



Estudios de Asia y África

ISSN: 0185-0164

reaa@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

González Díaz de Villegas, Carmen

Cultos populares no institucionalizados de origen africano en Cuba

Estudios de Asia y África, vol. XXXVII, núm. 1, enero-abril, 2002, pp. 163-178

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58637106>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

NOTAS Y COMENTARIOS

CULTOS POPULARES NO INSTITUCIONALIZADOS DE ORIGEN AFRICANO EN CUBA

CARMEN GONZÁLEZ DÍAZ DE VILLEGAS

Todavía hay más preguntas que respuestas con respecto a los cultos populares no institucionalizados de origen africano en Cuba. Me parece que éste es el nombre más adecuado, y no religiones afrocubanas.

Se trata de cultos populares porque involucran a una masa de creyentes, iniciados y practicantes eventuales de la cual no existen estadísticas, aunque ésta puede calcularse conservadoramente entre 75 y 85% de la población total del país. No institucionalizados, porque no hay una jerarquía nacional, provincial, ni siquiera municipal a la que deban responder obligatoriamente —ésta es la palabra clave— las innumerables casas/templo que existen en Cuba.

El término afrocubano se emplea en aras de la brevedad, pero no corresponde a la realidad de Cuba. Tal vez porque somos isleños la vida funciona distinto para nosotros. Mientras en la llamada tierra firme las comunidades de inmigrantes tienden a formar enclaves étnicos, quizás al ser una isla un espacio geográfico limitado la gente no puede evitar una convivencia más cercana y mezclas casi inevitables, lo que no significa que no existan prejuicios y discriminaciones. Las nociones de “adelanto” y “atraso” son consustanciales a la idiosincrasia y al sentido del humor del cubano. Se “adelanta”, por ejemplo, desde el punto de vista del negro o el mulato, con uniones interraciales con blancos. Aunque las cosas no son tan sencillas. Puede ocurrir que el vástago de piel más clara tenga facciones negroides y lo que en Cuba se llama “pelo malo”. Eso es “atraso”. Pregúntele a cualquier

cubano cuántos tipos de negros y mulatos hay, y verá que, sin pensarlo mucho, le dará una relación de más de diez categorías.

Pero los cubanos están unidos, entre otras cosas, por varias décadas de guerra por la independencia donde participaron en pie de igualdad todos los inmigrantes acriollados —amos, esclavos, libertos, trabajadores asalariados—, no pocos desertores de las filas enemigas y hombres venidos de otras tierras para contribuir con el empeño libertador y la formación de la nueva nación.

Aun a riesgo de simplificar en demasía, esas y otras circunstancias cancelaron el surgimiento de movimientos que propugnaban el regreso a África o la constitución de enclaves étnicos. Y por tanto, cancelaron también la nostalgia y la insatisfacción compartidas, por ejemplo, por los afroamericanos y los afrocaribeños que buscan sus raíces y su sentido de pertenencia en la tierra de sus antepasados.

Fernando Ortiz y Lidia Cabrera, pioneros de la etnografía en Cuba, estudiaron el fenómeno esencialmente en su manifestación cubana, pero no en sus orígenes africanos. Para encontrar descripciones y análisis de esas creencias en África es necesario remitirse a Janheinz Jahn, Karl Laman, Placide Temples y otros europeos del siglo XIX y principios del XX y, más recientemente, a algunos autores africanos que están intentando seriamente explicar la visión del mundo de sus predecesores.

Sin embargo, a estas alturas se pueden distinguir en Cuba dos tendencias en el análisis de esos cultos populares. La primera —que es también la más difundida y generalmente aceptada— enfatiza la idea de la tradición en el sentido de continuidad, y enlaza el pensamiento religioso y las prácticas contemporáneas de esa índole con lo que se podía encontrar en África antes de la trata y la colonización. La segunda, que me parece más aceptable, por realista, enfatiza la innovación y continua recreación de ese pensamiento y esas prácticas como consecuencia de una pérdida profunda de sus referentes originales.

Según el censo oficial de 1846, los primeros esclavos africanos llegaron a Cuba en 1524, a principios del siglo XVI. La primera descarga se hizo por Santiago de Cuba. En 1762 había 60 000 esclavos en la isla procedentes de diversas partes de África. Entre ese año y 1790, en la época del tránsito hacia el régimen

de plantaciones trabajadas por mano de obra esclava, que alcanzó su apogeo en el siglo XIX, llegaron unos 33 409 esclavos.

Otros 60 000 fueron introducidos en la isla entre 1820 y 1873, etapa de la trata ilegal. Se dice que la última descarga se hizo por el otro extremo de la isla: la provincia de Pinar del Río.

Una revisión de los registros muestra tres aspectos a simple vista: durante mucho tiempo, los españoles consideraron a los esclavos como una mercancía reemplazable. No era necesario procurar que se reprodujera. Bastaba con que produjera durante un lapso, al cabo del cual se la reponía por otra, era suficiente. Cuando un esclavo moría o quedaba incapacitado para el trabajo, se compraba otro. Esto fue así hasta mediados del siglo XIX, en pleno auge de la economía de plantaciones, cuando la trata había sido abolida internacionalmente y los esclavos entraban a la isla como contrabando; desde siempre, los españoles han tenido muy poco oído para los idiomas. Los nombres que les daban según la fonética a las regiones y a las tribus de los africanos que apresaban así lo demuestran. A muchos, obviamente procedentes de Biafra, los apellidaron Biafra cuando todavía no era costumbre darles el apellido de los amos. A otros, del Calabar, los llamaron carabalíes en vez de clabaríes, que hubiera sido lo correcto. Con el paso de los años, esto contribuiría a que los descendientes de esos esclavos ignoraran la región de África de la que fueran traídos sus antepasados; los más eran los procedentes traídos de lo que hoy conocemos como Nigeria, Togo, Dahomey, Congo (incluyendo la porción del antiguo Zaire que sale al Atlántico), el norte de Angola y Cabinda. Es decir, que los esclavos pertenecientes al complejo cultural congo-ngola, los de habla yoruba y los de un grupo de comunidades del Calabar fueron quienes hicieron los aportes más visibles a la cultura nacional cubana.

Muchos iniciados, creyentes y estudiosos cubanos y extranjeros insisten en la autenticidad de esas contribuciones y aseguran que las “tradiciones” africanas se han preservado inalteradas en la isla. Se equivocan. Esos aportes no llegaron intactos a la isla sino, mediados por uno de los acontecimientos más disruptores en la historia de muchos pueblos: la trata de esclavos. Esa fue la primera alteración de importancia mayor.

En África, el bienestar y la supervivencia de la tribu dependía de tres factores: la armonía entre el individuo, la comunidad y el universo, la sabiduría de los ancianos y la fortaleza de los jóvenes. Los traídos al Nuevo Mundo fueron precisamente estos últimos, físicamente aptos para el trabajo duro, muchos de ellos seguramente iniciados en los misterios. Pero lo que Stephen Palmié¹ llama “economía de información” es propio de estos cultos: quienes poseen el conocimiento encuentran tan difícil compartirlo como sería compartir su ascendencia, su autoridad, que es sagrada y social, porque quien posee amplios conocimientos esotéricos que le permiten comunicarse con los ancestros y con las energías de la naturaleza, y trabajar con ellos, puede afectar el mundo de los vivos. Los ritos de iniciación establecen el derecho del iniciado a tener acceso a esos conocimientos, pero no la obligación de quien los posee a impartirlos. Y como la iniciación no es sinónimo de traspaso automático de conocimientos, quienes llegaron al Nuevo Mundo trajeron conocimientos parciales de los misterios del culto, transmitidos oralmente, puesto que se trataba de comunidades ágrafas. Si se le aplica a esto la teoría del rumor —una narrativa se modifica cada vez que una persona la transmite a otra— se pueden coleccionar las distorsiones que sufrieron esos conocimientos en su transmisión oral, incluso en su sitio de origen.

El pánico y la confusión que por fuerza provocaron en aquellos hombres y mujeres la violencia del desarraigo; el hacinamiento y la vecindad de la enfermedad y la muerte durante la larga travesía; lo desconocido e impresionante del medio de transporte; el desembarco en sitios poblados por gente de otro color y otra lengua, y el traslado casi inmediato a donde se les obligaba a latigazos a realizar faenas que para ellos carecían de sentido, junto a otros esclavos que raras veces provenían de una misma región, tienen que haber causado otros olvidos y distorsiones en la memoria individual y colectiva.

En esas circunstancias, y con el transcurso del tiempo, dichos individuos perdieron su soporte material y espiritual: la

¹ Stephan Palmié, “Against Syncretism: Africanizing and Cubanizing Discourses in North American Orisha Workshop”. Ponencia presentada en la Conferencia ASA IV, julio 27 de 1993.

familia consanguínea y ampliada —es decir, su comunidad—, y el entorno. La armonía entre el individuo, la comunidad y el universo se había roto para ellos irreparablemente. Esa suerte de mutilación, y la dificultad para establecer relaciones sustitutas con sus semejantes y con el nuevo entorno, los dejó completamente indefensos. A partir del momento en que fueron esclavizados, sus vidas comenzaron a depender no del mantenimiento de la armonía individuo-comunidad-universo, sino de la voluntad de otros y de circunstancias fuera de su conocimiento y relativo control. De esta manera perdieron los rituales sagrados y cotidianos que le confieren una dirección y un sentido a la existencia y están asociados a la naturaleza esencial de cada individuo. El objetivo de los rituales sagrados varió con el cambio de entorno. En África, la armonía individuo-comunidad-universo aseguraba el bienestar, la supervivencia y la perpetuación de los integrantes de esa “trinidad”. Separados de dos de sus componentes, los esclavos africanos en Cuba tuvieron que remplazar la unión individuo-comunidad por la relación con el resto de la dotación, casi siempre efímera debido a separaciones por venta y por muerte. La noción de la unidad con el universo se perdió y aún no se ha recuperado. Lanzado a un medio hostil, prevaleció el instinto de conservación y los rituales religiosos y cotidianos se concentraron en tratar de asegurar la supervivencia individual. Es probable que en los palenques,² algunos de los cuales pudieron subsistir más de 50 años en aislamiento, se hayan dado algunos pasos para recuperar la unidad de esa “trinidad”. Y también es probable que se hayan comenzado a mezclar las diferentes creencias y prácticas religiosas, porque en ellos se reunían esclavos de toda procedencia.

Los esclavos perdieron los objetos y artefactos propios del culto. Ninguno de ellos fue capturado con los objetos que reverenciaba. Todos viajaron al Nuevo Mundo sin equipaje. Los objetos del culto permanecieron en África. Explorar el entorno no debe haber sido fácil en las condiciones de la esclavitud. La flora y la fauna, no obstante su exuberancia y variedad tan-

² Gabino de la Rosa Corzo, *Los cimarrones de Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1988. Se le llama “palenque” a un grupo de siete o más esclavos fugitivos que se establecía en zonas relativamente inaccesibles y establecían sus propios sistemas de abastecimiento y defensa.

to en África como en Cuba, no son ni con mucho iguales. La ardua tarea de encontrar sustitutos para los objetos del culto condujo a su acriollamiento, sin contar con las añadiduras e innovaciones que llegarían con el pasar de los años.

Asimismo, perdieron la capacidad de comunicarse. En las dotaciones, lo usual era que los esclavos vinieran de distintas regiones y hablaran diversas lenguas. La convivencia con miembros de otras etnias debe haber introducido más olvido y distorsión en los recuerdos. Sólo un proceso secular y no un hecho aislado puede haber conducido al rescate siquiera parcial de la memoria: transcurrieron más de 300 años desde la introducción de los primeros esclavos a principios del siglo XVI, y la segunda mitad del siglo XIX, época en que diversos estudiosos señalan como el momento en que estos cultos comenzaron a hacerse visibles como tales, iniciándose un lento proceso de compilación y difusión. La incomunicación, y también la reticencia y la resistencia a aceptar la del amo como *lingua franca*, fueron casi seguramente, entre otras, dos de las causas que hicieron de éste un proceso tan prolongado.

Tal vez con demasiada frecuencia los estudiosos contemporáneos sucumben a la tentación de medir la evolución del pensamiento humano en diversas épocas y partes del mundo usando los raseros occidentales; con esto pretenden determinar si, según tales parámetros, esa evolución llegó a producir un pensamiento filosófico o si se quedó atascada en un pensamiento místico/mítico. Al tratar de explicarme la manera más sencilla de resolver este acertijo, un amigo filósofo me decía que cuando un ser humano se pregunta ¿quién soy?, ¿qué hago aquí?, se había planteado uno de los principales problemas filosóficos, al cual intentaría dar solución desarrollando un pensamiento de esa índole. A pesar de que esto parece tan simple, todavía está en curso un animado debate en cuanto al estadio alcanzado por el pensamiento en África subsahariana antes de sus primeros contactos con los europeos. Incluso quienes afirman que no pasó de ser un pensamiento místico/mítico, encuentran dificultades para comprenderlo, y mucho más para clasificarlo, porque insisten en compararlo con el de las doctrinas escatológicas occidentales, para las cuales el ser humano tiene una sola oportunidad en la tierra, y es castigado o premia-

do con el infierno o el paraíso después de la muerte. Esto ha permitido que muchos de esos estudiosos se apresuren a clasificar de primitivo al pensamiento —y también al pueblo que lo generó— que no llena todos esos requisitos. Sería interesante saber cómo veían esos pueblos “primitivos” a los europeos que los conquistaron y colonizaron.

Los estudiosos occidentales que califican de animista a ese pensamiento cometen un grave error: cuando hablan de animismo se refieren al alma del individuo. Pero para el africano, ánima es el “alma” del universo. La vida es un principio cósmico que atraviesa y rebasa nacimientos y muertes individuales para vincular el destino de cada quien al de los demás, en el espacio y en el tiempo. Cada ser viviente tiene, igual que el universo, dos dimensiones: una visible y una invisible. Así considerada, el ánima no es una noción metafísica, porque tiene raíces en lo concreto. El pensamiento africano hace un intento por definir la naturaleza en términos de fuerza y armonía vitales. El ser humano se concibe como parte de la naturaleza, y la idea de dominarla o explotarla está ausente. De lo que se trata es de aumentar la energía cósmica de la cual el ser humano es parte. La noción de pecado es inexistente, pues las transgresiones contra la naturaleza se ven como debilidad o ruptura energética. Y puesto que sólo hay seres vivientes, visibles o invisibles, la vida está hecha de tal modo, que entre ellos existe una interacción permanente que obra en beneficio del principio cósmico.

En las sociedades “civilizadas”, la filosofía está destinada a explicar el mundo material, visible, de acuerdo con determinada escala de valores, que con demasiada frecuencia se corresponde con determinada ideología que es, a su vez, la filosofía de los grupos dominantes en esas sociedades. En las mal llamadas sociedades primitivas —que se perciben como lo opuesto de las que tienen una historia escrita—, el pensamiento tiende a ser integrador más que divisivo. Esas sociedades no eran tan complejas, no estaban tan antagónicamente estratificadas ni eran tan demográficamente numerosas como para estimular la existencia de jerarquías sociales y categorías conceptuales en constante conflicto.

Jahn emplea el término bantú *muntu* que es, al mismo tiempo, un nombre colectivo y un concepto. Como lo prime-

ro denomina, en traducción libre, a un conjunto de seres humanos en sus dos dimensiones. Como lo segundo, explica lo tenue de la línea limítrofe entre vivos y muertos, que a veces imposibilita diferenciarlos, porque la influencia de los segundos se “siente” en todos los aspectos de la existencia de los primeros.

¿Cómo puede clasificarse, pues, la interacción con y el culto a los antepasados, y la unión con las fuerzas de la naturaleza? Ésta puede ser la clave para la comprensión de un pensamiento que no parece sentir la necesidad de separar lo filosófico de los místico/mítico. La “trinidad” individuo-comunidad-Universo hace que esa separación resulte superflua. El individuo y su organización social son considerados tan infinitos como el Universo. La unidad entre esos tres elementos se explica prácticamente en la interacción con los ancestros, que poseen conocimientos que los vivos precisan para sobrevivir y perpetuarse más allá del lapso de una vida. Así, los ancestros tienen una dimensión social en la familia ampliada en el mundo de los vivos y también en el de los muertos. El vehículo para transmitir esos conocimientos son los ancianos, a quienes se supone depositarios de mayor sabiduría y que también están más cerca de la muerte, es decir, del tránsito hacia la dimensión invisible del ser humano. Los ancianos podrían ser comparados, pues, con una suerte de nexo activo entre el soporte filosófico de esos cultos —que, a fin de cuentas no es otra cosa que el *corpus* de conocimientos acumulados en la experiencia de ser—, y de lo místico/mítico del pensamiento religioso de los pueblos de África subsahariana.

Las respuestas a las interrogantes ¿quién soy?, ¿qué hago aquí?, son, seguramente: Yo soy parte del Universo y mi función es potenciar sus energías con mis acciones en las dos dimensiones de la existencia. Me parece que no se puede ser más filosófico.

Dar cuenta de manera coherente acerca de un culto politeísta es una tarea difícil, no sólo por su manifiesta complejidad, sino también por la imposibilidad de reducirlo a un conjunto de fórmulas, al carecer de la rigidez de un sistema teológico estructurado alrededor de una figura central. Aunque entre las trasplantadas a Cuba sólo la santería es considerada clara-

mente politeísta, tanto en ella como en las Reglas de Palo y en la liturgia abajuá concurre una dificultad adicional: existe una figura central —Olofi en la santería, Nzambi en Palo Monte y Abasí para los abajuá—. Pero estas figuras centrales, estas deidades supremas, se caracterizan por haberse distanciado y desentendido de la humanidad y sus penurias tras el acto de la creación. A Olofi se le rinde culto indirectamente, a través de los Orishas, que son sus partes especializadas y están en contacto diario con los creyentes y con su entorno natural y social. A pesar de que se reconoce su autoridad, a Nzambi no se le rinde culto, sino a los ancestros y a las fuerzas de la naturaleza. El Ekue, tambor sagrado por el que habla Abasí, sólo puede ser visto por unos pocos iniciados y se dirige a sus fieles en contadas ocasiones.

En 1875, la paz británica llegó a Nigeria. Antes de ese año, los esclavos traídos a Cuba desde allá no usaban el término *yoruba* —aunque hablaban esa lengua— para referirse a su identidad colectiva. Aunque parece haber sido una denominación empleada por los hausa para identificar a los súbditos del estado de Oyó, cuya decadencia y desaparición coincidió con la importación clandestina de esclavos en gran escala por parte de Cuba, su uso como clasificador lingüístico y étnico fue promovido por los misioneros cristianos y no alcanzó su significado moderno más incluyente, que designa a las diferentes entidades políticas precoloniales nigerianas, sino hasta bien entrado el siglo xx. Es decir, que los yorubas no existían como tales, por decirlo de algún modo, cuando la “tradición” religiosa se implantó en Cuba. William Bascom³ y Lidia Cabrera⁴ afirman que el término yoruba era virtualmente desconocido entre los santeros cubanos en la década de 1940.

El vocablo santería se refiere solamente al aspecto externo del fenómeno. La cuestión no radica en si algunos objetos del repertorio simbólico de otras religiones tienen una presencia en sus altares, sino en qué significado les atribuyen los creyentes. Ninguna estatuaría propia de la religiones occidentales ha

³ William Bascom, “The Focus on Cuban Santería” en *Southwestern Journal of Anthropology*, 6:64-68, 1950.

⁴ Cita de Stephan Palmié, *op. cit.*, 1993.

sustituido el valor místico/mítico de los *otaneso*, piedras sagradas y de otros objetos empleados para hacer lo que se llama el *fundamento* de un *orisha*. Los *orishas* son los ancestros deificados y, a la vez, partes de Olofi —la deidad suprema, rectora del Universo y de cuanto en él existe—, porque cada uno está asociado a determinadas fuerzas y fenómenos naturales que influyen sobre el hombre, su comunidad, su entorno, y la dimensión invisible de su familia ampliada. Esas piedras sagradas y objetos varios son considerados como la presencia material de determinada deidad. Por esto el *fundamento* es un medio de acceso al *orisha*, que permite la comunicación y el intercambio entre lo humano y lo divino; es una parte del poder, de la gracia del *aché* que “vive” con el dueño del fundamento, mientras que las imágenes son, a todas luces, simples símbolos de los atributos de ese *orisha*. Con no poca ironía, un informante de Palmié⁵ decía que a ningún santero se le ocurriría hacer un sacrificio a una estatua.

Sin embargo, el uso ha privilegiado la denominación de santería —probablemente el apelativo popular criollo, con un cierto tono peyorativo que insinúa una idolatría pagana a los santos católicos—, al que con menos frecuencia se le llama entre cubanos Regla de Ochoa, es decir, gobierno de los *orishas*, denominación mucho más adecuada y exacta, puesto que los *orishas* gobiernan, rigen, la vida de sus hijos.

Los grupos etnolingüísticos bantú del complejo cultural congo-ngola adoran a entidades espirituales que viven en la naturaleza y en la sociedad, y son capaces de interactuar con el entorno natural, social y familiar. Poseen un complejo sistema de categorías para designar las dos dimensiones —visible e invisible— del hombre en su existencia y su relación con el Universo. Entre esas categorías la más significativa es *nkisi*, que sirve para designar tanto a un espíritu, la dimensión invisible de un ser humano, como al “cuerpo” material, la dimensión visible que ese espíritu ocupa en su modo de “ser” y al que dota de un poder sobrenatural. De ahí que el término *nkisi* designe, al mismo tiempo, a esa dimensión invisible y al objeto visible en el cual tal dimensión está contenida o “es”. El

⁵ Stephan Palmié, *op.cit.*, 1993.

nkisi, contenedor visible de lo invisible, es el centro del culto de las Reglas de Palo. Robert Farris Thompson⁶ lo describe como un microcosmos, porque contiene una pequeñísima porción de todo lo que existe en el mundo visible. A este recipiente se le han añadido en Cuba minúsculos trocitos de los huesos de un muerto, y se le dan los nombres de prenda, *nganga* o fundamento.

La exclusivamente masculina Sociedad Secreta Abajuá es, al mismo tiempo, una hermandad religiosa y una sociedad de ayuda mutua. El ya fallecido erudito cubano Teodoro Díaz Fabelo consideraba que la tragedia que le sirve de base místico/mítica es una metáfora que describe el tránsito de una sociedad matriarcal hacia una patriarcal. Otros estudiosos afirman que es un recuento de la derrota de las sociedades secretas femeninas por otras masculinas igualmente herméticas, que las reemplazaron en el ejercicio del control social y político sobre las políticamente descentralizadas comunidades de la región de Cross River en el Calabar.⁷ De cualquier forma, las dos hipótesis se reducen a ilustrar el final del predominio femenino sobre esas comunidades calabaríes.

Alrededor de los abajuá, también conocidos en Cuba como ñañigos, se tejió una leyenda negra en la época colonial que se extendió hasta 1959, utilizando su religiosidad en contra de su carácter mutualista e interracial. Se les tildaba de elementos criminales, involucrados en ritos innombrables. Incluso quienes dan por bueno mucho de lo que se escribiera sobre los abajuá en la primera mitad del siglo xx, encuentran difícil de aceptar que se hubiera importado a Cuba un grupo numeroso de criminales desde África, donde las leyes no escritas que gobernaban las relaciones entre los individuos, la vida de la comunidad y los vínculos de ambos con el Universo eran raramente violadas.

La primera potencia, juego o tierra abajuá —es decir, grupo de cofrades— se organizó en 1836 en Regla, barrio costero de La Habana, en plena trata clandestina de esclavos. El propó-

⁶ Robert Farris Thompson, *Flash of the Spirit*, Vintage Books, Random House, Nueva York, 1984.

⁷ Ivor Miller. "Obras de fundación: la Sociedad Abakuá en los años 90" en *Caminos*, núm. 13-14, enero-junio, 1998, La Habana.

sito de los abajuá como asociación de auxilio mutuo era comprar la libertad de los cofrades esclavizados y ayudar a las familias de los fallecidos. La primera potencia de blancos se fundó en La Habana en 1863, cinco años antes de que estallara la Guerra Grande por la independencia de Cuba, que duró una década. Para 1897, dos años después de que comenzara la llamada Guerra Chiquita, ya las potencias abajuá existentes eran multirraciales y estaban perseguidas por las autoridades coloniales por “desafectas a la causa de la nacionalidad de España” en Cuba.⁸

Los abajuá se valieron del sistema de contratación vigente en el puerto de La Habana para expandirse. Desde Regla, se extendieron a otros barrios habaneros cercanos al puerto, y, de allí, a poblados portuarios en otras provincias de la región occidental de Cuba. Como fuerza laboral organizada, dice Pedro Deschamps Chapeaux,⁹ los abajuá fueron muy influyentes en el puerto de La Habana durante más de cien años. Su solvencia económica, su capacidad de movilización política y el hecho de que fueran los pioneros en echar abajo las barreras raciales y sociales los convirtió en una fuerza potencial que las autoridades coloniales primero y las republicanas después aprendieron a temer, aunque tal potencial nunca se concretó en acciones concertadas y dirigidas por la asociación como tal.

La capacidad para adaptarse a un medio cambiante es una de las cosas que permite subsistir a las religiones institucionalizadas. No parece ocurrir lo mismo con los cultos populares no institucionalizados de origen africano. Enfrentados a un medio no sólo cambiante sino casi siempre indiferente u hostil, su caldo de cultivo fue, a todas luces y durante mucho tiempo, el anonimato.

En la colonia, los esclavos africanos sufrieron, literalmente, la catequización. Por epidérmica que ésta pudo haber sido, tuvo algunas consecuencias prácticas. La convicción de ser parte de un alma universal fue remplazada por la noción de alma individual, que debía ser salvada a fuerza de una sumisión mul-

⁸ Archivo histórico de Matanzas, legajo 1, orden no. 86, 1896-97.

⁹ Pedro Deschamps Chapeaux, *El Negro en la economía cubana del siglo XIX*, Ediciones Unión, La Habana, 1971.

tifacética, puesto que sus portadores ocupaban el sótano de la pirámide social y sus almas, acabadas de rescatar, debían ser sometidas a toda suerte de medidas disciplinarias para ver si se hacían dignas del Paraíso.

A la memoria oral parcialmente recuperada se le superpuso la imaginería y la estatuaría reverenciadas por los amos, que ha pervivido hasta hoy como una especie de telón de fondo para los ritos de esos cultos. El que, en las postrimerías de esa época, y aprovechando ciertas licencias, los esclavos celebraran a sus *manes* en público, aunque no públicamente, permitió que, años más tarde, esto fuera confundido con un fenómeno de sincretismo. Aquí tendría que coincidir con Stephan Palmié¹⁰ en que la relación de este concepto con sus supuestos referentes empíricos —determinados procesos de cambios religiosos y/o sus resultados— sigue siendo notoriamente oscura. Y si es posible que las creencias de origen africano comenzaran a mezclarse en la relativa libertad de los palenques, y encontraran cierto ambiente propicio para su difusión durante las guerras por la independencia del siglo XIX, también lo es que desde esa etapa de la colonización a la que me refería antes, y como resultado de la catequización, los iniciados y seguidores de estos cultos no vean una contradicción en ser también católicos. Esta coexistencia de creencias en un mismo individuo es un fenómeno típico del Nuevo Mundo. Es obvio que esto no era posible en África por las distancias que separaban a los pueblos que las profesaban, y porque el proselitismo cristiano no rindió frutos masivos y relativamente perdurables sino hasta bien entrada la colonización, acompañado por la asimilación cultural de los colonizados.

En la Cuba republicana, cuya clase dominante miraba hacia la rica y comparativamente tecnificada Norteamérica como promesa de prosperidad y como ejemplo a imitar, esos cultos fueron tildados despectivamente de “cosas de negros” o temidos como ritos diabólicos propios de elementos marginales y de tendencias criminales. Paradójicamente, ése fue un buen momento para la expansión de estos cultos, lo que pudiera considerarse la culminación en esa etapa del proceso que se desarro-

¹⁰ Stephan Palmié, *op. cit.*, 1993.

lló en los barracones, en los palenques, en los llamados cabillos “de nación” —asociaciones de negros urbanos organizadas “étnicamente”, aunque nadie sabe si realmente provenían de la “nación” y la etnia que les adjudicaban—; en la primera iniciación de blancos en la Sociedad Secreta Abajuá en La Habana, en diciembre de 1863, y hasta en los campamentos mam-bises. Pero no era de buen tono que la señora o el caballero que no faltaban a misa de domingo, confesaran su adhesión clandestina a esas creencias.

En la Cuba revolucionaria lo africano recibió durante casi 30 años un trato ambivalente. Si bien se lo reconocía con especial énfasis como uno de los componentes principales —aunque no únicos— de la nación cubana, de las creencias de ese origen, parte inseparable de la cultura nacional, sólo se hacía mención tangencialmente.

A principios de los noventa, con el reconocimiento del carácter laico del estado cubano por parte del IV Congreso del Partido Comunista de Cuba, los cultos populares de origen africano afloraron con una fuerza y una densidad de adeptos imprevistas. En tiempos difíciles, la búsqueda de lo espiritual se intensifica. Lo que fuera un “secreto vergonzoso” en la Cuba republicana, y se convirtiera en una parte secundaria, por así decirlo, de la vida de incontables creyentes e iniciados, comprometidos con el esfuerzo revolucionario, se convirtió en un fenómeno público y en plena expansión en la última década del siglo xx.

Tan es así que, en 1992, se celebró el primer encuentro de la Asociación Cultural Yoruba, primera demostración, señala Lázara Menéndez,¹¹ del acto de institucionalización posterior a 1959 de una de las creencias populares de origen africano: la santería. Y aclara que, si bien entre los objetivos iniciales de esa asociación no estaba el de integrar bajo su dirección a toda la población santera residente en la isla, sí estaba abierta a todo el que estuviera interesado en pertenecer a ella. Su aceptación dependía de los resultados de una evaluación por parte de la dirección de la asociación. A partir de 1992, apunta Ivor Mi-

¹¹ Lázara Menéndez, “Ayé (ki ibo)” en *Caminos*, núm. 13-14, enero-junio, La Habana, 1998.

ller,¹² se inició la creación de oficinas de la Sociedad Abajúa en los barrios habaneros de Regla, Guanabacoa, San Miguel del Padrón, Marianao y Arroyo Naranjo, así como en la provincia de Matanzas. La creación, indica Menéndez, de instituciones que agruparan a buena parte de los religiosos, era una manera de otorgar legitimidad a prácticas marcadas históricamente por sistemáticas descalificaciones. Pero explica a continuación que estas instituciones no han modificado “la funcionalidad, estructura y principios de autoridad vigentes” —es decir, la organización y prácticas “tradicionales” de estos cultos— porque, entre otras razones, su creación no estuvo precedida de un debate abierto. Los iniciados y creyentes de las Reglas de Palo se han mantenido al margen de esas iniciativas institucionalizadoras hasta la fecha.

Al aferrarse a la “tradición” y alejados de la luz pública durante décadas, tales cultos han perdido algo más en la contemporaneidad: la posibilidad de ser comprendidos en el sentido en que quienes no las profesan, e incluso los ateos del patio y de otras latitudes, “comprenden” a las religiones institucionalizadas. Éstas no carecen de elocuencia para explicar sus dogmas y misterios. Pero a los cultos de origen africano parecen faltarles las palabras para explicar lo contrario: una concepción del Universo más pura —es decir, no contaminada por largas y bien terrenales historias de pugnas por hacerse un sitio en los centros de poder— y, por ello, más cercana al entendimiento humano.

No se trata de que creyentes e iniciados sean elementos marginales, personas incultas, gentes de los sectores menos privilegiados de la sociedad. Ha habido y hay cantidades nada desdeñables de profesionales e intelectuales entre los devotos de todas las épocas. Se trata de que se reproducen las enseñanzas recibidas de la misma forma críptica que los mayores empleaban para transmitir las, sin reparar en los siguientes aspectos: la memoria oral fue inicialmente compilada y difundida en Cuba valiéndose sobre todo del reducido vocabulario tomado del idioma de los amos y escuchado a los capataces, quienes no eran precisamente productos de la Ilustración; en la cultu-

¹² Ivor Miller, *op. cit.*

ra de supervivencia que se desarrolló entre los esclavos en Cuba, el individuo dejó de preocuparse por su relación con el Universo y sus expectativas cambiaron de manera radical. De manera consiguiente, los rituales religiosos se concentraron en mantener al hombre en un perpetuo estado de alerta sobre los peligros reales o potenciales que lo amenazaban, y en intentar resolver los pequeños o grandes problemas cotidianos asociados a su propia supervivencia; y en que las diferencias entre la sociedad de antaño —de ritmo parsimonioso y expectativas diferentes, con contactos relativamente poco frecuentes y de comparativamente poca intensidad con el mundo exterior—, y el mundo en que vivimos hoy es más que evidente.

Wande Abimbola¹³ afirma —y tendría que coincidir con él— que en el Nuevo Mundo se pone un énfasis exagerado en el sacrificio de sangre y en los aspectos rituales y visuales. Se presta poca atención, dice, a la filosofía y a lo que llama los textos orales. Esto, añadiría yo, ha convertido a estos cultos en versiones condensadas y acriolladas de los cultos matrices africanos, sin que se haya registrado un esfuerzo por reconstruir y explicar este proceso, ni un intento por recuperar su hábeas filosófico.

Esto, sin embargo, no les ha restado seguidores, a pesar de que estos cultos no acuden al proselitismo para ganar adeptos, y aunque a investigadores y estudiosos les resulte sorprendente que no hayan rescatado aún un aspecto tan importante y que tan bien responde no sólo a las preguntas ¿quién soy?, ¿qué hago aquí?, sino a los tiempos que corren, en los que la humanidad ha comenzado a tomar conciencia de la necesidad de restablecer la armonía universal. En este sentido, los cultos populares de origen africano en Cuba entroncarían con una creciente tendencia en esa dirección, que ya tiene una fuerte presencia en todo el mundo. ♦

¹³ Wande Abimbola, *Ifa Will Mend Our Broken World*, Aim Books, Roxbury, Massachusetts, 1997.