólo tocaban música norteamericana sino también danzones, habaneras y boleros (2001:29). (Juárez, 2007:72).

Tal como se desprende de la cita anterior, a principios del siglo XX, específicamente en 1920, esta autenticidad se convirtió en un estandarte de la sociedad de la isla, frente a una mayor presencia norteamericana. En esos momentos, Cuba atravesaba por una caída en su economía (basada en la producción azucarera), y en pleno uso de la reciprocidad comercial establecida en la Enmienda Platt, E.U.A., debía comprar todo el azúcar en crudo a la isla, a cambio de productos manufacturados⁶⁸. Dicha situación detonó el contacto entre ambas culturas, y como mecanismo de resistencia cultural, los intelectuales de la época (periodistas, escritores y políticos) buscaron alternativas para redefinir la nación cubana. También el son y el danzón comenzaron a proyectarse como ritmos gestados y nacidos en territorio⁶⁹ cubano (Argyriadis, 2006b; Lamarre, *op. cit.*). Surgen entonces, nuevos términos como cubanidad y cubanía, para identificar ese conjunto de elementos culturales diversos, si bien con mayor esencia africana y europea, ahora propiamente cubana (*Ibid.*).

En este sentido, Argeliers León (*op. cit.*) destacó que, en la música cubana pueden distinguirse dos raíces: la africana y la hispánica. No obstante, la música de los cultos afroides presentes en la isla, se han adjudicado únicamente a África. Situación que no ocurre con el canto campesino cubano (canto *guajiro* o *punto*)⁷⁰, con evidentes giros hispánicos, y el cual es considerado como el verdadero folclore cubano. Calificar al uno o al otro, resulta para León (*Ibid.*) un grave error, ya que de cualquier forma, la música y la forma de bailar en la isla es propiamente cubana, engendradas en Cuba, con las particulares relaciones políticas, económicas y sociales que ahí surgieron, y que de la misma forma han evolucionado con el devenir histórico:

La presencia de una estructura económica y social locales, determinó expresiones propias donde las formas de cantar, bailar y de decir respondían a tales circunstancias. En ese mismo desarrollo económico del siglo XVIII fue marcado por otro hecho de singular importancia para la música cubana, este fue el aumento que experimentó la *trata esclavista*, [...] (*Ibid.*14).

⁶⁸ De acuerdo con las cifras dadas por Marie-Eve Lamarre (2007:34), entre el 55% y el 80 % de las empresas azucareras eran propiedad de empresas extranjeras, principalmente de Estados Unidos. Por su parte, las empresas cubanas eran controlada por intereses financieros extranjeros.

⁶⁹ Para Harvey (2000:96), la territorialización es el resultado de las luchas políticas y de decisiones tomadas en un contexto, político, económico y tecnológico.

⁷⁰ Expresión musical simple, cuya presencia se supone desde el siglo XVIII. Su característica principal son las interjecciones ¡Ay! y ¡Ey! al comienzo de los cantos (León, *op. cit.*: 13). Constituye un género cantable, situado, como la criolla, con la que tiene semejanza, en el ámbito de la canción cubana. Su temática refiere de forma idílica asuntos campesinos, (Orovio, *op. cit.*:227).

Por lo anterior, gran molestia provocó la revalorización de lo afrocubano entre quienes imponían la música guajira como verdadero folclore cubano. Los integrantes del grupo Minorista⁷¹, influenciado en gran medida por movimientos intelectuales europeos como el “Primitivismo” y el “Arte Negro”, impulsaron fuertemente las expresiones artísticas afrocubanas (Argyriadis, 2005b; 2006b). De hecho, tanto en Cuba y otros países de América Latina, el mestizaje se erigió como identidad nacional (Lamarre, *op. cit.*). Con esta premisa nacionalista, en 1923 los “afrocubanistas” eligieron a Fernando Ortiz como su representante. Desde ese momento, Ortiz comenzó con sus estudios sobre el arte (música, baile y teatro) de “los negros”, y cofundó la Sociedad de Folclore Cubano y la revista “Archivos de Folclore Cubano” (Argyriadis, 2005b; 2006b).

Otros intelectuales se sumaron al nacionalismo en el arte cubano, Alejo Carpentier, Wifredo Lam, Amadeo Roldán y Nicolás Guillén, se integraron al movimiento “Arte culto” (Guerra, 1989). Pero con el telón de fondo de la persecución y agitación durante la dictadura de Gerardo Machado (1925 y 1933)⁷², muchos integrantes de este grupo y del afrocubanismo tuvieron que exiliarse en Estados Unidos y Europa, principalmente en París (Argyriadis, 2006b; Lamarre, *op. cit.*). En este contacto de geografías, y como lo que ocurre en una escala, inevitablemente se refleja en otra, para el año de 1931, vía los Estados Unidos, llegaron a París⁷³ la rumba y la conga. El movimiento artístico surrealista, nacido en Francia⁷⁴, y la “exoticidad” de lo afrocubano, se pusieron en contacto. Gran furor provocaron estos ritmos entre los surrealistas, quienes frecuentemente asistían al *Bal Nègre*, en la calle Blomet. De hecho, de la interacción cultural entre negros americanos, antillanos y africanos, nació frente a la dominante cultura francesa, el movimiento de la “Negritud” (Decoret, 1998, citado por Argyriadis, 2006b: 4).

Para estos años, la radio y el gramófono permitieron la difusión internacional de estos ritmos, antes considerados como vulgares, siendo la rumba y el son cubano, los más destacados de la lista (Lamarre, *op. cit.*); aunque la revalorización de lo afrocubano, de acuerdo con Argyriadis (2006b), fue sólo una apreciación estética. No obstante el carácter religioso constituye la esencia de los ritmos afrocubanos, bien se enfatizó que ésta no equivalía a una legitimización de las prácticas religiosas, considerada aún para estos

⁷¹ Anteriormente Junta de Renovación Nacional Cívica, posteriormente movimiento de rebelión Veteranos y Patriotas. Ambos movimientos reprimidos por las autoridades (Argyriadis, 2005b).

⁷² De hecho, la arena política y la insatisfacción del pueblo estaban bastante agitadas desde su antecesor Alfredo Zayas (1921-1925) (Lamarre, *op. cit.*).

⁷³ En 1936, Lydia Cabrera, considerada una de las más destacadas exponentes del afrocubanismo, publicó en París sus *Pettis contes nègres*.

⁷⁴ Desde 1920, y para estos años se encontraba en plenitud.

años, como criminal y violenta. De este modo, precisamente el “Arte culto”, consideraba que en el proceso de folclorización de los ritmos afrocubanos, la aportación del “artista culto” era fundamental, pues “el negro” sólo hubiera aportar sonidos instintivos (*Ibíd.*). A pesar de tomar a los ritmos y bailes afrocubanos como símbolos de la identidad nacional cubana, la estigmatización de las prácticas religiosas de “los negros” constituía una evidente demostración de un racismo vigente (Lamarre, *op. cit.*)⁷⁵.

Como bien lo señala Lamarre (*Ibíd.*), pensar al afrocubanismo como un movimiento puramente nacionalista sería una asunción simplista, finalmente, se buscaba también el apoyo político del pueblo cubano. El populismo político se vería reflejado al término de la dictadura de Machado y de la erogación de la Enmienda Platt⁷⁶. Con un panorama más alentador, el afrocubanismo pudo conquistar paulatinamente otras instituciones (Argyriadis, 2006b), tal es el caso de la Sociedad de Estudios Afrocubanos, fundada por Fernando Ortiz en 1936 (Hagedorn, *op. cit.*). Además la *comparsa*, anteriormente prohibida, fue reautorizada en 1937 (Lamarre, *op. cit.*). Significó entonces, un primer avance en la aceptación de las religiones afrocubanas, así como de estilos musicales que se le atribuyen, claro está, que el peso yorubá nuevamente tomaría un papel primordial (*Ibíd.*; Argyriadis, 2006b).

En esta nueva etapa, a finales de la década de los treinta, la discusión intelectual entre los investigadores del tema se centró en la distinción entre “brujería” y santería, enalteciendo a esta religión lucumí o yorubá, como la más “pura” y “bella” herencia de origen africano, particularmente respecto al palo-monte o palo-mayombe, de origen bantú. El *palo* era considerado –evidentemente y erróneamente de forma racista- como “sincrético”, “maléfico” y “hasta criminal”, asociado con una imagen de África “salvaje”, “apestosa” y “atrasada” (Argyriadis, 2005b: 88). Argyriadis arguye en su tesis doctoral (1997:46), que el *palo* era considerado como una tradición “menos auténtica”, de “rituales menos finos” en los que se mezclaba el español con idiomas “bárbaros”. Era una “brujería maléfica”.

Con la misma lógica, en 1939 Rómulo Lachatañeré, quien comenzaba sus estudios etnográficos sobre el tema, llevó a cabo una investigación para distinguir las prácticas santeras, de aquellas asociadas al palo-monte. Buscaba reivindicar las prácticas religiosas

⁷⁵ Fomentado también por la llegada del protestantismo en 1930, en su variante de pentecostalismo (Asamblea de Dios), a través de los norteamericanos. Lógicamente estaba orientada a la clase dominante, pero como parte de la estrategia de dominación norteamericana, aceptó que se sumaran seguidores de origen modesto (Argyriadis, 1997).

⁷⁶ Durante el mandato del entonces presidente de Cuba (del 18 de enero de 1934 al 11 de diciembre de 1935), Carlos Mendieta Montefur.

yorubás, calificadas hasta entonces de “brujería”, ahora bajo el nombre de “santería”. El término de Lachatañeré para la religión yorubá, fue influenciado por los mismos practicantes, quienes se hacían llamar “santeros”, en una constante por desprestigiar las prácticas del palo-monte, las cuales para ellos, sí eran brujería. Asimismo, los “paleros” descalificaban a los santeros. Sin embargo, Lachatañeré reconoció que las acusaciones entre ambas, obedecían a una lucha por prestigio y ortopraxia religiosa, en fin, a una disputa económica. Enfatizó que las fronteras entre éstas no existen, puesto que un palero también trabaja con el panteón oricha; y un santero, con los santos del mayombe. Paradójicamente, terminó aceptando un mayor contenido dogmático en los cultos lucumí y una gran influencia sobre el mayombe (*sic.*) (Argyriadis, 2006b; Lachatañeré, *op. cit.*)⁷⁷.

Esta discusión, si bien ya perfilaba a una recuperación de la “autenticidad africana”, fue hasta las décadas de 1940 y 1950, cuando ésta tomó un papel primordial (Argyriadis, 2005b), por constituir el pilar en que descansaría la construcción del “imaginario afrocubano”. La fastuosa investigación de Nahayeilli Juárez Huet, correspondiente a su tesis doctoral “Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la Ciudad de México, 2007”, permite reconocer que ambas décadas, a efecto de hurgar en el proceso de folclorización y patrimonialización de los ritmos afrocubanos y de la santería como religión lucumí de elementos africanos auténticos, resultan de vital importancia; además de ser el escenario previo a la Revolución cubana (1959). Pero como parte de ambos procesos, la presente investigación halla en los años cincuenta, la pieza esencial en la configuración del “imaginario turístico transnacional de Cuba”, donde lo afrocubano y el puerto de La Habana tienen el papel protagónico.

3.2. La construcción del imaginario afrocubano y su componente religioso

Sin duda alguna en este juego de esclaridades de la sociedad global, donde las diversas escalas se interconectan con una rapidez de “efecto dominó”, la nueva circulación masiva de la cultura a través de los medios de comunicación, ventana de la disputa tecnológica

⁷⁷ Más adelante, Rómulo Lachatañeré, en su libro “El sistema religioso de los afrocubanos” (*op. cit.*: 196-204), realiza una crítica a los primeros trabajos del maestro Fernando Ortiz, por haber descalificado a toda práctica religiosa de origen africano con el término de “brujería, sin embargo, reconoce también la gran labor de Ortiz, a pesar de la poca información disponible. Asimismo, Lachatañeré se retracta y enfatiza que en cualquiera de los casos (santería o palo-monte, etc.), no puede llamarse “brujería” al sistema religioso de los afrocubanos, resultante de elementos africanos con elementos de la liturgia católica. Agregó que en todo caso, no puede concebirse el término “brujería” desde su acepción occidental. Fernando Ortiz, en su obra “Etnia y sociedad” (1993:97), emite la siguiente réplica: “Es realmente muy encomiable la tesis de Lachatañeré de no aceptar la denominación de brujería para significar las religiones de los afrocubanos. Aun cuando las escuelas antropológicas no anden muy acordes a distinguir esencialmente la religión de la magia y una y otra anden bastante mezcladas, parece hoy día inaceptable que ambos conceptos se confundan. Y hay que empeñarse en que la voz *santería*, que es un legítimo y bien formado cubanismo, sea aceptada para significar los sistemas religiosos de los afrocubanos. [...]”

entre Estados Unidos y la Unión Soviética (URSS) durante la Guerra Fría (1945-1991), precedida por la Segunda Guerra Mundial (1939-1945)⁷⁸, difundía sin fronteras, imágenes estereotipadas de estéticas y conductas (Juárez, 2007). Argeliers León (*op. cit.*), al respecto refirió, que en el proceso de folclorización, las expresiones culturales al colectivizarse llegan a la anonimidad, se modifican sin importar el autor, pero es el camino para crear lo “tradicional”. La divulgación de aquello llamado “folclore”, dependerá entonces de los medios de comunicación encargados de deformar y crear imágenes falsas del mismo.

En estos años (1945-1959)⁷⁹, los ritmos afrocubanos y de manera general, todo el folclore cubano - siempre aludiendo a su raíz africana y su componente religioso (santería), aunque desde una perspectiva “exótica” y “erótica”-, tuvieron una mayor expansión y penetración en la geografía internacional, pero enfáticamente en Estados Unidos y América Latina, gracias a un *boom* de la industria cinematográfica, televisiva y discográfica (Juárez, 2007) (figuras 3.1, 3.2 y 3.3). Además, varios manuales de santería fueron publicados por los mismos practicantes, apoyados en textos de carácter científico para legitimar a la religión oricha. Así, se conjugaron diversos elementos que contribuyeron a la creación de una “mitología afrocubana”⁸⁰ (Argyriadis, 2005b).

En esta lógica de transnacionalización cultural de preferencia territorial urbana, varios de los artistas relacionados con los ritmos cubanos tuvieron que dejar su natal Cuba para emigrar tanto a Estados Unidos como a México, sus principales mercados. En Nueva York, Hollywood y la Ciudad de México, correspondientemente, los imaginarios creados por la industria de la música y fílmica se hacían realidad todas las noches con los espectáculos en vivo, como carpas (en el caso de México), salones de baile o salones de *dancing*, y los tan afamados cabarets (Juárez, 2007). Por su parte, La Habana ofertaba grandes espectáculos nocturnos con su “[...] producto musical más cotizante, la música-comercial-afrocubana” (*Ibid.*:74). Gran y atractiva variedad musical daba vida a la noche de Cuba, atrayendo a extranjeros que arribaban a ella, motivados por la búsqueda y el goce de aquellos ritmos y cantos escuchados fuera de la isla (*Ibid.*:73).

⁷⁸ Durante el período de 1940-1944, la presidencia de la República de Cuba estaba a cargo de Fulgencio Batista y Zaldívar.

⁷⁹ Períodos presidenciales de la República de Cuba: Ramón Grau San Martín, 1944-1948; Carlos Prío Socarrás, 1948-1952; Fulgencio Batista, 1952-1959.

⁸⁰ Argyriadis (2005b) no refiere una “mitología afrocubana”, pero sí refiere una “mitología” que destacó una sola vertiente religiosa, entendiéndose santería.

Los extranjeros que paseaban por la isla, de acuerdo con las estadísticas, eran mayoritariamente norteamericanos. En 1950 llegaron 168,000 turistas; y en 1957, esta cifra pasó a 272,000, una tasa anual de crecimiento del 8%. El 85% de éstos procedían de Estados Unidos, principal emisor de turismo para Cuba en esos años (Díez, 2008:77). Pero, tras el telón del furor nocturno motivado por el goce de la música afrocubana, Jorgelina Díez (*Ibíd.*) señala al respecto: “[...] atraídos en su gran mayoría, por la publicidad denigrante de La Habana (centro del juego y la prostitución). La estancia media de los turistas era de tres días, principalmente concentrados los fines de semana”.

En este sentido, la presente tesis halla como principales factores de atracción para el turismo estadounidense de esta década, al imaginario afrocubano⁸¹ deformado, desacralizado, erotizado y proyectado mediante la industria filmica y disquera; la evidente cercanía del sureste de Estados Unidos con la isla; además de sus ya mencionadas relaciones político, económicas y culturales (*Ibíd.*). El resultado de dicha fórmula fue la coexistencia de dos tipos de turismo en la Isla, en parte de litoral, con su componente sexual; y por otra, un turismo urbano enfocado a centros nocturnos y casinos, accesible para el bolsillo del estadounidense. Aunado a ello, en Cuba no existía la Ley seca, y la prostitución era por demás evidente e impulsada por las paupérrimas condiciones económicas de la población local (*Ibíd.*).

Cabe recordar que años atrás, entre 1930 y 1950, el turismo en Cuba presentaba un déficit importante, debido a los impactos de la Gran depresión en la economía de Estados Unidos; y al término de la Segunda Guerra Mundial, por el desarrollo de los viajes al extranjero en corto tiempo, a grandes distancias, y mejor precio (*Ibíd.*). Por lo tanto, la presente investigación encuentra en la década de 1950, un primer despegue turístico, con base en el propiamente dicho imaginario afrocubano, que jugó un papel fundamental para la entrada de divisas a Cuba, finalmente competía con otros destinos en el mundo ya accesibles para el turismo. Aunque no muy a bien por la problemática social ahí gestada, pero debe reconocerse que el imaginario afrocubano ha sido y es una factor turístico que particulariza a Cuba dentro de los destinos turísticos en el mundo.

⁸¹ Díez no menciona el imaginario afrocubano como factor detonante de la prostitución, pero pone en relieve la prostitución como objetivo del viaje turístico. Esta tesis observa que, si bien desde tiempo atrás ya existía la prostitución en la Isla, la proyección del erotismo afrocubano, mucho tuvo que ver. Moreno Friginals (Tomo I. 1978) destaca que desde el siglo XVI, con las imposiciones por parte del gobierno a los llamados vagos (personas que se resistían a trabajar en las brutales jornadas de las plantaciones, así como a dejar sus tierras), se formó un lumpen proletariado dedicado al robo y prostitución, concentrado en las principales ciudades cubanas.

Figura 3.1. Las rumberas



Ninón Sevilla en el filme “Víctimas del pecado” (1950),
dirigida por Emilio Fernández (“Indio Fernández”).
Fuente: <http://www.youtube.com/watch?v=41arF1h5-UI>

Figura 3.2. Exoticidad y erotismo de lo “afrocubano”



Ninón Sevilla en el filme “Revancha” (1948),
Dirigida por Alberto Gout.
Fuente: <http://www.youtube.com/watch?v=JA2I9Uaua5s>
<http://www.periodicoeltiempo.mx/>

Figura 3.3. Caricaturización de lo “afrocubano”



Pedro Infante en el filme “Angelitos negros” (1948),
dirigida por Joselito Rodríguez,
Fuente: <http://www.youtube.com/watch?v=KeNoKytgdgM>

De tal manera, los conquistados por el furor afrocubano daban calor a sus noches -
álidas por la carrera armamentista y tecnológica de la Guerra Fría- al ritmo del mambo
de Dámaso Pérez Prado; el cha-cha-chá, representado por Enrique Jorrín y Ninón
Mondéjar; o bien, gustaban de las composiciones y los cantos de *Bola de Nieve* (Ignacio
J. Villa Fernández) o Benny More (Juárez, 2007) (figura 3.4). La industria cinematográfica,
destacadamente la mexicana, proyectaba películas⁸² filmadas de manera compartida en
México y Cuba, cuyo temática era el baile (especialmente la rumba) y otros cantos
cubanos. Las llamadas “rumberas” contorsionaban sus cuerpos sensualmente y evocaban
a los orichas al toque de los batá⁸³. Cantos como Qué viva Changó o Babalú Ayé se
popularizaron mediante estos filmes (Juárez, 2009). Bien puntualiza Juárez Huet (*Ibid.*), al
decir que tales creaciones cinematográficas desacralizaban a la Regla de Ocha o
santería, pues probablemente la mayoría de los espectadores no estaban enterados que
Changó y Yemayá y Babalú Ayé, eran deidades de la religión yorubá.

⁸² “Embrujo antillano” (1945); “Konga roja” (1945); “La piña madura” (1950); “Sandra, la mujer de fuego” (1952), entre
muchas otras (Juárez, 2007).

⁸³ Para 1950 en Cuba, la utilización de los *batá* comienza a desplazarse fuera de sus territorios de origen, La Habana y
Matanzas (área cultural yorubá), hacía Sagua la Grande, como parte de la mencionada “lucumización” (León, *op. cit.*; Testa,
op. cit.)

Contrariamente a la generalidad del público espectador, varios de estos grandes exponentes del arte afrocubano sí conocían a la religión oricha, pues aquellos de origen cubano ya eran practicantes⁸⁴; asimismo, el contacto artístico entre los exponentes mexicanos y los cubanos, y los consiguientes viajes a la isla, trajo como consecuencia el establecimiento de lazos rituales entre los artistas mexicanos⁸⁵ y santeros cubanos, en una “primera etapa de transnacionalización”, considerada por esta tesis (*Ibid.*). Esto viene a colación, como antecedente del interés gestado históricamente por el “submundo negro y religioso de la santería”, y que hoy día es fomentado por el turismo. Numerosos viajes se emprenden por turistas procedentes de diversas partes del mundo, que arriban a la Isla con el propósito de iniciarse en la religión, y dan continuidad a la configuración de redes de parentesco ritual de escala global. Sin embargo, para llegar a esta revalorización de lo afrocubano desde su concepción cultural y religiosa, y desviar un poco la atención de lo “exótico”, “erótico”, “negro” y “salvaje”, muchos años tuvieron que pasar.

No obstante el furor desatado en los 50 por lo afrocubano⁸⁶, aun en la misma Cuba, la religión oricha era cosa de “negros” y “pobres” (Juárez, 2007). La transnacionalización de su valor religioso, artístico y mercantil, fuera de su territorio de origen (Cuba) y de su primaria área de interfluencia en América Latina (Brasil, Venezuela, México)⁸⁷; así como de Estados Unidos, se desarrolló posterior a la década de los 60, con énfasis en los 80. Pero, de su llegada a Europa y su retorno a África (Guillot y Juárez, *op. cit.*; Capone y Frigerio, 2012) se hablará con detalle en el orden cronológico de este trabajo. Por tanto, se da paso a la revalorización del sistema religioso afrocubano en el contexto de la Revolución Cubana en 1959, hasta la década de los 90 con la apertura de la isla al turismo, como “segunda etapa de transnacionalización”, de acuerdo con Juárez Huet (2009).

⁸⁴ Informantes de Juárez Huet (2007:80) señalaron entre ellos a Ninón Sevilla, actriz ícono de la época.

⁸⁵ Germán Valdés, *Tin Tan*; y la actriz Lilia Prado (*Ibid.*:81).

⁸⁶ Hasta las “iniciaciones” de los mismos artistas eran versiones extraoficiales, se mantenían con reserva.

⁸⁷ Cuba, Venezuela, Brasil y Haití, poseen elementos religiosos comunes, por constituir territorios de costa donde tuvo mayor influencia la diáspora africana.

Figura 3.4. Atmósfera nocturna de 1950: Dámaso Pérez Prado y su orquesta



Fuente: www.youtube.com/watch?v=pBeB7rBdx2g

3.3. Revalorización del sistema religioso afrocubano como identidad nacional

Así, con esta misma dimensión peyorativa sobre la religión, llegó el año de 1959. En Cuba, con el triunfo de la Revolución cubana, Fidel Castro tomó el control político de la isla. En 1961, Cuba se declaró como el primer Estado socialista en América Latina. La razón y la ciencia en la política y la sociedad constituye la base de la filosofía de la Cuba posrevolucionaria, con eco en América Latina (Magallón, 2003). Aunado a ello, la política de Estado centró su discurso en la no discriminación racial y la unión social, un Estado “unipatriota” sin divisiones sociales (Lamarre: *op. cit.*); la inserción laboral de la población afrocubana y la redistribución equitativa de la vivienda trajo el descontento de la élite blanca, que perpetuaba actitudes racistas (*Ibíd.*). Por su parte, la población afrocubana continuaba reprimida en sus prácticas religiosas, consideradas manifestación de un sector atrasado, analfabeta y anacrónico, respecto a los avances y logros de la Revolución (Argyriadis, 2000; 2005b).

El descontento desató un éxodo masivo de cubanos hacia Estados Unidos (particularmente Miami, Florida), México, el Caribe y otros países de América Latina. De acuerdo con en el artículo de Ana Cecilia Perera “Oleadas migratorias, religión e identidad cubana” (2003), entre 1959 y 1970 emigraron hacia Estados Unidos 536, 965 cubanos, aproximadamente (*Ibíd.*:86). Como se ha explicitado, si bien la inconformidad

social era generalizada, estas circunstancias reiteraban la diferencia social y los conflictos raciales, pues la mayoría de los emigrados eran cubanos de clase económica y educativamente privilegiada, perteneciente al sector cristiano y católico⁸⁸, que estaban en contra de los avances de la revolución (*Ibíd.*).

Juárez Huet (2009) encuentra que las oleadas migratorias llevaron también un sector de población practicante de la santería, lo que permitió su relocalización –probablemente en un inicio de forma subrepticia- en Estados Unidos y México (en el caso de los emigrados a territorio mexicano)⁸⁹. Juárez (*Ibíd.*), por tanto, establece que esta etapa obedece a una “segunda transnacionalización” de la religión yorubá. Más adelante en el desarrollo del texto, se enfatizará sobre el impacto de este hecho en el monopolio cubano sobre la religión (santería) y el turismo motivado por la misma.

Empero, las debilidades del régimen socialista de Cuba, no debe soslayarse su paradójico interés por la difusión cultural y la mejora de la sociedad. Entre 1959 y 1960 quedaron “prohibidos” la prostitución, el tráfico de drogas y los casinos, para así, dar un giro a su “denigrada imagen”, especialmente en materia de turismo (Díez, *op. cit.*). Pasa de un “destino sexual” a un destino de “playa” y “cultural”, o por lo menos eso se pretendía⁹⁰. Pero esta medida, sumada al bloqueo económico a la isla, por parte de Estados Unidos en 1960; y un año después⁹¹, a la prohibición de los turistas norteamericanos para viajar a Cuba, fueron los principales detractores del avance económico del Estado cubano, obtenido durante la década de los 50. Cabe recordar que, el turismo internacional receptivo en Cuba, dependía de estas actividades orientadas a turistas estadounidenses.

Tal fue el impacto al turismo para la isla, que en 1962 sólo se registraron 361 turistas extranjeros (*Ibíd.*:21). En tanto, el Estado dirigió su política turística a un consumo nacional y popular⁹², hasta la década de 1970 (*Ibíd.*).

⁸⁸ Se instauró la llamada “Iglesia cubana de la emigración”. En 1960, la Virgen de La Caridad del Cobre, patrona de Cuba, se convirtió en el símbolo de la cubanía en territorio norteamericano (Perera, 2003).

⁸⁹ Interfluencia México-Cuba/Cuba-México/Cuba-Estados Unidos-México (Juárez, 2007:115).

⁹⁰ Como se ha mencionado, en el turismo de litoral coexisten dinámicas asociadas a actividades playa, pero su influencia puede extenderse a dinámicas de un turismo urbano (centros nocturnos, restaurantes, bares, museos, espectáculos culturales, etc.), por lo general fuera de la zona de playa, e inclusive puede relacionarse con otros turismos, como turismo rural. Por ende, el término correcto es turismo de litoral. Cabe mencionar que en ambas casos, se encuentra presente el componente sexual, en parte, asociado a la prostitución, no como consecuencia directa del turismo, más bien como problemática social que pudiera ser fomentada por el turismo. De hecho, especial papel se ha dado al turismo de litoral en esta dinámica, pues se reconocen tres características indisolubles: *sun, sand, and sex*.

⁹¹ Por Dwight D. Eisenhower, presidente de Estados Unidos durante el periodo de 1953 a 1961.

⁹² El giro turístico que afectó el turismo internacional receptivo, no aplicó para el turismo nacional, en ese mismo año (1959) se creó el Departamento de playas del pueblo, y la Ley 279, que daba libre acceso, sin “distinción étnica, económica o social”, a las playas de la Isla. Se fomentó un turismo nacional y popular, vigente hasta el día de hoy. Respecto al turismo

Asimismo, como parte del giro cultural, se crearon nuevas instituciones que, a la postre, erigirían nuevamente al imaginario afrocubano como factor turístico por excelencia, pero con una visión más cultural y religiosa. En 1960, por la vertiente estética y no religiosa, Fernando Ortiz logró, con el apoyo del gobierno y de la Unesco, la creación del Centro de Estudios del Folclore de Teatro Nacional de Cuba, cuya función fue difundir el “folclore cubano” desde una perspectiva estética y científica, al tiempo de recuperar la tan dañada identidad nacional. Se integró en sus inicios por alumnos que se convertirían en grandes figuras, entre ellos Rafael López Valdés, Rogelio Martínez Furé o Miguel Barnet⁹³. Lamentablemente para sus iniciadores, en 1961 y acusado de tendencias a favor del folclore afrocubano e ignorar el folclore guajiro, fue desintegrado y sustituido por el Instituto de Etnología y Folclore, orientado a la investigación científica; mientras lo artístico quedó a cargo del Conjunto Folclórico Nacional de Cuba (CFNC), creado en 1962 (Argyriadis, 2006b) (figura 3.5).

Precisamente la creación del Conjunto Folclórico Nacional representaría un parteaguas en la apreciación del folclore afrocubano, y contribuiría de manera capital a la aminoración de preconcepciones racistas sobre el mismo y su indisociable componente religioso. Se presentó con gran éxito en Europa, América, Asia y África, difundiendo internacionalmente la imagen de Cuba; se produjeron obras de teatro, discos y programas televisivos transmitidos a nivel nacional. Su trabajo continuó, y desde 1982 presenta en el barrio residencial del Vedado, el Sábado de la Rumba, actualmente Gran Palenque. Es el espectáculo fiel y vigente que desde sus inicios, a través de la interacción artistas-espectador, fiesta y ceremonia religiosa (*Ibíd.*). El “componente religioso afrocubano” pasó entonces, mediante su folclorización, a “patrimonio e identidad cubana”.

internacional emisor, además de la clase privilegiada, otros niveles socioeconómicos podían viajar a la Unión Soviética y países de Europa Oriental (Diez, *op. cit.*).

⁹³ Autor de la gran obra de corte etnográfico “Biografía de un cimarrón” (1966).

Figura 3.5. Conjunto Folclórico Nacional de Cuba (CFNC)



Conjunto Folklórico Nacional de Cuba in the play *Palenque*
(c) Julio Etchart 1980

www.afrocubaweb.com/images/photos/conjuntofolkantiguo.htm

En este contexto de avances en religión y afrodescendencia, las declaraciones de Fidel Castro sobre la religión en 1985, plasmadas en el libro “Fidel y la religión”, parecerían haber dado una mayor apertura del estado socialista a las prácticas religiosas. Castro Ruz declaró que la teología de la liberación y el gobierno cubano podían trabajar juntos, a favor de la mejora social cubana. Sin embargo, esto no significó gran avance para el pueblo cubano. Fundamentalmente, aquello que motivó a este pueblo fue su aparición en televisión vestido de blanco, insinuando ser un santero novicio, durante su visita diplomática a Guinea en 1972. Muchos afirman haber visto las imágenes en 1985, cualquiera que sea el caso, esta imagen significó para el pueblo cubano, una aceptación religiosa implícita por parte de Castro⁹⁴ (Argyriadis, 2005b).

3.4. La apertura turística y religiosa en la consolidación del imaginario afrocubano

Para fines de esta tesis, a estos importantes pasos hacia un mayor reconocimiento de la religión como patrimonio e identidad nacional de Cuba, debe sumarse la declaración del Estado laico en vez de ateo; y la apertura al turismo en la década de 1990 (*Ibíd.*). Si bien,

⁹⁴ Esta insinuación no sería la única por parte de Fidel Castro, pues a su entrada a la capital de Cuba (8 de enero de 1959), cuando tomó el poder político, una paloma se posó sobre su hombro. Sus seguidores quedaron maravillados, ya que para ellos la paloma representaba al mismo Espíritu Santo u *Obatalá*, para los practicantes de la religión oricha. Años después, Luis Conte Agüero, secretario general del Partido Ortodoxo, el partido democrático y nacionalista en el que militaba Fidel Castro, tras su exilio, declaró que la paloma fue entrenada por él mismo, sin embargo, ésta no cumplió con su misión. Se soltaron otras palomas, no entrenadas, que sí se posaron en Fidel Castro. Verdad o mito político, la religión a formado parte fundamental de la vida de Cuba. (Nota de Luis Reyes, diario “Tiempo”, 1 7-01-2012. Tomada de <http://www.tiempodehoy.com/cultura/historia/la-paloma-de-fidel>)

desde 1975 en el marco de las relaciones socioeconómicas con la Unión Soviética (URSS), se reanudó una política turística para captación de turismo internacional, esta fue muy incipiente (en 1978, 96,600 turistas) y tenía como base un turismo de “sol y playa” (Diez, *op. cit.*:25). Es la década de los 90, el gran salto hacia un turismo propiamente cultural y religioso, de vital importancia para la economía cubana y objetivo de la presente investigación. Su envergadura fue tal que, en 1990 Cuba registró un ingreso de 243 millones de dólares a la isla, por 340,000 entradas de turistas internacionales; y en 1991, ingresaron por el mismo concepto, 400 millones de dólares (Diez, *op. cit.*: 25). (*Ibíd.* 25).

La desintegración la URSS en 1990 - bloque con el cual Cuba mantenía alrededor del 80% de su comercio exterior⁹⁵ - impactó directamente a la economía de la isla (Morales, 2003). La grave crisis económica exigía nuevas estrategias de unión política, social y económica. El Partido Comunista de Cuba (PPC) permitió la entrada de miembros de cualquier culto religioso y condenó la discriminación religiosa, aunque más bien estaba orientada a la unión entre marxistas y cristianos. Sin embargo, la población de la Isla tomó esta medida de manera general y pronto salió a las calles a expresar de forma abierta sus prácticas religiosas con muñecas, altares, collares y ritos; además, las “iniciaciones” no se hicieron esperar. Pese a ello, aquellos que habían logrado ingresar a puestos profesionales, burocráticos o políticos de mayor importancia, se mantuvieron en el anonimato (Argyriadis, 2005b).

A la par de esta apertura religiosa, tuvo lugar la apertura económica al turismo⁹⁶. Esto dejaría al total descubierto ante los ojos del turista, al sistema religioso afrocubano y sus indisociables espectáculos culturales, durante años difundidos internacionalmente por en CFNC (*Ibíd.*). Los medios de comunicación (radio, televisión, medios impresos e Internet) para este momento, ya jugaban un papel fundamental en la difusión global de este revalorizado imaginario afrocubano (Juárez, 2009). Un nuevo universo religioso abrió sus puertas para aquellos turistas que emprendían su viaje en la búsqueda espiritual o simplemente quedaban prendidos por los orichas durante sus visitas culturales a la isla. Actualmente, muchos turistas (provenientes de Europa, África y América) viajan a Cuba con el propósito de iniciarse en la santería, consultarse o visitar a su padrino o madrina

⁹⁵ Dato de 1993 (Morales, 2003:130).

⁹⁶ Las nuevas estrategias adoptadas en lo que se llamó “período especial” consistían en: la producción alimenticia; el turismo, como nueva actividad generadora de divisas, fundamentales para la importación y recuperación del ritmo de crecimiento; la apertura al capital extranjero; y el fomento de la industria biotecnológica (Morales: *op. cit.*: 131)

(*Ibíd.*; Argyriadis, 2005b). Este “boom y popularización de la santería” señalado por Juárez Huet, corresponde a una “tercera etapa de transnacionalización” (Juárez, 2009: 89).

Al constituir un factor de atracción turística que singulariza a Cuba frente a otros espacios turísticos, la santería como pilar de la identidad nacional de Cuba, también representa toda una economía local alrededor de la misma, una dinámica organizada en el espacio por la población local y fomentada por los intereses del Estado (Argyriadis, 2005a). Ante su cada vez mayor transnacionalización, Cuba enfrenta una amenaza por la pérdida de su monopolio turístico cultural y religioso, pues su reproducción en otros espacios resta excepcionalidad, tan anhelada por el turista. En el caso del turista con menor capacidad adquisitiva o de tiempo, tal excepcionalidad puede flexibilizarse en Miami, Nueva York, Los Ángeles, Ciudad de México, Cancún, Veracruz⁹⁷ y hasta Monterrey (Juárez, 2009).

Por su parte, para aquellos que la autenticidad y la ortopraxia ritual constituye el motivo de su viaje, hoy en día pueden desplazarse hasta África, el regreso a *Yorubaland*, a esta Tierra imaginada, en un proceso de reafricanización de la religión (gestado desde 1980 y vigente). Stefania Capone y Alejandro Frigerio (*op. cit.*) concluyen que hoy en día, las religiones trascienden los Estados-nación modernos, pero continúan su lucha con las naciones imaginadas, ejemplo de ello es la religión de los orichas, que se nutre un imaginario común de la cultura yorubá, proveniente de aquella “nación original” o de una Tierra-madre, centro de la tradición primordial.

⁹⁷ Juárez Huet (2009) no incluye Veracruz, pero con base en el trabajo de Argyriadis (2000a), en Veracruz también se arguye ortopraxia ritual en cuanto a santería.

CAPÍTULO 4 DINÁMICA ESPACIAL DEL TURISMO RELIGIOSO MOTIVADO POR LA SANTERÍA Y EL IMAGINARIO AFROCUBANO EN LA HABANA, CUBA

En el presente y último capítulo se plasman los resultados correspondientes al trabajo de campo hecho en La Habana, Cuba. Primeramente se identificaron los principales espacios de espectáculo afrocubano, de cultura y de práctica religiosa; posteriormente, se procedió a la aplicación de entrevistas a profundidad a los principales actores en la configuración del circuito turístico religioso y cultural en la capital cubana, que permitió develar la dinámica del turismo religioso que ahí se gesta, así como las dinámicas socioeconómicas y políticas que subyacen a la supuesta mercantilización de la religión y la cultura en torno a la actividad turística. Aunado a lo anterior, se complementó con observación participante en espectáculos de danza, en algunos rituales como la entrega de guerreros⁹⁸ y se convivió en comunidad.

El Palacio de la Rumba, el Callejón de Hamel y el Gran Palenque son espacios de gran atracción para aquellos turistas que gustan del espectáculo folclórico afrocubano, el Museo de Guanabacoa es un lugar de visita inexcusable para los interesados en el conocimiento histórico y cultural de la religión en Cuba; pero es a través de estos espectáculos cuando empieza la dinámica del turismo religioso, donde el turista cultural comienza a sumergirse inevitablemente en expresiones religiosas, mediante el conocimiento de la religión y de actividades participativas en torno al canto y el baile de los orichas. Paralelamente, existe una dinámica de un turismo religioso ya desarrollado, donde los hoteles y bienes y servicios comparten beneficios con la economía local, pero que, a su vez, resulta rentable para el Estado.

Al respecto, es preciso decir que vida de en isla es la religión misma, no es una faceta de la población, está presente en cada uno de sus rincones y en cada una de sus actividades sociales, resulta históricamente indisociable. Como ha quedado explicitado en capítulos anteriores, existe una ancestralidad de la puesta en escena del espectáculo afrocubano como parte de su producción simbólica y material. No obstante, en los procesos contemporáneos de la globalización la búsqueda del beneficio material se ha agudizado, pero, cabe insistir, que no es nada nuevo, así como no es nueva la necesidad y la lucha

⁹⁸ Ceremonia de entrega de los cuatro primeros poderes (Elegguá, Oggun, Ochosi y Osun) que debe recibir un iniciado; su duración es de uno a dos días como máximo.

diaria por sobrevivir en una isla con un bloqueo económico⁹⁹ que hasta 2014¹⁰⁰ comenzó a tener visos de un levantamiento, de beneficios debatibles.

A continuación, se expone la cotidianidad de la población cubana con sus inseparables componentes religiosos en torno a la dinámica turística, donde las entrevistas son determinantes para el desentrañamiento de la actividad turística motivada por la santería y el imaginario afrocubano que, más allá de la identificación de espacios de espectáculo afrocubano o de práctica religiosa, esta tesis pretende mostrar un rostro de un turismo muy específico, si bien impulsado por el estado cubano es reproducido por la población, que históricamente encontró en su religión y en su apreciación, un medio de sobrevivencia. Hoy Cuba es dueña y señora de la religión lucumí, en el escenario de la geografía del turismo mundial, a modo de una “denominación de origen”, actualmente vulnerada por un mundo de copias.

4.1. De la cotidianidad en La Habana en torno al turismo

Muñecas, receptáculos y bóvedas espirituales en pequeños altares se asoman por las puertas siempre abiertas de las casas, así transcurren días en La Habana. A lo lejos, se escucha el toque de algún cajón o un violín; mujeres y hombres vestidos de blanco, próximos a iniciarse (iyawos), caminan por sus calles. Día y noche, numerosos debates se emprenden sobre “un ahijado”, “el padrino”, “si una gallina”, “si la manteca”, “si la miel...”. En el panteón Colón, en las ceibas, en los cruces de caminos, en las orillas del mar y de los ríos, y en los parques, gallos sacrificados, amarres, huevos y tabacos son cosa de todos los días (figuras 4.1, 4.2, 4.3 y 4.4).

Por las calles de Obrapía, Obispo, Empedrado, O'Reylli pasean numerosos turistas. En la plaza de la Catedral, dos mujeres con un puro en la boca y vestidas de blanco y La señora Habana pasan su día en espera de algún turista que, motivado por conocer su suerte, llegue a consultarse mediante una lectura de cartas o de caracoles. Por las calles de Máximo Gómez, Bélgica, Muralla, Agramonte hasta Obrapía, algunos mercados, locales de consulta y venta de artículos reciben extranjeros y cubanos (figuras 4.5, 4.6 y 4.7).

⁹⁹ 1960

¹⁰⁰ El 17 de diciembre de 2014 en los diarios de circulación internacional se dio a conocer la reapertura al diálogo entre Cuba, y Estados Unidos, con los presidentes Raúl Castro y Barack Obama, respectivamente.

Figura 4.1. Las puertas en La Habana



Las puertas en La Habana siempre están abiertas. Al frente se asoman pequeños altares, particularmente en las calles de concentración turística como Centro Habana y Habana Vieja.

Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

Figura 4.2. El tabaco y la práctica religiosa en La Habana



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

Figura 4.3. Ganga en Guanabacoa



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

Figura 4.4. Mujeres y hombres de blanco



Figura 4.5. Mercado de artículos religiosos



El Estado regula este tipo de mercados y tiendas estatales, donde tiene vendedores como cuentapropistas.

Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

Figuras 4.6 y 4.7. Tiendas de artículos religiosos



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

Los sábados por las tardes, turistas y cubanos se funden al ritmo de una rumba en el Gran Palenque, en el EGREM o en el cabaret Las Vegas; a mediodía del domingo, en el Callejón de Hamel, inevitablemente podrán resistirse a bailar las danzas de los orichas o comprar una pintura de Salvador González. Para aquellos motivados por conocer más a fondo la cultura y folclore afrocubano, la Asociación Yorubá y la Casa de África ofrecen cursos, talleres y espectáculos. Así, desde la terminal de ferris parten las lanchas hacia Casa Blanca y Regla; cerca del parque de La Fraternidad, salen los taxis hacia Guanabacoa. Turistas motivados por la historia de la configuración de las tradiciones religiosas arriban al Museo Municipal de Regla y al Museo de Guanabacoa.

Pero a este ir y venir, descrito en párrafos anteriores a modo de una panorámica de la vida en La Habana, se teje una dinámica aparentemente subrepticia a los ojos del Estado. La infraestructura turística y los bienes y servicios en La Habana comparten beneficios con la población local, la cual sostiene toda una trama de servicios religiosos demandados por los turistas que llegan a la isla para iniciarse, o bien, turistas culturales que en la mayoría de las ocasiones, terminan estableciendo un contacto con la religión; sin embargo, para comprender cómo se organiza la población en el circuito de la oferta y demanda de la religión, debe entonces cuestionarse sobre los tipos de turismo religioso que determinan fundamentalmente esta dinámica y su organización en el espacio. A

continuación se expone un fragmento de una entrevista con Elías Aseff¹⁰¹, organizador del Brujo Tour y del espectáculo del Callejón de Hamel, quien hace la distinción entre el turista cultural-religioso y el turista practicante, así como la dinámica turística que configuran:

“Hay un turismo que viene específicamente a los temas religiosos, a ver la supuesta comunidad negra que hay en Cuba, pero eso ya lo organiza una agencia norteamericana en coordinación con una agencia cubana, que generalmente es Havanatur, Paradiso o San Cristóbal, que mezclan circuitos oficiales y no oficiales: museos, casa de santero, en lugares donde estuvieron los esclavos, todo eso que mezcla lo religioso con lo histórico, artístico, estético y cultural; por lo demás, hay personas que vienen que se hospedan en un hotel y comienzan a visitar a lugares religiosos, pero comienzan. Esto en cuanto a la religión de origen africano, en cuanto a judaísmo, cristianismo, ya ellos tienen su circuito, por ejemplo, el Centro Martin Luther King, que trae muchas universidades religiosas, donde ellos también incluyen religión afrocubana, entonces vienen a mí para que les muestre la religión afrocubana o van a una conferencia; hay que ver las variantes que ellos tienen, la más básica una conferencia en la Casa de África, visita a un museo, una casa preparada para eso, una institución, proyectos comunitarios que tengan algún espectáculo afrocubano o los llevan al Palenque, donde hay el Sábado de la rumba; pero el turismo religioso aquí es muy complejo, en cuanto a la religión afrocubana no hay nada muy organizado o estructurado así.

Aquí no puedes llegar como turista a una casa santera como si fuera un museo, aquí posiblemente la casa de Trinidad que es muy grande, que se ha convertido prácticamente en un templo, pero aquí hay muy pocas casas que lo hacen. Aquí el turismo funciona normal, en caso de grupos grandes se hospedan en hoteles normales, cuando es individual se hospedan en casas particulares, pero cuando vienen a hacerse santo -porque uno cosa es el turismo religioso practicante y otro es el que viene a conocer- el que yo trabajo es el que viene a conocer, el que viene a iniciarse ya viene a través de algunas agencias furtivas por ahí, generalmente privadas, que tienen una casa de santo controlada y las contactan por Internet. Aquí si hay que ser puntuales, el turismo religioso debe tener su especificidad.

Cuando hablamos del turismo religioso practicante, si es una ceremonia entrega de guerreros, no pasa de tres días, pero no es necesario que viva en la casa del santero, pero cuando viene a iniciarse en el misterio de un oricha eso es más complicado, porque el aleyo o el que se va a iniciar tiene que estar en contacto con la comunidad. La estadía de siete días que es obligatoria porque ahí se concentran una serie de energías, ya que se hacen una serie de ceremonias, cuestiones metafísicas que después hablaremos de eso, pero todo depende de lo que diga el oricha, hay lugares donde a los tres días lo votan, pero tienen que estar en comunión con la comunidad, quien quiera entrar en la santería tiene que aprender a convivir con la comunidad.”

En La Habana, efectivamente se identifican ambos tipos turistas, el turista religioso practicante y el turista cultural-religioso; sin embargo, en ella surge un vacío derivado de la división entre el turismo cultural y el turismo religioso, ya que se rozan e imbrican constantemente, aún más en el área de estudio, pues el espectáculo turístico en La Habana se encuentra pletórico de manifestaciones religiosas. La presente investigación

¹⁰¹ En trabajo de campo, julio de 2015.

halla que, el turista que arriba con motivos inicialmente culturales no es un turista cultural-religioso, más bien es un turista cultural, cuando éste rebasa la línea de lo cultural y comienza a involucrarse en prácticas religiosas, es entonces un turista cultural-religioso; y en cuanto éste arriba con motivos estrictamente religiosos, es un turista religioso practicante. Así, esta tesis establece una clasificación de tres tipos de turistas en la dinámica turística motivada por el turismo religioso y el imaginario afrocubano en La Habana, constituida por un turista cultural, turista cultural-religioso y un turista religioso practicante.

Ahora bien, el turismo cultural, de acuerdo con los testimonios recogidos en campo, generalmente es un hilo conductor hacia el turismo religioso en Cuba, pero no siempre se sale del mismo ni siempre llega a un turismo religioso practicante, el cual está determinado por la experiencia religiosa y el establecimiento de lazos de parentesco ritual que garantizan el retorno al destino turístico. Por lo anterior, el Estado y la población misma han fomentado la puesta en escena de lo religioso mediante un turismo cultural, pues resulta un factor de atracción único y aún más estratégico.

En este sentido, a diferencia de otros tipos de turismo, donde los hoteles “cinco estrellas” o “todo incluido” son parámetros del desarrollo turístico de un destino, en Cuba, existe una dinámica entre la población respecto a la actividad turística que, con permiso del Estado o de manera “velada”¹⁰², deja de lado este tipo de equipamientos e infraestructuras. La población pone en renta habitaciones en sus propias casas, o bien, la totalidad de las mismas; también ofrecen servicios de lavado, comidas e inclusive guías. En el turismo religioso practicante, la misma ritualidad exige que el turista practicante sea hospedado desde uno hasta 21 días en casa de su nueva familia ritual, dependiendo de la ceremonia¹⁰³. Aquí destaca la particularidad del turismo religioso respecto a otros tipos de turismo, el retorno del turista. El turista regresará cada determinado tiempo con su familia ritual y a sus correspondientes casas. En este punto de la trama turística, la organización de la población en una economía local tiene su mayor beneficio.

En principio debe considerarse que el retorno del ahora ahijado, garantiza también el retorno del beneficio económico. Pero el contacto y la convivencia en comunidad propios

¹⁰² El gobierno cubano cobra una cuota a aquellos que tienen registrada sus casas como casa de alojamiento; pero una economía informal respecto al alojamiento en casa particulares.

¹⁰³ Entrega de guerreros, no más de dos días, aunque no necesariamente debe hospedarse en la casa de santero; mientras que iniciarse en el “misterio de un oricha”, de siete días hasta 21 días.

de la santería, conlleva a la formación del lazos familiares y de solidaridad, como en los cabildos de la sociedad colonial. El turista religioso practicante y el padrino o madrina establecen obligaciones morales mutuas, entonces a cambio del apoyo moral y del consejo, también recibirán en retribución algunos regalos en especie o giros de divisas desde el extranjero por parte de sus ahijados.

Los religiosos entrevistados durante el trabajo de campo hicieron constante hincapié en el gran compromiso que representa “hacerse de un ahijado”, pues el “buen religioso”, como así lo señalan, conoce la gran responsabilidad que se adquiere con el iniciado. Desde su configuración, para la sociedad cubana la familia ritual es tan importante como la familia consanguínea, el hecho de establecer un intercambio económico, para ellos no resta importancia al compromiso adquirido, aunque actualmente, de acuerdo con sus propias versiones, existe una tendencia al cambio de familia ritual, más que nada desatadas por las luchas entre los mismos religiosos por la ortopraxia ritual y la captación de ahijados extranjeros, surgen así entre la población, acusaciones y cuestionamientos sobre la mercantilización de la religión; no obstante, dentro de estos debates cotidianos sobre la mercantilización de la religión, los gastos de los rituales y la misma espiritualidad aparecen como justificantes de los costos:

“Hay un comercio religioso dado por el turismo. El cubano que lucra con la religión le cobra al turista otros precios, conozco quienes cobran hasta 1,000 CUC. Ahora, si tú lo ves de la otra manera, es el derecho, la espiritualidad. Todo tiene un precio, todo en la vida es así, tú cobras por tu trabajo, tiene que haber una bonificación.

Por ejemplo, la consagración dura siete días, porque en una semana se creó el mundo. El iyawó debe permanecer en el cuarto durante ese tiempo. Eso es dinero. Se hace también una fiesta, donde el iyawó come primero que todos, las carnes que se ofrecieron al santo; y se le viste de gala (de satín). También se lleva un tambor, el toque de violín se inventó después. En África sólo son tres días y es más común el tambor, pero aquí es muy caro hacerlo.” (Santero)

Elías Aseff, como actor fundamental del desarrollo del turismo religioso en La Habana y como religioso, enfatizó sobre las ceremonias rituales de la santería y su relación con la naturaleza y el costo monetario que implica darle vida a esta relación, así como en una paralela retribución simbólica a la misma naturaleza en una inevitable relación de intercambio. Los ingredientes y los animales utilizados durante las ceremonias rituales están sujetos a los caprichosos orichas que gustan de pedir carne o dulces justamente en épocas de mayor escasez, y donde un salario básico es de 10 CUC¹⁰⁴ mensuales, pues hasta el aché está sujeto a las alzas del mercado:

¹⁰⁴ Peso Convertible Cubano, equivalente a 15 pesos mexicanos a la fecha de la conversión.

“La profesora Lázara Menéndez¹⁰⁵ siempre me ha dicho que usted la espiritualidad la paga como le da la gana, hay una oferta y una demanda, vamos a verlo en términos de marketing. La santería tiene una atracción económica, que es la resolución de problemas en vida y no cuando usted se muera... y propiciarte cuando estés en el más allá el descanso total en Olofi, el Dios creador. La santería tiene otras atracciones como vivir en una comunidad, estás representado por un padrino o madrina y la comunidad que está detrás de ello, que es una especie de escudo, donde usted va a tener cobijo todo el tiempo, además vas por la calle y la gente te saluda, te dicen ¡yawó!... Aunque no te conozca ni conozca a tu familia¹⁰⁶ te saluda y te da consejo.

Entonces tiene muchas atracciones, las ceremonias que son muy bonitas, los cantos, que para los extranjeros es algo diferente, lo esotérico, lo desconocido. Para mí lo que más me llama de la santería es la comunión con la naturaleza, aunque muchos santeros hoy en día no lo ven así, tú le entregas a una figurita de Elegguá a una persona y no se dan cuenta que encierra un misterio de la naturaleza, un fragmento de la gran energía universal, lo ven como algo africano, esotérico, como algo de brujería. La santería no es más que estar en pacto con la naturaleza, heredado de los africanos, cuando la gente entiende a la santería desde esa perspectiva se dura más en esta fe, en la Regla de Ocha-Ifá como en el cristianismo es muy fácil decepcionarse, pero es más fácil decepcionarse de la santería, es más difícil sacar una cruz de tu corazón que agarrar una figura y botarla... Esta energía está ahí, si tú no lo cuidas se desata y se convierte en negativo, eso está en la ley de la naturaleza, el mar si tú lo maltratas se te regresa, entonces te puede hacer daño, esa es la diferencia, debes tener todos esos aspectos en orden. Los turistas que vienen y se inician deben tener todos esos aspectos en orden y cumplir las reglas.

La santería no está exenta del tejido social, no está fuera de lo que es el dinero, desde África se pagaba, eso es la ley de la retribución, no solamente en África sino en el mundo entero, cuando usted va a cortar la hierba al monte usted da un pago, si usted da... recibe. El santero tiene que dar sus rezos y sus cantos y usted darle un derecho, semillas o cauris, hoy en día la moneda que funciona no es el cauri, es el dinero contante y sonante, el dólar, el CUC, el peso. La santería es cara porque las semillas, los animales, las hierbas, las mantecas y los aceites están caros hoy en día.

Cuando las personas se dieron cuenta de que se usaba la santería y que no sólo se están iniciando cubanos sino extranjeros que tienen dinero fuerte y que está entrando dinero, ya las personas lo encarecen, eso es la ley de la oferta y la demanda, para poder tener más beneficios... Ahora usted debe tener en cuenta que ya en la tienda todo está más caro, el aceite subió, que la carne de res está más cara, el arroz está más caro, el frijol está más caro... Debes tener en cuenta las necesidades de la personas. Hay personas que se exceden en ese derecho, ya lo hicieron un negocio, en esta vida qué no se ha convertido en negocio, hay personas profesionales que se dedican a eso... Que la santería ya se ha convertido en un negocio puede ser... En momentos... Lo que si no cambia su potencial espiritual, la espiritualidad está intrínseca, pero yo te resuelvo tú me das, yo te ayudo a vivir, eso lo podemos ver desde el punto de vista de la reciprocidad.”

También muchas de esas personas que consultan después tienen que hacerse operaciones de limpieza, ceremonias, eso cuesta. Hoy en día ser espiritual es más caro que no creer en nada, porque una vela cuesta 25 centavos CUC, seis pesos, cuatro pesos. En La Habana tú no encuentras eso y cuando es día de San Lázaro te cuesta hasta diez pesos cubanos, 50 centavos CUC. Lo que se le da a Elegguá, jutía

¹⁰⁵ Doctora en Ciencias sobre Arte. Profesora de la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana. Especializada en arte africano y estudios afrocaribeños.

¹⁰⁶ Familia ritual

ahumada, maíz tostado y el pescado ahumado, antes con cinco pesos ya lo cogía todo, hoy en día vale 18 pesos cubanos, casi un dólar vale eso, y un dólar, un CUC, hoy en día que la economía cubana que está tan complicada con un salario básico de 10 a 12 CUC... entonces es caro y la gente tiene que cobrar. Hoy en día la santería es una compañía, pero hoy en día todo se cobra, usted va a una misa y le pasan el cepillo, en la religión cristiana protestante le cobran el diezmo todavía, eso es una contradicción porque Lutero se separó de la iglesia, entre otras cosas, por eso, y ellos lo están utilizando.

Usted me dice si la santería es un negocio ¿Hoy qué no es un negocio? ¡Si no hay intercambio no hay vida! Los pescadores de aquí no sólo quieren comer pescado, pero cómo adquieren la carne, lo intercambian por carne, todo es un proceso de intercambio, la santería más que un *business* es un proceso de intercambio... ¡Yo te doy y tú me das! ¿Quieres que te resuelva un problema? Este es el proceso... ¿No te conviene? ¡Vete pa' otra casa!... ¡Si no te conviene, resuélvelo tú!, yo no voy a tu casa - que es una de la atracciones fundamentales de la santería para mí- el santero no va a tu casa diciendo ¡Ven que yo te voy a resolver tus problemas! El santero está en su casa, yo le llamo a eso una propaganda espiritual sin acción directa. En la santería hay gente que te dice "caramba, coño, él es muy bueno, la gente te dice por ahí es..." El santero no va a tu casa y te dice "ven a mi hermano con el Elegguá, mira la biblia santera" No, no, la gente no hace proselitismo religioso directo. La santería ha resuelto problemas, porque es que la santería tiene una serie de atractivos, entre ellas que cura enfermedades."

Estos discursos siempre tienen presente la convicción de la espiritualidad, y efectivamente, no es que se pierda, más bien se intercambia. Insertar las características de la religión, tal como su eficacia, su folclore y su estructura ritual como factores de atracción de un turismo religioso, podría tomarse como la afirmación de una "comercialización o mercantilización vulgar", pero como bien se explica en la entrevista, el intercambio no se reduce a un bien tangible, para el creyente existe un intercambio de energía¹⁰⁷, presente en el mismo sacrificio a través del derramamiento de sangre. Finalmente, como lo menciona Lázara Menéndez en "El presente más allá del pasado" (2008:3), la santería es "[...] una práctica religiosa que se orienta a la consecución de un mejor nivel de vida; ella es un ejercicio que busca el bienestar de sus practicantes en el mundo real y concreto en el que viven."

4.2. Dinámica espacial del turismo religioso en La Habana

En La Habana, respecto al turismo cultural y religioso es fundamental distinguir los espacios de espectáculo afrocubano, espectáculos de cultura, así como los espacios de práctica religiosa, todos imbricados, pero separables para configurar una dinámica turística muy particular; no obstante, para poder comprender la dinámica existente entre

¹⁰⁷ Véase el artículo de Argyriadis "El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo", en *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, 2005, pp. 29-52.

éstos, de acuerdo con las entrevistas aplicadas, es indispensable reconocer la existencia en Cuba de dos vías fundamentales de ingreso, la oficialista y la no oficialista. La primera obedece a un turista cultural, interesado de primera instancia en el ámbito histórico de la religión a través de vistas a museos o conferencias con intelectuales de la religión reconocidos, en la cual intervienen las agencias oficiales; y la no oficialista, a través de agencias privadas, muchas de ellas furtivas, donde el turismo religioso practicante tiene mayor presencia, aunque en ambos casos hay una “cadena de profesionales dedicados al turismo religioso”¹⁰⁸, muchos de ellos del sector informal, como las casas de santero o los jineteros¹⁰⁹.

Ahora bien, como parte de un primer acercamiento, la identificación y clasificación de espacios elaborada por este trabajo de investigación tomó como parámetro la principal orientación de los espacios, pero como ya fue mencionado, a menudo rebasan la línea del mero espectáculo y de lo cultural, por lo tanto, espacios como el Callejón de Hamel y la Asociación Yorubá, entran de inicio en las tres categorías (espectáculo, cultura y práctica religiosa); sin embargo, para fines explicativos de la dinámica turística motivada por el turismo religioso y el imaginario afrocubano en el área de estudio, particularmente de la diferenciación entre el turismo cultural y el religioso, se clasificaron de la siguiente manera (cuadro 4.1 y figuras 4.8 y 4.9):

¹⁰⁸ Terminología empleada por Elías Aseff, trabajo de campo, julio de 2015.

¹⁰⁹ Hombre o mujer que abordan al turista para ofrecer diferentes bienes o servicios, entre ellos restaurantes, hoteles o espectáculos a cambio de una comisión, anteriormente se vinculaban específicamente con la oferta de servicios sexuales.

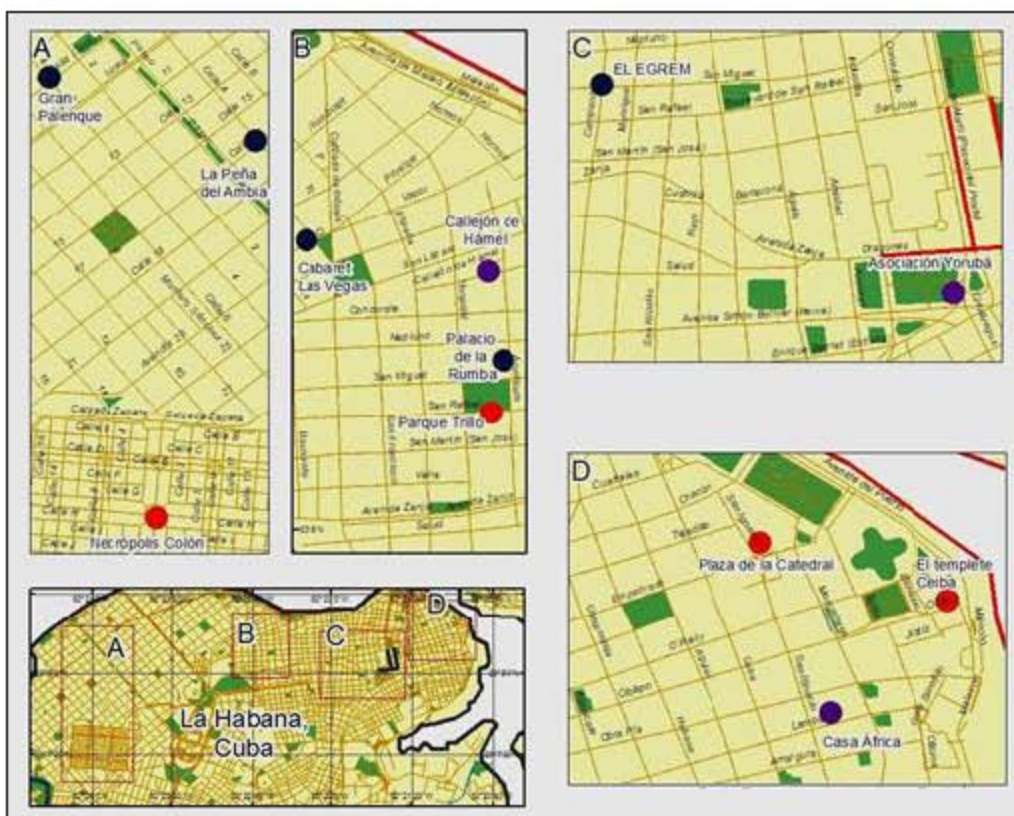
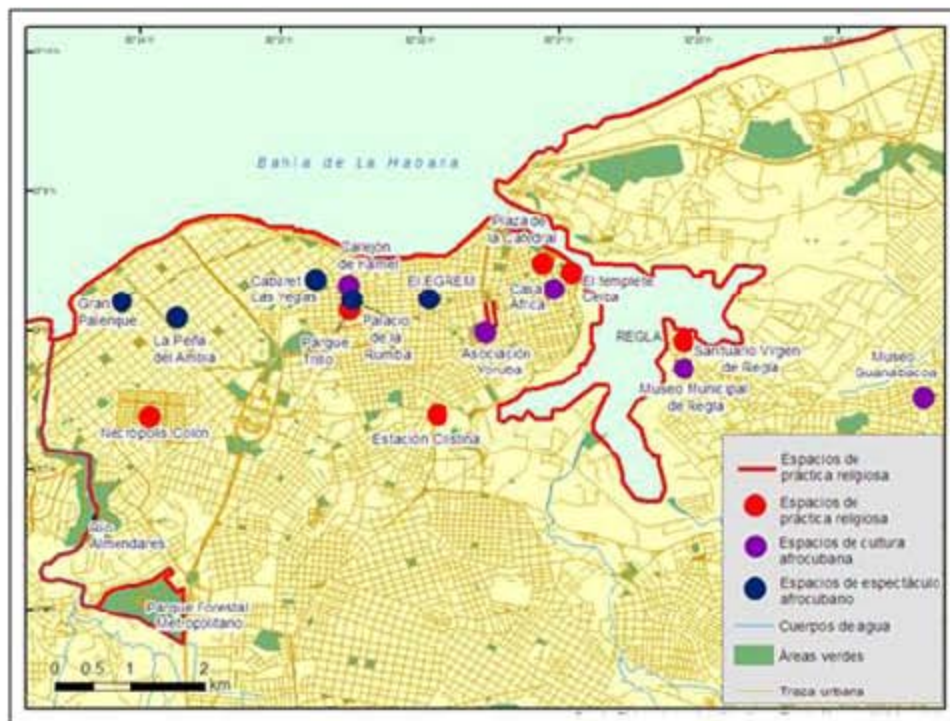
Cuadro 4.1. Identificación de espacios de espectáculo, cultura y práctica religiosa en La Habana, Cuba

Espacios de espectáculo	Espacios de cultura	Espacios de práctica religiosa
Cabaret “Las Vegas” Calzada de la Infanta No.104, entre 25 y 27	Museo de Guanabacoa Calle Martí No.108, entre Valenzuela y Quintín Bandera	Iglesia de “La Virgen de Regla” Regla
Palacio de la Rumba Calle San Miguel No. 860, entre Hospital y Aramburu, muy cerca de las Avenidas Carlos III e Infanta	Museo municipal de Regla Calle Martí No.158, entre el Facciolo y La Piedra	Plaza de la Catedral Entre San Ignacio y Empedrado, Habana Vieja
La Peña del Ambia (UNEAC) Calle 17 esquina a H, El Vedado	Asociación cultural yorubá Paseo del Prado 615, entre calle Montes y calle Dragones, Centro Habana	Necrópolis “Cristóbal Colón” Por avenida Obispo Espada y Obispo Fray Jacinto
Gran Palenque Calle 4, No. 103, entre 5ta y Calzada, El Vedado, Plaza de la Revolución	Casa de África Obrapía No. 157, entre San Ignacio y Mercaderes, Habana Vieja	El Templete (ceiba) Barillo, entre calle O’Reilly y Narciso López.
El EGREM Calle San Miguel No 410, entre Campanario y Lealtad	Callejón de Hamel Esquina San Lázaro, entre Aramburu y Hospital, Centro Habana	Parque forestal metropolitano Avenida del Río
		Río Almendares
		Estación de tren “Cristina” Avenida de México y Atares
		Alrededores de la Asociación Yorubá Calle Máximo Gómez y calle Agramonte hasta Obrapía (Mercados y locales de consulta y venta de artículos religioso)
		Parque Trillo Entre San Rafael, San Miguel, Aramburu y Hospital

Fuente: trabajo de campo, julio de 2015.

En el cuadro anterior se presentan de manera puntual los espacios más representativos, pero cabe decir que, en cuanto a la práctica religiosa, de manera general incluyen evidentemente el interior de las casas, todos los cruces de caminos, todos los cementerios, los mercados, las ceibas, las palmas reales, los montes, las iglesias y las estaciones de ferrocarriles (figuras 4.8 y 4.9).

Figuras 4.8 y 4.9. Distribución de espacios de espectáculo, cultura y práctica religiosa en La Habana, Cuba



Fuente: elaborado por Jonathan Ibarra, Thania Álvarez y Kali Argyriadis con base en los resultados del trabajo de campo, julio de 2015.

El cabaret Las Vegas; el Palacio de la Rumba; La Peña del Ambia (UNEAC); Gran Palenque y el EGREM son espacios de espectáculo afrocubano por excelencia, algunos más apegados a cantos rituales, otros erotizadas y hasta caricaturizados, que ofrecen al turista el imaginario afrocubano. Asimismo, los espacios de cultura afrocubana dirigidos a un turista motivado por una inquietud más intelectual, como el Museo de Guanabacoa, el Museo Municipal de Regla, el Callejón de Hamel¹¹⁰, La Casa de África y la Asociación Yorubá se incluyen fundamentalmente dentro de los circuitos oficiales, pero que constituyen al igual que los espacios de espectáculo, espacios de primer encuentro o de primer contacto con la religión, donde los jineteros resultan fundamentales para su vinculación.

En la Casa de África y la Asociación Yorubá, son los turistas norteamericanos los más interesados, quienes ingresan de manera oficial a través del programa *People to People*; pero también, ingresan por medios no oficiales mediante de personas que cuentan con licencias y que organizan grupos, siempre enmascarados o aparentadas, ya que nada sale de las manos del Estado. En este tenor, la Asociación Yorubá desempeña un papel estratégico allende lo cultural, se encarga de estrechar lazos con Nigeria y de oficializar la religión, a fin de mantener el control de los practicantes religiosos y de sus actividades. Asimismo, cabe hacer una intervención referente a la monopolización de la cultura y la religión por parte del Estado. De acuerdo con Argyriadis (2005b), esta asociación solidificó su prestigio desde 1992 con encuentros internacionales yorubás, donde religiosos nigerianos yorubás le reconocieron a Cuba el estatuto de “propagadora oficial de la religión”; por tanto, la Asociación Yorubá es más que un espacio de cultura y religión, constituye a su vez un instrumento político de control de la religión¹¹¹.

De esta manera, tanto la Asociación Yorubá, la Casa de África y el Museo de Guanabacoa funcionan, principalmente, mediante agencias oficiales del turismo, y su objetivo principal es la divulgación de la cultura africana y afrocubana desde un punto de vista académico. Las agencias oficiales ingresan grupos a La Habana, particularmente estudiantes de antropología social, historia y arte, con un acuerdo y costo previo, el cual estará sujeto al país de procedencia; no obstante, el roce entre lo cultural y lo religioso es

¹¹⁰ El Callejón de Hamel es considerado el mayor proyecto comunitario sociocultural y socioreligioso y se encuentra dentro de los límites de lo “oficial” y lo “no oficial”; sin embargo, en muchas ocasiones es incluido dentro del circuito cultural oficial.

¹¹¹ Véase a el artículo de Argyriadis “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería”, en *Desacatos*, núm.17, enero-abril, 2005, pp.85-106. <http://www.redalyc.org/pdf/139/13901706.pdf>

inevitable, la apreciación estético-cultural, mediante espectáculos de baile y folclore y sus indisociables elementos religiosos, son fundamentales en el conocimiento de la historia y cultura afrocubana (figuras 4.10, 4.11 y 4.12). Alberto Granados, director de la Casa de África, en una entrevista para este trabajo de investigación, explicó con mayor detalle esta dinámica:

“La Casa de África no está enfocada exclusivamente a la cultura afrocubana, está más enfocada a la cultura africana, no se puede hablar África en Cuba si no se habla de la esclavitud, si no habla de la religiones de origen africano, conocidas como afrocubanas, como la santería, de origen yorubá; el palo monte, con sus diferentes manifestaciones; la sociedad secreta abakuá, de la zona del Calabar; como las más importantes, especialmente en la parte occidental de la isla, en La Habana, específicamente.

Los visitantes llegan de diferentes formas, porque el museo tiene diversidad de actividades y no cobra entrada, puede ser de manera espontánea, pero generalmente llegan por agencias de viajes, llegan por grupos que se les pueden brindar diferentes actividades, ahí sí, con un costo a través de la agencia de viajes. Aquí el visitante puede pedir una visita dirigida de un especialista del museo y un espectáculo cultural africano o afrocubano, el visitante puede a su vez pedir, a través de una agencia o de sus correos electrónicos, una conferencia e intercambios entre universidades, claro con un costo que cubran gastos de los profesores... con dependencia de qué país vengan.

Ahora, no sólo trabajamos para extranjero, también impartimos talleres para adolescentes, niños y adultos de aquí. Ahora, a nosotros ¡No nos interesa que vengan grupos de turista a bailar salsa, aunque nos trajese un beneficio económico, dar clases de salsa no es nuestro perfil! Nosotros podemos dar un curso de antropología social y cultural, donde les incluimos clases de percusión, de baile, pero con una visión académica. A mí no me interesa como director de la institución, que vengan turistas –aunque paguen- y tenerlos bailando y gritando como payasos ahí, por buscar un financiamiento que sacrifique la visión y la intensión del Museo, me interesa una visión académica y cultural. Porque el que viene a Cuba y al Museo es porque está interesado en conocer nuestro proyecto cultural [...] No es como Cancún, que no le interesa al turista conocer México, le interesa Cancún, no concibe ir a México sin conocer Cancún. A Cuba también vienen por sus playas, por su pueblo, pero también vienen porque les interesa conocer la historia, la religión. Eso es bueno y es malo. No podemos idealizar a Cuba, tiene virtudes y defectos, para mí en lo personal es una de las sociedades mejores, no hay perfectas, tenemos muchas complicaciones, el bloqueo de Estados Unidos, tenemos muchas cosas que hacer y no hacemos, pero eso es algo que tenemos que resolver los cubanos, nadie va venir a resolvernos mejor que nosotros [...].”

Figura 4.10. Representación de la danza de Yemayá (Casa de África)



Yemayá. Oricha de la fertilidad, madre de todos los orichas, dueña de las aguas, representante del mar, se sincretiza en Cuba con la Virgen de Regla; los colores con los cuales se representa son el azul con blanco o cristal (Bolívar, *op. cit.*).

Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

Figura 4.11. Representación de la danza de Elegguá (Casa de África)

Elegguá. Oricha que tiene las llaves del destino, sin él nada puede empezar, de él depende la felicidad o el infortunio, es juguetón como el destino, como un niño. La dualidad Elegguá-Echu es la inevitable relación entre lo positivo y lo negativo. Elegguá siempre debe estar siempre detrás de la puerta, pues es el protector del hogar, cuando el infortunio ha entrado, es porque entró Echu. Se sincretiza en la santería con el Santo Niño de Atocha; los colores que lo representan son el rojo (Elegguá) y el negro (Echu) (*Ibíd.*).



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

Figura 4.12. Representación de la danza de Ochún (Casa de África)



Ochún. Oricha del río, de la feminidad y sexualidad, siempre acompaña a Yemayá y es íntima amiga del Elegguá. Es eternamente alegre. Se sincretiza con la Virgen de la Caridad del Cobre; se asocia al color amarillo (*Ibid.*).

Las tres imágenes corresponden a la Casa de África, durante un evento enmarcado en un taller de Antropología social de alumnos provenientes de Estados Unidos y Canadá.

Fuente: trabajo de campo, julio de 2014.

Ahora bien, no obstante las versiones oficiales e intelectuales propias del giro cultural de la Revolución cubana, todavía muy presentes, las manifestaciones artísticas, estéticas y culturales, como demostraciones de danza y cantos africanos, particularmente mediante proyectos comunitarios como el Callejón de Hamel, constituyen el puente entre lo cultural y lo propiamente religioso, pero también, entre lo oficial y lo no oficial. Dentro de un primer discurso oficialista hay, de manera aparentemente velada, la aceptación de toda una economía local informal que sostiene y complementa el viaje turista, que a menudo inserta al turismo cultural en un turismo religioso, el cual resulta más fructífero para El Estado, pues el turismo cultural no promueve el retorno, que se alimenta de la experiencia religiosa; además de los múltiples beneficios para la población local organizada en torno al turismo y a la religiosidad.

Este puente que funge como conector de espacios de cultura con espacios de espectáculo afrocubano - ambos dentro de los límites oficiales- así como de práctica religiosa -muchos de ellos no oficiales-, básicamente se encuentra sostenido por dos actores fundamentales: los grupos de danza y canto y por los tan afamados "jineteros". Proyectos comunitarios como el Callejón de Hamel, que como todo proyecto de esta índole se encuentra en la frontera de lo oficial y lo no oficial, es un espacio cuyo concepto

sociocultural y socioreligioso permite una primera interacción entre el turista cultural y religioso, ambos atraídos por la galería del pintor de arte y religión afro cubana, Salvador González, o por las danzas de los orichas que ahí se presentan; pero en una segunda interacción, entra en juego el jinetero y los integrantes de grupos folclóricos, fundamentales en el desarrollo de la dinámica turística religiosa en La Habana, pues los jineteros constituyen el primer eslabón de la dinámica espacial del turismo religioso:

“Algo fundamental que no se puede deslindar de los medios oficialistas o no oficialistas son las casas de santo, ahora hay una “cadena de profesionales dedicados al mundo espiritual afro cubano” cuyo principal eslabón es el jinetero, medio no oficial pero fundamental en la red, él te lleva a la casa de santo y te lleva a lugares relacionados con la religión. Antiguamente la jinetera (o) tenía una connotación sexual, hoy tiene la connotación de “traficante con el turista”, lo mismo te enseña La Habana, como para coger mojito o tabaco, el jinetero ya no tiene únicamente la connotación sexual, está la jinetera o jineteros que sí lo hacen, pero hay otros que no. Hay jineteras que no te dicen cuánto te cobran, pero te sacan la caja de tabacos o reciben comisión de donde te llevan. El jinetero te lleva a tomar bebidas y le dan comisiones, te lleva a los paladares y le dan comisiones, o trabajan la línea del sentimiento -como le dicen- te dicen “no tengo leche”, te sacan la leche y después la venden... Te trabajan la amistad, te trabajan la ropa, te trabajan varias cosas. Aquí no viene el jinetero sexual¹¹², que no dudo que haya quien trabaje estas líneas y te trabaje el sexo, si se da la oportunidad. Ahora muchos de ellos son practicantes o simpatizantes de la religión, lo mismo te explota el ron y el tabaco, como te explotan la consulta, te llevan una consulta, te llevan a casa de santero, saben de un tambor y te llevan al tambor”. (Elías Aseff)

En tanto, los integrantes de los grupos folclóricos constituyen un segundo eslabón en esta trama de “bienes y servicios” de la religiosidad y espiritualidad de la isla. El turista, una vez seducido por el colorido, el misticismo, el erotismo de la puesta en escena de las danzas afrocubanas, se pone en contacto - por medio del jinetero- con los integrantes de los conjuntos folclóricos, en la búsqueda de un curso, taller o clases personalizadas de rumba o de conga; inclusive, hay turistas procedentes de inimaginables parte del mundo atraídos específicamente por las danzas rituales (figuras 4.13 y 4.14). De esta manera, la inserción dentro del universo cultural afrocubano conlleva recurrentemente, a la inserción en el universo religioso afrocubano, sostenido y dinamizado por la población local, donde el bailarín será el vínculo entre cubano religioso y el extranjero.

¹¹² En el Callejón de Hamel

Figura 4.13. Grupo folclórico Rumba morena (Callejón de Hamel)



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

Figura 4.14. Interacción de turistas-población local (Callejón de Hamel)



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

El Callejón de Hamel y el grupo Rumba morena, y el Gran Palenque, donde cada Sábado de la rumba el CFN se presenta con gran éxito, son espacios culturales donde lo oficial y lo no oficial convergen en un mismo objetivo, la dinámica turística. Como lo señala Katherine J. Hagedorn (*op. cit.*), el CFN desde la Cuba posrevolucionaria se ha convertido en un atractivo turístico pilar para el desarrollo del turismo cultural y religioso, y fue clave para la revalorización y transnacionalización de la santería desde una perspectiva estetizante y folclorizada, fuertemente impulsada por el estado, ya que constituye un espectáculo cultural que distingue a la isla de otros destinos turísticos en el Caribe. En el Gran Palenque, cubanos y extranjeros se reúnen para participar de las danzas de los orichas, y donde la actividad de los jineteros, al igual que en el Callejón de Hamel y la Peña del Ambia, como vinculadores con religiosos y bailarines es más que evidente, pese a la penalización por acoso al turista; sin embargo, estas relaciones se insertan en una verdadera interacción entre los asistentes, como si aquella litografía de Pierre Toussaint “Día de Reyes”, fuera el vivo retrato del presente (figura 4.15).

Durante este recorrido por la vida cotidiana y la dinámica espacial del turismo religioso en la capital cubana, mucho se ha hablado sobre la trama existente entre los espacios de cultura, de espectáculo afrocubano y de práctica religiosa, con poco detalle sobre estos últimos, pero no por restarles importancia, sino por el contrario, constituyen el objetivo final y principal de la dinámica existente en los espacios de turismo cultural y de espectáculo afrocubano. Cuando el turista pasa de un turismo cultural-religioso a un turismo religioso practicante, comienza a insertarse en la cotidianidad de la isla, si bien no deja de asistir a eventos culturales, el objetivo principal como religioso es la visita a casa de santero y/o de su nueva familia ritual, para convivir en comunidad; se adentrará en una nueva forma de vida que se aleja de las prácticas turísticas habituales.

El arribo a la isla con la finalidad de participar en ceremonias rituales – entrega de guerreros, limpias, consultas o misas espirituales- son actividades propias de un turismo religioso consumado, donde la organización de la población en una economía local para su beneficio tiene su mayor expresión. Una consulta para el cubano se cobra en dos CUC, mientras que para el extranjero son de 10 a 15 CUC; asimismo, una iniciación puede pasar de 2,000 hasta los 5,000 dólares, nuevamente, dependiendo de la nacionalidad, “la pedrada se da según el sapo”.

Figura 4.15. Los Diablitos (Callejón de Hamel)



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

Dentro de los debates cotidianos en la isla, como parte de un discurso defensor contra las acusaciones de comercialización de la religión, es muy común escuchar de boca de los religiosos: “Yo no lucro con mi religión, yo soy un buen religioso, ella vino para que el santo le diera un consejo, yo como su padrino tengo la obligación moral y religiosa de darle consejo, para eso yo le estoy compartiendo mi derecho, a mí me ha costado, yo tengo que cobrar algo, algo significativo, pero yo también necesito hacerme ceremonias para no perder fuerza, mí aché, y eso cuesta...” Son argumentos cuya validez no deben ni pueden cuestionarse, la producción simbólica no puede reducirse a la mera manifestación de la espiritualidad.

En Cuba, los 5,000 dólares adquieren otra dimensión, es la oportunidad de comprar un animal de cuatro patas y llevarlo a la mesa como “comida ritual”; son unas gallinas que “exigió el oricha”, pero al final se encueran, se hacen en caldo y se comparten a los religiosos asistentes y al cocinero, que también dan su aché y consejo y que requieren el pago de su retribución ritual (“derecho”); son 5,000 dólares que se esperan con ansia para comprar una lavadora, un refrigerador, un televisor o un ventilador. Es la oportunidad de guardar carne o una pieza de gallina para los frecuentes tiempos difíciles en la isla.

Históricamente la santería y sus manifestaciones artístico-culturales han tenido como finalidad la resolución de problemas de la vida práctica, basta recordar los cabildos de nación, cuando se cobraba un real a los curiosos que presenciaban sus manifestaciones rituales. Excedido o no, es juicio que no compete, la religiosidad y espiritualidad pertenece al ámbito de lo privado y cada quien la vive, la cobra y la compra como lo considere. Lo esencial de este trabajo es poner a la luz que la santería es una religión y es también una forma de vivir. La religión en Cuba es pieza clave en los procesos económicos: “Los africanos encontraron en su religión una forma de resistencia cultural, una forma de enmascararse, pero ahora dicen que se ha mercantilizado, yo considero que es una forma de resistencia cultural y económica...” (Entrevista a Alberto Granados, director de la Casa de África).

4.3. Mapeando el Brujo Tour

En el parque Trillo o Quintín Bandera, al pie de la ceiba, comienza uno de los circuitos religiosos más importantes de La Habana, el Brujo Tour, en su versión larga¹¹³, creado y dirigido por Elías Aseff, el cual no es oficial; sin embargo, es ofertado por los circuitos oficiales de la religión. Un grupo de 20 turistas de diversas nacionalidades, colombianos, canadienses y estadounidenses, se reúnen debajo de la ceiba expectantes de lo que sucederá durante esta experiencia a cambio de 20 CUC. En tanto niñas y niños se acercan a los turistas para pedir una moneda o un dulce.

Elías, el principal informante de esta investigación, comienza el circuito con un discurso enfocado en la importancia ritual de la ceiba, para continuar con un discurso apegado al “imaginario religioso afrocubano”, con énfasis en sistema mágico-religioso de origen africano, donde el carácter animista es fundamental para su desarrollo. Enseguida, el grupo es trasladado al Palacio de la Rumba, considerado de acuerdo con el discurso, “símbolo del afrocubanismo” (figura 4.16). Por la calle Concordia, continúa el tour, donde una casa de santero abre sus puertas. Altares de santería, espiritistas y de palo mayombe son expuestos a manera de un museo de las diversas religiones configuradoras del sistema religioso afrocubano, donde también las imágenes de Fidel Castro, del “Che” y de Hugo Chávez toman un lugar muy especial en la puesta en escena del “imaginario

¹¹³ El tour tiene tres versiones: corta, semicorta y larga. Las versiones cortas no incluyen grupo musical, sólo conferencia.

cubano”, fomentando así, “de modo no oficial”, los intereses del Estado socialista (figuras 4.17, 4.18 y 4.19).

Figura 4.16. Palacio de la Rumba, símbolo del afrocubanismo



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

Figura 4.17. Altar espiritista (casa de santero)



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

**Figura 4.18. Altar santero
(casa de santero)**



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

**Figura 4.19. El imaginario “socialista”
(casa de santero)**



Después de una larga conferencia sobre el sistema religioso de los afrocubanos en la casa de santero, en la calle de Concordia, a lo lejos se escucha un toque de violín, aparentemente no previsto dentro del programa, pero sumamente oportuno y redituable para el grupo religioso, ya que al no estar previsto, se entabló una negociación espontánea entre Elías Aseff y los religiosos. Si bien sólo se permitió observar momentáneamente el toque y se prohibió tomar fotos por respeto a la ritualidad, resultó una gran sorpresa para el turista (figura 4.20 y 4.21). Finalmente, el grupo de turistas llega al Callejón de Hamel, ahí el grupo Rumba morena y un conjunto folclórico que las acompaña comienzan su espectáculo, en el cual, el turista es invitado a bailar con Yemayá, con Ochún o con Elegguá (figura 4.22).

Figuras 4.20 y 4.21. Toque de violín (Brujo Tour)



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

Figura 4.22. Brujo Tour, 2014



Fuente: elaborado por Jonathan Ibarra, Thania Álvarez y Kali Argyriadis con base en los resultados del trabajo de campo, julio de 2015.

4.4. La puesta en escena del turismo religioso a través del imaginario afrocubano

Durante el desarrollo de este capítulo se ha expuesto a grandes rasgos sobre el día a día en La Habana, sobre la cotidianidad empapada de religiosidad, donde el Estado tiene un papel fundamental. La religión en La Habana es toda una forma de vida, ha sido y es un elemento de cohesión social desde su nacimiento en los cabildos hasta estos días, es una religión llena de múltiples expresiones artísticas y misticismo, pieza clave de la identidad nacional, del mismo sentir cubano.

La santería, señalada durante siglos como brujería y paleada por el gobierno como si se tratase de una “peste social”, ahora es una de las bases de la economía cubana. Así como en el pasado, cuando los españoles “toleraban” su práctica a través de los cabildos, hoy día el Estado permite y fomenta la existencia de toda una economía local tejida por la población, en una parte, dentro de una “aparente informalidad” y, en otra, de manera “controlada” que, más bien, en conjunto, es toda una actividad social generadora de diversas actividades económicas en torno al turismo.

En este sentido, la Oficina del Historiador (fundada en 1938), con Eusebio Leal Spengler a la cabeza desde 1967, es la encargada de la restauración del centro histórico en todas sus vertientes, mediante un proyecto sostenible nutrido de la “explotación de las capacidades económicas” de su entorno cultural, turístico, comercial e inmobiliario. Desde 1993, el Consejo de Estado le otorgó facultades excepcionales para crear fuentes económicas propias para financiar dicho proyecto de restauración y la reanimación cultural y social. En este sentido, es esta oficina la encargada de la puesta en escena en el Centro Histórico y el fomento del imaginario afrocubano; pues, evidentemente, es un espacio de capital importancia turística¹¹⁴. Ahí mismo se encuentra la plaza de la Catedral (Catedral de la Virgen María de la Concepción Inmaculada), declarada, en 1982, Patrimonio Cultural por la Unesco¹¹⁵, ahí convive una “aparente” informalidad a modo de un gran escenario de folclore y misticismo, entre mujeres de blanco con un puro en la boca y la Señora Habana (Adelaida), quien a grandes rasgos explicó, para el presente trabajo de investigación, el funcionamiento de la dinámica turística que pasa nuevamente de lo oficial a lo no oficial:

¹¹⁴ <http://www.ohch.cu/oficina-del-historiador/>

¹¹⁵ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

“Yo doy 15 CUC al estado cubano como cuentapropista, a la Oficina del Historiador, el Historiador de La Habana se llama Eusebio Leal Spengler. Todos lo consideramos un gran Dios, porque mira, aquí mismo en el portal donde estamos, muchos se colaron y empezaron a vivir aquí, y destruyeron muchas cosas, como destruyeron en otros palacios, y muchas cosas que pudieron haberse perdido, ese hombre las recuperó y las sacó de esa bajada y de ese fango que no todos los países del mundo pueden cuidar, su identidad. Entonces se crearon las brigadas de restauración - que yo trabajé en ellas-. Soy licenciada en Historia universal, fui maestra durante 12 años de los muchachos del pre-universitario y después me uní a las brigadas de restauración que se crearon para salvar este tesoro que tenemos. Yo me siento muy contenta que ese hombre haya amado el arte, que ame la historia y que podamos seguir enseñando un poco el arte. Pagamos eso, porque con ese dinero ayudamos a que haya un fondo económico y con ese dinero se pueda seguir restaurando.

Yo estoy jubilada, recibo una chequera con un equivalente de 10 CUC al mes, que es el mismo dinero de cojo y pago la restauración, el derecho al Estado equivale a 15 CUC. Aquí me va, me va... No me voy nunca de aquí sin ganarme aunque sea cinco pesos, estoy todos los días. A veces he dicho ¡No voy a bajar! ...Y aparece aquel colombiano y aparece aquella de Noruega, yo tengo ahijados hasta de Israel... Yo le di clases de salsa -junto con aquel bigotón- a 95 noruegos en el hotel Inglaterra, yo me dedico al baile, se bailar la parte folclórica de los santos de los orichas, salsa, rumba, cha-cha-chá, mambo... Me llaman por teléfono y me dicen: “Adelaida queremos que venga para acá, a una casa particular, queremos que de clases”. Llevo muchos años, llevo 22 años trabajando aquí, tanto la parte esotérica como del baile. Tengo ahijados, algunos hablan de mí, o sea, se enteran de mí por otra persona...”

Durante las entrevistas, reiteradamente se ha dado cuenta del carácter transnacional de la religión como si se tratase de una agencia espiritual que ofrece desde clases de mambo, cha-cha-chá, rumba y danzas de carácter ritual, hasta trabajos o rituales santeros para la resolución de problemas en vida a extranjeros de diversas partes del mundo. Los señalamientos que se derivan de los procesos sobre mercantilización de la religión vienen acompañados de una deformación de la religión, donde la ortopraxis ritual se encuentra en juego e, inclusive, la imagen del cubano mismo. En parte, evidentemente, su transnacionalización y relocalización en otros espacios tienen como consecuencia una serie de adaptaciones con cargas simbólicas del espacio de acogida, de manera que su carácter y estructura ritual sufre deformaciones; y, por otra, el mismo estado cubano fomenta un imaginario afrocubano cargado de misticismo y exotividad, atrayente de flujos turísticos internacionales, donde el elemento político y de identidad nacional es inherente, como parte de la monopolización cultural y religiosa (figuras 4.23, 4.24 , 4.25 y 4.26).

“La santería va a muchos campos de estudio, hay gente que está estudiando hasta la influencia política de la santería y la política en la santería... La santería permea en todos los aspectos de nuestra sociedad ¿Cuántos símbolos de la santería no han utilizado los políticos? En el turismo no se puede negar, aquí tiene muchas aristas, es difícil de controlar. Ahí ves a la persona, aun hombre que llega a Cuba, ve a una mujer que está buena, que va vestida de blanco, va se acerca, se hace una relación y se casa con ella, el tipo termina hecho santo... Viene a una casa privada que está rentada, ve en la puerta un Elegguá, empieza a ver a preguntar, va por la calle, el baile, la música, la gente vestida de blanco, pregunta y termina hecho santo. Otro, vas

en la calle y consultas..., y te metiste dentro. Este es el turismo más casual. Está el más organizado, estás en México y contactas con un santero, éste te habla de pla-pla y vas a Cuba que es la base... Son las redes transnacionales religiosas de las cuales hablan nuestros colegas franceses.

Cada mercancía tiene un atractivo, la santería se convierte en mercancía porque hay una demanda y una oferta. La santería es una religión de "aquí y ahora", es una religión que se da pruebas, porque los resultados se ven en la mejora de su vida, o en la resolución de un problema determinado. Yo soy un hombre completamente convencido que el hombre puede estar en comunión con la naturaleza. Cristo lo dijo a su forma "pidan y se les dará". La santería es atractiva para los extranjeros, sobre todo para los americanos.

El Estado tuvo un punto a favor cuando en 1991 declaró libre de creencias religiosas. De ahí para acá se ha aprovechado de eso, el Estado sabe, por eso creó la Asociación Yorubá, como centro cultural que mezcla un lazo diplomático con lo religioso de África. No es una reafirmación, yo lo pondría entre paréntesis, hay un señor que hizo todo un tratado de las diferencias entre la religión yorubá con la santería, diciendo cuáles eran las diferencias y quién tiene la razón. Lázara Menéndez tiene un artículo que se llama "¿Un cake para Obatalá?"¹¹⁶, contra la yorubización de la santería -o no en contra, pero no en contra ni a favor-. Ahora... ¿Quién tiene contacto con los yorubá?... Nosotros hemos reinventado, ¡recuerda bien!, ¡renovación y reforma!, hemos hecho toda una reforma de la tradición yorubá, tiene un nuevo significado para el cubano, la religión yorubá en Nigeria tiene más significado de tradición, pero ya no es tanto influencia política, ya ahí son los musulmanes, los cristianos..." (Elías Aseff)

Respecto a la monopolización de la cultura, es por demás evidente el énfasis del cubano cuando refiere que la santería es propiedad exclusiva de Cuba. Como si el tiempo no hubiera pasado, en una retrospectiva, cuando Argeliers León hablaba de una carta de ciudadanía cubana para los ritmos que se gestaron en la isla, si bien con elementos africanos y europeos, la evolución en Cuba les otorgó el derecho cubano. De tal manera, el gobierno cubano astutamente ha buscado la manera de establecer relaciones diplomáticas con África a través de la Asociación Yorubá, para mantener el lazo cultural y reafirmar sus raíces africanas, en tanto contiene aquellos intentos de reafirmación de la religión y tener el control sobre ella. La santería es, al igual que los diferentes ritmos, ciudadana cubana.

Aunado a la monopolización de la cultura y la creación de un imaginario afrocubano como medio, el Estado y el pueblo estratégicamente han sabido también mantener su giro cultural revolucionario, aunque persisten problemas sociales agravados en un destino turístico, y presentes en todas las sociedades, como la prostitución y el jineterismo. Cuba, como destino turístico, ocupa dentro de la geografía del turismo mundial actual, una reputación más asociada a un proyecto cultural basado en su folclore y religión

¹¹⁶ 1996

“excepcional”, que como un simple destino de “sol, arena y sexo”. No obstante, la actividad turística es una fuente importante de divisas para la población, no es suficiente ante la pobreza y la lucha diaria en la isla, pero se mantiene ante un bloqueo económico arrastrado desde hace más de 50 años, frente a un racismo vigente y frente a la imposición de dos monedas:

“Cuba es el misterio de Latinoamérica, de cómo un país socialista ha logrado mantenerse frente a un país norteamericano que nos ha bloqueado, donde la santería se ha convertido en un arma para enfrentar nuestras carencias, nuestros problemas del día a día del cubano. La santería se ha convertido en un negocio, donde tú tienes que dar para recibir, hacerse santero hoy implica una cantidad de dinero importante, se ha convertido en una forma de vida, de profesionales que viven a partir de esta religión, y con la apertura del turismo, aún más, son personas que nos dejan una entrada de divisas importante [...]” (Elías Aseff)

Figuras 4.23 y 4.24. El imaginario afrocubano: la Señora Habana (Plaza de la Catedral)



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

**Figura 4.25. El imaginario afrocubano: mujeres de blanco
(Plaza de la Catedral)**



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

**Figura 4.26. El imaginario afrocubano: exotividad
(EGREM)**



Foto: trabajo de campo, julio de 2014.

CONCLUSIONES

El turismo en Cuba, desde su apertura en 1991, representa para la isla una fuente de divisas fundamental para su desarrollo, donde la santería y el folclore que la rodea resultan ser, al igual que la rama médica, detonantes de un turismo de alcances mundiales; no obstante su posición geográfica para países tan lejanos como Inglaterra o Alemania y de las “restricciones” para los estadounidenses, quienes representan un importante segmento de sus ingresos turísticos. En esta dinámica, el Estado ha puesto en marcha diversas estrategias para la captación de estos flujos turísticos, desde la flexibilización de políticas migratorias a través de programas como *People to People*, en el caso de Estados Unidos, y del fomento a un imaginario afrocubano, cuyos orígenes no son recientes, han sido parte de la misma configuración histórica del pueblo cubano. En este sentido, el Estado y la población supieron identificar en su pasado histórico - fatalmente marcado por uno de los más bajos crímenes sociales como la esclavitud, la discriminación y el señalamiento- una herencia cultural sumamente explotable.

Actualmente, diversas acusaciones se han erigido respecto a una supuesta mercantilización y deformación de la religión en Cuba como una de las consecuencias del turismo. Si bien el intercambio monetario de la religión en la isla se ha agravado por el turismo como uno de los más representativos procesos contemporáneos de la globalización, este intercambio no resulta ser producto reciente, y si así fuese, la cultura no debe reducirse a una manifestación improductiva del ser humano, toda actividad cultural tiene un fin material. Asimismo, no puede descalificarse o encajonarse un fenómeno social partiendo de una supuesta homogeneidad histórica, es una obligación conocer la historia de una sociedad, ninguna historia es igual, ninguna historia se repite.

El proceso histórico presentado a lo largo de dos capítulos, tienen la finalidad de exponer los procesos que gestaron a la religión oricha y su evolución espacio-temporal, y constituyeron el punto de partida para esta investigación. No es posible entender las dinámicas de la sociedad cubana sin hablar de África, de la trata esclavista, de la diversidad étnica y su consiguiente diversidad cultural a través de aquello que Fernando Ortiz llamó “transculturación”, sin entender que Cuba es un “ajijaco”. Pero en esta diversidad, la religión fue un elemento común para su sobrevivencia y resistencia cultural, nació entonces como una práctica tachada de “brujería” como “cosas de negros salvajes”, pero fue la forma de echarse a la bolsa un pedacito de África, de su tierra arrancada. De

la misma manera, se da cuenta de toda la estructura política, social, económica, cultural y religiosa que vino desde aquel continente a suelo americano.

Pero una religión tan llena de manifestaciones artísticas y culturales no podía limitarse a las fronteras de una isla o de un continente. Su siguiente etapa, su etapa poscolonial, fue determinante en su revalorización. De ser cosa de “negros”, ahora sería fuente de inspiración para la literatura, la pintura, la música y la cinematografía; donde México y Estados Unidos y Francia fueron sus principales escenarios, en una primera y segunda etapa de transnacionalización. Hoy en día existe un imaginario afrocubano cocinado a lo largo de su historia, donde la reafirmación de lo cubano es determinante para su derecho de propiedad. La religión y todas las manifestaciones artísticas y culturales, no son europeas, no son africanas, son cubanas. El Estado y la población han sabido identificar en su cultura, como reiteradamente se ha mencionado, parte de una alternativa al día a día cubano; sin embargo, la creación de un imaginario turístico conlleva sacrificios sociales y culturales en un pueblo.

Si bien el turismo en Cuba actualmente representa un pilar de su economía, también representa una agudización de problema sociales como la ya conocida prostitución y jineterismo –presentes en todas las sociedades desde tiempos muy antiguos- generadores de contradicciones, entre un pueblo lleno de color, de misticismo, de encanto y de ritmo, mezclado con pobreza y con la necesidad imperiosa de salir huyendo como si se tratase del peor de los encierros, particularmente por la población joven, en un camino hacia la pérdida de su identidad. Hay carencias, pero también hay grandes ventajas como la educación, la atención médica y un rico pasado histórico.

Aunado a ello, la transnacionalización mediante el establecimiento de redes de parentesco ritual, detonados por el turismo y la migración, conllevan a una adaptación a nuevas cargas culturales, se relocaliza en otros espacios a modo de copias. En este panorama, Cuba debe defender -y así lo hace, desde el pueblo hasta el Estado- la propiedad de su cultura y religión, como una herencia que nadie más tiene, que se gestó y creció en esta bella isla. La santería es parte de su ser cubano, de ese patrimonio cultural sobre el cual Cuba tiene un “el control exclusivo”, y que en pleno uso de su derecho, la utiliza como un factor de atracción turística de tal excepcionalidad, que la distingue de otros destinos turísticos en la geografía del turismo mundial, particularmente del Caribe.

En este sentido, turistas de diversas nacionalidades arriban a la isla con el objetivo de iniciarse en la religión o simplemente son turistas culturales que quedan prendidos de los orichas, puestos en escena como parte de una dinámica de “bienes y servicios” en torno a la religión y al turismo, en una aparentemente subrepticia economía local. Pero La Habana, no es un simple destino turístico de “sol y playa”; el giro “cultural” del turismo dado por el Estado, ha dotado a la isla de un mayor significado, más allá de espectáculos o danzas de los orichas con sus vestidos multicolor, y muñequitas vestidas de Yemayá o de Ochún, es la enraizada religiosidad de la población y sus prácticas rituales cotidianas, anteriormente perseguidas y castigadas, que imprimen a este espacio un valor sagrado para aquellos buscadores espirituales, pero también representan una importante derrama económica.

El Estado a través de espacios oficiales como La Asociación Yorubá o La Casa de África, fomenta un turismo cultural y, a su vez, un turismo religioso, aunque, la mayoría de las ocasiones dentro de los “discursos oficiales”, no sea aceptado de manera abierta, en tanto resulta contradictorio en una sociedad con alto nivel de educación propio de un sistema socialista. Espacios como el Callejón de Hamel, que se encuentra en los límites de lo oficial y lo no oficial, es fuertemente promovido por las agencias turísticas oficiales, y es un espacio de contacto directo con manifestaciones religiosas, donde la pluralidad y la convivencia permiten la interacción entre turista, el jinetero, el bailarín y el religioso. Asimismo, la plaza de la Catedral, cuyo proyecto es controlado por medios oficiales como la Oficina del Historiador, es un espacio abierto donde personajes “cuentapropistas” como la Señora Habana, son parte de esta mencionada puesta en escena y que mantienen redes de parentesco transnacionales.

Pero cabe ser reiterativos, pues la puesta en escena de la religión para su “venta” al turismo no obedece a una oferta más en el mercado. Primeramente, si bien se ha agudizado por la influencia de la actividad turística, su venta no es producto de la globalización, desde África había una retribución de por medio; en segunda instancia, es una religión cuya finalidad es el bienestar en la vida práctica, la cotidianidad en Cuba requiere acciones prácticas; y en una tercera consideración, no se trata sólo de un bien monetario satisfactor de una actitud consumista, es la esperanza de un pedazo de carne o de una pieza de gallina, es un contacto allende fronteras cubanas que recuerde las necesidades de su familia ritual, un extranjero poseedor de “dinero fuerte”, como así lo

llaman, una esperanza ante los tiempos más difíciles, muy frecuentes en la isla producto de un bloqueo económico norteamericano.

Las relaciones diplomáticas y económicas entre Estados Unidos y Cuba parecen destensarse, ahora existe la posibilidad que las líneas aéreas abran vuelos semanales y directos hacia la isla, como la reciente ruta Nueva York -Cuba; ya se establecieron las primera rutas del servicio comercial de ferry de pasajeros entre Florida y la isla, a través de licencias específicas; asimismo, tarjetas de crédito norteamericanas como American Express podrán operar en la isla. El restablecimiento de las relaciones diplomáticas después de más de 50 años impactará radicalmente la dinámica turística en la isla, aún más si se parte de la importancia del turismo norteamericano para el turismo religioso y de las olas migratorias que relocalizaron la santería en territorio estadounidense.

Cabría cuestionarse si la importancia del turismo religioso pasará a un segundo plano frente a un turismo de litoral, o la movilidad religiosa y relocalización de la santería tomará más fuerza en Estados Unidos. Las consecuencias por el momento podrían verse a simple vista “positivas”, pero a la postre, podrían convertirse en un efecto dominó que caiga directamente sobre la identidad cubana, especialmente, sobre la propiedad monopolista de Cuba sobre su religión y su cultura. Los beneficios o desventajas marcan una nueva y gran oportunidad para el científico social, para la geografía misma, representa también una continuidad de investigación para la presente tesis, porque el espacio es el resultado de la actividad social, siempre dinámica, siempre cambiante...

Bibliografía y hemerografía

Acuña, A. (2004) "Aproximación conceptual al fenómeno turístico en la actualidad". *Gazeta de Antropología*, 20. Pp. 1-14.

"American Express empezará a operar con sus tarjetas en Cuba" (2015) *El País*, 28 de enero.

Anuario Estadístico de Cuba 2012. Edición 2013. Oficina Nacional de Estadística e Información de la República de Cuba (ONEI).

Álvarez, T. (2009) *Dinámica espacial del turismo sexual masculino en Cancún*. Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Argyriadis, K. (1997) *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises*. Tesis Doctoral. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. París Francia.

Argyriadis, K. (2000) "Des Noirs sociers aux babalaos: analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane". *Cahiers d'Études africaines*, 160, XL-4, Francia. Pp. 649-674.

Argyriadis, K. (2002) "Les Parisiens et la santería: de l'attraction esthétique à l'implication religieuse." *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, n° 1, Francia. Pp. 17-43.

Argyriadis, K. (2005a) "El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo". *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, 2005, pp. 29-52, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México

Argyriadis, K. (2005b) "Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería". *Desacatos*, núm.17, enero-abril, pp.85-106.

Argyriadis, K. (2006a) Transnacionalización y relocalización de la santería en Veracruz. *Cuba Arqueológica*. Pp.1-12

Argyriadis, K. (2006b) "Les batá deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine". *Civilisations* vol. LII, n° 1-2, janvier, Francia. Pp. 45-74. Traducción al español. Pp.1-22.

Argyriadis, K. (2012) "Cambios estructurales en el parentesco ritual. (La Habana/Veracruz)." *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, Casa Chata, México. Pp. 119- 127.

Argyriadis, K. (2012a) "Formas de organización de los actores y modos de circulación de las prácticas y los bienes simbólicos". *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, Casa Chata, México. Pp. 49- 61.

Argyriadis, K. y De la Torre, R. (2012) "Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad". *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, Casa Chata, México. Pp. 13-25.

- “Aumenta el número de turistas de EE.UU. a Cuba a pesar del embargo”. (2014) Actualidad RT, 8 de abril.
- Barcia, M. (2003) *La Otra Familia. Parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba*. Fondo Editorial Casa de las Américas. La Habana, Cuba.
- Bolívar, N. (1990) *Los orishas en Cuba*. Ediciones Unión. Unión de Escritores y Artistas de Cuba. La Habana, Cuba.
- Callizo, J. (1991) *Aproximación a la Geografía del Turismo*. Síntesis. Madrid, España.
- Capone, S. y Frigerio, A. (2012) “Ifá reconquista el mundo, o los desafíos de una “nación imaginada.” *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, Casa Chata, México. Pp. 175-195.
- Capone, S. y Mary, A. (2012) “Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa”. *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, Casa Chata, México. Pp. 27-46.
- “Creció ligeramente turismo en Cuba durante 2013”. (2014) *Cubadebate*, 6 de enero.
- “Cifra récord de turistas en Cuba: Ministerio del Turismo”. (2014) *El Economista*, 31 de diciembre.
- Cohen, E. (2005) “Principales tendencias del turismo contemporáneo”. *Política y Sociedad*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 42, Núm. 1. Pp. 11-24.
- Deschamps, P. (1971) *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. Unión de Escritores y Artistas de Cuba. La Habana, Cuba.
- Diez, G. (2008) *Impacto del turismo internacional en la economía cubana*. Tesis de licenciatura, U.N.M.d.P., F.A.C.E.S.
- Echeverría, B. (2001) *Definición de la Cultura*. Fondo de Cultura Económica, México.
- “Estados Unidos concede primeras licencias para servicio de ferry de pasajeros a Cuba”. (2015) *Univisión Noticias*, 5 de mayo de 2015.
- Fábregas, A. (2010) “Cuba y Yucatán en la mirada de una antropóloga”. *Desacatos*, núm. 34, septiembre-diciembre. Pp. 189-193.
- Franco, J. (1975) *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
- Fernández, L. (1991) *Geografía General del Turismo de Masas*. Alianza Editorial, Madrid, España.
- Guillot, M. y Juárez, N. (2012) “Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal”. *Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. Casa Chata, México. Pp. 63-84.
- Harvey, D. (2000) *Espacios de Esperanza*. Ediciones Akal, España.
- Harvey, D. y Smith, N. (2005) *Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura*. Universitat Autònoma de Barcelona.

- Hervieu-Léger, D. (2008) "Algunas paradojas de la modernidad religiosa. Crisis de la universalidad, globalización cultural y reforzamiento comunitario". *Comunicación y política*, UAM-X, México. Pp. 15-29.
- Hagedorn, K. (2001) *Divine Utterances. The performance of afro-cuban santería*. Smithsonian Institution Press, Washington, Estados Unidos.
- Hiernaux, J. (2006) "Pensar en religión en un mundo en transformación". *Relaciones* 108, volumen XXVII, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Pp. 84-104.
- Guerra, R. (1989) *Teatralización del floklore y otros ensayos*. Letras cubanas, La Habana, Cuba.
- Juárez, N. (2009) "Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México". *Stockholm American Studies of Latin*, No.4, marzo 2009, No.4, marzo. Pp.84-94.
- Juárez, N. (2007) *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la Ciudad de México*. Tesis Doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamarre, M. (2007) *Reconfiguration de l'espace culturel à Cuba. Tesis de Maestría, Département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences*.
- Lachatañeré, R. (2001) *El sistema religioso de los afrocubanos*. Editorial de las ciencias sociales, La Habana, Cuba.
- León, A. (1981) *Del canto y del tiempo*. Editorial Pueblo y Educación. La Habana, Cuba.
- López, R. (1985) *Componentes africanos en el etnos cubano*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
- Lozato, J. (1990) *Geografía del Turismo. Del espacio contemplado al espacio consumido*. Masson. Barcelona, España.
- Martínez, M. (2006) *Afroamérica I. La ruta del esclavo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Distrito Federal, México.
- Martínez, R. (2011). *Turismo Espiritual. Una alternativa para el desarrollo de las poblaciones*. Universidad de Guadalajara, México.
- Mathienson, A. y Wall, G. (1990) *Turismo. Repercusiones económicas, físicas y sociales*. Trillas, México.
- Millán, G. y Pérez, L. (2012) "Etapas del ciclo de vida en el desarrollo del turismo religioso: Una comparación de estudios de caso". *Cuadernos de Turismo*, No. 30, Universidad de Murcia, España. Pp.241-266.
- Mintz, S. y Price, R. (1992) *The birth of African-American culture: an anthropological perspective*. Beacon Press. Estados Unidos de América.
- Morales, J. (2003) "La Reforma económica en Cuba". *México-Cuba 1902-2002, Cátedra extraordinaria "José Martí"*. CCyDEL, México.

- Moreno, M. (1978a) *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*. Tomo I. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
- Moreno, M. (1978b) *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*. Tomo II. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
- Menéndez, L. (1996) “¿Un cake para Obatalá?!”. *Temas*, octubre-diciembre, La Habana, Cuba. Pp38-51.
- Menéndez, L. (1996) “El presente más allá del pasado. Acerca de Vestimenta ritual tradicional de la Santería cubana, de María Elena Molinet”. *Perfiles de la cultura cubana*, mayo-diciembre.
- Sosa, E. (1982) *Los ñañigos*. Ediciones Casa de las Américas. La Habana, Cuba.
- Souza, A. (1998) *El sacrificio en el culto de los orichas (Religión yorubá)*. Infatumó, La Habana, Cuba.
- Suárez (1996) *Fernando Ortiz y la cubanidad*. Ediciones Unión. La Habana, Cuba.
- Ortiz (1940) “Los factores humanos de la cubanidad”. *Revista Bimestre Cubana*, no. 3, marzo-abril de 1940, vol. XIV, La Habana, Cuba. Pp. 161-186.
- Ortiz, F. (1991) *Estudios Etnosociológicos*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
- Ortiz, F. (1992) *Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
- Ortiz, F. (1993) *Etnia y Sociedad*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
- Orovio, H. (1992) *Diccionario de la música cubana. Biográfico y técnico*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba.
- Peel, J. (2003) *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Indiana University Press. Estados Unidos de América.
- Perera, A. (2003) “Oleadas migratorias, religión e identidad cubana”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 10, núm. 32, mayo-agosto, Universidad Autónoma del estado de México, Toluca, México.
- “Turismo religioso de EE UU a Cuba”. (2014) *Martí Noticias*, 25 de septiembre.
- Ubieta, E. (2003) “Orígenes y proyección actual del internacionalismo cubano.” *México-Cuba 1902-2002, Cátedra extraordinaria “José Martí”*. CCYDEL, México.
- Unesco (2005) *Gestión del turismo en sitios del Patrimonio Mundial: Manual práctico para administradores de sitios del Patrimonio Mundial*, París, Francia.
- UWNT0 (2014) *Panorama OMT del turismo internacional*.

Internet

http://www.ugr.es/~pwlac/G20_17Angel_Acuna_Delgado.pdf

http://www.one.cu/aec2012/esp/20080618_tabla_cuadro.htm

<http://www.redalyc.org/pdf/139/13901706.pdf>

<http://www.cubaarqueologica.org>

<http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/24128>

http://www.perfiles.cult.cu/articulos/presente_pasado.pdf

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10503204>

<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001286/128679s.pdf>

<http://mkt.unwto.org/es/publication/panorama-omt-del-turismo-internacional-edicion-2014>

<http://www.cubadebate.cu/noticias/2014/01/06/crecio-ligeramente-turismo-en-cuba-durante-2013/#.VTRq05CI7IU>

<http://actualidad.rt.com/actualidad/view/124663-eeuu-cuba-aumenta-turistas-embargo>

<http://www.martinoticias.com/content/turismo-religioso-cuba-ee-uu-/75779.html>

<http://eleconomista.com.mx/internacional/2014/12/31/cifra-record-turistas-cuba-ministerio-turismo>

<http://noticias.univision.com/article/2324851/2015-05-05/america-latina/cuba/jet-blue-viajes-cuba-nueva-york-habana-aviacion>

http://economia.elpais.com/economia/2015/01/28/actualidad/1422441125_694134.html

<http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/34%20Indexado/resenas4.pdf>

<http://es.scribd.com/doc/38416038/F-Ortiz-Los-factores-humanos-de-la-cubanidad>

<http://www.youtube.com/watch?v=JA2I9Uaua5s>

<http://www.periodicoeltiempo.mx/>

<http://www.youtube.com/watch?v=41arF1h5-UI>

<http://cinemexicano.mty.itesm.mx/peliculas/victimas.html>

<http://www.youtube.com/watch?v=KeNoKytgdgM>

<http://www.youtube.com/watch?v=pBeB7rBdx2g>

<http://www.afrocubaweb.com/images/photos/conjuntofolkantiguo.htm>

http://www.bicentenario.gob.mx/reforma/index.php?option=com_content&view=article&id=64:antonio-lopez-de-santa-anna-1794-1876&catid=36:reforma&Itemid=41