



**TESIS EN OPCIÓN AL TÍTULO DE MASTER EN  
ESTUDIOS HISTÓRICOS Y DE ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL  
CUBANA.**

Título: *Los tambores **Dun Dún** en la ceremonia religiosa iniciática en la Sociedad “San Roque” en Palmira.*

Autor: Lic. Hiosvany Hidalgo Mederos.

Tutor: Dr. C. Nereyda Emelia Moya Padilla

## **Introducción:**

Desde el inicio del proceso que Fernando Ortiz denominó transculturación, y como resultado del mismo, se formaron nuevos grupos sociales, nuevas prácticas religiosas incorporadas y sincretizadas con las ya existentes en nuestra isla. Así, la religión de ascendencia africana devino un fuerte y arraigado eslabón en los cimientos de nuestra identidad cultural; fruto de la emigración forzada desde las lejanas tierras del continente africano, producto a la trata negrera, desarrollada por la metrópolis española y otras.

El negro esclavo, con sus dioses, sus deidades y sus guerreros incorporó, además, toda una cultura rica en ritos, cantos, bailes, trajes, instrumentos, etc. entre los que el tambor figura como uno de los instrumentos de percusión que ha estado muy presente en la vida sociocultural y religiosa. Incorporados a la vida cotidiana de estos hombres, tanto para acompañar danzas y cantos con su incomparable sonoridad, como para emitir señales (sonidos) de comunicación, o en la propia actividad de producción.

Pero sin lugar a dudas la búsqueda de un efecto sobrenatural que potenciara la carga mágica del rito para garantizar la vida social y cultural de estos antepasados constituye la práctica cultural que ha favorecido el hecho de que el tambor haya trascendido hasta estos tiempos como un importante elemento sacro-mágico en los cultos religiosos.

Por ello las resultantes culturales de las religiones de origen africano que se insertan a la cultura cubana constituyen una parte esencial de la política cultural del país, y se asimilan en los años de Revolución como eslabón fundamental para el trabajo que realizan las diferentes instituciones culturales y

se desarrollan como vía esencial en la educación artística y musical entre otros. Vale citar más recientemente como este legado se articula en lo cubano y logra trascender a lo universal con tradiciones músico-danzarías como la rumba.

Como antecedentes investigativos del tema se encuentran las tesis que investigan las sociedades religiosas en particular en la Sociedad San Roque en el Municipio de Palmira las que abordan sobre tres estudios: el primero, por Raymalú Morales Mejías: “La Perspectiva Socio-Cultural como metodología de salvaguardia del Patrimonio Inmaterial: Los Tambores Dun Dún”. Este estudio se enfoca en las valoraciones acerca de la implementación de acciones participativas para el diseño de una estrategia de salvaguardia de las prácticas religiosas, al analizar los valores del conjunto de Tambores Dun Dún de la sociedad “Divina Caridad”, en la ciudad de Cienfuegos.

El segundo trabajo es el realizado por la Lic. Roxana Fernández titulado “La festividad de Oshún en la Ilé de Osha de Yenisey Torriente” en el municipio de Cienfuegos, la cual se centra en la descripción de la fiesta popular religiosa en homenaje a Oshún. Esta tesis se toma como referencia porque da continuidad a un cuadro de festividades jerárquicas y por tanto refleja la significación sociocultural que tiene para los habitantes del barrio Panteón de Gil donde se encuentra ubicada esta sociedad; además demuestra que esta fiesta no es solo significativa para este barrio, sino que se extiende incluso a otros municipios, en especial, el de Palmira.

El tercer estudio realizado por Mireidy Yaritza Sevilla Rojas titulado: “Los patakies de Elegguá y Ochún como expresiones orales de la religiosidad popular en la Sociedad San Roque Municipio del Palmira.

Los estudios antes mencionados se toman como referencia para la investigación, ya que se refieren a instrumentos musicales y en particular a los tambores Dun Dún como únicos en la región de Cienfuegos, según el Atlas de instrumentos folclórico y actividades festivas en la sociedad Divina Caridad, no hay ningún trabajo que haga referencia a la importancia que presentan estos instrumentos en la ceremonia de presentación del iniciado que se realiza al 7mo día de la consagración en la religión yoruba o Regla de Ocha-ifa, fue su estudio de gran importancia para el conocimiento sociocultural de la religión yoruba en Cuba.

En el contexto sociocultural de Palmira, la religión es un elemento identitario, por ello hay un significativo número de estudios desarrollados en las diferentes sociedades que allí coexisten, sobre ellos se realiza una síntesis en el presente trabajo, por la importancia que tienen para la presente investigación.

A pesar de lo antes expuesto en la revisión realizada no se encontraron estudios que demuestren la importancia de los tambores Dun Dún en la ceremonia iniciática de la Regla de Ocha-ifa en la localidad de Palmira, en la provincia de Cienfuegos. Esta ceremonia es de gran importancia para el ámbito religioso por posibilitar mantener la tradición, transmitir enseñanzas religiosas, aumentar el número de practicantes y consolidar a las familias religiosas, el lugar de los tambores en ella tiene un peculiar sentido por lo que su estudio tiene una alta significación.

**Problema de investigación:** ¿Qué significación socio religioso tienen los tambores Dun Dún en la ceremonia iniciática de la Regla de Ocha-ifa en la sociedad de San Roque en el municipio de Palmira?

### **Objetivo general de la investigación.**

Argumentar la significación de los tambores Dun Dùn en la ceremonia iniciática de la Regla de Ocha-ifa en la sociedad de San Roque en el municipio de Palmira.

### **Objetivos específicos**

1. Caracterizar el contexto socioeconómico, histórico-cultural y político del municipio de Palmira en la provincia de Cienfuegos.
2. Identificar el papel de los Tambores Dun Dún en la ceremonia iniciática de la Regla de Ocha-ifa en la sociedad de San Roque en el municipio de Palmira.
3. Explicar la significación de los Tambores Dun Dún en la ceremonia iniciática de la Regla de Ocha-ifa en la sociedad de San Roque en el municipio de Palmira.

### **Idea a defender**

Los tambores Dun Dún tienen gran significación en la ceremonia iniciática de la Regla de Ocha-ifa en la sociedad de San Roque en el municipio de Palmira, por ser la expresión jerárquica de la cosmovisión religiosa de los iniciados, de gran producción simbólica, de homenaje, garantiza saberes, prácticas religiosas de carácter venerativos.

El presente trabajo es un estudio descriptivo que por vez primera explica las propiedades, características y los perfiles importantes del papel de los tambores Dun Dún en la ceremonia iniciática de la Regla de Ocha-ifa en la sociedad de San Roque en el municipio de Palmira.

Por tradición una vez que se han recibido las consagraciones de kari osha (lo que significa que una persona es iniciada en la religión yoruba o Regla de Osha -ifa), es preciso que sea reconocido por una jerarquía y presentado a la familia religiosa y la sociedad que la compone). En la celebración se tocan tambores de fundamentos tanto el tambor Dun Dún o el tambor Batá y se efectúa la presentación del iyawo frente al tambor que contiene el añá, espíritu de los tambores sagrados, el cual se encarga de llevar el mensaje de que ese iniciado fue presentado y confirmado ante él, que reconoce al creyente para que pueda participar en cultos afrocubanos.

### **Los métodos y técnicas de investigación**

Se empleó el método etnográfico ya que con este método se realizaron los estudios directos de personas y grupos durante el período de investigación, se utilizó la observación participante ya que el investigador es al mismo tiempo practicante y miembro de esta sociedad.

**Método etnográfico:** La etnografía es uno de los métodos más relevantes que se utilizan en investigación cualitativa. En el cual se incluye el trabajo de campo y la utilización de diferentes técnicas entre las que se encuentran la observación participante en las diferentes actividades que se realizaron en la presentación del iyawo al tambor.

**Revisión documental:** consulta de información expuesta en el reglamento de la sociedad, creencia y funcionamiento general, en diferentes libros, patakies, revistas, plegables, vídeos de la congregación entre otros.

**Observación participante:** la observación participante tiene un carácter abierto, existencia de un consentimiento informado a las características y objetivo de la presente investigación, la participación en todos los procesos y

actividades por parte del investigador por ser miembro de la sociedad San Roque.

**Entrevista en profundidad:** Durante la investigación se realizaron la entrevista en profundidad donde se llevó una guía flexible que permitió formular nuevas preguntas surgidas en función de los intereses y objetivos de la investigación, tomó en cuenta la oportunidad dada en el curso de la entrevista a miembros de la Sociedad, a investigadores y practicantes de esta religión.

**Además de los métodos teóricos es preciso señalar el:**

**Análisis histórico-lógico:** es utilizado durante la investigación con el objetivo de establecer desde una mirada cronológica, la evolución y desarrollo del contexto socioeconómico, histórico-cultural y político del municipio de Palmira en la provincia de Cienfuegos, que posibilita el desarrollo de la sociedad San Roque en el Municipio de Palmira. Se hace necesario revelar su historia, las etapas principales de su desenvolvimiento, las conexiones históricas fundamentales para poder entender la lógica interna de su desarrollo en el pasado y actual.

**Analítico-sintético:**

Utilizado para analizar por separado cada uno de los elementos que aporta la investigación, establecer la relación de los mismos y sintetizar su resultado para poder concretar el objeto de investigación.

La novedad del tema está dada no solo por las características de este tipo de tambor, sino porque en la actualidad solamente se realiza en Cienfuegos la ceremonia de presentación de los iniciados en la religión yoruba con estos tambores y a pesar del conocimiento de algunos investigadores de su existencia en la región cienfueguera no son suficientes los estudios sobre el

uso de ellos en las distintas ceremonias, toques y cantos. Por otro lado, resulta de especial interés para el estudio regional y local de Cienfuegos donde se pretende analizar la música y tambores desde sus aspectos más profundos hasta su interacción constante con la sociedad.

La tesis está estructurada en dos capítulos. El primero aborda los elementos relacionados con las concepciones teóricas acerca de la religión; las perspectivas antropológicas y sociológicas para su análisis. En el caso particular de Cuba, los elementos del complejo religioso, la religiosidad popular; la familia religiosa en Cuba, su importancia en la religión; los tambores y su significado en la Regla Ocha-ifa; estudios de religión en Palmira. Se incluye además el estado del arte de las investigaciones sociorreligiosas en la provincia de Cienfuegos.

El Capítulo II contiene el contexto religioso desde su desarrollo, la sociedad de San Roque; principales características socio-religiosa; las sociedades religiosas o familias religiosas en Palmira; el conjunto de tambores Dun Dún de la sociedad de San Roque; ritos y ceremonia con los tambores Dun Dún; actividad del tambor; y la ceremonia iniciática o ceremonias de la presentación en el séptimo día.

Incluye además las conclusiones, recomendaciones, bibliografía y un cuerpo de anexos que permite comprender el entramado de la ceremonia estudiada e el papel de los tambores en ella.

## **Capítulo I. Aproximaciones teóricas para el estudio del fenómeno de la Religión.**

**1.1** Concepciones acerca de la religión. Las perspectivas antropológica y sociológica para su análisis.

Los estudios sobre el origen y desarrollo de la religión, es un campo que en la actualidad alcanza una gran importancia por su jerarquía en los procesos culturales locales, por el alcance social e institucional, en especial las relacionadas con las religiones de origen popular.

Investigadores y estudiosos de las disímiles ramas del conocimiento han demostrado su interés en el estudio del fenómeno religioso<sup>1</sup>, pero en la actualidad hay una serie de elementos que aparecen con frecuencia en “la aceptación de la idea de la existencia de fuerzas o seres trascendentes, sobrenaturales / supernaturales, 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”<sup>2</sup>

Es a partir del desarrollo de la postura materialista en correspondencia con los fenómenos de la vida social, elaborada por los fundadores del marxismo-leninismo, que se ha puesto en práctica un método verdaderamente científico del estudio de la religión y su esencia, que facilita la comprensión del fenómeno a estudiar.

---

<sup>1</sup> Sabater Palenzuela, Vivian M. Sociedad y Religión: Selección de Lecturas.- - La Habana: Editorial Félix Varela, 2003.- - TI.- - - - p. 25.

<sup>2</sup> Ramírez Calzadilla, Jorge. La Religión: Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa. - - Ciudad de La Habana: Editora Política, 1993.- - p.1.

Al respecto plantea Engels, F. (1978) en el “Antidhuring”: “La religión no es otra cosa que el reflejo fantástico que proyectan en la cabeza de los hombres aquellas fuerzas externas que gobiernan en su vida diaria, reflejo en el cual las fuerzas terrenales adoptan formas sobrenaturales”. Pp.384-385<sup>3</sup>

En este concepto se expone claramente el núcleo de la esencia de la religión, su elemento identitario en cualquiera de las formas que adquiera, y la distingue de otras formas de la conciencia y fenómenos sociales; a partir de la creencia en lo sobrenatural, la idea de la existencia objetiva de fuerzas independientes de objetos y fenómenos naturales.

En la revisión efectuada se encontraron también, definiciones claramente inadecuadas motivadas por su imprecisión. Definiciones de la religión como: “una visión y explicación del mundo y del ser humano o el sentimiento de lo sagrado”<sup>4</sup>, es ejemplo de ello, pues son demasiado amplias y abarcadoras y no precisan la esencia del fenómeno.

De esta misma forma las definiciones de religión que precisan el término como cierto tipo de experiencia; por ejemplo: “el sentimiento de absoluta dependencia del ser humano respecto a un ser superior”<sup>5</sup>, son de poca utilidad, debido a la vaguedad de los términos experiencia o sentimiento.

Para el desarrollo de la presente investigación se asumió la definición expuesta por Engels en el Antidhuring, con la que concordó el doctor Jorge Ramírez Calzadilla, la que a criterio del investigador es la clásica por ser más completa y hasta ahora no superada: “Una definición de religión es más completa si se

---

<sup>3</sup> Engels, Federico: Antidhuring.- - La Habana: Editorial Pueblo y Educación, 1978.- - p. 384-385

<sup>4</sup> López Benítez, Suleed. Guillermina Montalvo y su familia religiosa; Nereida Moya Padilla, tutor. -- Trabajo de Diploma, UCF, 2005.- -p.4

<sup>5</sup> Puente Ojea, Gonzalo. El Umbral de la Religiosidad. Tomado De: <http://www.sigloxxieditores.com/1189.html>, 10 de junio del 2006.

determina su esencia, su estructura y sus funciones, tal y como lo hace el marxismo”<sup>6</sup>

Los estudiosos cubanos y en especial Calzadilla, investigador más representativo del 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”.<sup>7</sup>

Para todo estudio religioso la percepción de lo sobrenatural adquiere gran relevancia, pues es el eje del complejo religioso; desde el punto de vista marxista, lo sobrenatural no tiene referente alguno en la realidad objetiva, sino en la subjetiva, para el religioso, este asume formas de relaciones, nexos, propiedades y características, de ahí la existencia de fetiches, de tótem y otras expresiones.

“El estudio de la religión en un marco académico, no teológico, es considerado un fenómeno moderno. Que tiene como cimiento el período de la Ilustración, el desarrollo de las ciencias físicas y culturales y el descubrimiento de otras culturas. “<sup>8</sup> Esta idea sustenta la llegada de hombres en calidad de esclavos con otros patrones culturales, lo que se denomina proceso de aculturación.

Este empeño de explicar este complejo fenómeno ayudó también a consolidar disciplinas tales como: la antropología y la sociología. En su obra fundamental *The primitive culture* (La cultura primitiva) de 1871, la cual constituye la

---

<sup>6</sup> Engels, Federico: *Anti-Dühring*. - La Habana: Editorial Pueblo y Educación, 1978. - p. 384-385.

<sup>7</sup> Ramírez Calzadilla, Jorge. *La Religión: Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa*. P.4 - Ciudad de La Habana: Editora Política, 1993. - p.5

<sup>8</sup> Ramírez Calzadilla, Jorge. *La Religión: Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa*. P.4 - Ciudad de La Habana: Editora Política, 1993. - p.5.

investigación clásica sobre el origen de la religión, y a partir de un enfoque intelectualista o racionalista, Tylor da a conocer su breve definición de religión. De acuerdo con esta, “la religión sería la creencia en espíritus”. A él se debe también una importante e influyente interpretación del animismo. (Tylor, 1976)

Considera el origen de la religión estrechamente relacionado con la creencia de que existe un alma cuya vida se prolonga más allá del descenso del organismo humano, es decir, en su inmortalidad. Los argumentos para sus afirmaciones los tomó de los estudios realizados por él sobre antiguas tribus de cazadores, las cuales habían sobrevivido hasta aquellos días bajo condiciones semejantes a los hombres primitivos.

Por otro lado, E. Tylor explica el origen de la religión como una consecuencia de derivaciones lógicas, tal como se expone a continuación; el punto de partida de Tylor son dos premisas importantes: la primera, acepta la existencia de almas individuales, mientras que la segunda, toma como cierta la existencia imaginada de espíritus y divinidades, ambos concebidos probablemente como seres semejantes”<sup>9</sup>

Su perspectiva indica cómo los primeros hombres establecen una diferencia entre un vivo y un muerto, entre aquel que sueña y el despierto, luego de estar dormido, era la causa de la suposición de la existencia de un mundo humano al lado de uno poblado de espíritus.

Tylor también sostiene que: “la creencia en espíritus no implica todavía una religión. Por el contrario, esta sería una etapa anterior, pues para que la religión

---

<sup>9</sup> Tylor, E. La cultura Primitiva, Editorial Ayuso, 1976.

exista, sería requisito indispensable, una institución social promotora y controladora de los ritos, y el animismo no ofrecía ninguna señal de ello”.<sup>10</sup>

El tránsito de una simple cosmovisión que no va más allá de espíritus concretos y actuantes, hacia otra más elaborada, en la cual existe un ámbito poblado de espíritus que finalmente desemboca en una creencia abstracta vinculada a ritos, llega a concebir y aceptar la superioridad de los espíritus y del mundo del más allá. El alma sobreviviría al hombre y se independizaría, una vez independizada del cuerpo, se desplazaría con rapidez de un lugar a otro.

De esta manera Tylor fundamenta su tesis, se auxilia en la concepción que defiende la existencia del espíritu posterior al descenso del hombre, los espíritus tendrían que permanecer en algún lugar después de la muerte del hombre, también podrían alojarse en otros cuerpos, idea de las creencias en la encarnación. Tylor distingue la creencia en la encarnación como la condición para la aparición del fetichismo; pues si estos espíritus pueden alojarse en cualquier lugar, lo harían sobre todo en las cosas preferidas por ellos. A su vez, este fetiche, según Tylor, se convertiría posteriormente en ídolo, toda vez que él se manifieste de manera material para expresar la especial función que cumple como encarnación del espíritu.

Al fusionarse las cualidades de la imaginación fetichista, con las materiales del fetiche, estas adoptan una figura antropomorfa. De esta forma, los espíritus se transforman en seres personificados de la naturaleza. El siguiente paso sería elevarlos al rango de dioses. Pero como inicialmente existían muchos dioses no era posible pensar que todos ellos fueran igualmente importantes; por tanto,

---

<sup>10</sup> Cordero Guerra Guelyn, La fiesta religiosa de Yemayá en Abreus. Aproximaciones para un estudio de caso. Trabajo de diploma, UCF, 2007. P,10

surgió una jerarquía entre ellos, lo cual conduce necesariamente a la constitución de un dios superior. Así las divinidades subordinadas irían desapareciendo gradualmente hasta el surgimiento del monoteísmo.<sup>11</sup>

Por su parte W. Mannhardt, quien se hizo famoso a partir de su estudio sobre los cultos agrarios y otros centrados en las divinidades de los bosques, plantea: “la religión surge a partir de las creencias religiosas espontáneas y populares en los espíritus (ánimas) del campo y de los bosques”. Todos los ritos derivados de estas creencias (la Ceiba o árbol frondoso con propiedades religiosas, o el espíritu del grano) tienen un carácter absolutamente primitivo y no se derivan de las creencias en las grandes divinidades del paganismo.<sup>12</sup>

El antropólogo inglés, Robert R. Marett (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 este autor, la religión era principalmente la respuesta emocional del hombre a lo desconocido.

Para Marett la idea de que el concepto de vitalidad no estaba lo bastante elaborado para incluir la noción de un alma en la medida que esto implica el reconocimiento de dos mundos. Los pueblos primitivos trataban a los objetos que consideraban animados como si tuvieran vida, sentimientos y voluntad

---

<sup>11</sup> **Maret,**

<sup>12</sup> Wilhelm, Mannhardt. Cultos forestales y del árbol. Vol. I.

propia, pero no distinguían entre el cuerpo de un objeto y un alma que pudiera entrar en él o abandonarlo. Marett denominó este punto de vista "animatismo" o "preanimismo"<sup>13</sup>, y afirmó que el animismo debía surgir del animatismo, el cual podía incluso convivir junto a creencias animísticas más evolucionadas.

No es mucha la diferencia entre Tylor y Marett, solo la idea de este último de que no todos los objetos tienen posibilidad de ser poseídos por un ente externo, solo algunos: los que cuentan con ciertas características, aunque no define cuáles.

Otro de los autores y uno de los más importantes en estudios religiosos es James Frazer, (1854-1941), experto en folclor antiguo, con su obra 'The Golden Bough' (La rama dorada), afirmó que la religión se había desarrollado de la magia y mostró marcado interés en el estudio de los mitos y la religión, y principalmente por la magia desarrolló un análisis comparativo entre magia y religión.

Frazer en su estudio escribe que: "La mitología podía definirse como la primera tentativa del hombre de responder a sus más elementales inquietudes, la forma filosófica de su primera expresión, por ello la consideró como algo valioso relacionado a los inicios del pensamiento humano"<sup>14</sup>

Sobre este elemento en su trabajo la Licenciada Cordero, refiere que este autor también consideró que al principio el hombre trató de controlar su propia vida y su entorno a través de la imitación de los sucesos que acontecían en la naturaleza. Por ejemplo, creyó que podría atraer la lluvia si rociaba agua sobre

---

<sup>13</sup> Preanimismo, es un término empleado por algunos evolucionistas e historiadores de las religiones para denotar concepciones y manifestaciones religiosas anteriores al animismo, en las que no se llega a personificar las fuerzas sobrenaturales.

<sup>14</sup> Fraser, J. La rama dorada. Editorial Ciencias Sociales, Año.

el terreno mientras le acompañaban golpes de tambor que imitaban el sonido de truenos, o que podría causar daño a su enemigo mediante la acción de meter alfileres en una efigie de él. Esto llevó al uso de ritos, hechizos y objetos mágicos en muchos campos de la vida. <sup>15</sup>.

Cuando nada surtía el efecto esperado, entonces el hombre trataba de apaciguar a los poderes sobrenaturales o suplicaba su ayuda, en vez de tratar de controlarlos. Los ritos y conjuros se convirtieron en sacrificios y oraciones, y así empezó la religión. Según Frazer, la religión es ganar el favor o la benevolencia de poderes superiores al hombre.

Demostró gran interés en el aspecto relacionado con los tabúes y su variabilidad, e hizo una descripción de las diversas formas de estos: los tabúes de actor, los que gravitan sobre determinadas personas, los que se representan en cosas y los que cobran significado en determinados nombres.

Las explicaciones más contundentes en la perspectiva del análisis antropológico lo tienen Sigmund Freud (1856-1939). En su libro "Tótem y Tabú" explica el origen de la religión desde la perspectiva psicológica. En su entender la religión más antigua se desarrolló de lo que él llamó una neurosis colectiva: "el intento de controlar el mundo de los sentidos en el que nos vemos inmersos por medio del mundo de nuestros deseos desarrollado en nosotros por impulsos de las necesidades psicológicas y biológicas humanas"<sup>16</sup>

Su surgimiento la coloca como respuesta encontrada por los hijos primitivos ante la acción de haber matado a sus padres. Teorizó que como sucedía entre

---

<sup>15</sup> Cordero Guerra Guelyn, La fiesta religiosa de Yemayá en Abreus . Aproximaciones para un estudio de caso .Trabajo de diploma, UCF , 2007.

<sup>16</sup> López Benítez, Suleed. Guillermina Montalvo y su familia religiosa; Nereida Moya Padilla, tutor.-- Trabajo de Diploma, UCF, 2005.- -p.10.

los caballos y el ganado en condición salvaje, en la sociedad primitiva el padre dominaba al clan. Los hijos, que a la vez odiaban y admiraban al padre, se fomentaban contra él y lo mataban para adquirir su poder. Después, por remordimiento, inventaron ritos y ceremonias como expiación por lo que habían hecho.<sup>17</sup>

Otro aporte significativo lo es la explicación de lo patriarcal y la importancia del padre convertido en Dios, los ritos y ceremonias llegaron a ser la religión más antigua, y el que los hijos se comieran al padre muerto se convirtió en la comunión que es práctica tradicional de muchas religiones. Aunque el origen de la religión es sociológico (y en esto está de acuerdo con el sociólogo Durkheim), para Freud este origen está basado en experiencias psicológicas individuales y en la satisfacción de los instintos individuales, que se repiten en otros sujetos del clan. (Freud, S, )

Estos elementos de la perspectiva antropológica tienen estrecha relación con el estudio de campo realizado ya que la ceremonia iniciática de los tambores Dun Dùn revela:

1. Las relaciones patriarcales.
2. Los tabúes que se integran a las normas éticas de esta religión.
3. Los elementos mitológicos y mágicos que están contenidos en la ceremonia.

Desde el punto de vista sociológico y por los nexos que tiene con lo antropológico es imprescindible abordar la teoría de Émile Durkheim (1858-

---

<sup>17</sup> Cordero Guerra Guelyn, La fiesta religiosa de Yemayá en Abreus. Aproximaciones para un estudio de caso. Trabajo de diploma, UCf, 2007.

1917) quien constituye sin lugar a dudas otro magnífico exponente de los estudios sociológicos de la religión. Su obra "Las formas elementales de la vida religiosa" (1912) sobresale como una de las más importantes, y uno de los textos esenciales para comprender el origen del hecho religioso.

Para Émile Durkheim la religión es concebida como 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".<sup>18</sup>

El fenómeno religioso no mantiene para el autor una relación necesaria con los conceptos de divinidad, trascendencia o más allá. No atañe únicamente a determinados individuos y culturas, sino que debe concebirse como un fenómeno universal, inherente a la condición humana, más allá de sus manifestaciones particulares. Los seres humanos necesitan de una relación con una realidad absoluta o sagrada que les permita fundar y desarrollar la búsqueda de su identidad personal y colectiva. En este sentido, para Durkheim, la religión estructura la sociedad.<sup>19</sup>

En su obra Emile Durkheim, se propone como objetivo la elaboración de una teoría de la religión basada en el análisis de las instituciones más simples y primitivas. Escoge analizar desde la perspectiva sociológica evolucionista que ha heredado de H. Spencer y A. Comte el totemismo australiano como «la forma elemental de la vida religiosa» y define que totemismo no es la religión

---

<sup>18</sup> Durkheim, E. Las formas elementales de la vida religiosa. 1912.

<sup>19</sup> Ídem.

de unos determinados animales o de unos hombres concretos, sino una especie de fuerza anónima e impersonal, la cual se encuentra en cada uno de ellos, sin que pueda confundirse con ninguno. Es independiente de los sujetos que la encarnan, les precede y les sobrevive.

Los hombres mueren, las generaciones pasan y son sustituidas por otras, pero esa fuerza permanece siempre igual, viva e idéntica a sí misma, anima a las generaciones de hoy, a las de ayer y a las de mañana, es una interpretación de la sociedad misma. Si se tomara la palabra en un sentido muy amplio, se podría decir que es el dios que adora cada culto totémico, aunque es un dios impersonal, sin nombre, sin historia, inmanente al mundo, en definitiva, todas las prácticas religiosas son esencialmente equivalentes a las prácticas totémicas. Considera a la religión un fenómeno íntimamente ligado a lo social. Finalmente, las sociedades adoran en el tótem a sí mismas y tienden a crear dioses o religiones en aquellos estados de exaltación que ponen de manifiesto la suprema intensidad de la propia vida colectiva.

Toda sociedad implica por tanto una autoridad moral de la colectividad sobre el individuo, autoridad que se ejerce no a través de la coacción, sino por el respeto. Este respeto es la fuente de lo sagrado y explica en consecuencia el fenómeno religioso.

Durkheim, quien desarrolla además una concepción espiritualista de la sociedad, en su texto "Las formas elementales de la vida religiosa" planteó un conjunto de problemas e interpretaciones que pasaría a formar parte del campo de desarrollo de la "sociología del conocimiento", es indiscutible la importancia de este clásico de la sociología.

La visión marxista desde la obra de Francois Houtart (Bélgica, 1925) es la más representativa para el estudio sociológico. En su obra Sociología de la religión (2006) plantea la perspectiva sociológica de dicho fenómeno. Para esto considera dos dimensiones fundamentales: la primera, sería la religión vista 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 la forma de representar la realidad en la mente, por lo cual no se considera solo como un reflejo, quizás como aquel que brinda el espejo, sino un producto de la mente humana en su incesante trabajo para interpretarla.

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 sobresocial”.<sup>20</sup> Lo sobresocial según Francois, no significa necesariamente el hecho de que el sociólogo defina lo sobrenatural, este solamente puede observar la existencia de grupos humanos que hacen referencia a esto, y dejar a los mismos, la tarea de definirlo. 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 sobresocial”<sup>21</sup>

La segunda dimensión considera la religión como un elemento de las representaciones y como fruto del actor social humano. Lo que resulta totalmente comprensible, ya que toda realidad social o ideal existe como un producto social.

---

<sup>20</sup> Houtart, Francois. Sociología de la Religión. - - La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2006.- -p.36

<sup>21</sup> Houtart, Francois. Sociología de la Religión. - - La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2006.- -p.36

Como proceso de identidad y cultural la religión constituye un fenómeno mutable, se considera como un reflejo particular de la realidad social en que vive el hombre en constante cambio y transformación, manifestándose en formas diversas, en relación con las actividades fundamentales que realizan y los modos de organizarse. Su peculiaridad reside en la aceptación, en maneras y niveles diversos, de la existencia objetiva de lo sobrenatural.

Dicho de otro modo, "La religión, designa un fenómeno que está eminentemente dentro de la vida espiritual de la sociedad y de las personas, el cual se expresa de modo variado, complejo, en múltiples manifestaciones, ya sean, específicas o particulares"<sup>22</sup>

Las relaciones humanas y naturales varían en el tiempo y el espacio. Por ello sus representaciones son también cambiantes. Ello 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, la religión ha ocupado un lugar relevante en la distinción de una cultura con respecto a otra; por lo que las primeras representaciones intervienen en las siguientes y estas modifican a las anteriores, de ahí la importancia de analizar lo actual en su evolución para de esta forma comprenderlo mejor.

La religión tiene una constante referencia al pasado, en unas formas con más insistencia que en otras, a ancestros, a fundadores, a sucesos dados por ocurridos, a la tradición, sin que ello comporte necesariamente un desconocimiento del presente y del futuro; pero las modalidades más

---

<sup>22</sup> Ramírez Calzadilla, Jorge. La Religión: Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa. - - Ciudad de La Habana: Editora Política, 1993.- -p.1.

tradicionalistas se detienen en el pasado, mientras las de avanzada se proyectan sobre todo al porvenir<sup>23</sup>

La cultura, entendida en su sentido amplio de producción humana, se realiza en la historia y en su decursar se modifica; y ha sido interpretada de diversas formas en el transcurso de la historia del pensamiento humano “Carlos Marx encontró relación entre esta y las condicionantes sociales, Marx Weber la consideró una categoría cultural y Houtart la asoció a las representaciones simbólicas, ya que estas, según él, incluyen tanto al hombre, la naturaleza, como las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, las cuales son variables al transformarse el ente de representación y dichas relaciones”<sup>24</sup>

La religión es parte de la cultura, ella tiene su propia producción espiritual y también material. 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. Desde este presupuesto explicar la religión hay que considerar sus raíces históricas culturales, las que a su vez determinan funciones específicas de lo religioso.<sup>25</sup>

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,

---

<sup>23</sup> Ramírez Calzadilla, Jorge. La Religión: Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa. - - Ciudad de La Habana: Editora Política, 1993.- -p.1.

<sup>24</sup> Ramírez Calzadilla, Jorge. La Religión: Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa. - - Ciudad de La Habana: Editora Política, 1993.- -p.1.

<sup>25</sup> Ramírez Calzadilla, Jorge. La Religión: Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa. - - Ciudad de La Habana: Editora Política, 1993.- -p.1.

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.

Al respecto plantea Ramírez Calzadilla, las raíces culturales como elementos fundamentales de la conformación de la cultura, constituyen: “un rico tejido de múltiples factores en diversidad de intensidades y, obviamente, en ellas se incluyen los aportes religiosos” (Idem, p.1)

En las raíces históricas culturales de la sociedad cubana, como en las otras tantas sociedades del mundo, se encuentran evidenciadas las razones que explican el complejo religioso que a lo largo de la evolución social se fue conformando, cuáles son las formas religiosas que lo componen y las características de ellas y de la religiosidad en su conjunto. (Calzadilla, 1993)

Sobre la base de estas consideraciones resulta indispensable delimitar los elementos principales para el proceso de reproducción de las prácticas socioculturales, como punto de partida para entender sus significantes y modos de reproducción.

Al respecto expresa el autor: “La significación social de un hecho se expresa desde la asimilación y desasimilación de códigos a través de los cuales 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 está a aquellos elementos que se representan en el imaginario únicamente en formas simbólicas”.<sup>26</sup>

El punto fundamental para lograr explicar la significación que adquieren las mismas se centra en la concepción de la vigencia del pasado en el presente, no como simple transición, sino como conservación de los aspectos más distintivos, convertidos estos en un sistema de valores que manifiestan la conciencia colectiva que conforma la esencia de una práctica.

Así la estructura, el contenido religioso y sus prácticas difieren unas de otras no solo 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; Soler David (2017) 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 este caso familias religiosas en el cual se inserta dicha estructura.”<sup>27</sup>

La segunda dimensión considera la religión como un componente de las representaciones y como fruto del actor social humano. Esto resulta totalmente perceptible, ya que toda realidad social o ideal existe como un producto social.

---

<sup>26</sup> Aníbal Quiñónez, Sergio. La Festividad Nuestra Señora de los ángeles de Jagua; Salvador David Soler Marchán, tutor.- Trabajo de Diploma, UCF,2006.- - p.12-13.

<sup>27</sup> Soler, Salvador David . Los estudios sobre religiosidad popular en la Universidad de Cienfuegos, CESOC, Universidad de Cienfuegos, 2019,. P, 6-7

Emplea desde aquí un sistema de creencias que abarca otras esferas de la religiosidad.

## **1.2 Los elementos del complejo religioso y la religiosidad popular**

Para comprender los modos de comportamiento, los sistemas de creencias que se entretajan en el marco de las relaciones sociales de la vida cotidiana donde se insertan las prácticas socioculturales vinculadas a este fenómeno, debe tenerse en cuenta los significados que socialmente se le atribuyen.

Para enunciar los principales elementos que componen el complejo religioso se asume el análisis de su estructura y su expresión en un contexto determinado desde los significados y significantes para este objeto de estudio el autor siguiendo la lógica marxista asume los siguientes:

1. Culto, prácticas religiosas, ritual o ceremonia religiosa: Se parte del culto pues es la práctica sociocultural y religiosa de mayor jerarquía en la actividad religiosa de donde dependen el resto de los elementos. El ritual o ceremonia está configurado por el conjunto de actividades y procederes que son realizados en el marco de cualquier religión. Los modos de actuación que se generan en este marco son específicos de ese contexto, lo caracterizan y además lo distinguen, así como llegan a constituir modos de comportamientos colectivos relacionados con la religiosidad popular expresada en la transmisión de los patrones, con el sentido y la jerarquía que la colectividad le ha concedido.

2. Elemento institucional: En la religiosidad popular es un sistema de símbolos a través de los cuales se expresan los códigos de interacción y espacios jerarquizados de la producción. El sistema simbólico ha sido asumido

como aquellas representaciones del fundamento de lo divino. Su importancia es extraordinaria, por cuanto la pertenencia en sentido estricto a una u otra religión está condicionada en gran medida por la aceptación por parte del creyente de los elementos institucionales propios de cada religión.

3. Conciencia religiosa: Constituida por el conjunto de ideas, representaciones, juicios, símbolos, sentimientos y estados de ánimo que tienen relación con lo sobrenatural. A partir de estas 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 pocas estructuradas hasta conjuntos de representaciones y sistemas complejos. La conciencia religiosa colectiva presupone representaciones y sistemas. (Grazdhan, 1976)

Estos procesos en la conciencia colectiva resumen el conjunto de elementos compartidos por los practicantes de una manifestación particular de la religiosidad popular, pues toda práctica sociocultural condicionada por la conciencia religiosa colectiva, es una práctica religiosa cuya funcionalidad social se define a partir de modos de comportamientos y tipos de actuaciones moldeadas por este tipo de conciencia de la religiosidad popular arraigadas a la cultura e identidad de cada practicante.

En lo cultural como expresión antropológica la religión y las manifestaciones de la religiosidad popular ofrecen 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

En la vida cotidiana del cubano, lo religioso determina una influyente dimensión sociocultural, brinda una gama de las más variadas características y redefiniciones (...) .la religiosidad popular se enfoca en su expresión cultural don-de la “exteriorización de una fe religiosa que para algunos revela una imperfección o inmadurez de desarrollo o que, por el contrario, es asumida como forma genuina en la que los pueblos revelan la vitalidad de sus creencias, considerada por varios autores contentiva de la capacidad transformadora del pueblo” .<sup>28</sup>

En correspondencia con lo planteado por Ramírez Calzadilla, asumimos que la religiosidad popular es “el grado y modo con que las creencias y prácticas religiosas se presentan en la conciencia y conducta del creyente o grupo de creyentes”. Plantea Calzadilla en relación a lo popular: “todo fenómeno o proceso que se relacione por su génesis o su extensión con las masas populares”.

La religiosidad popular surge como resultado de las condiciones sociohistórico de un pueblo. Se caracteriza porque sus principales portadores forman parte de la sociedad conformada por los sectores populares quienes añaden a esas formas específicas de religiosidad rasgos representativos propios del modo con que reflejan y transforman la realidad según su cultura, hábitos e intereses.

---

<sup>28</sup> Ramírez Calzadilla, J.

Sin embargo, la implicación religiosa no se concreta específicamente a una actividad ni se expresa únicamente desde el sistema que conforma la estructura religiosa; “Su complejidad está dada por la variedad de sus orígenes, el contenido de sus ideas y las formas de revelarse, que incluye las posiciones ante la sociedad y la capacidad de su influencia. Sus códigos de interacción colectiva están presentes en cualquier actividad, proyección o concepción con las que los sujetos interactúan”<sup>29</sup>.

El pensamiento religioso en su naturaleza se relaciona más con el carácter religioso o extrareligioso, como elementos importantes y contenidos provenientes de algún, o de algunos sistemas religiosos. Inclusive determinados patrones de conducta pueden tener como referencia modelos religiosos, los santos, las vírgenes y los dioses. El carácter cultural y antropológico de la religiosidad popular se manifiesta en las expresiones del ser y el hacer de los individuos.<sup>30</sup>

Como expresión y manifestación cultural se evidencian elementos opuestos en ocasiones, no conforman sistemas de ideas y puntos de vista firmemente estructurados, al mismo tiempo que no pertenecen a instituciones doctrinales y realizan una transmisión espontánea por vías tradicionales, ya que carecen generalmente de elaboraciones teóricas complejas.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Sevilla Rojas, Mireidy Yaritza. Los patakíes de Elegguá y Ochún como expresiones orales de la religiosidad popular en la Sociedad San Roque del Municipio.. tesis de Maestría en Historia y Antropología Sociocultural cubana, Universidad de Cienfuegos, 2018 p.44

<sup>30</sup> Sevilla Rojas, Mireidy Yaritza. Los patakíes de Elegguá y Ochún como expresiones orales de la religiosidad popular en la Sociedad San Roque del Municipio.. tesis de Maestría en Historia y Antropología Sociocultural cubana, Universidad de Cienfuegos, 2018 p.46

<sup>31</sup> Sevilla Rojas, Mireidy Yaritza. Los patakíes de Elegguá y Ochún como expresiones orales de la religiosidad popular en la Sociedad San Roque del Municipio.. tesis de Maestría en Historia y Antropología Sociocultural cubana, Universidad de Cienfuegos, 2018 p47

Soler plantea que en el desarrollo de las prácticas y ritos y sus imbricaciones en las redes sociales y populares las relaciones humanas y naturales se renuevan con el decursar del tiempo; representan un determinado desarrollo social, ya que, las mismas están ligadas al contexto social e histórico que también sufre de constantes transformaciones y en esta misma medida se resuelven las prácticas, se perfeccionan, renuevan y re emplean y en él se relacionan las actividades fundamentales que realizan y los modos de organizarse, o sea, las prácticas sociales y culturales. Su peculiaridad reside en la aceptación, en maneras y niveles diversos, de la existencia objetiva de lo sobrenatural en el contexto donde se practica, se asimila, se tramite y es eficaz en el uso de la comunidad.<sup>32</sup>

Desde la perceptiva antropológica constituyen un campo muy amplio del imaginario cotidiano que, independientemente de los vínculos con las diversas religiones eclesiales, oficialmente institucionalizadas, abarcan casi todos los aspectos de la vida común y corriente de los creyentes. Son prácticas religiosas muy existenciales, que como ha señalado en otras ocasiones el antropólogo Dr. C Jesús Guanche Pérez, investigador del Instituto Cubano de Antropología, están más vinculadas con el "más acá" que con el "más allá". Más relacionadas con el ciclo vital de sus miembros que con la preparación para otra forma de existencia ultramundana

### ***1.3- El cuadro religioso cubano y Cienfueguero.***

Para este estudio es imprescindible la comprensión del cuadro religioso cubano que permita desde lo sociocultural ubicar en contexto. El cuadro religioso

---

<sup>32</sup> Sevilla Rojas, Mireidy Yaritza. Los patakíes de Elegguá y Ochún como expresiones orales de la religiosidad popular en la Sociedad San Roque del Municipio.. tesis de Maestría en Historia y Antropología Sociocultural cubana, Universidad de Cienfuegos, 2018 p49

cubano, en cuya conformación han incidido diferentes expresiones religiosas, se presenta con una peculiar heterogeneidad y complejidad, pese a la diversidad de formas y de organizaciones religiosas que lo componen y en particular por las relevantes diferencias entre ellas, producto de los distintos modelos socioculturales que históricamente han incidido en la constitución de la nacionalidad del cubano, dando lugar a la conformación del complejo proceso de religiosidad popular de nuestro país.

*“En su conjunto, el fenómeno religioso cubano es heterogéneo y contradictorio, con destacada presencia de sincretizaciones, inserta en un sistema de relaciones sociales que han determinado una cambiante significación social y singulares vínculos entre religión, etnia y raza, en una inicial asociación con lo aborigen, lo hispano y lo africano...”<sup>33</sup>*

En la conformación del conjunto religioso cubano han intervenido, con distintos grados de influencia, las formas religiosas portadas por diversas inmigraciones de nacionalidades diferentes llegadas al país, en muchos casos, por razones económicas. Así hay que considerar el catolicismo asociado a la cultura española dominante, en las versiones de los múltiples pueblos que conforman esta cultura; las religiones africanas, que sufrieron notables cambios al interactuar entre sí con otras expresiones existentes en Cuba, principalmente el catolicismo; dando lugar al denominado sincretismo religioso.

Las expresiones de origen africano derivadas de religiones de yorubas: congos, carabalíes, ararás y otros, han ido derivando con el transcurso de nuestra historia en diversas expresiones religiosas que se practican en la actualidad,

---

<sup>33</sup> Sevilla Rojas, Mireidy Yaritza. Los patakíes de Elegguá y Ochún como expresiones orales de la religiosidad popular en la Sociedad San Roque del Municipio.. tesis de Maestría en Historia y Antropología Sociocultural cubana, Universidad de Cienfuegos, 2018 p49

dentro de las cuales se pueden encontrar con mayor grado de difusión La Regla de Ocha -ifa, La Regla Palo Monte, Sociedades Secretas Masculinas Abakuá, entre otras.

Otras manifestaciones introducidas posteriormente como el Protestantismo, fuertemente vinculado por largo tiempo a la penetración y dominación norteamericana aunque hay en él también elementos que lo incluyen en la autoctonía surgida en su evolución cubana; el Espiritismo nacido en los Estados Unidos, sistematizado teóricamente en Europa y extendido en regiones del continente latinoamericano y significativamente en Cuba; el Vodú haitiano, llegado con la Revolución de Haití y desplegado por braceros tras la demanda de la cosecha azucarera en tiempos de gran desarrollo de la industria, religiones de campesinos chinos llegados a nuestro país en condiciones de semiesclavitud para reforzar la mano de obra esclava; así como el Judaísmo de nacionales hebreos, europeos y norteamericanos.

Estas formas religiosas se fueron estableciendo o conformando a lo largo de las etapas históricas cubanas, mayormente en las prerrevolucionarias y muchas de ellas coincidiendo con momentos de crisis social y de reactivación religiosa.

Dentro de estas expresiones religiosas, la más significativa y de mayor importancia para el presente trabajo es la llamada Regla Ocha-ifa, 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, siendo la localidad escogida, Palmira, uno de los territorios de mayor arraigo, conservación y socialización de estas expresiones religiosas

En sus esfuerzos por esconder su religión africana y sus prácticas mágicas, los lucumíes identificaron sus deidades africanas (orishas) con los santos del catolicismo, dando como resultado un sincretismo religioso conocido hoy como Santería. Un santo católico y un orisha lucumí son vistos como manifestaciones diferentes de la misma entidad espiritual.

La Santería adora una fuerza central y creativa llamada Olordumare. De él procede todo lo que existe, y todo regresa a él. Olordumare se expresa a sí mismo en el mundo creado a través de aché, este es la sangre de la vida cósmica, el poder de Olordumare hacia la vida, la fuerza y la justicia. Es una corriente divina que encuentra muchos canales de mayor o menor receptividad. Aché es la base absoluta de la realidad.

Según la Santería, la vida de cada persona está supervisada por un santo (orisha) que toma parte activa en su vida diaria. En la fiesta de su santo, la persona, debe asistir a misa y a las ceremonias de ese orisha. En el complejo religioso existen dos estructuras bien definidas: los consagrados (santeros) y los Aleyos (creyentes o no, pero conocedores del culto y que lo emplean indistintamente).<sup>34</sup>

La estructura de la jerarquía religiosa es complicada en sus procesos de interrelación social y cultural, y depende de la fuerza y prestigio de las familias religiosas, así como de la influencia social, de la eficacia y la práctica del culto, con una profunda raíz machista. La jerarquía superior es el *babalawo* nombre

---

<sup>34</sup> Soler, David. Aproximaciones para el estudio de la religión y la religiosidad en Cienfuegos. CPPC Cienfuegos, 2006

reservado a los *sacerdotes (omo-orishas)* de la Santería a quienes acuden los creyentes para consultas y sacrificios.<sup>35</sup>

A los de menor jerarquía. "Se les considera custodios de los instrumentos de adivinación, o adivinadores de Ifá"<sup>36</sup>Todos ellos son santeros, iniciados mediante ritos específicos, el primero de los cuales es un ritual de purificación y la entrega de cinco collares que representan a otros tantos orishas.

Desde lo sociocultural es importante la interpretación de la ceremonia dentro del culto. La ceremonia en la que una persona se hace santo se llama "asiento". Se forma un vínculo entre el santero y un orisha. Después de haber recibido el "asiento" la persona puede ascender en la jerarquía de la Santería. Pasan entonces por el rito del cuchillo que les permite hacer sacrificios de animales.

A los orishas hay que ofrecerles sacrificios o "ebbó", lo cual necesitan para vivir ya que no son inmortales. El orisha consume el aché invisible liberado de los sacrificios a través de una consagración. El ebbó consiste en hierbas especiales y la sangre de los animales sacrificados. Cada orisha tiene unas hierbas y animales que le gusta consumir y solo estas cosas, que disfruta el orisha, son las que se deben sacrificar.

La sangre y las hierbas se vierten sobre piedras rituales que representan a cada orisha y que contienen la esencia espiritual de los orishas. Por eso la Santería requiere de tiendas llamadas "botánicas" donde se venden las hierbas y otros objetos de la religión.

Mediante los sacrificios, los creyentes permanecen en contacto con el mundo espiritual. Los santeros realizan las ceremonias en sus propias Casas, porque

---

<sup>35</sup>

<sup>36</sup> Ferandy Espino, Heriberto. Yoruba: Un acercamiento a nuestras raíces. - - L a Habana: Editora Política, 1993.- - p.132.

la santería carece de templos. El santero forma parte de la vida cotidiana del creyente, se convierte en su intermediario con lo sobrenatural, su consejero y su adivino.

La adivinación se hace mediante caracolas. Se utilizan 16 conchas a las que se suma un caracol distinto, una piedra y otros enseres. Los caracoles son arrojados por el sacerdote sobre una estera y cada tirada encierra a la vez un mensaje adivinatorio y un consejo sobre cómo actuar.

Un aspecto a considerar en el texto “La Regla Ocha-ifa y Palo Monte” de Miguel Barnet lo constituye la idea de que:

“La religión de los orishas está ligada a la noción de familiaridad. La familia numerosa, originaria de un mismo antepasado. Al perderse el sistema de linajes tribales o familiares se produce una hermandad religiosa que involucra a los padrinos y sus ahijados en un parentesco que va más allá de la ligazón sanguínea para convertirse en una línea horizontal abarcadora y compacta”<sup>37</sup>

Esta ha sido, una de las particularidades más auténticas de la Santería en Cuba hasta la actualidad. El padrino o la madrina pasan a ser padre y madre de un sinnúmero de hijos pertenecientes a una forma de culto denominada popularmente línea de santo.

En el caso particular que ocupa el presente trabajo, la familia estudiada responde a estas características, por lo que, desde lo sociocultural, la familia se inscribe dentro de la tradición de la Santería cubana, denotando expresión de sus singularidades desde el contexto físico, cultural y religioso

---

<sup>37</sup> Ferandy Espino, Heriberto. Yoruba: Un acercamiento a nuestras raíces. - - L a Habana: Editora Política, 1993.- - p.132.

#### **1.4 La familia religiosa en Cuba, su importancia en la religión.**

Como cualquier otra institución social la familia interactúa con aspectos y procesos de la realidad que estimulan y determinan su comportamiento.

Es por ello que cuando se estudia la familia se deben dilucidar las características de sus miembros asociadas a otros aspectos de la sociedad que pueden introducir peculiaridades en su funcionamiento como las creencias religiosas.

En Cuba, la mayoría de las personas tienen creencias religiosas de un tipo u otro, por lo que pudiera decirse que la mayoría de las familias tienen contacto más o menos intenso con lo religioso, reciben sus influencias y en alguna medida también enriquecen los procesos religiosos.

Familia religiosa, término con el cual se autodenominan quienes comparten con regularidad espacios rituales o relacionados con este cuerpo de creencias, estén iniciados o no, compone una unidad de análisis transversal en el estudio del Complejo Ocha-Ifá. Los escenarios en que despliega, este sistema de parentesco ampliado, rebasan las demarcaciones del Ilé Ocha en las cuales se funda, se extiende de forma ilimitada a través de redes que articulan con sistemas productivos asociados a la logística que respalda el funcionamiento del todo el sistema desde lo externo y se erige como sostén en el engranaje de los pequeños, pero importantes elementos, sobre lo que se reconfigura el ejercicio de la práctica.

La Regla Ocha-ifa o Santería que se centra en el culto a orishas y deidades presentes en cada uno de los componentes de la naturaleza a los que se les confiere grandes poderes sobrenaturales— por su concepción sobre la familia y su popularidad en el país, ha trascendido incluso a personas de otras religiones que asimilan algunos de sus símbolos, ideas, valores, prácticas. Por la no complejización de sus sistemas teóricos religiosos, lo atrayente de sus prácticas, su adaptabilidad a la forma de ser del cubano, la flexibilidad de sus preceptos (a pesar de sus múltiples prohibiciones), el poder que se le adjudica a sus deidades de intervenir en la cotidianeidad y cambiar el curso de los acontecimientos, lo priorizado de la terrenalidad y por el reconocimiento extendido a sus métodos de adivinación la Regla Ocha-ifa ha devenido en una de las expresiones religiosas con mejores posibilidades de incidir en la conducta de los creyentes y en su medio familiar y de revitalizarse en la actualidad cubana.

La estrecha vinculación que existe entre las creencias en la Santería y la familia biológica está dada, en primer lugar, porque el grupo de Ocha es concebido como una familia tan real como la tradicionalmente conocida y ambos tipos de familias suelen complementarse o al menos, se lo proponen en la mayoría de los casos. Cuando se habla de familia en la Regla Ocha –ifa no se establecen grandes distinciones entre ambos tipos de familias en cuanto a los roles a cumplir por sus miembros y las relaciones que deben darse entre ellos.

Características de la familia en su sentido tradicional son transferidas a las de religión. El padrino, la madrina y los ahijados (miembros del grupo o familia de Ocha) se interpretan como padre, madre e hijos y los ahijados de un mismo

padrino o madrina como hermanos. La responsabilidad que se le adjudica a padrinos y madrinas con sus ahijados es similar a las que deben tener los padres y madres con sus hijos destacándose las funciones de protección, ayuda e incorporación de conocimiento.

Debido a la simbiosis que establecen los creyentes en la Regla Ocha-ifa entre familia religiosa y tradicional el funcionamiento de una penetra en el de la otra, a tal punto que suele pensarse que quien no es buen hijo, buen padre, buena madre no puede ser buen ahijado, buen padrino, buena madrina y viceversa; que quien no tiene solucionado los problemas en el hogar no puede ayudar a resolver aquellos de los integrantes del grupo religioso y que el que no busque tranquilidad y armonía en el hogar no puede luchar porque existan entre los creyentes que le rodean. Así también se establece cierta correspondencia entre la veneración a los antepasados (básicamente en esta expresión religiosa), el respeto a los mayores religiosos (condición dada por la jerarquía y años de experiencia como creyente) y el respeto a los ancianos considerado como una expresión de lo anterior.

Puede decirse que el funcionamiento del grupo religioso está ligado a lo ético en los modelos de vida familiar. Un examen de los objetivos que como grupos se proponen ambos tipos de familias, permite hablar de otro punto de convergencia. Tanto la no religiosa como la religiosa pretenden que prevalezca entre sus miembros el respeto, la fidelidad y la obediencia. Específicamente los integrantes del grupo religioso aspiran (consciente o inconscientemente) obtener reconocimiento tanto en el ámbito religioso como social y eso depende de la experiencia, conocimientos religiosos y aché (fuerza interna que supuestamente propician orishas y deidades), por un lado, y de otro, del aval

que sobre ellos se vayan conformando la comunidad y familia en que se desenvuelven sin las que no se logra una plena satisfacción. A simple vista puede parecer que la imbricación entre familia y grupo religioso es parecida en la mayoría de las expresiones religiosas.

Al respecto plantea Yaniela Morales Cortina la importancia de la familia para la Regla Ocha –ifa presupone considerar su tronco preponderante de procedencia. Los principales introductores de esta expresión religiosa, esclavos africanos, eran portadores de una sociedad basada en relaciones de parentesco donde la familia era el eje central de la vida. Esta forma de concebir la sociedad con una presencia rectora y no claramente diferenciada de la religión y la familia fue trasladada a nuestro país y transmitida junto a creencias, esquemas de pensamiento y concepción del mundo que, a pesar de los años, encuentran aún hoy en día referencia en el África de la época de la esclavitud.

El sometimiento de los practicantes de la denominada santería, les impuso la necesidad de estar unidos para subsistir, de aislarse con sus secretos en un pequeño mundo distinto a todo lo que a nivel social representaba hostilidad, prejuicios y desprecio, de reunirse alrededor de un grupo en el que podían refugiarse espiritual y materialmente. Esta lucha por la sobrevivencia y el deseo de conservar la religión de los antepasados africanos contribuyó a reforzar la imagen de la familia religiosa de la que se esperaba más que de la sociedad en su conjunto. Así también se reafirmó el papel de la familia en su sentido más amplio porque sin ella era imposible la supervivencia de la santería. La familia constituía un fin para esta expresión en la misma medida en que era su fuente reproductora fundamental.

La fortaleza de la familia y su concepción desde lo sobrenatural se ven favorecidas por la no institucionalización de esta expresión religiosa que se organiza en grupos de creyentes que se aglutinan alrededor de madrinas y/o padrinos. El funcionamiento de dichos grupos depende, sobre todo, de los conocimientos y prácticas religiosas de los que los conducen, de la capacidad de estos de interpretar los preceptos religiosos y ayudar a sus ahijados y del medio en que se desenvuelve. Esta forma de organizarse y funcionar los grupos de santeros, donde madrinas y padrinos se ubican a la cabeza, unida a la subordinación que se establece con respecto a ellos en la transmisión de los conocimientos religiosos, les otorgan a estos líderes un reconocimiento especial.

En este caso madrinas y padrinos se respetan no solo por su asociación con una madre o un padre, sino también por poseer el poder de la sabiduría. Las relaciones entre los miembros del grupo o familia de Ocha-ifa se estrechan, además, por la distribución de los roles. Todos los miembros cumplen determinadas funciones conforme a conocimientos y regulaciones propias de esta religión. La mayoría de las ceremonias religiosas y distintas prácticas culturales requieren más de una persona y sobre todo de aquellas especializadas en realizar algunos de sus pasos.

En esta selección intervienen desde características religiosas hasta personales, desde la jerarquía religiosa, reconocimiento social hasta afinidades afectivas. Lo esencial en lo que a selectividad se refiere es que la posibilidad de elección solidifica el vínculo padrino-madrina-ahijado y, en este sentido, también la unidad del grupo religioso que de este modo se ubica con mejores armas que

la familia tradicional (consanguínea o ampliada) para incidir en la vida del creyente.

La posibilidad de selectividad, la fe en lo sobrenatural, la creencia de que la religión y específicamente en el micromedio religioso pueden solucionar los problemas de la cotidianidad – ya sean simples o complejos – y la satisfacción que proporcionan las prácticas religiosas grupales e individuales sitúan, en muchas ocasiones, al grupo de Ocha-ifa por encima de la familia tradicional y acrecientan su papel en la regulación de la conducta y en el funcionamiento de la familia.

La dinámica entre la familia cubana y los grupos de Ocha-ifa transcurre inmersa en los cambios y contradicciones de la sociedad cubana actual, pero sin dudas en ella se ha ampliado sus posibilidades de acción social. En todo este contexto la interrelación entre familia y Regla Ocha-ifa debe ser comprendida como un proceso vivo, rico, contradictorio, de retroalimentación mutua, matizado por determinantes socio-históricas cambiantes, cuya repercusión no puede medirse con criterios prejuiciados o triunfalistas, sino atendiendo a su diversidad y alcance social.

### **1.5. Los tambores y su importancia en la Regla Ocha-ifa**

La música tiene una significación social extraordinaria, de la sociedad recibe sus voces, instrumentos, timbres, melodías, géneros y estilos. Es de ahí que se desprende su función social en todos los tiempos, la que ha estado muy vinculada con las festividades de cualquier índole ya sea religiosa o profana. De igual manera se resaltan los valores musicales que se desprenden de la utilización de instrumentos musicales y de sus características propias.

La música africana es una cualidad peculiar que pertenece a una cultura antigua, tiene una filosofía esencialmente religiosa y étnica. Resulta necesario establecer algunas descripciones de instrumentos musicales que intervienen en el fenómeno social de las festividades de origen africano. Principalmente las que provienen o se vinculan con los descendientes de yorubas, que tuvieron que adaptarse a diferentes circunstancias fuera del continente africano y dependieron de complejos factores socioeconómicos, culturales y políticos a los que fueron sometidas. En este sentido se producen los procesos denominados aculturación, enculturación y transculturación<sup>38</sup>, todos ellos tuvieron presencia en el contexto cubano, ya que los pueblos oriundos del África que forman parte hoy de uno de los troncos etnoculturales más fuertes de la nación, fueron despojados de sus espacios con fines económicos, tuvieron que ocultar y sincretizar sus tradiciones y costumbres religiosas y se fundieron armónicamente en las simbiosis cultural que es la cubanía.

Como se explica en el capítulo anterior en las familias religiosas de Palmira está la huella de estos procesos, pero uno de los elementos conservados con mayor celo por lo que representan en la salvaguardia de las tradiciones musicales, son los tambores, los que tienen especial significado en las ceremonias iniciáticas. Estos instrumentos de gran importancia para el proceso mágico religioso que se presenta en las diferentes ceremonias, la mayor participación es en los *ilé-ocha* (Casas de santo), son los llamados «toque de santos».

---

<sup>38</sup> (Ortiz, Fernando, Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Editorial de Ciencias Sociales,

La música de los tambores en general y los que se consideran sagrados, por ser música que habla en singularísimos ritmos y tonos, tiene valor expresivo por sí, como un lenguaje propio independiente de las palabras humanas.

Cada orisha tiene toques de tambores, con ritmos exclusivamente dedicados a él, los cuales reciben denominaciones particulares y cuyos toques sirven únicamente para hablar con la correspondiente deidad invocándolo o para acompañarlo con su lengua en sus bailes peculiares, cuando la deidad está montada o subido en uno de sus fieles o para saludar a uno de sus hijos cuando este llega a la fiesta o reverencia a los tambores.

La función de máxima sacralidad de estos instrumentos al oficiar las ceremonias religiosas en la santería es doblemente relevante para esta pesquisa, por un lado; porque son tambores juramentados, es decir de fundamento y por otro porque los tambores Dun Dún como conjunto instrumental<sup>39</sup> es común para todo el territorio cienfueguero. Por lo general, y según las referencias del maestro Fernando Ortiz, en este tipo de prácticas en la Regla de Ocha-ifa, los tambores que se emplean son los Batá, sin embargo, en toda la región de Cienfuegos, donde la Santería es uno de los cultos sincréticos más popularmente difundido y vigente, el conjunto instrumental que se emplea tanto en la ceremonia iniciática como en las fiestas profanas o de “bembé”, es el Dun Dún.

Los misterios que encierra su morfología, las diversas formas de percutirlo, los instrumentos utilizados para su percusión, los ritos asociados y las características propias de la comunidad religiosa en que se insertan entre otros factores han hecho del tambor un objeto de estudio para muchos

---

<sup>39</sup> Mejías Morales Raymalú Maestría en desarrollo Social 2010 La perspectiva Socio Cultural como Metodología de Salvaguarda del patrimonio Inmaterial

investigadores, vale citar a Argeliers León (1980), Pedro Pablo Aguilera (1996), Roberto Bennett (2016), Victoria Eli Rodríguez (2002): José Loyola Fernández. (2019)

El más prominente de nuestros antropólogos, el maestro Fernando Ortiz realizó diversas investigaciones sobre la presencia de los tambores en la cultura popular cubana; entre sus publicaciones podemos señalar: Los instrumentos de la música afrocubana (1952-1955) en el que detalla minuciosamente aspectos históricos, morfológicos, socio-culturales, acústicos, etc.; de cada uno de los instrumentos musicales modalidades incluidas que forman parte de nuestro folklóre.<sup>40</sup>

En la década del 80 del siglo XX, Dennis Moreno, cautivado por la morfología de Un Tambor Arará (1988), sacaba a la luz los resultados de su particularizada labor que, como expresara Isaac Barreal “(...)nos dio a conocer la escondida riqueza de las elaboraciones populares en nuestras poblaciones americanas de antigua raíz africana”<sup>41</sup> De igual forma, el Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Música Cubana (CIDMUC), desarrolló una importante investigación materializada en la confección de un Atlas de los Instrumentos de la Música folklórico-popular de Cuba, que como lo indica su nombre acopia la historia, descripción, clasificación, caracterización acústica, terminología, construcción, ejecución y función musical y social de cada uno de estos instrumentos de la música folklórico-popular.

Es precisamente en el volumen II de este Atlas..., luego de culminada la investigación y publicados los resultados en 1997, donde se referencia la

---

<sup>40</sup> Mejías Morales Raymalú Maestría en desarrollo Social 2010 La perspectiva Socio Cultural como Metodología de Salvaguarda del patrimonio Inmaterial

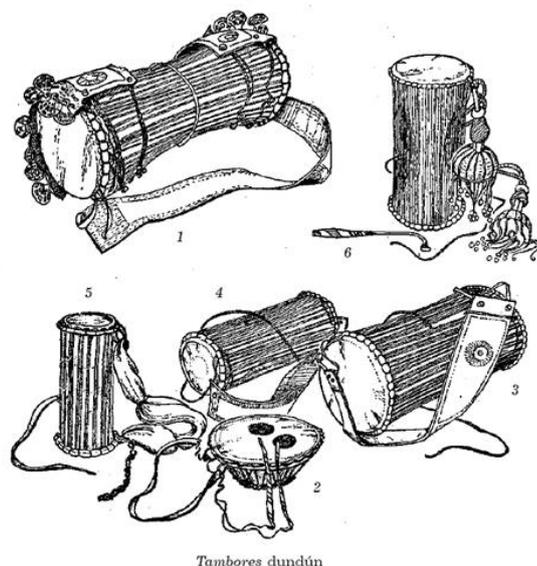
<sup>41</sup> Roberto Bennett (Cuando hablan los tambores p11

existencia en Cienfuegos, del “(...) único juego de Dun Dún que se mantiene hoy día con todos sus instrumentos en su morfología originaria” (p.362)<sup>42</sup>

Los antropólogos cubanos coinciden que la estructura del tambor, hace que se presente en diversas modalidades. Al respecto, en el mencionado volumen Un Tambor Arará el autor ofrece ocho tipos básicos (valorados desde su estética formal): 1) Tambor Incido, Tambor Sellado. 3) Tambor Unimembranófono. 4) Tambor de Fricción. 5) Tambor de Vasija. 6) Tímpano o Timbal. 7) Tipo Tamborines. 8) Tambor Bimembranófono. (Moreno, 1988:17-19),

Se encuentran diferentes maneras para nombrarlos: Iyallú (Tambor Madre) y Tambor Hablador. Los tambores que integran los juegos Dundún de Nigeria se nombran: 1) Iyáilú, 2) Gudugudú., 3) Kerikeri, Isayu, 5) Kanango y 6) Gangán. (Ver Fig.1)

Figura 1. Tambores Dun Dún



**Fuente** *Los tambores Dun dún: Patrimonio de nuestra cultura popular tradicional* **Morales Mejías**

<sup>42</sup>Atlas de los Instrumentos de la Música folklórico-popular de Cuba

Al respecto la investigadora opina <sup>43</sup> “el principio de que un tambor ‘hable’ se basa en el hecho de que el yoruba es una lengua tonal en la que el significado de la palabra depende en parte del tono empleado. Las líneas tímbricas producidas por el tambor que habla siguen con gran fidelidad los es que más tonales y rítmicos del habla yoruba. Para la vida del africano, los tambores que hablan” en elementos significativos, asociados tanto a procesos de la vida cotidiana (el nacimiento, la muerte, como medio de comunicación) como a ritos y tradiciones populares, típicas de la religión (la adoración de antepasados, ritos curativos, ritos de iniciación de un guerrero).<sup>44</sup>

El tambor es un instrumento de percusión que ha estado muy presente en la vida sociocultural del hombre. Desde los albores de la humanidad, este lo incorporó a su vida cotidiana ya fuera para acompañar sus danzas y cantos con su incomparable sonoridad, para emitir señales (sonidos) de comunicación o en la propia actividad de producción. Pero sin lugar a dudas la búsqueda de un efecto sobrenatural que potenciara la carga mágica del rito para garantizar la vida social y cultural de nuestros antepasados constituye la práctica cultural que ha favorecido el hecho de que el tambor haya trascendido hasta nuestros tiempos como un importante elemento sacro-mágico en los cultos religiosos

En ellas pueden haber distintas funciones: de iniciación, de presentación al tambor, de cumpleaños, de funeral o del día del santo católico, representado a través de una deidad producto del proceso de transculturación. Las más sacralizadas son las que se realizan con el tambor *de guerra*, que tiene *Añá*, es

---

<sup>43</sup>La perspectiva Socio Cultural como Metodología de Salva guarda del patrimonio Inmaterial Mejias morales Raymalú Maestria en desarrollo Social 2008-2010p44

<sup>44</sup>La perspectiva Socio Cultural como Metodología de Salva guarda del patrimonio Inmaterial Mejias morales Raymalú Maestria en desarrollo Social 2010p44

decir deidad que vive dentro del mayor de los tambores, lo que lo hace diferentes de los tambores comerciales o profanos. En las siguientes fotos se identifican estos instrumentos, nótese que las diferencias de asociación a la connotación que adquieren al desplegarse los rituales que les asignan los poderes sobrenaturales.

Foto número 1. Tambores Bata comerciales



Foto número 2 Juramentos del Tambor Bata



Fuente: Tomado de los Tambores Batà. Iworos. com. Nov. 2019.

Los tambores que se utilizan en las ceremonias religiosas en Cuba, de manera general son los denominados Batá, musicalmente los más valiosos de los afrocubanos. Son tres tambores usados en las ceremonias de los cultos que en Cuba practican los lucumíes o yorubas y sus descendientes criollos. El Batá es un tambor usado por los fieles de Changó y de Égungun. (Ortiz, ) En Cuba se emplean los batà en todos los cultos de los orichas y en los de Égungun sin distinción, se reconoce la primordial relación de aquellos con Changó, que es el dios de la música, en el panteón Yoruba.

La trilogía de los Batá se distingue por las siguientes características bimembranófonos de golpe directo, con caja de madera en forma clepsídrica o de reloj de arena. Sus dos membranas hábiles de distintos diámetros se percuten en juego y están apretadas por un aro y tensadas por correas o tirantes de cuero o cáñamo que van de uno a otro parche en forma de N. Este sistema de tensión está unido y atado al cuerpo del tambor por otro sistema de bandas transversales que rodean la región central de la caja de resonancia. Este conjunto, así como cada uno de sus instrumentos y los procesos de consagración religiosa de sus ejecutantes es un vivo ejemplo del legado yoruba a la cultura musical cubana

Otro tipo de tambores utilizados en las ceremonias iniciáticas, son los tambores iyésá, estos son membranófonos de golpe directo, con caja de madera tubular cilíndrica, con dos membranas, de las que solo una se percute durante la ejecución. Sus membranas están atadas o apretadas por sogas y tensadas por medio de un cordaje transversal, que forma una especie de red y que se ajusta con varias vueltas de sogá alrededor de la región central de la caja de

resonancia. Este es otro ejemplo de legado yoruba de la región de Ilesha, actual ciudad del suroeste de Nigeria, en el estado de Oyo.

Foto 3. Tambores iyésá



**Fuente** Tesis de los tambores iyesa

Los Tambores Dun Dún, son el otro grupo de instrumentos de percusión, los que constituyen un conjunto de cuatro tambores. Dos de ellos la caja y el umelé, aunque con diferente tamaño, son membranófonos de golpe directo, con caja de madera tubular cilíndrica, con dos membranas de percusión independientes, atadas con una cuerda de cáñamo y tensadas con tirantes de igual material que enlazan los parches entre sí y se ajustan mediante bandas transversales de tensión.

El Dun Dún es un tambor de madera cilíndrico cerrado, de dos cabezas, con una membrana atada. Este tambor fue adoptado del Mande de Mali. Es un conjunto de tambores reales de Mande y Wolof de Senegal, pero se ha extendido culturalmente por toda la región costera de África occidental y en la actualidad se encuentra en Mali y en toda el área a lo largo de los tramos

superiores del río Gambia. En la literatura el Dun Dún se conoce como: "dunun, djundjun, djoundjoung, doundoun y doundounba".<sup>45</sup>

El Dun Dún es uno, de un conjunto de cuatro tambores, de los cuales es el más grande, el mediano es sanbeni (sangba) y el kenkeni, el más estrecho del conjunto. El Dun Dún puede ser de madera (cedro, nogal o cualquier otra madera dura) o de metal. Los tambores se colocan horizontalmente en un soporte en forma de X para sostenerlos durante las ceremonias.

El músico toca ritmos sincopados y crea estructuras polirítmicas en el registro central del conjunto de batería.

El kenkeni es el más estrecho de los tambores, mide alrededor de 30 a 40 cm de longitud con un diámetro de 25 cm. Tiene un sonido alto y claro. Una campana de metal está unida a la carcasa del tambor del kenkeni para permitir que el baterista toque un ritmo adicional. El juego de Dun Dún se toca con una gran baqueta de madera. El tocador golpea la membrana de un lado del tambor con una baqueta, mientras que humedece la membrana del otro lado con la palma de la mano o la punta de los dedos. El Dun Dún se utiliza para acompañar el baile, a veces en combinación con el djembe.

El *doundounbaa* menudo sirve para añadir la profundidad con sonidos graves, mediante golpes muy espaciados. Estos tambores proporcionan una base rítmica y melódica para el conjunto djembe.

Foto 4. Tambores Dun Dún nigerianos.

---

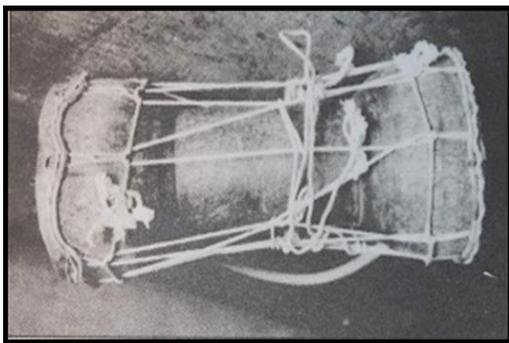
<sup>45</sup> Mejias morales Raymalú Maestría en desarrollo Social 2010p44



Fuente: Foto tomada de Iworos. com

Otro de los integrantes de este conjunto de membranófonos es el ganga o guengue. De golpe directo con caja de madera tubular en forma de reloj de arena, con dos membranas de igual diámetro que se percuten en juego, atadas con una cuerda de cáñamo y tensadas por tirantes de igual material que enlazan ambos parches y que se ajustan con bandas transversales de tensión.

Foto 5. Guenge de Dun Dùn

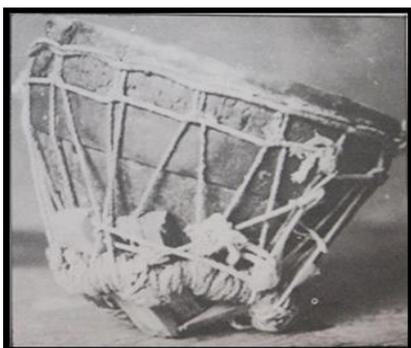


Fuente: La perspectiva Socio Cultural como Metodología de Salva guarda del patrimonio Inmaterial Mejías Morales Raymalú Maestría en desarrollo Social 2010.

El cuarto tambor es el requeté o cazuela, unimembranófono de golpe directo con caja semiesférica con la membrana atada y tensada por cuerdas de cáñamo que forman un rodete en la parte inferior de la caja de resonancia;

entre este rodete y la superficie de madera se ajustan cuñas parietales de tensión en estos momentos este instrumento se encuentra sustituido por una tumbadora, por su deterioro y su difícil construcción.<sup>46</sup>

Foto 6. Requeté o cazuela



Fuente: La perspectiva Socio Cultural como Metodología de Salvaguarda del patrimonio Inmaterial Mejías Morales Raymalú Maestría en desarrollo Social 2010.

## 1.6 Estudios de religión en Palmira. Estado del arte

El Atlas de la Cultura Popular Cubana, inició el proceso de levantamiento y estudio de la religión en Palmira y sobre todo en el levantamiento de instituciones y personalidades. Sobre esto nos dice una de sus iniciadoras desde que se integran a trabajar en el sector de la cultura:

“A raíz de que nos asignaron la tarea de trabajar en la confección del Atlas, nosotros tuvimos que hacer muchas entrevistas y buscar muchos datos sobre diferentes temáticas de la Cultura Popular, y en este proceso fue que nos enganchamos, como aquel que dice, con el tema de la religión<sup>47</sup>.”

---

<sup>46</sup>Guanche, Jesús El legado africano en los instrumentos y conjunto de instrumentales de la música popular tradicional cubana

<sup>47</sup>Cabrera, Consuelo. Entrevista realizada por Lisbet Barrios Núñez, Cienfuegos 13 de noviembre del 2008.

El trabajo de investigación de Consuelo Cabrera "Las Sociedades Afrocubanas en Palmira, tuvo gran relevancia en los simposios de cultura y fue publicado en la Revista Ariel en el año 2000. Otras investigaciones como: **La Religión Conga en Palmira, Yedrismo,** Las Sociedades Afrocubanas y sus instrumentos musicales en Cienfuegos, también fueron publicados **La Religión Afrocubana en la provincia de Cienfuegos,** fue un gran aporte a los estudios de cultura popular de la región y obtuvo gran aceptación dentro de los investigadores de esta rama, y en los participantes de los eventos de Sincretismo e Identidad que se realizaron en los años 1980. Al respecto, en entrevista realizada apunta la investigadora:

*"Toda la información con que contábamos, recogida en los diferentes municipios de la provincia: Abreu, Aguada, Palmira... constituyó la base para que el museo de Palmira iniciara los estudios sobre religiosidad.<sup>48</sup> "*

Posteriormente 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 Ciencia, como el Centro de Antropología, el Museo de Guanabacoa y Regla, la Casa de África, la Universidad Central de las Villas, entre otros.

Luego, el evento anteriormente mencionado, organizado por el Instituto Superior Pedagógico, que comenzó solamente como un evento teórico, hacia el 2003, surge como un taller y evento colateral con todas las manifestaciones

---

<sup>48</sup>Cabrera, Consuelo. Entrevista realizada por Lisbet Barrios Núñez, Cienfuegos 13 de noviembre del 2008 Programa Aggó – Ilé. VIII Taller de Sincretismo e Identidad. - - Palmira: [s.n.], 2004.- -[s.p.].

artísticas incorporadas y se convirtió en un movimiento investigativo que imbricaba a científicos y a practicantes, denominado Aggó-Ilé (con permiso de la casa), donde se promovieron significativas investigaciones y disertaciones teóricas y metodológicas. Los debates desarrollados en estos eventos configuran el marco referencial teórico y metodológico del cuadro religioso cienfueguero.

“Este evento desde sus inicios ha constituido una gran fiesta de sincretismo e identidad; es el acceso de toda una comunidad al conocimiento y disfrute de las manifestaciones culturales, psicosociales y teóricas asociadas a sus orígenes y conformación idiosincrásica”.<sup>49</sup>

De igual manera la apertura de la carrera en estudios socioculturales en sus diversas modalidades ha permitido un incremento de estos estudios al respecto expone David Soler:

*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 Marchán, dándole una nueva dimensión a estos estudios, profundizando los elementos teóricos y metodológicos.*

Tesis realizadas sobre religión como: “*La Santería en la Vida Sociocultural de O’ Bourke*”, de Híelen Labrada; “*La religiosidad de denominación Pentecostal en O’ Bourke: Un estudio de caso*”, de

---

<sup>49</sup>Soler, David. Aproximaciones para el estudio de la religión y la religiosidad en Cienfuegos. CPPC Cienfuegos, 2006

Sandra Araujo Antón, *“La familia religiosa de Guillermina Montalvo...”*

Estos proyectos tienen como eje fundamental la búsqueda incesante de la tradición y la salvaguarda de la memoria histórica tanto de la comunidad de O’Burke como de las demás, incluidas en el Proyecto Luna, para lo cual ha sido necesario transformarlas en una especie de laboratorio de realizaciones investigativas de corte sociocultural y de esta forma, lograr un estudio exhaustivo de dichas comunidades, pues estas son las que fortalecen sus modelos identitarios a través del reconocimiento por ellos mismos, de los valores patrimoniales que atesora la comunidad.

Respecto a los diferentes trabajos investigativos realizados sobre esta problemática en un estudio monográfico sobre religión se expone:

*“La significación de estos trabajos reside en la sistematización teórica que exponen, así como los estudios de casos que se presentan son una fuente importante para dar continuidad a otros estudios que quieran abordar este fenómeno en otras comunidades. Tiene especial valor para las asignaturas “Sociedad y Religión” y “Estudios de Comunidades” por la metodología de la investigación que proponen.”<sup>50</sup>*

Por lo tanto, este trabajo se enmarca en esta línea de investigación, pero para un caso específico, los procesos del abordaje en las familias religiosas de la Sociedad de Santa San Roque en Palmira, esta se ha abordado de forma descriptiva y empírica, siendo este estudio el primer acercamiento científico desde la perspectiva sociocultural del fenómeno.

---

<sup>50</sup>Moya, Nereida. Estudio Sociocultural del Fenómeno Religioso: Monografía. - - Universidad de Cienfuegos, 2005.- - p.4.



## **Capítulo II Contexto religioso desde su desarrollo**

Significativo resulta como el desarrollo de la industria azucarera en la región de Cienfuegos adopta matices que favorecen el desarrollo de la esclavitud y las manifestaciones alternativas, que se desarrollan en la región durante todo el siglo XIX. Sobre todo en el desarrollo de las plantaciones azucareras capitalistas, las cuales emplearon diferentes variantes de empleo de la mano de obra negra hasta 1881 para poder mantener las producciones azucareras y en especial su mano de obra barata.<sup>51</sup>

El triángulo económico azúcar-ferrocarril-puerto alcanza su máxima expresión en esta etapa y surge toda una importante estructura económico social que amparaba esta economía incluyendo las formas particulares para asumir la esclavitud ante el ímpetu de las formas capitalistas expresadas en los procesos de concentración y centralización de la industria azucarera, las transformaciones políticas, ideológicas y culturales que favorecen las acciones de una Villa que requería de una fuerza intelectual portadora de la modernidad e importante en los roles históricos a desempeñar por los diversos sectores sociales y locales.

Destaca el papel de las localidades durante la Guerra de Independencia y sus influencias políticas, sociales, culturales y económicas en especial en los procesos de concentración y centralización azucarera, en los migratorios e inmigratorios de la región, muy especialmente los negros que se habían

---

<sup>51</sup> Para profundiza en el tema consultar los siguientes trabajos: Orlando García Martínez Ob. Cit, Carmen Guerra Las variantes de la esclavitud en Cienfuegos desde un estudio regional y de caso (1990), Salvador David Soler Marchán La ideología y la política en el período colonial en Cienfuegos (2001).

incorporado a la lucha,<sup>52</sup> máxime si tenemos en cuenta sus ideales independentistas y revolucionarios.

Según la tercera versión de la Historia Regional de Cienfuegos en esta época en Cienfuegos y sus poblados se producía el 9 % de la producción de azúcares de la Isla. La magnitud de la explosión azucarera se aprecia en el cuadro comparativo que refleja un significativo proceso de inversiones de capitales procedentes del occidente de la Isla de desarrollo tecnológico y productivo. (Ver Anexo 1)

Como se explica en el capítulo anterior en las familias religiosas de Palmira está la huella de estos procesos, pero uno de los elementos conservados con mayor celo por lo que representan en la salvaguardia de las tradiciones musicales, son los tambores, los que tienen especial significado en las ceremonias iniciáticas. Estos instrumentos de gran importancia para el proceso mágico religioso que se presenta en las diferentes ceremonias, la mayor participación es en los *ilé-ocha* (Casas de santo), son los llamados «toque de santos».

que posibilitó un fuerte proceso de inmigración de profesionales, mano de obra barata y sobre todo aquellas profesiones que les eran necesario a los pueblos que crecían tanto demográfica como territorialmente y desarrollaban alternativas para su desarrollo como es el presente caso.

Significativo resulta para el estudio, el comportamiento de la población negra en Cienfuegos y fundamentalmente en Palmira, permitirá comparar y comprender cómo se arraiga dentro de los sectores más pobres la religiosidad

---

<sup>52</sup> Orlando García. Las Guerra de Independencia en Cienfuegos., Manuscrito, Museo Provincial de Cienfuegos, Cienfuegos, 1988.

procedente de las culturas africanas y se inserta en el entramado social desde finales del siglo XIX. (Ver Anexo 2)

Con la eliminación de la esclavitud los antiguos dueños de centrales tratan por todos los medios de mantener la mano de obra, ahora para las poderosas industrias plantacionistas y capitalistas azucarera y buscan innumerables vías para ello entre las que se encuentran el apoyo de los cultos que hasta ahora habían prohibido, el fortalecimiento de la actividad de los cabildos, las fiestas de santo y la repartición de terrenos baldíos en barrios periféricos del pueblo para que se establecieran<sup>53</sup>. De igual forma recurrieron al clientelismo político tanto a finales del siglo XIX como durante la República.

Un ejemplo de esto es la actividad social de Morúa Delgado entre los negros mambises en Palmira que culminó con la aprobación de las tres sociedades San Antonio (fecha no registrada) fundada desde el cabildo Congo de Cienfuegos, expulsado de la ciudad por sus ideales independentistas, El Cristo (1913), Santa Bárbara (1914) y San Roque (1915) las que se mantienen hasta nuestros días<sup>54</sup>.

### **Las sociedades religiosas o familias religiosas en Palmira**

En el territorio palmireño el fenómeno religioso, tiene peculiaridades por su fidelidad a las tradiciones africana que han posibilitado -imágenes, tambores, ritos y atributos; de ahí que las familias religiosas en Palmira estén vinculadas al surgimiento, formación y desarrollo de la religión y la cultura popular sustentada en la Regla Osha-ifa.

En las primeras décadas del siglo XX existían en el territorio múltiples grupos religiosos practicantes de la Regla de Ocha-Ifá, que sin haberse inscrito nunca

---

<sup>53</sup>Soler, Salvador David. Los Altares de Palmira, Museo Provincial de Cienfuegos, 1998

<sup>54</sup> García, Orlando. El desarrollo azucarero en la región de Cienfuegos entre 1819 y 1868. Oficina de Historia del Partido Comunista de Cuba, Cienfuegos 1978. p.78

oficialmente como cabildos, sí era ampliamente conocida su existencia y características, entre ellas cuatro se inscriben como Sociedades de Ayuda Mutua e Instrucción y Recreo, pero era sabido que su objetivo esencial era continuar desarrollando las prácticas religiosas, siendo conocidos también sus líderes.

En la actualidad la religión yoruba cuenta con tres sociedades: Santa Bárbara, fundada en 1904 por Lutgarda Fernández; fue este el primer sitio oficial donde se comenzó la práctica de la Regla de Ocha. Su vivienda se conserva con las características constructivas de origen. El Cristo, fundada el 11 de mayo de 1913 por Nicolás Sevilla y la sociedad de San Roque, fundada en 1915 por Francisca Entenza Pino, aunque quedó legalmente asentada el 9 de octubre de 1924; es el escenario sociohistórico y cultural de esta sociedad en la actualidad uno de los contextos antropológicos estudiado donde se emplean los patakíes de la religión yoruba.

En el análisis documental de los diferentes reglamentos de dichas sociedades conservados en el Ministerio de Justicia, se observa como de manera general en todas existen el mencionado orden, decencia, compostura, no decir palabras impropias y hasta buena “aseades” que requieren la más elemental cultura y en forma que no denigra del buen nombre de la Sociedad”<sup>55</sup>.

San Roque aparece como grupo religioso dirigido por Juana Francisca Entenza, (Francisquita) primera santera que se consagra en la provincia de Las Villas, procedente de Matanzas, donde se consagró a Changó. El 6 de mayo de 1915, funda la Sociedad con el nombre de San Roque, dedicándole el cabildo a Elegguá, orisha que cierra y abre los caminos. Teniendo en cuenta la técnica

---

<sup>55</sup> Libro de asentamiento de la Sociedad de San Roque

del análisis de documento <sup>56</sup> se pudo constatar que en su libro se conserva una propuesta de Reglamento con fecha de 1915. El artículo número nueve precisa que celebraban fiestas en su salón con música de la nación portuguesa; hace pensar en una manera un tanto encubierta de referirse a sus toques de tambores. Llamaba la atención que en los otros reglamentos no se hace alusión a estos. Además, este documento se distingue por establecer la entrada de los socios divididos en cuatro clases: fundadores, de mérito, de número, y corresponsales. (Ver anexo 3)

La primera directiva estuvo conformada por: José Entenza como presidente, Alfonso Padilla, vice, Luis Pascual, secretario. Tenía 24 socios al constituirse y su guía principal fue Francisca Entenza, quien, al morir el 19 de octubre en 1958, fue sucedida por su hija Ramona hasta su fallecimiento el 3 de mayo de 1982, la cual a su vez deja la sociedad en manos de sus hijos y actualmente está al frente la señora Ángela Delgado, siendo su presidente su hijo Guillermo Armenteros Delgado.

Durante las entrevistas y la observación a esta sociedad se aprecian varias fechas festivas, siendo los más importantes los días 15 y 16 de agosto, por ser los días dedicados a San Roque (Elegguá), y el 4 de diciembre día del “Ángel de la guarda” de Francisquita.

El conjunto de instrumentos musicales son los más antiguos, de gran importancia en las prácticas religiosas de la familia y en toda la actividad ceremonial que realizan. Son tambores de “fundamento” de palo o cáñamo, caja, umelé, campana y ganga o requeté. Los tocadores más destacados

---

<sup>56</sup> Libro de asentamiento de la Sociedad de San Roque

según entrevista realizada a Israel Entenza<sup>57</sup> fueron: Filomeno Campillo, Tomás Terry, Pedro Delgado, Pablo Entenza y Pedro Torriente.

En la observación y en las entrevistas realizadas se evidenció que actualmente la directiva está conformada por Guillermo Armenteros Delgado presidente, Belkis Armenteros Delgado secretaria, tesorera Ángela Rosa Delgado Entenza, nieta de Francisquita. Como se observa todo queda en familia, la que cuenta actualmente con 51 miembros activos, fundamentalmente de Palmira, Cienfuegos, La Habana, Camagüey, Estados Unidos, España, Venezuela y Colombia; su extensión se debe a un hecho fundamental el valor de la figura de Francisca Entenza y su trascendencia en las mismas prácticas y cultos.

En la observación se aprecia que su inmueble es un edificio ecléctico, con muros de mampostería y placa, posee ventanas y puerta de acceso principal y secundario, con patio interior trasero. En la parte anterior posee un portal corrido al que se accede, a través de ventanas y una puerta principal, al salón. El edificio se encuentra pintado en la parte delantera con lechada azul y en los laterales e interior de la casa con lechada blanca, colores que identifica a los orishas Yemayá y Obbatalá.

La estructura espacial responde esencialmente a la sistematicidad de la práctica religiosa, de ahí la distribución de las habitaciones de uso personal de los demás miembros de la familia. La división de toda la Casa Templo de origen lucumí presenta una disposición que se puede llamar fija. Con respecto a ello el doctor Jesús Guanche plantea: “Toda Casa Templo o Ilé-Ocha de los

---

<sup>57</sup>Israel Entenza (16 de marzo de 1941) nieto de Francisquita, él y sus hermanos están consagrados desde pequeños porque así lo pidió el santo “el desconocido” a su mamá cuando perdió los primeros hijos.

lucumíes comprenden tres partes principales que se dicen: igbodú, eyáaranla e Ibán Baló, amén de algunos cuartos o eyá secundarios, cocina, etc.<sup>58</sup>

La casa posee un salón de recreo espacioso con piso de losa y mide aproximadamente 6.70 m<sup>2</sup> se accede por la puerta principal y dos entradas secundarias que van hacia el patio interior y al sistema de habitaciones doméstica. 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 a igbodú. Esta característica posibilita de manera fácil los accesos, la ubicación temporal de los participantes, las prácticas litúrgicas, la composición de coros, las pantomimas y los montes 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 Orichas.

A la derecha de este salón se encuentra uno de los espacios de mayor importancia en el culto y ceremonias por su papel en la consagración: el cuarto de santo. En la entrevista se pudo constatar que en esta habitación existen los receptáculos de Elegguá y los guerreros (Oggún, Oshosi) con sus atributos, en ella descansan el Osun que justifica la actividad popular y el tributo a los iniciadores del Orun, existen también otros orichas que conforman el panteón de la casa. Este espacio tiene un gran significado para los religiosos, 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 orichas.

---

<sup>58</sup>Guanche, Jesús. La cultura popular tradicional en Cuba: Experiencias compartidas. Ciudad de La Habana: Fundación Fernando Ortíz, 2000, pág 180.

Esta acción implica normas, conductas y formas de actuación que van determinando en cada caso una posición ideológica frente al fenómeno religioso. En este cuarto, considerado el sagrario, es donde se encuentran las piedras o representaciones fundamentales y demás atributos, como canastillero donde se hayan las representaciones o receptáculos situados en las respectivas soperas de los Orichas: Obbatalá, Oyá, Ochún, Yemayá, Changó e Ibeyis.

En el interior de la casa se observan cuadros decorativos con deidades religiosas del santoral católico, además se pudieron apreciar elementos sobrenaturales de gran significación en correspondencia con la norma religiosa que influye en la interacción sociocultural y las prácticas que allí se realizan y a su vez determinan relaciones de poder y jerarquía que favorecen la posición y eficacia del culto, así como una relación con el poder del espíritu y la muerte, en especial con la figura de San Roque como símbolo religioso. Evidenciándose procesos de significación socioculturales de fetiches y objetos que garantizan la continuidad y legitimidad del culto al cual le conceden poderes religiosos y mayormente espirituales que logran su complejidad en esta Sociedad. En las entrevistas realizadas todos coinciden en que la Sociedad San Roque desde su fundación ha constituido un fiel escenario de prácticas religiosas de la religión yoruba, y en la actualidad se identifica por su empleo cotidiano y espontáneo de los patakíes o leyendas de santo como son en ocasiones identificados.

En la observación se evidenció que los patakíes en esta Sociedad prevalecen a partir de la transmisión de saberes, valores que se han caracterizado por la consagración de todos sus miembros, la educación a partir de una fuerte y

sistemática tradición religiosa, una intensa y fuerte ética con respecto a la eficacia del culto que desarrolla la casa y de un consolidado conocimiento religioso de sus prácticas haciendo referencia a la función recreativa de la institución. Del mismo modo se mantiene una adecuada manutención de cultos a los orichas en especial a Elegguá.

Las entrevistas constataron que este oricha es el patrón de la Sociedad, que se sincretiza en San Roque, elemento distintivo, pues solo es en este lugar de Cuba donde se produce este proceso de transculturación y que se identifica como tal.

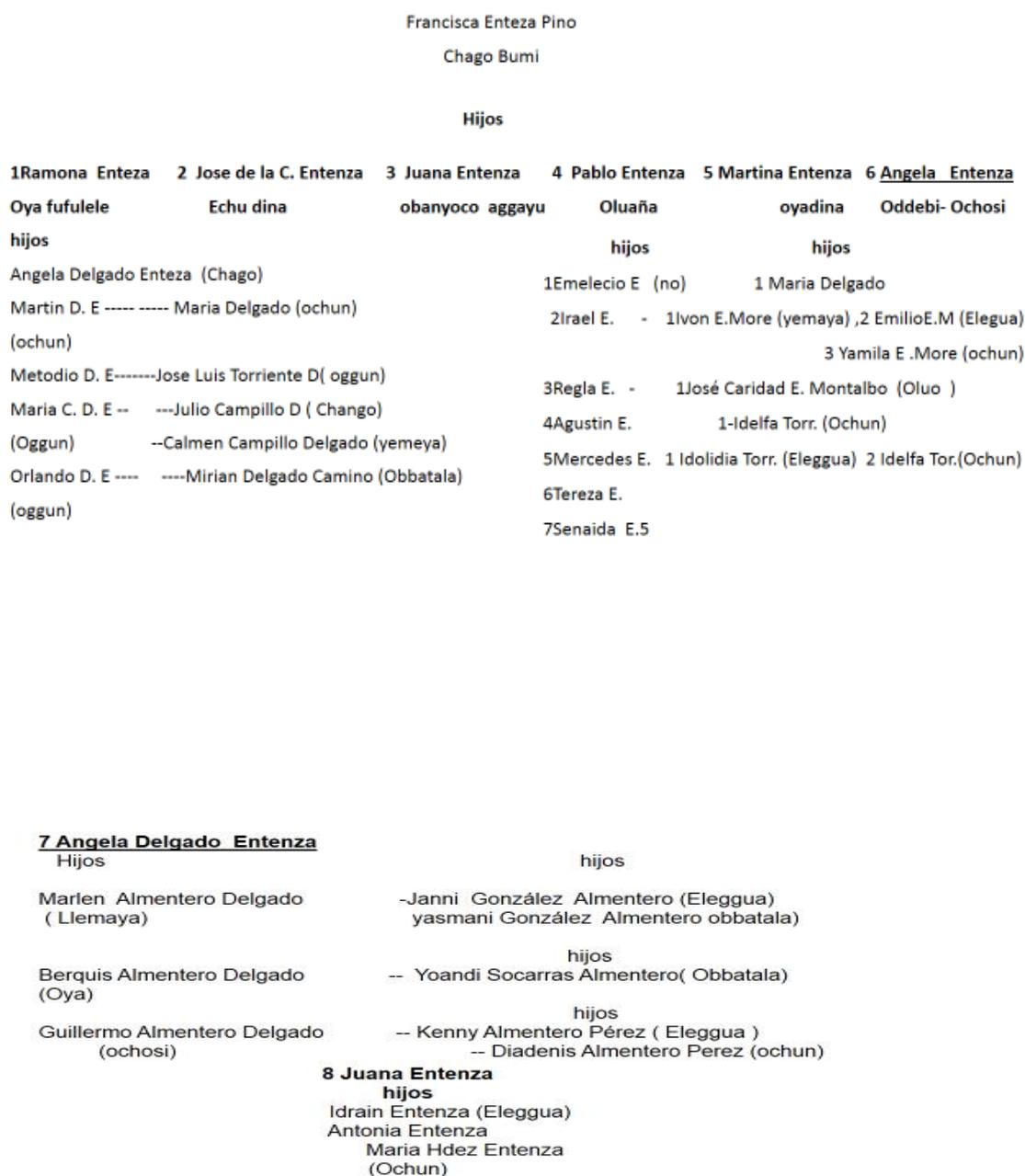
En las observaciones participantes se evidencia en todas las actividades religiosas, un dominio en el proceso de transmisión por experiencias o su relación con la familia religiosa, desde una consulta, entrega de guerreros, recibimiento de Aloquín, hasta una consagración.

Es en este momento donde con mayor fuerza se da la relación individuo-grupo para legitimar la incorporación del iniciado a nueva categoría dentro de la familia religiosa, que implica fortalecer los lazos de pertenencia y pertinencia, las maneras de integración social, niveles de comprensión, apoyos, aprobación que garantiza la continuidad de la norma en la familia y su crecimiento numérico y la elevación del prestigio de su presidente.

En la observación final se evidenció que la caracterización del escenario socio-histórico y cultural de la Sociedad San Roque, constituye en la actualidad un legado de la cultura yoruba al pueblo palmireño, que se caracteriza e identifica dentro del panorama religioso cienfueguero por un profundo proceso de interacción sociocultural, donde se ponen de manifiesto los significados y los significantes, una interacción simbólica donde la relación individuo-grupo juega

un papel trascendental en la formación de conductas, experiencias significadas, y procesos de aprendizajes que conforma la visión religiosas y social de los practicantes, que conforman una familia de sangre y de práctica religiosa como se refleja a continuación.

Grafica 1. Estructura actual de la familia religiosa.



Fuente: Elaborado por el autor.

## **2.2. El conjunto de tambores Dun Dún de la sociedad de San Roque.**

Dun Dún es un término muy poco empleado por los omoalaña y los miembros de la familia religiosa, en la entrevista efectuada a Guillermo Armenteros se identifican como tambor de palo, bembé, o tambor de guerra los cuales tienen una característica histórica, cultural y religiosa.

Lo cultural se evidencia en la denominación Tambor de palo, por ser este el elemento de percusión empleado y que lo distingue del resto de los toques, este es un elemento tipificador del conjunto que le da nombre a los tambores Dun Dún

Como tambor de bembé, expresa el tipo de ceremonia y festividad que se celebra lo que se trasmite generacionalmente en las familias religiosas, es en especial un componente cultural religioso de la línea Arará Matanzas.

Tambor de guerra, por el valor mitológico y la transmisión oral de la religión africana que se asientan en la raíz de Cienfuegos y constituye parte inicial de la familia religiosa, esta denominación se encuentra en la casa de ile osha en el linaje proveniente de la línea arará Matanzas lo que evidencia una continuidad festiva en el tiempo y espacio socio-religioso.

En la entrevista relacionada a Guillermo Armenteros este plantea “Estos existen desde el siglo XIX fueron cuidados por Francisca Entenza de los Milagro, se colocan en su ile osha donde comienza su utilización en las ceremonias religiosas y las festividades”<sup>59</sup>

Los tambores Dun Dún son conocidos también como tambor hablador porque se ajustan a las sonoridades lingüística y el orden del orún el cual mantiene el lenguaje tonal a partir de los cantos e interpretaciones observados en el trabajo

---

<sup>59</sup>Entrevista al Presidente de la Sociedad San Roque el 4 de Diciembre del 2018

de campo y se desenvuelve en una relación esencial entre canto (akpwon) toque (tambor)-coro y le ofrece a la música el ritmo, la tonalidad, la estructura y el equilibrio presente durante el orún. En la observación se evidencia el dominio por parte de tocadores y cantantes de las tonalidades aprendidas de forma empírica y transmitida de generación en generación, en especial de los acordes expresados desde el dominio de los patakies de los orishas, el contenido religioso de ellos que tienen como base su literatura oral, el conocimiento de sus ritmos y la manera de empearlos en la diversas actividades rituales y ceremoniales.

En la observación se evidencia que el toque responde al lugar de entrada en el orun, el dominio de la lengua vernácula, la entonación, así como la relación con el guía o del (akpwon), lo cual establece un ambiente psicológico y ritual que facilita el contagio emocional que se produce durante la ejecución del canto y del toque.

En la observación realizada se aprecia que este se realiza solamente por hombres y responde a una norma ritual de la Regla Osha –ifa, y es además una de las principales reglas de la familia. Los tamboreros, observados todos, pertenecen a la familia religiosa de la sociedad, son escogidos según sus habilidades, dominio del orun, saberes rituales, formas de participación en el rito y dominio de los cantos y toques, este grupo de tamboreros según las conversaciones informales realizadas con los mismos participan en todas las ceremonias que alrededor del tambor se desarrolla en la sociedad de San Roque.

Los toques son diversos, varían según el tipo de ceremonia, las pretensiones mágico-religiosas, la capacidad emotiva y espiritual, se refuerza el toque antes

de montar el santo, depende de la intensidad del rito, de los intereses y motivaciones de la jerarquía de la familia y la proyección del Obba y el Oriate; dentro de la ceremonia; en la observación realizada se evidencia una sistematización de la norma la cual es considerada por padrinos y ahijado una tradición de la familia.

La fuerza e intensidad del toque, marcado esencialmente por el tambor de caja, está en dependencia con la intensidad de la ceremonia, los niveles de implicación de los santeros, el nivel de emotividad e integración al rito que se realiza, este incide en la energía del akpwon, en el nivel del canto y asimilación del mismo y en el efecto mágico religioso, las de mayor énfasis están vinculadas a las jerarquía al orisha del orùn que se homenajea, al “montar el caballo” y en el día del medio y la presentación; ello obliga al tamborero además del conocimiento que posee del tambor estar atento y responder con el toque y canto al ambiente del contexto que necesita y requieren las prácticas religiosas de las familias.

En el análisis documental y en la entrevista realizada a Israel Entenza, presidente en la sociedad, se constató que los tamboreros de mayor reconocimiento son: Filomeno Campillo, Tomás Terry, Pedro Delgado, Pablo Entenza, Pedro Torriente<sup>60</sup>.

El reconocimiento está determinado por sus saberes acerca del tambor Dun Dún, la eficacia de la ejecución de su toque, la participación activa en todas las ceremonias mágico-religiosas del tambor, el conocimiento del orùn y la demanda de los principales ritos y ceremonias de la familia.

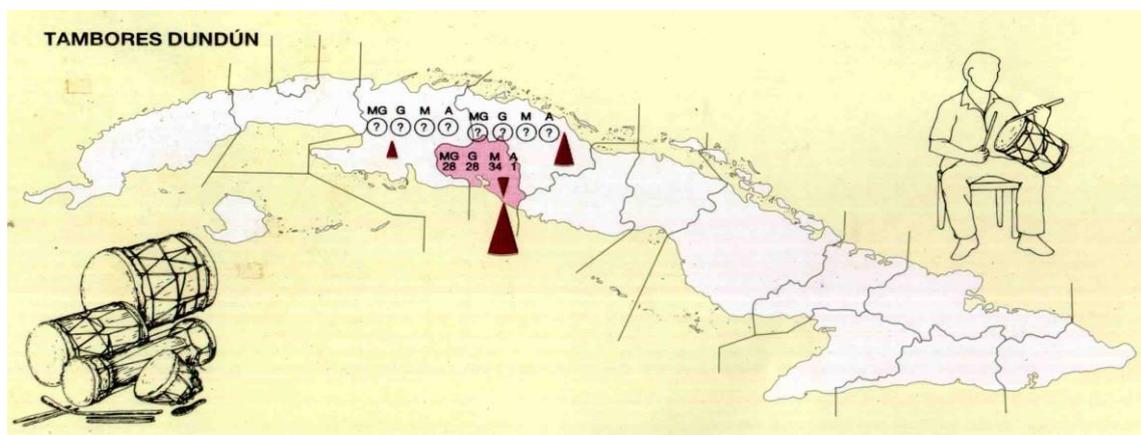
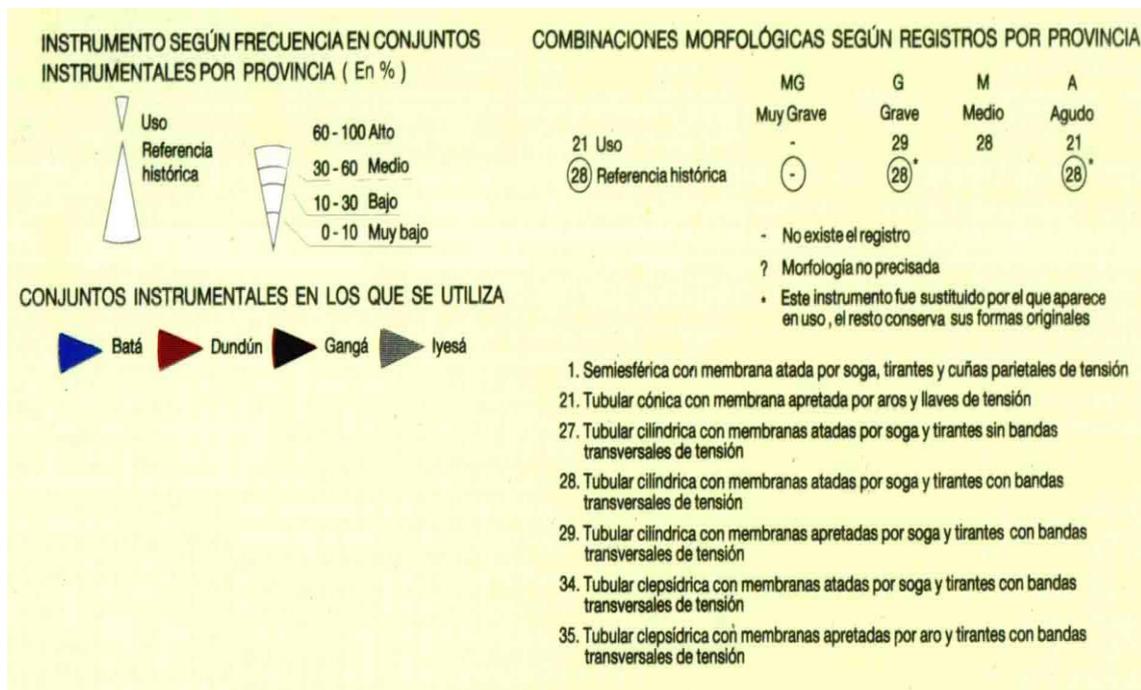
### **El análisis morfológico del toque**

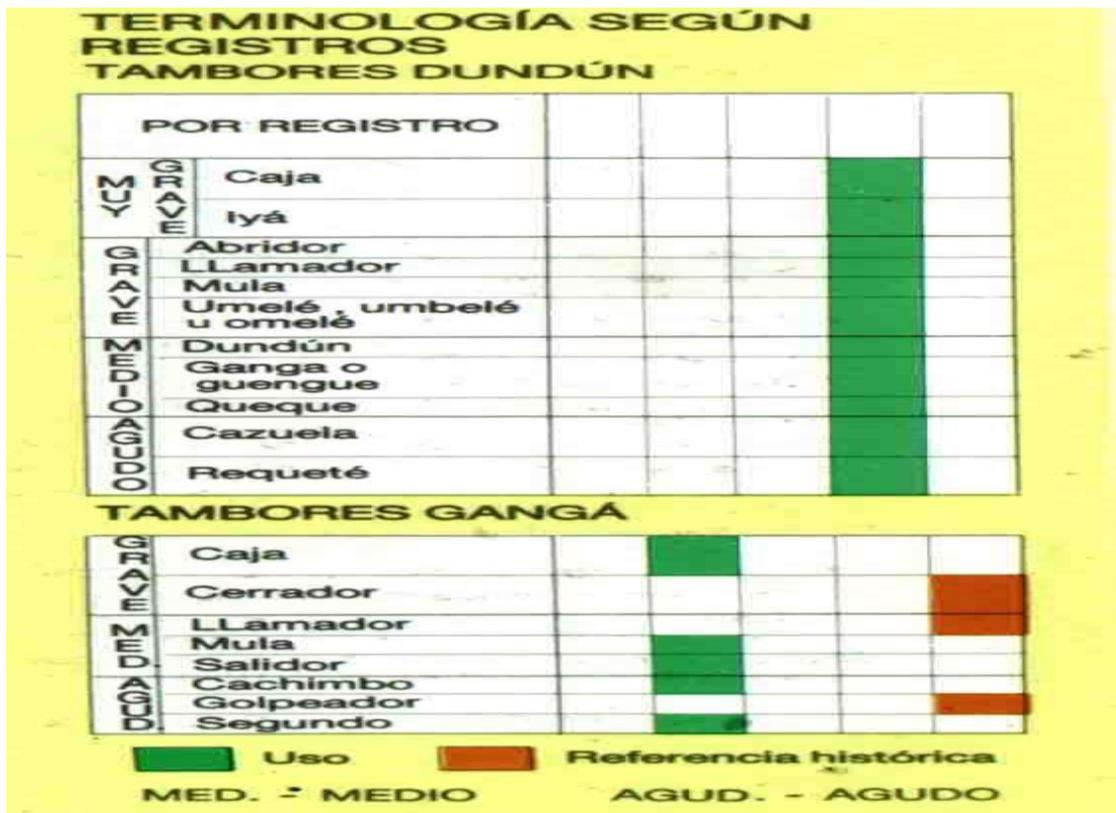
---

<sup>60</sup> Entrevista al Presidente de la Sociedad San Roque el 4 de Diciembre del 2018

Según Jesús Guanche el estudio espacial y morfológico de los tambores Dundún se expresa de la siguiente forma:

Grafica 2. Analisis Morfológico del instrumento.





Fuente: Tomado de Los tambores de santería en Cuba, Conferencia del Dr. C Jesús Guanche, Maestría en historia y Antropología sociocultural cubana, Cienfuegos 2018

Desde el punto de vista musical el análisis morfológico de los toques de los tambores Dun Dùn sobre la base del alcance del repertorio musical tiene los siguientes elementos:

**Institucional:** La Sociedad de San Roque en Palmira municipio de la provincia de Cienfuegos y sus asociados conocen el repertorio particular de este tipo de tambor (Dun Dùn) el cual se toca de una forma muy peculiar y su canto es único sin igual.

En el caso del toque, este tiene los siguientes instrumentos musicales:

Son cuatro tambores, de ellos tres son bимembranófonos y uno Unimembranófono, además se toca una campana o guadaña que entra en el orden de los instrumentos idiòfonos es un instrumento de percusión que no tiene membranas, más un cantante, de manera que el set de músicos está compuesto por cuatro tambores una guadaña y un cantante.

Mantienen un repertorio activo principal donde tocan y cantan a todas las deidades, iniciación del iyawo, cumplimientos de los orichas, funerales,

fechas festivas y sagradas, así como cantos de trabajos religiosos según la deidad.

Estos patakies vienen de generación en generación los cuales se transmiten a los más jóvenes lo que ha hecho que esta tradición no se pierda y el movimiento de aprendizaje siga siendo de forma empírica

El análisis morfológico musical, a partir de una observación, reflexión y análisis se desarrolló desde la percepción auditiva humana vinculada a los cantos y toques de tambor, tal y como se expresa a continuación:

*“Este es el punto exacto en que esta disciplina se sitúa porque la forma musical, como cualquier otro “objeto” artístico, tiene que ser considerada como realización efectiva y completa, como energía sonora actuante, y esto solo puede suceder ante la percepción auditiva humana que incluye a la memoria”* (Chevalier, 2014).

Se partió del criterio donde se escucha y se visualiza la obra artística musical religiosa, desde y hacia la percepción auditiva humana, en varios momentos diferentes, en su misma realización.

### **Obra: Canto a Elegguá**

#### **Plano temático:**

Obra creativa en movimientos danzarlos, toques y cantos, utiliza un punto de referencia notable. Temática que se corresponde con el género yoruba con el movimiento estético y regla Ocha-ifa). Se viste de rojo y negro resaltando aspectos de su personalidad; garabato en mano agitado en el aire, sombrero con los dos colores y tabaco en mano encendido transmitiendo su forma de actuar y sentir según el toque y el canto, sentimientos, valores, emociones personales vinculados con el rito, baila imitando a un niño retozón e intranquilo. Regala caramelos, chucherías, dinero, frutas, adivina el futuro de algún que otro presente. En este caso, la dinamización del texto responde al carácter narrativo-descriptivo de la danza y el toque. La música se aprecia directa; la letra señala un matiz afectivo positivo, donde todos los presentes corean el patakin. Esta deidad siempre abre la ceremonia y los caminos ayudando al buen desenvolvimiento la música lo representa a través del tipo de ceremonia,

el comportamiento es expresivo, de fuerza, color y de creencia grupal. Elegguá después que bailan las demás deidades también cierra las fiestas o el camino.

Tonalidad: Mayor

Compás: 2/4

Forma: Binaria simple

Compases: 36

Esquema: A-B

Género: Folclórico YORUBA

**Plano entonacional:** Tiene carácter responsorial el Akpwon Canta y el coro le responde.

**La Textura:** Es homófona con acompañamiento de percusión, los instrumentos de ejecución son idiòfonos, bимembranófonos y membranófonos, son 3 tambores, una tumbadora y una campana.

**Registro:** El registro es predominante por los interpretes vocales lo marca el Akpwon o cantante, el coro le responde y los instrumentos de percusión hacen el acompañamiento.

**Dinámica:** Aparecen cambios súbitos según el rezo y el canto, se mantienen planos sonoros estables en la voz y el acompañamiento

1. **Agógica:** Es según la interpretación tiene presencia de acelerando retardando y calderón
2. **El tempo:** La velocidad se mantiene en un plano moderado lento estable.
3. **Metro ritmo:** En esta composición, la métrica es binaria y el ritmo es marcado y estable.
4. **Modo:** mayor.
5. **La melodía:** Presenta giros escolásticos con saltos de intervalos.
6. **Armonía:** Existen intervalos en el canto de 2das 3ras mayores y cuartas justas.
7. **El timbre:** Está definido por la voz y el acompañamiento de los tocadores.

El omoalaña, “dueño del tambor” en la Sociedad de San Roque es Guillermo Armenteros consagrado con Oshosi, es además el presidente actual de la sociedad y heredero de la cuarta generación de la familia religiosa; posee amplios conocimientos de los ritos y ceremonias. En la actualidad se desempeña como Oriaté y Obba lo que le ofrece un papel empoderado en la dirección de las funciones mágico-religiosas, orienta y controla las funciones religiosas de sus miembros, transmite los saberes, dirige retos y ceremonias con el empleo de las normativas de la familia y como omoalaña es el máximo responsable de mantener y transmitir todo el conocimiento ceremonia de los tambores Dun Dún, esto posibilita el mantenimiento de la familia en este aspecto y su condición de tambor de fundamento.

Los observados para esta investigación son tambores madres existen aproximadamente desde 1915 y responden a la línea Arará/Matanzas de la Sociedad de Santa Teresa en el reparto Pueblo Nuevo de donde procede la familia religiosa original de Francisca Entenza, Changó, esta santera con la condición de Iyaloscha y jefa de culto mantuvo la condición de tambor de fundamento en San Roque. Por su jerarquía esta condición se mantiene en el culto, el homenaje permanente a Francisca y el proceso de reproducción de otros conjuntos en la familia del cual han surgido decenas de tambores dentro de las familias religiosas y empleados en los más diversos contextos, escenarios y ceremonias.

Vale citar como ejemplo de lo antes mencionado los ocho tambores nacidos de esta familia:

1. Tambor de Abreus. Pedro Castellanos.
2. Tambor de Ariza. Familia de Faustino.

3. Tambor de Cienfuegos. Addè Ochun
4. Tambor de Cienfuegos. De la Familia de Otilia Terry.
5. Tambor de Cienfuegos. De la divina Caridad.
6. Tambor de Palmira. Eduardo Oni Changò
7. Tambor de Ciego de Àvila.
8. Tambor de Cienfuegos. Familia Nata.

En la observación realizada se evidencia en los tambores los siguientes elementos antropológicos:

1. Mantenimiento de la tradición, como tambor de fundamento.
2. Sistemática de los toques desde una norma musical danzaría.
3. La transmisión pragmática y empírica de saberes, toques y cantos.
4. La presencia en ceremonias que jerarquizan con los patakiés de San Roque.
5. La jerarquía del tambor principal en el sistema mágico religioso y ceremonial.
6. Posicionamiento en el resto de las sociedades y las casas de Ilé oshas de la provincia y del país.
7. Reconocimiento social de los tamboreros y sus ejecuciones.
8. El empleo de sus toques y cantos en espacios artísticos y culturales.

### **2.3.1 Ceremonia de presentación de un nuevo tambor de fundamento.**

En la entrevista y la observación participante se validó y constató que los tambores surgen como una necesidad consiente de la familia religiosa, pero antes los tamboreros tienen que pasar por la ceremonia de nominada "lavarse las manos y juramento de año", ceremonial desarrollado por la familia y dirigido

por los omoalaña; también intervienen los santeros osainista encargados de prácticas mágicos religiosas denominados “hacer el omiero de Ewe”.

En la observación se evidenció el empleo del sumo de las plantas de la deidad correspondiente a la Regla de Osha-ifa y la búsqueda de la madera en el monte; este rito es esencial para la comprensión mágica del tambor en la relación de la naturaleza con lo sobrenatural y en su concepción religiosa y popular. En la entrevista a Guillermo Armenteros plantea “se cortan según la medida de los tambores; en esta ocasión se le brindan sacrificios al monte que es donde también habita Eleggua y Osain siendo este el dueño de todas las plantas y árboles; esos troncos son ahuecados y se preparan para hacer los tambores por el padrino del tambor que va a nacer”.<sup>61</sup>

La ceremonia denominada “carga del tambor” posee un valor simbólico y mágico religioso al respecto plantea Armenteros “el Osainistas coloca la carga dentro del tambor según la norma para cada uno de ellos, se le ofrecen ofrendas y animales típicos de la deidad, según los patakines o historias que salga en el signo del tambor cuando se consulta con el dilogun o los caracoles que es el medio adivinatorio que se utiliza en la Regla de Osha-ifa.”<sup>62</sup>

En la observación realizada se evidencia la colocación de símbolos propios del orisha dentro del tambor, después se cierra con las membranas de cuero, estas deben estar ya secas o curadas, los cueros que se utilizan para los tambores deben ser de las ofrendas que se les sacrificaron a los santos con antelación. Este acto revista una gran carga ceremonial de una gran ética religiosa en la familia

---

<sup>61</sup> Armenteros, Guillermo. Entrevista realizada en la Sociedad de San Roque, municipio de Palmira por Hiosvany Hidalgo, 12 agosto de 2019

<sup>62</sup> Armenteros, Guillermo. Entrevista realizada en la Sociedad de San Roque, municipio de Palmira por Hiosvany Hidalgo, 12 agosto de 2019

Los colores y los símbolos son realizados por los mayores y responden a la narrativa religiosa y a la interpretación del “año”, de ahí el valor del imaginario simbólico y representativo, que se socializa durante los mitos y ceremonias. Esta importancia socioreligiosa determina de forma adecuada y normada códigos que al incorporarse a la ceremonia le ofrecen al tambor de fundamento significados tipificadores en la familia y a sus sistemas de homenajes y festividades.

En la observación participante se evidenció la presencia de los significantes demostrado y enunciado en la manera de ejecutar y sentir el toque, de expresar los saberes, la experiencia, el respeto y el valor de los mayores en la transmisión de conocimientos, en la continuidad de ritos, de la práctica religiosa y festiva, así como de las normas de las familias.

Los mayores entregan en la ceremonia “el nuevo año” o “el nuevo tambor”. Esta ceremonia de alta trascendencia alcanza un alto nivel cultural desde lo socio religioso. En la observación participante se evidenció que se inicia con un toque de tambor de una hora de los tambores más antiguos donde cada uno de los tocadores apadrina a los tamboreros nuevos, enseñándoles toques nuevos, con precisión y cadencia a partir de la experiencia adquirida y de forma empírica

Se demuestra con sus experiencias cómo se realizan estos toques, la manera de organizar afinar y emplear los tambores desde un proceso comparativo ejecutado por los dos conjuntos de tambores, “el viejo y el nuevo”; posteriormente queda en el salón el conjunto que se acaba de presentar como tocadores en la actividad, es aquí que comienza el nuevo conjunto y su

legitimidad antes los miembros de la familia, la sociedad, los aleyos y todos aquellos actores sociales que participan.

### **2.3.2 Actividad del tambor**

Es de gran significación para la familia religiosa, que alcanza gran jerarquía es en esta religión, por su valor dentro del rito y las ceremonias el conjunto de tambores de fundamento; por el reconocimiento que alcanza dentro de la familia y la sociedad, además por constituir la práctica del tambor un elemento esencial en la ritualidad de la familia, sus miembros y sus prácticas.

El tambor adquiere una jerarquía particular, lo que se evidencia en las entrevistas, las conversaciones formales y la observación; son expresiones esenciales del rito, generan perspectivas de actuación, como fundamento legitiman prácticas, favorecen la cohesión del grupo, garantizan festividades; esto lo convierte en una de las principales acciones socio-religiosas de la Regla Osha/lfa.

Los tambores se trasladan a la casa donde descansarán, conservarán, le harán ofrendas y los protegerán. En la observación participante se pudo constatar que la responsabilidad de este cuidado descansa en el Omoalaña, o principal tamboreros. Son colocados en una silla frente al altar con la estructura que se emplea al medio la caja, umbele, el guengue al lado la tumbadora, la guataca o agogo, las baquetas o palos de tocar van en una bolsa sobre los tambores. (Ver Anexo 4). Los tambores se decoran con el color rojo y blanco en homenaje al ángel de la guarda de Francisca Entenza, se cubren con paños del color del santo que se va a tocar los días de festividad.

### **Levantamiento del tambor para actividades religiosas**

Para el desarrollo de este aspecto se empleó la observación participante, el análisis documental y la entrevista a profundidad. En ellas se evidenció que esta acción anímico-religiosa se inicia a partir de este momento de la actividad religiosa y de acuerdo con la demanda de ritos, ceremonias, fiestas, procesiones y presentaciones de iniciados se programa el rito del conjunto. Se le solicita al dueño del tambor la participación del conjunto en determinada ceremonia, el cual realiza un rito dialógico con el añá donde le ofrece las ofrendas propias de esta deidad, se da a conocer que están los instrumentos solicitados para una actividad religiosa y se le pide permiso para su salida del ibbodun. Ella es una norma que no puede ser violentada, de alto carácter ceremonial, que evidencia un fuerte proceso del imaginario religioso. Este proceso de interrelación es esencial para ejecutar los tambores, conocida como “darle cuenta al tambor de fundamento”, es una expresión del rito y de la responsabilidad ética social de los tamboreros. En esta ocasión se fijan normas como:

- El contexto donde tocarán.
- La familia religiosa a que pertenecen.
- Fecha y hora de la celebración.
- Condiciones materiales y financieras.
- El lugar de formación de los tocadores.
- Forma de traslado.
- Las normas religiosas de la casa.
- La festividad o ceremonia que se realiza.
- Así como el pago por el servicio.

En la observación participante se pudo constatar que la ceremonia de entrada del tambor a la casa es esencial para el cumplimiento de las prácticas religiosas o sociales a ejecutar y su adecuado desarrollo. Se inicia con la acción de rociar agua delante de la puerta, en número de tres para dar entrada del tambor; la entrada se realiza sin orden y jerarquías; Esto tiene un significado esencial desde el punto de vista antropológico, ya que se corresponde con las ceremonias de las religiones animistas con carácter popular

Los tambores se colocan según las normas de la familia y la tradición de los tamboreros frente a la puerta y de acuerdo a la posibilidad espacial seleccionada en el orden establecido por el valor cultural, de accesibilidad, empoderamiento jerárquico en la ceremonia, la visualidad y legitimidad de la actividad ceremonial.

La duración del toque depende de la interrelación religiosa familiar, el tipo de ceremonia y los acuerdos logrados entre el dueño del tambor y el de la casa, la que se realiza antes de la ejecutoria de la ceremonia en esta interrelación se fija el lugar, la jerarquía que va a desarrollar la ceremonia, el precio del tambor, la condiciones de traslado y el tiempo de duración. En las observaciones realizadas la duración promedio de la actividad fue de tres horas; la magnitud e intensidad del toque estuvo marcada por las acciones mágico-religiosas, las que también marcaron la extensión del orùn y por ende la duración del toque.

#### **2.4 La ceremonia iniciática o ceremonias de la presentación séptimo día.**

También en la observación realizada durante la sistematización de la investigación y contrastando la información de investigadores y practicantes se

evidenció una ceremonia de gran significación grupal y social, pues en el caso de Palmira y en especial de San Roque, constituye una convocatoria social a donde acuden una gran cantidad de personas, la cual se incrementa en las familias de gran prestigio religiosas y un elemento de visualización y cohesión intrafamiliar.

Es tan significativo este hecho que a partir de este momento el consagrado deja de celebrar su cumpleaños para celebrar el día de su santo. En los relatos solicitados a los consagrados le conceden una gran significación a esta etapa ceremonial, e incluso modifican la organización individual de las vidas, celebraciones, relaciones con sus familias biológicas, calendarios festivos y en general su significación y percepción de la vida.

Además esta ceremonia inicial incide en la psicología y en la actividad mitológica del nuevo santero e inciden en la educación y construcción de conductas religiosas, así como acciones sociales y culturales que al resolver eficazmente incidirán en la percepción, eficacia al culto, comportamiento y reconocimiento del Iyawo entre los miembros de su familia religiosa y está relacionada con lo planteado como Ley de la Semejanza por Frazer, en La Rama Dorada, pues se corresponde con el día del nacimiento del consagrado y conocido a partir de aquí como “el día de su santo”.

Es una ceremonia donde los aprendizajes juegan un papel principal y se transmiten de forma directa y predominan las relaciones individuo-individuo, individuo-grupo, aunque en la última etapa de la ceremonia se aprecia una relación con la comunidad a partir de acciones festivas.

Es una evidencia de la fuerza material del Iyawo y su familia, las relaciones con objetos rituales como el tambor, las formas de relaciones y respeto y por último el reconocimiento social del mismo. En la observación realizada y en la entrevista a Martha Hernández plantea: “El Séptimo día comienza con el baño, aché, desayuno y por primera vez ya no se pinta la cabeza. Se comienza a vestir al Iyabó con ropas lujosas para salir a la plaza, el hombre usa gorra y la mujer pañuelo y chal. Tanto el hombre como la mujer llevan en la mano izquierda el Ildé, la pulsa de Obbatalà y puestos todos los collares, se ponen las demás pulsas en dependencia de su género y si el orisha asentado es mujer, ya que los santos guerreros o machos no usan pulsos, con excepción de Obbatalà por su doble sexo, este día o en los 3 meses venideros, al salir a la calle solo deja de llevarlo el hombre que tiene asentado un santo mujer“ .

En esta salida a la plaza lleva consigo 3 paqueticos que son ofrecimiento a Eleguá para que este no recoja nada malo en la calle, el primero se tira al salir de la casa, el otro cuando saluda a Olofin a la puerta de la iglesia y el tercero en la plaza donde va a comprar las viandas y frutas que él escoja realizándose una ceremonia como si estuviera robando, aunque detrás viene la yibona pagando lo que el Iyabó robó.

En la esquina de la casa donde se asentó el santo el Iyabó, este se coloca en la cabeza la cesta con la compra realizada en la plaza, cuando llega a la puerta la madrina lo está esperando, el Iyabó se arrodilla para entregar la compra a la madrina, entonces ella pregunta. ¿Dónde tú estabas? El Iyabó responde. En la plaza comprando. ¿Con qué permiso? El Iyabó se turba, pues en realidad no pidió permiso y salió con la yibona, la madrina acto seguido lo manda a entrar y le da con un chucho de guayaba que tiene atado una tira roja en la puerta

hasta que llega al lugar donde debía estar su trono (su casa de 7 días). Es lógico que pregunte ¿Qué hicieron con mi casa? Como no pagaste alquiler, la perdiste esto encierra dos grandes lecciones. Primero: no salir sin permiso de tus mayores; segundo: No abandonar tu hogar.<sup>103</sup>

En este aspecto se puede observar que se refuerza el sistema de valores y aprendizaje enfatizando en el respecto a los mayores y la casa en donde viven, principio que va a distinguir la familia religiosa como premisa de cohesión social y grupal.

Jesús Calderón describe el segundo proceso con mayor acierto cuando plantea: “Se cambia el lyabó de ropa, se le pone el pijama y el gorro, si es mujer su bata de casa y pañuelo y de esta forma se pasa a dar coco al santo, pidiéndole cuenta a ellos sobre todo lo que ha hecho durante 7 días, esta es la última ceremonia que se hace frente al santo en estos 7 días.

Con las viandas compradas en la plaza se hace un caldo o ajiaco para ofrecerle en el almuerzo al lyabó y los presentes, acto seguido se le ordena acostarse para que repose su almuerzo.

Sobre las 3:00 pm se empieza a vestir al lyabó poniéndole el traje de la presentación y se le hacen las pinturas correspondientes, si el santo asentado es macho se dibujan bigotes y patillas y si es hembra gargantillas y aretes y a

---

<sup>103</sup>Entrevista realizada a Erótida González Brunet. Ochún Heli casa Ilé Ochá, Santa Bárbara, Palmira 13 de enero 2008

todos se le hacen zapatos en forma de sandalias también pintadas, predominando el color de la orisha.”<sup>104</sup>

Este segundo aspecto corresponde a una parte del rito simbólico donde poseen gran fuerza los significados para el consagrado de colores, objetos rituales, pantomimas y comidas que facilitan la comprensión de su orisha y los símbolos que le son inherente.

La última etapa se caracteriza por un profundo sentido ceremonial social, cultural. Tiene una gran significación para la familia religiosa pues constituye “el advenimiento al mundo del nuevo orisha” y su presentación ante los tambores ceremoniales acto de consagración que adquiere un carácter público y expreso las normas, el cumplimiento de los ritos y las ofrendas para el ceremonial, homenajear y dar a conocer a la nueva persona consagrada.

. En los relatos solicitados a los consagrados le conceden una gran significación a esta etapa ceremonial, e incluso modifican la organización individual de las vidas, celebraciones, relaciones con sus familias biológicas, calendarios festivos y en general su significación y percepción de la vida; le conceden suma importancia a esta ceremonia de los tambores de bembé ya que el tambor está presente, a partir de entonces, en cada una de las acciones, festividades y ceremonias de envergadura en la vida del orisha. El tambor estará en ofrecimientos, en itutu, entierros, celebraciones, reuniones festivas y facilitará los contextos y atmósfera psicosocial para el desarrollo de acciones religiosas, la monta de caballo, las presentaciones, entre otros.

---

<sup>104</sup> Entrevista a Jesús Calderón Villa, Oshún Dei, Casa de Ilé Ocha, Palmira 23 de noviembre del 2007.

Al respecto plantea uno de los Akpwon más importantes de la región de Cienfuegos: “En la presentación de un consagrado no pueden faltar los tambores y el tributo al tambor, a donde te quedas obligado a realizarlo de por vida y aquí tienen los tambores sagrados de nuestro municipio que son caja, abridor, umbelé, ganga, tumbadora, guataca y el aggogó en un lugar retirado se colocan los mismos y comienza el orùn.

Existe una diferencia y está marcada por la concepción del orisha que tiene las personas y su consagración y también de los tamboreros, está el tambor batá y el tambor de guerra o cáñamo.<sup>105</sup>

Un hecho importante lo es la llamada al “ángel de la guarda”, en este se produce una intensa relación con lo sobrenatural, con profundas relaciones de religiosidad que denotan poder, interiorización de aprendizaje, eficacias ceremoniales y eficacia del asentamiento de su ángel de la guarda.

En la relación que se produce con el tambor se apreciaron acciones grupales y familiares dirigidas a la provocación de motivaciones mágico-religiosas para provocar significantes, catarsis grupales (santos subidos, posesiones) pantomimas danzarías y religiosas que expresan la manera de hablar, bailar y cantar de ese orisha de forma voluntaria y son también alternativas que se emplean por el miembro de la familia para asimilar y educar al consagrado.

El tambor comienza su actividad cuando el padrino o la madrina da la orientación de su comienzo, empieza con orùn seco dirigido por el APWON, y posteriormente se inicia el orùn cantado con Eleggua, En la observación se

---

<sup>105</sup> Entrevista a Juan González Hernández, Ochún Onire. Casa de Ile Ochá Santa Bárbara , Palmira 12 de diciembre del 2007.

aprecia el canto de un “suyeres” para cada orisha. Esta actividad es de inicio y por tanto tiene una importancia para buscar la integración de la familia, ahijados y participantes en la ceremonia y en la creación del ambiente ceremonial.

En esta oportunidad cada vez que el tambor toca el “suyeres” de su orisha el santero, según su ángel de la guarda, saluda a los tambores, deposita la ofrenda monetaria, según el oricha asentado, y continúa cantando y bailando frente al tambor de forma conjunta.

Al terminar el orùn, el padrino, se coloca con la estera al lado del tambor mayor y se mantiene ahí durante toda la ceremonia, este hecho es de alto simbolismo y educativo para el iniciado, el akpwon se dirige al ibbodu en busca del iyawo iniciándose con ello la ceremonia. (Ver anexo 5)

En el ibodu está el iniciado acompañado de su yobonna y otros miembros de la familia. El Yawo lleva en las manos los tributos y ofrendas al tambor y el resto de los miembros lo acompañan y otros van regando agua delante del iyawo. Este acto es de gran trascendencia en la familia sobre todo por la cohesión que logra ante la ceremonia y las relaciones educativas que ellas se producen entre sus miembros y hermanos de santos. La ceremonia está acompañada de orun que canta sin toque de tambor por el Akpwon escogido por la familia religiosas canta el “orun mayoco”, canto de oggun, y lo acompaña hasta frente al tambor.

Con su llegada el tambor comienza a tocar el “orun mayoco”, para acompañar al akpwon y se comienza la ceremonia que pone al iyawo frente al tambor. Así comienza el toque a su ángel de la guarda esencial en el proceso de presentación familiar.

En la observación participante se apreció que el tambor empleado es el fundamento, se corresponde con los clasificados por los estudios de la música cubana como de bembé o de cáñamo, compuesto por: un tambor caja, o mayor, que se coloca al centro, un abridor umbelé y el ganga, estos son protegidos por pañuelos, por el frente posee un recipiente para sus ofrendas. De igual manera se observa el empleo de una tumbadora hembra y una guataca que componen el conjunto percusionista.

En medio de ese canto se pasea el lyawo por el salón saludando al tambor, se coloca la cabeza sobre el tambor, se tira y se ofrece el secreto al tirarse, momento en que vuelve a cambiar el canto por otro del propio orùn y se le realizan varias vueltas al salón al consagrado, de forma rápida

En la observación se evidenció que el Akpwon le coloca la estera del padrino frente al tambor y el iniciado pone la ofrenda delante del tambor mayor y se acuesta boca abajo y extiende la estera frente al tambor; los miembros de la familia y los presentes, realizan una inclinación tocando el piso como homenaje, saludo, bienvenida al nuevo iniciado; este acto se corresponde con la visión de las ceremonias africanas del tambor africano y es de gran significación para la legitimidad del nuevo miembro de la familia. Posteriormente el lyawo baila a su ángel de la guarda, que es el toque principal en este momento, y sigue al tambor, legitimando esta importante ceremonia socio-religiosa al estar vinculada a la visualización social, religiosa y cultural del nuevo miembro de la familia.

En otra observación realizada se apreciaron dos formas de culminar el tambor: una tocándole al ángel de la guarda, al padrino como continuidad y saludo de la ceremonia a una persona que ha generado un nuevo miembro de la familia.

Se culmina con el canto de Eleggua y se produce la ceremonia final consistente en votar parte de los alimentos de la estera, se coloca delante del tambor como señal del cierre y un hijo de Elegguá o Yemayá se dirige a la otra esquina y lo vota. Durante esta ceremonia se continúa el toque hasta que se coloca el cubo ya vacío boca abajo en el tambor mayor. De esta forma se culmina la actividad

Este hecho es de gran importancia por la intensa relación con lo sobrenatural, con profundas relaciones de religiosidad que denotan poder, interiorización de aprendizaje, eficacias ceremoniales y eficaz asentamiento de su ángel de la guarda. Las relaciones socio religiosas se hacen poderosas para provocar significantes, catarsis grupales (santos subidos, posesiones), pantomimas danzarias y religiosas que expresan la manera de hablar, bailar y cantar de ese orisha de forma voluntaria y son un ejemplo de las alternativas que se emplean por el miembro de la familia para asimilar y educar al consagrado.

Como se evidencia, esta parte de la ceremonia es determinante en la concepción religiosa del consagrado y las patrones, principios, mitos y acciones que sirven de guía a los ritos que desarrollarán en el orden social y grupal durante una etapa de su vida, sobre todo en las relaciones hacia el interior que condicionan incluso su vida sexual y hacia el exterior, pues establece normas de conductas y relaciones que garantizan la eficacia del mito de consagración. Es de señalar que toda esta actividad está determinada por interacciones socioculturales, símbolos construidos en grupos, interpretaciones sociales. En las observaciones realizadas en el municipio de Palmira se apreció como dentro de la población conocen estas normas, las tiene incorporadas a sus cotidianidades y favorecen las relaciones sociales entre consagrados y los sujetos), un ejemplo de ello es el saludo al lyawo

Hacia el interior de la familia es donde se manifiesta con mayor poder el ser religioso que en esta etapa reordenan sus actuación a partir de :

- Legitimando en eficiencia practica y de la autoridad del líder religioso.
- El papel educativo y socio religioso regulador entre su mundo y este con su osha.
- Relación con una determinada regla social como es el caso de los tambores y las fiestas de San Roque.
- La consolidación del pensamiento religioso y los saberes engendrados en la nueva práctica.
- La modificación observada en las prácticas está motivada esencialmente por intercambios culturales que se dan entre actores religiosos de la familia con otras familias y sociedades.

## Conclusiones

1. El surgimiento de la familia religiosa y biológica de la Sociedad de San Roque posee un carácter histórico-cultural dentro de la religiosidad popular en el municipio de Palmira, en la provincia de Cienfuegos y tiene una gran relevancia en el territorio nacional. Lo que está relacionado con su prestigio y legitimación entre los practicantes de la santería 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, pasan de generación en generación y están cargadas de un fuerte simbolismo.

2 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 ceremonia iniciática que facilitó la determinación de las particularidades de esta, las prácticas religiosas, interacciones socioculturales con especificidades simbólicas y rituales desde el contexto y comprender la importancia de la perspectiva sociocultural.

3 La presentación del Iyawo al tambor, es una ceremonia religiosa de carácter popular y tradicional que se mantiene viva hasta estos 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 desde una relación esencial que es la relación del individuo/sobrenatural .

4 Los tambores se caracterizan desde lo sociocultural por ser 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 la Sociedad como templo religioso.

5. El proceso de iyaworaje posee una estructura determinada compuesta por: danzas, cantos y música, ritos, que mantienen una gran importancia dentro de la religión yoruba.

6. Las normas éticas mantenidas en la Sociedad San Roque de Palmira han permitido preservar la tradición religiosa de la línea Ararà Matanzas, destacándose como una parte esencial de esta la ceremonia iniciática de los tambores Dun Dùn, la que se irradia a todos los miembros de la familia religiosa.

#### Recomendaciones.

1 Incluir la ceremonia iniciática del Iyawo con los tambores Dun Dùn en la Regla de Osha-ifa en la Sociedad de San Roque en Palmira, en el catálogo del patrimonio inmaterial de la provincia de Cienfuegos y de Cuba.

2 Preparar el expediente para la declaración de Tesoro Humano Vivo de esta ceremonia con los tambores Dun Dùn en el municipio de Palmira y la provincia de Cienfuegos.

3 Desarrollar un plan de manejo y conservación de la ceremonia con estos tambores, por su importancia patrimonial para el municipio de Palmira y la provincia de Cienfuegos.

4 Emplear estos estudios en las asignaturas de Antropología aplicada, Sociedad y religión, Lectura e interpretación del Patrimonio Cultural y Cultura popular y tradicional en función de mejorar los ejemplos curriculares vinculados a los contenidos que imparten estas asignaturas.

5 Proponer a las instituciones culturales realizar un reconocimiento a la Sociedad San Roque por su aniversario 105 y la conservación de la tradición religiosa.

#### Bibliografía.

Aboy Domingo, N. (2009) *Definición Antropológica de Orisha afrocubanos*.

Recuperado de <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.

Aboy Domingo, N. (2009) *Causas iniciáticas en el culto a los orishas, alternativa holística de curación*. Recuperado de

: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.

- Aboy Domingo, N. (2009) *El código ético e identitario en La Regla de Osha. El Itál*. Recuperado de <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Aboy Domingo, N. (2009) *Investigación de Antropología Participativa, Sociología, Antropología Psicológica, Lingüística y Etnohistórica*. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Aboy Domingo, N. (2009). *La santería y su ética*. Recuperado de De: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Abreu Dalama, M. (2009) *El velorio a San Lázaro en casa de Clara Rodríguez Mesa en Cruces, aproximaciones para un estudio de caso*. Trabajo de Diploma. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Almaguer Naranjo, D T. (2008) *La Fiesta Patronal de la Purísima Concepción en Cienfuegos. Un estudio de caso*. Trabajo de Diploma. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Antes, M. (1991). *Los estudios de la religión: religiosidad popular en Alemania*. México D F. México: Religiones Latinoamericanas.
- Atlas Etnográfico de Cuba. CD-ROM* (2007) La Habana, Cuba: Centro de investigaciones de la Cultura Juan Marinello.
- Araujo Antón, S. (2005) *La religiosidad de denominación pentecostal en O´Bourke: un Estudio de Caso*. Trabajo de Diploma. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Aproximaciones para un estudio de Caso*. Cienfuegos, Cuba : Universidad Carlos Rafael Rodríguez. Cultos Afrocubanos.
- Ayala Yero, Y (2008). *La Fiesta religiosa de “Shangó Macho” en la Casa Ilé-Ocha de Teresa Stable en Cruces. Aproximaciones para un estudio de caso*. Trabajo de Diploma. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Barcia Zerqueira, M. (s.f). *Capas Populares y Modernidad en Cuba 18781930*. La Fuente Viva, (24), Fundación Fernando Ortiz.

- Barrios Suárez, L. (2008) *La ceremonia de asiento en la familia religiosa de la sociedad de Santa Bárbara en Palmira. Un estudio de caso*. Trabajo de Diploma. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Barnet, M. (1995.) *Cultos Afrocubanos: La Regla Ocha: La Regla de Palo Monte*. La Habana, Cuba: Unión.
- Betancourt Estrada, V (2009) *Indagaciones antropológicas sobre el proceso de la consulta al oráculo en la tradición religiosa del Ifísmo en Cuba*. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>.
- Bolívar Aróstegui, N. (1996) *Ifá: Su historia en Cuba*. La Habana, Cuba: Unión.
- Bolívar Aróstegui, N. (2000). *Lidia Cabrera en su lengua sagrada*. Santiago de Cuba, Cuba: Oriente, 2000.
- Bolívar Aróstegui, N. (2009). *Los cultos sincréticos. "dioses sin dueños"*. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Bolívar Aróstegui, N. (1990). *Los Orichas en Cuba*. La Habana, Cuba: Unión, Unión.
- Buendía Elisman, L &. Colas Bravo, P & Fuensanta Hernández, P (1998) *Métodos de Investigación en Psicopedagogía*. Madrid, España: Mc GRAW - HILL.
- Buendía Elisman, L. (s.f). *Métodos de Investigación en Psicopedagogía*. Madrid, España: Mc GRAW HILL.
- Cabrera, L. (1993). *El Monte*. La Habana, Cuba: Letras Cubanas.
- Capote Sevilla, E. (2010) *Entrevista realizada por Carlos Infante. Palmira, 11 de mayo*. Cienfuegos, Cuba
- Ceremonia del Iyoryé en la Sociedad "El Cristo", Palmira. Un estudio de Caso*. (2004). Cienfuegos, Cuba.
- Catálogo del Inventario del Patrimonio Inmaterial de la Provincia de Cienfuegos*. (2007). La Habana, Cuba: CPPC.
- Cordero Guerra, G D. (2007) *La fiesta religiosa de Yemayá en Abreus. Aproximaciones a un estudio de caso*. Trabajo de Diploma. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Cook, T.D. (1986) *Métodos Cualitativos y Cuantitativos en investigación evaluativo*. Madrid, España: Morada, S.A.
- Cordero Guerra, G. D. (2006). *La fiesta religiosa de Yemayá en Abreus*.

- Chibás Ortiz, F. (2001) *Creatividad y Cultura: Incógnitas y Respuestas*. La Habana, Cuba: Pueblo y Educación.
- De Katele, J. (1995) *Metodología para la recogida de información*. España: La Muralla, S. A.
- Del Sol Rivera, L. (2008) *La fiesta patronal de San José en el municipio de Abreus como expresión del Patrimonio Inmaterial. Aproximaciones para un estudio de caso*. Trabajo de Diploma. Cienfuegos, Cuba Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- De Lubac, H. (2005.) *El Origen de La Religión*. Recuperado de <http://www.multimedios.org/docs2/d000314/p000001.htm#h3>, 23 de septiembre del 2005
- De la Torre, C. (2001) *La identidad: una mirada desde la sociología*. La Habana, Cuba: Centro Juan Marinello.
- De Urrutia Torres, L. (2003). *Metodología de la Investigación Social I: Selección de Lecturas*. La Habana, Cuba: Félix Varela.
- De Urrutia Torres, L. & Gonzáles Olmedo, G (2003). *Metodología, métodos y técnicas de la investigación social III*. La Habana, Cuba: Félix Varela
- De Urrutia Torres, L.& Gonzáles Olmedo, G (2003) *Metodología de la Investigación Social I: Selección de Lecturas*. La Habana, Cuba: Félix Varela.
- Díaz Álvarez, Y. (2008). *La procesión del santo entierro en Trinidad*. Trabajo de Diploma. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez
- Díaz, E. et.al. (s.f) *Fundamentación del Proyecto Luna*. Cienfuegos, Cuba.
- Díaz, E. (s.f). *Fundamentación del Proyecto Luna*. Cienfuegos, Cuba
- Diccionario marxista de filosofía* ( 1971) . La Habana, Cuba: Política
- Duarte Jiménez, R. & Santos García, E. (1999) *Hombres y Dioses: Panorama de las Religiones Populares en Cuba*. Santiago de Cuba, Cuba: Oriente.
- Engels, F. (1978). *Anti-Dühring*. La Habana. Cuba: Pueblo y Educación.
- Fariñas, M.D. (1995) *La religión en las Antillas: Paralelismo y Transculturación*. La Habana, Cuba: Academia.
- Ferandy Espino, H. (1993) *yoruba: Un acercamiento a nuestras raíces*. L a Habana, Cuba: Política.

- Figuera Marante, L. (2006) *El Movimiento Estudiantil en Cienfuegos entre 1952 y 1959 a través de un relato de vida*. Trabajo de Diploma. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Freire Roache, E. (2002) *Monografía Sociocultural CD -ROM*. La Habana, Cuba: Universidad de La Habana.
- Frutos, A. (1992) *Panteón Yoruba: Conversación con un Santeros*. Holguín, Cuba: Ediciones Holguín.
- Fuentes Guerra, J. (2000.) *La naganga africana: Un tratado de magia blanca y medicina tradicional*. Cienfuegos, Cuba: Ediciones Mecenás.
- Guadarrama, P. (1990) *Lo Universal y específico en la cultura*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Gil, M. (2006) *La música Coral de Cienfuegos*. Trabajo de Diploma. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Gobin, E. (2009.) *La noción de jerarquía en «Ocha-Ifá». Reflexiones sobre la estructura de la religión de origen lucumí en Cuba y sus paradojas*. Recuperado de <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009
- González Viart, M. (2009) *La familia religiosa; su jerarquía en la Regla de Ocha*. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Guanche, J & Campos, G. (2000) *Artesanía y religiosidad popular en la santería cubana: el sol, el arco, la flecha, la alfarería de uso ritual*. La Habana, Cuba: Unión.
- Guanche, J. (2009) *Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet*. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Guanche, J. (2009). *Las religiones populares cubanas, breves comentarios a medio siglo*. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Guanche, J. (2009). *Santería cubana e identidad cultural*. Recuperado de : <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Guanche, J. (2009, Julio 4). *Las religiones afroamericanas en América latina y el Caribe ante los desafíos de internet., Estudios afrocubanos Biblioteca Virtual*. Recuperado de partir de <http://www.fundacionfernandoortiz.org>.

- Hernández, R. (2006) *Cultura popular entre el patrimonio y el folklor*. Temas. (45), p 79-94.
- Holland, C L. (2009) *Religiones afroamericanas de Cuba y de otras islas y colonias españolas*. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Houndefo V. (2000.) *Presencia Arará en Cuba: significación sociocultural*. Del Caribe, (31), p 66-71.
- Houtart, F. (2006) *Sociología de la Religión*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Ibarra Martín, F...et.al. 2002) *Metodología de la Investigación Social*. La Habana, Cuba: Félix Varela.
- Infante Vera, C. Y. (2010). *La ceremonia del Iyoryé en la sociedad "El Cristo", Palmira. Un estudio de caso*. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- James Figarola, J. (2000) *El Devenir de la Transculturación*. Del Caribe, (31), p 3-6.
- Jociles Rubio, M. I. (1993). *Las técnicas de investigación en Antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico. La religión en Cuba*. Retrieved January 27, 2010, from <httpwww.cubaminrex.cu> Actualidad 200 Religión\_Cuba.html.
- Labrada Pérez, E. (2005) *La Santería en la vida Sociocultural de O´Bourke: Estudio de Caso. Trabajo de Diploma*. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Lachatañeré, R. (2009) *El cubano como tipo religioso*. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Lachatañeré, R. (s.f.). *El sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Lachatañeré, R. (2009) *El culto a los «santos» en Cuba*. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Linares, M T. (2009) *La santería en Cuba*. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Lewis, O. (1975). *Controles y experimentos en el trabajo de campo. en*.

- López Benítez, S (2005) *Guillermina Montalvo y su familia religiosa*. Trabajo de Diploma. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Llobera. *La antropología como ciencia*. Anagrama. Los cultos afrocubanos. (2010). Retrieved January 27, 2010, from <http://cubaalamano.net/sitiopromocionMRCultos.htm>.
- Manual de Santería*.(s.f) La Habana,Cuba: Ciencias Sociales.
- Martinez Chang, A. E. (2007). *Las manifestaciones de religiosidad popular del Castillo*. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Morales Calatayud, M. (2006). *La Museología, interacción entre ciencia, cultura y sociedad*. La Habana, Cuba.
- Moreno Fraginales, M. (1978) *El Ingenio. t. 2*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Moya, N. (2005) *Estudio Sociocultural del Fenómeno Religioso: Monografía*. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Naveda Chávez-Hita, A. (s.f). *Sociedad de Instrucción y Recreo de Pardos y Morenos que existía en Cuba Colonial. 1879-1898*. La Habana, Cuba.
- Nitoburg, E. (1987) *Los Africanos en el Nuevos Mundo*. Moscú, Rusia: Hayka
- Nobili, C. (s.f). *Fundamentos Reglas de Ocha. Principios básicos, procedimientos y fundamentos de la Reglas de Ochas en la religión Yoruba. Iyalochas, Babalochas, Babalawos. 1920-1992*. La Habana, Cuba
- Ochoa, H. (s.f). *Conferencias sobre Sociología de la Cultura*. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Ortiz, F. (1987) *Contrapunteo cubano del Tabaco y el azúcar*. Ayacucho, Venezuela: Biblioteca Ayacucho: Venezuela.
- Ortiz, F. (1996). *Los negros esclavos*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (1981). *Los Bailes y el teatro de los negros en el folklor de Cuba*. La Habana, Cuba: Letras Cubanas.
- Ortiz, F. (1981). *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de cuba.,.* La Habana, Cuba: Letras Cubanas.
- Ortiz , F. (1993). Los Bailes de los negros. En. Ortíz, F *Los Bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (págs. 119 - 188). La Habana, Cuba: Letras Cubanas.

- Ortiz, F. (1975). *El engaño de las razas*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (1993). *La sociedad de la música africana*. En. Ortiz, F *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (págs. 27 - 119). La Habana, Cuba: Letras Cubanas.
- Peña González, M T. (2009) *Religión y sociedad en Cuba* Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Pérez Cruz, O & Pérez, A C. (1998) *Significación de las creencias y prácticas religiosas para el creyente cubano: Relación con los cambios sociales*. La Habana, Cuba.
- Puente Ojea, G. (2006) *El Umbral de la Religiosidad*. Recuperado de: <http://www.sigloxeditores.com/1189.html>, 10 de junio del 2006.
- Quiñones Silva, S A. (2006) *La Festividad Nuestra Señora de los Ángeles de Jagua*. Trabajo de Diploma. Cienfuegos, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Quiñones Silva, S. A. (2006). *La Festividad Nuestra Señora de los ángeles de Jagua*. Carlos Rafael Rodríguez. *Religión*. Retrieved March 1, 2010, from <http://www.hispanocubano.org/caspion5.pdf>.
- Ramírez Calzadilla, J. (1999) *Algo más de 50 años de vida religiosa cubana (1945-1998)* La Habana, Cuba: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.
- Ramírez Calzadilla, J. (2003). *Cultura y reavivamiento religioso en Cuba*. Temas. (35), p 31-42.
- Ramírez Calzadilla, J. (1993). *La Religión: Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa*. La Habana, Cuba: Política.
- Recio González, A. (2009) *Algunas especificidades del mito y su expresión en la santería cubana reflejadas en mitos a Obatalá*. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.
- Rodríguez Gómez, G. (2004) *Metodología de la Investigación Cualitativa*. La Habana, Cuba: Félix Varela.
- Rodríguez Gómez, G & Soler Marchán, S D. (2004). *La Cultura Popular y Tradicional como expresión del Patrimonio Cultural*. Cienfuegos, Cuba: CPPC.

- Rodríguez Reyes, A. (2009) *Las historias de santos de la Regla de Ocha*. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009
- Rodríguez Gómez, G. (2004). *Metodología de la Investigación cualitativa*. La Habana, Cuba: Félix Varela.
- Sabater Palenzuela, V. M. (2003). *Sociedad y Religión Selección de Lecturas tomo I*. La Habana, Cuba: Félix Varela.
- Sabater Palenzuela, V M & (2003) *Sociedad y Religión: Selección de Lecturas t.1*. La Habana, Cuba: Félix Varela.
- Santería*. (2009). 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, Cuba: Universidad Carlos Rafael Rodríguez.
- Sepera, S. (2006). *Filosofía de la Religión*. Recuperado de: [http://www.mercaba.org/DicT/TFreligion\\_06.htm](http://www.mercaba.org/DicT/TFreligion_06.htm), 4 de enero del 2006.
- Sevilla, C. (2010) *Entrevista realizada por Carlos Infante*. Cienfuegos, Cuba
- Soler Soler, S. D. (2006). *La Cultura Popular y Tradicional como expresión del Patrimonio Inmaterial*. Cienfuegos, Cuba: CPPC.
- Soler Marchán, S D. (2005) *La Familia Religiosa en Cienfuegos: Conferencia Dictada en el Festival del Fuego, Casa del Caribe*. Santiago de Cuba, Cuba:
- Soler Marchán, S D. (2006) *La Museología, interacción entre ciencia, cultura y sociedad*. Tesis de Maestría en Estudios Sociales. La Habana, Cuba Universidad de La Habana.
- Soler Marchán, S D. (2004) *Religión y Religiosidad: Su papel Sociocultural y Comunitario*. Cienfuegos, Cuba: CPPC.
- Soler Marchán, S D. (2010) *Entrevista realizada por Carlos Infante*. Cienfuegos, Cuba.
- Soler Soler, S. D. (s.f). *El estudio de las familias religiosas en Cienfuegos*. Cienfuegos, Cuba.
- Stable Chacón, E J. (2010) *Entrevista realizada por Carlos Infante*. Cienfuegos, Cuba.

- Taylor, S.J& Bogdan, R (2003) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona, España: Paidós.
- Tókarev, S. (1990) *Historia de la religión*. Moscú, Rusia.
- Torres Cuevas, E. (2005) *Estudio del Pensamiento Cubano*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Vizcaíno, M A. (2009) La Santería. Recuperado de: <http://www.fundacionfernandoortiz.org>, 4 de Julio del 2009.

Anexo 8. Fotos de momentos de la ceremonia iniciática.















Fuente: Foto tomada por el autor en la observación Participante.

**Anexo # 2. COMPOSICIÓN DE LA POBLACIÓN EN LOS DIFERENTES  
PARTIDOS DE CIENFUEGOS ENTRE 1866-1881.**

<b>Partidos</b>	<b>Blanco</b>	<b>Asiático</b>	<b>Yucateco</b>	<b>Total de color</b>	<b>Libres</b>	<b>Esclavos</b>	<b>Emancipados</b>	<b>Total</b>
Cienfuegos	7358	8	4317	4317	2382	1704	231	12097
Camaronés	4160	-	4293	4293	801	3447	45	8604
<u>Palmira</u>	<u>2619</u>	<u>2</u>	<u>3243</u>	<u>3243</u>	<u>286</u>	<u>2945</u>	<u>12</u>	<u>5921</u>
Cartagena	4748	2	3579	3579	1047	2518	14	8513
Santa Isabel de las Lajas	2814	2	2744	2744	499	2204	41	5769
Cumanayagua	4219	-	3611	3611	1578	2033	-	7842
Yaguaramas	3001	-	3154	3154	823	2321	10	6276
<b>Total</b>	28919	14	24941	24941	7416	17172	353	55022

Fuente: Enrique Edo Llops, *Memoria Histórica de Cienfuegos y su Jurisdicción*, tercera edición, Ucar García y Cía., La Habana.

PROMEDIO DE COMPOSICIÓN DE LA POBLACION EN LOS DIFERENTES  
PARTIDOS DE CIENFUEGOS ENTRE 1875-1900.

Ciudades, villas y pueblos	Blancos	Extranjeros	Asiáticos	Asiáticos colonos	De color libres	De Color coartados	De color esclavos	Población General
Cienfuegos	13,132	405	373	296	4964	1 405	1 405	20 585
Cartagena	6050	3	5	163	839	11 277	11 277	8 339
Lajas	3424	8	149	190	981	2 155	2 155	6 908
Camarones	5193	16	340	84	1260	2 115	2 115	9 009
Padre de las Casas (Actual Palmira)	5532	16	101	183	1302	2 244	2 244	9 378
Cumanayagua	3205	4	8	37	936	949	949	5 139
Yaguaramas	3649	8	69	172	1322	1 038	1 038	6 258
Total	40185	460	1045	1125	1160 4	1 183	1 183	65 6 16

Fuente: Censo de Población de la Isla de Cuba de 1877, *Los censos de población y vivienda en Cuba*, Instituto de Investigaciones estadísticas, tomo I, volumen 2, diciembre de 1998, pág.134.

## **Anexo 5. Glosario de términos religiosos.**

A continuación, se relaciona un glosario con el objetivo de facilitar la comprensión de la presente investigación. Es importante resaltar que el complejísimo proceso de transculturación a que se ha visto sometido esta religión, hay una gran variedad de escrituras para algunas palabras, por lo tanto, una misma palabra puede alcanzar cierta variación de dependencia del lugar donde se utilice. Sea entonces este un modesto esfuerzo por confeccionar un glosario que pase a formar parte del patrimonio de esta localidad e invitamos a que se continúe un trabajo de complementariedad.

**Abbó:** Carnero

**Ahijado.** Persona que es consagrada por un santero.

**Aleyos:** Creyentes pero no iniciados.

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

**Akpwon:** Cantante

**Atributo:** Símbolo que denota el carácter y representación de la figura.

**Babalocha:** Sinónimo de padrino en Ocha.

**Babalawó:** Sacerdote del culto a Ifá. Vocablo de origen yoruba, viene de “baba-lawó”, que significa padre del secreto.

**Barawó:** Es el nombre que toma el iniciado en Ifá durante los siete días que dura la ceremonia pues al final de la misma ya se convierte en babalawó.

**Dar Coco:** Es un sistema adivinatorio bastante sencillo mediante el cual hablan los espíritus y los orichas. Se utilizan cuatro pedazos de coco para el mismo.

**Derecho:** Es el pago que se realiza por la realización de un trabajo (ebbó) o alguna ceremonia específica.

**Ebbó:** Trabajo religioso.

**Echú:** Santo del complejo religioso de “La Regla de Ocha o Santería” que se sincretiza con San Roque, el Niño de Atocha, el Ánima Sola, San Antonio de Padua, el milagroso San Martí de Porres o San Pedro, u otros.

**Eggún:** Espíritu, ánima de los muertos.

**Elegguá:** Elegguá es el oricha que abre y cierra los caminos; ocupa un lugar de consideración en el ritual Ocha (santero), él da inicio y fin a todas las ceremonias.

**Eleké:** collares de santo.

**Eri:** Proviene de ori, que en yoruba significa cabeza. En las religiones afrocubanas se le utiliza de las dos maneras, ori y eri, con el mismo significado.

**Ewe dun dun:** Planta.

**Eyó:** Problema

**Fundamento:** receptáculo que materializa las entidades.

**Guerreros:** Trilogía de orichas: Elegguá, Oggún-Ochosi y Osún. Son los primeros que recibe el practicante.

**Ilé:** Casa, pueblo, localidad, etc.

**Ifá.** Sistema adivinatorio en el cual se especializan los babalawós. Orúla es el oricha de la adivinación que rige este sistema.

**Iguaró:** Santeros que tienen pinaldo y no han realizado ningún santo.

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

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

**Iyalocha:** Mujer consagrada en Ocha y que ya ha realizado iniciaciones.

**Iyerosún o Iyefá:** Polvo producido por termitas sobre la corteza de la planta Baphia nitida. En el caso de Cuba se obtiene del Ñame, utilizado para comer o recibir mediante ingestión el poder de los signos de odún. Su mayor uso está relacionado con el recubrimiento del tablero y marcar en él las configuraciones que representan a los odun..

**Lengua:** Vocablo que denomina el idioma utilizado en los rezos y cantos religiosos derivados del yoruba.

**Levantar:** Es cuando se cita a algún santero (a) o babalawó, en dependencia de la ceremonia que se vaya a realizar.

**Madrino (a):** Persona que consagra a los ahijados, en Ocha pueden ser de ambos sexos, pero en Ifá sólo está destinado para los hombres.

**Maferefún:** La bendición.

**Obbá:** Es la persona que, por su conocimiento y experiencia, dirige las ceremonias. Se emplea este término tanto dentro de la santería como en Ifá. Además, significa rey y muchos hijos de Changó lo toman como nombre. Hay diferencias entre el obbá de ifá y el del santo, en Ifá, sólo dirige y orienta, mientras que en el santo ejecuta.

**Obbi:** Coco.

**Oddara:** Complacido, sobre todo cuando se refiere al haber cenado en abundancia.

**Odún:** Configuración adivinatoria. Cada una lleva un nombre propio y se compone, entre otros, de rezos, cantos y mitos.

**Ochún:** Oricha dueña los ríos, de la dulzura y la belleza.

**Oggundá Fun:** Oricha que vivía en la tierra de Ochún.

**Osainista:** Santero consagrado con amplio conocimiento de las plantas y sus usos.

**Omoalaña:**

**Olúo:** Babalawó también consagrado en Ocha.

**Olokún:** Dueño del mar

**Oloddumare:** Ser supremo. Compuesto por una unidad binaria, donde se combina lo masculino con lo femenino.

**Olúo:** Babalawó mayor.

**Omiero:** Agua sagrada preparada con hojas de hierbas y otros ingredientes y que se utiliza en los rituales santeros o de Ifá.

**Omó:** Hijo.

**Oricha:** Divinidad de la santería e Ifá. La utilización del vocablo santo en el contexto de la santería significa oricha.

**Ocha:** Es el nombre que identifica a la religión de los orichas, así hacer Ocha significa que es un iniciado en esta religión.

**Oro:** Palabra.

**Orún:** Imploración, rezo, etc.

**Otán:** Piedras del oricha.

**Oyugbona:** Santera delegada al cuidado del iniciado durante el proceso de su consagración.

**Oyugbona:** Segundo(a) madrina en Ocha. Significa los ojos que te guían. Es quien auxilia al iniciado durante todo el proceso. En Ifá también se le llama así al segundo padrino.

**Patakí:** Narración de leyendas y fábulas concernientes a los orichas, sus caminos y avatares.

**Parir:** Es el acto de iniciar a un ahijado, pues los nuevos orichas proceden de los del padrino, es como volver a nacer y el padrino (a) se convierte en un progenitor.

**Pinaldo:** Ceremonia religiosa de iniciación sólo para quien ya se ha consagrado en Ocha y que otorga el derecho de sacrificar animales. Los hijos de Oggún no necesitan este requisito.

**Recibir (poderes o santos):** La recepción de una entidad consiste en una ceremonia durante la cual se entrega al iniciado el fundamento.

### Anexo 3. Configuración física y espacial de la Sociedad San Roque.

