

LA RELIGIÓN EN LA OBRA DE FERNANDO ORTIZ¹.

Dr. Jorge Ramírez Calzadilla²

Uno de los aportes más significativos de la prolifera obra de Fernando Ortiz (1881-1969), por cierto una parte de ella aún inédita, es sin dudas la constatación de la presencia africana en la cultura cubana y, en específico, en el campo religioso, aspectos hasta entonces subestimados y observados con marcado prejuicio. Los extensos estudios dedicados a ello, y sus resultados, permitieron con justicia calificarlo de tercer descubridor de Cuba.

La contribución de Ortiz en ese terreno, sin embargo, no se reduce a las religiones africanas y, sobre todo, a sus derivaciones cubanas. Son apreciables sus descripciones, reflexiones y valoraciones de otras formas religiosas, o *corrientes* como él las denominara, que han tributado al complejo y heterogéneo cuadro religioso conformado en la sociedad cubana. Para el analista especializado en la temática religiosa es ineludible consultar las referencias orticianas sobre el catolicismo, en particular las modalidades con las que se asentó en el país a lo largo del tiempo, muy próximas en opinión del sabio a las religiones de origen africano, o acerca del espiritismo, asumido en tanto corriente moderna y ampliamente por él tratado.

Para Ortiz la cultura cubana, y en ella lo religioso, es resultante de una síntesis, de aportes mutuos, de un *toma y daca*, conformando un singular *ajjaco*, en un rico proceso de *transculturación*, concepto por él acuñado y posteriormente de uso extendido, más acertado para describir el fenómeno cultural y religioso cubano, que el de aculturación o inculturación. Es sólo así que se alcanza una comprensión más cercana a la realidad del fenómeno religioso en las condiciones cubanas de distintas épocas, especialmente de la contemporaneidad.

¹ Publicado en CD-R *8vo. Congreso Yoruba Mundial*, Asociación Cultural Yoruba, La Habana, 2003.y en Inglés: "Religions in the Work of Fernando Ortiz", en: Font, Mauricio y Quiroz, Alfonso (edit.): *Cuban Counterpoints. The legacy of Fernando Ortiz*, Lexington Books, New Cork, 2005, pp. 195-206.

² Investigador del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.

Pero los componentes de la obra de Ortiz no pueden ser apreciados como acabados por sí solos. Hacerlo así conduce a lamentables errores, como con frecuencia ocurre. Su análisis ha de seguir un curso diacrónico en la misma medida que se aprecia una evolución en el conocimiento expreso en sus escritos. Ortiz se mueve de una influencia de escuelas criminológicas a un pensamiento más abarcador y flexible con el que funda los antecedentes de una etnología, una antropología y una sociología de la religión que sin temor podemos considerar cubanas. Inicialmente no escapa a prejuicios y valoraciones desacertadas en sus obras tempranas, las que luego variarían y se rectificarían en la madurez.

Comprender en profundidad el aporte de "Don Fernando Ortiz", como respetuosamente es tratado con frecuencia por sus estudiosos, al conocimiento del complejo cuadro religioso cubano, comporta, desde mis puntos de vista, abordar ciertos antecedentes en cuanto al comportamiento del fenómeno religioso y su significación social en los momentos en que el sabio inició y desarrolló sus investigaciones al respecto, así como el estado en que se encontraban entonces los estudios acerca de la temática en Cuba. Lo último en realidad requiere de un tratamiento por sí solo dificultoso que no es el caso ahora realizar.

Abordar la obra ortiziana, siquiera limitada a lo religioso, sobrepasa también las posibilidades de un trabajo como el que aquí presento, lo que además no me lo he propuesto. Me limitaré por tanto a exponer de forma muy resumida las características fundamentales del campo religioso según se fue conformando en etapas previas a la vida de Ortiz, y proponer modestamente un análisis de sus valoraciones sobre diferentes formas religiosas existentes en la sociedad cubana, los puntos de partida y su evolución, empleando para ello algunas categorías básicas presentes en su producción que a su vez faciliten un mejor entendimiento de la situación actual de la religión en la sociedad cubana. Es obvia la incompletitud de este empeño que sólo persigue presentar propuestas para reflexiones y debates, en espera de ocasión propicia para abordajes más abarcadores.

A modo de introducción: el cuadro religioso cubano que Ortiz comenzó a estudiar

La complejidad, heterogeneidad y contradictoriedad que de inmediato se presentan al estudioso en el campo religioso cubano, responden principalmente a la diversidad del origen de las expresiones que lo componen, al contenido de sus ideas y representaciones, modos de organizarse y de expresar el ritual, el enfoque de la sociedad, su inserción y nivel de influencia en ella. En esto ha incidido básicamente la multiplicidad cultural que caracteriza a la sociedad cubana.

El primero y más antiguo de los modelos socioculturales establecidos en Cuba es el aborigen. Los pueblos autóctonos no alcanzaron los niveles de desarrollo de las culturas mesoamericana e incaica. Su religión no intervenía tan significativamente en la reproducción de la sociedad como en aquella donde el poder y elementos fundamentales para la vida (la tierra, la cosecha, etc.) estaban sacralizados. Tampoco la dominación española tuvo iguales repercusiones. Mientras el sistema de vasallaje permitió la conservación de rasgos culturales aborígenes en regiones de Latinoamérica, perdurando originales ritos, símbolos y concepciones en especial de fertilidad, las encomiendas en Cuba, derivadas en formas de esclavitud, daban poco espacio a una influencia cultural en condiciones que por demás determinaron la desaparición de aquellas comunidades étnicas. No obstante, algunos rasgos no podían ser borrados y de algún modo hubo aportes aborígenes a la religiosidad cubana, como lo proponen recientes estudios (Fariñas, 1995).

La vertiente española del modelo occidental, - establecida largamente como cultura dominante, por más tiempo en Cuba que en la mayoría de las restantes colonias del continente y prolongada en otras circunstancias -, rotos los vínculos con la Metrópoli, por la permanencia en el país de españoles incorporados sobre todo a sectores comerciales y agrícolas y por posteriores inmigraciones, implantó el catolicismo en calidad de religión oficial y hasta exclusiva.

Sobre este catolicismo es necesario tener en cuenta tres factores que lo condicionaron: por una parte la dependencia de la Iglesia Católica a la Corona de España, y una subordinación de las estructuras eclesiales locales a las españolas, con un estilo de actuación y concepciones propias de ese país. Por otra parte, el clero que acompañó a la

empresa colonial durante mucho tiempo, no fue un modelo ético ni de dedicación; sobre esto, hay hechos que lo confirman. Por último, el tipo de catolicismo importado cerrado a las tendencias renovadoras de la Reforma, con fuertes influencias moriscas, judaizantes y de supersticiones medievales, no era realmente el catolicismo de los grandes místicos, ni siquiera el situado dentro de la oficialidad eclesial, sino más próximo al llamado catolicismo popular español.

Por razones políticas y de actuación pastoral, en resumen, el catolicismo en su forma ortodoxa no alcanzó niveles altos de arraigo en la sociedad cubana y consecuentemente, en su contra, incidió un anticlericalismo que permeó el pensamiento más avanzado e influyente desde mediados del pasado siglo, incorporándose a la nacionalidad y que se prolongaría hasta nuestros días. El pensamiento fundador, y el que le dio continuidad, ha sido en esencia, además, antidogmático, librepensador, pero escasamente ateo y no antirreligioso. En esa línea se inscriben figuras como Sanguily, Mestre, Varona, y otros, sintetizadas en Martí. Su expresión jurídica está en las Constituciones desde la época misma de las contiendas emancipadoras.

El modelo sociocultural africano, constituido, al igual que el español, por un conjunto de culturas de diferentes pueblos, aportó distintas formas religiosas que en las condiciones cubanas fueron modificándose hasta conformar las actuales expresiones cubanizadas, entre ellas la Regla Ocha o santería, de origen yoruba; la Regla Conga o palo monte, de ascendencia bantú; las sociedades secretas masculinas Abakuá, similares a nigerianas, y otras menos extendidas como las Reglas Arará e Iyesá (Argüelles y Hodge, 1991).

Deficiencias en el trabajo del clero, pero más aún el hecho de que cristianizar al negro le ofrecería al esclavo un rango de igualdad que destruía el fundamento de la esclavitud basada en la desigualdad de hombres considerados primitivos, paganos, idólatras y fetichistas, además de que al esclavista no le convenía reducir las jornadas de trabajo para la instrucción religiosa ni el cumplimiento de días de precepto, unido a que el conservar diferencias étnicas, lingüísticas y religiosas evitaba la unión en dotaciones y posibles sublevaciones, decidieron que la evangelización del africano y sus descendencias no fuese efectiva, que primase una cierta tolerancia práctica por encima de disposiciones formales y se verificase una sincretización entre elementos del santoral católico y de las

mitologías africanas sostenidas o simuladas por la resistencia en el africano al cambio de identidad.

Aunque difundidas en la población, las expresiones de origen africano no podían constituirse en la religión característica del cubano por la ausencia de estructuras organizativas 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. Las recientes investigaciones demuestran un sistema de valores aun cuando sean bien diferentes a los códigos cristianos (Perera, 1998).

La vertiente norteamericana del modelo occidental arribó a Cuba en la segunda mitad del pasado siglo y con más influencia en el XX, al aplicarse el proyecto neocolonial con que se construyó la República desde la intervención estadounidense en 1898 (Berges, 1990). Con él llegó el espiritismo, aunque teorizado desde Francia y más extendido en la población cubana en variantes alejadas de la teoría, de carácter básicamente utilitario y sincretizado con el catolicismo y expresiones de origen africano (Hodge, 1997). Pese a su difusión, la ausencia de estructuras centrales permanentes obstaculizó su prevalencia al nivel macrosocial.

Introdujo también el protestantismo, reproduciendo modalidades con que se fraccionó en los Estados Unidos, alcanzando la cifra de 54 denominaciones evangélicas actualmente reconocidas en el país. Primeramente se introdujo por cubanos que compartían actividades independentistas a finales del siglo XIX, por lo que han sido llamados misioneros patriotas (Cepeda, 1980), los que poco después fueron desplazados por norteamericanos con apoyo de las Juntas Misioneras que le imprimieron una orientación norteamericanizante al protestantismo en su accionar social e incluso litúrgico.

Su llegada tardía, ese sello extranjero y un ritual alejado del modo con que la mayoría de los creyentes expresan sus creencias y vínculos con lo sobrenatural, han incidido en que tampoco el protestantismo capitalizase la religiosidad cubana, para lo cual realmente ha dispuesto de menos posibilidades que otras expresiones instaladas con anterioridad. Sólo más tarde, avanzado el siglo XX, y más aun en sus postrimerías, se incorporaron

formas carismáticas cuyos estilos rituales movidos y participativos, con la presencia de la experimentación, la “posesión” y curaciones, viabilizan una aceptación popular al aproximarse a los modos con los que el cubano ha acostumbrado exteriorizar su religiosidad.

La cultura cubana ha recibido otras influencias con derivaciones religiosas que aunque menos extendidas hacen aún más complejo el cuadro religioso. Braceros haitianos inmigrados para satisfacer demandas de la cosecha azucarera en la etapa republicana neocolonial eran portadores del llamado vodú, que refleja los sincretismos de religiones africanas y el catolicismo en las condiciones de la sociedad esclavista haitiana. Entonces y desde antes fueron contratados campesinos chinos bajo condiciones de semiesclavitud, los que tenían sus propias creencias y prácticas religiosas, lamentablemente muy poco estudiadas en Cuba. Inmigrantes de nacionalidad hebrea instituyeron en el país el judaísmo con varias organizaciones y sinagogas. Formas filosófico-religiosas orientales como el bahaísmo, el teosofismo y otras, son también estudiadas y practicadas.

Un primer hecho, en conclusión, se constata en el cuadro religioso cubano, y es que ninguna expresión religiosa organizada ha logrado prevalecer de modo que llegue a caracterizar la religiosidad en la sociedad, aun cuando unas -en específico: catolicismo, espiritismo y santería- han alcanzado mayor capacidad de influencia que otras. Puede afirmarse que el pueblo cubano no es eminentemente católico -si bien muchos sin una práctica consecuente e ideas religiosas difusas se declaren católicos-, ni protestante, cuya membresía en conjunto nunca había sido notoriamente alta, ni santero, palero o ñañigo, ni espiritista, a pesar de la difusión que estas expresiones han alcanzado, incluso frecuentemente entremezcladas.

Estudios y valoraciones de Ortiz sobre la religión en Cuba

Sobre la base de una formación con marcadas influencias racionalistas y positivistas, Ortiz inició sus estudios sobre la sociedad cubana y, según reconocería después, encontró en la religión un campo de particular interés.

Desde temprano advirtió la multiplicidad religiosa y la no prevalencia de alguna sobre las restantes, lo que sintetiza del siguiente modo: “En Cuba, tres corrientes religiosas luchan por la vida cuando no por el predominio: el fetichismo africano, especialmente

el lucumí, el cristianismo en sus variadas derivaciones más o menos puras, especialmente el catolicismo, y el filosofismo religioso contemporáneo, especialmente el espiritismo” (Ortiz, 1919). Sobre estas formas religiosas, unas más que otras, analiza, comenta, valora siguiendo un curso variante en la medida que profundiza y acumula en un incesante quehacer investigativo.

Evolución en las concepciones de Ortiz sobre la religión. Orientado por la escuela de antropología criminal, fundada por el italiano César Lombroso y siguiendo a Enrico Ferri, de similar tendencia, Ortiz aborda lo religioso desde una óptica criminológica en busca de las relaciones entre religión, delito y mala vida. Así, sus primeras obras en el examen de la presencia africana, *Los negros brujos* (1906) y *Los negros esclavos* (1916), son concebidas en una serie que llamó *El hampa afrocubana*, proyecto que abandonaría en la madurez, a la vez que por entonces escribe *La filosofía penal de los espiritistas* (1915) asociando también religión y delito.

Estos trabajos revelan prejuicios, afirmaciones erróneas, imprecisiones en torno a ideas sobre el fetichismo, la brujería, religiones amorales, indiferentismo religioso, religiones de negros e inclinaciones negativas en marcos raciales.

Gradualmente Ortiz va incorporando nuevos enfoques teóricos y metodológicos asumidos de corrientes sociológicas y antropológicas de su época. Un método de particular utilidad fue para sus investigaciones el contacto directo con el medio religioso y el empleo de fuentes conocedoras validadas por sus vivencias y prácticas religiosas, lo que a la vez lo puso en relación con el pueblo. A ese ritmo va reconociendo sus deficiencias y haciendo más rigurosos sus análisis. Ya por la década de los 40 da muestras de una madurez quedando muy atrás sus iniciales incursiones criminológicas.

En 1936 reconoce las modificaciones que había ido experimentando en una conferencia pública que tituló: *Cómo pensaba yo hace 30 años* (evidentemente hacía referencia a “Los negros brujos”). Algo más de una década después, en 1942, como nos recuerda uno de sus más valiosos seguidores, José Luciano Franco, admitió: “Comencé a investigar, pero a poco comprendí que, como todos los cubanos, yo estaba confundido” (Franco, 1987).

Indiferentismo religioso: apariencia más que realidad. Ortiz advierte el relativo peso que en la vida social, al menos en sus acontecimientos más significativos, tenía la religión en Cuba, máxime al establecer una simple comparación con el resto de América Latina. Tal vez un tanto apresuradamente, esta observación lo lleva a deducir una débil religiosidad que la estima producto de una "indiferencia religiosa" (Ortiz, 1917:252). Esta opinión es de alguna manera compartida por otros analistas, observadores y autoridades religiosas en distintos momentos de la historia cubana.

A lo largo de etapa colonial se encuentran apreciaciones sobre una débil vida religiosa o una religiosidad expresada en términos no propiamente católicos. En el siglo XVI "[...] según comprobó el obispo Almendáriz cuando realizó visitas eclesiásticas, los indios y negros se encontraban en tal medida mezclados y connaturalizados con los españoles y con la tierra, que en ninguna manera es necesario haya en ellos distinta doctrina [...] afirmando que la población vivía sin saber qué cosa es oír misa ni otra acción de cristianos [...]" (Cuadrado, 1845:47).

Referencias de este tipo aparecen también reiteradamente en el informe que, sobre su visita pastoral a toda la Isla, hiciera en el primer tercio del siglo XVIII el obispo Pedro Morell de Santa Cruz, quien junto a descripciones acerca de actividades efectivamente piadosas y de vida sacramental, como era de esperarse dada la naturaleza de su recorrido, recoge insistentemente en un lenguaje moderado numerosas fundaciones, nombramientos y restituciones de celebraciones religiosas, abandonadas o caídas en desuso. Resultan de interés sus narraciones acerca de la Virgen de Regla que denotan la superstición que desde entonces rodeaba su culto y los milagros que se le atribuían, a los que al parecer el obispo no dio mucho crédito.

En varias oportunidades se lamentaba de la ausencia o ineficacia del clero y de la poca instrucción de las personas "en las verdades eternas". Un pasaje tal vez representativo es el referido a las invenciones, en el siglo anterior, del cura de Remedios sobre apariciones de demonios para lograr trasladar el pueblo a terrenos de su propiedad. Estos hechos que demuestran la ingenuidad y un tipo de fe existente, dio lugar posteriormente a la ingeniosa obra de Fernando Ortiz: *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, donde, además, comentaba la "[...] fantasía supersticiosa

que sobrepasaba todo cuanto pudieran presentar como analogía los negros africanos [...]" (Ortiz, 1975:325).

Varios visitantes, cronistas y escritores, han manifestado sus impresiones sobre la religiosidad en Cuba al estilo de las siguientes. En 1853 Nicolás Tarrea Armero dijo: "[...] una procesión en Popayán, en Sevilla o en Roma, es suntuosa, magnífica, en La Habana, es lo más ridículo que se puede dar [...] Los habaneros debieran ser católicos, pero muchos son indiferentes en materia de religión" (Tarrea, 1981). Por esa época la prestigiosa novelista sueca Fredrika Bremer apuntó: "Entre los extranjeros de diferentes nacionalidades establecidos en Cuba, hay una sola y misma opinión sobre la absoluta ausencia de vida religiosa en la isla" (Bremer, 1981:148). A mediados del mismo siglo, otro observador afirmaba: "[...] el país es poco religioso, o mejor dicho, poco beato. Es curioso que la mayoría de las familias sólo oyen misa el día primero de enero y entienden que esta sirve para todo el año [...] la gente de color es la que practica la religión con más fe y aun fanatismo" (Barras, 1930:58).

El propio Fernando Ortiz recogió en sus obras opiniones de visitantes extranjeros en igual sentido. Uno de los mismos, según él refiere, afirmó: "Tampoco la religión del Estado, tal como es aquí, tiene influencia en las masas", y otro aseguraba: "No hay otro país en el mundo para acomodar la religión a su género de vida; ellos la convierten en una amiga complaciente que se doblega a todas sus fantasías" (Ortiz, 1975: 261-262).

En comunicación a la reina de fecha 14 de septiembre de 1866, el entonces obispo de La Habana, Jacinto María Martínez Sáenz, informaba: "El cuadro es espantoso, pero está descrito al natural: aquí, donde hay más de doscientos mil habitantes, apenas oyen misa los domingos unos quince mil, no acercándose casi nadie a recibir la comunión cuando viene la cuaresma y no habiendo ni un solo empleado de V.M. que lo haga el Día de Jueves Santo".

Quejándose de la desacralización predominante, una publicación católica recogía en 1948: "Fiestas católicas y espirituales están degenerando en paganas y materialistas; y así la Misa de Media Noche y la Sagrada Comunión ceden el lugar a una comida opípara y a un baile escandaloso" (*Maristas*, 1984:12-14). Posteriormente, al analizar

la estructura de creyentes en Cuba, un grupo de cristianos cubanos se refería a: "Las masas de creyentes que no participan activa y constantemente en las comunidades cristianas" (Primer Encuentro, 1977:66-67). Más tarde, el Arzobispo de La Habana reconocía: "Las Comunidades Cristianas poco numerosas, porque nuestra iglesia de practicantes fue siempre pequeña en número" (Archidiócesis, 1982).

En 1952 el sacerdote franciscano P. Biaín comentaba lo que a mi criterio resume los rasgos fundamentales de la religiosidad en los creyentes cubanos: "[...] la experiencia nos tiene enseñado que si efectuáramos una encuesta sobre qué religión profesa el cubano, una abrumadora mayoría se definiría por el lado de la religión católica [...] Pero una segunda experiencia que realizáramos, un análisis no muy profundo sobre el contenido de esta confesión nos llevaría a conclusiones muy pesimistas. La mayoría de los que tienen a gala proclamarse católicos, no saben a derecha lo que ello significa ni lo que es [...] Más de una vez hombres que se tienen por instruidos me han dicho: 'yo soy católico, yo también creo en Dios. A eso se reduce, en definitiva, la religión de muchos: un deísmo bien afianzado expresado en fórmulas y ritos elaborados por el cristianismo'" (Primer Encuentro 977).

En las conclusiones de una encuesta efectuada por la Agrupación Católica Universitaria en 1953 se apuntan aspectos como valoraciones sobre la religiosidad. Por ejemplo: "[...] ocuparnos más de las ovejas que se encuentran fuera y que en el caso concreto nuestro son muchas más, muchísimas más, que las que están dentro del redil; [...] los grandes móviles que hacen a la mayoría de las gentes, acercarse a la Iglesia o alejarse de ella, no son nunca de carácter teórico y abstracto, sino de orden concreto y personal [...], esa tendencia a lo concreto que caracteriza a la mente popular; [...] en muchos casos esa devoción a la Santísima Virgen se queda reducida a un conjunto de prácticas vacías y hasta acaso supersticiosas" (ACU, 1954).

En un estudio de The American University publicado en 1987, se recoge: "Cuba era predominantemente un país no religioso". "De acuerdo con la historiadora Margaret E. Crahan del Occidental College, la práctica religiosa en Cuba prerrevolucionaria fue relativamente significativa" (Rudolph, 1987:95).

En 1985 el intelectual cubano, pastor presbiteriano y líder ecuménico, Rafael Cepeda, al analizar los factores que en los informes de misioneros se daban como razones para la escasa fructificación estadística del protestantismo en Cuba, coincidía con "la indiferencia religiosa del pueblo cubano", una "gran parte" del cual "prefería otras religiones con matices mágicos y animistas", constituyendo la fe cristiana "una carga demasiado pesada" (Cepeda, 1985:60).

Poco después un sacerdote cubano opinaba: "El pueblo cubano es un pueblo radicalmente mestizo: racial, cultural y religiosamente". Se refirió, además, a la existencia actual de "una religiosidad muy difusa y poco comprometida éticamente" y a la "religiosidad popular, tanto la netamente católica como la sincrética, en la que se entremezclan el catolicismo, el animismo africano y, más recientemente, el espiritismo", opinando que entre los jóvenes particularmente se advierte una "corriente neopagana" que "adquiere tintes de sincretismo religioso" (Céspedes, 1986:265-270).

En las anteriores opiniones y datos sociológicos, se refleja como rasgo característico de la religiosidad en la sociedad cubana, una conciencia y práctica religiosas *difusas*, es decir, no propiamente de una expresión religiosa específica. En algunos casos se menciona la indiferencia como rasgo o causa, pero a mi juicio el considerar la indiferencia como característica, se fundamenta en la idea errónea de tomar como criterio único la religiosidad estructurada, sistematizada, siguiendo en especial el modelo católico. Una religiosidad de cualquier tipo no es indiferencia religiosa, aunque esta puede ser indicadora, aunque no necesariamente, de una intensidad baja. Tampoco puede ser considerada esa indiferencia como causa de un tipo u otro de religiosidad, ella es también consecuencia.

Estudios posteriores realizados por el colectivo al que pertenezco, revelan que al concluir la década de los 80, alrededor de un 85% de la población cubana era portadora de elementos religiosos en su conciencia, aun cuando esas creencias, y las prácticas consecuentes, por cierto asistemáticas, no se corresponden con las de ninguna ortodoxia específica y tienen un carácter espontáneo (Colectivo del Departamento de Estudios Sociorreligiosos –DESR- del CIPS). En las condiciones de un incremento religioso, en la década siguiente, debe haber algunas modificaciones que

denoten principalmente un aumento de intensidad y significación social de la religión. Hay razones para suponer que en etapas anteriores un comportamiento similar indica que en ningún momento el pueblo cubano ha sido ajeno o indiferente a la religión.

Transculturación, una categoría fundamental. En su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, cuyo 60 aniversario de su publicación se cumple este año, Ortiz inaugura la categoría transculturación, aceptada y de empleo extendido, para designar el proceso por el cual se conformó la cultura cubana. En igual fecha, en un artículo titulado *El fenómeno social de la transculturación*, el autor define la transculturación de "desajuste" y "desgaste", de "desculturación" y "aculturación". Pero es en *Contrapunteo* donde Ortiz precisa el contenido del concepto en tanto proceso por el cual en un intercambio cultural se verifican aportes y préstamos más que la desaparición o el borrar elementos de una cultura por otra u otras.

Ortiz no desconoce los términos desiguales en que se produce tal interrelación en condiciones de dominación por la que no se dan similares oportunidades para una cultura dominante y otra dominada.

Efectivamente, la humanidad ha conocido procesos de interrelaciones culturales pacíficos o pudiéramos decir naturales por el contacto entre pueblos, pero en la conquista y colonización de América se ejerce una violencia. No obstante, como es el caso cubano, de la unión o acercamiento de diferentes civilizaciones la resultante es una síntesis, un nuevo producto como la mulatez característica en lo biológico.

En esta transculturación es que en el campo religioso cubano se realiza una interrelación de religiones, en específico entre el catolicismo, las religiones de origen africano y el espiritismo.

Lo que al parecer Ortiz no advierte o no puede de acuerdo con el instrumental a su disposición, es que con independencia de modificaciones en las respectivas ortodoxias originales, las que siempre conservan un núcleo resistente al cambio por préstamos, el hecho novedoso más significativo es la generación de un nuevo producto religioso construido a lo largo de los años. En el mismo intervienen principal aunque no únicamente las referidas formas religiosas, y tal vez otras en mucho menor medida;

no obstante, hay otro componente importante, el imaginario popular, la capacidad creativa del pueblo que incorpora modos propios de concebir lo sobrenatural, de conectarse con él y de hacerlo intervenir en su vida.

Es esta la religiosidad que pudiéramos denominar popular, la más significativa por su extensión y vitalidad en las condiciones cubanas de una y otra época, diferenciable en su contenido y forma de los sistemas religiosos organizados.

Valoraciones de Ortiz sobre el catolicismo y el espiritismo. Las referencias orticianas acerca del catolicismo aparecen dispersas en el conjunto de su obra. Aun cuando reconoce la influencia católica en la sociedad, la historia y la cultura cubanas y su presencia en la nacionalidad, Ortiz guarda distancia de la Iglesia y expone criterios críticos y más bien peyorativos del catolicismo.

Examinando el accionar católico valora: "... la ineficacia secular del catequismo tradicional sobre todo en los barracones de la esclavitud, la obstinación del colonialismo borbónico y sus repercusiones adversas en la ideología popular, el prolongado abandono de la actividad misionera,,," (Ortiz, 1950 : 9).

En otra parte señala: "El culto católico practicado en Cuba no era, en efecto, esencialmente distinto del fetichista" (Ortiz, 1917: 252). Insistiendo en las proximidades del catolicismo cubano con las religiones de origen africano, también en *Los negros brujos* comenta la necesidad que advierte en algunos católicos de buscar "la adivinación sobrenatural en los fetiches" (1917: 283). Por su parte Lydia Cabrera, una de las principales seguidoras de Ortiz, en su antológico *El Monte* (1954), sentenció: "...un catolicismo que acomoda perfectamente a sus creencias y que no ha alterado en el fondo las ideas religiosas de la mayoría".

Las críticas de Ortiz hacia el clero fueron duras por su comportamiento durante la colonia; lo calificó de belicoso, intransigente, ignorante, pobre de espíritu, egoísta (Ortiz, 1917: 21 y 29). Condenando la mala vida de los blancos, que en su opinión era factor favorable a la de los negros más que por el ejemplo por la compulsión, apuntó: "Hasta el clero de aquellos días, formado casi exclusivamente de inmigrantes, adolecía de idéntica inmoralidad, que no bastaron a reprimir algunos ilustres y virtuosos

prelados" (Ortiz, 1986: 204). También: "Ya en el siglo XIX, en 1802 y siguientes, el obispo de La Habana, Juan José Díaz de Espada y Landa, venerado por los cubanos (intentó) regenerar al clero, cuya descomposición era horrible. Sacerdotes, frailes y exclaustros vivían en la mayor licencia, amancebados en público, muchos con mujeres de color, entregados a la bebida y el juego". Añade poco más adelante: "El clero, por tanto, sufría el maléfico y deletéreo efecto de la esclavitud, que desmoraliza y corrompe al pueblo que lo admite y estatuye" (Ortiz 1986: 205).

Otros datos apoyan estos criterios. El primer Sínodo Diocesano celebrado en Cuba a fines del siglo XVIII debió adoptar medidas en consonancia con el clero que afluía al país, inculto y de dudosa moral. En 1887 Raimundo Cabrera afirmó: "De la ignorancia general del clero se pueden señalar evidentes testimonios" (Cabrera, 1887). Algo más de medio siglo después la citada encuesta de la ACU recogía que se hicieron 2 760 objeciones al clero y a la Iglesia por el 39,4% de los encuestados.

Al espiritismo Ortiz dio un tratamiento preferente y con una mal disimulada simpatía, aunque en varias oportunidades declaró no ser espiritista. Sobre esta expresión religiosa publicó varios artículos y libros y lo comentó en otros trabajos. Entre febrero de 1949 y junio de 1950 publicó diez artículos referidos específicamente al espiritismo en la revista Bohemia (ver bibliografía).

En su conferencia *Las fases de la evolución religiosa* de 1919, cuando prácticamente se iniciaba en los estudios dentro de la temática, calificó al espiritismo de "pretensión de ser la fe del porvenir, basada en la ciencia", idea que repetirá en diferentes trabajos y conferencias.

En sus obras de madurez hace una valoración de los factores que contribuyeron a la pronta difusión del espiritismo que posiblemente resuma su posición hacia el mismo: "...la predisposición favorable de la gran masa criolla hacia una doctrina que se presentaba como filosofía moderna, concordante con la ciencia, adoptada por blancos prominentes, oriunda de las naciones más civilizadas y que implicaba la eliminación de las expresiones, costumbres, ritos, jerarquías y sumisiones coloniales o esclavistas, hispánicas o africanas. El espiritismo en su originaria doctrina kardecista se presentaba como cosa nueva e independizadora, cosa de Cuba Libre" (Ortiz, 1950: 9).

Un aporte de interés en la obra ortiziana es su descripción de una forma novedosa de manifestarse el espiritismo como expresión cubana, el espiritismo de cordón o, como Ortiz lo denomina: espiritismo cordonero de orilé. Esta vertiente espírita surge en la zona oriental de Cuba, al parecer en la región de Bayamo. En ella se mezclan elementos de la doctrina kardeciana, pero con un sentido más ritualista y práctico que teórico, del catolicismo y en menor medida de religiones de origen africano. Su nombre se debe al modo con que organizan el culto formando un cordón humano. Lo de orilé, olilé u oringué es porque en sus cantos repiten estribillos con esa palabra de pronunciación no precisa y de significado no conocido.

En los actuales estudios de Ileana Hodge, Minerva Rodríguez y Yalexty Castañeda se ha logrado caracterizar el espiritismo en las condiciones cubanas en dos grandes vertientes. Una es la tradicional, ortodoxa o espiritismo de mesa, más ajustada a la doctrina de Allan Kardec, sistematizador de esta expresión religiosa, por más que se declare ciencia y no religión, nacida en las condiciones de la sociedad norteamericana con su fuerte empirismo y pragmatismo de lo cual el espiritismo es manifestación desde el terreno religioso. La otra es la forma contextualizada o cubanizada, surgida en la sociedad cubana con aportes de otras expresiones religiosas y una orientación hacia la vida cotidiana. Esta es la más extendida en el país.

Ortiz y las religiones de origen africano. Por los extensos estudios realizados por Fernando Ortiz acerca de la presencia africana en la cultura cubana, iniciados por él, son mucho más conocidas las religiones derivadas de las portadas por hombres y mujeres de diversos pueblos africanos inmigrados por la fuerza de la prolongada trata y por una esclavitud que fue en Cuba donde por último se abolió, pertenecientes a puntos geográficos de aquel continente bien distantes, como distantes eran sus culturas, si bien tenían de común su estrecha relación económica con la naturaleza, lo que matizaba el contenido de las ideas religiosas y los rituales. Poco puedo entonces añadir a lo ya conocido.

Dado el vínculo de estas religiones con manifestaciones artísticas, en especial la música, la danza, los instrumentos musicales, a los que Ortiz dedicó una parte considerable de su obra, la divulgación de lo propiamente religioso se ha facilitado,

aunque en el nuevo “descubridor” de Cuba hay también un examen directo de estas religiones en sus publicaciones y en lo que queda por publicar.

Un dato de interés resulta el enfoque prejuiciado que se advierte en Ortiz joven, como ya comentamos. Las citas ilustrativas sobran, especialmente en su trilogía negra: curros, esclavos y brujos. No es preciso textualizarlas, basta con recordar el vínculo que inicialmente establece entre estas religiones, el hampa, la mala vida, el fetichismo, la brujería e incluso el sacrificio humano, en específico de niños, abordado en su artículo gráficamente titulado “Los comedores de niños”, de 1913. También hace asociaciones con la violencia y la fiereza o la apariencia de tal incluso en calidad estética, como en su trabajo “Los africanos denticellados”, de 1929.

Pero si todavía en la mocedad de Ortiz quedaban africanos con los dientes afilados, hoy ya no los hay en Cuba. Igualmente si a principios del siglo XX había lugar todavía para hablar de “religiones de negros”, lo que más tarde no repite, en la actualidad eso no es real como mucho menos lo sería establecer relaciones etnia-religión. Dos factores deciden en estos cambios. La población cubana ha seguido un curso de alto mestizaje, entre 80 y 90% actualmente en opinión de etnólogos cubanos, y a las formas religiosas popularizadas, difundidas en los sectores humildes, como es el caso de las de origen africano y el espiritismo, se han incorporado al paso del tiempo personas de distintos tipos somáticos, lo mismo claramente mestizas que con rasgos prevalentes de blancas o de negras, tanto en calidad de practicantes simples como formando parte de las jerarquías religiosas (Colectivo del DESR, 1993).

Incluso en algunas iglesias cristianas, inicialmente en su mayoría de tradicional captación de blancos, en los últimos años se advierte un aumento proporcional de rasgos mestizos y negros, más evidente en las de corte pentecostal en la misma medida que reportan notables crecimientos. Anteriores comunidades protestantes de membresías jamaicanas o de otros emigrados caribeños, siempre numéricamente no significativas, han dejado de tener sentido.

La religiosidad propiamente popular, la más difundida como ya se dijo, desde su gradual surgimiento se conformó indistintamente por personas racialmente calificables de un tipo u otro. De cualquier modo, debe tenerse en cuenta que en Cuba se hace

sumamente difícil hacer precisiones raciales, debido en especial al destacado mestizaje.

Mucho menos es posible ahora hacer consideraciones étnicas al examinar el campo religioso, por cuanto las determinaciones de este carácter desaparecieron ya hace mucho tiempo. El barracón esclavista fue un crisol donde se confundieron hombres y mujeres de diversas etnias africanas dejando una descendencia criolla. Los españoles de distinta procedencia ibérica, en las condiciones de Cuba se fueron mezclando con naturales del país, perdiéndose con el tiempo las diferenciaciones por ascendencia hispana.

En resumen, en la actualidad la nación cubana es monoétnica aunque plurirracial, o más bien mestiza, y eso tiene su reflejo en el campo religioso.

Hay dos aspectos en los que a continuación me interesa detenerme brevemente: la *amoralidad* y el término *cultos sincréticos*, justamente porque son reveladores de una concepción, consciente o no, tal vez acriticamente heredada, del etnocentrismo occidental en particular de la antropología sobre todo europea.

Para el joven Ortiz estas religiones son "amorales", es decir, desprovistas de normas y valores reguladores. El criterio, debo insistir, surge justamente de aplicar valoraciones occidentales a una cultura con una cosmovisión diametralmente diferente, que no construye códigos éticos, pero que ha construido un sistema de valores sobre la base de la búsqueda del equilibrio entre las fuerzas del bien y las del mal, que tiene en la naturaleza su principal referente cosmogónico y que se orienta a la vida terrenal sin preocupaciones fundamentales necesariamente escatológicas.

Denominar cultos a estas religiones es un reduccionismo también occidentalizante, en cuya tradición son sólo religiones las de su cultura. El culto es una parte del sistema religioso y, al igual que otras, las religiones africanas y sus derivaciones cubanas tienen, además de rituales, un sistema de ideas y de normas, así como un modo organizativo que no tiene que ser precisamente según el modelo eclesial. Lo de sincréticos tiene de igual forma un sentido despreciativo, de falta de originalidad o autenticidad; pero lo cierto es que ninguna religión que ha traspasado marcos

regionales se ha librado de asimilar elementos de las culturas en contacto. El propio cristianismo es sincrético desde sus propios orígenes y lo es más en la medida que se ha universalizado.

Por otra parte, aplicar el concepto *afrocubano* a sistemas religiosos como la Regla Ocha o santería, la Regla Conga o palo monte, las sociedades Abakuá o ñañiguismo (término en sus inicios de carácter despectivo pero hoy utilizado sin esa connotación), la Regla Arará, o cualquier otra similar, resulta de una imprecisión invalidante y poco correspondiente con la realidad. Con raíces en efecto fuertemente africanas, se han conformado a lo largo del tiempo en condiciones cubanas con elementos que las diferencian de sus orígenes, de manera tal que se puede afirmar son de una cubanía indiscutible. Tal vez el concepto *afro*, seguido de un patronímico, sea objetivo utilizarlo para otros contextos, pero no lo es en rigor para el cubano. No obstante, este aspecto polémico por las diferentes opiniones que en torno a él se generan, vale la pena sea discutido con más profundidad.

Una reflexión para concluir

En justicia hay que señalar no sólo las variaciones en el abordaje de estas religiones por Fernando Ortiz, como ya apunté, sino que aun en sus inicios tenía una motivación más de crítica al sistema y a las condiciones que generaban delincuencia, violencia y mala vida que de censura a la cultura africana, sus religiones y sus pueblos.

En fecha tan temprana como 1913, después de afirmar que “la religión de los brujos es completamente amoral” –adviértase que no dice inmoral –, subraya que su crítica es contra la hechicería, no contra el aporte cultural, ni la música, ni la danza, ni sobre el mutualismo abakuá ni los ritos, los “que aun siendo fetichistas son inofensivos” (Ortiz, 1913: 5 y 6).

De cualquier modo el empeño de Ortiz era harto difícil, como él lo explica. Según él estudiar “los intrincados contactos” entre culturas negras “desgarradas” y las blancas “también desgajadas de sus troncos originales” en “aspecto cualquiera de la vida social cubana”, es “tarea tan trabajosa y difícil como extricar todas las mestizaciones de la mulatez en los cruces de los pigmentos” (Ortiz, 1947).

En resumen, pienso que puede contribuir a una mejor valoración del pensamiento orticiano frente a las disyuntivas en que la mala fortuna colocó al africano en las condiciones de una esclavitud en un contexto alienado y alienante, la lectura de las propias palabras de Ortiz: "En la religión, el negro, desconfiado de la clerecía foránea y colonial que lo mantuvo y explotó en la esclavitud, fue comparando sus mitos con los de los blancos y creando así en la gran masa de nuestro bajo pueblo un sincretismo de equivalencias tan lúcido y elocuente, que vale a veces lo que una filosofía crítica y le abre paso hacia formas más superiores y libres de concebir y tratar lo sobrenatural. O pasa al agnosticismo o al protestantismo presbiteriano, metodista o bautista; o sugestionado por el misterio insoluto de la posesión enajenante, entra en las creencias experimentales y éticas de la metempsícosis, del espiritismo mediunímico y reencarnacionista..." (Ortiz, 1943: 74).

BIBLIOGRAFÍA

- ACU (1954): "Encuesta nacional sobre sentimientos religiosos", Buró de Información de la Agrupación Católica Universitaria, La Habana.
- Argüelles Mederos, Aníbal e Ileana Hodge: (1991): "Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo", Editorial Academia, La Habana.
- Berges, J. (1993): "El protestantismo histórico en Cuba", en Colectivo de autores, "La religión en la cultura", Editorial Academia, La Habana.
- Cabrera, Lydia (1990): "El Monte". Edic. C. R. La Habana.
- _____ (1990): "La sociedad secreta abakuá", Editorial C.R., Miami, Florida.
- Cepeda, R. (1980): "Análisis de los juicios de los misioneros sobre Cuba (1894-1925)", en: Varios, "La Herencia Misionera en Cuba", DEI, San José, Costa Rica.
- Céspedes, Carlos M (1986): "Ideología, mentalidad y fe cristiana", en revista Ateísmo y Diálogo, no. XXI-3, Buenos Aires, pp. 265-270.
- Colectivo del DESR (1993): "La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana contemporánea", Departamento de Estudios Sociorreligiosos, CIPS, ACC, La Habana (impresión ligera).

- _____ (1993-A): "La religión.- Estudios de especialistas cubanos sobre la temática", Departamento de Estudios Sociorreligiosos, Editora Política, La Habana.
- Hodge, I. y M. Rodríguez (1997): "El espiritismo en Cuba. Percepción y exteriorización", Colección Religión y Sociedad, Editorial Academia, La Habana.
- Ortiz, F, (1913): "Los comedores de niños", en Revista Gráfico, La Habana, Vol. II, no. 17, julio 5, pp.5-6.
- _____ (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.
- _____ (1924): "La filosofía penal de los espiritistas", Editorial Reus, Madrid.
- _____ (1933): "Hermandad Hispanoamericana", en Ultra, Revista de Cultura Contemporánea, La Habana, no. 87, noviembre, pp. 193-195.
- _____ (1937): "La religión en la poesía mulata", en Revista Estudios Afrocubanos, Vol. I, No. 1, La Habana.
- _____ (1943): "Por la integración cubana de blancos y negros", en Ultra, Mensuario de Cultura Contemporánea, Órgano de la Institución Hispanocubana de Cultura, La Habana, no. 77, enero, pp. 69-74.
- _____ (1949): "Tata Mbumba, mi colega de Songo", en Bohemia, La Habana, año 41, no.26, junio 26, pp.28-30, 98-100.
- _____ (1949): "En el Solar de la Prieta", en Bohemia. La Habana, año 41, no.20, mayo 15, pp. 20-22, 88-89.
- _____ (1949): "La Paz del Mundo en Bayamo o el Caney de los Espíritus", en Bohemia, La Habana, año 41, no.12, marzo, pp. 28-30, 97-99.
- _____ (1949): "Lo que no hay en Guantánamo", en Bohemia, La Habana, año 41, no.8, febrero, pp.4-6, 106-107, 109-112.
- _____ (1950): "La africanía de la música folklórica en Cuba", publicación de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, La Habana.
- _____ (1950): "Los espirituales Cordoneros del Orilé", en Bohemia, La Habana, año 42, no.5, enero 29, pp.20-22, 118-119, 122-123.
- _____ (1950): "Los muertos sacaos", en Bohemia, La Habana, año 42, no.11 marzo 12, pp.28-31, 112-115, 140.
- _____ (1950): "Orígenes de los cordoneros del Orilé", en Bohemia, La Habana, año 42, no.23, julio 9, pp. 34-36, 105-107.

- _____ (1950): "Una cubana Danza de los Muertos", en Bohemia, La Habana, año 42, no.7, febrero 12, pp. 28-31, 107, 110-111.
- _____ (1950): "Una moderna secta espiritista de Cuba", en Bohemia, La Habana, año 42, no.3, enero 15, pp. 8-9 137-139.
- _____ (1954): "Los instrumentos de la música afrocubana", Volumen IV, Editores e Impresores Cárdenas y Cía, La Habana.
- _____ (1975): "Historia de una pelea cubana contra los demonios", Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (1983): Prólogo a la obra de Lachateñeré, Rómulo: "¡Oh, mío, Yemayá! Cuentos y cantos negros", Editorial El Arte, Manzanillo.
- _____ (1986): "Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar", Ed. Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (1986): "Los negros curros", Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (1987): "Los negros esclavos", Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Perera, A. C. (1998): "El sistema de valores de la regla ocha", Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana (inédito).
- Ramírez Calzadilla, J. (1993): "La religiosidad popular en Cuba", en "La religión", Editora Política, La Habana, pp. 1-23.
- _____ (2000): "Religión y relaciones sociales. Significación sociopolítica de la religión en Cuba", Editorial Academia, La Habana.
- Rudolph, J.D. (edit.) (1987): "Cuba, a country study", Foreign Area Studies, The American University, 3ra. edc.
- Sosa, E. (1982): "Los ñañigos", Ediciones Casa de las Américas, La Habana.