



Ra Ximhai

ISSN: 1665-0441

raximhai@uaim.edu.mx

Universidad Autónoma Indígena de
México
México

Rodríguez-Basso, Silfredo; Ferrer - Rodríguez, Ana Bertha; Concepción - Domínguez,
Maurilio

CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE ANTECEDENTE AFRICANO
PRESENTES EN BAHÍA HONDA (PINAR DEL RÍO)

Ra Ximhai, vol. 12, núm. 4, enero-junio, 2016, pp. 169-181

Universidad Autónoma Indígena de México
El Fuerte, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46146927010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



uaim

RA XIMHAI ISSN 1665-0441

Volumen 12 Número 4 Edición Especial

Enero – Junio 2016

169-181

CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE ANTECEDENTE AFRICANO PRESENTES EN BAHÍA HONDA (PINAR DEL RÍO)

BELIEFS AND RELIGIOUS PRACTICES OF AFRICAN BACKGROUND PRESENT IN BAHIA HONDA (PINAR DEL RÍO)

Silfredo **Rodríguez-Basso**¹; Ana Bertha **Ferrer-Rodríguez**² y Maurilio **Concepción-Domínguez**³

¹Doctor en Ciencias sobre el Arte. Profesor Auxiliar. Docente en Historia y Antropología Social. Universidad de Pinar del Río. Cuba.

²Licenciada en Historia. Profesora Asistente. Docente e Investigadora. Universidad de Artemisa. Cuba. ³Licenciado en Educación. Profesor Asistente. Docente e Investigador. Universidad de Artemisa. Cuba.

RESUMEN

El presente artículo forma parte de una tesis doctoral sobre la presencia de antecedente africano en la identidad cultural de Bahía Honda, entonces municipio de la provincia de Pinar del Río, Cuba hasta diciembre de 2010. Con la sistematización de las principales creencias y prácticas de este substrato existentes (Santería, Palo Monte y Arará Magino), se abordaron cada uno de sus componentes con un enfoque sociocultural, parte integrante de su cultura popular tradicional.

Además del Espiritismo, expresión que transversaliza sincréticamente las manifestaciones mencionadas, la principal conclusión extraída ha consistido en las particularidades específicas presentes que han convertido lo religioso en un universo representativo de la identidad cultural de esta localidad en Vueltabajo.

Palabras clave: identidad cultural, localidad, universo representativo.

SUMMARY

The present article is part of PhD thesis about the presence of the African legacy in the cultural identity of Bahia Honda, former municipality of Pinar del Rio province, Cuba until December 2010. With the systematization of the main beliefs and practices of this existent substratum (Santería, Palo Monte y Arará Magino), each component are analyzed based on a socio- cultural approach as an integrated part as the cultural identity in the province.

Apart from “spiritism”, an expression that crosses and integrates the different religious manifestations, the main conclusion we could arrive in this work consists on the present specific peculiarities that have converted the religious in a representative universe of the cultural identity of this location in Pinar del Rio.

Key words: cultural identity, location, representative universe.

INTRODUCCIÓN

Cada una de las religiones populares cubanas, constituyen un sistema de creencias y prácticas en sí mismas. En Bahía Honda, cuatro de ellas se han mantenido con sus peculiaridades: la santería; las Reglas de Palo Monte, principalmente el *Mayombe*; la Regla Arará, en su variante magino; y el espiritismo cruzado. Al interactuar entre sí, expresan un fenómeno que, en consonancia con el criterio expuesto por Jorge Ramírez Calzadilla (2003), conforman la conciencia religiosa, la actividad religiosa y la dimensión organizativa, con la inserción cada vez mayor del sentido valorativo que contribuye a revelar la importancia que el autor de este resultado le concede a la relación religión, cultura e identidad.

Los procesos de culturización que afectan al campo religioso contiene en su amplitud y complejidad, como forma de la conciencia social, la dimensión valorativa entendida como criterios, juicios, puntos de vistas, que ejercen un papel regulador de la conducta social del practicante, con la inclusión del resto de la sociedad, cuestión que encierra un significado cultural que, incluso, trasciende a la religión misma al ser *integrante de la cultura; es cultura ella misma* (Ramírez, 2003) como lo es la identidad, tal y como se manifiesta en cada una de las creencias y prácticas de origen africano presentes en Bahía Honda, que se abordan a continuación.

MATERIALES Y MÉTODOS

Los materiales y métodos empleados se han fundamentado en el trabajo de campo con una perspectiva emic. La obtención de la información, se realizó mediante intercambios dialógicos entre los investigadores y los practicantes portadores de la tradición religiosa con privilegio de la entrevista no estructurada en profundidad y la observación participante sistemática de la práctica religiosa. El procesamiento de los datos, mediante el método triangular y el hermenéutico, se mantuvo respetando los códigos culturales de los sujetos implicados, uno de los componentes básicos de la identidad cultural de substrato africano en Bahía Honda.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

La Santería

La santería o Regla de Ocha-ifá, constituye el resultado del sincretismo entre santos católicos y africanos pero, al ser cultura, es parte de un universo donde la conciencia, la actividad, la organización y la valoración de lo santero, son atravesados por la identidad, algo que la gente de Bahía Honda asume como el modo individual de ser uno mismo en la diversidad. De ese modo, la santería continúa siendo una de sus fuentes de sentido; por ejemplo, en la forma de representarla. Entre las más frecuentes se hallan las estatuillas de santos de yeso, situadas en un altar de madera, de estructura piramidal, en cuya parte superior se ubica la de mayor veneración.

Como particularidad, suelen aparecer diferencias con otras regiones del país, y también locales, como en el número de piedras que se asocian con cada oricha, las que, por lo general, responden en cantidad a los caminos o avatares que los tipifican, tal y como se aprecia en las casas templo ubicadas en La Habana y Matanzas. Durante la observación participante de una festividad dedicada a Changó en la finca Santa Teresa, comunidad Pablo de la Torriente Brau, realizada en el cuarto de fundamento de Florencio Rodríguez, se apreció el “busto de Oyá, Las Mercedes y la Virgen de Regla hechos de piedra” (F. Rodríguez, entrevista personal, 4 de diciembre de 2013), con una sola de ellas situadas de manera respectiva, depositadas en un recipiente de barro. Cual reminiscencias de formas arcaicas del culto hacia la naturaleza, también se encuentran tradiciones similares en las zonas rurales del Corojo, en Harlem, lugares donde se venera a *Changó*, más relacionadas con el credo y práctica ararás, como el de *Akaró*.

Tales ceremonias, acompañadas de cantos, danzas y música, canalizan los sentimientos, emociones, ideas, juicios y estados de ánimo hacia esta y otras deidades. La más extendidas, junto a las de *Changó*, han sido las ofrecidas a *Oggún* y *Babalú ayé*, que en las décadas del 40 y el 50 del siglo pasado, Sarah Fidelzait y Juan Pérez de la Riva apreciaron en la población de la Sierra del

Rosario, insertas en un amplio tejido social que se extendió a representantes de la burguesía azucarera cubana.

La santería, al ser también un proceso que contiene la apropiación de valores culturales por parte de las clases hegemónicas sobre determinadas prácticas de la cultura dominada, fungió como un factor de posibilidad para la preservación de la actividad religiosa, regularidad que explica por qué personalidades de la política republicana, como Ramón Grau San Martín y Fulgencio Batista, se implicaron en ceremonias de iniciación en *Ifá*, que se extendieron a representantes del empresariado ganadero y azucarero, entre ellos José Miguel Fonte, dueño de la finca Corojal y Juan Manuel Casanova y Diviño, propietario del central Orozco:

José Miguel Fonte, dueño de la finca Corojal, daba una novilla para la comida del bembé, mataban puercos. La que estaba al frente de eso era la hija mayor de Carlos Sandoval (tío de Emelina), allí no había día y noche, se daba mucha comida, se cocinaba con una tropa de mujeres, la comida había que comérsela, duraba la noche entera del día 31 y todo el día primero, mientras llegara gente (F. Collado, entrevista personal, 7 de mayo de 2008).

En Bahía Honda, la figura más recurrente fue Juan Manuel Casanova y Diviño, al que Fernando Ortiz (1955) valoró de “adicto y favorecedor de la religión o *regla de ocha*, de los negros yorubas o lucumí, en la cual lo tenían por «hijo de Santa Bárbara», o sea *babalocha Oni-Changó*”, (Ortiz, 1955, p. 151) fiel reflejo del universo social que abarcó la santería. Cada 4 de diciembre realizaba ceremonias en homenaje a *Changó*, y en ellas efectuaba el sacrificio de animales para comidas rituales realizadas junto a la ceiba y capilla que hizo construir en devoción a esta deidad.

A eso de las tres de la madrugada llegaba Casanova acompañado de una comitiva que incluía a la «china Rabeiro», que la encabezaba; era la hora del sacrificio del carnero, al llegar Casanova se hacía una cruz en la frente con sangre de los animales ya sacrificados y se iniciaba la peregrinación, y él permanecía hasta concluir la matanza y entregar los animales a las cocineras que en ocasiones fueron Sofía Lombillo, Teresa Castanedo, Agustina Labarrere, entre otras.

Cuentan que no fueron pocas las veces que el Oni-Changó, Casanova, montó el santo, mientras bailaba en el tumulto, produciéndose verdaderas discusiones entre los empleados presentes por despojarlo de los zapatos y demás impedimentos para ejecutar esta función, sobre todo se recuerda una ocasión en que Papito Zamora y Perico Barbería (tocadores) casi se fajan por cumplir esta tarea (Tradiciones Culturales. Obtenida el 4 de febrero de 2009, de <http://www.pinarte.cult.cu/bahia>).

Del mismo modo complacía a *Oggún* en las máquinas del central, con el concurso de dos experimentadas practicantes, la negra Fortuna y «La China Rabeiro», hecho que mostraba las difusas fronteras sociales presentes en el cuadro religioso de la sociedad cubana en el que, incluso, la mujer practicante ocupaba un lugar protagónico en la actividad religiosa ejerciendo, además, cierta influencia en la cultura dominante, a contrapelo de la trídica exclusión de que era objeto: por ser mujer, pobre y negra.

A la muerte de Manuel Casanova, en 1949, estas garantes de la ceremonia mantuvieron la continuidad de la tradición al no implicarse en ella los descendientes de este empresario; pero la misma se interrumpe en la década de los 70 del pasado siglo, entre otras causas, por el deceso de ambas, siendo reasumida poco después por familias como los Arrozarena y los Leal, en sus «casas de fundamento», las cuales se ubican, por lo general, en las viviendas de los oficiantes, y es ahí donde se depositan los objetos e imágenes sagradas. En su entorno, la representatividad de la mujer, no solo por su experiencia y prestigio, adquiere un sentido valorativo como uno de los pilares del ejercicio ritual. Gran parte de sus criterios están basados en sus experiencias de vida.

Cuando se afirma: “yo traigo mi santo desde que vine al mundo, mi santo, el que me va a dar a mí, ya yo lo traigo (...) a esos de por ahí, santo *inventao* (sic), les llamo yo”, (E. Clavel, entrevista a B. Maldonado, 2 de junio de 2011) o que “aquí el santo se «asienta» desde de pequeño, anteriormente se usaba un taburete de palma donde el niño era ubicado y se le asentaba en la cabeza el santo, a ello se le denominaba «santo lavao», de «manigua» o «parao»”o, desde otro ángulo, al ser la tradición un factor que relativiza la práctica religiosa:

Yo no tengo santo coronado, lo mío es de tradición. Todo aquí es trascendencia de familia, mi abuelo murió con 120 años, campesino, dueño del fundamento y quien lo heredó fue mi padre. Hay que cumplir con ellos. Yo no consulto, aquí han venido mucha gente, yo no tengo ese poder. Yo no consulto sin tener ese poder (F. Rodríguez, entrevista personal, 4 de diciembre de 2013).

Por otra parte, una practicante de la santería desde 1971, ratifica lo anterior al exponer que su inicio *vino solo, con un asiento de cabeza con Yemayá Olokum, ya que mi mamá me vio muy desajustada, pero lo mío es natural* (J. Arozarena, entrevista personal, 4 de diciembre de 2013). Su convicción, en apariencias de una ingenuidad *primitivista*, permite delinear determinados rasgos de un proceso religioso que se bifurca, entre el ajuste a los principios básicos establecidos y su banalización, regularidad que demuestra el impacto, cada vez más efectivo, de las culturas locales en las actuales coordenadas globalizantes.

Uno de sus efectos se expresa en el desplazamiento de los practicantes hacia entornos sociales más atrayentes (como la capital del país), lo que revela un fenómeno de erosión cultural con impacto local ante lo abrupto de los cambios socioeconómicos producidos, entre ellos, y en primer orden, la repentina demolición del central, *condujo a la inexistencia de Ifá en Orozco, ya que los sacerdotes de aquí han emigrado hacia La Habana* (M. Concepción, entrevista personal, 26 de junio de 2013) aunque, y es pertinente pensarlo, por razones de índole ritual. Así, los integrantes del grupo portador Magino Arará, principalmente los miembros de las familias Gómez y Sandoval, residentes en Harlem, al igual que sus similares provenientes de la capital, los 4 de diciembre, se trasladen a Guanajay, donde “tienden a reencontrarse durante las celebraciones a *Babalú-ayé*”, (F. Collado, entrevista personal, 7 de mayo de 2018) al igual que los 17 de diciembre, o en los 31, en las fiestas de comidas a los orichas de devoción, todo ello como alternativa solidaria encaminada a sortear su eclipsamiento; actividades identitarias que continúan conformado rasgos distintivos de una fisonomía familiar.

Pero ello no significa la tácita ausencia de la santería en Bahía Honda, aun cuando los criterios científicos sobre el tema ubiquen sus nodos en La Habana y Matanzas. Lo expresado por Maurilio forma parte de una visión particular sobre determinados procesos culturales en los que la movilidad social comprende el debilitamiento del sentido de pertenencia que, en las

circunstancias concretas de transnacionalización de las religiones de origen africano, demeritan su capital simbólico, uno de los desafíos de la identidad, manifiestos en la vida cotidiana, en este caso, un fenómeno de desterritorialización física y espiritual, en tanto los sacerdotes de *Ifá*, cuyas posibilidades económicas y jerárquicas les permiten fijar su residencia en otras zonas del país, con mayores atractivos y potencialidades para el ejercicio de su práctica y que, en el caso concreto del Pablo de la Torriente Brau, estimula, entre otras causas, la migración de sujetos portadores hacia el interior o el exterior del país, cuestión que reduce el nivel y calidad de vida de la población.

Así se trasluce la incorporación, cada vez mayor, al universo religioso popular, según lo expuesto por Jorge Ramírez Calzadilla, del componente práctico-valorativo de lo santero, sin que signifique una supuesta yorubización, o retroceso al pasado africano, cuando realmente significa la continuidad innovadora de este legado abierto a nuevas influencias internas y externas como un sistema dinámico, algo que Rolando Zamora apreció en la relación identidad cultural y transculturación.

Sin resultar un opuesto a la movilidad que caracteriza al universo santero en Bahía Honda, la familia religiosa extendida permanece como el núcleo duro de preservación de la tradición. Las reuniones de santo, las fiestas de comidas de todos los santos, denominadas *bembés*, actividades religiosas en su integración dentro de un universo transcultural, contienen su base en linajes rituales y consanguíneos, tal como se expresa en los Gómez y Sandoval.

Un proceso similar, con sus características específicas, ocurre en las Reglas de Palo Monte que, en Bahía Honda, sincretizadas con la arará y el espiritismo, poseen una tradición religiosa de matriz familiar que se extiende, en lo fundamental, en su vertiente Mayombe y que descansa en su componente esencial: la *nganga*.

Las Reglas de Palo Monte

Al identificar, además del *Mayombe*, como las variantes existentes dentro del Palo Monte, la *Briyumba* y *Kimbisa* (Fuentes, Schwegler 2005) las que, fuera de cualquier otra añadidura, poseen como atributos básicos la *nganga*, las creencias en entidades espirituales; las ceremonias de iniciación y rituales; los toques, bailes y cantos; los sacrificios de animales; las ofrendas de comidas y bebidas; el cuarto de fundamento (*munanso vela*), y la creencia en el Supremo Hacedor, *Sambia Empungo*, las cuales incluyen al padrino (*tata nganga*) y a la madrina (*ngudi nganga*), representantes claves.

Sus raíces están asociadas al antecedente bantú, cuya actividad ritual, en el occidente cubano, se erigió sobre antiguas *ngangas*. Además de las abordadas en el capítulo anterior, la *Bejuco Nfinda*, surgida en Guanajay, bajo la égida de Mario Cuesta Laza durante el siglo XX, llegó, incluso, hasta la ciudad de Pinar del Río en la década del 50, lo que convierte al occidente cubano en uno de los epicentros de la “variante mayombero, similar a la de Matanzas. *Saca empeño* y *Bejuco Nfinda*, son potencias relevantes, esta última iniciada por Mario Cuesta, padrino de Pedro Leal” (M. Concepción, entrevista personal, 26 de junio de 2013). Pero los procesos de cambio han provocado transformaciones significativas que abarcan, incluso, el culto a los espíritus y a los antepasados, siempre *ganguleros* de reconocida estimación, a quienes se le concede una «canonización informal», al rango de «*mpungu* criollo», que contempla los sacrificios y toques en su honor; una de las dimensiones donde el *Mayombe* prevalece como la más ortodoxa de las reglas de la palería.

En Bahía Honda, la mixtura religiosa conduce a la integración del Palo Monte con los credos y prácticas santeras y espiritistas, en los que es común apreciar *ngangas* de nombre arará, *Amañó*, propiedad de Domingo Rivera Sandoval; y otras, como Lucero Mundo y Ceiba Mocha, fusionadas en el *kikongo*, entre ellas: Tata Perico y Ceiba *Ngundu*, con diferencias en los materiales para la elaboración: unos con recipientes de cocos, otras en los rituales de iniciación y toques característicos ejecutados durante la celebración de las festividades religiosas.

La diversidad de deidades se caracteriza por su sincretismo y microlocalización. Algunas de ellas denominadas de periferia (Guerra, Schwegler et al., 2005), o entidades locales (Figarola 2012), aunque constituyen en lo conceptual miradas diferentes, no solo están restringidas a un reducido espacio geográfico, sino que expresan una forma particular de asumir el credo o la práctica ritual, características del Palo Monte.

El culto a *Oggún*, junto al de *Changó*, es uno de los de mayor difusión en Bahía Honda, pues cuenta, entre sus pilares, a Pedro Leal (Peyo), *ngangulero* perteneciente a los *Batalla Saca empeño* con la jerarquía reconocida gracias al concurso de su hermana Regla Leal, santera devota de *Changó*, a quien Peyo recurre para propiciar la asistencia espiritual a la que el palero no puede o no alcanza ofrecer en un momento determinado, alianza que refuerza, en gran medida, la interacción de la santería y de la palería, entre miembros de una familia, además de lo inclusivo que propicia al consolidar el rol desempeñado por la mujer en el acto ritual, sujeta a determinadas prohibiciones, tal y como ocurre dentro del *Mayombe*.

Otra de sus aristas consiste en la armónica ilación con los ritos iniciáticos asumidos por la santería del Palo Monte, donde se contemplan “los rayamientos con cascarilla” que, junto al asiento de cabeza, revelan lo participativo e incluyente del universo religioso africano.

En las casas de fundamento, aunque “el altar del santo y el de los congos, que no pueden trabajarse al mismo tiempo”, están por separado, la representación en yeso de Santa Bárbara, o en tela de Ma Rufina “la doctora, la que se viste de blanco, puesto que resuelve muchos problemas de salud”, (J. Arozarena, entrevista personal, 4 de diciembre de 2013) apoya la función predictivo-interpretativa que, a partir de los *chamalongs*, atesora el valor de esta fusión, sustentado en su efecto funcional, encaminado a las soluciones de las necesidades vitales del creyente. Si se visita la casa de la santera Juana Martha Illa Arozarena, en la comunidad Pablo de la Torriente Brau, podrá constatarse tal práctica adivinatoria.

La misma consiste en un juego de cuatro o cinco chapillas (lascas de coco) o siete u ocho caracoles, con un lado cóncavo y otro convexo para que, al ser lanzadas y al caer de una forma u otra, presenten una letra o signo específico en relación con el solicitante del servicio oracular y cuya traducción regula la actitud a ejercer para solucionar una urgencia existencial.

Del *kikongo* (*Xiia*, espíritu, *Longo* o *Loango*, lugar de África donde surge este culto), según (Bolívar, 1995), o (*cha*, pequeño tratado, *malongo*, enseñanza, doctrina, lección). Los *chamalongs* expresan no una variante palera, sino un tratado común a todas las reglas (Fuentes, Schwegler et al., 2005) cuya extensión a la santería revela el carácter basal de la función predictivo-interpretativa, praxis ritual común a las religiones de sustrato africano, y que funciona a la vez como regulador de la vida terrenal, sostén de la identidad individual y colectiva de los sujetos que orientan su quehacer cotidiano de acuerdo a los significados simbólicos que encierra. Ello, por

supuesto, no excluye el apelar a otros medios proféticos que garantizan la efectividad de la función predictiva.

La posesión religiosa, la *mpaka nmensu* (el tarro o cuerno, colmado de sustancias mágicas y por cuya cavidad se avizora el futuro mediante un espejo), envueltos en un velo místico, propician traducir los mundos personales tan complejos y contradictorios de la existencia humana y que también, por mediación de la *nganga*, contribuyen al sentido de pertenencia mediante la relación trascendente que esta última condiciona.

La traducción del *kikongo* de la palabra *nga* (yo) *nga* (yo), más que la metáfora sobre la existencia de una dualidad antropológica que expresa el desdoblamiento del sujeto religioso en su condición física y espiritual, es la concreción de la identidad del sujeto hablante (Figarola et al., 2012). El autor del presente artículo, aprecia, más allá de una desacertada traducción de los remanentes de esta lengua, una conexión entre el *ngangulero* y el muerto que en ella reside, eje de la energía vital que existe en toda la materia, expresión de un referente que al convertirse en su alter, estructura la identidad palera sobre la base de un ente situado en un plano personificado de lo simbólico.

El pacto funcional entre el vivo y el muerto, aporte de las religiones de antecedente africano a la cultura popular tradicional, en particular, de la palería cubana, consiste en la dialéctica que a través de un proceso de comunicación sagrada, sobrenatural, trascendente, transforma al palo monte en un hecho individual que entre el *gangulero* y su «muerto», se realiza en un espacio particular de culto, la casa fundamento, una residencia donde se ejerce ajustado a la tradición familiar y religiosa, una forma de construir su realidad.

Similar a la santería, los fenómenos de culturización que afectan a las Reglas de Palo Monte donde resaltan la creciente deslegitimación de los *nganguleros*, los conflictos entre diversos espacios sagrados basados en su mayor o menor ancestralidad, el número de ahijados que poseen y de clientes que demandan sus servicios, revela un hecho social que genera nuevas formas identitarias entre las que sobresale la capacidad de reutilizar, en su dimensión valorativa, mecanismos de resistencia ante fenómenos de erosión cultural.

La crisis espiritual que atraviesa la comunidad Pablo de la Torriente ante el debilitamiento del sentido de identificación, con algunos referentes en: las elevaciones del Cuzco, la bahía homónima, el pasado remoto del pueblo, sus plantaciones de azúcar, las familias y personalidades de la cultura local, en fin, el “proceso subjetivo que genera un sentido de pertenencia y cierto grado de lealtad” (Giménez, 1994) contiene el valor potencial de su desplazamiento a otros como los presentes en el credo y práctica del Palo Monte, similar a las que la *nganga* recibe en cada acto ritual.

De esta forma, Bahía Honda, en la conciencia y actuación colectiva de sus habitantes, con un nuevo sentido metafórico, ha devenido en la expresión local de la gran *nganga* cubana, en cuya integración con las demás manifestaciones religiosas, recibe nuevos ingredientes que le aportan energías sobrenaturales, tan originarias como las provenientes de una de sus más valiosas herencias: la arará.

La Regla Arará. Variante Magino

Las investigaciones recientes sobre la herencia cultural arará en el occidente de Cuba, se concentran hacia “las localidades de Jovellanos, Perico y Agramonte, de la provincia de Matanzas” (Rodríguez, 2006). Sobre Bahía Honda existen algunas referencias relacionadas con los ararás de la comunidad Harlem y el grupo portador 1802, del Pablo de la Torriente Brau, proyecto que estimuló algunos trabajos sobre el tema en las décadas del 80 y el 90 del siglo pasado.

La religiosidad de antecedente arará en Bahía Honda consiste en la variante magino en comparación con las restantes conocidas en Cuba (*Dahomey* y *Sabalú*), sincretizada con la santería y con la incorporación de significativos aportes de matriz bantú. Con respecto a Matanzas existen notables semejanzas, dentro de ellas la existencia de la familia religiosa como núcleo trasmisor y preservador de sus prácticas por generaciones, tal y como ocurre con los Baró en Jovellanos y los Zulueta en Perico, con sus similares en Bahía Honda a través de los Sandoval y los Gómez, en Harlem; o diferencias expresadas en la preservación de cabildos como el Arará «Espíritu Santo» y el Magino, no así en la localidad de referencia, donde este rol lo ha desempeñado la casa templo o la de fundamento.

Estas y otras características relacionadas con el ámbito religioso, músico-danzario u organológico expresan, comparativamente, los rasgos que identifican la presencia arará en Matanzas y Bahía Honda, lo que permite apreciar los específicos de cada territorio.

El ámbito ritual constituye el área fundamental de conservación de sus caracteres étnicos y unidad cultural en torno a determinados cultos a deidades, en las que se aprecian remanentes lingüísticos de origen *fon*. El culto a *Ajorú* (*el Babalú ayé mayor*), es similar al existente en la provincia de Matanzas bajo el nombre de *Asojano*, el que se le nombra como *Ojundegara* o *Alua*, en el caso de los Baró.

Magino, junto a *Jimagua*, *Oggún Bankea*, *Centella*, *Lucero Mundo*, *Amañó*, y *Cuaviloro*, constituyen santos locales de Bahía Honda, todos entrecruzados con el palo y la santería, tal y como se evidencia en las «reuniones o juegos de santos», una de las actividades que, desde principios del siglo XX, eran organizadas y regentadas por Arturo Gómez junto a sus *caballos* u *omo orichas*, en las que se invocaban a estas deidades con el propósito de predecir la ocurrencia de huracanes o enfermedades y la obtención del favor o petición que provocase una buena cosecha al propiciar las lluvias, lo que revela la reminiscencia de cultos agrarios en correspondencia con el entorno ecológico del sujeto practicante, lugar donde el elemento hídrico es predominante y cuyos procedimientos ceremoniales se ejecutan mediante procesiones religiosas hacia este medio natural.

Logondo, vinculado con *Yemayá* (*Virgen de Regla*) y *Ochún* (*Virgen de la Caridad del Cobre*), se relaciona con la procesión de La Laguna, presente en los cantos donde la concepción sobre el bien y el mal es predominante, basado en un referente climático o de índole vital, ya sea en la oposición lluvia-sequía, salud-enfermedad, vida-muerte.

La deidad *Akaró* se relaciona con la naturaleza sobre la base de un avatar marino deificado en *Olokun*, donde *Olo* figura la extensión del océano, lo profundo y desconocido, en cuya vastedad incorpora la idea sobre el fin de la existencia humana, representada en *Akaró*, y su antítesis en *Somuggaggá* (*Somu*, pechos, mama, senos; *ggaggá*, grande, inmensa), expresión del órgano

femenino que nutre y favorece la vida. El culto local, por el influjo bantú, lo representa al modo de una entidad que se materializa en una *nganga*, equiparada con este nombre, indicador de la creencia en los muertos, presente en actos de posesión en la Santería y el Palo Monte, objeto de respeto y obediencia.

Al ser *Magino* “un santo particular de Arturo Gómez» y *Akaró* (...), que no le daba a todo el mundo, ya a casi nadie aquí le baja ese santo” (E. Clavel, entrevista personal, 2 de abril de 2013), ofrecen el desplazamiento de estas actividades a la memoria histórica cuya renovación ocurre cuando brotan posibilidades para su recuperación en nuevos procesos identitarios. Uno de ellos consiste en cómo *Akaró*, de santo exclusivo entre un reducido número de hombres, todos inexistentes físicamente, en la actualidad se reencarna, singularmente, en una mujer: Isabel Urquiola Crespo, regente de una casa de fundamento de Palo Monte.

Al referirse a esta renovación, Alfonso Urquiola, reconocida personalidad del deporte y de la cultura vueltabajera, expone una perspectiva en que, aun con la presencia de la mujer, la preservación y afianzamiento místico de esta entidad, no se reduce al olvido, cuando expresa:

Akaró tiene una fortaleza tremenda, a veces se echa un hombre encima, su característica principal es ser un santo muy fuerte. Yo no soy fanático a eso, yo toco en bembés, toco campana. Cuando veo un santo montado yo lo que hago es tocarlo pero no me arrimo mucho a ellos a no ser que él me llame, pero ese santo, Akaró, siempre me llama. Cada vez que me toca yo tengo que ponerme otra muda ropa (A. Urquiola, entrevista personal, 11 de septiembre de 2015).

La creación de un grupo portador que asume como identificador cultural la deidad *Magino* y de un proyecto sociocultural denominado *Akaró-Wailero*, expresan la resignificación de lo ritual en lo individual y grupal.

La cooperación y unidad que propicia la persistencia de la tradición religiosa se advierte al implicar sujetos en diversos grupos de edades durante la ejecución de las ceremonias rituales *magino*; entre ellos, los pertenecientes a edades tempranas, ejecutan, en la denominada de La Laguna, en Corojal, acciones cuando: “se mandaba a que se abriera un pozo o un hueco en la tierra, se ponían los niños delante y los mayores detrás, cada uno con un cubo, una lata, un jarro, y según se echaba esa agua”, o cuando para evitar los ciclones y durante las procesiones se “emprendía camino hacia la mar, los arqueros delante, los niños detrás y después los mayores” (Y. Acosta, entrevista personal, 2 de abril de 2013) lo que reproduce por imitación el aprendizaje de la tradición religiosa asegurando la comunidad de intereses en torno a sus prácticas.

El carácter social del hecho religioso arará, por su integración con las religiones presentes en Bahía Honda, contribuye a la cualidad nueva que manifiesta el credo, actividad y su organización, cuando concurren en ella formas diversas de ejercerlo. La iniciación en *Oyá*, y su fortalecimiento con *Centella*, en la misma casa-templo, de la que fue objeto Emelina Clavel, revela el avance de este proceso de sincretización, reflejado en la multiplicidad de entidades locales que intervienen en la Santería:

Mamaíta oba, Logondo, Yare yare, Don fole, Siete años, Godopan, Pajarito volandero, Guiriño, Minajo, Centella, Culebra rayo, Baloggún, Changocito, Aggalari, Máximo guelele, Purita, Malegua, Oya de lanza, Oya gule, Oya la llimbe, Oya lari,

Oya dey ggalodde, Meddenu, Perengin, Ajulli, Mocofio, Chango, Cevarrayo, Cuatro viento, Ceiba gondo, Batalla, Joseito taite (Y. Acosta, et al.).

Desprendidas de las principales, *Babalú Ayé, Changó, Oyá y Oggún*, expresan la diversidad de componentes que concurren desde otras procedencias cuya amalgama contiene formas particulares de concebir este universo sincrético, entre otras, que los maginos sostengan que *Akaró* se fusione con *Oggún*, presto a nuevas influencias como las provenientes del espiritismo, cuestión que conduce a su identificación como cruzado o «cruzao».

El Espiritismo cruzado

En Cuba se practica una versión del espiritismo que, procedente de Europa y los Estados Unidos, surge en la región oriental a finales del siglo XIX, extendiéndose por resto del país durante el siglo XX. Entre los factores que han promovido su popularidad, se encuentran: su adaptabilidad, sincretismo, descompromiso con esquemas religiosos complejos, su no institucionalidad, la afinidad grupal que posibilita el desarrollo heterogéneo de la práctica y la ayuda mutua, más allá de las fronteras del grupo (I. Hogde, entrevista personal, 6 de marzo de 2003).

Sus variantes reconocidas se diferencian en cantidad, según el criterio de los distintos autores. La propia Ileana Hogde considera la existencia de tres variantes del espiritismo: el kardeciano, el de cordón y el cruzado. Se añade la de caridad, la muertera y de sanación (Lloga, 2013) características que al ser intrínsecas de la tradición espiritista no indican una u otra variante específica al responder al modelo de conducta social del o de la practicante de la religión.

La diversidad de perfiles existentes se ajusta a las peculiaridades locales de su expansión por el resto del país. En el occidente, la influencia de la santería ha dado lugar a un proceso de asimilación de componentes de la Regla de Ocha, mixtura que en Bahía Honda es matizada con las Reglas de Palo Monte, cuestión que conduce a la denominación popular de la variante cruzada que, oriunda de Santiago de Cuba, refleja los límites imprecisos que la caracterizan.

La amalgama de ideas y prácticas que caracterizan a esta variante afectan, incluso, a los principios centrales del credo. Alrededor de la idea sobre el alma se yergue un cuerpo de argumentos sobre el nexo existente y el lugar protagónico que ocupan en el espacio sagrado el espíritu, el muerto y el santo, relación que regula el ejercicio ritual. Practicantes consultados afirman que:

Aquí se cruza mucho el santo con el espíritu, hay personas que trabajan más el santo que el muerto, pero en sí tienen el muerto, pero no lo trabajan. A veces el santo se aparta para que entre el muerto al igual que el muerto lo hace con el santo, son cruces. Donde no hay espíritu no hay santo y donde no hay santo, no hay espíritu (F. Collado, entrevista personal, 1 de abril de 2013).

El cruce funciona por igual en la representatividad social de los practicantes, donde la dualidad santero-espiritista y palero-espiritista se aprecia en la preeminencia de la mujer religiosa. Las portadoras Antonia Duarte y Juana, de la Loma de los Cocos, cuyo principio de caridad las conducía a “no cobrar a nadie por sus sesiones espirituales” (D. González, entrevista personal, 2 de abril de 2013), reafirman la idea de la indulgencia y la compasión por el otro como modelo regulador y orientador de la conducta, mediante formas individuales de objetivarlo.

En la santiguación, el pase de la mano y la curación, sobre la base de los conocimientos y la experiencia adquirida en el seno familiar y social; en actos como la sanación —ejecutados por las denominadas «curanderas»—, con diferencias singulares en la forma de elaborar la bóveda espiritual, el prestigio de la mujer se ha consolidado al constituir un arquetipo de ayuda espiritual, reafirmado en “Laudelina Valido, a quien llamaban «La de los Mangos» o la de «Las Manos Prodigiosas», a quien recurría mucha gente de todas partes” (D. González, *et al.*), lo cual evidencia las posibilidades que para la inclusión social ofrece el espiritismo en comparación con otras expresiones religiosas, además de implicar una participación colectiva donde, incluso, el no practicante puede experimentar momentos relevantes de la sesión espiritual.

La comunidad del central Harlem se distingue por la presencia de practicantes y lugares de culto individuales, junto a los santeros y paleros que, en gran medida, ejercen la actividad espírita dispersos por toda Bahía Honda, localidad donde se advierten, además, rasgos de otras variantes del cordón espiritual. El empleo de la cascarilla, la miel de abeja, las plantas, junto a las imágenes de los santos católicos, incluso del fuego para apartar algún «espíritu rebelde», son elementos frecuentes que, desde la santería, la palería y el ritual católico asisten al espiritismo.

CONCLUSIONES

Las creencias y prácticas religiosas de antecedente africano presentes en Bahía Honda, expresan la continuidad de un legado que se preserva en cuatro manifestaciones privilegiadas que se entrecruzan, en una interacción entre la cultura popular tradicional y la identidad cultural local, como un resultado nuevo cuya cualidad mayor se percibe en su profundo sentido simbólico, expresado en la conducta de los sujetos practicantes portadores de la cultura y en las formas particulares individuales y colectivas de apropiación de esta herencia con la relevancia de aquellas que resultan significativas por su valor funcional para la satisfacción de sus necesidades.

La cualidad de resultar un fenómeno vivo de cultura, revela el proceso natural en que algunas de estas actividades se extinguen, preservan y revitalizan, en un continuo proceso de asimilación, negación y renovación, donde sujetos, objetos y lugares de memoria como la familia de los Gómez, la campana del ingenio La Luisa, o las ruinas del central Orozco, son expresiones que revelan el significado de este legado y su vigencia en las actuales y futuras generaciones de esta localidad.

Mini glosario

Akaró: Deidad de origen arará relacionada con la muerte representada por una máscara que representa el fundamento de *Olokún*. En Bahía Honda se sincretiza con *Oggún* en santería y con San Bartolomé en el catolicismo. La investigadora Natalia Bolívar sostiene su sincretismo en el catolicismo con San Rosendo, santo patrón de la ciudad de Pinar del Río, criterio no compartido por los autores por relacionarse con dos localidades con características físico-geográficas e histórico-culturales diferentes.

Bajar el santo: Acto posesivo de carácter simbólico-ritual protagonizado por un creyente que transcurre en la Santería como en Palo Monte Mayombe por parte del santo, deidad o entidad religiosa objeto de culto por parte de un individuo o colectividad de practicantes.

Nganga: Receptáculo mágico, componente fundamental de las Reglas de Palo Monte. Caldero en el que se depositan materiales orgánicos de origen vegetal y animal incluido resto humanos.

Nganguleros: Practicante de la religión de Palo Monte, recibe esta denominación por ser el propietario de la *nganga*.

Reuniones de santo: Ceremonia ritual conformada por los caballos de santos en la santería.

Caballo de santo: Practicante que ejerce la función de médium del oricha o deidad de devoción en la santería durante el acto de poseso.

Vinakho: Deidad arará-magino que representa las más reconocidas por este grupo (no se dispone aún de información sobre su representatividad religiosa).

LITERATURA CITADA

Bolívar, N. (1995). Las distintas manifestaciones de Palo Monte en Cuba, *Revista Anales del Caribe*, 14-15.

Fidelzait, S. y De la Riva, J. P. (1987). *San José de Sumidero. Demografía social del campo cubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Fuentes, J. y Schwegler, A. (2005). *Lenguas y ritos de Palo Monte Mayombe*. La Habana: Editorial Iberoamericana Vervuert.

Giménez, G. (1994). Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 018 (6), 165-173.

James, J. (2012). *Cuba, la gran nganga. Algunas prácticas de la brujería*. Ciudad de La Habana. Cuba: Editorial José Martí.

Lloga, C. A. (2003). Cultura popular tradicional, religión y cubanía. Una mirada al relato antropológico cubano desde la Casa del Caribe, Tesis en opción al título de Doctor en Ciencias Históricas, Universidad de La Habana.

Ramírez, J. (2003). Cultura y reavivamiento religioso en Cuba, *Revista Temas*, (35), 31- 43.

Rauhut, C. (2013). La transnacionalización de la santería y su renegociación en Cuba, *Revista Temas*, (76), 46- 54.

Rodríguez, R. (2006). Chinos y negros en el ajiaco cultural cubano, *Arte et littérature d’Amérique Latine*, 1-7.

Síntesis curricular

Silfredo Rodríguez Basso

Doctor en Ciencias sobre el Arte por la Universidad de las Artes de La Habana. Profesor Auxiliar de la Universidad de Pinar del Río. Sus líneas de investigación son: Proyecto de gestión del patrimonio vivo y la identidad cultural de la ciudad de Pinar del Río para el desarrollo local y sobre la Historia Regional y Local. Miembro de la Unión Nacional de Historiadores de Cuba y de la Sociedad Cubana de Antropología Biológica. Correo electrónico: antropol@upr.edu.cu

Ana Bertha Ferrer Rodríguez

Licenciada en Historia por el Instituto Superior Pedagógico de Pinar del Río. Profesora Asistente de la Universidad de Artemisa. Sus líneas de investigación son: Historia local y religiones populares de antecedente africano. Miembro de la Unión Nacional de Historiadores de Cuba.

Maurilio Concepción Domínguez

Licenciado en Historia por el Instituto Superior Pedagógico de Pinar del Río. Profesor Asistente de la Universidad de Artemisa. Sus líneas de investigación son: Historia local y religiones populares de antecedente africano. Coordina el proyecto sociocultural *Akaró-Wailero*. Miembro de la Unión Nacional de Historiadores de Cuba.