

Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas

Facultad de Ciencias Sociales

Departamento de Sociología

Trabajo de Diploma

Título: Los factores sociales que han influido en el poco uso del tambor iyésá en la Regla de Osha .

Estudio de caso en Placetas.

Autor (a): Annelys Rodríguez Fariñas.

Tutor(a): Msc Lázaro Julio Leiva Hoyos

Co tutor(a): Msc Annia Martínez Massip

Santa Clara

Curso 2010 – 2011

"Año 53 de la Revolución"



"El tambor es el principal instrumento musical de lo invisible, de la selva, de la noche, de la lejanía, de la magia y habla con el misterio".

Fernando Ortiz.

Dedicatoria

A mis padres, porque este también es su sueño

A mi hermano, que alegra mis días

A mis tutores, por guiarme

A mi familia

A ti que donde estás iluminas.

Agradecimientos.

A mis padres, por acompañarme en este viaje.

A tiqui que con sus 11 años me ha enseñado el mundo a través de sus ojos.

A Lázaro y Annia, por su ayuda incondicional. Tutores como ustedes están en extinción. Los quiero.

A mis abuelitos, sin ustedes no existiría.

A mis tíos, gracias por brindarme y ofrecerme amor, pero sobre todo gracias por estar siempre ahí cuando los he necesitado.

A mis primos y primas que son mis hermanos.

A mi familia, que siempre me acompaña.

A Fasma, por estar.

A las siempre amigas: Ailid, Fane, Liana, Adiane, Sheyla, Leidy y el amigo Dusi.

A la tribu: Adiane, Adonis, Fane, Liurbis, Rigo, Libán, Dala, Frank, Enrique, Eddy, El puri y Dayamy, por demostrarme que los amigos son como las estrellas, aunque no los veas siempre están ahí.

A los del aula, a todos, los que están y a los que ya no tanto.

A mis amigos de siempre: Dustin, Paili, Ale, Fune, Fide y Furi.

A todos los que me ayudaron y me brindaron su apoyo en la realización de este proyecto.

A mis informantes, por brindarme su tiempo y confiar en mí.

A pipo, que sin aliento, me guía,

A todos,

Mi eterno agradecimiento.

RESUMEN

La presente investigación se propone caracterizar los principales factores sociales que han influido en el poco uso del tambor iyesá en la Regla de Osha en Placetas desde 1970 hasta la actualidad, partiendo del análisis de distintos conceptos (religión, mito, rito y símbolo) y variables (mercantilización religiosa, movilidad social, herencia y prevalencia religiosa). Para la metodología se utilizó la cualitativa y cuantitativa sin hacer preferencias entre una y otra pues ambas son importantes para la investigación. Se utilizaron técnicas como: el análisis de documentos, la observación para conocer las diversas prácticas religiosas y ceremonias en las que estos tambores están inmersos, la entrevista semi-estructurada partiendo de una guía de preguntas para obtener información acerca del conocimiento de los creyentes sobre el tambor, la entrevista no estructurada permite conocer no solo la información que necesitas sino también aquella que ellos te quieren brindar, la encuesta permitirá conocer detalles específicos de la investigación. Se concluye que entre los factores sociales que han influido en el poco uso de estos tambores está el cambio de los tambores de hogar debido a desintegraciones de la familia religiosa, la poca socialización, comunicación y transmisión por parte de los padrinos a sus ahijados, la rigidez interna de la cultura iyesá, el desconocimiento sobre la construcción de los tambores iyesá y la mayor comercialización y preponderancia de los tambores batá en las prácticas religiosas actuales.

ÍNDICE

Resumen

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL EN TORNO A LA RELIGIÓN Y SUS CATEGORÍAS.....	5
I.1 Análisis conceptual del término religión desde la sociología.....	5
I.1.1 El símbolo como categoría socioreligiosa.....	11
I. 1.2 El mito como categoría socioreligiosa	12
I. 1.3 El rito como categoría socioreligiosa.....	15
I. 2 La religión en Cuba. Breve esbozo histórico.....	16
I. 2.1 La Regla de Osha, una religión transculturada.....	20
I. 2.2 La Regla de Osha en Cuba	21
I. 2.3 Los llamados tambores de fundamento en Cuba.....	23
CAPÍTULO II. DEFINICIONES METODOLÓGICAS.....	28
II.1 Fundamentación teórica de la metodología empleada	28
II.2 Diseño teórico metodológico	29
II.3 Análisis de las técnicas empleadas	34
II.4 Selección de la muestra	35
CAPÍTULO III. ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS	37
III.1 Caracterización sociodemográfica del municipio de Placetas.....	37
III.2 Breve reseña histórica del municipio de Placetas.....	41
III.3 Historia de la Religión en Placetas.....	43
III.4 Análisis de resultados a partir de las variables.....	45
CONCLUSIONES.....	56
RECOMENDACIONES.....	58
BIBLIOGRAFÍA.....	59
GLOSARIO.....	65
ANEXOS.	

INTRODUCCIÓN

La religión es un fenómeno social que ha estado presente en todas las sociedades, desde la Antigüedad hasta nuestros días, estrechamente relacionado con múltiples aspectos de la vida social, constituyendo en muchas ocasiones un fuerte móvil de control social. En ese sentido, las ciencias sociales se reencuentran con la religión, y obligan a (des)entrañar y (des)construir imaginarios simbólicos y contradicciones en las estructuras y funciones de las diversas manifestaciones religiosas.

Antes de la década de 1990 en Cuba, el estudio de los cultos religiosos de origen africano, en especial la Santería*(ver glosario) se presentaba como un tema poco tratado en los análisis sociológicos. En los últimos años se ha considerado como uno de los temas más polémicos debido a su diversidad y multiculturalidad, por lo que es pertinente realizar investigaciones que sean importantes para la cultura y el folklor del pueblo cubano, que lo motive a identificarse con sus raíces y le haga curiosear en lo que es ser cubano .

La trascendencia de la Santería en la sociedad cubana no radica sólo en la cantidad de seguidores (cifra que, además, es aproximada), sino por su aporte de los símbolos, los mitos, los rituales, la música, las formas de expresarse, pensar y actuar que conforman la idiosincrasia y la cultura nacional. Las partes o los componentes tangibles de esa cultura heredada se interrelacionan con la conciencia y la fe religiosas, adquiriendo significado social perdurable.

En las religiones de origen africano los tambores de fundamento* tienen una importancia crucial en sus ceremonias y prácticas religiosas, siendo considerados por los practicantes de la religión yoruba* más que simples instrumentos musicales: tienen alma, por lo cual se le ofrecen ofrendas y sacrificios*. No se permite que sean utilizados con otras intenciones que no sean comunicarse con el orisha*, para velar por ellos tienen su propio tamborero. Entre los tambores más usados se encuentran los batá*, los tambores de bembé*, los abwes* (llamados también chequerés o güiros), los olokum* y de forma más localizada los iyésá*.

El tambor iyésá fue traído de África por los esclavos como parte de sus tradiciones y su religión. En los primeros lugares que se utilizó fue en la región occidental específicamente en Matanzas, luego con la expansión de la industria azucarera hacia las provincias centrales aumentó su práctica, aunque es válido decir que en todas las provincias no fue acogida con el mismo auge.

A partir de 1970 aproximadamente la práctica del tambor iyésá en los llé-osha* de Placetas fue desapareciendo hasta agotarse casi por completo quedando solo unos vestigios de lo que podría decirse fue el tambor iyésá. Por consiguiente, la investigación cuenta con el siguiente problema científico: **¿Qué factores sociales han influido en el poco uso del tambor iyésá en la Regla de Osha en Placetas desde 1970 hasta la actualidad?**

De esa forma, la identificación de agentes sociales, que pueden atentar aún contra la conservación y la valoración de una parte del patrimonio nacional, logran ser erradicados a través de estrategias trazadas y fundamentadas en futuras investigaciones. Por el momento, la presente tesis de diploma contiene el siguiente objetivo general: **Caracterizar los factores sociales que han influido en el poco uso del tambor iyésá en la Regla de Osha en Placetas desde 1970 hasta la actualidad.**

Los tambores iyésá son una muestra de identidad en la cultura cubana y además definen tradiciones y forman parte del legado del cubano. Ha sido el tambor uno de los instrumentos que ha atravesado por el largo e ininterrumpido proceso de transculturación que comenzó desde el momento en que fueron transportados esclavos de distintas etnias desde África; proceso mediado por diversos factores económicos, políticos, culturales y factores internos de la propia religión.

La temática es de vital importancia por su carácter novedoso enmarcándose hacia dos orientaciones esenciales: de implicación práctica y teórica. Los estudios sobre los instrumentos musicales litúrgicos utilizados en la Regla de Osha*, así como su función en la misma cuentan con pocos estudios de caso, en la región central no se han realizado estudios que aborden el tema de los tambores iyésá desde la sociología. Por tanto, la presente investigación forma parte del grupo de estudios que más allá de subrayar las diferencias, hace

hincapié en la necesidad de rescatar las tradiciones y elementos de identificación nacional, así como conocer aquellos factores que han atentado contra nuestra cultura. Por otro lado, mediante el reconocimiento de la importancia del tambor iyésá no sólo se beneficia el fenómeno religioso, sino que se reconocen las prácticas originarias de la región, así como la recuperación de una identidad propia del cubano y el enriquecimiento de los valores folklóricos. Es el tambor el comunicador de la religión, es un punto de encuentro que facilita la prevalencia de la cultura religiosa de una sociedad.

En la investigación que se presenta a continuación, se analizan varios estudios que van desde posturas sociológicas tales como el positivismo hasta el marxismo, para finalmente efectuar un análisis de los aportes que en este sentido han realizado los científicos cubanos. Resulta imprescindible, entonces, la alusión al hecho que para adentrarse en el universo del tema que se ocupa hubo de realizarse un recorrido a través de los escritos que se han dedicado a la definición de conceptos tales como: religión, mito, rito y símbolo; aún cuando no se encuentran en el centro del análisis, se recurre a ellos.

El aporte teórico radica en un acercamiento desde la sociología a un elemento tangible de la cultura y la religión cubana. Si bien los instrumentos musicales han sido analizados desde otro campo de la ciencia, es hora de coquetear con el ángulo de relación que los vincula y articula con la sociedad, aunque este sea angosto. El aporte práctico se sostiene en el estudio de factores sociales que propiciaron la casi extinción de un instrumento musical que tuvo preponderancia en el centro del país, y representa en la actualidad un fósil de la cultura cubana.

La metodología manejada se sostiene de las dos perspectivas: cualitativa y cuantitativa, aunque la primera predomina en el desarrollo de la tesis. El análisis de documentos, la observación participante y no participante, la entrevista no estructurada y semi-estructurada, la historia de vida y la encuesta constituyen las técnicas utilizadas que permitieron aterrizar la teoría a la práctica inmediata y real, obteniendo así los resultados esperados.

La bibliografía empleada giró en torno a pensadores como Auguste Comte, Emile Durkheim, Max Weber, Peter Berger, Pierre Bourdieu, Francois Houtart,

Jorge Ramírez Calzadilla, María Daisy Fariñas y Miguel Barnet que facilitaron la comprensión de procesos y dimensiones sociales en torno a la religión. Es necesario destacar que no existió dificultad con la bibliografía utilizada sobre la Regla de Osha y sus categorías, al contrario sucedió con la información sobre los tambores iyésá, la que aparece sobre ellos gira alrededor de la musicología; fueron pocas las fuentes que más se acercaban al tema entre ellos se encuentran: Fernando Ortiz y Argeliers León. Las fuentes consultadas van desde revistas, artículos, documentos hasta búsquedas en internet y sitios digitales que posibilitó recopilar más información.

El trabajo se estructura en tres capítulos. En el Capítulo 1 se desarrolla un análisis sociológico del aparato categorial relacionado con religión, de esa manera se establecen los fundamentos teóricos conceptuales; que constituyen la base del Capítulo 2 como marco del análisis de la metodología en la que se sustenta el proceso investigativo, las técnicas, la operacionalización de variables y la selección muestral como los principales instrumentos utilizados para la presentación de los resultados en el Capítulo 3.

Se enfrentaron limitaciones que obstaculizaron el progreso del estudio como: falta de fuentes investigativas relacionadas con la problemática, pero sobre todo por el clima hostil de Placetas, caracterizado por la violencia, las pugnas de poder, la desconfianza, envidia, discrepancias entre grupos religiosos o al interior del mismo. La timidez y la falta de conocimiento de algunos religiosos, en especial las mujeres, resultó perjudicial para la riqueza de la información y la conservación de secretos de oriaté y babalawos, en alguna medida imposibilitó esclarecer el por qué de varias cuestiones viejas y oscuras que han repercutido en la posición de los tambores iyésá en la Regla de Osha.

Los tambores iyésá ocuparon un lugar trascendental en la Santería y no deben ser atisbados como la excepción de la regla o la violación dentro de la Santería, porque instituyen un momento crucial en la historia de la religión caracterizado por la fuerza, el prestigio, la paz, y el poder que se respiró en la Regla de Osha; donde los iyésá alcanzaron un verdadero empoderamiento aunque la sociedad cubana actual, no lo reconozca.

CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL EN TORNO A LA RELIGIÓN Y SUS CATEGORÍAS FUNDAMENTALES

Epígrafe I.1: Análisis conceptual del término religión desde la Sociología

Es la religión un fenómeno social muy estudiado por su importancia en la sociedad, así como su repercusión en las distintas ramas de esta ciencia. Se ha utilizado en disímiles ocasiones para manchar la dignidad humana, explotar al hombre y emprender acciones políticas inmorales, sin embargo hay que reconocer que de la religión han surgido movimientos revolucionarios como la Teología de la Revolución cuyo objetivo es “buscar un pensamiento de raíces racionales y contextualizadas en la realidad cubana” (Arce, s/f: 5). Esta teología surge antes que la Teología de la Liberación latinoamericana, aunque en consonancia con ella. En la contemporaneidad latinoamericana y caribeña se evidencian nuevos movimientos religiosos presentando diversas modalidades, evidenciándose la participación de figuras de las Iglesias en el terreno de la lucha política. La dimensión religiosa, teniendo un alto e importante componente subjetivo, se desenvuelve en el mundo como una de las facetas más poderosas e interesantes de la raza humana.

El pensamiento sociológico es uno de los que más ha desarrollado y enriquecido el término religión como fenómeno social. El padre de la sociología Augusto Comte en su análisis positivista situaba a la religión en el primer peldaño de su teoría de los tres estadios como un nivel teológico (Chicano, 2006:7-109). Reconoce la religión como: “el sistema de ideas que forman el conjunto de concepciones del mundo con una magnitud societal, para responder aquellas cuestiones dudosas y complicadas de la vida cotidiana, incluso, para las ciencias especializadas en el tema” (Calzadilla, 2003:24). Desdeña la religión como fenómeno social, pero le otorga funciones fundamentales como: regular la vida del individuo al reprimir su egoísmo y elevar su altruismo y fomentar las relaciones sociales entre las personas, sentando así las bases para la formación de estructuras sociales mayores.

Herbert Spencer dentro de la lógica del positivismo hace aportes a la sociología con su darwinismo social en el que analiza a la religión como producto, no de un don divino, sino resultado de la evolución de la sociedad humana, de las características mentales y sociales del hombre. Aunque Spencer no se adentra en el tema religioso desde su condición eminentemente social, afirma la visión de la religión como fenómeno social al enunciar el nivel de integración existente entre este y la sociedad (Izquierdo, 2005:9).

Al igual que Comte, Emile Durkheim le atribuye a la religión el poder de lograr la cohesión social, uno de sus intereses centrales era descubrir las variables que explican tal cohesión. Presta su atención a la concepción del mundo y al problema de la interacción entre el sujeto y el objeto en medio de las acciones rituales, las instituciones y en las formas de organización social a tales actividades. “La religión es un sistema de creencias y prácticas relativas que unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia, a todos aquellos que la profesan” (Durkheim, 1993: 42). Además es un hecho social que parte de la conciencia colectiva con la presencia de la Iglesia como institución rectora de la moral. Durkheim describe los fenómenos religiosos en la dicotomía sagrado-profana dándole más importancia a los fenómenos sacros sobre los profanos y cotidianos, tanto en lo moral como en el poder. La religión es aprehendida como un hecho social inmaterial por excelencia, tiene la capacidad no sólo de dominar a los individuos sino de elevarlos por encima de sus aptitudes y capacidades.

Durkheim consideraba que eran las comunidades primitivas las idóneas para estudiar el fenómeno religioso pues estas “aparecían desnudas” y se requería solo un pequeño esfuerzo para entenderlas y exponerlas, además en estas comunidades hay conformidad moral e intelectual. La presencia de la Iglesia como institución rectora de la moral, presupone la presencia convencional y normativa de la religión, esta creaba comunidad y daba poder e identidad a quienes la profesaban. Sin embargo, para Durkheim la moral no representa el elemento definitorio del término religión.

La tesis fundamental de Max Weber está basada en cómo las ideas religiosas y los grupos interactúan con otros aspectos de la vida social, principalmente en la

economía. Weber aborda la ética propugnada por el protestantismo (intramundano) como:

“...la causa fundamental de un medio propicio para el desarrollo de exitosas relaciones económicas capitalistas (racionales desde el punto de vista económico); estableciendo así el consenso entre el proceso de acumulación y el mundo sagrado de Dios”. (Weber, 1996:31)

Resulta interesante la legitimación racional del fenómeno religioso desde la subjetividad, tomando como punto de partida el carácter condicionante de la misma, aunque ignore la reciprocidad condicional entre las normas y las relaciones económicas. Pensaba que la religión podía tener un papel activo en la transformación de la vida económica y social, que tenía el poder suficiente para construir la representación que un individuo se hace del mundo.

El célebre etnólogo y antropólogo cubano Don Fernando Ortiz en su libro *Los negros brujos* muestra su concepto de religión referido a “una función patológica de defensa, tras la coacción subjetiva del cumplimiento de las pautas morales” (Ortiz, 2000:23). Por ello, Ortiz y Weber sostienen que la religión se fundamenta —con mayor utilidad— sobre la moral y los parámetros éticos, sin pretenderla irracional.

Según L. Feuerbach, la religión consiste en valores producidos por los seres humanos durante el desarrollo cultural, pero proyectados en fuerzas divinas o dioses, el individuo mediante un desdoblamiento de sí mismo se proyecta en un ser ideal que se llama Dios (Feuerbach, 1978:384) creando un sobrenatural en el que encuentran los atributos buenos de sí mismo. Su idealismo no pretende terminar con la religión, lo que pretende es perfeccionarla.

Talcott Parsons dedica parte de su estudio al análisis de la función de las instituciones religiosas. “Es evidente el papel ideológico clave que Parsons, aunque no lo plantee así, le otorga a la religión dentro de un sistema social, dentro de su concepción apologética del orden social” (Izquierdo, 2005:11); donde cada componente, elemento o estructura funciona en correspondencia y reciprocidad bajo el poder de un referente trascendental que elimina desigualdades, divisiones, jerarquías, todo lo que implica fallas o desequilibrios (Izquierdo, 2005:10).

La significación de la religión para Parsons estaba dada por el equilibrio que se pueda lograr entre economía motivacional y la moral. La religión ocupa un lugar espiritual en la vida del hombre, un estado de tranquilidad y de solución a sus problemas motivacionales, donde los problemas morales se encuentran estrechamente relacionados con la religión y con la concepción que se tenga sobre la misma.

Peter Berger como Marx ve la religión cual forma básica de falsa conciencia aunque reconoce en ella un papel estratégico dentro de la política para legitimar las funciones y las estructuras ontológicas supremas, ubicando las instituciones en un marco de referencia sagrado y cósmico; por tanto, le confiere a la religión un lugar destacado dentro de la construcción de la sociedad (Berger, 1971:40-49).

Carlos Marx insiste constantemente, en la alienación económica como impulsora de la alienación religiosa, puesto que tiene en frente un estado oficialmente cristiano donde la religión es clave para el mantenimiento de la clase burguesa en el poder y con frecuencia se emplea para que los excluidos acepten su mala suerte. En este contexto se comprende la traída y llevada frase: "...la religión es el opio del pueblo..." (Marx, 1970). Pero en ocasiones se ignora lo que añade: "...reflejo de la miseria humana y protesta contra esa miseria..." (Marx, 1970). Da por supuesto, que la religión puede funcionar como fermento para cambiar las situaciones sociales.

Marx como Peter Berger reconoce la religión como forma básica de falsa conciencia, pero asume la "...unidad dialéctica entre la identidad apropiada socialmente (objetivamente) asignada y la identidad apropiada subjetivamente (...)" (Berger, 1971:106) Berger ve la religión de forma individual, y no como creación material y socialmente condicionada y por tanto reproductora de condiciones alienantes.

En *Cosas dichas*, Pierre Bourdieu admite que el estudio de la religión es una de las empresas más difíciles, porque "...cuando se está en él, se participa de la creencia inherente a la pertenencia a un campo, y, cuando no se está, se arriesga primeramente omitir, inscribir la creencia en el modelo..." (Bourdieu, 1987:93). Para Bourdieu, el problema de estudiar la religión reside al abordar el

espacio social especializado en la creencia, pero no cualquier creencia, sino la que se tiene en lo sagrado, lo divino, lo superior, lo trascendental, lo universal e invariable. Bourdieu le interesaba lo religioso no sólo por los hechos concretos y materiales también considerando el peso de la vivencia de la fe como constructora de la realidad social, sin desprenderse de los dogmas y creencias.

François Houtart considera que todas las religiones están constituidas por sistemas de creencias, sistemas de expresiones, de ética y sistemas de organización. Toda religión produce sentido, es decir, una interpretación de la realidad, de la historia, del hombre y del mundo (Houtart, 2006:36).

En *Sociología de la religión* habla sobre dos cuestiones religiosas que van a resumir su visión de la religión suponiendo dos dimensiones donde:

- la religión forma parte de los ideales, de las representaciones que los seres humanos se hacen de su mundo y de sí mismos. Estas representaciones se construyen dentro de las condiciones concretas e históricas de los actores sociales (esta primera dimensión es una representación de los hombres del mundo y de sí mismos).

- la religión como parte de las representaciones, es también un producto del actor social humano (toda realidad cultural, toda realidad ideal es un producto social) (Houtart, 2006:36).

Es la religiosidad la combinación que el individuo realiza de su experiencia humana y la idea de un sobrenatural, determinada por última instancia por la sociedad en que se desarrolla. La significación social de la religión depende de su nivel de influencia y valoración dentro de la sociedad, y de su capacidad para estudiar el universo simbólico de lo social.

La importancia del fenómeno religioso en las tradiciones y en la cultura del pueblo cubano condujo a la creación del Departamento de Estudios Socioreligiosos (DESR), desde 1983 y prácticamente desde su fundación, ha estudiado enfatizándose en la exploración de la asistencia así como de las características sociodemográficas y sociopolíticas de los participantes.

Jorge Ramírez Calzadilla define religión como:

“Una forma de producción humana, es parte de la cultura (...), la religión participa en las relaciones interpersonales, entre y dentro de grupos e instituciones (...) colectiva e individualmente interviene en la conformación de la conciencia y regula conductas, al tiempo que ofrece alternativas de ideales, valores, modelos y expectativas de vida” (Calzadilla, 2007:121).

Precisamente, la definición de religión que se propone y se asume no busca superar a otras elaboraciones conceptuales, más bien tiene como objetivo integrar los diversos puntos de vista en una concepción holística y global. Considera que sus elementos fundamentales son: la conciencia religiosa, la actividad religiosa y la dimensión organizativa (Calzadilla, 2003:34). La conciencia colectiva está dada por ideas, representaciones, juicios, símbolos, sentimientos y estados de ánimo que tienen un referente sobrenatural, aspectos cognitivos, valorativos y emotivos fundamentales para comprender el fenómeno religioso. Las actividades religiosas incluyen acciones que se realizan sobre la base de la aceptación de lo sobrenatural, pueden ser individuos o colectivos, dentro o fuera del culto. Como último elemento la dimensión organizativa está dada por las normas, códigos, regulaciones prohibiciones y tabúes que rigen la religión.

La religión como fenómeno social tiene una capacidad de intervenir en múltiples campos, lo mismo en la subjetividad, como en las relaciones sociales, políticas y económicas, desde los niveles más altos de significación hasta los más simples, por lo que desempeña funciones grupales, sociales e individuales. El hombre construye a través de la misma su cosmovisión del mundo dándole respuesta a situaciones inexplicables de la vida y presupone la satisfacción de determinadas necesidades individuales y colectivas. Para poder comprenderla en su totalidad es necesario conocer las categorías socioreligiosas que facilitan su estudio y entendimiento, ellas son: el mito, el rito y el símbolo; que estructuran, moldean, organizan y condicionan las representaciones religiosas y sociales, cada una de ellas se encuentran interrelacionadas al fenómeno religioso formando parte indisoluble en su evolución y desarrollo.

Epígrafe I.1.1: El símbolo como categoría socioreligiosa.

Para Clifford Geertz una religión es:

“...1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos y penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, 3) formulando concepciones en un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1992:187).

Para este filósofo, el pensamiento visto desde su concepción genérica consiste en la construcción y el manejo de conjuntos simbólicos, empleados como modelos de campos físicos, orgánicos, psicológicos, sociales; de manera tal, que la estructura de tales sistemas sea comprendida.

El símbolo, en tanto reflejo, transmite socialmente interpretaciones de la realidad, que se pueden memorizar, repetir y ceder mediante los diversos tentáculos de la cultura y se afirma capaz de asimilar nuevas definiciones sobre la base de las ya existentes. Es decir, establece el símbolo un elemento rector de la vida social, que guía, organiza y expresa no sólo psicológica, sino culturalmente la sociedad (Geertz, 1992:189).

Al decir del símbolo François Houtart lo percibe como la producción de representaciones, ideas y esquemas culturales que personifican una realidad humana fundamental y establecen una de sus principales características, permitiéndole situarse en el ambiente natural y social. Por esta razón, las representaciones tienen un impacto sobre la manera como las personas actúan, consciente o no, construyen, reproducen o cambian las estructuras de la sociedad (Houtart, 2006:46). El símbolo instaura una representación fabricada por el hombre, que lo domina, orienta sus acciones y organiza su vida.

El símbolo religioso conserva suficientes valores espirituales en la conciencia colectiva y se re-significa como valor de identidad asociado a las fuentes que definen nuestras culturas. Este adquiere la fuerza de un referente visual contemporáneo incorporado a las búsquedas de una expresión que se

confronta con sus orígenes en los intentos por definir una imagen de autenticidad.

Los símbolos religiosos se traducen en normas, esquemas y patrones que regulan el pensamiento mítico, pero también se considera el pensamiento mítico como una forma histórica de representación de la identidad religiosa que genera símbolos; es el mito quien explica el papel, el poder y el lugar que ocupan los diferentes elementos que integran el mundo.

Epígrafe I.1.2: El mito como categoría socioreligiosa

El mito es un recurso mediante el cual el hombre se le releva la existencia de la naturaleza misma (Ortega, 2006:73), en él viven sensaciones, vivencias, emociones, sentimientos y estados de ánimo que hacen que el hombre humanice y animatices a la naturaleza según sus necesidades y preferencias.

Bronislaw Malinowski y Claude Lévi-Strauss, coinciden al considerar que no se identifica mito con símbolo, ni se reduce el primero al segundo, pues el "...mito no es símbolo, sino expresión directa de lo que constituye su asunto (...), es un ingrediente vital de la civilización humana" (Jardines, 2004).

Según B. Malinowski la función del mito no es traer realidades escondidas, sino es expresión directa de lo que constituye su asunto; no se trata de una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino de una resurrección de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones: "El mito salvaguarda, fortalece los valores, responde a la eficacia ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre" (Malinowski, s/f:30).

B. Malinowski ve el mito como un componente social y su conocimiento se desarrolla al adentrarse a la sociedad que lo transmite, lo revela, si se conoce su pasado y su presente. Pero resulta difícil de lograr, teniendo en cuenta el punto de partida desde una versión de los mitos, transmitida de generación a generación moldeada, manipulada por las personas y el contexto a su conveniencia, que apenas transmiten algo de su estado original.

El principal aporte metodológico de Lévi-Strauss reside en la premisa de no perder el tiempo en buscar cuál es la versión más original o fidedigna del mito: el mito se conforma por el conglomerado de versiones, nunca deja de apropiarse de nuevas versiones; es puerta abierta que no niega la entrada, lo que indica el deber de considerar todas las variantes. Para Lévi-Strauss el mito es inconsciente, pero no puede concebirse como aislado, sino únicamente como un elemento de una estructura significativa. Al igual que no podemos separar a un mito o aislar en él un sólo nivel, tampoco podemos rechazar ninguna de sus versiones ya que todas forman al mito.

María Daisy Fariñas Gutiérrez no interpreta el mito como un simple relato de cosas sobrenaturales, para ella cumple importantes funciones dentro de la sociedad gentilicia, a la par que se relaciona estrechamente con la magia. A través de cada uno de ellos, cada cultura expresa algo, teniendo en cuenta el contexto histórico en que surge, lo cual le confiere una significación social determinada, tanto así como una función dentro de la organización social.¹

En este sentido, clasifica los mitos en seis aspectos esenciales:

- La recepción y transmisión del legado cultural (Gutiérrez, 1994:43).²
- La vinculación hombre-naturaleza, hombre-sociedad.
- El paralelismo con otras culturas.
- Concepción de los personajes míticos y entes sobrenaturales (Gutiérrez, 1994:54).³

La conciencia mítica incide directamente tanto en el conjunto de las ideas religiosas, en la conducta del creyente con diferentes grados de intensidad y sobre todo en los ritos. El mito solo es cognoscible por la supuesta fuerza creadora que lo mantiene vivo, en los actos cotidianos que se consideran

¹ A pesar de que la autora describe estos aspectos para los mitos taínos, se piensa que son igualmente válidos para el análisis de los mitos afrocubanos.

² Para este momento del análisis la autora explica su valoración de la mitología como compendio de las creencias más profundas, de las costumbres y tradiciones, leyes y organizaciones de cada uno de los pueblos; elementos conservados en la tradición oral y legados a sus descendientes.

³ La conservación de elementos míticos en la memoria oral y en la toponimia de la región. Según estos estudios, el héroe mítico no es un hombre, lo trasciende, por ello se muestra impregnado de animatismo y realiza acciones que otros hombres no podrían. Sin embargo, tampoco es un espíritu, es un ser intermediario entre ambos, mitad hombre, mitad ente sobrenatural.

manifestaciones suyas además que los mitos surgen bajo condiciones concretas, en determinados estadios de desarrollo social de la humanidad y se mantienen vivos por fuerza de la tradición.

El mito comprende un elemento vital en los ritos sagrados y sus indicaciones deben seguirse lo más estrictamente durante el desarrollo de la ceremonia ritual, con el objetivo de establecer una relación entre el creyente y la deidad* invocada, mediante un lenguaje esotérico. Se reflejan así las creencias en las fuerzas existentes en la naturaleza, el culto a los antepasados y a las deidades, según aparecen en sus diferentes “caminos”* o avatares, todo en estrecha relación con la realidad inmediata y sus configuraciones sociales, lo cual significa la base para ciertos tabúes que modifican la actividad diaria del creyente “los mitos contribuyeron a formar una conciencia social, moral y hasta política en los niveles de nuestra población, el mito actúa aquí como un poderoso factor de de homogeneidad cultural” (Barnet, 2006:84). El mito refleja las relaciones comunitarias, de parentesco entre los hombres expuestos de forma ideal, su propósito es consolidar, reproducir, lograr la cohesión del grupo o familia religiosa y las diferentes actividades culturales.

Durkheim definió la ceremonia religiosa muy bien al plantearla como el efecto de movilizar a los miembros del grupo religioso hasta implicar un mayor grado de relaciones entre sus miembros; a diferencia de Spencer las ceremonias cumplen la función de ejercer control social, político, religioso sobre las personas, luego se convierten en autónomas, ejercen control por sí mismas y se convierten en ceremonias independientes.

En la ceremonia religiosa se vincula el culto y el rito y se desarrolla el aspecto creativo y escénico de sus miembros, es el lugar por excelencia de comunicación entre los actores religiosos y sus espíritus o sus dioses. En nuestra sociedad la ceremonia religiosa juega un importante papel dentro de las religiones de origen africanos, los llamados bembés* son las ceremonias más representativas de este género. Este tipo de ceremonia atrae a gran número de personas y llama la atención por la cantidad de ritos que se exponen en ella incluyendo la muerte o sacrificios de animales que se ofrecen al orisha como muestra de lealtad, agradecimiento e identificación.

Epígrafe I.1.3: El rito como categoría socioreligiosa

Para Juan Luis Recio Adrados, el ritual es entendido como la repetición de una misma acción para consolidar un sistema de significados o creencias (Fariñas, 1994:136). Para este autor la función del ritual es la de restaurar, reforzar y reorientar la identidad. El ritual calma la ansiedad de los autores religiosos al reforzar su identidad individual, aunque puede estimular a esta última al funcionar como agencia colectiva de control social. En estas situaciones de crisis o de cambios de identidad el rito alcanza una singular importancia. Es importante resaltar la prevalencia de los ritos en gran parte de la actividad humana, más aún si de experiencia religiosa se trata; resulta una equivocación adjudicarse el criterio de origen, sobrevivencia y desarrollo de una doctrina religiosa reveladora sin un sistema de valores particulares, liturgia, ritos o ceremonias. Tanto la religión como la sociedad necesitan del exterior para formarse, del entramado de relaciones sociales y de las continuidades y discontinuidades entre cada una de las categorías religiosas y sociales. “Como animal social el hombre es un animal ritual suprimido en un modo, el ritual rebrota en otro, tanto más fuerte cuanto más intensa es la interacción”. (Contreras, 1998).

Alexis Jardines plantea que no existe un punto donde cese el rito y comience la religión, estas categorías se encuentran representados uno dentro del otro. No cree que el mito exista como institución así como tampoco existe la estructura de los mitos (en el sentido estructuralista). Plantea que sólo se puede conocer esta estructura a través del lenguaje “el mito es la parte hablada del ritual que si este trata de un lenguaje sería corporal; también lo denomina simbólico” (Jardines, 2004:221).

En el rito coexisten, desde su surgimiento, no sólo ademanes, frases, objetos, sino también un sistema holístico y coherente dentro de un determinado andamio cultural; que afirma un espacio simbólico propiciador del encuentro axiológico; es decir, el situarnos unos frente a otros establece una relación donde se reconocen valores históricos, sociales, éticos y culturales.

Clifford Geertz afirma que:

“Es en el rito donde la convicción de las concepciones religiosas son verídicas. Es en alguna clase de forma ritual donde los estados anímicos y motivacionales que los símbolos sagrados suscitan en los hombres y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y se refuerzan los unos a los otros” (Geertz, 1992:18).

En un acto ritual el mundo vivido y el mundo imaginado se fusionan. De esta forma, el interés por los ritos engloba un espacio simbólico, dado en el concepto mismo de ritual que indica una conducta social reiterada y condicionada, referida a un grupo de normas legitimadas por un consenso que lo regula.

Los ritos transmiten la posibilidad de valorar la sociedad, las actividades de los hombres validan el comportamiento de quienes dirigen y como es lógico, de lo dirigido. El papel de los ritos estriba en desaparecer cualquier indicio de incredibilidad o de doble sentido con que son afianzadas, colocadas de forma autoritaria escogidas creencias y actividades sociales. A través de los mitos se puede llegar hasta una práctica social determinada y al mismo tiempo conduce al rito, quedando delatados esta relación al punto de no dar cabida a más preguntas y mucho menos a respuestas. Cada símbolo, rito y mito dentro del contexto religioso surte efecto expresándose en un conjunto de creencias y prácticas religiosas.

Epígrafe I.2: La religión en Cuba. Breve esbozo histórico

La religión en Cuba ha pasado por un proceso de cambios estructurales, mayormente dados por las diversas crisis económicas, políticas y sociales por las cuales ha atravesado la sociedad cubana, según Calzadilla:

“...la intensidad de la influencia de la religión guarda una estrecha relación con la sociedad en tanto sistema, de modo que los puntos más altos se producen en circunstancias de crisis social y adquieren características en dependencia de las peculiaridades que hacen críticas las relaciones sociales en su conjunto”. (Calzadilla, 2003:2)

El escenario político-social antes del triunfo revolucionario el Primero de enero de 1959 estuvo dominado por acciones armadas, la concertación de nuevas fuerzas revolucionarias, políticas y estudiantiles y la lucha clandestina. En estos momentos en que vivía el país el espacio que ocupaba la religión no era fundamental, las Iglesias Cristianas, por ejemplo se situaron dentro del esquema anticomunista que regía su pensamiento y su accionar social.

La crisis de los últimos años de este período estuvo acompañada por un notable reavivamiento religioso que alcanzó al conjunto de formas concretas existentes en el país. En este momento histórico las Iglesias Cristianas reportaban los más altos índices de vocaciones sacerdotales y pastorales en sus respectivos seminarios y de matrícula en los colegios religiosos a cuya atención la Iglesia Católica dedicaba una parte numéricamente importante. Había crecido la actividad asistencial de esas instituciones, con una orientación caritativa en suplencia de la desatención estatal, en asilos, hospitales, orfanatos, dispensarios y escuelas parroquiales y otras. Las organizaciones laicales comenzaron a manifestarse con inquietudes sociales y se proyectó la creación de un partido de corte demócrata cristiano.

En 1959 el triunfo revolucionario trajo consigo reformas como: la urbana y la agraria, la nacionalización de empresas y otras propiedades extranjeras, el paso a propiedad estatal de la economía, la intervención de la escuela privada y de los medios de comunicación, así como la adopción de medidas encaminadas a mejorar la calidad de vida y garantizar la seguridad social, entre ellas la alfabetización, la educación y la salud gratuitas; el aumento del salario mínimo, el precio estable y la subvención estatal de productos de consumo básico; la masificación del deporte, la superación técnica de los trabajadores, la legislación sobre maternidad, jubilación, vacaciones; el trabajo por erradicar la prostitución, la desigualdad de la mujer y la discriminación racial.

Los años que siguieron a estos cambios se caracterizaron por efectos de errores, estancamientos y la imposibilidad práctica de llevar a todos los escenarios todas las transformaciones. Consecuentemente en la segunda mitad de 1980 se inicia un proceso denominado rectificación de errores y tendencias negativas, especialmente en el campo económico, pero también en

lo social que alcanzó la interpretación de la teoría rectora e incluso el modo de concebir la religión y de abordarla en la práctica política (Betto, 1985)⁴.

Un hecho en esta época en lo referente a la religión, tal vez el más significativo, fue una sensible reducción de la significación del fenómeno religioso a nivel macrosocial como la disminución sustancial de las comunidades cristianas principalmente por abandono del país del clero y pastorado nacional y sobre todo extranjero (Calzadilla, 2003:10); mientras que las expresiones de origen africano encontraron estímulo, aunque no programado, en primer en la creación de condiciones para erradicar las discriminaciones y desigualdades que anteriormente pesaban sobre la mayor parte de sus practicantes aun cuando fueron también objeto de prejuicios, estos no tuvieron el alcance ni llegaron a las discriminaciones de etapas anteriores.

Finalizando la década de 1980 se produce el derrumbe del campo socialista, a consecuencia de lo cual la economía cubana enfrenta una aguda crisis de profundas repercusiones sociales que alcanza incluso al campo religioso. En la década de 1990 es de vital importancia el tratamiento de lo religioso en el IV Congreso del Partido Comunista de Cuba (1991) (Gaceta Oficial, 2005) y la aceptación de creyentes en esa institución y la Reforma Constitucional de 1992 lo trata de esta forma:

- Artículo 8: El Estado reconoce, respeta y garantiza la libertad religiosa. En la República de Cuba las instituciones religiosas están separadas del Estado. Las distintas creencias y religiones gozan de igual consideración.
- Artículo 59: El Estado que reconoce, respeta y garantiza la libertad de conciencia y de religión, reconoce, respeta y garantiza a la vez la libertad de cada ciudadano de cambiar de creencias religiosas o no tener ninguna y a profesar dentro del respeto a la ley, el culto religioso

⁴ El proceso lo inició Fidel Castro durante y posterior al Tercer Congreso del Partido Comunista de Cuba en varias intervenciones públicas. Respecto a la religión esas ideas renovadoras quedaron sistemáticamente expresadas antes en sus conversaciones con Frei Betto (Betto 1985).

de su preferencia. La ley regula las relaciones del Estado con las instituciones religiosas.

El artículo 42, también fue modificado, y quedó de la siguiente manera: La discriminación por motivo de raza, color de la piel, origen nacional, creencias religiosas y cualquiera lesiva a la dignidad humana está proscrita y es sancionada por la ley (Suárez, 2010).

Los cambios fueron sustanciales, el Estado recuperó el carácter laico (que tiene entre sus fundamentos una tradición con antecedentes históricos en las construcciones de las Repúblicas en Armas constituidas en la segunda mitad del siglo XIX) y se enfatizó por lo tanto la separación de la Iglesia y el Estado. De esta manera se dio un salto profundamente sustancial, jurídico y constitucional. El camino quedó plenamente abierto, para que cada cubano y cubana se sintiera en entera libertad de hacer sus opciones de fe religiosa y de unirse a la institución de su preferencia. Se trata de una política que no va ni en contra ni a favor de ninguna expresión religiosa ni oficial.

Se desarrolla una institucionalización de las religiones de raíz africana materializadas en la Asociación Yoruba de Cuba* rompiendo con las formas tradicionales de agrupación (unión voluntaria de personas o grupos en una estructura específica de funciones) dando oportunidades de expresarse a los practicantes. En 1992 tuvo la celebración del Primer Encuentro de dicha Asociación. También se crearon los burós municipales y provinciales de la Asociación Abakuá* lo que se produjo entre 1993 y 1995 aproximadamente.

Esta crisis no sólo generó riesgos en la vida material sino también en la espiritual como sentimientos de desigualdad, tendencias consumistas en los sectores más favorecidos, corrientes de pensamiento y actitudes de desaliento, frustración y evasión, modificaciones en el conjunto de valores prevalecientes así como surgimiento o resurgimiento de otros.

Esta etapa significó para los creyentes de las expresiones religiosas de origen africano no sólo la liberación social sino también una cierta revalorización de sus expresiones religiosas, la práctica social de no privilegiar religión alguna y consecuentemente no discriminar a ninguna.

Epígrafe I.2.1: La Regla de Osha, una religión transculturada

Don Fernando Ortiz es considerado una de las figuras científicas de mayor trascendencia en Cuba y América Latina. Su aporte fundamental a la cultura y a la ciencia cubana recae en el conocido concepto de transculturación. Este concepto se define en la obra *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* y su objetivo fundamental es sintetizar el proceso de formación tanto étnica como social del pueblo de Cuba. Se entiende que transculturación no consiste solamente en adquirir una cultura distinta, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera darse en llamar una parcial “desculturación”; además, significa la consiguiente cremación de nuevos fenómenos culturales, que pudiesen denominarse “neoculturación” (Ortiz, 1996:27). Es cambio de cultura, proceso en el que se da algo a cambio de lo que se recibe, ambas partes se modifican; en ellas no existe una cultura, ambas activas, ambas brindando aportes y advenimientos de una nueva realidad de civilización.

La transculturación es definida por Ortiz como:

“Un proceso dialéctico de desarrollo de la cultura en el transcurso del cual a partir de diferentes culturas primarias nacen componentes de cualidades nuevas, determinadas por relaciones sociales diferentes de los que causan una cultura primaria” (Ortiz, 1991:60).

Se manifiesta mediante un proceso sincrético de la religión donde se toman elementos identitarios de las culturas que se fusionan como San Lázaro* y Babalú Ayé*, Santa Bárbara* y Shangó*, Virgen de la Caridad del Cobre* y Oshún*.

En el término Fernando Ortiz parte del análisis de las relaciones, conflictos, acciones e interacciones sociales que en todas las esferas e instituciones de la vida de un pueblo se reduce entre grupos socioculturales diferentes, hasta análogos. Se parte de un análisis al contexto histórico específico y conduce finalmente a lo que es la cultura cubana y las expresiones que la definen, trasciende a la totalidad social, capaz de generar funciones y significaciones que siguen variando. El carácter social del término radica “...no sólo como

algunos creen, se transculturaron los seres humanos, sino también las instituciones y las cosas atinentes a la vida social [...] También se transculturó la mitología, un ritmo, un tambor” (Ortiz, 1948:248-249).

Para Don Fernando Ortiz “...las culturas que llegan a Cuba se transforman en el mismo viaje con solo cruzar el mar” (Ortiz, 1990:45) y fue cuando se produjo en Cuba un encuentro de culturas entre españoles, aborígenes y negros africanos que dieron al traste con un rico proceso de transculturación.

Epígrafe I.2.2: La Regla de Osha en Cuba

Las más disímiles etnias africanas, introducidas en Cuba durante la esclavitud del siglo XVI al XIX, aportaron variadas expresiones religiosas que influyeron entre sí, se relacionaron con lo católico y más tarde con el espiritismo y dieron lugar a distintos cultos conocidos popularmente como sincréticos. Las expresiones de origen africano están conformadas a partir de las diferentes formas religiosas portadas por sujetos de diversas etnias que tuvieron un curso propio en las condiciones humanas.

Los elementos culturales yoruba, entremezclados con algunas prácticas del catolicismo que ha llegado a las masas populares, han producido un complejo sincrético conocido por Santería* o Regla de Osha. En la misma forma responden los elementos culturales de procedencia bantú*, con los aportes católicos y no pocos de la propia *Santería*. A tono con la idiosincrasia inclusiva de los africanos -que trajeron a América la experiencia de sus sincretismos- el cubano culturalmente ha mostrado una tendencia a la incorporación selectiva de los elementos culturales ajenos que considere necesarios; característica que continúa expresándose en los procesos sincréticos que experimenta la Santería, que incorporó incluso una deidad china -aseguran algunos estudiosos que de origen chino-cubano- como San Fan Kon, al que sincretiza con Shangó* -tercer Alafi* (rey) de la ciudad africana de Oyó*-; orisha guerrero; poseedor del fuego y los tambores. Las expresiones de origen africano se extendieron principalmente en los sectores más humildes.

En la Regla de Osha se explica claramente cuál es el papel de cada orisha, cómo se deben adorar y sus numerosos cultos. Se caracteriza por la tolerancia y la carencia de presiones externas al individuo que lo obligan a una determinada conducta religiosa y a una ética en estrecha correspondencia con los rasgos de los orishas.

Las concepciones universales que resultan del choque de las creencias africanas originarias y su enfrentamiento a las relaciones impuestas quedaron totalmente fragmentadas, agrietadas y se fueron reintegrando a medida que el africano y sus descendientes alcanzaron, dentro del sistema económico-colonial unas formas precisas en sus relaciones sociales (León, 2001:107).

No obstante haber sido la Santería, una religión de la población cubana negra y mestiza, se mantuvo su núcleo en las provincias occidentales -La Habana, Ciudad de La Habana y Matanzas (Deschamps, 1971:36)-, donde tuvo origen desde finales de 1870. No sólo se ha constatado un sostenido incremento de sus afiliados, ya no es posible ubicarles geográficamente en la Isla. La vieja, elitista, excluyente y discriminadora afirmación de que se trata de cosa de negros: brutos, ignorantes, salvajes y lujuriosos, ha debido ser seriamente repensada por los estudiosos sociales. Muchos de los especialistas cubanos que consideraron -desde inicios del siglo XX- que la Santería desaparecería con el incremento del nivel de instrucción y quedaría únicamente como folklore, reevalúan aceleradamente sus criterios. La realidad muestra que la Santería se mantiene, se revitaliza y se expande en el territorio nacional y que sus fieles ostentan cualquier color epitelial, no son privativos de ningún sector social, ostentan diferentes niveles de conocimientos -muchos son profesionales- y con distintas filiaciones políticas.

La Santería o Regla de Osha-Ifá reconoce cuatro rituales fundamentales: la adivinación*, el sacrificio, el trance* y la iniciación*. A través de estos los religiosos interactúan con los orishas. La presencia de la deidad* para el creyente se verifica en el proceso de iniciación que se realiza tanto dentro como fuera del cuarto de santo. En cuanto a su organización y estructura organizativa está dada por jerarquías marcadas que se rigen por las propias reglas de cada culto: mayor prevalencia santeras (iyalosha) con gran números

de ahijados*, los santeros (babalasha) acumulan mucho prestigio y la jerarquía más alta es solo para los hombres (los babalawos*).

Las religiones de origen africano en Cuba tienen como centro de atención al hombre, la solución por vías religiosas de sus problemas y de las posibilidades que imposibilitan al normal desenvolvimiento de su destino en su paso por este mundo terrenal (Colectivo de autores, 2006:65). Estos son algunos de los elementos de la Santería provenientes de varias regiones culturales de África Occidental, elementos que vinieron a fundarse precisamente en Cuba antes o durante el proceso de formación del nuevo sistema religioso que está hoy vigente en la sociedad cubana.

Epígrafe I.2.3: Los llamados tambores de fundamento en Cuba

Las tradiciones de origen africano dicen que los lucumís* entraron a Cuba en una época desconocida probablemente ya en el siglo XVI, pero los tambores batá llegaron con su forma y su carácter sagrado en el siglo XX, aproximadamente en 1920. Esto se debió a la circunstancia de haber sido traído a Cuba como esclavos algunos tamboreros de Añá*.

Fueron tocados por primera vez en un cabildo lucumí en La Habana llamado Alakisá (Ortiz, 2000:145). Los tambores batá en Cuba son musicalmente los más valiosos de los afrocubanos y parecen no superados por los membranófonos negros (Ortiz, 2000:5).

Los batá son tres tambores de carácter religioso usados en las ceremonias de los cultos que en Cuba practican los lucumís y yorubas y sus descendientes criollos. En Cuba se emplean los batá en todos los cultos de los orishas y en las de Egungún* sin distinción, aún cuando se reconoce la primordial relación de aquellos con Shangó*, que es el dios de la música, porque lo es de los truenos, o sea de la “música celestial”. Los batá constituyen la verdadera orquesta del templo yoruba, del Ilé-oshá de los cultos lucumís. Orquesta de sólo tres tambores y ningún instrumento más, salvo el aditamento del metálico chaguado que ellos llevan anexos.

La estructura de los batá es compleja según Fernando Ortiz, en su libro *Los tambores batá de los yorubas* lo explicita de la siguiente manera:

“Son bímembráfonos, ambipercusivos, con caja de madera de forma clepsídrica y de tensión permanente por un cordaje bitensor de tiras de piel. Los tres tambores tienen tamaño distinto pero la misma forma, son bímembráfonos porque cada uno de ellos tiene dos membranas atirantadas, son ambipercusivos porque se colocan acostados sobre las rodillas del ejecutante o colgado del cuello. De caja clepsídrica porque su forma externa es aproximadamente la de los antiguos relojes de agua o arena. De caja de madera porque su caja está hecha de un tronco de un árbol ahuecado al fuego, con técnica, herramientas y ritos augurales de consagración* genuinamente africanos. Cerrados, al interior de su caja está cerrado por dos cueros fijos en sus extremos. De tensión permanente para que vibren al ser percutidos, se mantiene por medio de una estructura de tiraderas longitudinales hechas a piel de toro, las cuales unen al aro de sostén de un parche con el aro y son del otro, además fuertemente sujetas más otras tiras de pellejo de macho cabrío atadas y apretadas sobre aquellos en forma transversal, de modo que las obligan a adherirse a la caja y a aumentar así la tensión. Sus dimensiones son rituales e inalterables, se copian de sus anteriores” (Ortiz, 2000: 35).*

Son tres tambores denominados iyá*, itótele* y okónkolo* que abarcan los tres registros grave, medio y agudo respectivamente. El tambor okónkolo es el más pequeño y generalmente también se le llama omelé, es denominado también como “el misionero” –según dicen– es el tambor de Elegguá*. El tambor mediano o segundo por su tamaño se reconoce por itótele u omelé enkó y pertenece a Yewá*, la diosa del cementerio. El tambor batá de mayor tamaño se llama iyá, que quiere decir madre, por eso en ocasiones lo señalan como la madre de los tambores y es de Shangó.

Los tamboreros del batá se le conocen en Cuba por olú-batá* pero en yoruba se le dice alú-batá, percuten los tambores con sus manos sin ningún aditamento. Se adornan con pañuelos y chales de seda con los colores de Shangó y del santo en cuyo honor sea la fiesta. Los batá han de ser habitáculos de una deidad por eso antes de admitirlos como instrumentos de

los dioses han de ser “jurados”* por ritos sacramentales y una vez jurados requieren cuidados especiales que corresponde a su jerarquía sobrehumana. Jamás pueden tocar la tierra, salvo cuando “comen”* para que les ofrezcan la sangre del sacrificio.

En los batá todo responde a la masculinidad: la piel, no puede ser de animal hembra, hasta las olú-batá, que han de ser varones y dejarán de tocar cuando cese su potencia genésica. Los músicos tienen que abstenerse de contactos sexuales antes de sonar los tambores en los “toques de santo”*. Dentro de la supervivencia africana en América han sido las expresiones musicales las que han permitido un proceso más complejo de integración y persistencia en el continente (León, 2001:85).

Los tambores considerados más importantes dentro de las prácticas religiosas yorubas son los batá (Ortiz, 1994:6) y los iyésá. En los últimos años ha habido una disminución de la presencia del tambor iyésá en los cultos africanos y al mismo tiempo un auge de los tambores batá. Es probable que estos tambores ilú-añá* de origen africano estén en desuso en gran parte de Nigeria, como lo son ciertos ritmos religiosos lucumí que aún son tañidos en Cuba (Ortiz, 1994:36). Estos tambores batá son sacros, tienen entidad sobrenatural, en ocasiones anuncian que uno de los cofrados jurados va a morir cuando suenan solos sin que nadie los tañe. A veces uno o varios tambores se aflojan por muerte de su tamborero, casi siempre se destemplan solos, cuando van a dar un toque para Oggún, o sea, un tañido funeral.

Los iyésá forman una de las sub-tribus yoruba y habitan en la región de Ilesha, en Nigeria Occidental. Durante los siglos de la trata negrera entraron en Cuba negros de esta procedencia bajo la dominación genérica de lucumí, término vago que incluía a los más diversos pueblos de la Costa de Guinea. Hacia principios del siglo XIX ya habían logrado rehacer sus ritos y otras manifestaciones culturales, ajustándolas al nuevo ambiente de la Colonia.

El primer cabildo de origen iyésá en Cuba se llamó iyésá modu San Juan Bautista, se fundó el 24 de junio de 1845 en la ciudad de Matanzas por catorce babalawo*, sacerdotes de Orula*, dios de la adivinación, y siete osainistas* (olósain), adoradores de Osain*, deidad dueña de las hierbas del monte.

La organización de este grupo había comenzado hacia 1830, a fin de satisfacer el deseo de los cautivos de origen iyésá que aspiraban a poseer un cabildo propio, en el que celebrarían las festividades de carácter religioso de su nación y podrían reunirse para alcanzar las relativas ventajas económicas y sociales que representaban esas instituciones para sus miembros: la ayuda monetaria en caso de enfermedad o muerte, la oportunidad de adorar a los dioses ancestrales, el sentido de solidaridad étnica y la posibilidad de una liberación ulterior a través del cabildo, eran estímulos sobrados para que lucharan por su creación durante quince años. Los hombres adoraban a Oggún y las mujeres a Oshún.

Iyesá, iyesa, iyecha, irecha, iecha, ichesa, yecha, yesá, yesa modu y yeso modu ibokú son diversos nombres con los cuales se designan, en la actualidad, las manifestaciones musicales y rituales traídas a nuestro país por esos cautivos que sobreviven en nuestros días ya cubanizadas.

Se unían los iyésá mediante la advocación de Oggún Arere, reconstruían sus tambores que por extensión se han llamado tambores iyésá y los pintaban de verde oscuro (este es el color de Oggún Arere) con una franja amarilla (color de Ochún) (León, 1974a:225). Aún se conservan los viejos ritos iyésá en algunas zonas de la región central. Estos tambores se convierten en objetos de culto al ser deificados y no se tiemplan por medio del calor por su carácter ritual.

Los tambores iyésá son cuatro a los que se añaden dos agogos* y un güiro. Su estructura es en forma de cilindro:

“...y están hechos de troncos de cedro ahuecados a mano. Son bimembranófonos, poseen en cada extremo pieles de chivo encajadas en sendos aros de una madera flexible llamada tibisi. Presentan un sistema de tensión por medio de lazadas de cáñamo isleño en forma de zig-zag, que pasan por dentro de otras lazadas iniciales, las que parten de los aros en que se enrolla el cuero en número impar. Un tercer orden de lazadas transversales viene a apretar los tirantes en N, juntándolos de dos en dos [...] Se denominan caja, segundo, tercero* y bajo* [...] Se tocan por uno de sus parches, con unos palos de treinta centímetros de largo y un centímetro de diámetro, hecho de ramas de guayabos o de la madera llamada hueso y hasta de travesaños de silla. Cuando el tocador lo estima*

conveniente, cambia la posición de su instrumento, percutiendo por el otro parche. El bajo se toca a mano limpia" (León, 1974: 38).

Las condiciones personales de cada tamborero iyésá son: masculinidad, capacidad física y resistencia muscular, aparte de buena memoria y buen oído musical (Ortiz, 1993:128). Son interpretados por hombres, las mujeres no tienen derecho a estas prácticas rituales.

La profusa mitología del panteón yoruba y la veneración a los orishas africanos, se insertaron con extraordinaria rapidez en la cultura cubana. Los dioses venidos del lejano continente fueron adoptando novedosas características mediante el sincretismo establecido entre ellos y los santos de la religión católica.

CAPÍTULO II: DEFINICIONES METODOLÓGICAS

Epígrafe II.1: Fundamentación de la metodología empleada

El estudio de la religión no puede divorciarse del campo de las ciencias sociales, "...porque no puede comprenderse el sentido de un elemento al margen del todo..." (Houtart, 1989:218) y permite descubrir las múltiples interacciones entre la religión y los otros aspectos de las formaciones sociales, con el fin de determinar con mayor precisión posible los mecanismos por los cuales la religión ejerce funciones particulares y las mediaciones a través de las que estas se realizan. En cuanto reproducción y práctica, visión del mundo y acción, constituye un fenómeno complejo, analizado por medio de un aparato conceptual adecuado y bajo exigencias metodológicas específicas que posibilitan la investigación científica de la religión lo más acertada posible.

La polémica de la confiabilidad y la representatividad plantea la separación entre lo cuantitativo y lo cualitativo, el positivismo y la fenomenología, el empirismo norteamericano y el interaccionismo simbólico que encierran metodologías unilaterales, en defensa de la veracidad científica y la aproximación más fiable de la realidad. Para una investigación exitosa es necesario una metodología que se encargue de respaldar el desarrollo del proyecto, por tanto se pretende trabajar con las metodologías: cualitativa y cuantitativa logrando una interrelación en el proceso investigativo. La intención no es enmarcarse en un tipo de metodología sino lograr que ambas estén en el transcurso de la investigación.

Por consiguiente, para alcanzar los objetivos de la investigación, de forma consensualmente aproximada, se seleccionan las siguientes técnicas: el análisis de documentos, la observación participante y no participante, la entrevista no estructurada y semi-estructurada y la historia de vida, estas técnicas formando parte de la metodología cualitativa y la encuesta de la metodología cuantitativa.

De las investigaciones sociales, los estudios socioreligiosos requieren profunda reflexión metodológica, sugerente para un resultado eficiente y acorde con la

realidad inmediata: la sistematización y la revisión exhaustiva de la literatura relacionada con el tema, la conceptualización, la definición y la elaboración de los principios teóricos-metodológicos sobre la base de las condiciones concretas-específicas de la sociedad, el nivel de experiencia del investigador y la valoración social sobre el objeto de estudio; el esclarecimiento de las características del contexto en que se enmarca la creencia, el creyente; la sensibilidad y una particular capacidad creativa; obtención de los datos empíricos con la mayor fidelidad posible, seguido de un procesamiento cuidadoso con una consecuente actitud exenta de cualquier prejuicio o valoración enjuiciadora; el equilibrio de compromiso y distanciamiento; y el enfoque multidisciplinario, sistémico y dialéctico.

Se enfrentaron limitaciones que obstaculizaron el progreso del estudio como la falta de fuentes teóricas e investigativas relacionadas con la problemática de los tambores iyésá en la Regla de Osha, pero hubo facilidad al consultar bibliografía en los textos relacionados con la teoría de la religión y sociólogos cubanos como: Fernando Ortiz, Jorge Ramírez Calzadilla, María Daisy Fariñas, entre otros.

Epígrafe II.2: Diseño teórico metodológico

El territorio placeteño fue escenario no sólo de la explotación de los negros esclavos, sino también del nacimiento de la cultura afrocubana, identitaria del pueblo cubano que se mantendría a través de los siglos. La presencia de africanos en Las Villas se sitúa por encima de la media colonial de propietarios por esclavos, lo que la define como un centro fundamental de la expansión esclavista de mediados del siglo XIX. En la región central el *boom* azucarero (en comparación con el occidente) se debe a los capitales habaneros y matanceros (entre estos últimos se encontraban también los norteamericanos) que se desplazaron hacia la región central en busca de nuevas tierras cultivables.

El desarrollo de la localidad corre en paralelo con la importante introducción de mano de obra esclava, que es la base sobre la que se asienta el crecimiento

azucarero (Testa, 2004). Al abolirse la esclavitud en 1888 se mantuvieron los asentamientos en la región central de quienes habían sido esclavos. Las últimas décadas del siglo XX fue un período marcado por un renacer religioso en toda la Isla (Calzadilla, 2000). La Santería estuvo inmiscuida en este avivamiento mediante un proceso de expansión por el interior del país y que operó sobre el conjunto de las prácticas religiosas de origen africano en la región central a partir de los años posteriores a la abolición de la esclavitud y no cesó en su empeño durante todo el siglo XX (Testa, 2004).

La cultura de los negros africanos quedó en la idiosincrasia del cubano, los mitos, ritos, símbolos, cantos, bailes e instrumentos musicales son solo una porción de la gran riqueza cultural que han legado.

A partir de 1970 se manifiesta un declive en el uso del tambor iyésá. Solo en la región central quedan rastros, se considera pertinente su estudio en el municipio de Placetas por ser uno de los lugares en los que se realizó el toque y desapareció, conocer las causas del desmembramiento de esta cultura iyésá en el municipio es pertinente.

La prevalencia religiosa en el occidente del país, los procesos migratorios de las regiones occidentales y centrales, la mayor complejidad en la estructura de los instrumentos musicales y una preponderancia de la divulgación y mercantilización de los tambores batá constituyen algunos de los factores principales que han influido en el poco uso del tambor iyésá en la Regla de Osha en Placetas desde 1970 hasta la actualidad.

Problema científico:

¿Qué factores sociales han influido en el poco uso del tambor iyésá en la Regla de Osha en Placetas desde 1970 hasta la actualidad?

Objetivo general:

Caracterizar los factores sociales que han influido en el poco uso del tambor iyésá en la Regla de Osha en Placetas desde 1970 hasta la actualidad.

Objetivos específicos:

- ❖ Valorar los aspectos teóricos conceptuales de la religión y del tambor iyésá teniendo en cuenta su desarrollo socio histórico en la Regla de Osha.
- ❖ Caracterizar los tambores iyésá para la Regla de Osha teniendo en cuenta sus características y sus funciones socioreligiosas.
- ❖ Comparar los tambores iyésá con los tambores batá teniendo en cuenta: composición, ritos, mitos, símbolos, entre otros.
- ❖ Identificar los factores que han influido en el poco uso del tambor iyésá en la Regla de Osha.
- ❖ Describir los factores que han influido en el poco uso del tambor iyésá en la Regla de Osha.

Hipótesis:

La prevalencia religiosa de los practicantes de la Regla de Osha en el occidente del país a partir de 1970, la movilidad horizontal hacia la región central, la mayor complejidad en la estructura de los instrumentos musicales y una preponderancia de la divulgación y mercantilización de los tambores batá constituyen algunos de los factores que han influido en el poco uso del tambor iyésá en la Regla de Osha en Placetas desde 1970 hasta la actualidad.

Variables

1. Factores sociales
2. Movilidad horizontal
3. Mercantilización religiosa
4. Política religiosa del Estado cubano
5. Herencia religiosa
6. Autoridad religiosa
7. Prevalencia religiosa

Conceptos

1. *Factores sociales*: Dimensiones económicas, políticas y culturales que actúan sobre la interacción de los individuos, grupos e instituciones en un contexto social determinado.
2. *Movilidad social*: Movimientos o desplazamientos que efectúan los individuos, las familias, o los grupos dentro de un determinado sistema socioeconómico. Puede ser horizontal si se trata de la traslación de una ubicación geográfica a otra (migraciones) y vertical si implica un mejoramiento o empeoramiento de la situación anterior.
3. *Mercantilización religiosa*: Proceso por el cual los bienes (cosas) y servicios religiosos se transforman en mercancías, o sea, son objeto del intercambio (compra-venta) en el mercado por un precio.
4. *Política religiosa del Estado cubano*: Es la relación que se establece entre los creyentes y las políticas religiosas creadas por la institución, para regular y controlar las actividades de los practicantes en el municipio.
5. *Herencia religiosa*: Rasgos o circunstancias culturales, sociales, económicas, etc., que influyen en el individuo, se transmiten de padrino a ahijado, de generación en generación.
6. *Autoridad religiosa*: Prestigio y crédito que se reconoce a la persona que tiene mayor reconocimiento y por tanto poder, en el interior de la religión.
7. *Prevalencia religiosa*: Dominación sustentada en la autoridad de una religión sobre otra, o de grupos sobre otros dentro de una misma religión.

Operacionalización

Factores sociales:

- Factor económico :
 - Mercantilización religiosa
 - Tipos de productos mercantizados
 - Precios

- Demanda

- Factor político:

- Política religiosa del Estado cubano

- Normas estatales relacionadas con la religión
- Registro de asociaciones
- Actos legales de la religión
- Actos ilegales en la religión

- Factor cultural:

- Herencia religiosa

- Procedencia del tambor
- Momento de llegada a la región
- Etnia a la que se adhiere
- Funciones del tambor
- Composición (tipos de materiales)

- Prevalencia religiosa

- Cantidad de líderes religiosos
- Nivel de conocimiento
- Nivel de prestigio

- Movilidad horizontal

- Lugar de residencia
- Lugar de destino
 - Tiempo de permanencia en el lugar de destino
- Frecuencia con que se realiza la movilidad

Epígrafe II.3: Análisis de las técnicas empleadas

La presente investigación se realizó en el municipio de Placetas, por ser uno de los territorios donde existe un fuerte reavivamiento religioso y además ser uno de los lugares de la región central donde existía esta tradición ya desaparecida. Con el objetivo de conocer los principales factores sociales que han influido en el poco uso del tambor iyésá en el territorio se utilizan las siguientes técnicas: el análisis de documentos, la observación participante, la no participante, la entrevista semi-estructurada y no estructurada, la historia de vida, y la encuesta.

El análisis de documentos se dirige a la comprensión de los siguientes conceptos: religión, Regla de Osha, rito, mito, símbolo, etc. a partir de las diversas concepciones de autores clásicos y contemporáneos. Se consultan revistas nacionales, tesis de diploma y de grado científico, monografías, informes y libros que posibiliten el enriquecimiento de la investigación.

La observación participante (Anexo 1) se utiliza para la obtención de información acerca del fenómeno religioso en el territorio, implica estar en relación con los actores sociales en el ámbito religioso, observar cuáles son los tambores utilizados en las prácticas religiosas y cómo y dónde se utilizan, además mediante esta observación se conocerán las diversas prácticas religiosas y ceremonias en las que estos tambores están inmersos.

La observación no participante permite conocer los distintos ritos y ceremonias religiosas que están presentes en la religión en el municipio, sin inmiscuirse con el objeto se podrá conocer como son utilizados los tambores iyésá y sus distintas funciones socioreligiosas.

La entrevista *semi-estructurada* (Anexo 3) amplía acerca del conocimiento de los creyentes sobre el tambor, su historia, su aplicación, la forma en que se tocaba y sus características; además de conocer la Regla de Osha.

La entrevista *no estructurada* (Anexo 2) se les realiza a los creyentes que han visto y conocen esta cultura para determinar los factores que dentro y fuera de la religión han influido en el poco uso de los tambores iyésá. La entrevista a partir de una guía permite sondear asuntos a fondo, que faciliten la

comprensión, los sentimientos, las emociones, las actitudes, los prejuicios y las construcciones sociales del entrevistado relacionado con los tambores iyésá, su cultura y religión.

La historia de vida (Anexo 5) posibilita discernir y comparar las diferencias de la religión del siglo pasado y la actual a través del recorrido de la vida de los creyentes con más experiencia ayudando a comprender las condiciones en que crecieron y se desarrollaron; así como los factores históricos y psico-sociales que han influido en su entorno (López-Barajas, 1996). Esta técnica refleja la intensidad de las herencias transmitidas desde la familia religiosa o la santera(o). Contiene una serie de riesgos que afecta la veracidad científica de la información brindada, depende de la memoria y la subjetividad del individuo.

La encuesta (Anexo 4) permite a la investigación un desarrollo más completo; será utilizada conocer con mayor precisión a las personas con las cuales se desea trabajar. Esta técnica ayuda a precisar y delimitar la cantidad de practicantes con los que se trabajará y la factibilidad de los mismos en el proceso investigativo; viabiliza el proceso ya que las personas con las cuales se interactúa son conocedores del tema y permiten una mayor credibilidad al comparar las fuentes de investigación.

La presente investigación es de tipo descriptiva, porque pretende incursionar en un tema poco estudiado como son los tambores iyésá en la región central. Es necesario centrarse en la búsqueda de la información necesaria acerca del tema: los procesos ceremoniales en los cuales está inmerso el tambor iyésá así como los creyentes y los objetos que están estrechamente relacionados con esta práctica religiosa.

Epígrafe II.4: Selección de la muestra

La población son los creyentes de la Regla de Osha en el municipio de Placetas. Definir la cantidad exacta de sus miembros se vuelve complejo para cualquier investigación, hasta la propia Asociación Cultural Yoruba de Cuba en Placetas no cuenta con un número exacto, en sus estadísticas tienen un total

de 53 asociados, pero en la práctica se pudo constatar que este dato no es exacto.

Definir el universo religioso, se vuelve complejo y engorroso, para cualquier investigación, puesto que muchos se inician en secreto por disímiles razones, otros no practican públicamente la religión, un grupo se hace santo fuera de Placetas, y por tanto las instituciones políticas (Partido Municipal de Placetas), sociales (Asamblea Municipal de Placetas) no cuentan con un número exacto de la población total de los religiosos de la Regla de Osha. El cálculo más acertado para conocer el universo radica en el conteo individual, llevado a cabo por los propios implicados, más reconocidos y longevos de la comunidad, los cuales son escogidos por la opinión pública y la experiencia del propio investigador. El universo consiste, atendiendo a los cálculos, de 120 hombres y mujeres, entre babalawos, babalochas e iyalochas. Para alcanzar representatividad se selecciona un 47,5 % de las unidades de análisis que conforman la población; o sea 57 religiosos y religiosas, afiliados o no a la Asociación Cultural Yoruba de Cuba en Placetas. De los mismos, 34 son hombres y 23 mujeres para un 59,65 % y 40,35 % respectivamente. De los hombres, 12 son babalawos para un 35,29 % (8 africanistas⁵ y 4 siguen la tradición cubana) y de los 22 santeros restantes para un 64,71 %, 4 son oriaté.

Se utilizó un muestreo no probabilístico e intencional, dejando a consideración del investigador la selección de la muestra.

⁵ Tendencia existente en nuestro país desde la década del ochenta, que ha tomado auge en los finales de los noventa hasta la actualidad, la cual plantea volver a la herencia africana, pasando por alto la esencia transculturada de la Regla de Osha.

CAPÍTULO III: ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS OBTENIDOS A PARTIR DEL ESTUDIO DE LAS VARIABLES

Epígrafe III.1: Caracterización sociodemográfica del municipio de Placetas.

El municipio de Placetas cuenta con una extensión territorial de 634,70 Km² y se ubica en la provincia central de Villa Clara, ocupando el sexto en extensión territorial. Limita al norte con el municipio de Camajuaní a 20 Km, al este con Remedios a 26 Km y Cabaiguán a 28 Km, al sur con Fomento y al oeste con Santa Clara a 35 Km y Manicaragua.⁶

La población total es de 71766 habitantes, con 35846 mujeres para un 49.94% y 35920 hombres para un 50,05% del total. Su parte urbana consta de tres partes: Placetas, Falcón y Báez, con una población de 50389 habitantes para un 70.21% del mismo 24684 son hombres para un 48.98% y 25760 son mujeres para un 51.01%. La población rural se compone por 28 caseríos como Oliver, Guaracabulla, Miller, la Vallita, las Marías, entre otros, con una población de 21377 habitantes para un 29.87%, del mismo 10141 son mujeres para un 47.43% y 11236 hombres para un 52.56%. La población total del asentamiento de Placetas es de 73169⁷ con 15 consejos populares (11 rurales y 4 urbanos).⁸

Placetas contiene mayor fuerza productiva en el potencial agropecuario, contando con producciones de cultivos varios como: los tubérculos (excepto la papa), raíces, hortalizas, plátano, cítricos, frutas; además de la ganadería y el tabaco torcido. Sus estructuras agropecuarias están conformadas por una Delegación Municipal y la Empresa Agropecuaria Benito Juárez con sus formas productivas que se disponen de la siguiente manera: 11 Unidades

⁶ Información obtenida de Geocuba en Placetas.

⁷ Se entiende por asentamiento a la zona urbana de Placetas, sin áreas rurales colaterales. La población total es una estimación a partir del crecimiento y decrecimiento anual, pues el dato no aparece dentro de las Estadísticas, tampoco la población total por sexo.

⁸ Información del cierre de 2009, facilitado por la Oficina de Estadísticas en Placetas.

Básicas de Producción Cooperativa (UBPC), de las cuales 2 son pecuarias (una ganadera y la otra apícola), 3 de caña y 6 de cultivos varios; 10 Cooperativas de Producción Agropecuaria (CPA) con un total de 434 socios, de las cuales 2 son de caña y las otras son de cultivos varios; y 27 Cooperativas de Créditos y Servicios (CCS) todas son de cultivos varios aunque es válido destacar que de ellas 15 pertenecen al movimiento de un millón de litros de leche y de estas 10 al movimiento de 100 toneladas de carne de cerdo, 3 al movimiento de 25 toneladas de ganado menor, 8 al movimiento de mil quintales de granos y 1 pertenece al movimiento 50 kilogramos por colmena de miel de abeja. Existe en el municipio además una UBB de tabaco y una empresa que radica en Benito Juárez⁹.

Consta de diferentes entidades económicas de ellas: granjas agroindustriales, una granja agropecuaria, una empresa agropecuaria, una granja estatal porcina; y dentro de los contornos del asentamiento posee: una unidad económica básica (UEB), una empresa provincial de productos alimenticios (EPPA), una empresa pecuaria, una organización económica estatal de transporte (OEE), una empresa municipal de comercio, gastronomía y servicios, una empresa de comercio y gastronomía, una empresa de soldar carriles (SOLCAR), una empresa de conformación de metales, fundición y materiales de la construcción (METALCONF), una organización básica eléctrica (OBE), una industria láctea que abastece de helado, yogurt y leche a otros municipios, un frigorífico que atiende tres provincias, una unidad básica de vías y puentes mecanizadas (UEBVP) de alcance extraterritorial, fábricas de calzado, fábricas de confecciones Fénix (una en Falcón y otra en Placetas) y tabaquerías, de ellas de producción nacional (una en Falcón y otra en Placetas) y dos de exportación (una en Báez, destacada en el país y otra en Placetas)¹⁰.

Dentro de los servicios a la población se compone de un acueducto (sin alcantarillado), una empresa de comunales, un centro de penalización-

⁹ Información ofrecida por Reidel Pérez presidente de la Asociación Nacional de Agricultores Pequeños (ANAP) en Placetas.

¹⁰ Información brindada por Justo Fernández en la Asamblea Municipal del Poder Popular en Placetas.

rehabilitación, un hogar de ancianos con residentes temporales y permanentes, dos casas de abuelos, un hotel, una cremería, una pizzería, una librería, una pescadería, un mercadito, tres parques de diversión infantil, un parque central, un servicio de peluquería y barbería, dos cines, un teatro, un cabaret, una plaza de actividades culturales, un rumbo, un Cupet, un Fondo de Bienes Culturales, disímiles cafeterías y 6 tiendas en moneda libremente convertible.

La unidad presupuestada de salud consta de un hospital general que funciona también como materno, un pediátrico, un psiquiátrico para hombres, 3 salas de rehabilitación: dos en Placetas y una en Falcón, 2 clínicas estomatológicas, 4 policlínicos: dos con servicios de urgencia en Placetas, una en Falcón y una en Báez, 2 hogares maternos, 4 servicios de asistencia social, 1 hogar de ancianos y 2 casas de abuelos. Sin olvidar la sede de universalización de salud.

Por su parte, educación se estructura de 5 círculos infantiles, 15 primarias urbanas en el municipio y 30 rurales; 7 secundarias básicas (todas son urbanas), 3 preuniversitarios: uno en Báez, uno en Falcón y el otro en el municipio cabecera, 5 ETP entre ellas: una escuela de oficio, un politécnico de economía, el IPI Antonio Guiteras, uno en Falcón y otro en Báez; 2 escuelas especiales, 3 cursos para adultos: el curso Gerardo López, el Antonio Maceo y el curso del MINAZ, este último sólo quedará vigente hasta que los estudiantes que empezaron hace seis años concluyan en el 2011. En el municipio existe un total de 70 escuelas, aunque si de inmueble se trata existen 65 porque 3 son mixtas. Hay 3 sedes universitarias que responden a las distintas universidades que posee la provincia¹¹.

El sector de cultura posee casas en Báez, Falcón, Benito Juárez, Miller y Placetas (la municipal, donde se ofertan actividades para niños y niñas, jóvenes y adultos en las manifestaciones de literatura, danza, artes plásticas, teatro, música); bibliotecas en Falcón, Báez, Carbó Serbia, Zaza, Ameijeiras y la municipal Mimí Fortún en Placetas, además de encontrarse en el asentamiento el museo municipal.

¹¹ Información brindada por la oficina de Estadísticas de Educación Municipal de Placetas.

El INDER cuenta con 83 áreas deportivas con sus respectivas instalaciones , para el caso de Placetas se encuentran: dos piscinas, dos terrenos de fútbol, la polivalente, la Academia de ajedrez y 2 locales adicionales para este deporte, 8 terrenos de pelota, 16 salas deportivas, 65 terrenos al aire libre, 21 locales para voleibol, entre otros. Se practican 30 deportes: béisbol, judo, boxeo, fútbol, natación, ajedrez, baloncesto, voleibol, bádminton, gimnasia, balonmano, lucha, karate, esgrima, pesa, entre otros.

La religión en Placetas es un fenómeno variado, heterogéneo y contradictorio que cada año va en crecimiento¹², constituye una fuerte plaza dentro de la provincia con una amplia representación de denominaciones, dos de las cuales son originarias de nuestro territorio: Los Pinos Nuevos y la Evangélica Independiente. Durante la década de los 90 del pasado siglo (Período especial), hubo, como en todo el país, un gran auge en las actividades religiosas y en el incremento de nuevos movimientos. Son cinco las iglesias principales de Placetas: la Católica, la Bautista, la Pentecostal, la Evangélica, y la Adventista del Séptimo día. La Iglesia Católica o Parroquia de San Atanasio situada en la cabecera municipal cuenta con varios templos y capillas, en Falcón, en Báez, en el consejo popular “Hermanos Ameijeiras”, en Benito Juárez, en los consejos populares de “La Mina” y “La Caridad” de Placetas, algunas de ellas con alto valor patrimonial. Existe “La Casa de las Monjas Franciscanas de la Purísima Concepción” con varias representantes extranjeras, organizadas jerárquicamente, aunque existe solo una iglesia católica. Existen 17 iglesias protestantes, ellas son: Los Pinos Nuevos (Seminario Nacional y la Dirección de Los Pinos Nuevos en Oliver) representaciones en Báez, Nazareno, Falcón; la Evangélica Libre (en la dirección de esta recae en la actualidad la responsabilidad de una de las vicepresidencias del Consejo de Iglesias de Cuba(CIC)), la Primera Iglesia de Dios, la Evangélica Independiente (Sede Nacional), los Bautistas Occidentales (en ellos se encuentran dos denominaciones: los I Bautista y los III Bautista) y los Bautistas Orientales “Mi Campamento” (presentes solo en Miller, y tiene

¹² Información ofrecida por la compañera Norma Libertad Díaz, miembro de la Comisión de Asuntos Religiosos y Funcionaria Ideológica del Comité Municipal del Partido en Placetas.

carácter Nacional), la Iglesia Presbiteriana Reformada en Cuba, la Cristiana Pentecostal de Cuba, la Asamblea de Dios (no tienen templo pero funcionan en viviendas de los practicantes), Las Buenas Nuevas (con una casa culto), la Iglesia de Dios en Cuba (con una casa culto en el Consejo de Manzanares), la Misión Evangélica Mundial (con una casa culto), los Metodistas (Campamento Nacional de Miller / CANAAN), los Betell (funcionan en viviendas en la zona de Las Minas), los Adventistas del 7mo Día y el Ejército de Salvación (Con una casa culto en Benito Juárez). Existen tres centros que practican el Espiritismo de Cordón “Cruz del Salvador”, “Victoria y luz” y “Juan Zamora”, dos en Báez y uno en Placetas.

Está la presencia en el municipio de los Testigos de Jehová¹³ los que realizan sus reuniones en las viviendas declaradas al respecto, no poseen templo y sus asambleas las realizan con la participación de todos sus seguidores en el lugar conocido por “El tanque”.

Se manifiestan también los llamados cultos sincréticos, con una presencia numerosa de paleros, santeros..., cabe destacar que en el territorio radica una expresión religiosa de procedencia conga, que se practica sólo en Placetas, Zulueta y Camajuaní y se nombran Lombanfulas*. Existe una delegación de base la Asociación Yoruba, pero no todos pertenecen a ella.

Dentro de las asociaciones fraternales existen 9 Logias: 6 ubicadas en la cabecera municipal y 3 en el poblado de Báez; una de ellas de mujeres que existe hace dos años. El Partido trabaja en el cumplimiento de la política trazada para la atención a la Iglesia, la Religión y los Creyentes, existiendo un funcionario que entre otras funciones atiende la actividad.

Epígrafe III.2: Breve reseña histórica del municipio de Placetas

Al fundarse en el siglo XVI San Juan de los Remedios, la octava villa, las tierras de Placetas pasaron a formar parte de esta jurisdicción. El proceso de mercedación sobre las tierras y el comercio de la región trajeron como

¹³ No se ponen junto a las iglesias protestantes por la diversidad de criterios que existen sobre el surgimiento de esta religión.

resultado, en pleno siglo XVII, una fuerte oligarquía terrateniente. No fue hasta 1671, que el gobernador de la Isla, Francisco de Rodríguez de Ledesma, le concedió la licencia al sacerdote José González de la Cruz, para asentar el pueblo en su hatillo de “El Copey” (perteneciente al actual municipio de Placetas, distante dos kilómetros del centro del mismo) por razones netamente económicas y por atravesar el camino real, donde hicieron paradas los viajeros de las antiguas villas de Remedios y Sancti Spiritus.

En 1684 salió el sacerdote hacia “El Copey”, estableciendo una ermita de guano, teniendo como patrono a San Atanasio. Algunos vecinos no estuvieron de acuerdo en marchar al Copey quedando derogada la licencia, argumentando que era un sitio bajo, pantanoso y poco apropiado para el cultivo. En 1689, el sacerdote se marchó hacia Santa Clara y en 1701 los terrenos de San Atanasio del Copey pertenecían a Bartolomé del Castillo para la ganadería.

El desarrollo azucarero hacia mediados del siglo XIX, se debió, en gran medida, a la expansión hacia el este de los azucareros matanceros que llegaron a estos lugares en busca de tierras más fértiles y productivas. Después de 1850, por la expansión azucarera es lógico suponer que para esa época predominara el tipo de esclavitud de plantación (Anexo 6). Los negros bozales introducidos en la zona eran procedentes de 13 países de África. Es muy imprecisa la procedencia reflejada de Costa de Guinea, Costa de África y Nación, los que representan el 32 % de los esclavos negros procedentes de África en el territorio (Anexo 7).

Hubo un notable incremento de la población y el fomento de nuevos y mejores ingenios. Surgieron entonces por esta época La Asunción, de Juan Smith y Juan Wilson, ricos hacendados norteamericanos de Matanzas; Flor del Cayo, de Vicente La Ballet y Belchaise, antiguo dueño del ingenio Coloso en Matanzas; La Perla de los Fales (luego Zaza); San Andrés, de José Martínez-Fortún y Erlés; Tahón, de los Hernández y, más tarde, Convenio, de José Vergara e Iñarra (Gómez, s/f: 110).

El primero de enero de 1879 quedó inaugurado el ayuntamiento y se estableció como tal el municipio de Placetas con su primer alcalde Pío Camejo y

Hernández. El primer ayuntamiento estaba integrado por las personas de más solvencia y prestigio, entre ellas las que habían contribuido a la formación del pueblo. El 9 de septiembre de 1861 apareció por primera vez en los libros de actas del ayuntamiento de Remedios el nombre de Las Placetas.

El 10 de abril de 1879, con la división territorial y electoral primera para el municipio de Placetas, se dividió el municipio en 7 barrios: Vista Hermosa, Vega de Méndez, La Colonia, Nazareno, Guaracabulla, Sitio Potrero y San Andrés. Un nuevo plano del municipio fue realizado por Francisco Morales Estrella en junio de 1879.

Con el desarrollo, el pueblo de Placetas fue ampliando sus lugares como la Plaza de Armas, hoy Parque Rafael Casallas Monteagudo, la construcción de edificios para la Iglesia Católica, el inicio de la carretera Placetas-Zuluetas en 1914, el primer centro telefónico comenzó a funcionar en el año 1921, en 1918 se creó el cine teatro Eligio Torres (hoy cine Bolívar) y así fueron surgiendo muchos lugares que forman parte de la cultura del pueblo. El 24 de abril de 1925 fue declarada Ciudad.

Epígrafe III. 3: Historia de la religión en Placetas

Cierto día en las proximidades de las propiedades del Sr. Vergara, se encontraron celebrando una de sus fiestas un grupo de negros congos. El fuego prendido en sus prácticas comenzó a extenderse próximo al central "Convenio". Al momento, salió Mantoñica "...una joven esclava yoruba, de estatura más bien baja, tez negra, ojos negros y pelo sumamente rizado y cubierto con un pañuelo blanco" (Gómez, s/f: 106) con un jarro de agua en las manos y dijo a sus amos: "Cálmense, no teman, nada ocurrirá" y lanzó un jarro de agua entonando al unísono una serie de ruegos a Shangó en lengua yoruba. Al detenerse el fuego, los amos del ingenio quedaron atónitos ante el increíble suceso. Su patrón, el Sr. Vergara no le otorgó la libertad, la situó como criada de mano de su esposa. La envían al cepo por una acción imperdonable de donde logró escaparse lanzándose precipitadamente a la represa del ingenio. Ahí, bajo el agua, permaneció tres días. Entonces, el señor

Vergara, ante el portentoso suceso decidió darle la libertad, entonces los demás negros comenzaron a llamarla *milagrosa*.¹⁴

Mimí Fortún, hija del coronel Martínez Fortún, conmovida por la suerte que pudiera correr Mantoñica, compró un solar en la actual calle Tercera del sur, entre Paseo Martí y Primera del este (durante muchos años, después de fallecida Antoñica, nadie se atrevió a vivir ahí, se le llama aún en la actualidad, “El solar del miedo”). La familia natural de Mantoñica se compuso de pocos miembros —tres hijos—, no así la ritual pues fueron muchos los ahijados que integraron su *llé-osha*. Se convirtió en una figura respetable y venerada en el poblado, al punto de ser adorada. “La intensa vida religiosa de María Antoñica Fiñés deja sus influencias en sus familias míticas y rituales; destacándose entre ellas la de Gertrudis Fernández “Tula”. A los 120 años de edad deja de existir María Antoñica Fiñés.

Otra de las casas fue la de Argelia Esponda, aunque en los últimos años no realizó fiestas públicas e hizo sus prácticas en suma intimidad. Las ceremonias más relevantes de este *llé-osha* fueron las ofrecidas a Oggún todos los 14 de junio.

Procedentes de la región de Mayajigua, se asentó el matrimonio de los señores Gregorio Martí y Gertrudis Fernández (Tula), descendientes de la cultura conga y yoruba respectivamente, en los ricos y vírgenes campos de la llamada hoy loma de Valette. Pronto se trasladó este joven matrimonio al potrero “Las Placetas”, donde construyeron un pequeño bohío de guano. Al conocer la existencia del *llé-osha* de Mantoñica, comenzaron a visitarlo asiduamente; al punto de ser Gertrudis, su ahijada predilecta.

“Tula, ahijada predilecta de María Antoñica, fue quien continuó en su *llé-osha* las tradicionales fiestas que iniciara la primera, ya que al morir esta y efectuarse el Registro final, fue designada la pequeña niña María, hija mayor del matrimonio Martí-Fernández, de siete años, para que al llegar a la mayoría de edad continuara las prácticas religiosas iniciadas por Mantoñica. Fue

¹⁴ Historia conocida por los religiosos más viejos de Placetas.

aproximadamente en 1905, según informa el propio hijo de María Tula, cuando esta asume la responsabilidad de santera mayor, momento que coincide con un incremento de la economía placeteña: el alza del precio del azúcar a nivel nacional. Este auge se hace sentir en Ilé-oshá de Tula, debido a que algunos de sus ahijados vieron beneficiados sus negocios con esta situación y, por tanto, pudieron realizar donaciones que ayudaron a que el Ilé-oshá fuera conocido por su esplendor en toda la comarca.”(Gómez, s/f: 111) El 4 de julio de 1960, murió María Tula. Su muerte marcó una fecha significativa en este Ilé-oshá, desde entonces comenzó la diáspora de ahijados.

Epígrafe III.4 Análisis de resultados a partir del estudio de las variables

Es complejo desentrañar los misterios del mundo religioso, el proceso de acercamiento al objeto así como la aplicación de las técnicas, tiene que ser con sumo cuidado y delicadeza, al aproximarse a los informantes para pedir su cooperación. El interés del investigador no es conocer los secretos de su religión sino obtener toda la información posible sobre la cultura que se está investigando, en este caso la iyésá.

Se pudo constatar que no existía mucho conocimiento de la cultura iyésá y de forma más específica del tambor propio de esta religión, como de todo el universo mítico mágico que giran alrededor del mismo, del que es protagónico. En muchas ocasiones no se conocía este tambor o se confundía con el tambor bembé y por esta razón fue muy difícil que las personas brindaran datos confiables.

Según se pudo conocer los iyésá formaban parte de la tribu llesha, perteneciente a la región de Nigeria Occidental. Durante los siglos de la trata negrera entraron en Cuba negros de esta procedencia bajo la dominación genérica de lucumí, término vago que incluía a los más diversos pueblos de la Costa de Guinea. Hacia principios del siglo XIX ya habían logrado rehacer sus ritos y otras manifestaciones culturales, ajustándolas al nuevo ambiente de la Colonia. Los iyésá forman parte de la regla yoruba aunque existían diferencias

en aspectos del rito, de la lengua, de la música..., también la presión esclavista facilitó la aglutinación y fusión de sus formas culturales.

En Cuba la diferencia entre las tradiciones iyésá y las demás etnias se manifiesta principalmente en los cantos relacionados con los orishas Oshún y Oggún, estos son orishas de procedencia iyésá, así como en las formas geométricas y estéticas de sus tambores, no solo desde su forma sino del rol que jugaban en los Ilé-oshas.

La cultura iyésá tenía un juego de tambores para sus rituales y ceremonias religiosas, que variaban en cuanto a su composición. Esto se debía a la región de la que procedían los esclavos y por supuesto de la religión a la que pertenecían.

En Placetas hubo varios Ilé-osha donde se tocaba el tambor iyésá, su tiempo de llegada al hogar era impreciso, un 75% de los entrevistados plantean que siempre estuvieron en su hogar, se transmitían de generación en generación, de padrinos a ahijados y así su procedencia siempre se remontaba a tiempos imprecisos. En Placetas se encontraban en casa de la difunta María Tula (Anexo 13), Ma Teresa Beiza, Argelia Esponda, Los Smith (Anexo 14), entre otros. Es necesario resaltar que en la actualidad estos tambores no se utilizan pues se encuentran guardados o han desaparecido. En otros lugares de la región central también hay evidencia del tambor como Cruces en casa de Teresa Starlin, en Matanzas específicamente en Jovellanos y en Perico; en Sancti Spirítus en el Cabildo Luz Divina de Santa Bárbara (Anexo 15) hay un juego de tambores que se encuentran activos y en Palmira en el cabildo de El Cristo.

El 85% de las personas entrevistadas no recuerdan la procedencia del tambor, algunos plantean que lo trajeron sus antepasados de África. Esta teoría es poco probable porque en el momento en que los esclavos fueron atrapados y sacados del continente negro no pudieron venir con ningún instrumento, posiblemente esos tambores fueron construidos en Cuba aunque el secreto y los rituales relacionados con su consagración fueron traídos de África.

El desconocimiento sobre la existencia de estos tambores está dado principalmente por su composición pues todos no son iguales, cambian en dependencia de las zonas de Nigeria de donde procedían los esclavos, existían en distintas formas y tamaños y también en cuanto a cantidad de instrumentos. Los tambores estaban en la mayoría de los casos compuestos por siete instrumentos, entre ellos se encuentran los cuatro tambores y como aditamentos dos ekón* y un agbé o chequeré*, los cuatro tambores se denominan: caja, segundo, tercero y bajo, los dos primeros son mayores, casi iguales, de sesenta centímetros de alto y cuarenta de diámetro aproximadamente y los dos últimos son más pequeños; los cuatro están compuestos por dos cueros de cabro en las bocas de las cajas y enjicados por medio de cáñamos o cordeles bitensores* los que se prolongan y entrelazan en forma de V y de número dispuestos en varias hileras hasta unirse con el parche de la otra boca atirantando los dos cueros a la vez.

Uno de los lugares donde más se tiñó* ese tambor fue en casa de María Tula, se conoce que en la actualidad hay uno en perfecto estado de conservación en el cabildo de Sancti Spíritus. Otro de estos tambores iyésá se encuentra en Matanzas en el cabildo de la difunta Fermina Gómez, la diferencia con los anteriores radica en que eran seis tambores y eran mucho más pequeños que los explicados anteriormente.

Existe el argumento de que estos tambores se percuten con palos, motivo por el cual el 43% de los informantes plantean que no es de fundamento porque así se está maltratando al orisha. Desde el punto de vista musical los palos se utilizan para que se oiga más fuerte, se conoce que en casa de la difunta Ma Sista se percuten con las manos y con los palos. En la literatura consultada se plantea que estos palos están contruidos con hojas de guayaba, pero sacerdotes y tamboreros, los que aún viven plantean que es del canuto* de la caña brava, de latiguillo* y de rascabarriga* porque es mucho más flexible, esto varía en dependencia de las personas que vayan a tocar el tambor.

Estos tipos de tambores eran bимembráfonos y unipercusivos pues aunque tenían dos parches solo se tocaba por uno de ellos. Los tamboreros los colgaban de sus cuellos y cuando ese parche estaba caliente los viraban y

percutían por el otro, nunca se utilizaba por ambos lados. Hay otras formas como el compuesto por tres tambores de un solo parche con cuero de chivo entre curáo* y no curáo -según afirman informantes-, tenía unos palos introducidos por la madera que era por donde se afinaba no tenían llave, los otros dos eran un poco más pequeños (como el okónkolo del batá), este tipo de tambor se tocaba en Placetas en casa de Pompeyo, según parece es el único de ese tipo en el municipio. Los informantes comentan que el tambor de Pompeyo era muy difícil de tocar que las manos dolían luego de percutirlos y todos no se podían sentar ahí. Por su apariencia es muy parecido a los tambores originarios de Nigeria, es muy probable que este tambor sea uno de los pocos parecidos a los iyésá africanos. Aunque se presenten varias fisonomías de los tambores su función obedece más a propósitos litúrgicos que a fines musicales.

La composición o creación de los instrumentos iyésá va mucho más allá de lo que pueden ser las manos hábiles de un carpintero, la construcción de estos instrumentos lleva numerosos rituales y muchos de sus componentes en la actualidad no son fáciles de conseguir. No se piensa que sea porque no existen, esos secretos se han perdido y quienes lo conocen no están dispuestos a revelarlos, por lo que su construcción no se lleva a cabo en estos tiempos. Esta es una de las causas por las cuales en los últimos años este tambor se ha extinguido y haya sido sustituido o superado en gran medida por el batá, tambor de más fácil manejo y composición. En los últimos años el batá se ha coronado como el tambor de fundamento por excelencia en las prácticas religiosas de los yorubas.

Este tambor iyésá que estaba presente en ceremonias de consagración, de iniciación y mortuorias, según el 54% de los informantes también era llamado tambor de guerra, es considerado como el padre de los tambores de África y se utilizaba para la comunicación de una aldea a otra enviando mensajes de epidemias, ayudas y guerras. Era el máximo representante de esta cultura en las ceremonias “se tocaba cuando se le asentaba santo, se consagraba, específicamente al día del medio. El tiempo de duración de las fiestas era de una semana, aunque oscilaba en dependencia del Ilé-oshá”.

Estos instrumentos musicales solo se usaban en situaciones especiales y por lo general no salían del llé-osha, es decir, cada casa templo tenía su propio juego de tambores y solo se les permitía percutir a los tamboreros de esa rama religiosa. En casa de Tula no se podía sentar nadie que no fuera de la casa, esta misma costumbre se puede apreciar en casa de Teresa Starlin (santera de Cruces que en ocasiones iba a Placetás para efectuar toques). Los tamboreros estaban consagrados, se les hacía un ritual, que no se sabe a ciencia cierta si es el mismo que se les hace en las manos hoy a los tamboreros batá. Ellos pertenecían -como los tambores- a la casa, pues estos instrumentos musicales no podían ser percutidos por otros percusionistas que no fueran los propios.

La habilidad de cada uno para los toques era innata -según comenta el 30% de los informantes- “nacían con eso” el dominio de este instrumento musical no es algo que se pueda aprender en un día, se necesita más que vocación para lograrlo, hace falta voluntad y esfuerzo de cada uno de forma individual, para luego poder complementar los saberes y poder unirse como un todo conformando el grupo musical, a lo anterior hay que sumarle todo el universo mítico mágico que encierran los instrumentos que por lo general no se transmitía ni tan siquiera a los miembros de la orquesta.

Afirman el 80% de los entrevistados que el conocimiento que tienen actualmente sobre los rituales en la religión se debe a que veían y escuchaban lo que hacían los padrinos, estos no transmitían a sus ahijados sus saberes. Este comportamiento ha provocado en gran medida la pérdida de mucha información acerca de las ceremonias y las prácticas litúrgicas en la religión, la ignorancia y desconocimiento de muchos practicantes en la actualidad se debe a la poca transmisión del legado de personas más viejas dentro del grupo religioso, por esta razón se ha perdido gran parte de las tradiciones iyesá en Cuba. Esta conducta es muy diferente en los tambores batá, ellos se enseñan a tocar, existe un instructor preferiblemente santero que es el encargado de adiestrar a los aspirantes.

El grupo religioso iyesá debía cumplir ciertos requisitos para poder formar parte de esta cultura, entre otras cosas debía ser respetuoso, disciplinado y tener mucha organización. Los tamboreros tenían que tener una actitud confiable, no

podían ser atrevidos, ni burlarse de los demás. La promiscuidad no estaba permitida, de incumplir corrían el riesgo, según los criterios analizados, de disminuir sus potencialidades sexuales “tienes una cosa grande y de mucho poder entre tus pies” por lo que debían cuidarse mucho para poder responder ante el tambor cuando se sentaban ante él. Otro requisito para ser tamborero es tener santo lavado, lo que se conoce tradicionalmente como medio asiento, además del ceremonial que se les realiza en las manos. Se requiere estar limpio, no puede dormir en la misma cama con su mujer, si esta se encuentra con la menstruación por lo que tiene que dormir dos o tres días antes del toque en cuartos separados y no puede tener contacto sexual en ese tiempo.

Los tamboreros más reconocidos en el municipio Placetas eran Zuzú Castillo, Gumersindo Smith y Bernardo Sánchez, cada uno tocaba un tambor, el que tocaba la mula* no podía tocar el llamador* o la caja, cuentan que cuando se cansaban se paraban pero inmediatamente había una persona sustituta que estaba ahí; el toque no podía parar, por lo que siempre la cantidad de tamboreros oscilaba de cuatro a seis personas.

Estas actividades se realizaban en dependencia del Ilé-osha, podían ser los días de santo o cuando se cumple aniversario de consagrado o de iniciado en la religión el dueño de la casa. En las ceremonias los demás tambores son de segundo orden porque no son de fundamento, no tienen Añá, esto no quiere decir que sean menos importantes pues en la religión todos y cada uno de los instrumentos tiene su función litúrgica.

En el tambor iyésá se presenta al iniciado de noche, mientras que el batá se utiliza de día, la duración del toque es de dos a tres horas antes que anochezca y luego se toca el iyésá. Esta ceremonia no se realiza así en la actualidad, se toca el batá a cualquier hora sin importar la significación religiosa del toque en ese horario, por otro lado el tambor iyésá no se utiliza junto al batá en estas prácticas.

Es muy probable que el desconocimiento de los tamboreros actuales de cómo funciona el ritual de iniciación sea una de las causas por las cuales el tambor iyésá ha perdido significación dentro de esta ceremonia. Esto no quiere decir

que se niegue la veracidad de los ritos de iniciación actuales, solos que se han transformado y olvidados con el tiempo.

Según los informantes eran los tambores iyésá los que se utilizaban en los rituales mortuorios, luego de regresar del cementerio se les hacía una ceremonia, se zafaban y luego se volvían a armar. El ritual no se conoce, solo participaban los tamboreros del mismo. Otro tipo de ceremonias que se les realizaban era una previa al toque y otra al finalizar al orisha Oggún para que los tambores no recogieran nada malo, luego se recogían en fundas, le echaban un polvo para conservarlos y se guardaban hasta la próxima celebración. Se colgaban en el cuarto al lado del altar, nunca se podían poner en el piso pues en estos tambores de fundamento vive el orisha Añá y si toca el piso pierde su espiritualidad.

Para presentarte ante Añá tienes un año de preparación y la duración es exactamente una semana, al tercer día de consagración después del itá, luego En el momento de la matanza la mujer tiene que estar separada de su esposo dos o tres días antes y no puede tener contacto sexual porque el hombre tiene que estar limpio, entonces se mataba, se daba a comer a los santos y luego se tocaba, la mujer hace de gallo*, no toca y luego de presentar al iyawó tiene que separarse del tambor, de hecho nadie se puede pegar cuando se está tocando.

Según comenta el 60% de los informantes la razón por la que la mujer no puede tocar es porque ellas no son olú-añá* aunque antiguamente eran ellas las que practicaban la religión pues mientras los hombres trabajaban eran quienes se quedaban en sus hogares adorando a sus orishas. Según tamboreros batá nunca han conocido mujeres que toquen al Añá, en este caso particular el batá, en realidad no existe ningún oddun que diga que la mujer no puede tocar y aunque ha sido relegada en ese sentido algunos informantes comentan que “Olú-añá es la única orisha, es la verdadera que baila el tambor de fundamento y es mujer”.

La tradición y la religión la creó el hombre a su conveniencia y a sus necesidades por lo que responde a él los ritos, las ceremonias, las prácticas tienen al hombre como guía y máximo exponente. Se menosprecia tanto a la mujer, varios informantes comentaron la incapacidad de ella ante la gran

capacidad del hombre, mostrando el machismo que está latente en esta religión donde ubican a la mujer como un objeto cuando ha sido ella a lo largo de la historia la dueña y representante de la religión.

El poder de Añá es distinto en cada tambor, todo depende del lugar en el que nazca y de los testigos presentes en la ceremonia; el secreto cambia por lo que aunque un tambor físicamente sea igual que otro sus secretos no son los mismos. En cuanto al nacimiento existe gran contradicción entre los practicantes o seguidores del batá y la cultura iyésá de la región central. Los percusionistas batá informan que el tambor de fundamento tiene que nacer obligatoriamente de otro tambor, que le da la vida, es el que le hace saber a Olodunmare* a Olofin*, de la existencia de un nueva agrupación musical; sin embargo existe otro punto de vista en el que los practicantes de la cultura iyésá plantean que aunque no niegan el proceder de los batá, lo importante es conocer el secreto, es decir, todos los ceremoniales.

En este sentido lo económico tiene un papel fundamental porque lo primero implica que el costo económico sea mayor pues hay que pagar todos los rituales relacionados con el nacimiento del tambor a un tercero. Por otra parte, el hecho que el tambor nazca de otro y esté condicionado por todos los ceremoniales “conocidos” y por consiguiente validados por los creyentes le da un mayor grado de fundamento (seriedad, rigor y compromiso) al batá. Sin embargo la práctica en algunas ocasiones dice lo contrario, no valida lo planteado, lo contrario del iyésá. Se ha podido constatar en aquellos lugares donde aún se rigen por esta tradición, que existe una mayor seriedad, compromiso y rigor con el culto. Cada llé-osha tenía su juego de tambores propio que respondía a esa familia religiosa, solo en excepciones salían del hogar. No se corría el riesgo que personas que no tengan los rituales establecidos por la religión formaran parte de la liturgia.

Si bien es cierto que en algún momento en cada llé-osha existía un juego de tambores y no había necesidad de levantar (contratar) otro, esta situación con el tiempo ha cambiado debido a la pérdida de esta cultura. Según los informantes confeccionar un tambor batá cuesta aproximadamente trescientos dólares, sacar todo un juego oscila entre los cuarenta o cincuenta mil pesos

(incluyéndose los rituales y los tambores). Contratarlos para llevar a cabo cualquier ceremonia su precio gira alrededor de setecientos pesos, además de otros menesteres como la comida de los tamboreros y la de Añá. Antiguamente a este último se le daba comida el mismo día de la celebración, junto a la ofrenda y el derecho (Anexo 10). Esto ha cambiado, generalmente el tambor no se encuentra en la casa donde se va a realizar el acto, los rituales antes mencionados se realizan un día antes en su casa de origen y luego se cobra el derecho en el llé-osha donde se llevara a cabo la actuación, encareciendo considerablemente el proceso.

Si se quiere como protagonista de la liturgia a los instrumentos pertenecientes a la cultura iyésá el precio del contrato es de mil a dos mil pesos, se pudiera pensar que el empleo del batá es mucho más factible por la diferencia sustancial que hay en su contratación, sin embargo si vamos a la historia, de no haberse perdido esta cultura, de haberse socializado y transmitido de generación a generación su legado, la economía individual de los practicantes no se perjudicaría tanto y esta nueva forma de comercialización de la religión no hubiese tomado tanto auge.

Después de haber hecho un análisis de la conformación del iyésá desde el punto de vista de su conformación material y de lo poco que se sabe de su liturgia, alegan muchos informantes el alto costo de conformación y por consiguiente del protagonismo del mismo, pudieran tener distintas lecturas estrechamente relacionadas una con la otra. Por un lado está lo económico, sustentado en el hecho de no existir agrupaciones iyésá, esto le da la posibilidad a los olú-añá de tener mayor margen de contratación, a esto sumarle la pérdida de sus tradiciones y rituales y lo otro no menos importante es el hecho de ser los tambores batá mucho más maniobrables y ricos musicalmente.

No se puede perder de vista en el análisis, todo lo relacionado con el proceso de iniciación y rol que juegan los tambores en el proceso. Al preguntarles a los informantes sobre el tema, el 95% coinciden en afirmar que en la actualidad los iniciados se presentan en los tambores batá porque sus padrinos fueron

presentados en este, además alegan que es el batá el único capaz de albergar al orisha Añá y todos sus poderes.

No existe en la región tambores de fundamento, los más cercanos están en Santa Clara. Esto dificulta mucho su implementación. Durante la década de 1990, hasta que falleciera Teresa Starlin, fue la agrupación de esta prestigiosa iyalosha la protagonista de muchas celebraciones en el municipio. Contrario al criterio de que solo el batá posee la gracia de dar a conocer el nacimiento de un nuevo miembro de la Regla de Osha. Es conocido que en el mismo se presentaban a los recién iniciados.

Muchos de los sacerdotes no reconocen esta práctica, las justificaciones son varias. Por un lado alegan que el iyésá no posee fundamento, es decir que no tiene Añá y que sus músicos no se han sometidos a los procesos relacionados. Estas prerrogativas implican que cuando un iyawó se presenta ante el iyésá no puede bailar ante el batá ni presentar a sus ahijados y por consiguiente tiene el reconocimiento de toda la comunidad religiosa, a diferencia de los que se presentan ante el batá. Esta ritualización trae como consecuencia que las personas prefieran realizar una sola ceremonia y hacerla frente al batá, ahorrándose dinero y tiempo de preparación, una razón más para que los practicantes de la religión yoruba en la actualidad prefieran al tambor batá para sus ceremonias religiosas.

De ahí que el 60% de los informantes opine, que una gran parte de la nueva generación de babaloshas e iyaloshas se consagró en el Occidente del país y los que deciden llevar a cabo su consagración en el municipio, por lo general sus padrinos, son seguidores de las costumbres establecidas en La Habana y Matanzas. Una de las condicionantes está dada por ser esta región del país donde más se comercializa todo lo relacionado con la religión desde un Disi Ifá hasta la cascarilla. Este intercambio permanente entre los devotos de las distintas regiones más que favorecer o enriquecer ambas culturas fortaleció la prevalencia de una sobre la otra. Son los consagrados en las provincias occidentales los más reconocidos dentro de la Santería, demostrándose así la hegemonía que ejerce el Occidente en estos cultos. Atrás quedaron los tiempos donde se veía a la difunta Tula colocando la frente en los tambores

iyesá mostrando su respeto. Lo que un día fue el espacio de encuentro de personas de un mismo linaje religioso donde se socializaban, confluían y se transmitían sus inquietudes y problemas existenciales, fue sustituido por una nueva forma de interpretar los rituales.

El 67% de los entrevistados se refieren a que una de las causas por las cuales se perdió esta cultura iyesá, está sustentado en la forma como se enfocó el fenómeno desde los primeros años de la Revolución. Muchos de los practicantes a pesar de defender las ideas socialistas, fueron privados de formar parte de las filas de Partido Comunista de Cuba. Esto los colocó en una situación difícil obligándolos en el mejor de los casos a ocultar sus prácticas, en otros a renunciar a ellas, además, no se le permitía la libre práctica de sus cultos, por lo general todas sus actividades festivas y rituales tenían que ser consultadas con los órganos de seguridad, el gobierno local, así como con el presidente del Comité de Defensa de la Revolución. Obligándolos en muchas ocasiones a esconderse para poder realizar sus ceremonias, rituales y toda actividad que de una forma u otra estaba ligada a estas prácticas religiosas

Se aprecia como de forma solapada, sin que se den cuenta los practicantes de dicha cultura, son sometidos, relegados en el mejor de los casos. Se tiene conocimiento de cabildos donde aún se mantienen las raíces autóctonas de la religión por ejemplo en el ilé-osha de Ma Sista en Jesús María Sancti Spíritus donde aún se conserva un juego de tambores, el caso del cabildo iyesá en Matanzas específicamente en Perico.

Necesario se hace el contacto de las familias religiosas del municipio con las de estos pueblos donde aún los tambores iyesá siguen siendo los personajes principales de la obra, donde sus miembros luchan porque no se pierdan sus tradiciones.

Conclusiones

- La muerte de los principales líderes religiosos y el posterior traslado de los tambores para otros llé-oshá donde por lo general no se tenían las mismas costumbres, propició la pérdida de muchas tradiciones.
- La poca socialización, comunicación y/o transmisión de las tradiciones por parte de los padrinos a sus ahijados, ha facilitado la pérdida de las principales prácticas religiosas y por lo tanto desconocimiento de las mismas. Este fenómeno provoca que no se utilicen los rituales como hace varios años en el municipio.
- El desconocimiento sobre la construcción de los tambores iyésá y todo el proceso mítico mágicos que giran alrededor del mismo (rituales, ceremonias) facilitó que se perdiera este instrumento musical, a pesar de ser el máximo exponente de esta cultura en el municipio.
- La rigidez interna de la cultura iyésá, considerada un círculo cerrado con secretos poco conocidos y la poca comprensión de sus practicantes hacia la necesidad que había de transmitir a las nuevas generaciones su legado trajo consigo el desconocimiento de la liturgia.
- El secretismo se instituye como una característica que durante mucho tiempo protegió la cultura originaria de cualquier cultura hegemónica o dominante, sin embargo, en estos momentos se identifica como un factor que atenta contra la conservación del patrimonio nacional.
- La política trazada por la Revolución durante casi cuarenta largos años, sustentado en el ateísmo científico, limitó la libre práctica de los llamados cultos sincréticos.
- El auge de ramas religiosas pertenecientes a la Regla de Osha propias del occidente del país y la incorporación acelerada a sus filas de muchos miembros, no solo del occidente sino del centro, ha facilitado la incorporación de nuevos procederes en el culto, esto trajo consigo que

muchos de los nuevos integrantes de la liturgia sustituyeran sus prácticas habituales.

- La aparición del tambor batá como tambor de fundamento por excelencia en las prácticas religiosas, su fácil manejo en comparación con el iyésá, la diferencia en el ritmo y los rituales en los que están inmersos, y la menor complejidad en la construcción de los batá en correspondencia con los iyésá propició una depreciación de esta cultura y una preponderancia de los batá en las ceremonias y prácticas religiosas de la Regla de Osha en el municipio.
- La mayor comercialización de los tambores batá en la Regla se debe, al menor precio de estos instrumentos en cuanto a materiales para su construcción y a la contratación del grupo musical en comparación con el iyésá.

Recomendaciones

- El detrimento de la cultura iyesá y el poco uso de sus tambores en las prácticas religiosas de origen africano es un fenómeno que se evidencia en nuestra sociedad cubana actual, los pocos estudios que se han realizado con respecto al tema desde la sociología comprueban la necesidad que existe de estudiar el fenómeno religioso, por lo que se recomienda la continuación de este proyecto.
- Extender la investigación a otros territorios del país, con el objetivo de contrastar resultados y conocer el desarrollo de la misma en distintos contextos.

BIBLIOGRAFÍA

- Arce, S., (s/f) *Teología en revolución*. Centro de información y estudios agosto cotto. Matanzas, Cuba.
- Argüelles, A. y I. Hodge, (1987) *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo como expresiones religiosas en la sociedad cubana contemporánea. Estudio monográfico sobre su significación social*. La Habana, CIPS / Departamento de estudios socioreligiosos.
- Acanda, J y Espeja, J. (2005) *Modernidad, ateísmo y religión*, Apuntes de un curso, Aula “Fray Bartolomé de las Casas”, San Juan de Letrán. La Habana.
- Barnet, M., (2006) *Biografía de un cimarrón*. Editorial Letras cubanas. La Habana, Cuba.
- _____, (1995) *Cultos afrocubanos*. Ediciones Unión, La Habana.
- Berger, P., (1971) *El dosel sagrado. Elementos para una Sociología de la Religión*. Amorrotu Editores. Buenos Aires.
- Betto, F., (1985) *Fidel y la Religión. Conversaciones con Frei Betto*, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana.
- Bourdieu, P., (1987) *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, España.
- Cabrera, L., (1940) *Cuentos negros de Cuba*, La Habana, Editorial La Verónica.
- _____, (1954) *El Monte*. Ediciones C/R, Colección Chicherekú, La Habana.
- Carpentier, A., (2000) “*Lidia Cabrera... entre las mejores escritoras del continente*” en *Catauro*. Año 1, número 1.
- Capel, H., (1967) “*Los estudios acerca de las migraciones interiores en España*” en *Revista de geografía de la Universidad de Barcelona*. Número 1, vol. 1, julio-diciembre 1967.

- Chicano, J., (2006) “El lenguaje religioso cristiano desde la perspectiva simbólica” en *Gracia y naturaleza*. Vol. LIII, Ediciones Salamanca. Enero- abril 2006.
- Contreras, M., (1998) “La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque Antropológico” en *Gaceta de Antropología*. Número 14, Escuelas Profesionales SAFA, Úbeda (Jaén).
- Colectivo de autores, (2005) *Selección de lecturas de metodología, métodos y técnicas de investigación social II*. La Habana. Editorial Félix Varela.
- *Curso de Apreciación e historia de la música*. Tabloide. Universidad para Todos. Juventud Rebelde, 2001.
- Deschamps, P., (1971) *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. UNEAC. La Habana, Cuba.
- Durkheim, E., (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, España.
- Espina, M., (1998) *Reforma económica y estratificación social en la Cuba de los `90*, CIPS, La Habana (inédito).
- Fariñas, M., (1994) *Religión de las Antillas*, La Habana, Editorial Academia.
- Figueroa, G.; Mederos A y N. Ávila, (2006) “Los orishas en los años 90. Transformaciones actuales” en Basail, A. (comp.) *Sociedad cubana hoy*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- *Gaceta Oficial de Cuba*, Resolución 46, 19 de abril de 2005.
- Geertz, C., (1992) *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Gómez, N., (s/a) *Selección de lecturas de estudios afrocubanos*. Ministerio de Educación Superior, Cuba.
- González, H., Martínez María J. y M Carrasco, (2000) *El lombanfula, expresión religiosa de procedencia conga*. Editorial Capiro. Santa Clara, Cuba.
- Guanche, J., (1995) “Avatares de la transculturación orticiana” en *Temas*. Número 4 octubre-diciembre 1995.

- Hernández, R., (2003) *Metodología de la investigación 1*. Editorial Félix Varela, La Habana.
- Houtart, F., (2007) *Mercado y Religión*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- _____, (1989) *Religiones y modos de producción pre capitalista*, Lepala, Bruselas.
- _____, (2006) *Sociología de la Religión*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- Ibarra, F., (2001) *Metodología de la investigación social*, Editorial Félix Varela, La Habana.
- Izquierdo, O, (2005) *Acercamiento a las relaciones entre la comunidad judía cubana y el estado cubano en el período revolucionario*. Tesis de Diploma. La Habana, Departamento de Sociología, Universidad de La Habana.
- Jardines, A., (2004) *El cuerpo y lo otro*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Leiva, L., (2007) *Vindicación de género en la Regla de Osha. Estudio de caso en Placetas*. Tesis de Maestría. La Habana, Departamento de Sociología, Universidad de La Habana, Cuba.
- León, A., (1974a) *Del canto y el tiempo*. Colección música. Editorial pueblo y educación. La Habana, Cuba.
- _____, (2001) *Tras la huella de las civilizaciones negras en América Latina*. Fundación Fernando Ortiz. La Habana, Cuba.
- López-Barajas, E., (1996) "Las historias de vida. Fundamento y metodología", en López-Barajas, E., (coord.) *Las historias de vida y la investigación biográfica. Fundamento y metodología*. Madrid. UNED.
- Malinowski, B., (s/f) *Estudio de psicología primitiva*, Editorial Paidós, Buenos Aires.

- Martínez, M., (2000) “*La religión como fenómeno social*” en Guadarrama, P y Suárez, C. (comp.) .*Filosofía y Sociedad*. Editorial Félix Varela, t. II, La Habana.
- Marx, K., (1970) *Contribución a la Crítica del Derecho de Hegel*. Barcelona, Gedisa.
- _____, (1973) *El capital .Crítica a la Economía Política*, Vol. 1, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Instituto Cubano del Libro.
- Menéndez, L., (1987) *Estudios afrocubanos*. Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana, La Habana.
- Ortiz, F., (1996) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Consejo Nacional de Cultura, La Habana, Cuba.
- _____, F., (1990) *Estudios etnosociológicos*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba.
- _____, F., (1991) *Estudios etnosociológicos*, Editorial Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
- _____, F., (2000) “*Los negros brujos*” en Ortiz, Fernando. *La santería y la brujería de los blancos*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- _____, F., (1993) *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore en Cuba*, Editorial Letras Cubanas. La Habana, Cuba.
- _____, F., (1955) “Los instrumentos de la música cubana” en Ortiz, Fernando. *Glosario de afronegrismos*. Dirección de Cultura del Ministerio de Educación. Editores e impresoras Cárdenas, La Habana.
- _____, F., (1952) *Los instrumentos de la música afrocubana*. Publicaciones de la Dirección del Ministerio de Educación. La Habana, Cuba.
- _____, F., (1994) *Los tambores batá de los yorubas*, Colección Raíces. La Habana, Cuba.
- Ramírez, J., (2003) “*Cultura y reavivamiento religioso en Cuba*” en *Temas*. Nueva Época, número 35, octubre-diciembre 2003.

- _____, J., (2001a) “*Religión y cultura*” en Guadarrama, P; Suárez, C. (comp.) *Filosofía y Sociedad* .Estudios socio religiosos en Cuba. Editorial Félix Varela, t II, La Habana.
- _____, J., (2001b) “*La religión en la sociedad cubana*” en Guadarrama, P; Suárez, C. (Comp.), *Filosofía y Sociedad*. Editorial Félix Varela, t II, La Habana.
- _____, J., (2007) “*Religiosidad Popular en Cuba*” en Sabater, V, *Sociedad y Religión*, Selección de lecturas .Editorial Félix Varela .La Habana.
- _____, J., (s/f) *Utilidad, funciones y características de las investigaciones científicas sobre la religión en la sociedad cubana*, CIPS. (Texto mecanografiado).
- Rodríguez, G.; Gil, J. y E. García, (2004) *Metodología de la investigación cualitativa*. La Habana, Félix Varela.
- Rubio, J. y J. Varas, (2004) *El análisis de la realidad en la investigación social. Métodos y técnicas de la investigación*. III edición Madrid, CCS.
- Ruiz, Y. y L. Chacón, (2009) *Acercamiento a la Regla de Ocha – Ifá en Sagua la Grande*. Tesis de licenciatura. Cuba, Departamento de sociología, Universidad Central “Martha Abreu de las Villas”. Santa Clara.
- Sautu, R. et al., (2005) *Manual de metodología*. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología. Buenos Aires, CLACSO.
- Sorokin, P., (1995) “*Estratificación y movilidad social*”, Citado por Feito, en “Estructura social contemporánea”, Editorial Siglo XXI de España Madrid.
- Talbot, P., (1926) *The peoples of southrn nigeria* .vol. III. Londres.
- Testa, S., (2004) *Como una memoria que dura. Cabildos, sociedades y religiones afrocubanas de Sagua la Grande*, Ediciones La Memoria Centro Cultural *Pablo de la Torriente Brau*, La Habana.

- Weber, M., (1996) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Entrelíneas, Argentina.

Sitios Web

- Basail, A., (2001) *Religión y política en Cuba. Argucias de las identidades religiosas y sus dimensiones políticas*. Buenos Aires. Argentina. Centro Argentino de Etnología Americana. Vol16. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/146/14601604.pdf>
- León, A., (1974b) “Los iyésá” .*La Gaceta de Cuba*. La Habana, Cuba. Disponible en: http://www.soncubano.com/nsc/nsc_search_lst.asp?text_search=Tambores%20Iyes%E1 (Consultado el 9 de junio del 2010).
- Suárez, R., (2010) “*Con nosotros y con nosotras la Revolución Cubana y su Proyecto Socialista, pueden contar Reflexiones Pastorales sobre la Significación Histórica del Encuentro de Fidel Castro con Líderes Ecuménicos*”, pronunciadas por el Reverendo Raúl Suárez Ramos, director del Centro Memorial Martin Luther King, en el acto por el XX aniversario de dicho encuentro y los 25 años del libro *Fidel y la Religión*. (Memorial José Martí, 30 de marzo de 2010, Año 52 de la Revolución) en periódico Granma, La Habana, viernes 2 de abril de 2010. Año 14 / Número 92. Disponible en: <http://www.granma.cubaweb.cu/2010/04/02/nacional/artic04.html> (Consultado el 9 de junio del 2010).

GLOSARIO

Un gran número de vocablos pertenecientes a las religiones de origen africano en Cuba son en nuestros días conocidos por un gran público, muchos de ellos se han incorporado al habla corriente de los cubanos. No obstante, hemos establecido un glosario en razón de su utilización en el contexto de esta investigación.

Abakuá: Es una sociedad de origen cubano donde solo se aceptan hombres, única de su tipo existente en el continente americano. En Cuba se conoce popularmente a sus miembros como abakuá o ñáñigo.

Abwes: También llamados güiros o chequerés que se utiliza para los toques de santo.

Aché: Significa la fuerza invisible, mágico-sagrada de toda divinidad. También designa el poder, la gracia, la suerte, lo bueno, lo positivo. Viene del yoruba *asè*.

Adivinación: Forma de comunicación entre el santero y los orishas, realizando una interpretación de códigos, símbolos y sistemas numéricos que están relacionados con los orishas.

Agogos: Campana simple o múltiple usada en todo el mundo pero con orígenes en la música yoruba.

Alafín: Reyes de la ciudad de Oyó en Nigeria.

Ambipercusivos: Que se puede percutir por los dos lados.

Añá: Orisha que vive en el interior de los tambores consagrados.

Asentados: Personas que por predestinación o por enfermedad otra a la cual llama madrina o padrino le ha reafirmado sobre su cabeza el orisha que le corresponda.

Asociación Yoruba de Cuba: Asociación que reúne a creyentes y practicantes de la religión yoruba.

Babalawo: Sacerdote del culto a Ifá, padre de los secretos.

Babalosha: Santero.

Babalú-ayé: Deidad yoruba, significa rey del mundo.

Bajo: Tambor que tiene el sonido más fuerte.

Bembé: Fiesta músico-danzaria en honor a los orishas.

Bimembráfonos: De dos membranas o cueros.

Bantú: Religión africana que utiliza eguns y palos para preparar sus prendas.

Batá: Tambor de fundamento.

Bitensores: Tiene dos tensiones de tiras.

Caja: Así le llaman algunos practicantes también al tambor

Camino: Lugar al que hay que llevar una limpieza, una ofrenda, etc.

Canuto: Nudo que se encuentra en las ramas de la caña brava.

Chequeré o güiro: Música ofrecida a un orisha y ejecutada con tambores (no consagrados)

Clepsídrica: Forma de los antiguos relojes de arena o agua.

Comer: Supuesta acción que realizan los orishas, para la cual el creyente hace ofrendas de comidas, así como sacrificios de animales.

Consagración: Ceremonia que se realiza a personas para poder cumplir determinados roles dentro de la Regla.

Curáo: Término utilizado por los tamboreros para denominar el estado máximo de preparación de ciertos curtidos de pieles.

Deidad: Dioses de cada religión.

Derecho: El pago a un orisha o persona por un servicio determinado.

Egungún: Personas que han fallecido

Ekón: Instrumento musical metálico que se utiliza en los toques de santo.

Elegguá: Orisha guerrero que abre los caminos.

Fundamento: Materialidad de un orisha o del espíritu de un muerto.

Gallo: Persona encargada de cantar en las ceremonias religiosas.

Ilé-oshá: Casa de santo.

Ilú-añá: Tamborero batá.

Iniciación: Proceso por el que tiene que pasar todo practicante para poder ser parte de la regla.

Irunmole: Deidades primarias.

Itá: Sesión oracular que acompaña las ceremonias iniciáticas o las comidas de los orishas en la Santería e Ifá.

Itótele: Tambor mediano de los batá.

Iyá: Tambor grande de los batá, significa madre.

Iyalosha: Sacerdotisa, madre de Oyá.

Iyawó: Nombre acordado al iniciado en la Santería durante el primer año que sigue a la iniciación. Otras grafías: *yaguó* o *yabó*.

Jurados: Tamboreros que tienen hecho el ceremonial para tocar tambores de fundamento.

Latiguillo: Especie de planta con ramas finas utilizada para los toques de tambor.

Llamador: Es el primer tambor, con el que se llama a los demás de la orquesta.

Lucumí: Gentilicio que se aplicó en Cuba a los africanos provenientes de la región del Alto Níger.

Mula: Tambor que le sigue al llamador en los toques.

Obbá: Oriaté que se desempeña como maestro de ceremonia en la Santería

Obbatalá: Deidad masculina yoruba, Irunmole dueño de la pureza.

Ofrendas: Regalos que se le presentan al orisha.

Oggún: Orisha guerrero dueño de los minerales, se conoce como el herrero.

Okónkolo: Tambor pequeño del batá.

Olokum: Tambores

Olú-añá: Tamborero de Añá.

Olú-batá: Tamborero batá.

Olofin: Nombre del oduduwa que gobierna en la tierra.

Olodunmare: Dios

Oriaté: Santero especializado en las ceremonias religiosas y el conocimiento del diloggún.

Orisha: Nombre que conservan las deidades de origen yoruba.

Orula: Orisha sabio, conocedor de todos los secretos.

Ozaín: Orisha conocedor de todos los secretos del monte.

Osainistas: Sacerdote de Ozaín.

Oshún: Deidad dueña de las aguas dulces, protectora de la maternidad y del amor.

Osun: Es el secreto que supuestamente se le coloca en la cabeza al iniciado.

Oyá: Orisha guerrera, patrona de los cementerios.

Oyó: Nombre con que se conoce al imperio más importante de la región yoruba.

Regla de Osha: Religión de origen africano que se sincretizó con la religión católica. También es llamada Santería.

Sacrificios: Lo que se le ofrece al orisha.

Santería: Como se conoce popularmente a la Regla de Osha.

San Lázaro: Santo de la iglesia católica, sincretizado en la religión yoruba es Babalú-ayé.

Santa Bárbara: Santo de la iglesia católica, sincretizado en la religión yoruba es Sangó.

Secreto: Poder que tienen los tambores u otros objetos religiosos.

Segundo: Es llamado también mula, es el segundo en comenzar los toques.

Shangó: Orisha dueño del rayo, en esta religión es rey.

Tambores bembé: Utilizados en los toques, no tienen fundamento.

Tambor Iyesá: Tambor de origen nigeriano, de la tribu Iyeshá, uno de los primeros en entrar a Cuba.

Tercero: Es el último tambor en comenzar los toques.

Tiñó: Tocar, percutir un tambor.

Toques de santo: Festividades que realizan los yorubas en honor a un orisha.

Trance: Proceso de comunicación entre el practicante y el orisha.

Virgen de la Caridad del Cobre: Santo de la iglesia católica, sincretizado en la religión yoruba es Oshún.

Yewá: Orisha de los cementerios.

Yemayá: Orisha dueña de los mares.

Yoruba: Región de Nigeria de donde trajeron a una parte de los esclavos africanos con su cultura y creencia.

ANEXO 1: GUÍA DE OBSERVACIÓN

Para la ceremonia

- ❖ Tipos de ceremonia.
- ❖ Fases de la ceremonia.
- ❖ Cantidad de santeros y babalawos presentes en la ceremonia.
- ❖ Comportamiento en la ceremonia de los practicantes.

Para el rito

- ❖ Tipos de rito
- ❖ Fases del rito
- ❖ Cantidad de practicantes en el rito
- ❖ Comportamientos generales.

Para el tambor

- ❖ Lugar que ocupa en la casa
 - posición en la que se encuentra
- ❖ Atributos que lo acompañan
 - orishas
 - collares
 - otros objetos
 - otros instrumentos
- ❖ Estética del tambor
 - colores
 - materiales

ANEXO 2: GUÍA PARA LA ENTREVISTA NO ESTRUCTURADA

1). Datos primarios.

1.1) Sexo

1.2) Edad

1.3) Nivel de escolaridad

1.4) Lugar de nacimiento

1.5) Ocupación actual.

2). Nivel de conocimiento, status, rol y prestigio religioso

2.1) ¿Qué edad religiosa tiene?

2.2) ¿Qué lugar ocupa dentro del orden jerárquico de la Santería?

2.3) ¿Qué tiempo lleva como babalawo, santero, santera u oriaté?

2.4) ¿Qué cantidad de santos recibidos? ¿Cuáles?

2.5) ¿Cuántos santos entregados? ¿Cuáles?

2.6) ¿Cuántos santos ha hecho? ¿Cuáles?

3). Conocimiento acerca de la cultura iyesá.

3.1) ¿Qué sabe usted sobre la cultura iyesá?

3.2) ¿Hace cuánto tiempo usted conoce del tambor iyesá?

3.3) ¿Cuánto tiempo lleva el tambor en su hogar?

3.4) ¿El tambor fue construido aquí o fue traído de otro lugar? ¿Dónde?

3.5) ¿Quién o quienes lo construyeron?

- 3.6) ¿Quiénes tocan el tambor iyesá?
- 3.7) ¿Qué tiene que hacer un practicante para poder tocarlo?
- 3.8) ¿Quién les enseña el toque?
- 3.9) ¿Qué tiempo necesitan de práctica para poder percudirlos en las prácticas religiosas?
- 3.10) ¿En qué actividades o prácticas religiosas se utiliza el tambor?
- 3.11) ¿Cuáles son las funciones del tambor iyesá?
- 3.12) ¿Se utiliza en esta casa el tambor iyesá para presentar a los iniciados en la Regla de Osha?
- 3.13) ¿Conoce usted algún otro lugar donde se toque específicamente este tambor? ¿Dónde?

4). Conocimiento acerca del grupo religioso de la etnia iyesá.

- 4.1) ¿Qué características debe tener el grupo religioso?
- 4.2) ¿Qué importancia tiene el grupo religioso para la Regla de Osha?
- 4.3) ¿Dentro del grupo religioso, con quiénes se reúne más?, ¿por qué?
- 4.3.1) ¿Con qué frecuencia?
- 4.4) ¿Qué costumbres considera importante dentro de su grupo religioso?

5). Materiales para la construcción del tambor.

- 5.1) ¿Para construir el tambor cuáles son los materiales que se utilizan?
- 5.2) ¿Dónde consiguen los materiales para la construcción de los mismos?

5.3) ¿Cree usted que el tambor iyesá actual es el mismo que el que existía hace medio siglo en cuanto a su composición? ¿Qué ha cambiado? ¿Qué se mantiene?

5.4) ¿Qué factores considera usted que han influido en estos cambios?

6). El tambor iyesá y su contrapartida, el tambor batá.

6.1) El tambor sólo se toca en pequeños y selectivos grupos ¿usted está de acuerdo con eso? ¿Por qué?

6.2) ¿Cree usted que el tambor se utiliza hoy en día como hace cincuenta años atrás? ¿Por qué?

6.3) ¿Cree usted que el tambor iyesá ha sido relegado en la actualidad? ¿Por qué?

6.4) ¿Se puede decir que ha ido desapareciendo de la cultura cubana? ¿Por qué?

6.5) ¿Por qué en la Regla de Osha se ha dejado de usar el tambor iyesá?

6.6) ¿Cree usted que el tambor iyesá ha sido sustituido por el batá? ¿Por qué?

6.7) ¿Por qué el batá tiene mayor auge en la Regla de Osha?

6.8) ¿Cree usted que el tambor iyesá puede desaparecer? ¿Qué hacen para mantener la tradición?

ANEXO 3: GUÍA PARA LA ENTREVISTA SEMI-ESTRUCTURADA

1. ¿Qué conocimiento tiene usted sobre la cultura iyesá en el municipio?
2. ¿Conoce usted cuáles eran los instrumentos musicales que se utilizaban en las prácticas religiosas de esta etnia en el municipio?
3. ¿Qué lugar ocupaba dentro de las prácticas rituales los tambores iyesá?
4. ¿Cuáles considera usted que son las funciones socioreligiosas de estos tambores?
5. ¿Usted pudiera comentar cómo eran estos tambores?
6. ¿Qué opinión tiene usted sobre la aparición del batá como tambor de fundamento en las prácticas religiosas actuales?
7. ¿Cuáles podrían ser según su consideración los factores sociales que han provocado el poco uso de este tambor en la actualidad?

ANEXO 4: CUESTIONARIO

La presente encuesta es una de las herramientas que se utilizaran para llevar a cabo un trabajo de diploma, le pedimos que nos ayude hasta donde usted quiera o pueda, no esta obligado a contar los secretos de su religión. Le agradeceríamos mucho su ayuda,

1. Tiene usted conocimiento sobre la cultura iyesá en Placetas.

Si _____ No _____ .

2. Conoce usted algún llé-osha donde se practicara esta cultura.

Si _____ No _____ Donde _____.

3. Conoce usted algún rito o ceremonia en la que estuviese presente el tambor iyesá

Si _____ No _____.

Mencione en cuáles _____ .

4. Conoce usted el lugar donde se ubicaba en la casa este instrumento

Si _____ No _____.

Diga donde _____.

5. Conoce usted los materiales que se utilizaban para la construcción de este instrumento

Si _____ No _____.

Mencione cuáles _____ .

6. Cree usted que este tambor se toque hoy en día como antes.

Si _____ No _____.

Por qué _____.

7. En qué se diferencia el tambor iyesá al batá en cuanto a ceremonia religiosa.

_____.

8. Cree usted que el tambor batá puede o ha sustituido al iyesá.

Si _____ No _____.

Por qué _____.

Muchas Gracias.

ANEXO 5: GUÍA PARA LA HISTORIA DE VIDA

Nacimiento y composición de la familia

- 1) Fecha y lugar de nacimiento.
- 2) ¿Cuántos vivieron en la casa al nacer Ud.? ¿Cuántos se incorporaron luego?
- 3) Procedencia de los adultos.
- 4) Filiación religiosa de los adultos.
- 5) ¿Cuál fue la ocupación de cada miembro en la familia?

Infancia y adolescencia

- 6) ¿Conserva algún recuerdo relacionado con la religión?
- 7) Mencione los primeros aprendizajes en torno a la religión.
- 8) Recuerda en su infancia la existencia en su hogar de los tambores iyésá.
- 9) ¿Cómo los recuerda?
- 10) ¿Cómo fue su trayectoria escolar?
- 11) ¿A qué se dedicó durante su adolescencia?
- 12) ¿Quiénes fueron sus amigos más cercanos?
- 13) ¿Qué responsabilidades tuvo dentro de la religión?
- 14) ¿Qué actividades religiosas recuerda más en esta etapa?
- 15) ¿Cuál era su forma de actuar y de pensar respecto a la religión en ese entonces?

Adulthood

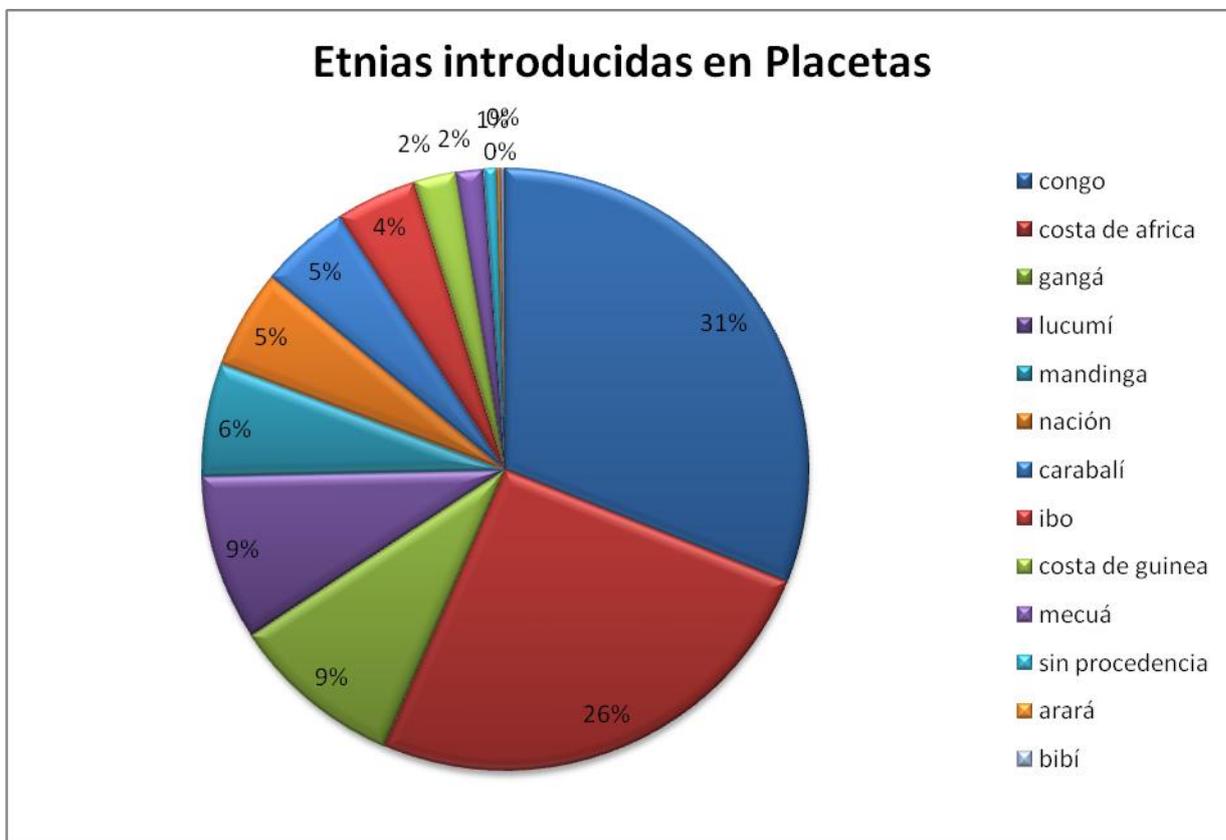
- 16) ¿Cuándo se casó?
- 17) ¿Su cónyuge compartía su religión?
- 18) ¿Usted participaba en los toques de tambor?
- 19) ¿Qué recuerdos tiene usted de ellos?
- 20) ¿Cuántos hijos tiene?
- 21) ¿Sus hijos han sido religiosos?
- 22) ¿Han existido cambios en su vida religiosa, después de nacer sus hijos?
- 23) ¿Cómo educó religiosamente a sus hijos?
- 24) ¿Cómo es actualmente su vida religiosa y la de su familia?
- 25) ¿Qué piensa de la religión actual a la de sus primeros años?
- 26) ¿Qué importancia ha tenido la religión para su vida?

ANEXO 6: CANTIDAD DE NEGROS BOZALES Y CRIOLLOS POR AÑO Y SEXO EN PLACETAS

AÑOS	BOZAL		CRIOLLO		TOTAL		AÑOS	BOZAL		CRIOLLO		TOTAL		AÑOS	BOZAL		CRIOLLO		TOTAL	
	H	V	H	V	H	V		H	V	H	V	H	V		H	V	H	V	H	V
1817	1		3	1	4	1	1840	1	10	17	19	18	19	1863			15	23	15	23
1818	10	9	2	1	12	10	1841		35	10	13	10	48	1864			5	6	5	6
1819	4	2	2	1	6	3	1842	1		9	15	10	15	1865			9	5	9	5
1820	16	28	3	3	19	31	1843		29	11	14	11	43	1866			12	19	12	19
1821	8	13	2	1	10	14	1844	1	3	11	14	12	17	1867			6	6	6	6
1822	2	8	3	6	5	14	1845		12	11	10	11	22	1868		1	21	21	21	22
1823	4	4	3	6	7	10	1846		3	20	16	20	19	1869			15	16	15	16
1824	1	3	5	5	6	8	1847		3	8	11	8	14	1870			8	11	8	11
1825	1	1	4	5	5	6	1848	2		17	20	19	20	1871						
1826		2	9	4	9	6	1849	1		8	11	9	11	1872			15	4	15	4
1827		3	2	3	2	6	1850	1		16	11	17	11	1873			25	26	25	26
1828	1		4	4	5	4	1851	1	5	18	14	19	19	1874			13	14	13	14
1829			7	4	7	4	1852			15	18	15	18	1875						
1830	1	2	7	7	8	9	1853			15	10	15	10	1876	10	7			10	7
1831	2	3	1	5	3	8	1854	3	44	15	18	18	62	1877						
1832	6	17	4	8	10	25	1855			15	19	15	19	1878						
1833	3	9	4	6	7	15	1856		1	22	18	22	19	1879						
1834	1	3	6	8	7	11	1857			18	12	18	12	1880	5	4			5	4
1835	1	8	15	5	16	13	1858	1		15	22	16	22	1881			8	6	8	6
1836		4	6	6	6	10	1859			12	14	12	14	1882			17	15	17	15
1837		2	10	8	10	10	1860	1	19	21	12	22	31	1883			5	4	5	4
1838	3	8	15	11	18	19	1861		10	12	11	12	21	1884			11	6	11	6
1839	6	9	5	14	11	23	1862	4	14	16	9	20	23	1885			3	6	3	
TOTAL														103	338	642	631	745	969	

Fuente: Procedencia étnica y otras características de los negros esclavos en la zona de Placetas. María Julia Martínez Alemán y Lourdes Sánchez González, Material mecanografiado, 1991.

**ANEXO 7: POR CIENTO DE ETNIAS AFRICANAS
INTRODUCIDAS EN EL MUNICIPIO DE PLACETAS DE 1817 A
1885**



Fuente: Procedencia étnica y otras características de los negros esclavos en la zona de Placetas. María Julia Martínez Alemán y Lourdes Sánchez González, Material mecanografiado, 1991.

ANEXO 8: ENTREVISTA REALIZADA A UN OLÚ-AÑÁ

1).

1.1- Masculino

1.2- 38

1.3- 12 grado

1.4- Santa Clara

1.5- De todo

2).

2.1-16 años de santo hecho Yemayá

2.2- Santero

2.3- Desde hace 16 años.

2.4- Los normales, los que tiene todo el mundo, los 7.

2.5- --

2.6- --

3).

3.1- Al tambor iyésá en África se le llama tambor de guerra porque lo utilizaban para comunicarse de una tribu a otra, en Matanzas hay dos tambores de esos que no han parido. El iyésá es fundamento porque es ritual, de él se que fue el primer tambor que surgió en África, que es como si fuera el tambor padre, mi padrino decía que era el más importante, pero yo creo que es el batá, por su fundamento.

3.2- Estoy en el tambor desde que tengo 11 años, yo tengo en mi casa casi todos los tambores menos el de bembé que estoy loco por tenerlo, me hice el olú-añá en el tambor de fundamento batá hace 9 años.

3.3- En mi casa tengo un tambor iyésá que es llamado también de cáñamo y lo tengo hace varios años ya. Yo tengo tambores en mi casa que han nacido del mismo mío, el tambor pare, se hace con testigos y lo que hay que hacer es darle conocimiento a Santa Clara que tengo otro juego de tambores. Los tambores a mi parecer fueron construidos aquí porque nadie en la época de los esclavos, que prácticamente lo único que traían eran taparrabos, iban a traer un juego de tambores de allá, yo no dudo que en algún momento posterior a que le dieran la libertad hubo esclavos que fueron a África y viraran con sus cosas pero podían traer el secreto y los ritos pero un juego de tambores, no lo creo.

3.4- Yo de eso no estoy seguro no sé, creo que los esclavos que vinieron de África.

3.5- El tambor lo tocan -en Matanzas- los del cabildo, hay quienes dicen que ese tambor lo puede tocar cualquiera aunque no se haya hecho el ceremonial

de las manos y otros que no estén limpios, aunque también se dice que ese tambor no lo puede tocar todo el mundo.

3.6- Para poder tocar lo primero que tienes que tener es santo hecho, aunque yo cuando empecé no lo tenía, pero sí era religioso, que esa es otra cosa que tienes que tener. A los músicos se les hace un ceremonial, a los batá, no sé si a los iyésá se les hace, dicen que a ellos no porque da lo mismo que tengas o no santo hecho para poder tocarlo. Aparte del ceremonial tienes que tener cabeza labá y hecho Añá, la mayoría de los tamboreros mueren de cáncer en la próstata por eso por la posición del tambor y la circulación en las manos, eso es candela. Para sentarte en el iyá y llamar al santo tienes que tenerlo porque ¿con qué potestad tú llamas a un santo sin santo hecho?, el iyá está compuesto por el osun de todos los orishas.

3.7- El toque del batá sí se enseña pero el del iyésá no sé, supongo que los viejos eran la tradición, si querían aprender a tocar lo tenían que aprender solos, es que no hay una escuela o había que enseñara esos cultos.

3.8- Mucho tiempo, el arte de tocar es muy difícil.

3.9- Yo no tengo mucha idea sobre eso, si sé que en Matanzas se presentan los iyawó en ese tambor, sé que es lo más cercano a África.

3.10- En todas supongo, es que el tambor era primordial o mejor dicho es , en las practicas religiosas.

3.11- Cuando un iyawó se presenta ante el iyésá no puede bailar frente al batá sino que tienen que hacer una ceremonia y presentarse al batá. Yo no sé mucho del iyésá pero ponte a pensar, esos tambores son como el batá, el batá se toca con la mano "mano dura" no es igual que el iyésá que le des palos, en el tambor vive Añá y ¿cómo le vas a dar palos?, tú no le das palos un santo, yo lo respeto pero no me tiro de cabeza, ahora ante el tambor mío batá si me tiro.

3.12- Los congos se comunicaban en Matanzas donde se tocaban con palos, eso está solo en Matanzas en el cabildo de Ferminita Gómez y sé que no lo sacan de ahí, hay muchas confesiones sobre eso, yo todo lo que te puedo decir de los iyésá lo sé porque mi padrino lo decía, porque yo de verdad en sí no sé mucho de eso. Bueno al tambor algunos los llamaban iyésá y otros de guerra, ellos lo llamaban tambor de fundamento pero los mayores se presentaban ante el batá. El africanismo es otra cosa que se ve mucho en Matanzas cuando hacen, por ejemplo cabeza y pie aunque se ve mucho más cabeza, tienen santo parao. También sé de Teresa Starlin, los tiempos cambian, antes ella imponía mucho respeto en su casa y sus toques tenían un régimen que para que, yo toqué ese tambor mucho y cuando aquello no tenía santo hecho, cualquiera hoy toca ese tambor, hoy por ejemplo el tambor del cabildo del Cristo en Matanzas lo toca cualquiera.

3.13- No existe ningún oddun que diga que la mujer no puede tocar, yo nunca oí ni sí ni no, la mujer es mujer, yo lo que sé es que cuando una mujer entra al cuarto de Añá este pierde la espiritualidad y también que eso si es verdad los tambores si se aflojan, la mujer no puede entrar al cuarto si está con la menstruación porque está sucia.

4).

4.1- Las mismas que un tamborero, tiene que haber por sobre todo respeto.

4.2- Lo es todo, el grupo religioso es el alma de la religión, ahí todo es importante, porque ahí está el conocimiento, la tradición.

4.3- Con todos, yo me llevo bien con todo el mundo.

4.4- Cada vez que se pueda.

5).

5.1- Para hacer nacer un tambor tienes que hacer una consagración, los secretos son todos distintos en cada tambor, depende de a quien se le otorgue el tambor. El secreto de Añá ha sido el único que secreto que no se sabe, que no ha salido a la calle por eso es que se guarda con tanto celo, mientras los otros secretos de la religión se conocen, los de Añá no se saben, es que se ha vuelto comercial, yo creo que el único secreto que aún no se ha revelado en internet de la religión yoruba es ese y no es la gran cosa, en sí no es nada del otro mundo es una cosa que si tú lo supieras dirías ¿es eso?, pero lo tenemos que cuidar. Para sacar el tambor batá en Matanzas hay mucha inquina con los tamboreros, yo digo Matanzas porque ahí como tú debes saber la religión es muy fuerte, además yo me hice santo ahí y es lo que conozco. Hay muchas personas que no hacen las ceremonias como son, van directo al muerto, le ponen las velas, hacen el lavatorio, el ceremonial y algunos la comida a Añá y ya, se olvidan de cosas muy importantes.

5.2- Eso no sé, por ahí, donde los haya que buscar.

5.3- no

5.4- Las personas antes no querían decir nada, no contaban los secretos y ahora no se sabe nada de eso o muy poco, entonces el que lo sabe no lo quiere decir por miedo o porque no quiere.

6).

6.1- Si claro.

6.2- No, ya se ha perdido, yo ni sabía la mitad de los lugares que antes se tocaban, si sé que eran bastantes, yo mismo no tenía conocimiento que la existencia de ese tambor era tanta, ahora yo lo que sé es que no se toca casi.

6.3- El batá se toca en Matanzas de ocho a doce de la noche, eso está mal porque el batá no se toca de noche, yo lo toco de dos a seis de la tarde porque sino le estás tocando a Oggún, en Matanzas a las doce de la noche abren con el iyésá, a veces con bembé y a veces con güiro. A Añá no le puede dar sereno, ni sol así que ya tú te imaginarás.

6.4- No tanto pero ya quedan pocos.

6.5- Para traer un iyésá aquí tienes que traerlo de Matanzas y te cuesta de mil a dos mil pesos, mas transporte, el derecho que tienes que pagar y las atenciones a los tamboreros, nadie se arriesga a tanto porque cuesta mucho.

6.6- Para levantar un batá yo cobré trescientos pesos, antes cuando aquí no había traían el de Sagua que cobraban como quinientos pesos pero yo me puse a pensar y dije que me iba a hacer un juego de tambores para tener el de nosotros y no tener que traer nada de ningún lugar y entonces hice mi juego de tambores. Se le hace una misa en la iglesia y otra en la casa (ya no se hace en la iglesia) se cubre con un mantel a la persona y se les hace la ceremonia en la loma, en el cementerio, se busca hierba y se le da de comer a la tierra. Al batá tienes que darle conocimiento a Osain y ofrecerle un coco, tienes que tener dos porque si por alguna casualidad te dice que tienes que partirle otro ya lo tienes ahí, también le ofreces velas y el gallo a Añá. Yo realmente no sé lo que piden en los iyésá, no tengo conocimiento, a Añá se le ofrece un kíkere riso, es el único animal que recoge lo malo del tambor.

Al tambor se le hace una ceremonia en la mesa con los tambores allá en la casa y luego en la mesa de la casa donde se va a tocar, en casa de Teresa Starlin se hace lo que no como va, se hace para todo el mundo, santeros y todos los de la calle. En la mesa hasta que no termina el último nadie sale. Das las sobras al pie de Oggún, las otras sobras al pie de Oshún, cuando termina se hacen un ritual en una palangana y se paga el derecho al que sirve y quien cocina.

6.7- El tambor existe pero la polirritmia no es la misma, el batá es mucho más rico por eso es considerado dentro de la religión como el más importante, el batá tiene comunicación, además es más fácil de tocar porque el tambor iyésá es muy difícil, te agota mucho, es más fuerte, yo me canso mucho, no puedo.

6.8- Bueno casi ha desaparecido, y lo que hacen, no sé en Matanzas se toca de vez en cuando pero ya no se hace más nada.

ANEXO 9: ENTREVISTA REALIZADA A UN ORIATÉ

1).

1.1- Masculino

1.2- 32

1.3- 12 grado

1.4- Placetas

1.5- Sacerdote oriaté.

2).

2.1 y 2.3 - 12 años

2.2- Sacerdote oriaté

2.4- Todos los poderes de la religión yoruba. Recibí los pilares: Oggún, Oshosi..., Después recibí más, Ori, Oduddua (masculino), Oru que es el poder de los muertos (representa los dos sexos), Ozaín que es el dios de la vegetación y la medicina, Odu (femenino), dios supremo de los babalawos, las mujeres no pueden verla. Hay muchos orishas que son andrógenos, hermafroditas como Olokun, aunque algunos lo ven masculinos y otros femeninos.

2.5- He entregado 50 santos.

2.6- Santos hechos tengo 31 – 32.

3).

3.1- Una cosa es el tambor iyesá y otra es la Regla. Los iyesá fueron una tribu un poco más al norte del imperio Epa, personas que fundaron sus tradiciones allá en el África. En Cuba se fundieron y tuvieron que unificarse y en África también cuando hubo la unión de las tres aldeas que dieron paso al imperio. Jovellanos tiene su tambor iyesá y Oggún es el orisha patrón de la regla. Es la misma regla yoruba, aunque tienen distintas costumbres, donde más se ve es en Oggún y Oshún, son cantos muy viejos. Los iyesá no pertenecen a nadie, cuando se hacen los toques las personas van por respeto, no porque realicen las prácticas, en iyesá las tradiciones no son iguales, por ejemplo Elegguá come puerco y vive en un hueco, no tras las puertas, Oggún vive en el patio y se le da perro, Osun no lleva carga es ritual, invocaciones afuera en el patio un pico, un platillo y un gallo recortado encima. Otra costumbre en los iyesá es que ponen hierba directa, hay rituales que se pone la hierba en la estera, los iyesá ponen la hierba específica de cada orisha en cada cazuela, en la Habana se pone toda la hierba en la estera las unen y las echan todas en todas las cazuelas. Son además de un solo santo en la cabeza, no como ahora que se hace cabeza y pie. El tambor iyesá es llamado también tambor de guerra, su valor está en el misticismo, los secretos y los chiches.

3.2) Desde que comencé a ir a Matanzas, ahí lo vi en el cabildo de los iyesá y también en casa de mi padrino Papo hay un juego de esos tambores mi

padrino papo tiene un juego de tambores con palos que se afinaba con masetas de madera, tienen los tambores unos palos con inclinación introducidos en la caja del tambor, son varios palos, cuero, bejuco vaco o junquillo, lo doblan, o empatan y con una cincha se aprieta y tensa. Este tambor tiene mucho poder rompe cosas que Añá no puede romper.

3.3) Esta pregunta no se realizó, no tiene tambores en su hogar.

3.4) Esos tambores se construyeron aquí.

3.5) Las personas del cabildo supongo.

3.6) Algunos jóvenes, algunos viejos tocan, tienen la caña brava, es lo que le da diferencia a ese tambor, es el canuto de caña brava.

3.7) Si tú no estás iniciado en un culto iyesá no puedes estar en ceremonias de ese tipo, si tú no tienes hecho Añá no puedes entrar ahí aunque seas babalawo

3.8) No sé

3.9) Bastante supongo.

3.10) En cuanto a los rituales en Jovellanos solo se toca en ese cabildo, se deja para cosas personales, por tradición personal y están consagrados a otra parte. Los ceremoniales que se hacen en batá son los mismos que del iyesá, los omo-añá no están por encima de los batá, pueden tocar cualquiera, el olú-añá puede fundamentar el tambor que quiera, lavándose las manos encima del Añá puede tocar cualquier tambor. El poder de Añá es distinto, en dependencia del lugar en el que tú lo cojas. En la Habana tiene un cuarto para él solo, ahí no entran mujeres, no entra nadie, el arborán es el receptáculo donde come. En las ceremonias los demás tambores son de segundo orden, no tienen la iniciación, el orisha Añá es un culto aparte, tienen rituales distintos, a las personas que tocan el tambor se les considera un honor. El iyesá es fundamentado, se le hace el ritual. Su tradición quedó en Matanzas, en los cabildos de los hijos de Babalú-ayé, se presentan dos veces al año ante el Añá. Cuando se termina se guarda el tambor en una funda que lo protege de todo. Cuando termina Oggún se le hace una ceremonia para limpiar el tambor para que no se le pegue nada malo.

3.11) Este tambor tiene muchísimas funciones, en dependencia de para lo que se quiera.

3.12) Si. Es un honor tocar ahí, cada casa tiene su tambor propio, para un tamborero batá es un honor percutirlo, las iniciaciones son distintas pero no se realizan ya, la regla iyesá se ha perdido. En las consagraciones todos los orishas llevan ceremonias preliminares, todos no la hacen, yo hago las cosas como me las enseñaron a mí, aunque aquí no se hacen ceremonias previas yo las hago. En la ceremonia previa se va al río, se hace ceremonia en el ojo del agua, en el nacimiento, en la desembocadura y en el río normal, estas ceremonias son propias del iyesá. La iniciación va en dependencia de la rama en la que tú pertenezcas. En Perico se presentan iyawoses ahí, este tambor tiene otro fundamento, antiguamente era familiar.

3.13) En Matanzas, que se toque sólo ahí.

3.14) No. Porque las mujeres no son olú-añá por eso no pueden tocarlo. Si le pasa algo al tambor el responsable es un hombre aunque sea una mujer su dueña o representante, en los toques la mujer canta, ella no toca, se encuentra separada del tambor, nunca pegada, de hecho nadie se puede pegar.

4).

4.1) Lo que se necesita para poder tocar los tambores es organización y disciplina. Los tamboreros no pueden ser desfachatados, la promiscuidad está prohibida porque hace que pueda discriminar la potencia sexual, tú tienes una cosa muy grande y de mucho poder entre tus pies. Cuando la mujer del tamborero está con la menstruación él no puede dormir con ella y no puede entrar al cuarto de santo porque no está limpio.

4.2) Imagínate, si el funcionamiento de la religión prácticamente depende del grupo religioso.

4.3) Con todos no porque aquí en Placetas hay muchas inquinas y problemas entre los religiosos, entonces yo me voy para Jovellanos y ahí me llevo con todos, no es igual que aquí.

4.4) Todas.

5)

5.1) Para confeccionar un iyesá todo empieza cuando nace de un orisha, tiene que haber un osainista porque ellos (los tambores) no tienen ni padre ni madre, el osainista es el encargado de transmitir los componentes mágicos a través del alabanché, uno empieza a tocar y cuando ese tambor termina o terminando comienza el otro toque para que le transmita todos sus secretos al nuevo. Para construirlo hay que empezar por la madera, es la espiritualidad del tambor, tiene que estar la madera como debe ser, se les hace sacrificios y todo lo que lleva, el curtido de las pieles es fundamental, que el parche no quede ni fuerte ni duro, tiene que ser término medio. El tambor iyesá tiene que nacer de otro iyesá igual que el batá, darle la voz al tambor, se pone un tambor frente a otro, empieza a tocar el viejo y luego el nuevo sin dejar de tocar el viejo, luego se intercambian los tamboreros y culmina el viejo con un tan tán para darle paso al nacimiento al nuevo tambor. Para montarlo también es igual que el batá, al iyesá se le llama también yesá, makuta, bembé u oro. Se hace un registro bajo el oráculo de adivinación, se saca al orisha que responda por el tambor, se hace una bandera con nombre católico y nombre yoruba. Aquí el tambor ya es Oggún, él come, recibe sacrificios, se le da comida a Shangó y luego al iyesá. El tambor batá está más arraigado porque tiene más conversación, en él el iyá llama al itótele y al okónkolo cuando estos últimos se retrasan o se entretienen, el batá lleva más consagración, interviene el tablero de Ifá ya que nace bajo un signo. El iyesá nace de otra cosa, el caracol dice que hay que hacer y se saca del oráculo del caracol. El iyesá se consagra con sus secretos, se le da lo mismo de comer que a los batá, en dependencia de la casa.

5.2) Eso no lo sé, pero los buscan, donde quiera.

5.3) Si, estos tambores no han cambiado, son los mismos de siempre.

5.4) Las inquinas entre los religiosos, no daban información a sus ahijados, no decían nada, los ritos iyesá son obsoletos y ya no se divulgan como otros dentro de la religión.

6).

6.1) Si, porque ya la tradición se ha perdido y solo se toca en esos lugares que te comenté anteriormente.

6.2) No. Las personas ya no tocan como antes, ya no se reúnen, hay muchas inquinas entre los religiosos, han hecho de tabúes personales una regla y así no puede ser.

6.3) No tanto así, solo creo que no se toca como antes y que se debe rescatar.

6.4) Si, porque ya no es igual que antes.

6.5) porque se pierde la tradición, no hubo dejación, la religión evolucionó, hemos hecho de tabúes personales una regla, vas a funcionar a una casa y te dicen que no y cuando te preguntas es lo mismo que tú sabes. Nadie se va a arriesgar a hacer un ritual que está abolido, lo que quedan son rituales iyesá, no los conoce nadie y ya no quedan prácticamente nadie con iniciación iyesá. Lo poco que queda son los tambores y el ritual Oggún.

6.6) Esta cultura musical ha sido superada totalmente por el batá es que el iyesá se usa hoy en día pero solo para rituales específicos, no como regla.

6.7) El batá es majestuosidad del orisha, el iyesá es comunicación de tribus, en la antigüedad se sabía si la tribu estaba en guerra hambre o necesidades de cualquier índole. El palo que se utilizaba es el rascabarriga ya que es más flexible. El batá que se fundamenta en Matanzas no es igual que el que se fundamenta en La Habana, es más chiquito, el de Matanzas el chachá es más chiquito y el de La Habana la boca es mucho más grande.

6.8) Si no se les hala o rescata se pierden. Este pueblo de Placetas posiblemente sea uno de los que tiene más tradición que ningún otro en el municipio de Villa Clara.

ANEXO 10: DERECHO QUE SE LE PAGA A AÑÁ.

- 1 botella de vino seco
- 1 botella de miel
- 1 botella de ron
- 1 gallo
- 1 plato
- 1 coco
- 2 velas.

ANEXO 11: PARA CONSTRUIR UN TAMBOR IYESÁ

Para el nacimiento del tambor iyesá tiene que estar presente un osainista porque los tambores no tienen ni madre ni padre y es el osainista el encargado de transmitir los componentes a través del alabalaché, hay que hacer adivinación, se pregunta primeramente si el tronco se puede utilizar para el tambor o no porque es en la madera donde está la espiritualidad, para montarlo se hace igual que el batá se hace un registro bajo el oráculo de adivinación, se saca el orisha que va a responder por el tambor aunque no sea el mismo del llé-osha al que pertenece el juego de tambores. Dentro del tambor se hace una bandera en la que se pone el nombre del orisha y el sincretismo de este en la iglesia católica, el curtido del cuero también es fundamental que el parche no quede ni fuerte ni duro tiene que estar en término medio, ya aquí el tambor es Oggún, se le da comida, recibe los sacrificios que lleva, luego se le da comida a Shangó por ser el orisha de los tambores, se le da comida al iyesá y luego se saca el iyesá del oráculo del caracol, a diferencia del batá que lleva mucha más consagración y que además interviene el tablero de Ifá porque nace bajo un signo.

ANEXO 12: CEREMONIA DEL BATÁ

El juego de tambores se compone de tres instrumentos llamados lyú, Itokolé y Okumule. lyú, es el mayor su largo es de 26,5 pulgadas, sus bocas son las mayores, 12 por fuera y once por dentro, la menor 7 pulgadas por fuera y 6,5 por dentro. Las marcas son:

En la parte de arriba

00 00

00 (secretos) I I

00 00

00 I I

En la parte de abajo:

00 0 I I

00 0 (secretos) 00

00 0 00

00

Su afuobo se compone de 101 hierbas en polvos (se pregunta cuáles son), 21 palos fuertes (preguntan también), cabeza de jicotea, lerí de cotorra, cao, gallo, yaguaza, gallareta, pato, aura... 101 pimienta de guinea, 101 pimienta blanca, tabaco, limaña de todos los metales y otros ingredientes.

Itokolé: Este es el mediano su largo es de 26,5 pulgadas, su boca mayor es de 9,5 pulgadas por fuera y 8,5 pulgadas por dentro, las menores 6,5 por fuera y 6 por dentro, sus marcas son:

En la parte de arriba:

00

I I 00

I 0 00

I I

En la parte de abajo:

00

I I

I I

00 (es el mismo)

Su afuobo se le hecha de los mismo que se prepara para el lyú, pero se exceptúan los caracoles y glorías que se sustituyen por dos guacalote amarillo, un colmillo de perro y en la bolsita se ensalta una pluma de loro y un ala de tiñosa. Al tambolero lo bañan en batea con omiero, pantalón blanco doblado hasta la rodilla y sin camisa (jabón y batea, nuevo todo)

SHUKU SUKU AWADO SHUKU NUEVO SHUKU SUKU

Se le vendan los ojos y se le pone una sábana blanca por encima, se lleva al cuarto donde están los tamboleros viejos y el awo, se inca delante del tambolero de Ifá los demás también y se cantan (esto es sin zapato y sin camisa):

KOLO TATO AYE

KOLO MESI ORUNMILA

El jefe tira cuatro cocos a: tablero, tambor, eggun Ara y a la careta de Olokun.

Okónkolo: Este es el menor de los tamboreros de batá, su largo es de 19 pulgadas de ancho, su boca superior, la mayor es de 7 $\frac{3}{4}$ de diámetro exterior por 7 por dentro, su boca menor es de 5 de diámetro externo por 4 interiores, sus marcas son:

I I 00

I I 00

I I 00

I I 00

En la parte de abajo:

I I 0 I

00 00

I I 00

00 0 I (es el mismo)

Su afuobó es el mismo que el Iyú, al igual que el Itokolé, no se le ponen caracoles ni glorias, si guacalote punzó, un colmillo de perro, una pelotica de efun, se le ensarta en la bolsita una ikoide de loro. Derechos: \$7.35 Un gallo, dos velas, dos platos, dos codornices, dos obi, eku, cazuelas, ori, eya, un pañuelo blanco, efun.

Se mata el gallo y se le canta: ABAYO MIO AKMA BATALA ONILESE. Se echa sangre: primero en la jícara con oñi, oti, atere y ewe; en segundo lugar, sobre el tambor, luego sobre el oduari, después sobre el tablero y por último en la careta. Todos prueban la sangre del gallo, chupándola en el cuello, todos son rayados con cruz de efun en la frente, manos y pies, además al jurado en cada cachete, este sigue vendado y con sábanas, le quitan la venda y todos venden omiero y sangre en la jícara (una comunión de sangre). Se canta: BOGBLOWO MOFIN KERE. A los siete días del juramento se ruega la leri con el mismo padrino.

Nota: Los tambores se buscan los troncos y se le preguntan si comen con Añá y si se dice que sí, se corta la medida indicada, se llevan para la casa del tamborero, se lavan con omiero de ewe de Elewa, Shangó, Ozaín, después se pulen y se bajan, si es iworó, un ángel de la guarda, para preguntar todo lo que lleva el afuobo de Ilu. Si es awo se baja a Orunmila, si izainista se pregunta directamente Ozaín. Cuando están dispuestos los cueros de los chivos se pregunta cual de ellos tocara en cada tambor respectivo. Al lado de la caja de tambor, se pone el afuobo de aña con seis pelotas de ashe que se hace con aku, eya, epo, obi reyado, yefá de cáscara de ñame y amala cruda.

Se comienza la matanza dándole de comer primero a Elewa akuko, a Oggun y Oshosi dos palomas, a Shangó dos gallos, dos codornices, una ayapá, un etú, a Añá comenzando por Itokole y Akunkole, echándole sobre el afuobo y por dentro del tambor con tres akoku fun fun. Tres gallaretas, tres codornices, tres gallinuelas de mar, tres palomas carmelitas, tres palomas negras, una jutía y una jicotea. Si es Iworó, al Ángel de la guarda un animal de cuatro patas y sus plumas, si es Orunmila se consagra un awofaka para aña. Al tercer día se hace ita para ver en el oddun el nombre del tambor, del tamborero, orisha tutelar del juego de Batá.

A los siete días se le hace plasma de frutas y fiestas, después serán presentados en una fiesta de tambores donde los plubabatá tocan los viejos, después los nuevos tocan los batá viejos y los Oluosbatás viejos tocan los batás nuevos y lo entregan. También a los tambores se lñe

pone como ofrenda los ñales, estos son: cabezas, alas, patas, rabadillas, corazón, hígado, y molleja, se le cocinan con epo, atare, oti, se asan en parrilla y se le ponen a Aña con Eku are, elole ekru adalu, gunugun, etc.

El constructor de tambores se llama Agbo Igui. Lo tambores jurados se llaman Omo Aloña y deben estar jurados ante Aña e Irele que es el tamborero de Ifá. Deben tener cuando menos guerreros y awofaka. Aña se dice que es nativa de la tierra de Ibauba, era hijo de Osun, otros dicen que era hijo de Ozaín. Fabrico antes que el Batá el tambor dundún. Los tambores batá tienen su simbolismo para hablar con los orishas. El Iyú habla con todos los orishas especialmente par hablar con los orishas. El Iyú habla con todos los orishas especialmente los mayores. El Itókole, los santos orishas hembras. Oronkolo, los varones. El oro de Batá se toca primero a Eggún y después tres toques a cada santo. Antes de comenzar el oro, primero se hecha agua en la puerta y se enciende a aggun, poniéndole todo lo indicado, es muy importante que en el lugar que se está haciendo oro no se permita ninguna persona con bebidas.

El oro batá será interrumpido a la llegada de un Iworo o Babalawo porque Aña el deber de saludarlo ya que el conoce, pues su leri le fue presentada y Aña es el mismo orisha en todos los tambores que los posean, además él siempre lo recuerda a ustedes. El oro no se debe interrumpir cuando venga osha, pues este viene con oro o sin oro. Cuando se le da tambor a Eggun y el añaña le pide a eyele fun fun, debe dársele esta paloma

ANEXO 13: ARGELIERS LEÓN EN PLACETAS EN CASA DE MARÍA TULA CON LOS TAMBORES IYESÁ. ACTUALMENTE SE ENCUENTRAN EN EL MUSEO NACIONAL DE LA MÚSICA.



ANEXO 14: LOS TAMBORES DE LOS SMITH EN PLACETAS.

CORTESÍA DE NILDA VARONA.



ANEXO 15: TAMBORES IYESÁ EN EL CABILDO LUZ DIVINA DE SANTA BÁRBARA EN SANCTI SPÍRITUS.



