

PERSISTENCIA RELIGIOSA DE LA CULTURA AFRICANA EN LAS CONDICIONES CUBANAS¹

Jorge Ramírez Calzadilla

Es un hecho sobradamente reconocido en la actualidad la significativa influencia de “lo africano” en la cultura cubana. Después de los aportes de Fernando Ortiz (1881-1969), enriquecidos por sus discípulos directos y por posteriores investigaciones sistematizadas, tal afirmación resulta indiscutible. Con independencia de apreciaciones opuestas, que en sus extremos han ido de una subestimación reductivista hasta una entusiasta y excesiva sobrevaloración, un examen objetivo concluye en reconocer una participación de las raíces africanas en la identidad cultural cubana, conjuntamente con “lo hispano” en un binomio fundamental, y otros aportes de diversa procedencia y gradación.

La presencia africana en la cultura cubana se advierte tanto en el arte, y dentro de él la música, la danza, la literatura, la plástica y los instrumentos musicales, como también en el modo de ser cubano, de percibir la realidad, de enfrentar problemas, en expectativas y previsiones e incluso en ideas sobre la vida y la muerte. No obstante, no es sencillo determinar siempre un origen específicamente africano o español u otros de distintas latitudes y longitudes. Como dijera el poeta nacional, Nicolás Guillén, aquí está “todo mezclado”.

Un campo en el que se hace evidente y notoria esa incidencia “negra” lo constituye el religioso, principalmente, pero no sólo, en derivaciones de religiones africanas, con sus formas organizativas propias, su ortodoxia doctrinal y litúrgica, su sistema diferenciado de representaciones simbólicas, y además en esa otra forma difundida, notablemente sincrética y de relativa autonomía, la más extendida en la población cubana de ahora y

¹Publicado en Revista *Catauro*. Año 2, N0. 3, enero-junio, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2001, pp.106-127.

otros tiempos, a la que pudiéramos denominar, sin temor a imprecisiones, *religiosidad popular*.

Un cuestionamiento salta de inmediato a primera vista a partir de la experiencia, y más aun una vez constatados los datos que las investigaciones reportan. Si atendemos a que las religiones africanas fueron importadas a la fuerza, correspondían a culturas desarraigadas, dominadas, eran social y religiosamente discriminadas, cuando menos desvirtuadas al tenerse a veces por meras manifestaciones folclóricas, sin estructuras adecuadas para su conservación y divulgación, desprovistas de textos escritos sobre todo de algún libro único de sacralidad admitida por el común de los creyentes, portadas por hombres y mujeres tan desarraigados ellos mismos como lo fuera su cultura y situados en el escalón más denigrante de la condición humana, la esclavitud, entonces ¿cómo fue posible que persistieran y logran trascender en condiciones tan adversas gravitando sobre ellas la voluntad dominante de su desaparición?

Este problema es el que en esta ocasión se examina, pero sin la pretensión de dar respuestas acabadas. El propósito más bien es de ofrecer ideas para reflexiones que de algún modo contribuyan entre cubanos a un mejor conocimiento de nosotros mismos y a la reducción, si no desaparición, que es lo ideal, de esquemas y prejuicios largamente inculcados en el supuesto de que todavía puedan subsistir.

Se parte del criterio de que los fenómenos sociales se explican por un conjunto de factores en una relación causal y no por uno sólo. En esta persistencia concurren razones cuantitativas pero más aun cualitativas; ellas generaron las condiciones para la prolongación del fenómeno hasta la actualidad, encontrando circunstancias más favorables, por lo que es presumible pronosticarle estabilidad. Previamente, para una mejor comprensión, es necesario incursionar de forma breve en los rasgos principales que caracterizan al campo religioso cubano en su devenir histórico hasta nuestros días.

Lo africano en el campo religioso cubano

En diferentes etapas, en consonancia con el movimiento sociohistórico, en Cuba la religión en general ha ido adquiriendo variadas características confiriéndole peculiaridades sobre las cuales son destacables tres hechos. Primeramente, el conjunto de formas religiosas concretas que conforman el cuadro religioso cubano, resulta diverso, heterogéneo y hasta contradictorio. En el país se han sucedido y en cierto modo convivido varios modelos socioculturales, los que a grandes rasgos se pudieran identificar por aborígen, hispano, africano y norteamericano, cada uno acompañado de expresiones religiosas que han enriquecido ese complejo, a la vez que ha habido influencias religiosas de otras procedencias culturales, europeas, asiáticas y caribeñas, mientras que la cultura -y religiosidad- aborígen alcanzó reducida trascendencia, con lo cual se han verificado similitudes al mismo tiempo que diferencias respecto al área geográfica en que se sitúa la Isla.

Por muy variadas razones, en segundo lugar, ninguna expresión religiosa organizada ha predominado sobre las restantes de modo que llegase a tipificar la religiosidad. En el cubano de diferentes épocas ha existido y existe una religiosidad prevaleciente y típica que se expresa con relativa autonomía de sistemas religiosos específicos, es espontánea y enmarcada en los límites de la vida cotidiana. Es a la que proponemos llamar religiosidad popular, la cual, como la cultura cubana, es un producto nuevo resultante de una peculiar síntesis de diversos componentes (DESR, 1990).

En tercer lugar, en ninguno de los sistemas socioeconómicos implantados, *lo metasocial*, como lo califica François Houtart (Houtart, 1989), y por tanto la religión, constituyó el fundamento de la reproducción social, sino mecanismos laicos de carácter económico, político y social en general sobre los que se construían ideologías legitimadoras del sistema, suficientes por sí mismas y sin necesidad del recurso religioso en tanto fundamental, aunque lo utilizaran (Ramírez 2000).

Por tal motivo la religión en Cuba no ha alcanzado niveles altos de significación social, al menos en comparación con otros países latinoamericanos con los que la sociedad cubana comparte identidades culturales e históricas aunque, como se acaba de apuntar, con peculiaridades diferenciales, donde en algunos momentos y lugares sí ha registrado niveles importantes de significancia sociopolítica. En modo alguno lo dicho conlleva negar relevancia y capacidad de intervención de lo religioso en múltiples campos de la vida cultural, política, social en general y en el complicado mundo de la espiritualidad y la conducta individual.

Las complejas características del campo religioso cubano, a su vez, se desprenden principalmente de cuatro factores: a) la diversidad del origen de las expresiones que lo componen; b) los contenidos de las ideas y representaciones, c) los modos de organización y de expresar el ritual y d) los enfoques sobre la sociedad y la inserción y nivel de influencia en ella. En esto ha incidido básicamente la multiplicidad cultural que caracteriza a la sociedad cubana.

El modelo sociocultural africano aportó distintas formas religiosas que en las condiciones cubanas fueron modificándose hasta conformar las actuales expresiones cubanizadas, entre ellas las más extendidas: la Regla Ocha o santería, de ascendencia yoruba; la Regla Conga o palo monte, originada de pueblos de un tronco común bantú – ambas en realidad son complejos de formas relativamente integradas en cada una- y las sociedades secretas masculinas Abakuá, similares a nigerianas (Argüelles y Hodge 1991). Existen otras expresiones de iguales raíces africanas, aunque menos difundidas, como la Regla Arará, de procedencia dahomeyana. Introducido por braceros haitianos llevados a Cuba, al cesar la trata esclavista, por exigencias de mano de obra barata para la cosecha azucarera, se practica el vodú por portadores originales de edad avanzada y descendientes. Más recientemente se han ido conformando grupos de rastafaris, en reducidas proporciones (aunque se trata de una religión autóctona jamaicana, la cual si

bien apunta a África y a la reivindicación del negro, se ha construido con elementos doctrinales y de culto occidentales).

Lo africano, por su parte, al igual que lo hispano, en tanto componente de esa cultura, es integrable en un concepto construido en la mezcla de diferencias en relación dialéctica con semejanzas, sólo en las condiciones americanas y no en los lugares de procedencia donde se conservan sustanciales diferencias étnicas.

La influencia africana en América Latina y en el Caribe es significativa, con seguridad mayor que la que algunos autores admiten, especialmente en los territorios donde hubo un crecido asentamiento estable de esclavos por una más alta intensidad de la “trata negrera”, sobre todo debido a la estructuración de economías de plantación. Esto es advertible en la cultura de varios países, particularmente de la cuenca del Caribe, no sólo en la parte insular sino también en la continental e incluyendo a Brasil.

Lo africano forma parte de la identidad latinoamericana y caribeña, construida en un largo y complejo proceso calificado acertadamente por Fernando Ortiz de transculturación (Ortiz 1986), con aportes hispano lusitanos y en diversos grados de culturas aborígenes, más marcadamente mesoamericanas e incaicas, en unas zonas y africanas en otras. En variada medida han convergido influencias culturales norteamericana, inglesa, francesa y en menores niveles de otros países europeos y asiáticos. La resultante es un nuevo producto síntesis de esos aportes.

En el también complejo cuadro religioso latinoamericano y caribeño existen diversas derivaciones de religiones africanas como, además de las antes referidas cubanas, el candomblé brasileño, el vodú haitiano, el Shangó de Trinidad, el winti de Suriname y, con la salvedad antes apuntada, el rastafari jamaicano (Ham 1998). Entre unas y otras hay evidentes diferencias, pero por encima de ellas son notables semejanzas por el origen, el contenido de símbolos y representaciones, el sentido ritual, su evolución en condiciones socialmente desventajosas, la incorporación de elementos cristianos.

Continuidad y cambio de las religiones africanas en las condiciones cubanas

Las religiones africanas, por tanto las originales que fueron traídas por los esclavos entre los siglos XVI y XIX, formaban parte de las culturas de diversos pueblos de esa porción geográfica frecuentemente llamada continente negro, y en un movimiento de cambios y persistencias se insertaron en la nacionalidad cubana como una de las partes principales de sus raíces etnoculturales.

Los portadores de aquellas formas religiosas procedían de zonas distantes difíciles de determinar por cuanto los traficantes al parecer no eran muy rigurosos en esos registros y comúnmente señalaban incluso la etnia de los cautivos según el puerto de embarque. No obstante, es sabido que las mayores cantidades fueron de zonas subsaharianas centroccidentales, aunque los hubo hasta de Mozambique con costas en el Indico.

Los pueblos africanos de entonces alcanzaban diversos estadios de desarrollo socioeconómico, desde comunidades tribales agrarias o nómadas hasta imperios con poderes centrales organizados. El tráfico esclavista que acompañó al colonialismo europeo no sólo desangró a Africa, sino que también interrumpió su evolución. Contradictoriamente, sin embargo, junto con la dispersión de sus hombres y mujeres, fue vehículo de difusión de su cultura, o más bien sus culturas.

Separadas de su medio original y de su desarrollo socioeconómico normal, las culturas de estos pueblos fueron sufriendo modificaciones bajo las condiciones de la esclavitud y posteriormente de un capitalismo dependiente y subdesarrollado. En estas circunstancias las religiones africanas fueron cambiando, en especial, por un proceso de adaptación de representaciones, ritos y modos organizativos, mediado por un sincretismo entre sí y con otras expresiones religiosas existentes en Cuba, en particular con el catolicismo impuesto como religión oficial por los colonizadores y más tarde con el espiritismo con el que existen ciertas proximidades. Cambios, en nuevas modalidades, de forma y de contenido, continúan verificándose en la actualidad.

Inicialmente practicadas por los esclavos según grupos étnicos y trasladadas con posterioridad a sus descendientes y a los sectores de la población más humilde, las religiones africanas fueron derivando en las expresiones religiosas antes relacionadas que se practican actualmente en Cuba. A lo largo de la colonia y de la etapa republicana neocolonial, se conformaron estas formas religiosas concretas. En ello influyó, mientras duró la trata, cierta relativa e involuntaria tolerancia, que analizaremos más adelante, con las celebraciones festivas de los esclavos y agrupaciones como los cabildos que bajo la representación de figuras católicas ocultaban formas religiosas tradicionales africanas.

En las condiciones sociales de Cuba, las expresiones religiosas de origen africano fueron modificándose, apartándose de las formas originales, aunque conservando los aspectos comunes y esenciales que los identifican entre sí. Ese doble proceso de continuidad y discontinuidad se ha prolongado hasta nuestros días. En el mismo han incidido las distancias epocales y geográficas y la no existencia de textos que recojan sistematizadamente la teoría doctrinal, ni de instituciones centrales que preserven la homogeneidad de las ideas y representaciones ni en las prácticas culturales. La espontaneidad consiguiente, la diversidad de interpretaciones y formas de culto individuales, conjuntamente con el secreto ritual, son factores que, además, obstaculizan el trabajo investigativo y originan diferentes apreciaciones entre los estudiosos.

La referida continuidad de estas expresiones religiosas en Cuba, se advierte en un conjunto de elementos generales dentro de la conciencia religiosa, la que se expresa con un marcado componente emotivo en referencia particularmente a la vida cotidiana, y sobre todo en el culto de antepasados, espíritus y deidades. Conjuntamente, se observa la persistencia de exteriorizaciones en lo concreto sensible, la funcionalidad de una lengua ritual, la oralidad, los tipos de ceremonias (de iniciación, jerarquización, funerarias, propiciatorias y de adivinación).

La discontinuidad, por su parte, se manifiesta principalmente en las actividades religiosas, en específico en sus formas de aplicación, de interpretación de los mitos, en las

adaptaciones dentro de las ceremonias, normas de conducta, objetos y artículos destinados al ceremonial y en especial en la personificación de fuerzas sociales en deidades, que, como advirtiera Jesús Guanche (Guanche, 1983: 373-376), han ido asimilando atributos de la vida social cubana en la medida en que se apartaban de la personificación de fuerzas naturales, especialmente de lugares, ríos, montañas, animales específicos de Africa, desconocidos por los practicantes cubanos.

Un cambio importante en estas expresiones religiosas es la reducción o pérdida de los ritos agrarios de fertilidad, característicos de las religiones africanas. Ello es una consecuencia de las condiciones de vida a la que fue sometido el esclavo separado de los resultados de su trabajo, por lo que prefirió, con seguridad de forma inconsciente, los cultos orientados a su protección y no a la abundancia de su cosecha de la que no se beneficiaba. Hipotéticamente puede afirmarse que este rasgo establece una diferencia con la religiosidad en algunas partes de América Latina donde existe influencia de religiones de los pueblos aborígenes, sometidos a un régimen de servidumbre durante la conquista y colonización, conservándose tradicionales ritos agrarios y una sacralización tanto de la tierra como, en mayor medida que en Cuba, de símbolos y funciones.

Otra modificación significativa dentro de estas expresiones religiosas, lo constituyen las variaciones raciales operadas en la composición de miembros de los grupos y seguidores no iniciados. Primeramente practicadas por "negros de nación" y posteriormente, como se ha dicho, entre sus descendientes negros y mestizos, por último extendidas al resto de la población, han sobrepasado los límites étnicos y finalmente raciales, dejando de ser en la actualidad, según demuestra la práctica investigativa, "religiones de negros" como las calificara Fernando Ortiz a principios del siglo. Es decir, han evolucionado en correspondencia con la conformación de la unidad étnica que conforma al cubano, desaparecidas las diferencias étnicas iniciales y por el mestizaje.

Factores concurrentes en la conservación de las religiones de origen africano en Cuba

Condicionantes socioeconómicas, ideológicas, políticas y culturales, junto a deficiencias en el trabajo del clero, pero más aún el hecho que la evangelización, en tanto proceso de conversión religiosa, tropezó con dificultades objetivas que limitaron su efectividad, determinaron que primase una cierta tolerancia práctica por encima de disposiciones formales y se verificase una temprana sincretización entre elementos del santoral católico y de las mitologías africanas; otras se producirían después.

Aunque difundidas en la población, las expresiones de origen africano no podían constituirse en la religión característica del cubano. Otros factores actuaron sobre las restantes formas religiosas organizadas con semejantes resultados. En las de raíces africanas intervino la ausencia de estructuras organizativas y estandarizadoras idóneas, el ser parte de la cultura dominada y las subestimaciones y discriminaciones sobre ellas sostenidas por largo tiempo. No tener en cuenta las profundas diferencias del modelo africano y valorarlo aplicándole criterios occidentales, contribuyeron a prejuicios e incluso la consideración de religiones amorales.

En las condiciones de la sociedad cubana en las etapas prerrevolucionarias, no obstante, las expresiones religiosas africanas encontraron factores que favorecieron su extensión en la población. Esto se evidencia principalmente en el análisis sobre la situación del esclavo africano y las características de su evangelización.

La Iglesia Católica se identificó con los intereses políticos de la Corona española, a través de las disposiciones contenidas en las bulas papales de la época y el establecimiento del Patronato Regio que en conjunto situaron a esta institución religiosa dentro de la estructura de dominación colonial con una cierta dependencia de los reyes de España. Ello implicó la legitimación sobre bases religiosas del régimen colonial y el sistema esclavista sobre el que descansaba su actividad productiva en Cuba y en otras colonias españolas y portuguesas.

La situación política de la Iglesia Católica, en tanto institución favorecida y hasta hegemónica, no sólo durante la etapa colonial, sino también posteriormente, junto con un débil trabajo de influencia en zonas rurales y en la población humilde urbana, determinó una cierta actitud social que estimuló la búsqueda de alternativas religiosas independientemente de la ortodoxia católica. De este modo, pese a la situación que favorecía al catolicismo y aun cuando algunos de sus concepciones o símbolos y prácticas lograron extenderse entre otros creyentes de un tipo u otro, se abrieron posibilidades para la difusión de expresiones religiosas que no gozaban del apoyo político y social. De ello se beneficiaron también, con diferente suerte, el protestantismo en su diversidad denominacional y el espiritismo, ambos procedentes mayormente de la cultura norteamericana de mediados y fines del siglo decimonono. El primero por largo tiempo se mantuvo alejado de formas popularizadas, el segundo se difundió e incluso intervino en sincretizaciones con las religiones de raíces africanas.

Las disposiciones civiles y eclesiales a lo largo de la etapa colonial establecían normas para la educación cristiana de los africanos sometidos a la esclavitud, para despojarlos de sus viejas tradiciones autóctonas. Las disposiciones del Sínodo Diocesano celebrado en Cuba a finales del siglo XVII, por ejemplo, regulaban entre otros aspectos la evangelización de los esclavos (Torres Cuevas y Reyes, 1986). Sin embargo, en la práctica, estas regulaciones quedaron sustancialmente en su expresión formal. En este análisis debe considerarse la contradicción que se presentaba entre los propósitos explicitados de la evangelización y las condiciones socioeconómicas específicas en las que debía materializarse este proyecto.

Las disposiciones de esa legislación debían ser cumplidas por los esclavistas que no encontraban beneficios prácticos en la evangelización, sino más bien un obstáculo a sus intereses económicos, por cuanto evangelizar al esclavo significaba sustraer tiempo de las largas jornadas laborales para dedicarlo al aprendizaje del dogma, las que además se reducirían de cumplirse con los domingos y demás días de precepto.

Hay que considerar, además, que las propias regulaciones civiles tenían trabas por permitir de forma encubierta el trabajo en día de precepto religioso, violando las normas formalmente dirigidas a la catequización de los esclavos. Estas observaciones se recogen por ejemplo en el documento de la Junta del Real Consulado de fecha 25 de septiembre de 1798, aprobado con modificaciones por la Junta de Gobierno y en el Reglamento de esclavos de 1842, artículo 3. t-1, que autorizaba el trabajo en días de precepto (Archivo Nacional y ver: Pichardo 1971).

Por otra parte, para los esclavistas no era conveniente la unidad religiosa de sus esclavos, sino que les era más provechoso, como recurso contra las sublevaciones de sus dotaciones, conservar la división a partir de diferencias étnicas, lingüísticas y, por tanto, religiosas.

Con respecto al vínculo esclavista-iglesia, ni el esclavista necesitaba la institución religiosa para legitimar específicamente la esclavitud, pues contaba con efectivos y directos métodos de coerción para ejercer su opresión sin apelar al convencimiento y consuelo cristiano, ni el clero, en sentido general, a su vez esclavista, estaba en condiciones de exigir el cumplimiento de disposiciones legales eclesiásticas, no predominaba en él un espíritu estrictamente ético misionero y más bien, en buena parte, debía interesarse por su sostén material. Por ejemplo, Manuel Moreno Fraginalls, citando el libro del presbítero Duque de Estrada "Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales", plantea que este autor reconoce que los capellanes de los ingenios tenían como interés principal "buscar un modesto acomodo que los ponga a cubierto de las escaseces y como objeto secundario y menos principal adoctrinar a los negros". (Moreno 1977, t.3: 116 y 117).

Fernando Ortiz, por su parte, calificó al clero de la conquista y colonización, de belicoso, intransigente, ignorante, pobre de espíritu y egoísta. (Ortiz 1917: 21-29). En forma similar se han manifestado otros autores y el propio Sínodo del siglo XVII debió

establecer normas para limitar la conducta licenciosa de una parte del clero. Obviamente hubo excepciones, algunas de ellas notables.

Puede afirmarse que los esclavistas no estuvieron realmente interesados en la vida religiosa de los esclavos, y que estos, a su vez, no encontraban en la nueva religión estímulos para su conversión. En esto último incidieron, entre otros factores, las características específicas del dogma católico, no accesible por partir de concepciones cosmovisivas generadas en medios culturales distantes; incidían también las dificultades lingüísticas que entorpecían la labor evangelizadora, el cansancio de las largas jornadas laborales, después de las cuales era común se realizase, cuando se hacía, la enseñanza de la nueva religión; pero además, el esclavo no podía ver en el esclavista cristiano un modelo ético ni religioso a imitar ni podía comprender la contradicción entre la prédica del amor como principio y la práctica de la explotación y crueldad esclavista. El africano, y sus descendientes herederos de la cultura paterna, no eran seres aculturados ni arreligiosos; cristianizarlos significaba como primer paso borrar su cultura y creencias, y en ellos hubo la lógica resistencia a que desapareciera su propia identidad, fenómeno común a pueblos en situaciones de emigración con más peso en estos que no abandonaron su medio natural por voluntad propia.

No obstante, debe tenerse en cuenta que las propias características del tipo de catolicismo importado a Cuba favorecían al sincretismo finalmente verificado entre éste y las religiones africanas. El Catolicismo practicado en esta sociedad se inauguró, y por largo tiempo continuó, al estilo de los aventureros colonizadores bajo esa forma que se ha dado en llamar catolicismo popular español, no coincidente del todo con la ortodoxia oficial y menos aun con el rigor monacal ni de los grandes místicos españoles, expresándose predominantemente más que en términos de perfeccionamiento espiritual y de salvación del alma, en el contacto mágico con lo sobrenatural, apelando al milagro, a través de peticiones, promesas, mortificaciones, asociadas con lo temporal y la vida terrenal, recurriendo a santos, vírgenes y objetos que sirven para estas relaciones y para

proteger también. Más que a la Biblia y a textos doctrinales, el catolicismo en el país tradicionalmente ha acudido a las imágenes, estampas, rosarios, detentes, novenas, peregrinaciones, procesiones, exvotos. Los servicios más solicitados en la iglesia se relacionan con la iniciación y la muerte, es decir, el bautizo y las misas de difuntos. Las coincidencias entre el catolicismo practicado en Cuba y las religiones africanas fueron resumidas por Fernando Ortiz al decir: " El culto católico practicado en Cuba no era, en efecto, esencialmente distinto del fetichista" (Ortiz 1917: 292).

Por otra parte, es importante recordar que la esclavitud en Cuba, además de su intensidad, debida en especial al auge azucarero desde la primera mitad del siglo XIX, tuvo una duración prolongada que alcanzó las postrimerías de ese siglo (fue ella la última colonia española en abolir la esclavitud: en las colonias francesas fue abolida en 1848, en las holandesas en 1863, en las inglesas en 1883, en Puerto Rico en 1873 y en Cuba en 1886; Brasil, en 1888, fue donde finalmente se abolió la esclavitud en América). De esas peculiaridades se derivan varios aspectos importantes para la sociedad cubana, entre ellos los siguientes:

-Por un lado, contribuyó a que fuese cuantitativamente considerable la significación africana en la composición étnica y racial cubana.

-Por otro, facilitó la fijación y extensión de valores culturales y religiosos africanos, aportados a la sociedad de entonces y posterior.

Adviértase que a mediados del siglo XIX la población negra era mayoritaria, lo que en aquellos momentos significaba una alta composición de africanos y descendientes directos de los mismos con la consiguiente presencia de la cultura africana con sus prácticas, mitos y demás concepciones religiosas. En el Censo de 1846, la población esclava era de 323,849, la de color libre 149, 226 para un total de 470,075, mientras que la población blanca era 425,767. Según el Censo de 1841, la población blanca ascendía a 418,291, la esclava a 436,495, que unida a la de color libre hacia un total de 589,333

(tomado del Ensayo político sobre la Isla de Cuba de Alejandro Humbolt. Nota adicional sobre la población por J S Thraster, p. 127).

Algo similar se ha apuntado respecto a Brasil, donde el número de africanos y afrodescendientes fue muy superior al de nativos y blancos, hecho que por sí mismo contribuye a explicar la considerable influencia y el papel firme de la participación cultural africana en ese país. Ello indica el peso de lo numérico en la herencia africana; pero no es éste el único factor contribuyente y por sí sólo no logra explicar la magnitud del fenómeno fuera del continente africano.

Todos estos elementos conjugados favorecieron que en Cuba y otras colonias españolas y portuguesas, a diferencia del común de las inglesas, se mantuvieran vigentes representaciones religiosas africanas. Pero la razón básica de la ineffectividad de la evangelización del negro, no ya del indio que en Cuba había desaparecido como comunidad étnica, residía en realidad en que de hacerse cristiano el esclavo adquiriría una indeseada condición de igualdad con el esclavista, al ser hijo del mismo Dios y redimido por la misma sangre de Cristo. Ello comportaba destruir la lógica legitimadora de la esclavitud fundamentada en la desigualdad. Se imponía, por intereses económicos e ideológicos, permitir que los esclavos, y por extensión los negros en general, continuasen con sus creencias y prácticas calificadas de primitivas, fetichistas, idólatras, paganas, demoníacas, prueba de su incapacidad de asimilar los altos valores de la doctrina cristiana. Ser esclavo era, por tanto, condición idónea para el africano y su descendencia. Prueba de ello es que al cesar la trata y más todavía al ser abolida la esclavitud, las autoridades españolas modificasen su relativa tolerancia y aplicasen restricciones sobre las agrupaciones religiosas de origen africano, práctica que heredó la naciente República frustrados los sueños martianos de una Patria “con todos y para el bien de todos”.

En la época republicana neocolonial, al igual que en la colonial, sobre las creencias y prácticas religiosas del tipo que analizamos se ejercía una subvaloración, desprecio y discriminación. La actitud social prevaleciente, impuesta por los patrones morales

dominantes, rechazaba prejuiciadamente dichas creencias y a sus practicantes por proceder estos en su mayoría, además, de los sectores más humildes de la población y en los que predominaban por mucho tiempo negros y mestizos. Las clases dominantes imponían sobre los mismos una discriminación social y racial valorando, además, sus creencias como expresiones incultas.

Incluso la legislación entonces vigente consideraba una agravante la práctica religiosa de este tipo. En el artículo 171 inciso 14 del Código de defensa civil, actualmente derogado, resultaban sancionables a multa o arresto hasta de 30 días sus creyentes ya que su existencia se consideraba como una contravención del orden público al entenderse que eran cultos o creencias contrarios a la civilización y las "buenas costumbres"; en el artículo 40, inciso (e) la pertenencia a este tipo de expresiones religiosas era considerada en el derecho penal como circunstancias agravantes de mayor peligrosidad (ver: Torrado, 1983).

Las constituciones burguesas, de 1902 y 1940, establecían como moral oficial la cristiana y por ende como modelo social, en detrimento no sólo de principios éticos laicos, sino de los de otras religiones no cristianas existentes en el país. Sobre la "brujería", como comúnmente eran consideradas las diferentes expresiones religiosas de origen africano, se extendieron las más variadas leyendas que inventaban o exageraban hechos reales en torno a las mismas. Las iglesias cristianas, de un modo u otro, consideraban las manifestaciones religiosas extendidas popularmente, incluyendo los llamados cultos sincréticos, cuando menos, como formas de fe imperfecta. Todavía en la actualidad se mantienen criterios de este tipo entre cristianos.

Otra forma de subestimación se advierte en valoraciones de estudiosos, y en general en la antropología, en dos sentidos: de una parte se les denomina cultos, y no religiones, subrayando el sincretismo, y de otra, como fue dicho, se les califica de amorales, es decir, carentes de sistemas éticos. (sin embargo, por el contrario, un reciente estudio realizado al respecto demuestra la existencia de valores, no coincidiendo necesariamente en lo

ético con códigos cristianos, en la Regla Ocha cubana y la construcción de sentidos que ello comporta -Perera, 1998).

Se evidencia así un punto de partida etnocentrista sobre la base de modelos occidentales, obviando que la cosmovisión africana tiene otros fundamentos sobre los que se construyen valores, que el sincretismo no es ajeno a ninguna forma religiosa concreta, mucho menos en la contemporaneidad, y si se produce en las religiones de origen africano no implica la ausencia de ortodoxias como en las restantes.

Las religiones de origen africano en la actualidad cubana

La política oficial en materia religiosa establecida con el triunfo revolucionario, se fundamenta en la consideración por igual de las distintas iglesias, grupos y expresiones religiosas sin perseguir, discriminar ni tampoco privilegiar ninguna. Con ello, por primera vez en la historia cubana, rescatando el librepensamiento predominante en las construcciones teóricas cubanas fundadoras y posterior, pero imposibilitado de sobrepasar en la práctica las formulaciones jurídicas y filosóficas, se le concede *de facto* y *de jure*, no sólo en la letra, paridad a las religiones de origen africano, más allá de discriminaciones y prejuicios resultantes del establecimiento de un ateísmo mal llamado científico asumido, o más bien copiado, del entonces campo socialista que, sin llegar en Cuba a extremos de otros países, afectó a estas religiones del mismo modo que a las restantes, aunque no se hubiesen levantado conflictos como los habidos con jerarquías cristianas, y en cierto modo se les veía al nivel social en términos más bien de folclore.

Las rectificaciones a las que se convocó oficialmente e iniciadas en la segunda mitad de los '80, los acuerdos de Cuarto Congreso del Partido en 1991 que permiten el ingreso en él de creyentes, y la Reforma Constitucional de 1992 explicitando de forma más clara el carácter laico del Estado Cubano, invalidando cualquier manifestación de discriminación, sientan bases normativas más sólidas para el ejercicio de la política

definida sobre la libertad de religión que se había generado con la tradición independentista.

De otra parte, ha incidido sobre las mismas la política cultural de rescate de los valores tradicionales folclóricos, en especial de raíces africanas, con lo que de cierta manera se relacionan esas expresiones religiosas en particular en la música, la danza y los instrumentos musicales entre otros aspectos. Todo ello ha significado en la práctica un estímulo para las religiones de origen africano y sus portadores, lo cual, aunque no programado, es real.

La significación sociorreligiosa de las expresiones de origen africano practicadas en Cuba, estriba principalmente en la incidencia de los símbolos, ideas, mitos y prácticas propias de las mismas en las características que tipifican la religiosidad de los creyentes cubanos. Esta religiosidad contiene elementos aportados por unas y otras formas religiosas concretas. De las de origen africano ha fijado, entre otros, un carácter empírico y utilitario aunque con poca referencia a ideas y relatos mitológicos, la utilización de objetos y sustancias naturales en el ritual, la manipulación de lo sobrenatural y formas de comunicación dialogadas, la vinculación de lo festivo con lo religioso. En ello convergen rasgos del modo en que se practican otras expresiones, en particular, como se ha dicho, el catolicismo y también el espiritismo.

Acercas de las interrelaciones de las religiones de origen africano y otras existentes en Cuba, es interesante examinar la mutua influencia entre las primeras y el espiritismo. Esta es una experiencia que se observa en otros países, en particular Brasil. Aquí parece que están actuando dos factores. Ambas formas religiosas se han extendido en sectores populares, significativo al menos en el caso cubano, por lo que tienen un mismo referencial social. Por otra parte, en esas dos formas religiosas el culto a los muertos, en antepasados o personas ilustres fallecidas y en ritos mortuorios, y los muertos en sí mismos, ocupan un lugar importante, central incluso en algunos casos, presentándose la necesidad y la aceptación de la posibilidad de comunicación con ellos, además que es

común la práctica de la posesión. Un caso singular es el llamado espiritismo cruzado (“cruzao” en la denominación popular), del que realmente se hace difícil determinar si se trata de un espiritismo con fuerte influencia africana o de una vertiente del palo monte con incrustaciones espiritistas.

Otro dato de interés es que el común de los creyentes en formas de origen africano es proclive a la multiplicidad religiosa. Es usual que un santero, por ejemplo, simultáneamente esté bautizado por la Iglesia Católica y se declare católico, esté iniciado en palo, y acuda a consultas y ceremonias espiritistas.

Es interesante añadir que en los momentos actuales, en medio de un reavivamiento religioso general, se aprecian en las religiones cubanas de origen africano indicadores de un crecimiento básico. En diferentes grupos e individuos se manifiestan inquietudes por constituir estructuras centrales organizativas y de dirección que dinamicen la religión y estandaricen el culto. Algunos pasos ya se han dado con la constitución de la Sociedad Cultural Yoruba de Cuba, en la santería, y la Organización de Unidad Abakuá (OUA) que incluye a los grupos (juegos, potencias o tierras, como se les llama) de Ciudad de La Habana y se proyecta hacia los restantes. Paralelamente, dirigentes de culto, en especial babalawos, una parte con niveles profesionales, promueven una formulación sistematizada del conjunto de ideas de la Regla Ocha para crear un cuerpo teórico más coherente.

Reflexiones finales

En resumen, las expresiones religiosas existentes en Cuba que se conformaron de religiones africanas traídas forzosamente por la violencia de una prolongada trata, sometidas a un proceso de sincretización bajo nuevas condiciones sociales que interrumpieron el curso normal de las expresiones originales, en conjunto han sufrido modificaciones que la apartan de estas aunque conservando elementos en las ideas y prácticas que las mantienen próximas a las manifestaciones primigenias. Son realmente

cubanas y no propiamente africanas ni tampoco, en sentido estricto, afrocubanas, al menos no con la connotación que tiene para la población negra norteamericana el término afronorteamericano, aun cuando sean de raíces africanas.

Sin contar con una estructura eclesiástica que garantice su uniformidad y desarrollo ideológico, alcanzaron una cierta extensión en la población humilde cubana, por lo que, si bien no llegaron a ser tipificantes del modo de extenderse la religiosidad en general, influyen significativamente en el modo de existencia de la religiosidad más extendida, en la que se observan ideas, representaciones, símbolos, mitos y formas rituales próximas a las características esenciales de esas expresiones religiosas de origen africano. Todo ello es un reflejo particular en la conciencia social de la ascendencia etnocultural en la nacionalidad cubana, donde se advierte como rasgo fundamental un mestizaje cultural y racial.

Respecto a las expresiones de origen africano, también participantes de las raíces culturales por la incorporación temprana de las religiones originales y por su alta difusión en los sectores populares, es necesario destacar dos elementos principales que intervinieron desfavorablemente en su significación social: la relativamente menor elaboración de un pensamiento religioso sistematizado, de lo que se desprende menores niveles de estructuración orgánica, y su ubicación dentro de la cultura dominada, sometida por un largo período a discriminaciones, subvaloraciones y prejuicios.

La conformación de estas expresiones se realizó en un prolongado proceso de transculturación en el que la cultura africana y sus derivaciones fueron situadas en condiciones de resistencia favorecidas en cierto modo por una relativa tolerancia pero, en definitiva, en desventaja respecto a la cultura cristiana. Sólo muy tardíamente en la historia cubana, por parte de las proyecciones sociales revolucionarias, se dio reconocimiento oficial paritario a estas religiones a la vez que se ejecutó una política de rescate de valores folclóricos a los que las mismas se asocian y se creaban las condiciones objetivas para la erradicación de discriminaciones sociales.

Su carácter empírico y por tanto su constante referencia a lo cotidiano, sus características por las que ofrece soluciones mágicas a problemas materiales mediante el control directo de lo sobrenatural; la adivinación y rituales de protección; el atractivo de su ceremonia con empleo de lo festivo e incluso del "misterio" en las mismas y en las leyendas, han constituido condiciones propicias para su extensión en la población. Sin embargo, la menor elaboración ideológica en particular de complejas doctrinas éticas y filosóficas, y la ausencia de estructuras de alto desarrollo institucional, les han impedido tener una participación consciente activa en la vida política, social e ideológica, siendo más notoria su influencia al nivel de conciencia cotidiana.

En el plano político, por tanto, no puede hablarse de una participación en las estructuras de poder de grupos de este tipo ni que dirigentes de culto, en condición de tal, tuviesen posibilidades de decisión política (y en todo caso, de haber existido alguna figura de gobierno principal practicante de la santería u otra, la tendencia hubiera sido ocultar tales creencias). Hubo, no obstante, sucesos eventuales localizados de utilización de creencias abakuá y santeras en algunas campañas electorales de la época republicana. En lo ideológico la función de estas expresiones no pudo ser de legitimación del régimen colonial ni del neocolonial que les eran adversos. La etapa más favorable les ha sido la revolucionaria por lo apuntado y por la elevación del nivel de vida y de posibilidades de ascenso de la población humilde donde se encontraba su potencial humano, aunque subsisten dificultades de otro tipo.

Las relaciones sociales en las que se insertaron y evolucionaron las creencias y prácticas africanas, determinaron cambios importantes en especial en reducir ritos agrarios y de fertilidad y referencias a la naturaleza y, por el contrario, se produjo un acrecentamiento de representaciones de símbolos y mitos y de la protección y adivinación, orientando estas expresiones más al ámbito individual y familiar y a lo concreto que a proyecciones sociales, políticas, éticas y a abstracciones. Recuérdese que el esclavo era enajenado totalmente del resultado de su trabajo y sobre él, como después lo fue en su

descendencia y en sectores populares, pesaban condiciones de vida adversas, por lo que la fertilidad y la cosecha, para el esclavo, ni los problemas estructurales de la sociedad en su globalidad, para el común de la mayoría de los practicantes, podían ocupar el centro de las preocupaciones sino ante todo la inmediatez de la supervivencia, reduciendo a la par el nivel de sacralizaciones propias de religiones originales y con ello posibilidades de significación social.

Cambios en las condiciones de vida en la última etapa favorecen, de una parte, una mayor influencia social de estas expresiones religiosas, entre otras razones, como recurso ante dificultades individuales y familiares y, de otra, la tendencia al interior de las mismas a crear estructuras organizativas centrales y el planteamiento de sistematizaciones teóricas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera, Pedro P. (1998): “Religión y arte yorubas”, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Argüelles Mederos, Aníbal e Ileana Hodge: (1991): “Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo”, Editorial Academia, La Habana.
- Argüelles, Aníbal y Jorge Ramírez C: (1993): “Presencia africana en expresiones religiosas que existen en Cuba”, en La religión. Estudios de especialistas cubanos sobre la temática religiosa, Editora Política, La Habana.
- Bascom, Williams: “ The yoruba of south westwern Nigeria”, Universidad de California, Berkely.
- Bonome, P; Véliz, G. y Sánchez, Z. (1994): "Social functions and Evolution of Catholicism in Cuban Society" en Revista Social Compass, Vol.41 (2), Lovaina-Londres, pp. 255-272.
- Braga, Julio (1998): “Fuxico de candomblé. Estudos afro-brasileiros”, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana.

- Bisnauth, Dale (1996): "History of Religion in the Caribbean", Africa World Press, Inc. , Trenton, NJ.
- Carreras, Julio A. (1985): "Esclavitud, abolición y racismo", Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Cabrera, Lydia; (1990): "La sociedad secreta abakuá", Editorial CR, Miami, Florida.
- Céspedes, Carlos M. (1995): "¿Puede afirmarse que el pueblo cubano es católico o no?", en Revista Temas, No. 4, octubre-diciembre, La Habana.
- Ciattini, Alessandra (1995): "L'animismo di Edward Burnett Tylor. Uno sguardo sulla religione primitiva", L'Harmattan Italia, Turín.
- Colectivo del DESR (1993): "La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana contemporánea", Depto. Estudios Sociorreligiosos, CIPS, ACC, La Habana (impresión ligera).
- _____ (1989): "Las festividades religiosas más concurridas como fenómeno que tipifica la religiosidad cubana", Depto. Estudios Sociorreligiosos, CIPS, ACC, La Habana (mimeógrafo).
- _____ (1990): "La religión en la cultura", Editorial Academia, La Habana.
- _____ (1993): "La religión.- Estudios de especialistas cubanos sobre la temática", Departamento de Estudios Sociorreligiosos, Editora Política, La Habana.
- _____ (1998): "Panorama de la religión en Cuba", Departamento de Estudios Sociorreligiosos, Editora Política, La Habana.
- Desmangles, Leslie G. (1992): "The faces of the gods. Voudou and roman catholicism in Haiti", The University of North Carolina Press.
- Díaz, Ana M; Ofelia Pérez y Minerva Rodríguez (1994): "Religious Beliefs in Today's Cuban Society: Basic Characteristics According to the Level of Elaboration of the concept of the Supernatural", en Revista Social Compass, Vol.41 (2), Lovaina-Londres, pp. 225-240.

- Díaz Fabelo, Teodoro: (1962): "Introducción al estudio del abakuá", La Habana (inédito).
- Entralgo, Armando: (1975): "Africa. Religión", Editorial Ciencias Sociales, Ciudad Habana.
- Fariñas, M. Daisy (1992): "Las formas tempranas de religión en Cuba", Resultado investigativo, Depto. Estudios Sociorreligiosos, CIPS, ACC, La Habana (inédito).
- _____(1994): "L 'influence de la religiosite sur la transculturacion a Cuba: une questions pour les chercheurs", en Revista Social Compass, Vol.41 (2), Lovaina-Londres, pp.241-254.
- _____ (1995): "La religión en las Antillas", Editorial Academia, La Habana.
- Feraudy, Heriberto (1999): "Irna. Un encuentro con la santería, espiritismo y palo monte", Editorial Conexión Gráfica, México.
- Fuentes, Jesús y Grisel Gómez (1996): "Cultos afrocubanos", Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Girardi, Giulio (1991): "De la teología de la conquista a la teología actual de la restauración", Centro Ecuménico "Antonio Valdivieso", Managua.
- Guancho, Jesús (1983): "Procesos etnoculturales de Cuba", Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- Guiribitey, Jacobo (edit) (1996): "Los olvidados de la Historia", CEHILA-Cuba, La Habana.
- Ham, Adolfo (1998): "Una introducción al espectro religioso caribeño", ponencia presentada en el Segundo Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, La Habana.
- Hodge, Ileana y Minerva Rodríguez (1997): "El espiritismo en Cuba. Percepción y exteriorización", Colección Religión y Sociedad, Editorial Academia, La Habana.

- Houtart, François (1989): "Religión y modos de producción precapitalistas", Editions de L'Universite de Bruxelles, Editorial IEPALA, Madrid.
- _____(1992): "Sociología de la Religión", Ediciones Nicarao, Managua, Nicaragua y CEA, La Habana.
- Humbolt, A. (1930): "Ensayo político sobre la isla de Cuba", Colección Libros Cubanos, vol. XVI, La Habana.
- Idowu E., Bolaji (1962): "Olodumare, god in the Yoruba beliefs", London.
- Lévi-Strauss, C. (1970): "Antropología estructural", Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- Menéndez, Lázara (1995): "Un cake para Obatalá", en Revista Temas No, 4, octubre-diciembre, La Habana.
- _____ (1998): "Ayé (ki ibo). Tres sin un título", en Revista Caminos, Centro Memorial Martin Luther King, No. 13-14 enero-junio, La habana, pp. 2-16.
- Millet, José (1994): "Glosario mágico religioso cubano", Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- Montagne, Gaspar y Jorge Ramírez C. (1994): "Formas religiosas populares en América Latina", Edit. Ciencias Sociales, La Habana.
- Morales, Salvador (1984): "Conquista y colonización de Cuba, siglo XVI", Edit. de Ciencias Sociales, La Habana.
- Moreno Fraginalls, Manuel (1977): "El ingenio", T III, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- Ortiz, Fernando (1917): "Los negros brujos", Editorial América, Madrid.
- _____ (1919): "Las fases de la evolución religiosa", conferencia pronunciada en el Teatro Payret el 7 de abril de 1914, Tipografía Moderna, La Habana.
- _____ (1986): "Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar", Ed. Ciencias Sociales, La Habana.

- Owens, Joseph (1976): "Dread. The rastafarians of Jamaica", Sangster, Kingston.
- Perera, Ana C. (1998): "El sistema de valores de la regla ocha", Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana (inédito).
- Pichardo, Hortensia (1971): "Documentos para la historia de Cuba", Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- Ramírez Calzadila, Jorge (1993): "La religiosidad popular en Cuba", en "La religión", Editora Política, La Habana, pp.1-23.
- _____ (1994-): "Les recherches socio-religieuses a Cuba: definitions theoriques, methodologiques et conceptuelles", en Revista Social Compass, Vol. 41 (2), Lovaina-Londres, pp.203-224.
- _____ (1995): " Religión y cultura. Las investigaciones sociorreligiosas", en Revista Temas, No. 1, enero-marzo, pp. 57-68
- _____ (2000): "Religión y relaciones sociales. Significación sociopolítica de la religión en Cuba", Editorial Academia, La Habana.
- Salles, Ronaldo de (1998): "Jaré, manifestação religiosa na chapada diamantina. Uma face do candomblé", Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana.
- Sosa, Enrique (1982): "Los ñañigos", Ediciones Casa de las Américas, La Habana.
- Sosa, Juan J. (1999): "Sectas, cultos y sincretismos", Ediciones Universal, Miami.
- Stevens-Arroyo, Anthony (1994): "Praxis y persistencia de la religión taína", en Anales del Caribe, Centro de Estudios del Caribe, Casa de las Américas, No. 13, pp. 29-44.
- Quiñones, Tato (1994): "Ekorie Abakuá", Edit. Unión, La Habana.
- Torrado, F. R. (1983): "Los derechos humanos en Cuba", en Revista Cuba Socialista, no. 5, febrero, La Habana.
- Torres Cuevas, Eduardo y Eusebio Rey (1968): "Esclavitud y sociedad", Editorial Ciencias Sociales, La Habana.