

ENTRE EL SINCRETISMO Y LA IMPROVISACIÓN. EL DEVENIR DE UNA COMUNIDAD RELIGIOSA AFROCUBANA¹

BETWEEN SINCRETISM AND IMPROVISATION. THE EVOLUTION OF AN AFROCUBAN RELIGIOUS COMMUNITY

*Alessandra Basso Ortiz**

RESUMEN

Este artículo se inscribe en el marco del debate acerca de los procesos de creación o re-construcción de las identidades étnicas y religiosas afroamericanas i.e. sincretismo, creolización, transculturación, etc.

El texto se basa en el devenir de una comunidad religiosa y familiar afrocubana ubicada en la provincia de Matanzas en la cual las mujeres jugaron un papel fundamental. En la actualidad, el culto religioso se centra en el aspecto performativo y se caracteriza por la utilización sobre la marcha de elementos de otras religiones afrocubanas y del catolicismo popular cuando los practicantes lo consideran necesario, estrategia que evoca los principios de la improvisación musical y el collage.

En este artículo propongo el uso de herramientas conceptuales de las artes para el análisis antropológico de procesos de creación o re-creación de las identidades culturales enfatizando en los detalles de las vivencias cotidianas de sus protagonistas

PALABRAS CLAVE: religiones afrocubanas, procesos creativos, sincretismo, improvisación, collage, mujeres.

ABSTRACT

The article is framed within the debate about creation or re-creation processes of Afro-American ethnic and religious identities, i.e. syncretism, creolization, transculturation, etc.

It is based on the actual becoming of an Afro-Cuban religious community in the province of Matanzas, within which women have played a critical role. While focused on performative aspects, a current characteristic of their religion is using ‘ad hoc’ elements from ‘popular Catholicism’ and other Afro-Cuban religions, a strategy that reminds the principles of musical improvisation and collage.

This article brings conceptual approaches of those arts to bear on anthropological concerns with processes of creation or re-creation of Afro-American identities while emphasizing in everyday life details as provided by religious practitioners.

KEYWORDS: Afro-Cuban religions, creative processes, syncretism, improvisation, collage, women.

La pregunta sobre cómo culturas y, en específico, religiones africanas sobrevivieron, fueron construidas, re-construidas, forjadas o creadas en América ha sido objeto de debate desde el inicio de los estudios afro-americanos. La diferencia terminológica no es en vano, ella indica múltiples posiciones teóricas al respecto.

Unos de los pioneros de los estudios afro-americanos que en gran medida sentó las bases de futuras aproximaciones teóricas al tema fue Melville Herskovits. Su legado incluye paradigmas tales como “aculturación”, “sincretismo cultural”, “supervivencias” y “rasgos culturales” (*cultural traits*) que él —y sus colaboradores— redefinieron y aplicaron en su campo de estudio.²

Desde un primer momento, las teorías de Herskovits fueron objeto de polémica.³ Franklin Frazier fue uno de sus mayores contendientes en los Estados Unidos. Frazier sostenía que ninguno de los hábitos o costumbres que caracterizaba la vida en África se mantuvo en América y las culturas afro-americanas eran por tanto producto de la adaptación al nuevo medio.⁴

En Cuba Fernando Ortiz, apoyado por Malinowski,⁵ lanzó su neologismo “transculturación” como alternativa al término “aculturación” propuesto por Herskovits. Según Ortiz la palabra inglesa *acculturation* implicaba la adecuación de una cultura a otra, mientras que “transculturación” denotaba tanto el proceso de pérdida como el de ganancia —deculturación y neoculturación— en la mezcla de varias culturas, que en su concepción era un proceso continuo de síntesis y amestizamiento.⁶

*PhD candidate in Anthropology. University College London (UCL). University of London. 14 Taviton Street. London WC1H 0BW. Reino Unido; Teléfono: +44693693057; Correo electrónico: alessbasso@yahoo.es

En la actualidad, como afirma Palmié⁷ el programa de Herskovits de buscar africanismos en el Nuevo Mundo y medir con ellos las desviaciones ocurridas en relación con el modelo cultural africano puede parecer *naive*. Sin embargo, la pregunta sobre la re-constitución o lo que él llama “etno-génesis” de las culturas africanas en América sigue siendo objeto de estudio y debate. Dicho debate se plantea hoy en nuevos términos y con nuevos aspectos,⁸ sin embargo, gran parte de los estudios afro-americanos oscilan entre lo que ahora se denomina la escuela o perspectiva de la “creolización”,⁹ sustentada por Mintz y Price¹⁰ (1992) y la perspectiva “afro-genética”, también llamada “revisiónismo” o “método etno-histórico”¹¹ respaldado entre otros por Lovejoy.¹²

A pesar que las mencionadas posiciones representan los extremos del debate, ellas tienen en común que el resultado de sus procesos es el llamado sincretismo, entendido como la mezcla o la creación relativamente homogénea y armónica de las culturas o religiones en cuestión.¹³

En el caso de Cuba, área del presente artículo, una de las teorías recientes respecto a los procesos de reconstrucción o re-creación de las culturas e identidades africanas es la propuesta por Stephan Palmié en su artículo *Ethnogenetic Processes and Cultural Transfer in Afro-American Slave Populations*. Allí, tras examinar algunos casos de procesos “etno-genéticos” en Cuba, propone un modelo alternativo para los casos en los cuales: “el modelo de la rápida creolización no corresponde con los resultados observables de dichos procesos”,¹⁴ y sustenta la tesis que:

{...} a menos que las “naciones” desarrollaran mecanismos para transmitir sus re-construidas culturas a través de barreras étnicas integrando africanos “foráneos” y criollos en su aparato institucional, la extinción de sus identidades “étnicas” y “culturales” era solo cuestión de tiempo.¹⁵

Para el autor la fuerza de las “supervivencias” yoruba en Cuba se debieron en parte a que ellos “des-enfatizaron” los lazos de descendencia a favor de un parentesco ficticio y religioso a través de la iniciación”.¹⁶

A pesar de estar de acuerdo con Palmié en cuanto a los llamados lucumí en Cuba, el caso que presentaré a continuación, de los *gangá longobá*, niega ambas afirmaciones para determinados procesos “etno-genéticos”, de “re-construcción” o de “creación” de identidades culturales en la isla, además de abrir interrogantes sobre la adecuación de explicaciones o, interpretaciones que tienden a ver el resultado de la interacción de varias culturas como una mezcla mas o menos homogénea y/o armónica. Me refiero a categorías como sincretismo, aculturación, adaptación, transculturación, creolización, e incluso bricolaje.

Como se hará evidente en el curso del siguiente artículo, el caso de los *gangá longobá* demuestra por una parte la importancia de los lazos de parentesco en determinados procesos “etno-genéticos”, y por otra que la re-construcción o creación de identidades religiosas y culturales puede estar caracterizada por la improvisación, el eclecticismo y la fragmentación además de un total desinterés por armonizar los materiales o elementos utilizados.

LOS GANGÁ LONGOBÁ

Gangá fue el término utilizado por las autoridades coloniales, tratantes y dueños de esclavos, para denominar principalmente a personas que del área de Sierra Leona y Liberia¹⁷ fueron vendidas como esclavos en los mercados americanos. En Cuba fueron conocidos bajo las siguientes dobles denominaciones: *gangá maní*, *gangá golá* o *gorá*; *gangá quisí*, *kisí*, *quini* o *quiri*; *gangá bay*, *fay* o *fag*; *gangá conú*; y *gangá longobá* o *nongobá*.¹⁸

En la actualidad solo hay una comunidad en Cuba que se reconoce como descendiente de los *gangá longobá*. Dicha comunidad se compone de cincuenta a setenta personas que en su mayoría residen en la población de Perico, una de las tres que componen el municipio del mismo nombre. Perico posee una población urbana de 24.991 habitantes¹⁹ y se encuentra ubicada en la provincia de Matanzas, uno de los principales centros azucareros desde fines del siglo XVIII.

Esta comunidad practica una religión particular a la cual también denominan *gangá longobá*. Los rituales religiosos se suelen acompañar con instrumentos, música, danza y cantos también peculiares, todos ellos igualmente llamados *gangá longobá*.

A partir de datos etnográficos, así como de fuentes bibliográficas y de archivo en una monografía anterior propuse que los *gangá longobá* probablemente provenían de la jefatura de *Nongoba*, perteneciente a la sub-rama etnolingüística de los *shebro-bullom* y localizada en la península de Turner, adyacente a Sierra Leona.²⁰ Según autores como McCulloch la estructura familiar consanguínea de los *shebro-bullom* en Sierra Leona, está basada en un sistema de descendencia matrilineal “del cual se pueden rastrear descendientes en línea femenina hasta los primeros pobladores del país”.²¹

Los actuales miembros de la comunidad *gangá longobá* de Perico están relacionados consanguíneamente, la mayoría se apellidan Diago, y son descendientes por vía materna de una mujer a la que recuerdan como *la vieja africana*. Los pobladores de Perico se refieren a ellos como la familia del *gangá*, o “Diago”. Los términos *gangá* y *gangá longobá* se aplican en Perico a los miembros de una comunidad familiar específica, a su religión y a sus expresiones músico-danzarias.

LA GENEALOGÍA

La comunidad *gangá longobá* de Perico se ha caracterizado por el papel protagónico que han desempeñado determinadas mujeres de la familia. Cuando realicé mi trabajo de campo a mediados de los noventa,²² Linda Diago era aún considerada como una de las personalidades más relevantes de la comunidad y a ella se hacía constante referencia. Linda murió en 1986, cuando contaba con alrededor de ochenta años. Un par de años antes fue entrevistada por la musicóloga Maria Elena Vinuesa.²³

Linda²⁴ era bisnieta de una mujer africana que perteneció a la dotación de esclavos del central matancero *Santa Elena*, propiedad de la familia Diago, de ahí su apellido. En el curso de la entrevista Linda se refiere a su bisabuela como *la vieja africana* o *la abuela*, y no estaba segura de si su nombre era Josefa o Rosario. En algún momento, tras la abolición de la esclavitud, la bisabuela africana se estableció en Perico, donde nació y creció Linda. Según cuentan, la bisabuela tuvo solo dos hijos, un varón y una hembra, esta última abuela de Linda. Actualmente no se sabe con exactitud cuántos hijos tuvo la abuela de Linda, se recuerdan solo dos: Ángela, la mayor, y Aniceta. De Ángela se cuenta que tuvo cinco hijos de un primer matrimonio. Ellos tenían el apellido de su madre y su abuela: Diago,²⁵ la mayor de las mujeres era Linda. Linda por su parte contrajo matrimonio a los 17 años con Alfredo Corbea, con quien tuvo seis hijos, tres varones y tres hembras. Sus hijos llevan el apellido del padre: Corbea.

Aunque la existencia física de la bisabuela africana sea relevante a nivel histórico,²⁶ a nivel cosmológico lo significativo es su existencia como antepasado mítico, fundador de la familia y legitimizador de los conocimientos y el quehacer religioso de sus sucesores. De hecho, en la entrevista, Linda aseguró que sus conocimientos sobre quehacer religioso los adquirió con la bisabuela:

Así es que cuando la abuela mía {se refiere a la bisabuela} iba para el cuartico de los santos nos llamaba, y en seguida yo estaba con ella en el cuarto, así que lo que yo aprendí, lo aprendí con *la vieja africana*...²⁷

La importancia de Linda Diago en el contexto de la comunidad familiar se debe a que ella fue la heredera tanto de los conocimientos religiosos como de una serie de *objetos* o *piezas*²⁸ en los cuales —como veremos mas adelante— según la cosmología *gangá longobá* se materializan y viven las entidades en las que ellos creen. Estas entidades reciben el nombre de santos²⁹ y sus *piezas* fueron legadas de forma matrilineal como explicó Linda:

Cuando ella {la bisabuela} se murió de 108 años, se quedó {con los santos} la abuela mía, la mamá de mi mamá.³⁰

En algún momento los santos pasaron al cuidado de Ángela, la madre de Linda, y cuando esta murió los heredó su hermana menor, Aniceta, quien a su vez los legó a la hija mayor de su hermana: Linda. Linda, sin embargo, decidió truncar la transmisión de la herencia de sus antepasados y no enseñar a sus descendientes sobre el culto religioso, según su testimonio:

... la abuela mía sí enseñaba porque la gente de antes no son como los de ahora, porque sabe que los muchachos de ahora son muy relambíos.³¹

De hecho, ella no solo no enseñó a sus hijos o nietos sino que decidió que ninguno de ellos debía heredar las *piezas* de los santos y que estas debían botarse tras su muerte:

Yo le tengo dicho a la gente que el día que yo me muera, que se coja todo y que *se bote* {...} porque no hay quien lo va a *coger*.³²

De lo anterior se desprenden algunas interrogantes, pues si Linda consideraba que ninguna de sus hijas mujeres podía o debía heredar los santos, ella hubiese podido alterar la tradición y legarlos a alguno de sus hijos varones o incluso saltar una generación y legarlos a alguna de sus nietas o nietos. Como veremos mas adelante, ella probablemente introdujo cambios a nivel ritual y bien podía haberlo hecho con el legado de los santos, entonces, ¿por qué no lo alteró la herencia de los santos y los legó a alguien de su confianza?

Por otra parte, si ella consideraba que no había absolutamente nadie que según sus palabras los fuera a “coger” esto se debió —en parte— a que ella misma no enseñó a ninguno de sus descendientes sobre su cuidado, la pregunta sería entonces: ¿por qué motivo decidió Linda truncar la transmisión de conocimientos religiosos y de los santos?

Antes de intentar responder estas preguntas es fundamental entender qué son exactamente los santos y qué implicaciones cosmológicas tienen las *piezas* que Linda creía que debían *botarse* tras su muerte.

LOS SANTOS

La religión de los *gangá longobá* se basa en el culto a una serie de entidades que ellos denominan santos. A cada uno de los santos le “pertenecen” una serie de “objetos” que se guardan con gran secreto en soperas, tinajas o cazuelas de barro.³³ Estas *piezas* se encuentran ubicadas en un cuarto reservado exclusivamente para ellas, llamado “el cuarto de los santos”, o “el cuartico” como refirió Linda en la entrevista.

Cuando los practicantes me hablaban de los santos *gangá longobá* y explicaban sus funciones y atributos generalmente utilizaban los orichas de la santería³⁴ como referencia. Esto se debe probablemente a que en la actualidad no se conocen mitos o narraciones acerca de la creación del mundo, ni sobre la génesis y devenir de los santos. Quizás, esta ausencia se deba a la decisión de Linda, pero es también probable que se trate del resultado de un proceso que venía ocurriendo anteriormente. Valga entonces enfatizar que la religión de los *gangá longobá* no posee un sistema mitológico fundacional³⁵ centrándose en la práctica ritual.

Las características de los santos *gangá longobá* son prácticamente las mismas de los orichas utilizados como referente, incluso algunos de los nombres de los santos son fonéticamente similares a aquellos de la santería, por ejemplo: *Gueguá*³⁶ es el santo con quien se inician y terminan todas las ceremonias *gangá longobá*, su nombre se asemeja al de *Eleguá* en la santería. Las características, atributos y colores de ambas deidades idénticas, como lo son las de *Noú* y *Ogún* de la santería. En ambos casos se trata del dueño de los metales. Los colores de *Noú* son, a diferencia de los de *Ogún*, el verde, rojo y morado.

Yeyé, al igual que *Ochún* de la regla de ocha, es la diosa del amor y las aguas dulces. En la santería uno de los caminos³⁷ de *Ochún* recibe el nombre de *Yeyé Moró*, o *Yeyé Karí*,³⁸ idéntico al utilizado por los *gangá* de Perico. *Oyá* o *Yansarile* es el nombre utilizado por los *gangá longobá* para designar a la deidad dueña de los vientos y la puerta del cementerio, su nombre, funciones y colores representativos son los mismos de *Oyá* en la santería.

Los nombres de los santos restantes no guardan parecido con los de ningún oricha de la santería, aunque sí sus funciones, atributos y colores representativos, ellos son: *Mamba*, que corresponde a *Changó*, el dueño del trueno, en la santería, y *Obbé*, que al igual que *Yemayá* se la concibe como dueña de los mares y del color azul.

Mientras que *La Vieja* es el santo a quien pertenecen todas las cabezas, además de la pureza, y el color blanco, coincidiendo en ese sentido con *Obbatalá* en la santería, a quien por un camino se

representa como “una viejecita friolenta y temblorosa a la que hay que tapar con una sábana blanca”.³⁹ Como puede apreciarse es el único santo con un nombre en español que además coincide con el que los actuales practicantes utilizan para referirse a la fundadora de la familia, lo cual corrobora la idea que la bisabuela africana pasó a convertirse en antepasado mítico y que, de cabeza de familia fue transformada en deidad dueña de todas las cabezas. *La vieja* no es objeto de culto especial.

Yebbé es el dueño de las enfermedades y de la tierra, viste con tela de saco como *Babalú-Ayé* en la santería. Los *gangá longobá* se refieren usualmente a él por el nombre del santoral católico: San Lázaro. Este es el único santo sobre el cual se me narró historia alguna:

San Lázaro dicen que tiene una comisión espiritual. San Lázaro es santo y es espíritu. Porque fíjate si es santo y espíritu que dicen que Olofin le dijo cuando murió, después que lo enterraron, muerto y sepultado, que dijo: Lázaro levántate y camina; y que San Lázaro salió de la tumba. Entonces él es muerto. Ese es el santo que liga bien, bien, bien, con los muertos.⁴⁰

Las ocho deidades que acabo de mencionar son las únicas que toman posesión o “montan”⁴¹ el cuerpo de los creyentes. A ellas pertenecen las *piezas* que reciben el sacrificio periódico de animales, los mismos que a las correspondientes deidades de la santería.

Los *gangá longobá* también creen en un dios creador, *Tata Dios* o *Tatita*, que permanece alejado de los asuntos mundanos, no es objeto de culto directo y no le “pertenece” ninguna *pieza*.

Dadas las similitudes entre los santos *gangá longobá* y los orichas de la santería podría pensarse que no hay una diferencia significativa entre ellos, sin embargo para los practicantes de ambas religiones se trata de entidades diferentes. Aunque varios miembros de la familia hayan utilizado el referente de los orichas, ellos me advirtieron que se trataba solo de eso, de encontrar una forma para explicar las características de los santos *gangá longobá*. Además, cuando practicantes de la santería, u otras religiones en Perico, se refieren a los santos de la familia Diago lo hacen por el nombre del santo en esa religión y no por el correspondiente en la santería, por ejemplo se dice: *Mamba*, el *Changó gangá*, o el *Changó* de esa familia.

Por lo tanto, aunque los miembros del *gangá longobá* se hayan apropiado de las características, funciones y atributos de los orichas, los santos a quienes ellos rinden culto son, tanto para ellos como para los practicantes de la santería de la localidad, seres diferentes.

Otra diferencia significativa es que los santos *gangá longobá* solo toman posesión del cuerpo de los miembros de la familia Diago, mientras que los orichas —e incluso las deidades y espíritus de otras religiones “afrocubanas”— pueden poseer a cualquier persona perteneciente a cualquier familia esté o no iniciada en dicha religión. Los santos *gangá longobá* son entonces exclusivos de una comunidad religiosa unida por lazos de consanguinidad, y se hacen presentes y actúan exclusivamente a través de ella.

También es importante señalar que a diferencia de la santería no es posible iniciarse en el culto de los *gangá longobá*, es decir, nadie fuera de la familia puede “convertirse” o formar parte de esta comunidad religiosa. Incluso Magdalena Mora, la persona a la cual se considera actualmente como poseedora de los mayores conocimientos religiosos, y que sin embargo no es parte de la familia consanguínea, cuando habla de los *gangá longobá* lo hace marcando una diferencia, ella generalmente se refiere a “ellos” y no a “nosotros”, a “esa casa” y no a “nuestra casa” o “la casa”. Magdalena tampoco es montada por ningún santo *gangá* sino por un oricha de la santería. La inexistencia de la iniciación religiosa refuerza la idea que se trata de una religión limitada a una comunidad familiar.

Además, en la regla de ocha cuando una persona es iniciada *recibe* una serie de *piezas*, similares a las mencionadas de los *gangá longobá*, por lo tanto cada creyente posee sus propias *piezas* y a ellas dedica su cuidado y ofrece sus sacrificios. En cambio, entre los *gangá longobá* las *piezas* de las ocho deidades mencionadas son únicas, cada miembro de la familia no posee *piezas* propias, sino las existentes son concebidas como un bien común de la familia aunque estén al cuidado de un individuo.

EL SER DE LOS SANTOS

Aunque hasta el momento me he referido a estas *piezas* como “pertenecientes” a los santos esto no es del todo correcto. Definir estas *piezas* es complejo pues los practicantes no utilizan los sustantivos

“objetos” o “piezas” para referirse a ellas, ni el verbo “pertenecer”, tampoco suelen referirse a las mismas con el término “fundamento” comúnmente utilizado en otras religiones “afrocubanas”. A veces los practicantes se refieren a las *piezas* como al lugar donde “viven” los santos, aunque cada santo “vive” también en determinados lugares de la naturaleza o de la casa y pueden estar en cualquier lugar —incluido el cuerpo de miembros de la familia cuando son poseídos. Usualmente estos “objetos” son llamados por el nombre del santo específico a quien “pertenecen”. Por ejemplo, cuando los miembros de la familia enseñan la cazuela de San Lázaro suelen decir: “este *es* San Lázaro”, o “esa es la cazuela *de* San Lázaro”. Cada caso supone cosas diferentes, en el último se establece una relación de pertenencia, mientras que primer caso, implica que los “objetos” o *piezas* son parte constitutiva del *ser* del santo, es decir que el santo *es* y *está* en tales “objetos” o *piezas*.⁴²

El hecho que para los miembros del *gangá longobá* los “objetos” o *piezas* no son solo el lugar donde viven los santos, o no solo les “pertenecen” sino que son parte de su *ser*, se expresa claramente cuando ellos se refieren a los santos en plural. Por ejemplo, cuando alguno de los responsables de su cuidado realiza determinadas acciones rituales relacionadas con las *piezas*, los *gangá longobá* dicen que la persona “está atendiendo a los santos” y no que “está atendiendo las soperas, cazuelas o fundamento de los santos”. También, como mencioné anteriormente, ellos se refieren al cuarto donde se encuentran las *piezas* como el “cuarto *de* los santos” y no el “cuarto de las soperas, cazuelas o fundamento de los santos”, por tanto el cuarto “pertenece a” o “es habitado por” los santos y no sencillamente por sus *piezas* u “objetos”.

Además, cuando se les va a ofrecer el sacrificio de animales los *gangá longobá* dicen que “se va a matar a los santos”⁴³ o, en específico, que determinado animal, por ejemplo “es para San Lázaro” o para el santo a quien se le sacrifique el animal, y no que se va a “matar a la cazuela de San Lázaro” o, que el animal “es para” las soperas, cazuelas, o fundamento de determinado santo.

Algunos académicos suelen referirse a “objetos” similares de otras religiones “afrocubanas” como “representativos” o “simbólicos” de los santos. En mi parecer, estos “objetos” no son llanamente una representación simbólica de entidades sobrenaturales sino son a la vez constitutivos de su *ser*, como también “son de” o “pertenecen a” los santos y son uno de los lugares donde ellos “viven”, tal y como suelen expresar los creyentes,

Por lo tanto, nivel ontológico, los santos *gangá longobá* son seres complejos, ellos *son* seres sobrenaturales trascendentes que a la vez *son* y *están* presentes de modo inmanente en objetos materiales, y además *están* transitoriamente en el cuerpo de sus creyentes. En mi opinión, esa complejidad es una característica que comparten con las deidades de otras religiones afrocubanas.

El hecho que en la cosmología *gangá longobá* las *piezas* sean indisociables de los santos, abre una nueva perspectiva sobre la voluntad de Linda Diago respecto a que éstas se *botaran* tras su muerte. *Botar* los santos implicaría deshacerse de las entidades a quienes ella rendía culto y más aún: la disolución de la comunidad religiosa familiar y del culto en general. Aquí la pregunta de porqué Linda quería trincar la transmisión de los conocimientos religiosos y de los santos se transformaría en: ¿por qué ella consideraba que se debía poner fin al culto y disolver la comunidad religiosa familiar? Y más aún: ¿por qué no lo hizo ella misma?

Al respecto es solo viable especular algunas respuestas. Cuando Linda afirmó haber adquirido sus conocimientos con la vieja africana, no solamente estaba legitimizando sus conocimientos por haberlos adquirido directamente de sus ancestros, sino que estaba marcando una distancia entre ella y las generaciones sucesivas, lo cual también es evidente en su comentario sobre “la gente de antes” que “no son como los de ahora” y que en la actualidad los “muchachos son muy relambíos”. Linda no podía por sí misma *botar* los santos, pues eso significaría ir en contra de su propia concepción del mundo, de su propio mundo. Por lo tanto las *piezas* solo podían ser *botadas* por gente de ahora que no compartiesen su cosmología ni su mundo y para quienes las *piezas* fuesen tan solo una serie de objetos sin mayor significado.

Pero, ¿estaba Linda en lo cierto? ¿No había efectivamente nadie que pudiera *coger* sus conocimientos ni sus santos? ¿Implicaba su muerte la muerte del mundo de sus dioses y ancestros?

LA INTERVENCIÓN DEL ORÁCULO DE OCHA

Cuando Linda Diago falleció la familia recurrió por primera vez al uso de un oráculo para determinar el destino de los santos. Dentro de la práctica ritual *gangá longobá* no es común el uso de

oráculos, y la familia tuvo entonces que recurrir a alguien externo a ella. El recurso de utilizar un oráculo religioso para conocer la voluntad de los santos demuestra que la cosmología de Linda seguía vigente: los santos seguían siendo seres actuantes dentro de la comunidad familiar, que existen más allá de la voluntad individual y tienen una voluntad propia y cognoscible a través de los oráculos.

Además, el hecho que sus descendientes no hayan simplemente *botado* los santos implica que quizá Linda estaba equivocada, su mundo no moría con ella, sus descendientes conocían las implicaciones de *botar las piezas*.

La persona que consultó el oráculo a la muerte de Linda fue uno de los religiosos afrocubanos de mayor prestigio de la época: Armando Zulueta. Según Magdalena⁴⁴ se acudió a él porque la familia consideró que “hacia falta un mayor”⁴⁵ que llevara a cabo las ceremonias fúnebres para Linda. El resultado de la consulta fue que los santos debían quedarse con la familia, específicamente bajo el cuidado de Humberto Casanova, nieto de Linda, interrumpiendo así la tradición de estar al cuidado de una mujer.

En mi opinión, la intervención de un practicante de otras religiones afrocubanas fue determinante en el hecho que los santos se hayan quedado por primera vez al cuidado de un hombre, pues en la cosmología de la regla de ocha/ifa, las más altas jerarquías y conocimientos religiosos están reservados a los hombres.⁴⁶ Su intervención también fue decisiva en la continuidad de la comunidad *gangá longobá*. Es probable que para otras comunidades religiosas de la población la existencia de los *gangá longobá* fuese crucial tanto para la definición de sus propias identidades religiosas como para solucionar determinados problemas, como consta en el siguiente testimonio de Linda:

Yo he aguantado muchos muchachos, muchos muchachos de esos que se están muriendo, y que la madre arriba de mí, arriba de mí, y dios me ha acompañado, y el muchacho se ha puesto bueno.⁴⁷

Por su parte, Humberto Casanova, aunque criado por Linda, reconoció no tener los conocimientos necesarios para asumir tal responsabilidad, por lo cual acudió a Magdalena Mora, volviendo los santos a quedar bajo el cuidado de una mujer.

Al parecer Linda no estaba del todo equivocada... En su familia no había nadie que pudiese *coger* los conocimientos ni los santos. Gracias a la intervención del oráculo de la regla de ocha los santos quedaron nominalmente dentro de la familia pero, en la práctica, pasaron al cuidado de alguien fuera de ella. Sin embargo, el devenir de los santos es más complejo que la aparente dicotomía entre la pertenencia o no a la comunidad familiar consanguínea.

Magdalena Mora no es simplemente alguien externo a la familia. Ella es hija de una hermana de crianza y gran amiga de Linda: María Luisa Herrera. María Luisa y Linda eran además las principales cantantes en las ceremonias religiosas de los *gangá longobá*, función que actualmente desempeña Magdalena.

Magdalena ocupa un lugar “liminal” —en la terminología de Turner— en cuanto a su pertenencia a la familia Diago, ella creció y fue criada en el mundo religioso de Linda Diago y como ella misma sostiene, sus conocimientos los adquirió “viendo y oyendo lo que hacían sus mayores”.⁴⁸ Si bien Magdalena no es parte de la familia consanguínea y, no se incluye en la familia Diago, ella es considerada por los *gangá longobá* —y por practicantes de otras religiones del lugar— como un miembro fundamental de la comunidad religiosa.

ECLECTICISMO VS ARMONÍA

El único ritual, o complejo ritual, que realizan en la actualidad de forma periódica los miembros de la familia Diago es una celebración ritual festiva o *toque de tambores* dedicado a San Lázaro cada 17 de diciembre. San Lázaro es el santo que montaba a Linda Diago y que, según cuenta Magdalena, le indicaba los procedimientos rituales a seguir cuando la gente acudía a ella:

eso de dar resguardos y collares era cosa de Linda, de su santo que venía y decía: hay que hacer esto, hay que hacer lo otro. Los colores de los collares son igualitos a los de la santería.⁴⁹

Los toques, o toques de tambores son celebraciones que se realizan en la mayoría de religiones afrocubanas y en todas ellas incluida la de los *gangá longobá* suelen tener una estructura similar. Estos suelen comenzar con el sacrificio de animales la noche anterior a la celebración y tras realizar una serie de procedimientos rituales que ocupan la mayor parte del día, culminan con la celebración festiva donde las deidades o espíritus se hacen presentes poseyendo el cuerpo de los practicantes.

En cada religión, estas celebraciones adquieren características propias. En el caso de los *gangá longobá* los elementos particulares más notorios son el conjunto instrumental, la música, y los cantos, y la forma en la que se realizan ciertas ceremonias rituales. Sin embargo, en la actualidad se han incorporado elementos de otras religiones afrocubanas, ejemplo de ello es el botar agua a la entrada de la casa donde tiene lugar la celebración. Según el testimonio de Magdalena Mora, esta es una acción se viene realizando entre los *gangá longobá* solo recientemente:

En esa casa nunca ha habido esa botadera de agua cuando se acaba el Toque. *Lo que está de moda es moderno* y ellos lo hacen y yo no voy a decir nada. Antigamente yo no vi a nadie botar ni una jícara ni un cubo de agua pa' fuera. Por otras cosas si se botaba agua, por una tragedia o una discusión que se forma. Tú sabes que en las fiestas la gente toma y se pone a discutir, y para aplacar se coge un cubo de agua y se bota.⁵⁰

Por la referencia de Magdalena Mora a lo moderno sería posible pensar que ciertas acciones o procedimientos rituales son relativamente recientes, ocurridas al menos tras la muerte de Linda.

No obstante, fuera del contexto de la celebración festiva Linda realizaba ceremonias rituales que al parecer fueron introducidos por ella misma como el dar resguardos y collares, valga recordar la afirmación de Magdalena Mora: “eso de dar resguardos y collares era cosa de Linda”. Mientras que otros practicantes refirieron que Linda realizaba ceremonias similares a las que se llevan a cabo en otras religiones afrocubanas y que no se practican en la actualidad; por ejemplo la hermana de Magdalena, Leonor Mora,⁵¹ expresó que Linda solía poner una cadenita en la pierna derecha de niños *Abikú* o en sus caderas si el destino de los niños era fallecer. Se cuenta también Linda utilizaba un oráculo de seis caracoles para consultar a la gente, aunque no enseñó a ninguno de sus descendientes sobre su uso.

El concepto de niños *Abikú* es característico de la santería como también el ponerles una cadena en el pie, quizá el ponerles una cadena en la cintura fuera cosa de Linda. El oráculo de caracoles se usa en varias religiones, en la santería se utilizan dieciséis y en el palo el número varía según la persona que consulte. Por su parte, el dar resguardos se usa en varias religiones, sobretodo en palo y santería, mientras que los collares son típicos de esta última y de la regla arará.

Además, Magdalena, su hermana Leonor y la misma Linda describieron rituales tradicionales donde el uso de elementos de otras religiones es evidente. Por ejemplo, a los nueve días de fallecer un miembro de la familia los *gangá longobá* realizan un velorio para el cual “se cubre una mesa con una sábana blanca y se pone una cruz y flores, debajo de la mesa se le pone comida {al *muerto*}, se canta y se toca”.⁵² Los elementos de este velorio son los mismos utilizados en velorios y misas espiritistas, aunque los toques y cantos son probablemente diferentes.

Este tomar elementos de otras religiones no ocurre solo a nivel ritual. Como vimos la historia sobre *Yebbe* o San Lázaro es un ensamblaje de elementos tomados de la santería (*Olofin*, uno de los dioses supremos de esta religión, es quien dice a Lázaro “levántate”, y no *Tata Dios* o *Tatica*), el catolicismo popular (la historia en sí), el espiritismo (la comisión espiritual) y la creencia en los muertos. En esta historia elementos de varias religiones han sido transferidos de un contexto a otro —de varias religiones a la de los *gangá longobá*— sin homogenizarlos en términos de una narrativa estrictamente *gangá longobá*.

De todo lo anterior podría pensarse que nos hallamos frente a un caso de sincretismo donde la intención es sintetizar prácticas y creencias religiosas tradicionales y modernas en “un sistema religioso armónico”⁵³ y transcultural donde elementos diversos se mezclan de modo tal que el producto resultante es cualitativamente diferente de sus componentes.⁵⁴ Sin embargo, para practicantes y conocedores de las religiones profesadas en Cuba, los elementos procedentes de diversas religiones son claramente reconocibles. Además los *gangá longobá* no intentan en modo alguno sintetizar dichas prácticas y creencias de forma armónica.

Al contrario, como hemos visto los practicantes *gangá longobá* son perfectamente conscientes que tanto ciertos actos rituales como sus explicaciones y narrativas pertenecen a otras religiones, y en ningún momento intentaron presentarlas como un todo armónico u homogéneo.

En mi opinión, es mucho más provechoso interpretar la forma en la cual los *gangá longobá* han reconstruido sus creencias y prácticas religiosas así como su identidad como comunidad bajo la óptica del collage y la improvisación. Según Ulmer el collage tiene las siguientes características: “fragmentación o separación, uso de materiales o mensajes pre-existentes, ensamblaje o montaje y discontinuidad o heterogeneidad”⁵⁵ por lo tanto “Collage es el transferir materiales de un contexto al otro” donde “el truco {...} consiste en no suprimir la alteridad de aquellos elementos reunidos en una composición temporal”⁵⁶ (Ibid). Por otra parte, entiendo la improvisación en su sentido musical que implica la creación, re-interpretación o re-arreglo de elementos conocidos acorde a un género o estilo musical durante la ejecución.⁵⁷

Aquí cabría la pregunta de ¿por qué recurrir a la imagen del collage si en la antropología existe una explicación ofrecida por Lévi-Strauss que aparentemente pudiera adaptarse al caso de los *gangá longobá* como es el *bricolage*?

De hecho, como explica Lévi-Strauss⁵⁸ el *bricoleur* siempre utiliza un set preexistente y heterogéneo de herramientas y materiales para realizar un proyecto cuyo resultado generalmente difiere del proyecto original. Por lo tanto, antes de iniciar cualquier proyecto el *bricoleur* entra en una especie de diálogo con sus conocimientos teóricos y prácticos así como de los medios técnicos que posee y que limitan las posibles soluciones, siendo sus productos —que Lévi-Strauss compara con los del pensamiento mítico— un nuevo arreglo o ensamblaje de elementos.

En el caso de los *gangá longobá* es posible afirmar que ellos han hecho uso de un “set preexistente y heterogéneo de herramientas y materiales” como son narrativas y ritos de otras religiones para lo cual es necesario contar con un “arsenal” de elementos teóricos y prácticos de dichas religiones. Sin embargo, la utilización de dichos elementos funciona de forma diferente a la propuesta por Lévi-Strauss. Según este autor⁵⁹ el trabajo del *bricoleur* se define en aras de un proyecto y de las estructuras que se construyen a partir de eventos. En cambio, la “construcción” de la religión de los *gangá longobá* y de su comunidad no han presupuesto un proyecto predeterminado que les dé homogeneidad. Ellas han sido producto del devenir, y en la medida que se han ido “construyendo” o re-creando se han utilizado ocasionalmente fragmentos de diversas fuentes.

Como vimos, solo *el toque* tiene una estructura reconocible, que sin embargo no es peculiar, sino la misma de la celebraciones de su tipo en el contexto de las religiones afrocubanas. Por tanto no sería correcto afirmar que los *gangá longobá* utilicen elementos, materiales o mensajes pre-existentes para forjar una estructura propia, ya sea a nivel ritual, narrativo o de sus creencias en general. De hecho, la utilización de elementos pre-existentes o de materiales de otro contexto se halla reunida más en una composición temporal que en una estructura, como vimos ciertos elementos y prácticas rituales introducidos por Linda ya no se realizan mientras otros nuevos se han ido introduciendo.

Dado que las creencias y prácticas religiosas de los *gangá longobá* están construidas de modo ecléctico, a partir de fragmentos desarticulados de otras religiones, ensamblados de forma discontinua y sin ningún interés por suprimir su alteridad ni por homogenizarlos en un todo armónico o estructurado, la estrategia que ellos han seguido es a mi juicio mucho más cercana a la del collage y la improvisación.

CONCLUSIONES

Para terminar quisiera recapitular las principales ideas expuestas en el curso del artículo. Los *gangá longobá* comparten con la regla de ocha y otros sistemas religiosos afrocubanos una serie de paralelismos y similitudes, en mi parecer la más significativa es la manera de concebir a sus santos como seres sobrenaturales trascendentes que a la vez *son* y *están* presentes en objetos materiales, además de *estar* transitoriamente en el cuerpo de sus creyentes.

Dadas las similitudes existentes entre la santería y el *gangá longobá*, podría pensarse que se trata de una misma religión con variaciones. Sin embargo, para los practicantes de ambas se trata de religiones diferentes. Precisamente uno de los aspectos fundamentales que las separa es la conciencia de la diferencia que tienen los creyentes y practicantes tanto de la santería como del *gangá longobá*.

Dado que los actuales practicantes *gangá longobá* carecen de un sistema mitológico fundacional, su religión se sustenta en el aspecto *performativo*, en actos y procesos rituales. Para la realización de sus ceremonias, los *gangá longobá* cuentan con un acervo de rezos y cantos propios, de algunos bailes característicos y de un conjunto instrumental único en su tipología en el país.

Por otra parte, el modelo que ellos han utilizado para forjar la comunidad religiosa y familiar ha sido contrario al de otras poblaciones afrocubanas. Ellos han excluido personal foráneo, concentrándose en la descendencia matrilineal de un ancestro femenino fundador de la familia. A pesar de esta exclusión, ellos han incluido prácticas foráneas y utilizan el bagaje conceptual de otras religiones cuando así lo requieren.

Dichos préstamos e inclusiones ocurren de forma fragmentaria y discontinua, sin ningún interés o necesidad de suprimir su alteridad o de mezclarlos de forma más o menos homogénea en un todo armónico o con una estructura predeterminada. Por lo tanto, sería incorrecto catalogar sus prácticas y creencias religiosas como sincréticas, transculturales o incluso como resultado del *bricolage*. En caso de definir las de alguna manera el eclecticismo, el collage y la improvisación ofrecen modelos que se acercan mucho más al proceso de forjamiento de sus prácticas, creencias e identidad religiosa.

A pesar que la transmisión de conocimientos religiosos se ha visto truncada, la cosmología *gangá longobá* ha perdurado. Ello ha permitido la creación de narrativas que han articulado el devenir de la comunidad religiosa, además de vincularla con un pasado tradicional y que a pesar de la exclusión de personas ajenas a la familia consanguínea, a los préstamos y las posibles pérdidas, exista aún hoy, con una identidad propia, tanto la práctica religiosa como la comunidad *gangá longobá* en la población de Perico.

Para concluir quisiera regresar al tema que motivó el presente artículo: el debate teórico sobre los procesos de forjamiento o re-construcción de las culturas africanas en América. Ambas partes del debate han ofrecido importantes puntos de vista que han permitido no solo una mejor comprensión sino la adecuación e incluso la creación de un arsenal conceptual y terminológico para interpretar estos procesos. Sin embargo éste arsenal teórico en aras de ofrecer explicaciones coherentes y homogéneas ha debido obviar las múltiples variaciones y sutilezas que conforman dichos procesos. Precisamente de las sutilezas y detalles que nos ofrecen tanto las narraciones como la cotidianidad de sus protagonistas emerge el devenir de la creación o re-creación única y compleja de las identidades culturales afro-americanas.

BIBLIOGRAFÍA

- BARNES, S. T. (1997) (Ed.). *Africa's Ogun. Old word and New*, Indianapolis: Indiana University Press.
- BARNET, M. (1983). *La fuente viva*. La Habana: Ciencias Sociales.
- BASSO ORTIZ, A. (2005). *Los Gangá en Cuba*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- BERLINER, P. F. (1994). *The infinite art of Improvisation*, Chicago: University Press.
- BOLIVAR ARÓSTEGUI, N. (1990). *Los Orichas en Cuba*, La Habana: Unión.
- BRATHWITHE, E. K. (1971). *The Development of the Creole Society in Jamaica, 1770-1820*, Oxford: Clarendon Press.
- CABRERA, L. (1979). *Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe*, Miami: Peninsular Printing Inc, Col. Chicherekú en el exilio.
- CASANOVA OLIVA, A. V. (1997). "Tambores gangá", en *Instrumentos de la Música Folclórico-Popular de Cuba. Atlas*, (ed. V. Elí et al). La Habana: Ciencias Sociales.
- Casanova, Humberto: 12/1995 y 8/1996.
- DAVIDSON, B. (1981). *A Descoberta do Pasado de Africa*, Lisboa: Sá da Costa.
- DESCHAMPS-CHAPEAUX, P. (1969). "Marcas tribales de los negros en Cuba", en *Etnología y Folklore*, nº. 8. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba.
- ESQUENAZI PEREZ, M. (2001). *Del areito y otros sonos*, La Habana: Letras Cubanas.
- ESSL, K. (2002). *Improvisation on "Improvisation"*, en <http://www.essl.at/bibliogr/improvisation-e.html>. Visitada el 20/03/2008.
- FRAZIER, E. F. (1939). *The Negro Family in the United States*, Chicago: Chicago University Press.
- FUENTES GUERRA, J. (1996). *Raices bantu en la regla de Palo Monte*, Cienfuegos: Mecenás.
- GUANCHE, J. (1996). *Componentes étnicos de la nación cubana*, La Habana: Unión.
- HERKOVITS, M., REDFIELD, R. y LINTON, R. (1936). "Memorandum for the study of acculturation", en *American Anthropologist*, New Series, vol. 38, nº. 1. (Jan.-Mar., 1936: 149-152).
- HOLBRAAD, M. (2007). "The power of power: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá", en *Thinking Through Things* (Ed. Henare et.al.) London: Routledge.
- <http://www.guije.com/pueblo/municipios/mperico/index.htm>
- <http://www.one.cu/anuariopdf/capitulo2/0205.pdf>
- http://www.unesco.org/culture/dialogue/slave/html_eng/publi.shtml
- KREMSER, M. (1996) (ed). *Ay Bôbô*, Vienna: Universitätsverlag.
- LEVI STRAUSS, C. (1981). *The Savage Mind*, London: Redwood Burn Limited.
- LOVEJOY, P. E. (1997). "The African Diaspora: Revisionist interpretations of ethnicity, culture and religion under slavery", en *Studies in the world history of slavery, abolition and emancipation*, II, 1.
- MCCULLOCH, M. (1950). *Peoples of Sierra Leona protectorate*, London: Internatinal African Institute.
- MINTZ, S. y PRICE, R. (1992). *The Birth of African-American Culture*, Boston: Beacon Press.
- Mora, Leonor: 7/1995.
- Mora, Magdalena: 7/1995, 8/1996 y 5/1997.
- NETTL, B. (1994). "Musical thinking and thinking about music in Ethnomusicology: An essay of personal Interpretation", *The Journal of Aesthetics and Art criticism*, vol. 52: 1.
- ORTIZ, F. (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana: Consejo Nacional de Cultura
- ORTIZ, F. (1975). *Los negros esclavos*, La Habana: Ciencias Sociales.
- PALMIÉ, S. (1993). "Ethnogenetic Processes and Cultural Transfer in Afro-American Slave Populations", en *Slavery in the Americas*, (ed. W. Binder). Königshausen: Neumann.
- PALMIÉ, S. (2002). *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, London: Duke University Press.
- PEEL, J. D. Y. (1968). "Syncretism and Religious Change", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 10, nº. 2, Jan.
- Portilla, Marcos: 12/1995.
- Registro Civil de Perico, Tomo 13, Folio 477. Perico, Matanzas, Cuba.
- SANSI-ROCA, R. (2005). "The hidden life of stones. Historicity, Materiality and the Value of Candomblé Objects in Bahía", en: *Journal of Material Culture* 10: 139. <http://mcu.sagepub.com/content/10/2/139.refs.html>
- SHEPHERD, V. A. y RICHARDS G. L. (2002). (eds). *Questioning Creole: Creolization Discourses in Caribbean Culture*. Oxford: James Currey.
- STEWART, C. (2007). "Creolization: History, Ethnography, Theory", en *Creolization*, (ed. C. Stewart). California: Left Coast Press.
- ULMER, G. (1990). "The Object of Post-Criticism", en *Postmodern Culture*, (ed. H. Foster). London: Pluto.
- VINUEZA M. E. (1982). *Entrevista a Linda Diago* en: Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana (CIDMUC), Departamento de Documentación del Fondo: grabaciones in situ (GIS), cinta # 23 de 1984. Ciudad de la Habana, Cuba
- YELVIGTON, K. A. (2001). "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions", en *Annual Review Anthropology*. 30:227-60.
- YELVIGTON, K. A. (2006). *Afro-Atlantic Dialogues. Antropology in the Diaspora*, Santa Fe: School of American Research Press.

NOTAS

- ¹ Mis agradecimientos a las personas e instituciones que hicieron posible la realización del trabajo de campo, en especial a Magdalena Mora (Piyuya), su hermana Leonor y a Humberto Casanova por su apoyo y afecto a lo largo de los años; igualmente agradezco el apoyo del Arts and Humanities Research Council (AHRC) y del University College of London (UCL) en el Reino Unido, y del Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana (CIDMUC) en Cuba. Agradezco también a Martín Holbraad y Rodney Reynolds por la lectura crítica de las varias versiones de este artículo, debido a sus comentarios este se transformó radicalmente. Finalmente mis agradecimientos al equipo de edición de Casa Colón por su valiosa y paciente colaboración.
- ² HERKOVITS, REDFIELD and LINTON (1936), vol. 38, n.º. 1, pp. 149-152.
- ³ YELVIGTON (2001), (2006).
- ⁴ FRAZIER (1939).
- ⁵ ORTIZ (1963), p. XXXII. Ortiz introduce su neologismo en su libro *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco* cuya introducción fue escrita por Malinoski. En ella Malinoski afirma: “Mi respuesta desde el primer momento fue de entusiasta acogida para este neologismo. Y le prometí al autor que yo me apropiaría de la nueva expresión (...) para usarla constante y lealmente siempre que tuviera ocasión de hacerlo”.
- ⁶ ORTIZ (1963).
- ⁷ PALMIÉ (1993).
- ⁸ Al respecto existe una copiosa literatura. Ejemplo de obras que ofrecen además sumarios sobre el tema: BARNES (1997) (ed.); KREMSEYER (1996) (ed.); SHEPHERD and RICHARDS (2002) (eds.); STEWART (2007) (ed.); YELVIGTON (2006) (ed.) y etc.
- ⁹ Valga aclarar que Brathwite fue uno de los pioneros en teorizar sobre la creolización como proceso resultante de la mezcla e interacción de varias culturas, su definición del proceso es bastante cercana a la de Ortiz de transculturación (ver BRATHWITE 1971). Acerca del uso, evolución y polémicas sobre el término ver el volumen editado por STEWART 2007.
- ¹⁰ MINTZ y PRICE (1992).
- ¹¹ Etno-histórico es el nombre que Herskovits daba a su método.
- ¹² Lovejoy cuenta con el apoyo de la UNESCO con su programa la *Ruta del esclavo*. ver: http://www.unesco.org/culture/dialogue/slave/html_eng/publi.shtml
- ¹³ PEEL (1968).
- ¹⁴ PALMIÉ (1993), p. 245.
- ¹⁵ PALMIÉ (1993), p. 247.
- ¹⁶ PALMIÉ (1993), p. 247.
- ¹⁷ BASSO ORTIZ (2005).
- ¹⁸ a. Según DAVIDSON (1981) el primer denominador corresponde al nombre del mercado en la costa africana donde los esclavos eran comprados y el segundo al del grupo étnico.
b. Autores como: ORTIZ (1975); DESCHAMPS-CHAPEAUX (1969); GUANCHE (1996) y otros, reportan otros segundos denominadores para los *gangá*. Los mencionados arriba son, sin embargo, los únicos cuya existencia pude comprobar en fuentes de archivo y periódicos de la época (ver: BASSO ORTIZ (2005)).
- ¹⁹ <http://www.one.cu/anuariopdf/capitulo2/0205.pdf>. Según el censo de 2004. Desafortunadamente no hay información disponible sobre el número de habitantes específico de la población de Perico
- ²⁰ BASSO ORTIZ (2005).
- ²¹ MCCULLOCH (1950), p. 79.
- ²² El *trabajo* de campo lo realicé entre 1990 y el 2000 como parte del equipo del departamento de Investigaciones Fundamentales del Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana (CIDMUC).
- ²³ La grabación de audio original consultada se encuentra en los fondos de Grabaciones in Situ (GIS) del CIDMUC. En lo sucesivo me referiré a esta entrevista por: apellido de la autora, Institución, fondo, número, y año. i.e.: VINUEZA, CIDMUC GIS 23/1984.
- ²⁴ VINUEZA, CIDMUC GIS 23/1984.
- ²⁵ En Cuba los hijos suelen llevar el apellido paterno a no ser que el padre no los reconozca o no esté presente en el momento de la inscripción.
- ²⁶ En el Registro Civil de Perico (RCP), encontré un acta de defunción cuyos datos concuerdan con la mayoría de los ofrecidos por sus descendientes. RCP, Tomo 13, Folio 477.
- ²⁷ VINUEZA, CIDMUC GIS 23/1984, (mi énfasis).
- ²⁸ Los *gangá longobá* suelen referirse a estos ‘objetos’ o *piezas* como ‘los santos’. A continuación utilizaré el término *pieza/s*, para referirme tanto los recipientes como los ‘objetos’ que se guardan en ellos, y así evitar confusiones entre estos y los seres objeto de culto.
- ²⁹ A diferencia de otras religiones afrocubanas los *gangá longobá* solo utilizan un término en español para denominar a las entidades a las que rinden culto.
- ³⁰ VINUEZA, CIDMUC GIS 23/1984.
- ³¹ VINUEZA, CIDMUC GIS 23/1984.
- ³² VINUEZA, CIDMUC GIS 23/1984 (mi énfasis).
- ³³ Dado que estos objetos se guardan con tanto celo no me parece apropiado ni necesario para el objetivo de este trabajo ser más específica al respecto.
- ³⁴ Hacer una explicación sobre el sistema religioso conocido en Cuba bajo el nombre de santería o regla de ocha, nos alejaría de los objetivos de este trabajo. Sin embargo, es necesario hacer referencia a ella por los paralelismos

encontrados en el culto *gangá* de Perico. En breve, la santería es considerada como resultante de la mezcla sincrética entre el catolicismo popular y varias religiones del África occidental donde predominan elementos yoruba. Ella se basa en el culto a una serie de deidades llamadas santos u orichas. Sobre el tema existe una extensa bibliografía, parte de ésta referida al final de éste texto.

- ³⁵ Me refiero a un sistema o cuerpo mitológico fundacional, cuya carencia no implica la ausencia de narraciones míticas, que como veremos si existe y se siguen produciendo.
- ³⁶ La forma de escribir el nombre de los santos y orichas es arbitraria, se trata de la pronunciación en español de nombres foráneos, mi decisión fue de escribirlos siguiendo la pronunciación de los practicantes. En el caso de los orichas sus nombres se pueden encontrar escritos de varias formas.
- ³⁷ Según Miguel Barnet (1983) se llama *camino* o *avatar* de una deidad a sus diversas manifestaciones, que corresponden a variantes de la personalidad de la deidad u oricha, a períodos de su vida, o a los lugares de procedencia.
- ³⁸ BOLIVAR (1990), p. 117.
- ³⁹ BOLIVAR (1990), p. 80.
- ⁴⁰ Entrevista realizada por la autora a Magdalena Mora en Agosto de 1996. La grabación se encuentra en mi archivo personal. En lo sucesivo referiré la información de mis entrevistas así: apellido, primera inicial del nombre del entrevistado: mes/año. O sea: MORA, M. 8/1996.
- ⁴¹ En la mayoría de religiones ‘afrocubanas’ se utiliza los mismos términos para la posesión, el dios *baja, viene o monta* a la persona. A su vez la persona *se sube, se monta o cae* con los santos, orichas, foddúns, espíritus y etc., según el sistema religioso en cuestión.
- ⁴² Comparar con: HOLBRAAD (2007), en santería; y SANCI-ROCA (2005) en candomblé.
- ⁴³ Esta expresión significa que se mata el animal *para* el santo y no que se mata *a* el santo mismo.
- ⁴⁴ MORA, M. 5/1997.
- ⁴⁵ Se le dice ‘mayor’ a una persona con muchos años de iniciación, numerosos ahijados y gran experiencia religiosa.
- ⁴⁶ Valga aclarar que han existido y existen mujeres, santeras, que gozan de gran autoridad. Sin embargo, las mujeres tienen limitaciones para realizar ciertas tareas rituales y la máxima jerarquía religiosa en ocha/ifa el babalawo está limitada a los hombres.
- ⁴⁷ VINUEZUA, CIDMC GIS 23/1984.
- ⁴⁸ MORA, M. 8/1996.
- ⁴⁹ MORA, M. 7/1995.
- ⁵⁰ MORA, M. 8/1996 (mi énfasis).
- ⁵¹ MORA, L. 7/1995.
- ⁵² MORA, M. 5/1997.
- ⁵³ PEEL (1968), p. 129, vol. 10, nº. 2.
- ⁵⁴ ORTIZ (1963).
- ⁵⁵ ULMER (1990), p. 84.
- ⁵⁶ ULMER (1990), p. 84.
- ⁵⁷ BERLINER (1994); NETTL (1994), vol. 52, p. 1 y ESSL (2002).
- ⁵⁸ LEVI-STRAUSS (1981).
- ⁵⁹ LEVI-STRAUSS (1981), pp. 21-22