

Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas

Trabajo de Diploma

Título:

La festividad de Oshún en la Ilé de Osha de
Yenisey Torriente en el municipio de
Cienfuegos

Autora: Roxana Fernández Acebal

Tutor: MsC. Salvador David Soler Marchán

Sede Universitaria de Cienfuegos
Cienfuegos 2012



Hago constar que el presente trabajo fue realizado en la Universidad de Cienfuegos “Carlos Rafael Rodríguez”, como parte de la culminación de los estudios de la especialidad de Licenciatura en Estudios Socioculturales, autorizando que el mismo sea utilizado por la institución para fines que estime conveniente tanto de forma parcial como total y que además no podrá ser presentada en eventos ni publicado sin autorización de la autora.

Firma del Autor

Firma del Tutor

Los abajo firmantes certificamos que el presente trabajo ha sido revisado según acuerdo de la dirección de nuestro centro y que el mismo cumple los requisitos que debe tener un trabajo de esta envergadura, referido a la temática señalada.

Firma del responsable

del Dpto. de ICT

Firma del responsable

del Dpto. de Computación

La obra auténtica es la que tiene sólidos vínculos con el hombre.

Juan N. Padrón Barquin.

A Rosalina, mi amiga, mi compañera, por no descansar, por no abandonarme
en este largo viaje, a ella por ser mi madre.

Son muchas las personas a las que tenemos algo que agradecer en esta tarea que asumimos, pero el espacio se hace pequeño para nombrarlos a todos, de cualquier forma, llegue a ellos mi más sincero agradecimiento.

A David, por todo el tiempo que me dedicó, su paciencia y entrega.

A mi niña, por ayudarme cuando lo necesité desde su posición.

A Rigo, por auxiliarme en todo momento y adiestrarme en la otra escuela, la de la vida.

A mi papá porque también ocupa un lugar muy importante, a mi tía Mercedes que siempre estuvo ahí cuando la necesité y a mi prima Mari por ser como la hermana que me faltó.

A mis amigos Roly(Rolindo), Daya, Fide, Tania, que me ayudaron , se preocuparon por mí y siempre se mantuvieron a mi lado.

A Mercy que cuando creía que iba a caer me daba fuerzas para levantarme y andar.

A Anayanci por soportar mis malcriadeces y ayudarme a que todo quedara bien.

A Lisi, que asumió mi tesis como suya.

A Darián, que lo molesté tanto con el PDF.

A mi gran amiga Alina, que tanto vivimos juntas, desde el sufrimiento hasta la alegría.

A Tania Lozano, en especial, ella sabe por qué.

Agradecerle a Yenisey y a Sara por brindarme sus conocimientos y hacerme partícipe de su religión.

A todos los que me alentaron, me apoyaron y me ayudaron a hacer este sueño realidad.

Gracias

Resumen

La presente investigación lleva como tema: La festividad de la Virgen de la Caridad del Cobre en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente en el municipio de Cienfuegos. Se centra en la descripción e interpretación de una fiesta popular religiosa en homenaje a Oshún, partiendo de reconocer el insuficiente estudio del sistema de relaciones socioculturales que conforman las prácticas religiosas asociadas a la festividad de este santo en la familia religiosa, por eso la autora resuelve el siguiente problema de: ¿Cómo se manifiesta desde la perspectiva sociocultural la festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente en el municipio de Cienfuegos?, ello motivó como objetivo principal, analizar desde la perspectiva sociocultural la festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente en el municipio de Cienfuegos. El trabajo se encuentra estructurado en tres capítulos. En el Capítulo I se hace un análisis de los principales presupuestos teóricos del origen de la religión desde la perspectiva de diferentes investigadores. En el Capítulo II se presenta la metodología y técnicas utilizadas que justifican nuestra investigación; y en el Capítulo III se analizan los resultados obtenidos que caracterizan la fiesta, destacando los elementos que tipifican la práctica religiosa de la Ilé de Osha como expresión del patrimonio inmaterial de la localidad, la cual trasciende hacia el espacio regional por su nivel de autenticidad, identidad, unicidad y su complejidad sociocultural.

Summary

The following research has as topic: The festivity of La Virgen de la Caridad del Cobre in the Ilé de Osha of Yenisey Torriente in Cienfuegos municipality.

It is focused on the description and interpretation of a popular religious party in honour of Oshún, taking into account the insufficient study of the sociocultural relations system that conforms the religious practices associated to the festivity of these Virgin in the religious family; that is why the author gives an answer to the following problem: How is manifested from the sociocultural perspective the festivity of Oshún in the Ilé de Osha of Yenisey Torriente in Cienfuegos municipality ?, this had as main objective, to analyze from the sociocultural perspective the festivity of Oshún in the Ilé de Osha of Yenisey Torriente in the Cienfuegos municipality .

The research has three chapters. In the Chapter I the main theories of the origin of the religion from the perspective of different researchers are analyzed. In the Chapter II the methodology and techniques used that justify our research are presented; and in Chapter III the obtained results that characterize the festivity are analyzed, highlighting the elements that tipify the religious practice of the Ilé de Osha as expression of inmaterial patrimony of the locality, this one is extended towards the regional space for its authenticity level and its sociocultural complexity.

Indice

| | |
|---|----|
| Introducción | 1 |
| Capítulo I: La perspectiva sociocultural para el estudio de las festividades populares .. | 7 |
| 1.2 La perspectiva sociocultural en los cimientos culturales, identidad y religión.. | 15 |
| 1.3 La expresión religiosa como práctica sociocultural..... | 16 |
| 1.4 Regla de Osha-Ifá | 18 |
| 1.5 El cuadro religioso cubano | 21 |
| 1.6 Estudios sobre religión en Cienfuegos..... | 23 |
| Capítulo II: Fundamentos Metodológicos | 27 |
| 2.2 Fundamentación metodológica | 30 |
| 2.3 Técnicas empleadas para la recogida de información..... | 32 |
| 2.4 Unidades de análisis y definiciones necesarias para el estudio | 34 |
| 2.5 Operacionalización de las unidades de análisis | 36 |
| Capítulo III: Análisis de los Resultados | 37 |
| 3.1 Caracterización del Consejo Popular. Centro Histórico | 37 |
| <u>3.2</u> La familia religiosa de la Ilé de Osha de Yenisey Torriente..... | 38 |
| <u>3.3</u> Caracterización del espacio físico de la Ilé de Osha | 44 |
| 3.4 Caracterización de la ceremonia de Oshún en el culto a la Virgen en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente | 45 |
| 3.4.1 Estructura de la ceremonia | 45 |
| 3.5 El Trono..... | 46 |
| 3.6 El Altar..... | 47 |
| Conclusiones | 60 |
| Recomendaciones | 62 |
| Bibliografía..... | 63 |
| Glosario..... | 65 |
| Anexos..... | 67 |

Introducción

Conocer sobre religión, contribuye en la práctica a eliminar incomprensiones y prejuicios que por determinadas razones se crean a su alrededor, además que permite adquirir un mayor conocimiento acerca de nuestras raíces y nuestra cultura popular tradicional, como expresión que nos identifica.

La religión es tanto, fenómeno de la conciencia y por tanto de la subjetividad de las personas, grupos y sociedades en general, que además de intervenir en las relaciones sociales ha sido y es, objeto de interés de pensamiento teórico desde la óptica de diferentes disciplinas bajo diversos enfoques y tendencias.

En toda sociedad tienen lugar diferentes formas religiosas y los creyentes hacen intervenir de una forma u otra lo sobrenatural en procesos naturales y sociales, con distintos niveles y tipos de elaboración de sus ideas, la interiorización de estas y compromisos con agrupaciones religiosas. Las creencias y prácticas religiosas, así como su organización, son heterogéneas en dependencia de la influencia de factores históricos, culturales, sociales, psicológicos y otros, los cuales inciden en mayor o menor medida en las relaciones que se establecen entre grupos o individuos, en las costumbres, las ideas morales, la conformación de ideales y concepciones, las explicaciones sobre el mundo y el ser humano.

De ahí que la temática religiosa generalmente despierte gran interés. En nuestra humilde opinión, conocer sobre ella, además de satisfacer una necesidad cognitiva a escala social, contribuyen en la práctica a eliminar incomprensiones y prejuicios que por determinadas razones se crean alrededor de la religión, además que permite adquirir un mayor conocimiento acerca de nuestras raíces y nuestra cultura popular tradicional, como expresión que nos identifica.

Los estudios sobre religión en Cuba han logrado, en la última década, una saludable apertura que permite un acercamiento diverso y desprejuiciado a tan importante factor de nuestra cultura popular tradicional.

Dado estas condiciones favorables, se inserta este trabajo cuya novedad científica está dada por la determinación de las prácticas socioculturales de origen religioso, tipificadoras de la festividad que se analiza y que tiene como objeto de estudio precisamente “Las prácticas religiosas tipificadoras del

sistema de relaciones socioculturales de la festividad de Oshún, desde la perspectiva sociocultural en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente en el municipio de Cienfuegos, que sólo se ha estudiado de forma descriptiva y empírica, siendo este estudio novedoso en el municipio de Cienfuegos desde la perspectiva sociocultural del fenómeno.

Como problema científico se plantea: ¿Cómo se manifiesta desde la perspectiva sociocultural la festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente en el municipio de Cienfuegos?

Para dar respuesta al mismo fueron trazados los siguientes objetivos:

Objetivo General

Analizar desde la perspectiva sociocultural, la festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente en el municipio de Cienfuegos.

Objetivos específicos

Caracterizar la familia biológica y religiosa donde se desarrolla la festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente en el municipio de Cienfuegos.

Determinar las particularidades de la festividad de Oshún como práctica sociocultural a partir de su significado religioso, partes, ritos, música, cantos, danzas, ofrendas, vestuarios, tronos y altares desde la perspectiva sociocultural.

Para el desarrollo de este trabajo se partió de la importancia de la investigación sociocultural, constituidos por los estudios de ceremonias y festividades, por su importancia en la época actual, ellas determinan formas de comportamiento, de relaciones sociales entre individuo- individuo, individuo-grupo, individuo-instituciones e individuo- comunidad; “Las relaciones se desarrollan de acuerdo con las percepciones comunitarias y grupales, las tendencias para asumir los entornos y escenarios en sus más diversas dimensiones e incluso su influencia en las transformaciones políticas, sociales y económicas.” (Soler, 2003)

“Las festividades y las prácticas de origen afrocubano desde la década del 90 evidencian , elevados índices de crecimiento debido a la influencia de las ideas, mitos, símbolos y prácticas en las características que distinguen la religiosidad de los creyentes cubanos y por la manera en que estas condicionan el comportamiento de los mismos en la vida social y tiene en las prácticas religiosas su mayor exponente pues las religiones de origen africano como complejos socio-religiosos desbordan los límites de la religión y se extienden a otros sectores en el

sentido cultural y social, lo que les ha permitido sobrevivir pese a las presiones aculturantes”. (Soler, 2006)

El problema se presenta novedoso en el municipio de Cienfuegos por cuanto es la sistematización de estudios de festividades de la Regla de Osha, da continuidad a la investigación de Karenia Rodríguez y por lo tanto viene a completar un cuadro de festividades jerárquicas de gran importancia en Cienfuegos, máxime si esta se encuentra en el contenedor declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad que requiere de estudios del patrimonio inmaterial que en él existen.

- Una festividad femenina con distinciones culturales y religiosas por su jerarquía en el culto de la santería y en la práctica sociocultural y comunitaria, así como en el panteón de la Regla de Osha.
- Una tradición de la experiencia religiosa enraizada en la práctica religiosa en una sociedad de gran arraigo religioso, social y popular con significativos imaginarios sociales locales, que influyen en la calidad de vida de los individuos y del pueblo de esa comunidad.
- Es una experiencia religiosa festiva y pública con fuertes procesos de interacción marcados por la danza, música, ceremonias, comidas, bebidas, jerarquías y las formas de representación en tronos y altares en una familia religiosa de arraigo tradicional e histórico.
- Explora una festividad de conmemoración donde se une la Osha con las ceremonias católicas a la Virgen de la Caridad como culto mariano y forma parte de la transculturación que todavía se desarrolla en Cuba.

Idea a defender

El análisis desde la perspectiva sociocultural de la festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente, desde sus particularidades litúrgicas profundizarán los estudios de las festividades religiosas populares en el Municipio de Cienfuegos.

La autora se sustenta en el enfoque sistémico de la religión para revelar gnoseológicamente su estructura interna y la dinámica de las relaciones de los elementos componentes entre sí y la de estos con otros sistemas o elementos externos.

Se asume el paradigma cualitativo dada la necesidad de interpretación del estudio de la festividad y la complejidad de los procesos de indagación,

recogida de información y análisis. Se centrarán en métodos etnográficos dada la facilidad para validar la información, registrar conocimientos, habilidades, proyectos individuales y colectivos, los patrones y normas presentes en la festividad como expresión sociocultural, y que determinan la interacción que se produce en el proceso sociocultural.

Se selecciona según el tipo de estudio el método etnográfico y desde el punto de vista metodológico se desarrolla a partir de tres etapas de trabajo, preparación para la entrada al campo, entrada al campo, salida del campo y conclusiones de la interpretación.

Se partió de los siguientes criterios: viabilizar el estudio con la participación de los agentes involucrados (portadores de la expresión religiosa y el sistema institucional de la cultura, así como las relaciones que en ella se establecen), Historicidad del proceso festivo, contexto social y familiar religioso, la caracterización sociocultural de la festividad a través de la descripción e interpretación de sus principales acciones que comprenden partes de la festividad como práctica religiosa y festiva, patakíes, ritos, música, cantos, danzas, ofrendas, vestuario, tronos resaltando las prácticas tipificadoras .

Para el estudio de las festividades religiosas y según las exploraciones realizadas a las tesis y trabajos de diplomas la autora asume el proceso de complementariedad metodológica resulta de gran importancia en la resolución de las tareas científicas propuestas. La triangulación garantiza por ello un trabajo integrador de descripción gruesa a cuatro niveles diferentes.

Se empleó la triangulación de los datos para obtener y registrar información personal, y de la familia religiosa contrastar con los actores sociales y los destinatarios de los procesos sociales y culturales, la visualización y contrastación de los datos festivos y ceremoniales, junto a la triangulación de los portadores para conocer la influencia, percepción y cotejar el proceso investigativo y de los actores empleados, conocer los puntos de contacto y contrastación, determinar el rol, papel, jerarquía y lugar de los participantes y de la familia en la organización y desarrollo de la festividad estudiada, validar la propuesta de la festividad para la familia religiosa y la comunidad, buscar los consensos, facilitar los procesos de interpretación con el empleo de la

observación participante, la entrevista a profundidad y el análisis de documentos.

La presente investigación se encuentra estructurada de la siguiente forma.

Capítulo I: Aborda los aspectos teóricos que le aportan los fundamentos a la misma valorada desde las aproximaciones teóricas para el estudio de las expresiones de la religiosidad popular denominada santería como manifestación de la religión. También se consideran las diferentes concepciones acerca del origen de la religión para la comprensión de las religiones populares y las cuestiones relacionadas con los cimientos culturales, la identidad y la religión y su evidencia en las religiones populares así como una visión integradora desde la perspectiva sociocultural de la religiosidad popular en los estudios comunitarios y se concluye con un análisis del proceso de reproducción de las prácticas socioculturales para el estudio de las festividades de la religiosidad popular que concluye con el cuadro religioso cubano y los estudios de religión y sus expresiones populares en el municipio de Cienfuegos.

En el Capítulo II: Fundamentos Metodológicos de la Investigación, se aborda primeramente el diseño metodológico que se inicia con la situación problemática que da paso al problema de investigación y el reconocimiento de la complejidad de los procesos investigativos referentes a las prácticas religiosas.

Debido precisamente a lo complejo del fenómeno en cuestión fue necesario hacer uso de la triangulación metodológica para el análisis de los resultados con el propósito de llegar a los significantes y los símbolos que se subyacen en los modos de actuación y patrones de interacción de los seres humanos, debido a que esta ofrece a nuestra investigación un amplio espectro de posibilidades que nos permiten captar todas las lecturas posibles de la realidad así como las percepciones, actuaciones, manifestaciones que tienen lugar en la fiesta religiosa objeto de estudio.

Los métodos y técnicas empleados fueron: Análisis de documentos, entrevista a profundidad a practicantes y dirigentes del culto sobre el estudio de esta temática, así como la observación participante, realizada en las diferentes etapas de la fiesta.

El Capítulo III: Análisis e interpretación de los resultados, se estructura a partir de la caracterización histórica de la comunidad donde se desarrolla la festividad objeto de estudio, y se realiza el procesamiento de las informaciones obtenidas a través de los métodos y técnicas utilizados, a la vez que se arriba a importantes consideraciones, análisis, interpretaciones y valoraciones sobre el tema investigado y donde se describen las prácticas tipificadoras del sistema de relaciones socioculturales que se establecen en la festividad.

En la investigación se exponen una serie de conclusiones que son de vital importancia puesto que, permiten un enfoque práctico de los resultados de la misma, y donde se resalta la necesidad de incrementar y continuar los estudios de las fiestas populares tradicionales por su gran importancia para nuestra cultura popular tradicional. Además se recomienda desarrollar un plan de manejo y conservación de la fiesta por el valor patrimonial que posee.

Y por último se presenta la bibliografía que sirvió como fuente de información, de vital importancia para la realización de la investigación llevada a cabo. Así como los anexos que ilustran el fenómeno sociocultural estudiado.

Capítulo I: La perspectiva sociocultural para el estudio de las festividades populares

1.1 La perspectiva sociocultural en los estudios sobre la religión

Los estudios sobre religión popular alcanzan un importante papel en el campo de las ciencias sociales y de gran importancia son las experiencias religiosas en especial posterior a la década del 90 del siglo XX, que empiezan a abordarse desde diferentes perspectivas dada la complejidad que ellas representan sobre todo para la explicación esencial desde la perspectiva sociocultural la relación sujeto con lo sobrenatural.

El estudio de expresiones o prácticas religiosas supone también implícitamente saber sobre qué trata esta, es decir, presupone una definición de la religión.

La religión desde la perspectiva sociocultural es un elemento de la actividad humana que suele componerse de creencias y prácticas sobre cuestiones de tipo existencial, moral y sobrenatural. Se habla de religiones para hacer referencia a formas específicas y compartidas de manifestación del fenómeno religioso. El término hace referencia tanto a las creencias y prácticas personales como a ritos y enseñanzas colectivas.

La definición del concepto real de religión es un campo donde aún se desarrollan importantes controversias entre los especialistas, pero aún no se ha logrado un consenso entre las definiciones más completas y aceptadas. Primeramente debemos saber que es un concepto muy amplio y muy general que está dado por "... un fenómeno que se encuentra dentro de la vida espiritual de la sociedad y de las personas, que no existe de manera abstracta, sino en formas concretas y un rasgo esencial que lo caracteriza es la creencia en lo sobrenatural, es decir, la idea de que entes y fuerzas que existen independientes de objetos y fenómenos naturales tienen una existencia objetiva." (Ramírez, 1989)

La etimología de la palabra "religión" hasta el momento ha expresado tres ideas fundamentales: la de una afirmación, o la de un conjunto de afirmaciones especulativas, la de un conjunto de actos rituales y la de una relación directa y moral del alma humana con Dios.

Al respecto la mayoría de los estudiosos, sobre todo antropólogos, se han dedicado al segundo punto dejando de lado, principalmente el tercero, por

implicar temas relacionados con los sentimientos de las personas, que la teología ha enfocado históricamente en función de los sentimientos colectivos y culturales y es expresada en un sistema compartido de creencias y prácticas asociadas, que se articulan entorno a la naturaleza de las fuerzas que configuran el destino de los seres humanos.

Resulta especialmente complejo ofrecer una definición exhaustiva de la religión o del fenómeno religioso. Sin embargo se puede afirmar que como hecho antropológico, engloba entre otros los siguientes elementos como es el caso de: tradiciones, culturas ancestrales, instituciones, escrituras, historia, mitología, fe y credos, experiencias místicas, ritos, liturgias, oraciones.

Una de las formas más completas, esencial y abarcadoras de expresar el concepto de religión lo expone Federico Engels en el Anti-Dühring, donde expresa que "... la religión no es otra cosa que el reflejo fantástico que proyectan en la cabeza de los hombres aquellas fuerzas externas que gobiernan su vida diaria, un reflejo en el que las fuerzas terrenales revisten la forma de poderes superterrenales (...) Pero de pronto, al lado de las potencias naturales, entran también en acción los poderes sociales (...) que se enfrentan al hombre y que al principio son para él tan extraños e inexplicables como la fuerza de la naturaleza, y que al igual que estas le domina con la misma aparente necesidad natural." (Engels, 1978)

Es evidente que la aportación lograda por Engels radica en una interpretación contextualiza de este fenómeno, como reflejo de la realidad y a su condición histórico concreto. La religión es la reflexión del hombre acerca de su propia impotencia con las fuerzas ya mencionadas. Ella es integradora de mitos asociados sistemáticamente en su concepción del mundo con productos mentales.

Desde la perspectiva marxista el fenómeno religioso no se da en la práctica social de forma abstracta, ello significa en primer lugar establecer las formas concretas que adquiere y los tipos que se conforman, para después entrar en determinaciones fenoménicas que más se verifican y se repiten en las formas y tipos de religiosidad.

La idea de la religión no puede ser reducida a una institución social, sea un sistema individual de sentimientos, o ya sea colectividad cuyas iniciativas y actividades tengan "a Dios como objeto", pues aquello a lo que el creyente o

fiel se adhiere, como a lo esencial de su fe, no puede ser un "objeto" sino un "sujeto".

Uno de los sociólogos que primero trabaja la religión es Emile Durkheim, en "Les formes elementaires de la vie religieuse", en este texto plantea "Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que a ella se adhieren". Durkheim, Emile. Les formes elementaires de la vie religieuse. Además de esto establece una oposición entre lo sagrado y lo profano, esta oposición sienta las bases para una definición de religión, que la orienta hacia la distinción de dos maneras de ser, de dos mundos radicalmente distintos. Es decir, que aquí se refieren ya a la "creencia de un orden superior de cosas" Durkheim, Emile. Les formes elementaires de la vie religieuse.

Esta oposición será el factor común para la definición más aceptada de lo que es religión, que será entonces "... el culto tributado a una divinidad, implicando un conjunto de creencias y prácticas que varían según la época, el lugar, la cultura y la sociedad en que se desarrollan." Durkheim, Emile. Les formes elementaires de la vie religieuse.

Con esta definición ya más aceptada, podemos entonces remitirnos al estudio de la religión desde la antropología, cuyas ramas social y cultural nos ofrecen la ventaja de un estudio detallado de los roles y grupos que conforman una institución religiosa, pero sólo la antropología simbólica puede aproximarnos a un entendimiento del sentido, sentimiento y expresiones íntimas de la relación entre los devotos y sus creencias.

Por otra parte, el antropólogo francés Clifford Geertz propone una definición alternativa, la cual la expresa como un "... conjunto de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y grandes motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con efectividad, tal que los estados anímicos y motivaciones permanezcan de un realismo único."

Por ello desde la perspectiva sociológica y filosófica la autora asume a Ramírez Calzadilla cuando plantea

"... estructuralmente la religión esta definida como un sistema, siendo la conciencia religiosa uno de sus elementos principales, además de las actividades religiosas y las agrupaciones, donde esta conciencia religiosa, que

no es más que el conjunto de ideas, representaciones, sentimientos, emociones, estados de ánimo, con la idea de lo sobrenatural, constituye el elemento más importante y determina a la vez el resto de la estructura religiosa, que son exteriorizaciones de la conciencia.” (Ramírez, 1993)

Se asume por plantear que este fenómeno social es complejo de características muy heterogéneas esta interpretación contribuye a mostrar una diversidad increíble que pueden asumir los diferentes elementos de una religión con respecto a otra (incluso el poder ser contradictorios unos con otros), el contenido esencial de dicho fenómeno parece imposible de localizar.

La perspectiva sociológica que encabeza dos acciones. Ante todo comprender que las religiones forman parte de las representaciones que, los seres humanos se hacen del mundo en que viven y de si mismos. Estas representaciones conforman la manera de construir la realidad en sus mentes, por lo que esta mente humana siempre va a estar realizando un trabajo intelectual sobre la realidad para interpretarla. Por otra parte, la religión es un producto del actor social humano por ello insiste en estudiar las formas de representaciones producidas por ellos con contenido religioso.

Desde la perspectiva sociocultural es un fenómeno que va más allá de sus manifestaciones particulares, es consustancial al ser humano. La esencia de la religión es la división entre lo sagrado y lo profano: “La religión consiste en un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas. El objeto de la religión es una realidad colectiva. La esencia y el alma de la religión es la idea de la sociedad.” (Benítez, 2005)

Desde esta visión, la religión es una de las representaciones que los hombres se hacen del mundo y de si mismo. Es a pesar de todo la representación que hace sobre lo sobrenatural. Desde la perspectiva de la axiología marxista más actual se puede comprender la obra de Francois Houtart, quien expone en su obra “Sociología de la Religión” sus criterios marxistas acerca de la religión con una visión epistemológica contemporánea.

En su obra refleja dos dimensiones fundamentales: La primera está relacionada con la visión de la religión como parte de las idealidades, es decir, de las diferentes representaciones creadas por el ser humano tanto del mundo que lo rodea, como de sí mismo, dentro de condiciones históricas y concretas, las cuales constituyen en la mente una forma interpretativa de la realidad, por lo

que es considerada como un producto de la mente humana en su continua labor de interpretación.

Referido a esto Francois precisa: "La religión es una de las representaciones que los hombres se hacen del mundo y de sí mismos. Es específicamente, la representación que hace referencia a un sobrenatural". (Houtart, 2006)

La perspectiva de este autor sobre lo sobrenatural, no significa necesariamente el hecho de que el sociólogo defina lo sobrenatural. Esta denominación puede ser a un Dios único, a un panteón de dioses; a un mundo de espíritus o de demonios, entre otras muchas formas. "Pero de todas maneras es un referente a un sobrenatural, o si lo preferimos, a un sobre social". (Houtart, 2006)

La segunda dimensión considera la religión como un componente de las representaciones y como fruto del actor social humano. Lo que resulta totalmente perceptible, ya que toda realidad social o ideal existe como un producto social. Todo esto permite pensar que se requiere estudiar los fenómenos religiosos como parte de las representaciones del mundo que entran en la construcción de la realidad social.

Otra perspectiva a tener en cuenta en el análisis sociocultural, la psicológica, la autora asume la de Sigmund Freud, en su texto "Tótem y Tabú", donde explica el origen de dicho fenómeno, vinculado las creencias religiosas con el estado de neurosis de la mente del hombre. Este origen está basado en experiencias psicológicas individuales y en la satisfacción de los instintos individuales, que se repiten en otros sujetos del clan. La humanidad esta compuesta por imágenes y pensamientos ancestrales que representan la herencia espiritual, que renace de manera inconsciente en cada individuo y del cual tenemos conocimientos a través de los sueños, de los mitos, de las fantasías.

Estos estudios se enriquecen con los criterios de Alfred Adler que conceptualiza la idea de que Dios es una creación humana que simboliza la meta de perfección y por ello puede tener un papel positivo al estimular el proceso de perfeccionamiento humano en las personas que son religiosas y se sienten identificadas con esa meta ideal.

Por último la antropología ha recogido manifestaciones religiosas desde el primer momento de la existencia del hombre y estas han influido decisivamente en la configuración de las diversas culturas y sociedades,

todavía se discute si es un fenómeno esencial del hombre o puede ser reducido a otras experiencias o aspectos humanos más fundamentales. El ser humano ha hecho uso de las religiones para encontrar sentido a su existencia y para dar trascendencia y explicación al mundo, el universo y todo lo imaginable.

La obra más influyente en todos los estudiosos es la de James Frazer, (1854-1941), antropólogo escocés, experto en folclor antiguo, publicó en 1890 la influyente obra "The Golden Bough" (La rama dorada), el cual define a la religión a partir del desarrollo de la magia y mostró marcado interés en el estudio de esta, los mitos y la religión; desarrollando un análisis comparativo entre magia y religión. Según Frazer, la religión es ganar el favor o la benevolencia de poderes superiores al hombre." (Cordero, 2007)

Para la perspectiva sociocultural es una de las empleadas al, considerar a la espiritualidad como una contradicción fuertemente marcada entre el sentido de impotencia frente a un mundo que no podemos cambiar. Hoy las tradiciones sobre la espiritualidad, no significa necesariamente hablar de Dios sino establecer un debate de fondo sobre la manera de vivir y de pensar.

Desde los estudios de antropología las religiones pueden desempeñar en este campo un papel muy significativo para la humanidad del siglo XXI. En la actualidad, frente a la oferta múltiple de espiritualidades religiosas, debemos tener un criterio para poder juzgar y aquí el estudio de la perspectiva sociocultural permite una interpretación del hecho, pues desde la práctica y la interacción sociocultural esta se presenta como sentido, reflexión y praxis.

El antropólogo inglés, Robert R. Marett (1866-1943), propuso un perfeccionamiento del animismo, y llamó a esto animatismo. Después de estudiar las creencias de los melanesios de las islas del Pacífico y de los nativos de África y los Estados Unidos, Marett concluyó que en vez de tener la noción de un alma personal los pueblos primitivos creían que había una fuerza o poder sobrenatural impersonal que lo animaba todo; aquella creencia despertó en el hombre emociones de reverencia y temor que se convirtieron en la base de su religión primitiva. Para éste, la religión era principalmente la respuesta emocional del hombre a lo desconocido.

Desde la perspectiva sociocultural es significativo señalar dos niveles y grados de relación de las experiencias y prácticas religiosas con la noción de símbolo y significados. No se trata del símbolo en el sentido de la debilitación del principio

de realidad (el como si), sino de un código por la mediación del mito, del cuento, de la parábola, de la metáfora, del rito, de la fiesta, un código perforante, como dicen los lingüistas que invitan a la praxis.

No podemos olvidar que el lenguaje religioso no puede ser sino simbólico. La fuerza del símbolo es la de establecer la comunicación, crear la convicción y llamar al consenso. Las religiones transportan un tesoro enorme de símbolos. No obstante, el problema central radica en el modo de presentarlos e interpretarlos.

La riqueza de sentidos puede ser destruida por interpretaciones reduccionistas que tienden a ser impuestas por las tradiciones o por instituciones religiosas que identifican el contenido con la expresión, el significado con el significante un ejemplo de ello es el papel de los cultos marianos o las prácticas de las religiones populares como es el caso de la Santería o Regla de Osha. Así esta práctica sociocultural es transversal en el tiempo y el espacio, recrear el sentido que permita a los seres humanos situarse dentro del universo, animar sus compromisos con la construcción de alternativas sociales y culturales que influyen en sus vidas.

Otro destacado investigador de los estudios religiosos dentro de la sociología, lo constituye Francois Houtart (Bélgica, 1925), quien expone en su obra "Sociología de la Religión" (2006) su perspectiva sociológica de dicho fenómeno. Para ello, considera dos dimensiones fundamentales, la primera sería: la religión vista como parte de las identidades, es decir, de las diferentes representaciones creadas por el ser humano tanto del mundo que lo rodea, como de sí mismo, dentro de condiciones históricas concretas, las cuales constituyen la forma de representar la realidad en la mente, por lo cual no se considera sólo como un reflejo, quizás como aquel que nos brinda el espejo, sino un producto de la mente humana en su incesante trabajo para interpretarla.

No obstante en estos análisis encontramos algunas coherencias en aspectos que son determinantes en los estudios socioculturales que en ellos se encuentran

"la aceptación de la idea de la existencia de fuerzas o seres trascendentes, sobrenaturales / supranaturales, lo cual se acompaña generalmente con el reconocimiento de la existencia de cosas sagradas, con la realización de

determinadas acciones prácticas derivadas de estas creencias y con la frecuente creación de colectivos humanos de carácter religioso” (Sabater, 2003)

Calzadilla, uno de los estudiosos más representativos de esta esfera en nuestro país, dice con respecto a este tema:

“en la realidad social la religión no existe de forma abstracta, sino en formas concretas, cada una con sus propias peculiaridades, teniendo todas en común, como elemento que las identifica y une entre sí, la creencia en lo sobrenatural, que es el rasgo esencial de la religión.”(Ramírez, 1993)

El marxismo declara a la religión como un asunto concreto pues siempre es una característica del ser humano real, del ser humano condicionado por su realidad de control social de la naturaleza, referente a este planteamiento, Francois Houtart expone:

“No hay conciencia, esquemas culturales, representaciones e ideas que no estén vinculadas con el conjunto de la realidad social de los grupos humanos. Eso significa, precisamente, que no sólo se trata de un reflejo, sino de un trabajo, porque si no fuera un trabajo de la mente humana concreta, históricamente situada, no existirían las diferencias de representaciones según las clases sociales.

Hay que recordar el carácter dialéctico de las representaciones y expresar como la representación religiosa es sin duda alguna también representación de las relaciones de producción.” (Houtart, 2006)

Una situación de interés por las investigaciones de la religiosidad popular es que la religión vino a llenar un vacío tras la profunda crisis de valores por la que atravesamos durante ese período, además fue determinante el cambio de la posición estatal, al acordarse en el 4to Congreso del PCC que el Estado Cubano pasaría de ser ateo a laico y que a partir de ese momento se aceptaría la entrada de religiosos dentro de las filas del Partido.

Para el desarrollo de la investigación la autora asume la definición actual del Departamento Socio religioso de Cuba concretamente la del Doctor Jorge Ramírez Calzadilla, el cual planteó:

“Una definición de religión es más completa si se determina su esencia, su estructura y sus funciones, tal y como lo hace el marxismo...

...se valora a la religión, o más bien a determinada forma religiosa, como factor esencial del devenir social, exponente “exclusivo” de factores éticos reguladores de conductas y elemento fundamental en la conformación de la nacionalidad.” (Ramírez, 1993)

Así para el grupo de trabajo dedicado a los estudios de religiosidad en Cuba la religión se presenta como:

“La forma de la conciencia social que se distingue por la aceptación de la existencia objetiva de lo sobrenatural en cualquiera de las formas que esta adquiera; es decir desde la sobre naturalización de objetos y fenómenos naturales hasta la de procesos espirituales y valores éticos. La religión la concebimos un tanto sistema, internamente variable, y en sus relaciones con otros sistemas. Sus principales elementos son: la conciencia religiosa, y su externalización en actividades religiosas dentro de las agrupaciones religiosas. Se desarrolla a partir de formas concretas, como modo de expresarse las ideas, y sentimientos religiosos, su producción de sentidos, representaciones, símbolos, valores; pero también al accionar religioso en el escenario social (...) Pero al mismo tiempo la religión tiene la capacidad a su vez de producir variaciones en la vida social, porque introduce nuevas relaciones.

El significado de lo religioso se da desde experiencias e historias de vida, que varía de acuerdo a intereses y necesidades condicionadas histórica y socialmente. Se expresa con palabras, símbolos, reflexiones, festividades y acciones que muestran tanto el modo de conceptualizar lo religioso, como el lugar que se le concede en la vida de las personas.” (Ramírez, 2006)

Así los de religiosidad, pues proponen una estrategia que se centra justamente en reconocer los cambios y estudiar como se manifiestan estas expresiones y representaciones religiosas que influyen considerablemente en la calidad de vida de los individuos y en las formas de sus memorias e identidades.

1.2 La perspectiva sociocultural en los cimientos culturales, identidad y religión

La perspectiva sociocultural conecta la religión con lo histórico y lo cultural, o más bien con una combinación histórico cultural, dando como resultado un producto identitario, que identifica y distingue la sociedad por sus disímiles rasgos, dentro de los cuales, las culturas se interrelacionan, se mezclan y así

también se transforman; muchas formas religiosas son resultantes de esas combinaciones y el sincretismo no es extraño a las expresiones religiosas, cualquiera de ellas y menos aún a las formas populares. Por eso al explicar la religión hay que considerar sus raíces históricas culturales, las que a su vez determinan funciones específicas de lo religioso.

En lo cultural, la religión ofrece elementos de unidad para colectivos humanos, bien sea por proponer antepasados comunes, un mismo origen o paternidad, en símbolos representativos del grupo, en sentimientos que actúan en una función integradora o en otros aspectos que identifican la colectividad.

En circunstancias críticas cuando otros factores de unidad, políticos, ideológicos, étnicos, se someten a dudas, los religiosos comienzan a ocupar un lugar importante y cabe la posibilidad de que agrupaciones religiosas lo utilicen como factor de concertación, pero se encuentran también ciertos rasgos propios que imprimen peculiaridades en una unidad dialéctica de lo idéntico y lo diverso.

1.3 La expresión religiosa como práctica sociocultural

Los estudios sobre religión marcan sistemáticamente dos ejes principales: como origen y como función social de sus significantes que se tejen en el conjunto de relaciones sociales donde se insertan las prácticas socioculturales asociadas a este fenómeno, descansa en la visión acerca de la función social de sus significantes.

La autora tras consultar las tesis anteriores y comprendiendo el papel metodológico y teórico asume los criterios de estudios de significantes que conforman un sistema religioso, en un contexto específico entre ellos se encuentran:

La **estructura** de la religión podemos establecerla a partir de los siguientes elementos:

❖ **Liturgia, ritual o ceremonial religioso**: Esta configurado por el conjunto de actividades y procederes que son realizados en el marco de cualquier religión.

❖ **Elemento institucional**: Estará formado por el conjunto de estructuras, organizaciones, sacerdocio, órdenes y jerarquías, sistema disciplinario, estructura eclesial, etc. Su importancia es extraordinaria, por cuanto la pertenencia en sentido estricto a una u otra religión esta condicionada en gran

medida por la aceptación por parte del creyente de los elementos institucionales propios de ésta u otra religión.

❖ **Conciencia religiosa:** Tiene un fundamento esencialmente ideológico, conformando una cosmovisión que se sustenta ontológica, filosófica y teológicamente en creencias y concepciones. A partir de éstas se cristaliza el sistema de valores religiosos que se asume en lo institucional y que se expresan litúrgicamente. La conciencia religiosa adquiere variado grado de elaboración, desde ideas aisladas poco estructuradas hasta conjuntos de representaciones y sistemas complejos. La conciencia religiosa colectiva presupone representaciones y sistemas complejos que resumen el conjunto de elementos compartidos por los miembros de una religión particular adquiriendo una significación social.

La funcionalidad social de las prácticas socioculturales en el sistema de relaciones en que se expresan, se define a partir de modos de comportamientos y tipos de actuaciones moldeadas por la conciencia religiosa colectiva que tipifica sus rasgos. De ahí que toda práctica religiosa condicionada por la conciencia religiosa colectiva, como forma predominante de conciencia, sea en esencia una práctica sociocultural.

Desde el paradigma predominante en los estudios socioculturales, las prácticas se sitúan en el centro del proceso, lo que determina lo mismo en uno u otro sentido su indicación hacia la actividad, significantes e interrelaciones que tienen lugar en el proceso de conformación de estas. Toda práctica se encuentra asociada entonces con dos elementos fundamentales: un significado que apunta hacia la actividad, a partir de los diversos y concretos modos de actuación, y otro elemento que torna hacia lo simbólico, es decir hacia la representación ideal, cuyo contenido se encuentra determinado por la tradición, vista como todo aquello heredado y socialmente útil con sus sistemas de significantes. (Soler, 2010)

Por tanto, las acciones religiosas se constituyen a decir de Soler en “prácticas socioculturales difieren unas de otras no sólo por el contexto y las condiciones en que se desarrollan, sino por los diversos valores que las tipifican. Lo religioso ha constituido a lo largo de la historia un elemento tipificador de prácticas; pero no obstante no podemos reducir su análisis al simple hecho de su comprensión, ya sea como actividad o como representación ideal.

Resulta imprescindible tener en cuenta una serie de componentes como son: el sistema que conforma la estructura religiosa, así como los elementos históricos que intervienen en la asimilación de la práctica concreta en que se soporta la tradición y los que se mezclan en el proceso de interacción de las redes sociales en el cual se inserta dicha estructura.” . (Soler, 2010)

Para el proceso de reproducción de las prácticas socioculturales, la autora asume lo expresado por el Lic. Sergio A. Quiñones:

“La significación social de un hecho se expresa desde la asimilación y desasimilación de códigos a través de los cuáles se interactúa en el sistema de relaciones de un contexto. Así se constituyen prácticas socioculturales que comprenden costumbres, creencias, modos de actuación y representaciones que se han estructurado basándose en prácticas del pasado funcionalmente utilitarias para interactuar en el presente. Esta significación se manifiesta en actuaciones concretas y/o como historia desde la memoria colectiva, referida esta a aquellos elementos que se representan en el imaginario únicamente en formas simbólicas” (Quiñones ,2006)

Esta perspectiva permite por tanto identificar e interpretar las determinaciones contextuales históricas, económicas, políticas y estructurales en el proceso de conformación y sedimentación de las prácticas religiosas, caracterizar su relevancia, describirla en todos sus aspectos de forma lógica y coherente y penetrar en la naturaleza de dichas prácticas en función de la interpretación el mundo .

1.4 Regla de Osha-Ifá

El culto a los santos se podría definir como la soldadura de los variados elementos religiosos procedentes de los tipos de cultura africana que predominaron en Cuba, con un rasgo esencialmente yoruba; cuya teología está fundada en los intercambios realizados entre las deidades yoruba y los santos católicos, y donde el sincretismo tomó la forma más definida. De este modo vemos que todas las deidades yoruba, halladas en nuestro país, están perfectamente identificadas con los santos católicos, hasta el punto de confundirse las unas con los otros.

Se han realizado estudios epistemológicos acerca del origen de la palabra **orisha** y los investigadores han arribado a las siguientes conclusiones:

La voz **ORI**: Que significa cabeza (cráneo, bóveda cerebral); sustantivo empleado para denominar la cabeza como parte del cuerpo humano. Adicionalmente quiere decir; relevante, cimero, lo supremo o superior. Junto con la voz **OSHA**: Sustantivo común utilizado, para nombrar la esencia misma donde radica la inteligencia humana; en tanto es la esencialidad en la individualidad específica, que rige y condiciona al ente propio o al ser superior interno, particular e irrepitible. Que pretende cualificar en su más sublime y altruista condición, la mejor y más compleja ponderación, de lo más rector y sutil del género humano. Que en su mitificada metáfora, quiere decir: Lo más Divino que poseen los humanos, el Ser Superior Interno que constituye al hombre. (Infante, 2010)

Por esta conjunción de fonemas y conceptos en la denominación **Orisha**, se nos está haciendo referencia a una forma tan antigua, como compleja de apreciar a la cabeza humana, como objeto concreto y a la esencial importancia de su contenido, en el desempeño de la superior condición del género humano; objetiva y subjetivamente (El ser biológico y el ser social) y, por tanto, en toda su connotación y relevancia terrenal y contemporánea. (Infante ,2010)

De este modo, Orisha es un concepto de símbolos binario trascendente, que se refiere genéricamente a la esencia del humano, en tanto objeto y sujeto.

El referente inmediato que sirvió de antecedente a la Santería, que es la manifestación religiosa que centrará nuestro interés, fueron los esclavos pertenecientes a la cultura yoruba-nigeriana, conocida en Cuba como lucumí, que arribaron a nuestras costas en número significativo a partir del auge de la industria azucarera. No eran estos esclavos portadores de creencias que respondían a manifestaciones religiosas tribales de reducida estructuración, sino de una expresión religiosa con un significativo nivel de elaboración teórica, una rica mitología y funciones sacerdotales definidas.

La Santería cubana es una religión “de versiones”, pues cada esquema podría sufrir una interpretación personal, y se sustenta sobre un arsenal de patakíes, que a su vez, están sustentados sobre un sinfín de interpretaciones. Siendo una religión de origen preponderantemente yoruba, los dioses que la integran no pueden ser considerados como africanos, sino como producto de un proceso de transculturación entre culturas.

“La Santería, o Regla Osha, se basa sobre la iniciación y la incorporación por los adeptos de una entidad extra-humana, entonces personalizada, el orisha. También dedica un amplio espacio a técnicas de adivinación y está fuertemente ligada a su corolario esencialmente adivinatorio, Ifá. Numerosos investigadores, e incluso iniciados, insisten hoy en la legitimidad de asociar esas dos modalidades religiosas bajo el término único de Osha-Ifá. Por su origen étnico común, lucumí/yoruba, ambas se refieren efectivamente a un mismo universo mítico y ritual. Desde esa perspectiva, forman un solo sistema constituido de dos polos a priori complementarios y fundados sobre el culto al par eggún-orisha y el respecto a los sistemas predictivos-interpretativos tradicionalmente denominados sistemas adivinatorios.” (Infante, 2010)

En este contexto no centralizado y reticulado, la única fuente de legitimación de la práctica y de la organización ritual radica, pues, en la noción de tradición.

Ahora bien es necesario destacar la relación que existe entre Ifá y Osha, si bien tienen un tronco común, tienen características propias que mencionaremos a continuación. Los individuos con mayor jerarquía en la Regla de Osha son aquellos que están consagrados en Ifá (babalawos), los cuáles tienen diferentes categorías dentro del mundo de Orula. En orden descendente se encuentra el oriaté, religioso de bastos conocimientos en las consagraciones y ritos de Osha, por sus condiciones en la materia y no por su edad.

Los iyaloshas y babaloshas están en el deber de cuando realicen un acto de consagración y tengan necesidad de los servicios de un oriaté, “levantarlo”, y darle a conocer de lo que se trata, para poderse preparar y realizar cualquier acto religioso o hacer el trabajo que el santero necesita de él, para el bien del ahijado y suyo. Además, en ocasiones los mayores (padrinos) desconocen, y el obbá sugiere el camino a seguir para evitar cometer errores.

Continúa por jerarquía los consagrados que tienen cuchillo o pinaldo (fundamentalmente de oggún), que lo faculta para sacrificar animales dentro de los rituales. Siguen los que tienen osha y además han coronado a otras personas, si son mujeres son iyaloshas y si son hombres babaloshas. Vienen los iguaras (santeros que tienen pinaldo y no han realizado ningún santo). Encontramos también santeros que no han parido y no tienen pinaldo.

El vocablo Obbá es aplicado a un “rey” y honorable personaje ya que en el acto de consagración la persona que lo ofrece, es el responsable de lo

bueno y lo malo que sucede en ese lugar. En grados inferiores están los que tienen collares o medio asiento, y después los que han recibido orishas guerreros (Elegguá, Oggún, Ochosi y Osun, sin los cuales no pueden acceder a ninguna de las categorías antes mencionadas). No podemos dejar de mencionar aquellos que tienen los guerreros y alguna deidad (guerreros y Yemayá, Olokún, Inle y otros). El último nivel lo ocupa el aleyo, persona que no tiene ningún tipo de ceremonia o ritual realizado.

1.5 El cuadro religioso cubano

El cuadro religioso cubano, tiene una peculiar heterogeneidad y complejidad, con diversidad de formas y de organizaciones religiosas con relevantes diferencias entre ellas, como producto histórico cultural que han incidido en la constitución de la nacionalidad del cubano, la conformación del conjunto religioso cubano han intervenido, con distintos grados de influencia, las formas religiosas portadas por diversas inmigraciones llegadas al país en muchos casos por razones económicas, de nacionalidades diferentes.

Una de estas migraciones han sido las religiones africanas, que sufrieron notables cambios al interactuar entre sí y con otras expresiones existentes en Cuba, principalmente el catolicismo; dando lugar al denominado sincretismo religioso. Dentro de estas expresiones religiosas, la más significativa y de mayor importancia para nuestro trabajo es la llamada Regla Osha, más conocida popularmente como Santería, de origen Yoruba, la cual ha tenido una muy destacada incidencia en la cubanía y en el tipo de religiosidad predominante surgida a partir de una alternativa de permanencia y pertinencia al respecto plantea Jesús Guanche.

“El fallido intento que se hiciera para ateizar la sociedad cubana a nombre del nuevo proyecto socio-político, cual peculiar especie de "religión oficial", fue superado por la vida y se ha transitado paulatinamente, no sin espinas e incomprendiones, de la intolerancia al diálogo y de éste al respeto.

Una de las enseñanzas de la crisis de los años noventa y el incremento de la religiosidad en todas direcciones ha sido la necesidad de crear espacios de resistencia y de convivencia. La noción de unidad nacional no puede estar signada por la uniformidad de todos sus componentes humanos, sino por el adecuado respeto a la diversidad cultural de sus manifestaciones, entre ellas las religiosas. No podemos olvidar la diversidad de orígenes de la actual

población de Cuba ni el papel singular de cada historia local en este proceso de mayor alcance nacional. La religiosidad popular pasa además por el conjunto de matices e interpretaciones contextuales que cada practicante le da y esto le otorga una infinitud de posibilidades.” (Guanche, 2009)

El estudio se centra en una de las religiones cubanas de procedencia africana (Regla Osha-Ifá), popularmente conocida como religiones afrocubanas, sin embargo discrepamos en este término pues el prefijo afro hace referencia a sus orígenes, o al menos a una gran parte de ellos; aunque en este sentido, lo afro tampoco incluye todo el continente de procedencia, sino esencialmente el legado de los pueblos al sur del Sahara con énfasis en el área occidental bañada por el Atlántico. Además con el transitar del tiempo estas religiones sufrieron procesos de cambios que la fueron aclimatando al nuevo entorno: un proceso de transculturación, tan magníficamente descrito por el Dr. Fernando Ortiz, así que por lo tanto es un patrimonio cubano, amén del legado africano e ibérico del cual se nutrieron.

Es evidente el legado que nos dejaron nuestros ancestros que fueron forzosamente trasplantados de sus arás (tierras) y que hoy aún se mantiene, como la Regla de Osha-Ifá, las reglas de Palo, la Sociedad Secreta Abakuá, el espiritismo cruzao’, .

Entre las varias religiones que trajeron los negros, la que más influencia ha ejercido en nuestro pueblo es el culto a los orishas, de origen yoruba bajo un proceso de evangelización a que se vieron obligados los dueños de esclavos por las leyes coloniales llevó a aquellos esclavos a aceptar deidades ajenas, con las cuales se relacionaban a diario y de cuya vida y significación eran informados, para, en un proceso sincrético, aceptar como similares, no en sustitución pero sí en aparente adopción, a unos santos que tenían rasgos característicos similares a los orishas africanos. Esta relación sincrética dio lugar a la Santería. Así pues, la sistematicidad y cotidianeidad, de denominar a los orishas “los santos” y a sus formas de culto “La Santería”; a los que se inician “santeros”, y al proceso iniciático “hacerse santo”; fue en principio un prejuicio judeocristiano equiparativo e ignorante del colono español.

El auge de los numerosos cabildos permitidos por las autoridades coloniales coincide con la consolidación de la nacionalidad cubana, y los datos referenciales recogidos en la bibliografía histórica permiten conocer los

múltiples grupos provenientes de tres grandes conglomerados africanos que concurrieron en nuestra nación: los yorubas, los dahomeyanos y los bantús. De esta forma se produce, en un largo período colonial, la confluencia de grupos sectoriales con culturas diversas que, en una inminente necesidad de comunicación, mezclan los ingredientes del "ajiaco" a que se refiere el Dr. Ortiz, en el que los distintos sabores y texturas integrarían un nuevo producto cultural: lo ya cubano.

La cohesión social que existía en los cabildos, en los que se pretendía seguir una organización similar a la tribal de origen, les permitía reconstruir sus atributos, su vestuario, sus órdenes decorativos, sus instrumentos musicales, cantos, bailes, sus rezos y su religión. Aún en aquellos cabildos de nación se conservaban los distintos idiomas en su función social.

1.6 Estudios sobre religión en Cienfuegos

Los estudios sobre religión en la provincia de Cienfuegos se iniciaron con el inventario realizado por el Atlas de la Cultura en la década del 80. En las entrevistas realizadas a las técnicas del Atlas MsC. Consuelo Cabrera y la Lic. Ada Rodríguez Atrive, quienes estuvieron a cargo de esta actividad, manifestaron que aparejado al proceso investigativo y el levantamiento etnológico efectuado se desarrollaron varios eventos denominados "Simposios de la Cultura Cienfueguera", en los cuales presentaron los primeros trabajos referentes al tema de la religión. (Almaguer, 2008)

En la década del 90 se desarrollaron importantes estudios sobre religiosidad popular, vinculados a la organización de talleres sobre dicho tema en el Instituto Superior Pedagógico, denominados "Sincretismo e Identidad", dirigidos por la Dra. Lilia Martín Brito y Ricardo Llaguno, importante experto con un alto nivel empírico en estudios de religiones populares, muy vinculado a los estudios de música y canto que realizaban por aquel entonces en las zonas de Palmira, Lajas y Abreus, Argelier León y María Teresa Linares.

Entre el 2001 y el 2004 el evento se fue perfeccionando teórica y metodológicamente, incorporándole varias temáticas que engendró a decir de sus participantes un movimiento investigativo donde imbricaba a científicos, practicantes, feligreses y jerarquías religiosas denominándose Aggó-llé (con permiso de la casa). Este evento en los momentos actuales por el alcance de los participantes, los científicos incorporados, así como la trascendencia de las

acciones desarrolladas lo han convertido en uno de los espacios críticos más sobresalientes, aunque su visión es muy localista. (Almaguer, 2008)

A partir del 2003 aparecen una serie de investigaciones tratándose con fuerza los estudios sobre Elegguá y sus caminos del Museo Municipal de Palmira, también de Changó que es el Orisha más adorado en este municipio cienfueguero, las manifestaciones de la religiosidad popular en dicho municipio, el expediente de declaratoria como tesoro Humano Vivo al culto de Changó en Palmira, Los altares Afrocubanos. Estos son las investigaciones que con mayor frecuencia se dedican a los estudios de religiosidad popular propiamente dichos.

Resultaron imprescindibles los textos de familias religiosas afrocubanas del MsC. Salvador David Soler, las investigaciones sobre significado y significantes religiosos y culturales de este Autor y Nereida Moya, los estudios del Museo Municipal de Palmira en procesos de inventarización y clasificación y los del Dr. Manuel Casanova sobre religión popular en el centro de Cuba y en Palmira. Estos trabajos sintetizan, reflexionan, acerca de la conceptualización de este fenómeno sociocultural, en especial por su explicación sobre los procesos ceremoniales y el empleo de ritos, tributos, danzas y cantos sobre todo los tutorados por el MSc Salvador David Soler por la forma crítica y particular desde el patrimonio de estudiar las religiones populares.

Con la apertura de la carrera de Sociocultural se iniciaron grupos de estudios de religiosidad popular insertados en los proyectos: “Gente de Costa” y “Luna” bajo la orientación metodológica de la doctora Nereida Moya, el Msc Salvador David Soler Soler, dándole una nueva dimensión a estos estudios, profundizando los elementos teóricos y metodológicos. (Almaguer, 2008)

Se realizaron diferentes estudios de familias religiosas por parte del Museo Municipal de Palmira, como tesis finales del curso de Museología o dentro de la exposición permanente del Museo, vinculadas a estudios nacionales, e instituciones que desarrollaban temas aprobados por la Academia de Ciencias, como el Centro de Antropología, el Museo de Guanabacoa y Regla, la Casa de África, la Universidad Central de las Villas, entre otros.

Los Estudios de Casos de los investigadores La Fiesta Religiosa de Yemayá en Abreus de Guelyn Dayana Cordero Guerra, las Festividades de Shangó Macho en el municipio Cruces, de Yankier Ayala Yero y La Fiesta religiosa de

“Shangó Macho” en la Casa Ilé-Osha de Teresa Stable en Cruces, Los estudios sobre “ La ceremonias de iniciación de Santa Bárbara en Palmira” de Lisbet Suñet, La ceremonia de Iyoryé de Carlos Infante Vera y “La Sociedad de Instrucción y Recreo “Santa Bárbara” en el municipio Cienfuegos, de Karenia Rodríguez, El estudio de la Sociedad del Cristo de David Soler, El estudio de los Altares de Palmira del propio Autor y el levantamiento de los patakíes de Santa Bárbara y San Roque de Yordany González -, junto a los trabajos del Museo Municipal de Palmira, constituyen sin duda alguna investigaciones que de una u otra forma abordan la perspectiva sociocultural para estos estudios.

En Cienfuegos los estudios del sistema socio religioso incluyen los siguientes elementos de estudio, pero queremos señalar cuatro por la importancia que revisten para el estudio ellos son:

- ✓ La comprensión de las funciones diversas y contradictorias de la religión en el marco cubano.
- ✓ La asociación de las principales formas religiosas concretas a modelos socioculturales establecidos en Cuba.
- ✓ La posibilidad de una autonomía de las ideas religiosas en relación con las ideologías y las políticas.
- ✓ La presencia de expresiones y manifestaciones religiosas que se han fortalecido posteriores a los noventa como las festividades, procesiones y prácticas en sus diversas evidencias con un fuerte contenido sociocultural, y de los valores religiosos en la sociedad actual.

El primer criterio metodológico asumido por este grupo de trabajo para el ejercicio científico se basa en el ajuste de los estudios religiosos al principio que plantea, partir de la realidad concreta específica para la constatación de los hechos sociológicos y sobre esta base desarrollar los análisis y valoraciones de la religiosidad popular desde la significación de estos hechos.

Dentro de los factores que han motivado el incremento de las investigaciones se encuentran:

- ✓ El incremento de ceremonias y festividades religiosas. Así como de las personas que participan en ellas.
- ✓ Incremento de los servicios religiosos.

- ✓ Demanda de literatura religiosa y la aparición de publicaciones que facilitan la comunicación.
- ✓ Una presencia mayor de lo religioso en el arte y viceversa.
- ✓ Preponderancia de investigaciones y eventos que se realizan referentes a los fundamentos teóricos y metodológicos que hacen de las religiones populares una singularidad en los estudios sobre religiones afrocubanas en Cuba.

Esto se ha visto favorecido en nuestro escenario de estudio por el desarrollo de estrategias promovidas por las instituciones religiosas, la institucionalización de la Asociación Yoruba de Cuba, la participación de creyentes en proyectos sociales y culturales, el incremento de los recursos humanos y materiales, la ampliación de sus espacios sociales que "... influyen en las estrategias de vida, modelos de conductas, en la estabilidad familiar y grupal." (Ramírez, 2006)

Capítulo II: Fundamentos Metodológicos

2.1 Diseño Metodológico

Título: La festividad de Oshún en la Ilé de Osha de la Caridad del Cobre en el municipio de Cienfuegos.

Tema: Ceremonia de religiones afrocubanas.

Situación problemática

Es insuficiente el estudio sobre la festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente en el municipio de Cienfuegos de trascendencia histórico cultural que han determinado formas y tradiciones de festividades conmemorativas y en especial de las prácticas socio-religiosas que tipifican el sistema de relaciones socioculturales asociadas a dichas festividades.

Problema científico

¿Cómo se manifiesta desde la perspectiva sociocultural la festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente en el municipio de Cienfuegos?

Objetivo General

Analizar desde la perspectiva sociocultural la festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente en el municipio de Cienfuegos.

Objetivos específicos

Caracterizar la familia biológica y religiosa donde se desarrolla la festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente en el municipio de Cienfuegos.

Determinar las particularidades de la festividad de Oshún como práctica sociocultural a partir de su significado religioso, partes, ritos, música, cantos, danzas, ofrendas, vestuarios, tronos y altares desde la perspectiva sociocultural.

Objeto de estudio

Festividades de la Regla de Osha.

Campo de investigación

La festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente en el barrio del Panteón de Gil en el municipio de Cienfuegos.

Justificación del problema

Una importante investigación sociocultural lo constituyen los estudios de ceremonias y festividades por su importancia en la época actual, ellas

determinan formas de comportamiento, de relaciones sociales entre individuo-individuo, individuo-grupo, individuo- instituciones e individuo- comunidad;

“Las relaciones se desarrollan de acuerdo con las percepciones comunitarias y grupales, las tendencias para asumir los entornos y escenarios en sus más diversas dimensiones e incluso su influencia en las transformaciones políticas, sociales y económicas.” (Soler, 2003)
“marcada por la necesidad de reconocimiento de sectores sociales, grupos étnicos, movimientos religiosos, y socioculturales que exigen espacios de participación e inserción en sus contextos.” (Quiñones, 2006)

Para su estudio desde la perspectiva sociocultural es imprescindible conocer y emplear unidades de análisis como prácticas socioculturales, redes de interacción social, patrones de interacción social, modos de actuación, memoria colectiva, representación simbólica, significante social, fiesta popular y tradicional, festividad religiosa, las cuales nos permitan conocer un contexto lleno de interpretaciones que se emplean en función del propio desarrollo del sujeto.

Por tanto, “se desacraliza el poder exclusivo de un paradigma que reinó por más de dos siglos en las ciencias sociales y cuyos rasgos principales se definen por considerar a la población investigada como “objeto pasivo” incapaz de analizar científicamente su realidad y encontrar soluciones para sus problemas.” (Sarria, 2007)

“Las festividades y las prácticas de origen afrocubano desde la década del 90 evidencian , elevados índices de crecimiento debido a la influencia de las ideas, mitos, símbolos y prácticas en las características que distinguen la religiosidad de los creyentes cubanos y por la manera en que estas condicionan el comportamiento de los mismos en la vida social y tiene en las prácticas religiosas su mayor exponente pues las religiones de origen africano como complejos socio-religiosos desbordan los límites de la religión y se extienden a otros sectores en el sentido cultural y social, lo que les ha permitido sobrevivir pese a las presiones aculturantes”. (Soler, 2006)

El problema se presenta novedoso en el municipio de Cienfuegos por cuanto es la sistematización de estudios de festividades de la Regla de Osha, da continuidad a la investigación de Karenia Rodríguez y por lo tanto viene a

completar un cuadro de festividades jerárquicas de gran importancia en Cienfuegos, máxime si esta se encuentra en el contenedor declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad que requiere de estudios del patrimonio inmaterial que en él existe.

- Una festividad femenina con distinciones culturales y religiosas por su jerarquía en el culto de la santería y en la práctica sociocultural y comunitaria así como en el panteón de la Regla de Osha.
- Una tradición de la experiencia religiosa enraizada en la práctica religiosa en una sociedad de gran arraigo religioso, social y popular con significativos imaginarios sociales locales, que influyen en la calidad de vida de los individuos y del pueblo de esa comunidad.
- Es una experiencia religiosa festiva y pública con fuertes procesos de interacción marcados por la danza, música, ceremonias, comidas, bebidas, jerarquías y las formas de representación en tronos y altares en una familia religiosa de arraigo tradicional e histórico.
- Explora una festividad de conmemoración donde se une la Osha con las ceremonias católicas a la Virgen de la Caridad como culto mariano y forma parte de la transculturación que todavía se desarrolla en Cuba.

Tipo de estudio

Descriptivo. Se seleccionó esta modalidad ya que este tipo de estudio de corte etnográfico exige descripciones densas que tienen como objetivo interpretar las características de las prácticas y sus particularidades tanto en la familia religiosa de Yenisey Torriente en el Municipio de Cienfuegos y en especial en la festividad a Oshún por su importancia sociocultural en el culto y la comunidad donde se desarrolla. Además resulta indispensable pues esta festividad está dedicada a este orisha, por lo que realiza este tipo de festividad considerándola de gran significación jerárquica.

Universo: Población de las familias religiosas portadoras y practicantes del culto a la Regla de Osha en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente y del barrio del Panteón de Gil en la ciudad de Cienfuegos.

Muestra: Será intencional, no probabilística pues responderá en lo fundamental a la familia de arraigo histórico y su festividad principal a Oshún el día 8 de septiembre organizadora de esta festividad desde inicios del siglo XX

, por tener tradición la fiesta, jerarquía sociocultural tanto en el culto como en las festividades y ser altamente reconocida por la comunidad.

Para los miembros de las familias y los participantes aleyos se utilizará una muestra de los que colaboran y participan en la festividad como elemento para la contrastación y comprobación de la información.

Idea a defender

El análisis desde la perspectiva sociocultural de la festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente, desde su particularidades litúrgicas profundizarán los estudios de las festividades religiosas populares en el Municipio de Cienfuegos.

2.2 Fundamentación metodológica

La autora se sustenta en el enfoque sistémico de la religión para revelar gnoseológicamente su estructura interna y la dinámica de las relaciones de los elementos componentes entre sí y la de estos con otros sistemas o elementos externos.

Se asume el paradigma cualitativo dada la necesidad de interpretación del estudio de la festividad y la complejidad de los procesos de indagación, recogida de información y análisis. Se centraran en métodos etnográficos dada la facilidad para validar la información, registrar conocimientos, habilidades, proyectos individuales y colectivos, los patrones y normas presentes en la festividad como expresión sociocultural, y que determinan la interacción que se produce en el proceso sociocultural.

Se selecciona según el tipo de estudio el método etnográfico, constituye “el método de investigación por el que se aprende el modo de vida de una unidad social concreta...persigue la descripción o reconstrucción analítica de carácter interpretativo de la cultura, formas de vida y estructura social del grupo investigado.” (Gómez, 2004)

El método está dirigido a lograr la interpretación sociocultural, es el esfuerzo científico principal del método etnográfico que implica una descripción densa del fenómeno a estudiar, “Cuando el interés por la interpretación cultural no se hace evidente en el informe de un observador, entonces el informe no es etnográfico, a pesar de lo adecuado, lo sensible, lo completo o lo profundo que sea.” (Rubio, 1993)

La autora asume el método para el estudio de la festividad por lo siguiente: Exploración de la naturaleza de la festividad como expresión y fenómeno de manifestación sociocultural y como prácticas de grupos o familias religiosas que inciden en la comunidad circundante tanto como religión como práctica comunitaria cultural.

El empleo de datos no estructurados que dependen de las acciones y manifestaciones contextuales festivas de una deidad yoruba que implica prácticas, patrones de interacción específicos de acuerdo a las exigencias de la estructura religiosa y por tanto inciden en las particularidades de las comidas, bebidas, cantos, danzas, tronos, estéticas, entre otros.

Desde el punto de vista metodológico se desarrolla a partir de tres etapas de trabajo, preparación para la entrada al campo, entrada al campo, salida del campo y conclusiones de la interpretación.

Se partió de los siguientes criterios : viabilizar el estudio con la participación de los agentes involucrados (portadores de la expresión religiosa y el sistema institucional de la cultura, así como las relaciones que en ella se establecen), Historicidad del proceso festivo, contexto social y familiar religioso, la caracterización sociocultural de la festividad a través de la descripción e interpretación de sus principales acciones que comprenden partes de la festividad como práctica religiosa y festiva, patakíes, ritos, música, cantos, danzas, ofrendas, vestuario, tronos resaltando las prácticas tipificadoras .

Para el estudio de las festividades religiosas y según las exploraciones realizadas a las tesis y trabajos de diplomas la autora asume el proceso de de la triangulación garantiza por ello un trabajo integrador de descripción gruesa a cuatro niveles diferentes. ” (Jociles, 1993)

Se empleo la triangulación de los datos para obtener y registrar información personal, y de la familia religiosa contrastar con los actores sociales y los destinatarios de los procesos sociales y culturales, la visualización y contrastación de los datos festivos y ceremoniales, la cronología de la Ilé de Osha y la festividad estudiada, para valorar los diferentes enfoques de niveles de comportamientos, conocer el sistema de opiniones de jerarquías, participantes en la festividad, familias religiosas y aleyos dado su tradición

servirá para los procesos de validación como elemento del folclor y evaluar las dimensiones, tiempo- espacio.

Además se utilizó la triangulación de los portadores : Se emplea para conocer la influencia, percepción y cotejar el proceso investigativo y de los actores empleados, conocer los puntos de contacto y contrastación, determinar el rol, papel, jerarquía y lugar de los participantes y de la familia en la organización y desarrollo de la festividad estudiada, validar la propuesta de la festividad para la familia religiosa y la comunidad buscar los consensos, facilitar los procesos de interpretación, comparar los datos, jerarquizar los procesos de selección y determinación de las particularidades que identifican a la festividad, validar su estructura como sistema religioso y su carácter popular y tradicional.

Así la investigación se convierte en un proceso reflexivo orientado no solo hacia los métodos y técnicas, sino hacia la interpretación, rescate, socialización sistémica y sistemática de la misma dentro de la propia comunidad de especialistas que la genera.

2.3 Técnicas empleadas para la recogida de información

En la actualidad es difícil, por no decir imposible, asociar una técnica o un conjunto determinado de técnicas de investigación a una u otra disciplina social, asumir una visión antropológica en nuestro estudio nos obliga a asumir su eclecticismo que al decir de Lewis es "... lo refrescante que tiene la antropología [...], su disposición para inventar, tomar prestado o hurtar técnicas o conceptos disponibles en un momento dado y lanzarse al trabajo de campo." (Lewis, 1975)

Según Jociles Rubio, esa frecuencia se vio incrementada a partir de la década de los sesenta como consecuencia de que los etnógrafos desplazaron sus campos de investigación a los "sistemas complejos", esto es, a sociedades y fenómenos más heterogéneos que a los que estaban acostumbrados a estudiar con su antiguo bagaje instrumental. La demanda teórico-metodológica para el estudio de la religiosidad popular cubana es un caso que replanteó el trabajo de campo antropológico.

Análisis de documentos

El Análisis de Documentos es una técnica que ahorra esfuerzo y rentabiliza el trabajo del investigador constituye una de las técnicas utilizadas, se realizó primero a partir de una selección y análisis de documentos sirvió para indicar

el trabajo de campo, estudiar las investigaciones anteriores, búsqueda del bagaje teórico, los acercamientos a las ceremonias yorubas, visualizar fotografías, videos y audiciones musicales, facilita la comprensión del proceso y penetrar desde el trabajo de campo en la percepción crítica.

- Documentos escritos: Inscripciones y propiedades, registros, documentos personales de los iniciados, libreta de santo, documentos personales de las familias religiosas, los patakíes, los diarios personales.
- Documentos no escritos: fotografías y videos de días de fiesta de ahijados, mapas culturales y diagramas de religiosidad popular, videos, fotografías de fiestas.

El análisis de documentos se efectuó antes y durante la investigación y se desarrolló desde una perspectiva crítica del proceso investigativo y las necesidades de la descripción densa etnográfica según el instrumento confeccionado al respecto (Ver Anexo 1)

La entrevista a profundidad

La entrevista se empleo para obtener y profundizar en informaciones en lo referente a las prácticas religiosas, sus significados e interpretaciones. La entrevista estructurada o a profundidad se desarrolla principalmente con padrinos, ahijados y jerarquías.

En la presente investigación se utilizó la entrevista a profundidad, esta no es más que un esquema fijo de cuestiones, donde las preguntas a realizar no se encuentran estandarizadas, pero sí, ordenadas y bien formuladas. Además se hizo uso de la modalidad de entrevista cara a cara en encuentros reiterados a practicantes y no practicantes del culto, y la entrevista a expertos, es decir a especialistas del sistema institucional vinculado con la práctica de esta ceremonia. La entrevista sirvió también para validar la información que se obtenía en el resto de las guías (Ver Anexo2)

La observación participante

En la investigación fue la más representativa del método etnográfico, es una manera de recoger información que se lleva a cabo en el contexto o ambiente natural, lugar este, donde se producen los diferentes acontecimientos e interacciones sociales en especial en la festividad y en los contextos que la preceden y se realizan posteriormente.

Con la observación se obtuvo la mayor cantidad de datos de forma directa en el campo en especial del objetivo, dedicado a demostrar la experiencia y las actividades que hacen popular y tradicional a la festividad.

Se define claramente dónde, cómo y qué debe observar y escuchar, los procesos de focalización de la observación y los tres procesos esenciales para obtener, validar y contrastar a través de entrevistas fundamentalmente y evidenciar para legitimar las principales prácticas y formas de interacción.

La observación se desarrolló a toda la estructura de la festividad desde su preparación hasta el final para valorar y reconocer las prácticas de la festividad y las relaciones de interacción sociocultural que allí se desarrollan y se combinó con conversaciones informales con los participantes.

De igual forma se observa y registra mediante las notas de campo las maneras en que se preparan los ritos, el trono, los tambores, las ofrendas, las comidas, esta observación está acompañada de una entrevista no estructurada a Yenisey Torriente sobre la base de los procedimientos y las prácticas que ella emplea para el desarrollo de esta actividad litúrgica que facilita la descripción de este aspecto.

Se desarrollan acompañada de conversaciones informales con los participantes para conocer, significados, emociones, además de entrevistas no estructuradas para conocer las formas de preparación, las relaciones que se establecen, el significado que posee la festividad y los patrones y roles socioculturales que en ellas se desarrollan.

De igual manera se emplea este tipo de entrevista a las familias biológicas para conocer su perspectiva, criterios personales y deseos con respecto a la festividad, así como sus contribuciones a la organización de la misma en lo que se refiere a comidas, bebidas, esteras, objetos ceremoniales, entre otros.

Durante la observación se participará en todas las sesiones de canto, música y danza y se observarán: formas de organización, tipos de jerarquías, estados de ánimos, patrones que reproducen, estructura espacial, estéticas, etapas de la festividad. (Ver Anexo 3)

2.4 Unidades de análisis y definiciones necesarias para el estudio

Estas definiciones y el establecimiento de unidades de análisis se estructuraron a partir de la comprensión metodológica y la visualización del proceso investigativo, comprometida desde la siguiente organización.

Unidades de análisis

- ❖ Agentes socioculturales.
- ❖ Prácticas socioculturales.
- ❖ Familia religiosa.
- ❖ Cultura popular y tradicional.
- ❖ Festividad religiosa.
- ❖ Expresiones religiosas.

Agentes socioculturales: “En sentido amplio, aquellos actores que intervienen o pueden intervenir en la articulación de las políticas culturales. (...) los agentes cambian y evolucionan de acuerdo con las variables espacio/territorio-tiempo/evolución-contexto (próximo y global), representando un factor determinante en la consolidación de la intervención social en un campo concreto.” (Martinell, 1999)

Práctica Sociocultural: “Toda la actividad cultural e identitaria que realiza el hombre como sujeto de la cultura y/o como sujeto de identidad, capaz de generar un sistema de relaciones significativas a cualquier nivel de resolución y en todos los niveles de interacción, conformando, reproduciendo y modificando el contexto sociocultural tipificador de su comunidad.” (Díaz, 2004)

Familia religiosa: “Grupo social religioso o con manifestaciones de religiosidad popular que mantienen una relación individuo – individuo o individuo – grupo, y donde predomina un clientelismo padrino – ahijado a partir de servicios religiosos normados de acuerdo con los criterios personales, las visiones y percepciones, la eficacia del culto, las conductas y la relación santero – orisha desde una vinculación con lo sobrenatural, que norma desde la actuación de los orishas, las maneras, formas, ritos, ceremonias, ofrendas, entre otros, del practicante, así como sus relaciones con sus hermanos de santo, otros grupos religiosos y la sociedad en general.

Es un núcleo básico en el mantenimiento religioso por ser una estructura no institucionalizada con independencia, sustentada en consagraciones y prácticas religiosas continuas que se mueven en varios niveles sociales y que se ajustan a las improntas, necesidades, aspiraciones y anhelos de las cotidianidades de acuerdo con la experiencia, lugar jerárquico, nivel cultural y religioso y sistema de interacciones e intereses, colocando las estrategias para el empleo de las representaciones simbólicas, el conocimiento del grupo, la

protección de sus miembros, los roles de los mismos, la actividad compensatoria de sus servicios, las posibilidades de aprendizaje, los criterios sociopolíticos y su actividad ritual y práctica.

El espectro de la familia no es estático, sino que crece considerablemente, lo que considera Calzadilla como un significado meta utilitario que conduce a la ampliación del espacio y áreas de las religiones populares.

La familia religiosa por tanto se expresa como una construcción sociocultural de amplio papel movilizador, perceptivo y representativo, expresado en ocasiones en oportunidades conflictivas de acuerdo a su práctica religiosa, interpretaciones, posiciones y estructuración de servicios religiosos, que buscan en la solución de sus problemas sociales la referencia visualizadora y socializadora de su grupo.” (Soler, 2005)

Cultura popular y tradicional: “La cultura tradicional y popular, es el conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundada en la tradición, expresada por un grupo o individuos que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto a expresión de su identidad cultural y social; las normas, y los valores se transmiten por vía oral, por imitación o de otras maneras. Sus formas comprenden entre otras, la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes.” (Soler, 2003)

Festividad religiosa: “Toda actividad realizada por un colectivo, sobre la base de la existencia de lo sobrenatural y reconocida por un grupo étnico dado, donde se encuentran las divinidades, donde el pasado, el presente y las utopías de futuro entran en contacto, gracias a la música, el canto y la danza; a los elementos de teatro ritual, con sus pinturas corporales, vestuarios, atributos simbólicos y textos sagrados.” (Calzadilla, 1999)

Expresiones Religiosas: “El conjunto de los ritos, cultos, sacramentos, devociones, sacrificios y liturgias de todos los sistemas religiosos. Se trata de prácticas simbólicas, siempre necesarias para hacer salir al hombre de la trivialidad de la vida cotidiana. ” (Houtart, 2006)

2.5 Operacionalización de las unidades de análisis (Ver Anexo No.4)

Capítulo III: Análisis de los Resultados

3.1 Caracterización del Consejo Popular. Centro Histórico

La Villa de Cienfuegos se funda el 22 de abril de 1819. Además de propiciar cambios con respecto a la división política- administrativa de la zona, deja de pertenecer a La Habana, para incorporarse a la nueva jurisdicción, y trae consigo una intensificación en la explotación de las tierras que rodean la bahía. Desde los primeros años de la fundación de la colonia, el territorio se verá vinculado con un desarrollo económico, político y social, donde empiezan a aparecer los diferentes distritos en que se va a fragmentar, por lo que en años posteriores se reconoce como ciudad con un sistema de urbanización. Es con la producción del cultivo del café y el tabaco, así como la producción de cera y la exportación de maderas, que la ciudad fundada, se viera enmarcada en un amplio desarrollo económico.

El Centro Histórico es sin lugar a duda la zona más importante desde el punto de vista histórico-cultural y arquitectónico-urbanístico, constituyendo el núcleo de su fundación. Este consejo popular trae aparejado durante los años 1930-1952, diversos repartos como Punta Gorda, La Juanita, hacia el sur y el nordeste de la ciudad, en los que se asentaron los personajes de la alta burguesía; mientras que a lo largo del Paseo del Prado, y el Reparto Eléctrico se ubicó la pequeña burguesía. Esta ubicación trajo consigo que aparecieran también en esta etapa los barrios insolubles, dispersos de obreros, en zonas abandonadas y de mala condición dentro los cuales se encuentran: Reina, Tulipán y Punta Cótica.

Este último, es una zona costera del reparto: "Pueblo Nuevo", el cual pertenece al Consejo Popular Centro Histórico. (Ver anexo No. 5) Teniendo en cuenta el censo de 1931, podemos resaltar como dato estadístico que el municipio contaba con 87669 habitantes, dentro los cuales 9642 pertenecían al barrio de Pueblo Nuevo.

Es un área de baja residencia de suelos y con graves deficiencias en el drenaje; además de ser contaminada por la acumulación de residuales provenientes de la zona industrial #1 -que comprende la Termoeléctrica y el reparto de O´ bourke- , las propias viviendas allí presentes vierten al mar sus albañales.

Constituye uno de los casos más críticos por su localización junto a vías importantes. Carece de una trama organizada, así como de infraestructura aprovechable. Predominan las viviendas de una sola planta muy antiguas con un estado de regular a malo por ser la parte más antigua de la ciudad.

En la zona se ubican dos cabildos de profundas tradiciones:

- Cabildo de la Caridad, que celebra sus fiestas el 8 de Septiembre, en honor a la Virgen de la Caridad,- sincretismo - Oshún.
- Cabildo de Santa Bárbara, que celebra su festividad el 4 de Diciembre, en honor a Changó.

Estas transformaciones barriales han sido lentas y mantiene las formas estructurales urbanistas, así como las formas de organización y socialización de las familias religiosas que poseen una gran influencia sociocultural sobre la localidad.

3.2 La familia religiosa de la Ilé de Osha de Yenisey Torriente

La religión yoruba se encuentra vinculada a un concepto de familia que es el conjunto de vivos y muertos que surgen de un ancestro común. Estos ancestros con poderes (aché) fueron idolatrados y divinizados hasta convertirse en orishas y a partir de estas construcciones. En la relación individuo-individuo e individuo-grupo la familia religiosa se fue constituyendo autora a partir de una orisha que posee una gran fuerza dentro del panteón yoruba por su jerarquía y en especial en la región de Cienfuegos.

Para comenzar el análisis debemos dejar claro que los procesos de construcción de familias religiosas en el caso de Cienfuegos tienen una particularidad en la confluencia de las familias biológicas con las religiosas y como expresión de mantenimiento y continuidad de las manifestaciones y las prácticas religiosas que cohesionan socialmente la práctica en las comunidades y pueblos. Al respecto plantea en su trabajo “Las familias religiosas en Cienfuegos” el MsC. David Soler:

“Para estudiar la religión en Cienfuegos es indispensable comprender las relaciones y regularidades sociales, culturales que se establecen entre las familias religiosas y biológicas, pues ellas están íntimamente ligadas, lo que influye considerablemente en la norma, la práctica de los cultos, sus formas de transmisión y las estrategias de crecimiento grupal y social.”(Soler, 2007)

Este criterio es de suma importancia para comprender las formaciones de las Ilés de Osha en la Provincia de Cienfuegos y en especial en la zona histórica donde surgen los principales cabildos y posteriormente las continúan como Ilé de Osha determinadas por varias causas como : las necesidades sociales, culturales y económicas de los sectores más pobres y los negros, lo que posibilitó la interpretación y empleo de aquellas expresiones en función de las expectativas de vida de los individuos donde la relación con lo sobrenatural juega un papel jerárquico en el mantenimiento del culto y en especial de la casa y su familia .

El caso de estudio es la Ilé de Osha de Oshún la que está presidida actualmente por Yenisey Torriente consagrada Oshún Fumiké con el camino Ibbú Akuaro, la cual viene de una rama de consagradas que tiene en sus inicios a la fundadora Ma Margarita Busaín, africana de origen lucumí proveniente de la dotación de Sotero Escarza.

Posteriormente ocupa la presidencia y mantiene las prácticas Juana Campo (Oshún) y posteriormente Seferino Hidalgo (quien era hijo de Oggún pero no estaba consagrado, tras su muerte la presidencia la ocupa Dora (Shangó Ledún), esposa de Seferino esto evidencia como a partir de prácticas religiosas se va conformando la familia donde predomina un realce de la figura del negro. Esta familia religiosa fue amadrinada y apadrianda por practicantes de Palmira por la estrecha relación que existía con las familias religiosas de San Roque en dicho municipio, de ahí que en las observaciones realizadas encontremos puntos de contacto con las prácticas de esta Sociedad que se extienden hasta nuestros días.

La última de los dirigentes de este culto es Yenisey Torriente, la cual sin consagración se dedica a la administración y las prácticas religiosas de esta casa a partir de la tradición festiva y del culto, el mantenimiento de la familia religiosa y sus interacciones con la comunidad donde fue consagrada por José Jiménez Suárez (Oggún Weiyé), el 8 de septiembre del año 2002 en esa Ilé de Osha lo que le confiere una mayor legitimación a la dirección del culto y favorece la continuidad de la familia y su proceso de interrelación que en sus consagraciones está vinculada a San Roque.

En las entrevistas y el análisis documental efectuado se pudo constatar que la fundación de esta Ilé de Osha ocurre precisamente en un momento en que

Cienfuegos está inmerso, como todo el país, en la crisis estructural de la economía cubana y del desarrollo de la plantación capitalista en Cienfuegos, por lo que se supone que la difícil situación económica por la que atravesaban las clases desposeídas que obligaron a estos grupos sociales a buscar alternativas espirituales, educativas y médicas en esas casas que ya, hacia esta época estaban dirigidas por esclavos con una gran experiencia del culto como es el caso de Ma-Margarita Busaín, con ello además de resolver una situación socioeconómica se procedió a buscar espacios de legitimación desde la religión.

La práctica sociocultural y religiosa de la Ilé de Osha de Oshún promovió criterio de eficacia en sus familias biológicas y religiosas, plantea: la familia religiosa inicial la componían descendientes de negros. Estos eran mi familia, -dice la entrevistada Yenisey -, *todas ellas y sus descendientes buscaron una forma de oficializar su religión y sus santos y para eso desarrollaron innumerables acciones como asiento de santos, trabajos de ebbó, apadrinamientos, consejos y prácticas religiosas muy seguidas y en especial la fiesta de Oshún el 8 de septiembre que era la más importante porque asistían muchas mujeres y eso existe hasta hoy.*

En las entrevistas y análisis documentales efectuados se evidenció una fuerte influencia de las mujeres consagradas a Oshún, pues las mayoría de ellas tienen asentado este orisha en diferentes caminos y esto obligaba a la realización de prácticas para homenajear y visualizar sus consagraciones y le permitieron ejercer en esta casa una fuerte actividad religiosa que se sustentaba en una estrategia de asiento y festividad, esto motivó una fuerte interacción sociocultural grupo-comunidad lo que posibilitó un afianzamiento de esta familias y su culto, el mantenimiento de formas sostenidas a partir del prestigio ganado dentro de la comunidad, que permitieron el mantenimiento del culto y la práctica ceremonial; con ello la permanencia de la Ilé de Osha dentro de las actividades de mayor destaque en este etapa se encontraban: consagraciones, consultas con diloggún, lavados de santos, preparación y ejecución de actividades.

En la interpretación realizada a los documentos y atendiendo a los indicadores de la historia local y regional el surgimiento de esta casa está vinculado también a un fuerte proceso de asociacionismo y clientelismo

político que se desarrolló en Cienfuegos entre 1912-1930 y que tuvo en las sociedades negras una fuerte influencia sobre todo en su surgimiento, reconocimientos y formas de actuación (Soler, 2007)

En el análisis documental se evidenció que el inmueble fue adquirido hacia 1900 con buena posición urbana que le permitía la realización del culto y en una zona donde la práctica era muy frecuente dado las clases sociales que allí vivían.

El inmueble fue construido para el culto y sus necesidades ceremoniales, prácticas litúrgicas y fiestas de Osha. En la actualidad la casa se mantiene en el mismo lugar pero ha sufrido variaciones en cuanto a su estructura y se encuentra en mal estado de conservación (Ver Anexo 6), no obstante dada la festividad que allí se desarrolla y la presencia de una mujer consagrada con Oshún de gran fuerza ritual, la casa es reconocida por todos los practicantes y en las conversaciones informales realizadas durante la observación participante y en entrevistas personales le conceden una gran importancia litúrgica, ceremonial y festiva que le ha permitido su trascendencia en la historia local junto a otros acontecimientos, hitos como: el surgimiento de comparsas, consagraciones de importantes jerarquías santeras.

En la entrevista a profundidad se evidenció que las principales prácticas socioculturales desarrolladas en esta casa son las siguientes: ceremonias de iniciación, promesas, celebración de fechas de santos de los miembros de la familia, presentaciones de Iyawó, toques de bembé, y la festividad de Oshún y Shangó en septiembre y diciembre respectivamente. Estas prácticas y la existencia de patrones dentro de ellas motivó entonces la aparición de las imagerías, los atributos específicos para Oshún, el surgimiento de los altares de influencia católica, la creación de los tronos, las comidas a los orishas y de las fiestas que fueron conformando las relaciones de poder y que según las observaciones realizadas se mantienen hasta nuestros días y que han constituido una norma religiosa donde predomina la relación individuo-individuo, individuo-grupo, grupo-comunidad.

En el análisis efectuado a las entrevistas , a las fotos antiguas, es significativo el predominio de las hijas de Oshún, sus prácticas, la cantidad de ceremonias de asiento y la jerarquía de la fiesta propició un predominio de las relaciones

de madrinaje que en la relación individuo/individuo e individuo/grupo hacen más fuerte las relaciones de dependencia, criterio de herencia, a través del reconocimiento popular de los practicantes, quien legitima su status sin que fuera instituido mediante el sistema que conforma la estructura religiosa.

De esta manera se incrementa y logra coherencia la práctica del culto en esta casa alrededor de la veneración de orishas que en el caso de la Virgen de la Caridad del Cobre coincide con la Patrona de Cuba y que en las prácticas religiosas yoruba, el orisha Oshún tiene grandes responsabilidades en los medios y ceremonias religiosas vinculadas a la música, la danza, las comidas, el servicio a las ceremonias, entre otras, aspecto este que le concede una gran importancia a la casa pues en las entrevistas realizadas existen muchas mujeres consagradas a este orisha con gran poder ceremonial y portador de relaciones grupales fuertes que emponderaron la actividad religiosa popular.

Las prácticas iniciales estuvieron vinculadas a la devoción por la Virgen de la Caridad del Cobre y su sacramento a ese santo, por tanto sus acciones siempre han estado dirigidas a las prácticas más eficaces de Oshún y como tal es su reconocimiento social y comunitario que poseía como particularidad una fuerte relación social e identificación cultural de vecindad que se centraba como ha comentado la autora en la fiesta de la Virgen de la Caridad. Al respecto afirma Clara Armenteros (vecina):

“Yo recuerdo que antiguamente, cuando yo era niña, y se acercaba el día de la Virgen de la Caridad yo junto a varios niños de la cuadra veníamos a esta casa a almorzar. Ponían una mesa grande, esteras con dulces, eso parecía un buffet, había de todo, dulces, frutas, refrescos, panes, cake, todos los niños se sentaban y comían de todo. Eso era una tradición en este barrio que anualmente se hacía, ahora se hace pero no igual que antes porque la situación ha cambiado.

Te cuento que la única casa que yo visitaba era esta. Desde muy chica venía y ya actualmente es una tradición venir los 8 de septiembre para bailar y cantar un rato.”

Todo esto crea un clientelismo en la práctica litúrgica y festiva posibilitando la búsqueda de relaciones de colaboración para la festividad y la integración de

agentes socioculturales vinculados a las prácticas imprimiéndole poder a la festividad y a sus ceremonias. Nos comenta Yenisey:

“Se mantiene la ceremonia del 8 de septiembre dedicado a Oshún, la Virgen de la Caridad, nuestra patrona a través de los años aunque esté o no legalizada porque representa la casa de Ma-Margarita, ahora estoy yo que desde el 1998 estoy en la faena para continuar la tradición.”

Su intensa actividad dentro de la familia religiosa y con la comunidad circundante provocó una interacción sociocultural siempre creciente, en función de la legitimación y la construcción de un imaginario que se sustentaba en la eficacia del culto, a través de la música, danza, comidas, bebidas y atenciones a creyentes y no creyentes donde predominaba la relación individuo/individuo, individuo/grupo. Este último centrado en la familia, sus normas y prácticas que llegan hasta nuestros días y reproducen las normas y patrones del siglo XX sobre todo para la organización de la fiesta, la estructura, el arreglo de tornos y altares y las representaciones religiosas que en ella se realizan.

En el análisis documental y en la entrevista a profundada se evidenció que desde 1990 hasta la actualidad, se comenzó a desarrollar un intensa actividad religiosa dirigida al crecimiento numérico de sus familias, las consolidaciones de los cultos empleados, las fiestas de los diferentes orishas y el cumpleaños de santos de sus ahijados, en la creación de normas de conducta familiares y en las clases más desposeídas. Esto permitió el crecimiento del prestigio institucional y su acción social en la comunidad.

Esto motivó un redimensionamiento del sistema de relaciones socioculturales y sus prácticas en la familia religiosa, la cual se mantuvo a partir de una práctica religiosa jerarquizada como las consagraciones y la festividad; el mantenimiento del fundamento existe en la llé de Osha, esta relación con lo sobrenatural le confiere a la casa otra particularidad y marca una vez más la importancia de la religiosidad y la práctica de un culto que se continuaba sustentado en:

Importancia y fortaleza de la familia religiosa.

Continuidad de la eficacia del culto.

La importancia existente en las consagraciones y los derechos que sobre ella poseían los espacios de esta casa.

La continuidad de las festividades religiosas.

La existencia de miembros de las familias biológicas de importancia dentro del familia religiosa que mantuvieron la actividad social y comunitaria.

3.3 Caracterización del espacio físico de la Ilé de Osha

Se encuentra ubicada en la calle 35 entre 66 y 68, con el número 6613 en el municipio de Cienfuegos. La fachada y el interior son de muros de ladrillo y el techo de madera y teja. La edificación, dado los años de su fundación presenta cierto nivel de deterioro excepto uno de los cuartos que fue reparado con el esfuerzo de la persona que lo habita. Las paredes se encuentran despintadas y la carpintería también, sumándole a ello el mal estado de conservación que presentan.

La estructura espacial responde esencialmente a la sistematicidad de la práctica religiosa, de ahí la distribución de las habitaciones, altares y dependencias de la casa incluyendo la que emplea la familia para su vida personal. La casa está compuesta por una sala (Eyá arañlá), cuarto de santo (Igbodú), patio (Iban balá) con árboles (Ceiba, Framboyán), un pasillo que conduce a un patio central y a donde concurren los cuartos de la casa en número 3, posee además un segundo patio de tierra que en la observación se evidencia que es el espacio donde se realizan las ceremonias de los santos, sus comidas y atributos sobre todo en la Ceiba (Iroko) (Ver Anexo No. 6). Cuenta con un comedor, baño y cocina. (Ver Anexo No.7)

“La división de toda Casa Templo de origen lucumí presenta una disposición que se puede llamar fija, puesto que, se hace común en los Ilé-Ocha de esta regla; al respecto el etnólogo y folklorista cubano Fernando Ortiz plantea:”Toda Casa Templo o Ilé-Ocha de los lucumís comprenden tres partes principales que se dicen: igbobú, eyá arañla e Ibán baló, amén de algunos cuartos o eyá secundarios, cocina, etc.”(Ortiz, 1981)

En su fachada frontal se observa ventana y puerta de madera, hay que señalar que debido a división realizada en la casa esta fachada sufre cambios al suprimirse otra ventana que se encontraba del lado derecho de la puerta. (Ver Anexo No. 8) Al entrar se hace presencia de la sala objeto de estudio, que se denomina eyá arañla es amplia con 4 metros de ancho y 11 metros de largo, espaciosa con piso de mosaicos rosados se accede por la puerta principal y

presenta dos entradas secundarias que van hacia el pasillo y la otra hacia el igbodú. En este lugar se celebran las ceremonias más importantes relacionadas con los toques de bembé, las danzas, las alabanzas, la elaboración de tronos, los altares y el acceso al igbodú.

Este es uno de los espacios de mayor importancia en el culto y ceremonias por su papel en la consagración y en el ritual dentro de la Santería. Este espacio tiene un gran significado para los religiosos en especial se aprecia una relación de gran significación entre lo objetivo y subjetivo y en el culto con lo sobrenatural al ponerse en contacto el santero con los orishas. Esta acción implica normas, conductas y formas de actuación que van determinando en cada caso una posición ideológica frente al fenómeno religioso.

Esta característica posibilita de manera fácil los accesos, la ubicación temporal de los participantes, las prácticas litúrgicas, la composición de coros, las pantomimas y las montas de caballo o subida de santo. De igual manera en este lugar se producen los encuentros, saludos de ahijados y padrinos, colocación de ofrendas y veneraciones a los orishas.

3.4 Caracterización de la ceremonia de Oshún en el culto a la Virgen en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente

3.4.1 Estructura de la ceremonia

En las observaciones realizadas a tres de las fiestas se evidenció que esta depende de las prácticas religiosas que se evidencian en el sistema de interacción sociocultural establecida entre las santeras principales de la casa, los miembros de la familia religiosa y la liturgia que en ella se desarrollan, sus funciones rituales a partir de eventos sobresalientes en cuestiones relacionadas con acertijos, mitos personales, homenajes que garanticen aprendizajes y protección entre otras acciones religiosas.

La estructura observada depende de dos cuestiones principales: una vinculada a los patrones del culto y su reproducción en la casa, de acuerdo con las interpretaciones religiosas de sus líderes de familia y otra por los cánones establecidos durante la práctica primero de todos los ancestros y en la actualidad por Yenisey Torriente a partir de comportamientos personales que exigen acciones de pleitesías, cumplimientos y formas de relaciones de poder, garantizando el acercamiento a las prácticas religiosas y los aprendizajes que poseen, incluyendo las formas de participación en la fiesta.

La estructura inicial es la compuesta de: misa espiritual, matanza de los animales, la elaboración del trono y el arreglo de los altares, comida a los orishas, día del tambor (toques, cantos y danzas), repartición de la comida a los participantes e itá. En todas ellas prevalece una interrelación entre individuo /sobrenatural.

El mismo día en horas de la mañana la familia religiosa reunida comienza a desarrollar una serie de tareas de forma individual y grupal, entre las que se encuentran la confección del Trono; preparación del Altar; elaboración de las comidas colectivas de la fiesta con los animales de la matanza; preparación del espacio para los toques y el baile, así como el espacio para el disfrute colectivo. En este aspecto se observó un papel muy importante por la representante de la festividad y el predominio de la relación individuo/individuo e individuo/grupo donde se ponen de manifiesto las normas aprendidas, las visiones de las mujeres que participaron en el arreglo y las comidas, los gustos, preferencias y sobre todo un respeto a la norma procedente de festividades anteriores.

Misa Espiritual:

Se reúnen en el Igbo dú alrededor de una mesa espiritual que esta compuesta por vasos de agua, copa, el crucifijo y el rosario, así como fotos de los fallecidos que constituyen el fundamento de esta llé de Osha todo sobre mantel blanco. La ceremonia es ejecutada por Yenisey o Sara, aunque esta última en menor frecuencia por los problemas de enfermedad que presenta. Según la observación participante en ambos casos la realizan hijas de Oshún. Aquí existe una fuerte relación con lo sobrenatural, y está dirigida al decir de la entrevista a Yenisey a consultar con lo sobrenatural (el muerto) para conocer que debe hacerse en la fiesta y sus precisiones. Esta norma estuvo presente en los tres años de observación.

3.5 El Trono

Es el lugar donde se coloca una representatividad del santo festivo. En la observación como ya hemos apuntado es una particularidad que se construye al lado del altar. (Ver Anexo No.9) En observaciones realizadas una intensa interacción individuo/individuo e Individuo/sobrenatural y evidencia una fuerte relación de poder y homenaje a los orishas los cuales están representados en

este espacio en sus otanes y los objetos rituales que tiene a su alrededor y como tributo.

El construido fue elaborado por la propia familia que habita en la casa, específicamente por parte de Yanier quien aún no se ha consagrado pero este orisha, o sea, Oshún es quien lo rige también, además de ser parte de la familia biológica tiene gran experiencia en la elaboración de tronos en Palmira. El orisha utilizado pertenece a todos los antecesores y tiene una gran trascendencia para el grupo. Se estructura a partir de una reproducción de los tronos de la santería cubana, en la parte anterior se ubica la estera de junquillo cubierta con una sábana blanca (Ver Anexo No.10) sobre ella se observó la colocación de dulces, como matahambres, panetelas, velas, flores, kake, ensalada fría, bocaditos, merenguitos, botellas de vino, cidras, rones y en la parte delantera un plato con una vela encendida y dos cajas de velas de la shopping , más un plato antiguo donde se coloca el tributo en dinero.

Es de señalar que además existen en la parte anterior tres *aggogó uno de Oshún, uno de Obbatalá, el de Shangó, una jícara con agua* y los receptáculos con los atributos de los orishas, figuras representativas de las deidades. (Anexo No.11)

En todos los objetos, las comidas, los atributos predomina el color amarillo y blanco como símbolo y significantes del orisha homenajeado que junto a los símbolos de los demás orishas a partir de las técnicas del anudado de pañuelos, jerarquía de posiciones, alturas y formas de ubicar a los orishas homenajeados le ofrecen a los mismos en sus decoraciones y posiciones una forma antropomorfa.

3.6 El Altar

Constituye una de las expresiones de mayor importancia en los procesos de religiosidad y por tanto en la relación sociocultural porque representa el proceso de institucionalización y transculturación y donde las normas constituyen formas de actuación y veneración y donde se desarrolla según las observaciones realizadas una intensa individuo/individuo e individuo/sobrenatural.

En la observación realizada el altar cuenta con un solo cuerpo, es de estilo ecléctico con predominio de los elementos góticos y llega a la casa a través de un regalo que le hiciera Agustín Hernández SOA (Oggún Funchó), padrino de

Dora (Shangó Ledún), que a su vez lo recibiera como regalo de parte de otra de sus ahijadas, porque antiguamente el altar de la casa estaba conformado por una forma piramidal realizado a base de mesas de diferentes dimensiones hasta llegar a lograr esta forma. Según la entrevista realizada mantiene los colores dorados, carmelitas y grises con las decoraciones originales que representan la bóveda celestial católica decorada con un pañuelo de lamé amarillo que cubre todo el fondo y determina el sentido y significado del santo homenajeado. Es decorado este lugar por Yenisey.

En la observación se evidenció que la estructura es de tres partes dada la influencia católica y existen 15 imágenes de yeso y/o madera policromada que están distribuidos por todo el altar además de la existencia de platos para colocar velas, adornos de pequeñas macetas de barro con flores plásticas de predominio del kish de factura muy pobre.

La base donde están colocadas las imágenes está cubierto con un paño de lamé rojo con pequeños ramilletes de flores en color amarillo, colores símbolos de Shangó y Oshún orishas muy relacionados entre si en el culto yoruba y es la expresión de la norma en la decoración de altares de este orisha.

Las imágenes de Oshún, Shangó y Yemayá se encuentran coronadas y vestidas sus atributos, colores, cabellos, coronas y se ubican dos Oshún a diferentes niveles al centro del altar y a los laterales una Yemayá y Shangó a la izquierda y una Yemayá y la Virgen del Rosario a la derecha. Son esculturas de mediano formato de con gran nivel de autenticidad y forma de expresión de la cultura religiosa local pues son confeccionadas por los devotos de acuerdo a su visión, significado y práctica religiosa efectuada, todas tienen condición de tributo según las entrevistas realizadas y como son producidas a partir de imaginarios se cargan de una fuerte relación con lo sobrenatural ofreciéndole un alto nivel de autenticidad y originalidad que distinguen el altar, y son una expresión de la imaginería surgida de la cultura popular y tradicional afrocubana del siglo XIX dentro del panteón cubano.

Hay dos imágenes que sobresalen en el culto que dan mucha fuerza a las orishas mujeres como es el caso de Nuestra Virgen del Rosario que se ubica junto a Yemayá en el lado derecho para expresar la representatividad hembra y que se ubica dentro de los patakíes.

Loa otros santos como Santa teresa, San Antonio, San Lázaro, San Rafael, Santa Teresita y un Jesucristo vienen a completar la representatividad del cuadro Yoruba y que está presente en la familia religiosa.

En su mayoría son expresiones de negritud o mestizaje con alto nivel estético que la familia le ha incorporado como es el caso del vestuario simbolizando los colores, capas y coronas, al igual que los pañuelos, los atributos, mostrando un proceso de humanización profunda. (Ver Anexo No.12) Por lo tanto el altar es una expresión de contrastación de información sobre transculturación que le da un nivel cultural y etnográfico superior desde la cultura popular y es una visión y expresión de la relación individuo/sobrenatural.

Complementa la decoración en las paredes aledañas al altar fotos de fallecidos una hacia la izquierda Juana Campo y Ma- Margarita Busaín (Ver Anexo No. 13) y a la derecha sobre la puerta que da al pasillo una pintura enmarcada con la figura de Juana Campo acompañada en el mismo cuadro con una fotografía del reconocido practicante Miguel Zerquera. (Ver Anexo No. 14)

El altar es renovado anualmente como consecuencia de la ceremonia y la festividad de Oshún por miembros de la familia religiosa dirigidos por Yenisey con los ahijados que viven en la casa como Sara (Oshún Iyé Sará), Jakson (Elegguá Eshu Okán Layé), Gabriel (Yemayá Omí Sayadé). En la observación se evidencia la presencia de hombres en el arreglo del altar particularidad que no existe en otros lugares, pues es una función femenina. En las entrevistas realizadas se constató que la familia coloca sus conceptos estéticos de belleza y reproducen los códigos culturales obtenidos de sus generaciones anteriores, aprendido en una estructura grupal que mantiene la responsabilidad y el apoyo de la familia. Dentro de las actividades se hacen limpieza del altar, de las imágenes, colocación de tributos, cambio de posición de las imágenes y de los paños del fondo.

En las observaciones realizadas y en las entrevistas a profundidad, así como en las conversaciones informales realizadas durante la festividad desde la perspectiva sociocultural el altar es un soporte de las imagerías principales existentes en el culto, facilita los actos de veneración y alabanzas con el orisha en un espacio que se dedica especialmente al homenajeadado, de ahí su valía en la veneración en el culto y en la coherencia de los participantes en toques, bailes y cantos.

En la observación se evidencia que los participantes muy pocos van al altar, los homenajes principales van dirigidos hacia el trono y es allí donde se colocan sus tributos y realizan sus liturgias. Solo los practicantes católicos o los aleyos que van a la festividad los que usan el altar para sus tributos, homenajes y la colocación de ofrendas como flores, velas, etc.

Los tambores de Bembé y “fundamento”

El conjunto de tambores de la casa es de lyessa o cáñamo según las entrevistas realizadas está compuesto por una estructura con instrumentos de percusión de conjuntos de bembé denominados como tambores de fundamento por su jerarquía dentro de la ceremonia religiosa y por poseer según la entrevista realizada un secreto litúrgico conocido como añá.

En la observación se evidenció que la casa cuenta con un conjunto de tambores de lyessá o Cáñamo y eran propiedad de Ma-Margarita, el conjunto cuenta con más de 90 años. Esta historicidad le confiere una gran jerarquía en el culto y en la festividad, en ocasiones siempre que la economía lo permite se tocan conjuntamente con el Conjunto de Bembé de San Roque.

El conjunto de la casa está compuesto por los tambores de cáñamo con palo, la tumbadora hembra, la campana (guataca). (Ver Anexo No. 15) Se guardan en el Igbo dú en estuches de tela confeccionados para ellos con el objetivo de mantenerlos conservados y se cuelgan en la esquina del cuarto.

Se ubican para tocar al lado izquierdo del altar en un orden que ocupa: al centro el tambor mayor, y en los lados el resto de los tambores y la campana.

En la observación participante y en la entrevista realizada el tambor mayor representa la religión del *tambor de fundamento*. Nadie puede ponerle la cabeza a ese tambor sin antes tener *Osha* (santo asentado en la cabeza), y ningún tamborero que no tenga santo hecho puede presentar a ningún *iyawó* (*santo recién hecho*) si no es *OmoAlaña* (verdadero tamborero). (Ver Anexo No. 16)

Seguido a este es necesario el *Umbele*, segundo tambor. Por sus características representa a los santos hembras. El tercer tambor es al que llaman Gangá, el cual muestra como objetivo representar a los santos machos. Seguido a este se incluye la tumbadora, esta no forma parte del conjunto de tambores, pero armoniza junto con la campana (6x8) que es una clave que se

utiliza en la música afrocubana, además de un cantante principal que forma parte del grupo y se ubica principalmente a su lado como *Akpwón*.

En las entrevistas efectuadas todos corroboran que los tres tambores de la liturgia yoruba reciben el nombre sacro de añá y el nombre profano de ilú. A cada tamborero se le denomina *olori*, y cada tambor *lyessa*, como se les conoce en Cuba, además tiene su nombre específico. Al más pequeño se le llama *Gangá*, y es el de la nota aguda. *Umbele* es el mediano o segundo debido a su tamaño, y emite la nota tónica, y el de mayor tamaño, que ocupa el centro de la orquesta, se denomina *caja*, que es donde se representa el *Añá del tambor*.

En la observación y en la entrevista se evidencia que los tres tambores representan el sonido primordial, el vehículo de la palabra producido por los hombres para las divinidades. Tienen el carácter de mediadores entre el cielo y la tierra, entre lo profano del mundo de los hombres y lo sagrado, y así posibilitan la relación entre los dos mundos: el superior y el inferior.

Como se puede observar estos marcan los patrones de interacción sociocultural de la festividad por su valor colectivo se evidencia una fuerte relación individuo/individuo, individuo/grupo e individuo/comunidad, todo sobre la base de una relación con lo sobrenatural que lo ofrece la función al tambor, su representatividad e interpretación en el culto, además de ser un medio de comunicación con los orishas.

La ceremonia se inicia colocando un vaso de agua en nombre de *Seferino* y se *moyugba*, luego se rompe con el toque del tambor mayor y el llamado del *Akpwón* al frente del conjunto se pone un plato para depositar tributos en dinero.

La música constituye una parte esencial de la fiesta y de la ceremonia, pues forma parte del rito, de igual manera el homenaje al tambor es un elemento indispensable en los procesos y organización de la ceremonia. En ella se expresa una relación entre el sujeto y lo sobrenatural (*añá* y *orisha*) y entre individuos y grupos, pues la danza es grupal frente a los tambores y constituye un elemento de estimulación y consagración.

Dentro del conjunto de tamboreros y cantantes se encuentran *Reinier Sarria* (*Elegguá Eshulaborde*) toca la *Caja*, *Roberto Marín* (*Ochosi Oddeí*) toca la *tumbadora*, *Santiago López* (*Ochosi*) toca la *Gangá*, *Antonio Rodríguez* (*Oggún*

Funchó) toca el Umbele, Jaidán Curbelo no está consagrado pero lleva Obbatalá, toca la campana y Santiago Adelí (Obbatalá Oddé Nimewá) es el *Akpwón*. (Ver Anexo No. 17)

En la observación se evidencia que la danza se realiza en bloque frente al tambor mayor, se inicia por la cabeza de la familia religiosa que en este caso Yenisey paulatinamente se fueron incorporando los miembros mayores, posteriormente los jóvenes y aleyos de la comunidad, los cuales tienen dominio de la música y la danza. Junto a la danza existe el canto del orun que es colectivo y con la guía cantora del conjunto, es significativo señalar que tanto creyentes como no creyentes tienen dominio del canto. Se desarrolla de forma coral, repetitiva, coherente con gran poder vocal y timbres agudos.

Durante este acto existe una gran interacción individuo/grupo con una fuerte relación con lo sobrenatural, pues en los actos y ritos festivos los tambores juegan un papel fundamental, aspecto este constatado y verificado en la fiesta observada.

Estructura de la fiesta

La ceremonia comienza a celebrarse el día 6 de septiembre con la misa, el día 7 se realiza la matanza (Ver Anexo No.18) para homenajear a Oshún donde participan los siguientes individuos de la familia Yenisey, Sara, Gabriel, y el Obbá Guillermo Armenteros procedentes de la Sociedad del San Roque en Palmira.

Los animales que se ofrecen son: para Elegguá y con ello comen los guerreros, 1 chivo y 2 pollones, además de la paloma blanca para Osun, para Oshún chivo capado o chiva y 2 gallinas, para Shangó carnero y 2 gallos, al comer siempre juntos Shangó y Yemayá se necesitan 2 gallos más, además de un pato para Olokún, para Obbatalá y Oyá 4 gallinas, 2 por cada una, y por tener el caracol de Oggún que fue el santo de donde nació se le dan 2 gallos o pollones.

Según la observación participante el día 8 bien temprano comienzan a prepararse las condiciones para la realización de la fiesta, se limpia la casa, arregla el altar, se pone el trono, se comienzan a confeccionar los alimentos para los visitantes y se reciben a los mismos, siempre en el Igbodú es donde se monta el trono. La puerta posee una cortina de color blanco que significa la pureza del lugar y la limpieza del culto.

Comidas festivas

En la observación se aprecian las comidas elaboradas para la festividad consistentes en arroz amarillo con plátano de fruta maduro este se coloca en una estera para los niños que son los primeros que comen y esta comida se hace con los pollos que se le ofrece a los Ibbeyes.

Con el gallo que se le ofrece a los tambores se confecciona fricasé y arroz amarillo para los tamboreros, como tributo a Shangó que es el rey de los tambores.

Se cocina con las demás carnes fricasé de pollo, chivo, arroz amarillo, ensalada, viandas hervidas y dulces caseros como dulce de leche que se sirve en la mesa colocada y servida en el pasillo por nivel jerárquico y en ese mismo orden comen.

En la observación se evidenció que la comida sobrante, es recogida en palangana y llevada a *Eshu* (Elegguá encargado en todas las fiestas que esté la armonía y no la discordia). Una parte de esa comida se ofrenda al patio y la otra a la calle. Esta ceremonia es de gran importancia para el tratamiento a los *Eshu*.

Para terminar la última que se ofrece es la de la estera que se reparte por parte de Yenisey a los participantes que comen en el lugar que ocupan, tiene un carácter festivo esta alimentación y son una forma de interacción grupal de gran valor pues demuestra la relación de la familia religiosas y valores como compartir, ofrecer, venerar, entre otros.

El canto y la música utilizados en la fiesta de Oshún

En la observación se pudo observar que se cantó y la música Al comenzar el tambor los tamboreros se sientan en un rincón de la casa y ejecutaran el *Orun seco al Orisha compuesto de tres toques: Elegguá, Oggún y Ochosi*. Este *orun* es para los espíritus.

Frente a los tambores bailan los consagrados y se realizan los saludos correspondientes según el *orden*. (Ver Anexo No. 19)

La llamada con que se abre y se cierra la fiesta es la de *Elegguá* porque es el santo que abre y cierra los caminos en ese aspecto el *orun* es el siguiente: Canto a Elegguá, Canto a Oggún, Canto Oshosi, Canto a Inle, Canto a Babalú Ayé, Canto a Dadá, Canto a Orisha Oko, Canto a los Ibbeyes, Canto a Aggayú, Canto a Shangó, Canto a Obbatalá, Canto a Obba, Canto a Yewá,

Canto a Oyá, Canto a Yemayá, Canto a Oshún, Canto a Orula, Oshún se encuentra al final pues al decir de las entrevistas realizadas es al santo “al que se realiza la llamada” denominación dada al homenaje por los practicantes de esta casa. (Ver Anexo No. 20)

Contenido del Orun

Elegguá.

Parasuayo moní achola labbona babá keña inabó eh, eh, eh, eh.

Aggó aggó ilé oh, aggó ilé monancó.

Oggún.

Mariwó yeyeyé, mariwó yeyeyé, Oggún alawédeo.

Bolowoló babá orisha ero, mariwó oggún alawédeo.

Eyé un socúo babá tute mambe.

Mariwó yeyeyé alawédeo.

Oshosi.

Ero sibamba kareré, kareré Oshosi, kareré.

Adóna adolludó, adóna adolludó, ero de mata okú bamba, adona adolludó.

Inle.

Chón chón chón cuamí Inle, abata, chon cuamí.

Oh Inle oh, oh, oh Inle oh,oh, oh Inle ayayá,oh Inle.

Comó, comó oh Inle quele acolona, acalona Inle madéo.

Babalú Ayé.

Babalú Ayé oh, erulé, erulé, eeró aggogó, erulé loddé babaó.

Babababa Babá awañí, Babalú Ayé.

Babá awañí, niqui, niqui wo.

Babá wañe, confá lyó aggogó mefa aconfá.

Dadá.

Dadá omolowó, omí dadá, omó olú weyó dadá.

Coro: Dadá babá socuna.

Orisha Oko.

Orisha Oko afefe irawó

dani dani mowi mawó.

Orisha Oko didé careó are lawó.

Korokotomí lodó.

Coro: Orisha ewé mi lodó.

Guía (*Akpwón Coro*): Eh.

Guía (*Akpwón*): Ayán có.

Guía (*Akpwón*): Okó Okó Yuré

Coro: Oró yu lo yu coro.

Guía (*Akpwón*): Alamá la dé.

Coro: Oké Alamá la dé (repíte).

Abbellis-Mobeyi can, Mobeyi carené.

Coro: Keyé, Keyé yá.

Guía (*Akpwón*): Alamaña, Alamaña Indo Un.

Coro: Ayé Keyé ya.

Aggayú

Oké, Oké, Oké, Oké, Aggayú

Lomowo Orisha.

Guía (*Akpwón*): Aggayú lomó wori y cholá

Omomo yare.

Changó

Obbá ibó sia leó

Ero amalá ibbó era wó

Abbá osó acheé

Aluyá, Aluyá o mi Changó, Aluyá.

Aluyá.

Babá nikulo alayé

Babá okú tanlá. Oblaanlá.

Obbá osó Owo amáye.

Obbatalá

Babá alayeó, Babá nerero, omili

Yó layeyéo, okuni Babá.

Kué yu mámbara funchoro

Aún soró kinifá onumila.

Abbukere mokuanó oma oma sé

Yedómo. Babá Alayeó

Obba

Ainsa Sabalóre, Ainsa Sabalote,

Coro: ayá osó lelecó ya obba lomobá

Eggué Iyao, Eggué Eggmí si

Achabbá Eggué eggué sí

Luó fifí adacherí manó

Yewá

Oló yewá, Oló yewá, yewá Oh

Keye, Keyé Canké. Keye, Keyé Canké

Oló Yrwá. Keye, Keyé Canké

Uchenché eriwó, eriwó, eriwó

Olomólo yewá

Oyá

Oyá Oh, Oyá Oh orí

Oh yamíniloro eh eh

E mí acalá emisaleyó

Ainán lloró

Eké Orá

Eh, Eh, mala malamboná

E mí addodó, mi saleyó

Ainán lloró

Ellé Orá.

Yemayá

Epó yalé yalumahó

Yalé Oní Yaddé Ayabbá

Omío

Coro: Epó yalé yalumahó

Yalé Oní Yaddé Ayabbá

Omío

Yemayá Orobiní layeó

Yemayá, Yemayá, Orubimí layeó

Yemayá ewá addó yaluntá

Eleseké Osun Yemayá orubinílayé

Yemayá, Yemayá, Yemayá, Oloddó

Oloddó, Oloddó, Sarawamá Oloddó

Oshún

Ewé, diñá ee, akoré lorisha

Amá Amá heo laddó basé orisó.

olé.

Vientre : Leuré, Leuré, Leuré, Babáoo, Leuné4

Oloriza, Oloriza, Motumbá tutulá

Mainsó.

Yeyé moro llá, yeyé mono ilú sekuré

Alá addó ilú ,

Yeyé mono oñí abbébé

Guía (*Akpwón*): Oñí Oh

Coro: Oñí abbébé

Guía (*Akpwón*): Oñí Oh

Coro: Oñí abbébé

Orula

Ofeyéke kalomí seramó lerí

Kirú maché

Kirú maché

Euncó Orula, laka, laka, la

Maché, eunco, Orula laka, laka

Laoche amo.

Ayayamó, Ayayamó, ya copí,

Yacobí, ayayayuó, ayayawi

Yobobí.

Osuró alaboró

Alikai

Laoma, alailú laoma osun

Ala ilú la oma,

Posterior al orun es donde la fiesta comienza a tornarse más alegre, puesto que, ya es el momento en que se toca “para que los santos bajen”, en esta segunda parte no hay un orden prefijado de cantos y el toque se torna más fuerte, y es precisamente cuando el solista hace gala de sus conocimientos sobre la tradición y comienza a interpretar cantos que para algunos no dejan de ser novedosos. Reproducimos algunos por su originalidad. El toque duró en la observaciones realizadas un total de 3 horas y fue fundamentalmente festivo.

Posteriormente la comunidad y los miembros de la familia siguieron pidiéndole a Oshún, realizando devociones, peticiones, colocación de velas, entre otros. (Ver Anexo No. 21)

Esta actividad se realiza solamente con los recursos de los habitantes de la casa y de la familia religiosa. Es aquí donde la familia constituye un fin para esta religión, porque es la fuente reproductora fundamental, siempre y cuando se mantenga y preserve la jerarquía en la Regla de Osha.

En la observación se evidencia que los cantos y la música hacen referencia a pasajes de la mitología afrocubana, y varios se consideran maneras de “pique o puya”, es decir incitan y provocan a los orishas para que “bajen” a la tierra. En estas celebraciones puede ser que se monte el santo o no, pero eso no es realmente lo importante, ya que el objetivo es que los orishas se sientan halagados, queridos y venerados, no solamente mediante la música y la danza, sino también por medio de las ofrendas, así como por los comestibles que se distribuyen a los invitados en su honor.

Durante la fiesta se observó el “fenómeno de la posesión”, que se manifiesta en un cambio de la conducta en el practicante porque siguiendo el toque se va sintiendo poseído por su santo. Cuando esto ocurre se le retiran las prendas al poseído para evitar la pérdida de algún objeto y además para que no se haga daño con ello. Haciendo uso de su exaltado baile se le trata de colocar una tela del color predilecto del orisha y se le entrega algún atributo del mismo como un machete, garabato, sombrero, mazo, etc. Para detener el efecto del poseído se le coloca una sábana blanca en la cabeza sacuden las manos varias veces, se le soplan los oídos y se le da un vaso de agua al tiempo.

En la observación se evidenció que al final del festejo se harán los toques de retirada que se bailaran con un cubo que es un ebbó para los tamboreros, las personas de la casa y aleyos, que ese cubo lleva todos los menesteres que han sido ofrendados al santo en la estera y será llevado a las cuatro esquinas por un hijo de Elegguá o de Yemayá que son los que están facultados para realizar esta ceremonia y deben estar poseídos en el momento del acto. (Ver Anexo No. 22) Esto es precedido de un canto que dice:

Guía: Eléyireotó, Eléyireotó.

Coro: Yankó, yankó, yankó.

Guía (Akpown): Coimá, coimá mí.

Coro: Yankó imá

Eh, Eh afonfó unló kiní bá unló olomiddára, bobbó arayé unló.

Babá eyé unló faraki faraki fá moddé.

Ichonchó abbé oddára coroní leyó babá semí.

Guía: Ichonchó abbé.

Coro: Yankó uló fení ya kukó oché mí bó.

Guía: Olokún yawaó.

Coro: Bobbó orisha Elegguá bó eh, eh.

Guía: Eh, eh aggobá Elegguá .Ehlyá Olokún.

Coro: Iyá Olokún.

Guía: Eh, unkuelé.

Coro: Paranyó unkuelé.

Guía: Unkuelé.

Es aquí donde el hijo de Elegguá levanta el cubo para votar todo lo malo que pueda haber en la casa y llevárselo para afuera. Y una vez terminada la actividad religiosa se hace entrega de los alimentos puestos en *Estera* a sus devotos.

En la festividad se observaron otras manifestaciones y prácticas socioculturales como conversaciones entre ahijados, reuniones de mujeres consagradas a Oshún, comentarios acerca de las bondades y los obstáculos que coloca Oshún, aquí se produce un fuerte proceso de interacción individuo/grupo.

Como se puede observar la festividad responde en lo esencial a las fiestas de la cultura Yoruba en el centro Histórico de Cienfuegos declarado patrimonio cultural de la humanidad que posee un arraigo y fuerza que tal que la convierte en una de las festividades más importantes de la cultura popular del territorio no por sus particularidades sino por su permanencia y reconocimiento socio religioso y su valor dentro de las familias religiosas afro descendientes cienfuegueros.

Conclusiones

- ✓ El surgimiento de la familia religiosa y biológica de la Ilé de Osha de Yenisey Torriente posee un carácter histórico cultural dentro de la religiosidad popular en la ciudad de Cienfuegos está relacionada con su prestigio y legitimación entre los practicantes del culto al orisha Oshún en la devoción a sus prácticas y en una coyuntura social, cultural y económica que posibilita expresar a través de la religión las necesidades de las clases sociales que la sustentan, pasar de generación en generación y estar cargada de un fuerte simbolismo y significado desde su orisha homenajeado .
- ✓ El empleo del método etnográfico con las técnicas de la observación participante y la entrevista en profundidad a santeros y practicantes permitió obtener una descripción densa de la festividad que facilitó la determinación de las particularidades de esta festividad, las prácticas religiosas, interacciones socioculturales con especificidades simbólicas y rituales desde el contexto y comprender la importancia de la perspectiva sociocultural.
- ✓ La Fiesta de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente es una expresión de festividad religiosa de carácter popular y tradicional que se mantiene viva hasta nuestros días, y ha trascendido a partir de la implementación de normas, conductas, hábitos, devociones, funciones rituales y reproducciones religiosas y socioculturales específicas, que han favorecido su transmisión de generación en generación reafirmando desde los diferentes niveles de resolución sus valores simbólicos y litúrgicos donde se observa una fuerte interrelación sociocultural individuo/individuo, individuo/grupo y grupo/comunidad, desde una relación esencial que es la relación del individuo/sobrenatural .
- ✓ La Fiesta de Oshún se caracteriza desde lo sociocultural por poseer ceremonias, ritos, homenajes, cultos, sacramentos, sacrificios y liturgias, las cuales se desarrollan en un proceso de interacción sociocultural que se centra en la actividad de las prácticas simbólicas de la familia religiosa de Ma-Margarita como fundadora.
- ✓ La fiesta de Oshún posee una estructura determinada compuesta por: misa espiritual, matanza y comidas a orishas, organización de altares y

tronos, día del tambor (danzas, cantos y música según orun), comida de la familia, repartición de la estera e itá. Constituyendo una reproducción de las fiestas yorubas pero con la peculiaridad del predominio del culto a Oshún y a su importancia dentro del panteón yoruba.

Recomendaciones

- ❖ Desarrollar un plan de inventario, manejo y conservación de la Fiesta de Oshún , por su importancia en la cultura religiosa y popular del municipio de Cienfuegos y por estar ubicada en la zona declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad
- ❖ Emplear los resultados de esta tesis en las disciplinas y asignaturas relacionadas con la religión y la sociedad, Cultura popular y tradicional, así como Antropología dopas los aporte teóricos y metodológicos.

Bibliografía

- Barcia Zerqueira, M. (n.d.). *Capas Populares y Modernidad en Cuba 1878-1930*. La Habana: La Fuente Viva, 24, Fundación Fernando Ortiz.
- Buendía Elismán, L. (n.d.). *Métodos de Investigación en Psicopedagogía*. Madrid: Mc GRAW HILL ITERAMERICANA DE ESPAÑA.
- Cabrera, L. (1993). *El Monte*. Letras Cubanas.
- Cordero Guerra, G. D. (2006). *La fiesta religiosa de Yemayá en Abreus. Aproximaciones para un estudio de Caso*. Carlos Rafael Rodríguez.
- Cultos Afrocubanos. (n.d.). . Retrieved April 12, 2010, from <http://pazurina.cult.cu/index.php/cultura-popular/86-cultos-afrocubanos>.
- Cultos Afrocubanos: Sociedad Santa Bárbara. (n.d.). . Retrieved April 12, 2010, from [http://pazurina.cult.cu/index.php/cultura-popular/86-cultos-afrocubanos/Sociedad Santa Bárbara.htm](http://pazurina.cult.cu/index.php/cultura-popular/86-cultos-afrocubanos/Sociedad_Santa_B%C3%A1rbara.htm).
- De Urrutia Torres, L. (2003). *Metodología de la Investigación Social I: Selección de Lecturas*. La Habana: Félix Varela.
- Díaz, E. (n.d.). *Fundamentación del Proyecto Luna*. Cienfuegos.
- Engels, F. (1978). *Anti-Dühring*. La Habana, Pueblo y Educación.
- Estudio de la casa templo San Lázaro del Consejo Popular Diez de Octubre (n.d.) Municipio de Ranchuelo*. Carlos Rafael Rodríguez.
- Guanche, J. (2009a, Julio 4). Las religiones afroamericanas en América latina y el Caribe ante los desafíos de internet., *Estudios afrocubanos Biblioteca Virtual*. Recuperado a partir de <http://www.fundacionfernandoortiz.org>,
- Guanche, J. (2009b, Julio 4). Las religiones populares cubanas, breves comentarios a medio siglo., *Estudios afrocubanos Biblioteca Virtual*. Recuperado a partir de <http://www.fundacionfernandoortiz.org>,
- Infante Vera, C. Y. (2010). La ceremonia del Iyoryé en la sociedad "El Cristo", Palmira. Un estudio de caso. UC "Carlos R Rodríguez".
- Jociles Rubio, M. I. (1993). *Las técnicas de investigación en Antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico*.
- La religión en Cuba. (n.d.). . Retrieved January 27, 2010, from http://www.cubaminrex.cu/Actualidad/2008/Religion_Cuba.html.
- Lachatañeré, R. (n.d.). *El sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

- Lewis, O. (1975). *Controles y experimentos en el trabajo de campo. en Llobera. La antropología como ciencia.* Anagrama.
- Los cultos afrocubanos. (2010). . Retrieved January 27, 2010, from <http://cubaalamano.netsitiopromocionMRCultos.htm>.
- Martínez Chang, A. E. (2007). *Las manifestaciones de religiosidad popular del Castillo.* Carlos Rafael Rodríguez.
- Morales Calatayud, M. (2006). *La Museología, interacción entre ciencia, cultura y sociedad.* La Habana.
- Naveda Chávez-Hita, A. (n.d.). Sociedad de Instrucción y Recreo de Pardos y Morenos que existía en Cuba Colonial. 1879-1898.
- Nobili, C. (n.d.). Fundamentos Reglas de Ocha. Principios básicos, procedimientos y fundamentos de la Reglas de Ochas en la religión Yoruba. Iyalochas, Babalochas, Babalawos. 1920-1992.
- Ochoa, H. (n.d.). *Conferencias sobre Sociología de la Cultura.* Cienfuegos: UCF.
- Ortiz, F. (1981). *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de cuba.,* 369. La Habana: Letras Cubanas.
- Quiñones Silva, S. A. (2006). *La Festividad Nuestra Señora de los ángeles de Jagua.* Carlos Rafael Rodríguez.
- Religión. (n.d.). . Retrieved March 1, 2010, from <http://www.hispanocubano.org/caspion5.pdf>.
- Rodríguez Gómez, Gregorio. (n.d.). *Metodología de la Investigación cualitativa.* Felix Varela, 2004.
- Sabater Palenzuela, V. M. (2003). *Sociedad y Religión Selección de Lecturas tomo I.* Félix Varela La Habana.
- Santería. (n.d.). . Retrieved November 11, 2009, from <http://www.bowdoin.edu/~eyepeslatamsanteria.htm>.
- Sarría Smith, R. (2006). *La Ceremonia del Iyoryé en la Sociedad Religiosa "El Cristo" de Palmira, Cienfuegos.* Carlos Rafael Rodríguez.
- Soler Soler, S. D. (2006). *La Cultura Popular y Tradicional como expresión del Patrimonio Inmaterial.* Cienfuegos CPPC.
- Soler Soler, S. D. (n.d.). *El estudio de las familia religiosas en Cienfuegos.*
- Taylor, S.J, & Bogdan, R. (2003). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación.* Barcelona: Paidós.

Glosario

Este glosario se utiliza con el fin de una mejor comprensión del texto.

Aché: *Gracia, bendición, virtud. También alma, de algo su virtud.*

Aggogó: *Campana que se utiliza para despertar al santo.*

Ahijado. *Persona que es consagrada por un santero*

Añá. *Orisha que vive en el interior de los tambores batá consagrados. Los tamboreros que tocan este tipo de instrumento deben estar jurados (consagrados) a un tambor Añá, se les llama Omó Añá (hijo de Añá, del tambor).*

Akpwón: *El solista que canta y dirige el coro en ceremonias rituales y jocosas.*

Aleyos: *Creyentes pero no iniciados.*

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

Caballo. Vocablo utilizado en la santería para designar a la persona en la cual desciende el orisha. Por ejemplo: fulano es «caballo de Obatalá».

Canto de puya. Canto de provocación, de «guerra».

Diloggún. Sistema adivinatorio utilizado en la santería, cuyo soporte material son los caracoles cauríes. Consta de 16 signos, pero el santero solo está autorizado a leer 13, los 3 restantes son exclusividad del babalao. Se aprecia modificación del habla dile dile ogún.

Eggun: Espíritu, ánima de los muertos.

Eyá araní. Espacio de la casa utilizada como sala donde se celebran diversas ceremonias y posee las principales estructuras para las ceremonias.

Ibán Baló: *Patio sagrado de la Casa Ilé-Ocha donde se realizan diversos cultos, a la cual la familia le concede una gran importancia religiosa.*

Igbodú: *Cuarto sagrado en el que se hallan las piedras o representaciones fundamentales y demás atributos de los orishas.*

Ilé de Osha: *Casas de santo o de santería. Casa donde existen personas dedicadas al culto de santería, sus prácticas y ritos.*

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

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

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

Matanza: *sacrificio que se le hace a los animales para darle de comer al santo*

Moyugba. Rezo preliminar a todas las ceremonias de santería e Ifá. En él se saluda a los muertos y los santos en «lengua». Se observa modificación de la palabra moirbar.

Obbá. Oriaté que se desempeña como maestro de ceremonia en la iniciación a la santería y toda otra labor ritual de fundamento (siempre en la santería).

Ocha: *(santo en la cabeza)*

OmoAlaña: *verdadero tamborero*

Orisha. *Divinidad de la santería e Ifá. La utilización del vocablo «santo» en el contexto de la santería significa orisha.*

Orun: *Orden en que se canta a los orishas durante la fiesta de bembé.*

Otanes: *Piedra sagrada a la que se venera.*

Pattakí: *Narración de leyendas y fábulas concernientes a los orichas.*

Santo. *Se usa tanto como sinónimo de orisha o aludiendo al santoral católico.*

Tambores de fundamento. Los que se utilizan en las ceremonias religiosas.

Anexos

Anexo No. 1

Guía del análisis de documentos

Objetivos:

- 1-. Revisar los documentos que norman en trabajo con las políticas culturales, religiosas y culturales con respecto a la religiosidad popular cubana.
- 2-.Recoger información sobre las festividades por su valor para la cultura popular de los pueblos y de las familias religiosas.

Técnicas a emplear:

- 1-.Buscar y recoger la documentación.

Documentos analizados:

Documentos normativos del PCC, Los documentos normativos de Patrimonio Cultural para el Patrimonio Inmaterial Religioso , los lineamientos y metodologías para la investigación antropológicas de las expresiones religiosas populares, las resoluciones que norman la actividad , el programa de desarrollo cultural del Museo Provincial de Cienfuegos, las investigaciones de la carrera de Estudios Socioculturales, libretas de santeros, diarios de santeros, así como documentos personales de la familia religiosa.

Aspectos a tener en cuenta en el análisis.

Breve reseña del documento:

Crítica interna y externa de documentos:

Registros de datos de los documentos:

Análisis crítico de la información:

Redacción de las informaciones y las conclusiones.

Anexo No. 2

Guía de Entrevistas.

- *¿Cómo se inicia la familia religiosa?*
- *¿Quiénes fueron sus primeros miembros?*
- *¿Cómo fue creciendo la familia?*
- *¿Cuáles son las principales ceremonias que se realizan actualmente? ¿Son las mismas? ¿Por qué?*
- *¿Cómo se manifiesta las relaciones familia religiosa y familia biológica?*
- *Antiguamente ¿Cómo era la Sociedad?*
- *Y los altares ¿Cómo eran?*
- *¿En qué parte de la casa estaban?*
- *¿Qué vías se empleaban para transmitir los conocimientos religiosos y ceremoniales?*
- *¿En qué fecha se realizan las fiestas?*
- *¿De qué forma se organizan?*
- *¿Qué horario es destinado para su realización, de acuerdo con su significado?*
- *¿De qué forma se integran los miembros de la familia?*
- *¿Quién es el encargado de hacer el trono?*
- *¿Quién es el encargado de la matanza?*
- *¿Quién toca el tambor?*
- *¿Quién es el encargado de la ceremonia?*

Anexo No. 3

Guía de Observación participante.

Objetivo:

Constatar los escenarios y el desarrollo de la festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente que permita describir la experiencia religiosa que se produce en la festividad desde la estructura religiosa de la misma.

Datos:

Fecha:

Lugar:

Tipo de festividad:

Estructura de la festividad:

Orisha:

Jerarquías que participan:

Función de las jerarquías:

Prácticas religiosas:

Tipo de estructura o liturgia a que pertenece:

Hora de comienzo:

Hora de terminación:

Participantes:

Descripción de los escenarios:

Descripción de las formas de participación:

Tipo de interpretaciones:

Formas de comunicación que se producen:

Descripción de los patrones de interacción sociocultural que se producen:

Nivel y formas de participación:

Forma en que se produce la interacción sociocultural:

Caracterización de los elementos de apoyo a la liturgia: trono, música, danza, comidas y bebidas.

Actividad festiva. Descripción de la actividad festiva.

Documentos:

Diario de investigación y de la observación.

Notas de campo:**Conclusiones:****Sistema de observación:**

Descriptivo y narrativo donde predominará la observación no estructurada, para poder evaluar y explicar el proceso de la festividad a Oshún.

El narrativo se empleará para lograr una descripción detallada del fenómeno, sus incidentes críticos dentro del contexto y el proceso sociocultural que representa la festividad a partir de su estructura, su magnitud y potencialidad dentro de la familia.

Narrar normas, hechos, conductas, expresiones, cantos, danzas, música en las actividades recreativas los cuales serán reflejados en el Diario de investigación y de la observación.

En el descriptivo utilizaremos la observación focalizada para aquellas prácticas litúrgicas concentradas en la festividad a Oshún que garantizan la relación sujeto con lo sobrenatural siendo de gran importancia religiosa que trasciende y determina normas, formas de expresión, estructura de clases, tipo de cultura e interacción sociocultural.

Observación selectiva aquellas acciones que socializan la festividad.

Tiempo:

Durante toda la festividad entre el año 2011 y 2012 sin intervalo de tiempo, participando en cada una de las acciones que se promueven.

Muestra:

Se corresponde con la declarada en el capítulo metodológico.

Registro de observación:

Se empleará el diario copioso y detallado de la información y las notas de campo, acompañado de material iconográfico sobre todo fotos, así como el registro de incidentes críticos y mapas culturales.

Sistema tecnológico:

Cámara digital de mano que permita tomar y fotografías de alta definición dado la importancia del detalle para los procesos de descripción y estudio contextual. Este

último es de gran importancia dado los impedimentos para la grabación que posee la festividad en determinados momentos.

En el caso de fotografías estará determinada por su precisión dado que nos exige cuidar las ventajas de los planos para la descripción, la interpretación y analizar la variación de las unidades de observación, para visualizar los procesos, hechos y lograr validar la estructura y la conciencia religiosa.

Anexo No. 4

| Unidad de análisis | Dimensiones | Indicadores |
|-----------------------|---|--|
| Festividad de Oshún | Histórica, teórica y metodológica | <ul style="list-style-type: none"> -Características históricas y contextuales en que surge la festividad. -Historia de la familia religiosa. -Historia de la festividad. -Características como expresión de la cultura popular y tradicional desde las concepciones teóricas y metodológicas que lo caracterizan. |
| | Particularidades de la festividad de Oshún | <ul style="list-style-type: none"> - Estructura de la festividad. -Ceremonias y formas esenciales de realización. -Elementos materiales e inmateriales que se emplean. -Principales formas y vías de tradición. -Elementos religiosos que componen la festividad, caracterización y determinación a partir de sus niveles de imbricación. -Nivel de actualización. |
| | Análisis sobre la proyección de la festividad | <ul style="list-style-type: none"> -Correspondencia con las estrategias nacionales y necesidades territoriales del rescate del patrimonio, relacionados con las festividades religiosas. -Utilización y alcance de espacios de rescate de la festividad. |
| Religiosidad popular. | Popular y tradicional. | <ul style="list-style-type: none"> -Características, historia y particularidades desde los siguientes elementos: -Popular: Contrario a lo erudito, tipo de posición relacional. -Funcional: Satisface necesidades colectivas e |

| | | |
|-------------------------------|--|--|
| | | <p>individuales en la comunidades culturales.</p> <ul style="list-style-type: none"> -Anónimo: Se desconoce a su autor. Se identifica a portadores y transmisores. -Resistencia y modernidad: Capacidad sociocultural de migración, variación, extensión y transformación. -Colectivo: Vigencia social en la comunidad cultural, vitalidad y fuerza. -Imitativo: Reproductivo por encima del nivel alcanzado. -Tradicional: Transmisión, formación y aprendizajes de generación en generación. |
| | <p>Expresión Oral.</p> | <p>Representaciones y expresiones públicas de la festividad: historias, leyendas, cuentos, imaginarios, y todo tipo de narraciones de significación y significante para las comunidades culturales que organizan y participan en la festividad.</p> |
| <p>Expresiones religiosas</p> | <p>Valoración como folclor social.</p> | <ul style="list-style-type: none"> -Características como costumbres, forma de pensar, sentir, transmitir y comunicar específicamente. -Práctica de diversos y heterogéneos hábitos y conductas. -Niveles de intervención de todas las manifestaciones del patrimonio inmaterial, incluyendo su intangibilidad como: la danza, el baile, la música, comidas, bebidas, con una marcada norma. -Contenido histórico, psicológico y sociológico, función ideológica y lúdica. -Sistemas relacionados con la ornamentación |

| | |
|---|--|
| | <p>espacial y humana.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Características socio demográficas de la festividad. -Diversos medios: urbanos y rurales, individual y colectivamente condicionadas por género, edad, raza, hábitos y sistema motivacional. |
| Artes de interpretación de la festividad. | <ul style="list-style-type: none"> -Manifestaciones que se usan en los actos ceremoniales de las comunidades culturales. Son formas de expresión corporal, música, cantos, danzas, entre otros. |
| Manifestación cultural patrimonial. | <ul style="list-style-type: none"> -Capacidad de expresar elementos tradicionales de los valores culturales regionales. -Demanda y satisfacción de este tipo de manifestación patrimonial en función del tipo de público y contextos. |
| Usos Sociales, rituales y mitos. | <ul style="list-style-type: none"> -Tradiciones relacionadas con el ciclo vital de la festividad: ritos de pasos, acciones religiosas, alimentación, modalidades de asentamiento, artes culinarias, ceremonias de prestigio, prácticas sociales propias de cada género, usos relativos a los entornos naturales, nomenclatura geonómica y patronímica, diseño textil, talla de maderas, ornamentación corporal, imaginarios sociales y culturales de las comunidades. |
| Practicantes | <ul style="list-style-type: none"> -Características organizativas, calidad, tipología, criterio de la festividad y la práctica religiosa. Valoración de las maneras en que se incorporan a la festividad y actividades que realizan. Papel de la familia en la distribución de las tareas y en la propia actividad. |

| | | |
|-------------------|--|--|
| | | Responsabilidad en el sistema religioso y jerarquías. |
| Familia Religiosa | Miembros de la comunidad no religiosa. | <p>-Caracterización, preferencias, nivel de participación, criterios de justificación de la ceremonia.</p> <p>Forma de participación en la festividad.</p> <p>Grado de importancia para los miembros de la familia.</p> <p>-Valoración acerca de la dimensión institucional.</p> |

Anexo No.5



Ubicación de la Casa

Anexo No. 6



Ceiba donde se realizan las ceremonias

Anexo No. 7



Estructura de la Casa

Anexo No. 8



Fachada de la casa

Anexo No. 9



Foto del trono

Anexo No. 10



Estera cubierta con sábana blanca

Anexo No. 11



Aggogó

Anexo No.12



Altar

Anexo No.13



Ma Margarita Busaín y Juana Campos

Anexo No.14



Fotos de Juana Campos y Miguel Zerquera

Anexo No.15



Conjunto de Tambores

Anexo No.16



Saludo al tambor

Anexo No. 17



Akpwón

Tocadores

Anexo No.18



Matanza

Anexo No.19



Baile frente al tambor

Anexo No. 20



Orun.WAV

Grabación del Orun

Anexo No. 21



Peticiones ante la estera.

Anexo No. 22



Canto del cubo, cierre.WAV

Canción del cubo