

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en
Género y Desarrollo

Ambrosia Agramonte, *la aguja es quien lleva el hilo*: memoria histórica y reproducción social
desde una mujer negra cubana, mi bisabuela, santera de más de cien años

Liudamys Barbara Sáez Laredo

Asesora: Lisset Coba

Lectoras: María Cuvi y Celia Irina González

Quito, septiembre de 2019

Epígrafe

La aguja lleva el hilo. Aguja sabe lo que cose, dedal lo que empuja.

—Tratado de *Ifá* (*Oddun de Oche*)

¡Oh qué dulce y consoladora es la certeza de que solo hay entre nosotras un velo material que te oculta a mi vista!; que puedes estar aquí a mi lado, hablarme y oírme como otras veces, y aun mejor que antes; que no me olvidas, porque yo tampoco te olvido; que nuestro pensamiento no cesa de confundirse y que el tuyo me sigue y me sostiene siempre. [...]

[Bendice] nuestro afecto como yo bendigo tu memoria.

—Oración espiritual *Para las personas que se han amado*

Dedicatoria

A la memoria de *Eguin letti*... y a *Obbatalá*: ayer, hoy y siempre

A mi ángel-demonio: mi pequeño-gran David

A todas mis madres: Mamá Francisca, Mama Ambrosia, Mami abuela, mi mamá Deysi, mi tía

Cosita, Mamitín e Hildita

A mi mejor resguardo y amuleto: mi amor Batu, Manuel Alejandro

A mis primos —mis hermanos—: Sáez y Tata, y mi sobrina Helen

A Mercedes y a Nena, por la ayuda en todos los momentos

A mis amigas y amigos de todos los tiempos... cómplices de este sueño

A mi Cuba: 'isla bella'

Tabla de contenidos

Resumen	IX
Agradecimientos	XII
Introducción	1
<i>Por el ojo de la aguja: Ambrosia Agramonte y la espiritualidad afrocubana</i>	1
El trazado teórico y metodológico	6
¿Cómo hilar memoria y experiencia?: la estrategia metodológica	8
Las genealogías como herramientas metodológicas feministas	13
Para seguir <i>el hilo</i>	16
Capítulo 1	20
Historia-memoria-experiencia: reproducción social y espiritualidad afrocubana.....	20
en las costuras del relato nación.....	20
1.1. Memoria y experiencia: diálogos con el género, la raza, la clase... ..	22
1.2. Memorias de la reproducción social: matrifocalidad, autoridad femenina y.....	22
espiritualidad afrocubana	26
1.2.1. La espiritualidad, las religiones y la religiosidad afrocubanas	28
1.3. La memoria como una guerra de imágenes: rituales de lo público, lo privado, lo...35	35
estatal, lo religioso... ..	35
1.4. Hilando las teorías: conclusión	38
Capítulo 2	40
<i>Marcada para coronar: la espiritualidad afrocubana como arma material y simbólica</i>	40
2.1. La lucha de guerrillas, el triunfo y los primeros años de la Revolución cubana	41
2.2. <i>Cuando venía Batista</i> ...élites, racismo, género y religiosidad afrocubana	44
2.3. La espiritualidad afrocubana como arma en la lucha de guerrillas.....	53
2.4. <i>Hacerse santo</i> , profanar lo sagrado para subsistir: los inicios revolucionarios.....	59
2.4.1. Releyendo lo espiritual simbólico: los primeros años de la Revolución cubana	63
2.5. La espiritualidad afrocubana: para reflexionar sobre la reproducción social	66
Capítulo 3	69
¿La revolución contra la religión?: una guerra de imágenes y saberes	69
3.1. El contexto de la Revolución cubana en el periodo de la Guerra Fría.....	72
3.2. <i>Hay gente que dice que no creen en na' y van a consultarse por la madrugada:</i>	77
persecución y estrategias de ocultamiento en la espiritualidad afrocubana	77

3.2.2. La Guerra de Angola y las estrategias de ocultamiento de la espiritualidad.....	84
afrocubana.....	84
3.5. <i>La fe sin la obra no es la fe</i> : a modo de conclusión.....	92
Capítulo 4	96
¿ <i>El mundo se va a acabar: todos contra todos!</i> ?: espiritualidad afrocubana y.....	96
reproducción social del periodo especial.....	96
4.1. <i>Alberta soñé que todo se iba volando</i> : el impacto de la crisis.....	988
4.2. La espiritualidad afrocubana como esperanza de desbloqueo: la reproducción.....	101
mágica de la comida.....	101
4.2.1. La libreta de consultantes y ahijados: un registro peculiar.....	108
4.3. La brujería sexual y la dominación masculina: de jineteras y ¿otros	
demonios?.....	1111
4.3.1. Jineteras en disputa: brujería sexual y relaciones de poder entre mujeres.....	115
4.4. ¿Religiones sin color ni clase, y el género?.....	117
4.4- ¿El mundo se va a acabar!: tensiones, confluencias y simbiosis.....	121
Conclusiones	123
3	
La aguja es quien lleva el hilo: reflexiones finales.....	123
Anexos	129
Epílogo: algunas notas de la etnografía familiar.....	129
Glosario	139
Lista de referencias	142

Ilustraciones

Figuras

Figura 1. Genealogía familiar	14
Figura 2. La genealogía de santo sirvió para encontrar informantes clave	15
Figura 3. Batista y su esposa Martha en el Palacio presidencial con altos representantes.....	44
de la Iglesia Católica; capilla en la residencia personal de Batista	45
Figura 4. Virgen de Regla y Virgen de la Caridad, patrona de Cuba (representación.....	52
católica); debajo su representación en la santería <i>Yemayá</i> (azul) y <i>Ochún</i> (amarillo).....	52
Figura 5. La charada, recuerdo vívido en mi bisabuela.....	55
Figura 6. El Comandante Camilo Cienfuegos, a quien mi bisabuela conoció mientras.....	56
recogía limosas para San Lázaro.....	566
Figura 7. La espiritualidad en la guerra de guerrillas: Santa Bárbara o Changó en.....	57
el pañuelo, y el uso de rosarios y amuletos.....	57
Figura 8. Celia Sánchez y Juan Almeida, figuras cimeras que procedían de.....	57
sectores populares.....	57
Figura 9. Soldado revolucionario rezando en la capilla del Palacio presidencial.....	58
Figura 10. Una estrategia católica: equipararon la figura de Jesucristo y Fidel Castro (1960)	65
Figura 11. Presentación del texto de Gastón, Changó y Santa Bárbara	66
Figura 12. Ojo de la santería e imagotipo de los CDR.....	79
Figura 13. El Sagrado Corazón (creencias católicas) y el osun (santería).....	81
Figura 14. Carlota y la portada del texto de García Marqués con la imagen revolucionaria ...	86
Figura 15. El papa Juan Pablo II visitó Cuba en 1998	109
Figura 16. Recordando a Mama.	131
Figura 17. Aquí también les comparan a los guerrilleros con los apóstoles.....	134
Figura 18. Soldados del Che rezando a Santa Bárbara/Changó.....	134

Fotos

Foto 1. Casa de mi bisabuela, estado actual (a la izquierda su sillón)	9
Foto 2. El ojo de la Santería.....	11
Foto 3. San Lázaro y las muletas rituales de mi bisabuela	92
Foto 4. San Lázaro/Babalu Ayé, uno de los santos/orishas que la familia conserva	102

Foto 5. Tinaja de mi bisabuela, la “tinaja de Mama”. Recuerdo familiar, casa de.....	103
Francisco Laredo (primer nieto de mi bisabuela).....	103
Foto 6. Planta de estropajo: el interior de su fruto y las semilla, usados en el aseo personal.	105
Foto 7. Altar donde mi madre conserva algunos de sus santos.....	129
Foto 8. Mi bisabuela en su cumpleaños 100.....	129
Foto 9. Yardelis Gonzales junto a Mama Ambrosia	130
Foto 10. De izquierda a derecha: mi madre, mi bisabuela, mi abuela, yo y tía Mamaíta.....	131

Esquema

Esquema 1. Jerarquías en el Complejo Ocha Ifá (Santería).....	33
---	----

Tablas

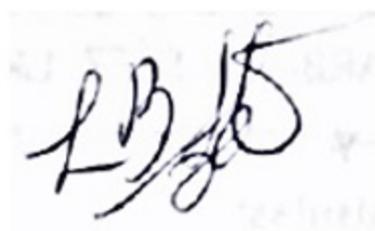
Tabla 1. Estructura socioclasista en Cuba en 1994, periodo especial.	111
Tabla 2. Deidades, atributos y sincretismos.....	132
Tabla 3. Sistematización del uso de las plantas.	136
Tabla 4. Algunos ejemplos de la denominada guerra bacteriológica contra Cuba.	138

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Liudamys Barbara Sáez Laredo, autora de la tesis titulada “Ambrosia Agramonte, *la aguja es quien lleva el hilo: memoria histórica y reproducción social desde una mujer negra cubana, mi bisabuela, santera de más de cien años*” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, septiembre de 2019

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'L. B. Sáez Laredo', is written over a faint, light-colored rectangular stamp or watermark.

Liudamys Barbara Sáez Laredo

Resumen

En esta tesis caracterizo los aportes y disputas de la espiritualidad afrocubana en la reproducción social de la nación en la Cuba pre, postrevolucionaria y del periodo especial desde las memorias de mi bisabuela Ambrosia Agramonte, santera de casi cincuenta años de práctica. Con esta investigación construyo un diálogo entre el feminismo, los estudios de la memoria, y los marcos analíticos sobre la religiosidad y la espiritualidad afrocubana. En la discusión relaciono el concepto de nación como narrativa insertándose en el debate sobre la raza, la clase, el género y la estructura socioclasista en Cuba.

El análisis argumenta la relación entre historia, memoria y experiencia como posibilidad de reconstruir un relato alternativo ante la historia patriarcal tomando como aspectos relevantes la reproducción social, la matrifocalidad y la construcción de la autoridad femenina. Al mismo tiempo, interconecto género, clase y raza desde la religiosidad y espiritualidad afrocubana para explicar cómo ocurren procesos de estratificación y clasificación social basados en la articulación de tales categorías en la experiencia.

Este trabajo conjugó la metodología cualitativa e histórica. La entrevista realizada a mi bisabuela en 2008 resultó fundamental para construir el relato, así como la revisión de archivos de prensa, materiales, objetos personales y documentos como leyes, decretos, estatutos, entre otros. De igual modo realicé otras entrevistas y dos genealogías que permitieron situar el lugar de las mujeres en la estructura de la santería y analizar cómo la autoridad de mi bisabuela se construyó a partir de la espiritualidad y fuera de la estructura jerárquica religiosa afrocubana, sanando y consultando según las necesidades de las personas.

Estas memorias de la reproducción social en relación con la espiritualidad afrocubana y las experiencias de mi bisabuela destacan varios aspectos de relevancia. Primero: el papel que juega la espiritualidad en la cotidianidad como parte del diario sostener de la vida (forma de empleo y recurso de sanación/enfermedad); segundo: destaca lo simbólico que alimenta la materialidad en las nociones de fe, esperanza y caridad que sostienen a la persona; y tercero: como parte del orden social y sus estratificaciones remarcadas por el género, la raza y la clase.

Entre los hallazgos fundamentales sobresale la visibilización de un relato de autoridad y lucha. Mi bisabuela encarna la historia de cómo impacta el racismo y la marginación en la

cotidianidad y lo que implica para las mujeres, pero es una apuesta a las historias donde no se victimiza a los sujetos, sino que se presentan sus tropiezos y también sus triunfos como parte de las complejas dinámicas sociales.

Agradecimientos

Que mi primer agradecimiento sea para las profesoras Lisset Coba, Susana Wappenstein —a su memoria—, y Ana María Goetschel. La primera, como *Elegguá*, fue ‘abriendo los caminos’ a veces claros, otras más torcidos o arresados, nunca desalentadores; mi tutora, fue mi sostén, mi impulso y mi guía en las tantas situaciones y discusiones de la tesis. La segunda, hoy en el mundo de los espíritus, fue la primera que me inculcó nuevos paradigmas para entender la realidad social, cual *Obbatalá*, siempre me brindó sabiduría y paz, y sí, hube de tomar uno de esos “caminos que conducen a ‘Nino’”.¹ A la profesora Ana María, un alma grandiosa, le agradezco por inspirar este trabajo con la memoria desde sus clases y por los materiales y textos que me proporcionó.

Agradezco a mis lectoras la Dra. María Cuvi Sánchez y la Máster Celia Irina González Álvarez, por sus elogios, comentarios y sugerencias, que he incorporado con mucho gusto. También quiero agradecer a la Dra. Jenny Pontón, mi asesora de becaría, por las enseñanzas compartidas durante el proceso y el apoyo para seguir adelante, una imagen de cómo se construye esa autoridad femenina que sostiene a las mujeres en las prácticas diarias. Luego agradezco al personal docente y no docente de la maestría en la convocatoria 2016-2018, en especial a la profesora Sofía Argüello y Mona —Mónica Astudillo—, por sus aportes académicos, profesionales y personales.

Asimismo, mis agradecimientos son para la máster Hilda Montero Companioni, por su ayuda para la revisión bibliográfica, a mi prima Yardelis González, por su apoyo en la transcripción de los materiales y la recolección de recuerdos familiares, y a Manuel Alejandro Acosta por soportar mis ‘lecturas de tabaquerías’ en el proceso de autocorrección. Agradezco a FLACSO Ecuador, pues sin el apoyo institucional no habría tenido oportunidad de llevar adelante esta investigación.

Por último, agradezco a quienes me confiaron sus memorias, ese tesoro que nos acompaña, aunque ignoremos la magnitud de su riqueza, y a quienes de una forma u otra colaboraron con la investigación.

¹ Así llamaba la profesora Wappenstein a Antonio Gramsci.

Para ustedes, el *Iré elese allé*.²

² Bien de este mundo.

Introducción

Por el ojo de la aguja: Ambrosia Agramonte y la espiritualidad afrocubana

“*Obí a eggun: acuaña, obí a Elegguá y Oggún: acuaña...*”,³ la voz de mi bisabuela Ambrosia Agramonte se manifiesta con su timbre peculiar mientras sacude desde lo alto de sus manos los cocos para buscar la respuesta definitiva ante este ritual. Allá en la distancia, es una memoria intacta de la aparente sencillez de la religiosidad afrocubana, que sin embargo encierra profundos y diversos sentidos de la espiritualidad que aún desafían el umbral del tiempo. Así la evoco...

Sentada en un bicitaxi, mi bisabuela Mama, recorría junto a la imagen de San Lázaro, las calles de Mayajigua, un pequeño poblado ubicado al centro norte de Cuba. A su paso, salía una multitud a saludarle, y a observar a la mujer que acababa de cumplir sus 100 años: a la santera, la espiritista, o la temida ‘bruja’; la bailadora, la jaranera, la que te daba el número de la bolita,⁴ figura emblemática de las religiones afrocubanas en ese poblado.

Mi bisabuela, Ambrosia Agramonte y Carbajal [20 de marzo de 1908⁵ –28 de octubre de 2012], nació en Mayajigua, territorio que en aquella época pertenecía al municipio de Remedios, provincia de Las Villas. Desde muy niña afrontó diversas dificultades que pusieron a prueba su voluntad dentro de la estructura capitalista de la Neocolonia⁶ cubana: la muerte de su madre, el abandono de su padre, el matrimonio a los doce años como vía para salir de la pobreza... En medio de tales tensiones estuvo siempre su espiritualidad, a veces como arma simbólica, a veces como un recurso material para sobrevivir.

En su vida hubo un punto donde la espiritualidad tomó otra dimensión. Corría el año 1957, en la casa de Otilia Machado,⁷ Camajuaní, Las Villas. Tras una consulta, la famosa espiritista concluyó: “Usted tiene que hacerse santo, Ambrosia; fíjate que no puedes subir a la mesa de operación pues te va la vida en eso, primero se corona y luego se opera”⁸ (Ambrosia

³Palabras de la ceremonia de saludación y adivinación con cocos.

⁴Nombre popular que recibe en Cuba la lotería después del triunfo revolucionario.

⁵De acuerdo con el Registro Civil de Remedios, pues según sus memorias ella había nacido antes pero no se inscribió hasta que se casó.

⁶Etapas enmarcadas entre 1902-1959 (López Civeira 2009).

⁷Esta santera era la madrina de santo de mi bisabuela, reconocida como una de las curanderas que atendió al expresidente de la República de Cuba, Fulgencio Batista (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

⁸Intervención quirúrgica que debía realizarse.

Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). Mi bisabuela cuenta que se quedó pensando cómo agenciárselas para lograr ese bienestar para ella y su familia, pues como le salió luego en su *Itá* –reglas que deben seguir quienes se hacen santo–,⁹ ella era “la aguja que lleva el hilo”, siguiendo el refrán de *Oche Melli*, una de las letras de la santería cubana –también llamada Regla *Ocha* o Complejo *Ocha-Ifá*–, que significa entre otras cosas, continuidad, proceso de familia, inicio de tradición y trasmisión de conocimientos (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Desde ese momento, y con mayor fuerza desde su consagración en 1962, mi bisabuela fue adquiriendo la dimensión de una autoridad en materia de espiritualidad afrocubana en el poblado de Mayajigua. A sus conocimientos y prácticas religiosas afrocubanas se unieron los años que fueron otorgando mayor capital simbólico a esa autoridad.

Cuando mi bisabuela cumplió sus cien años, y enmarcada en un ejercicio investigativo de las prácticas de la carrera de pregrado, le realicé una entrevista a profundidad que se extendió durante todo un mes. El testimonio de mi bisabuela reconstruye desde otra mirada, la historia de Cuba: no faltan los recuerdos de los grandes sucesos y figuras que componen la historia patria, pero sus palabras informan de los hechos en la cotidianidad.

Del mismo modo, la entrevista constituyó un material familiar que guarda las memorias del conocimiento y la espiritualidad de mi antecesora, que además me compartía en sus habituales charlas, pues yo le ayudaba en sus rituales diarios cuando ya los años le impedían moverse con agilidad. Su protagonismo, quizás no ingrese a la Historia de Cuba, con mayúscula, pero sí da cuenta de la supervivencia en el nivel microsociedad y más ampliamente de la historia de la reproducción social de la nación cubana.

Ese material me hizo reflexionar sobre ‘la otra historia’, esa que tanto atrae; la que no está en los libros oficiales, o en el mármol de los museos, la que va inscrita en la gente, y tiene en sus memorias una fuente de multiplicación. Me pregunté entonces por la espiritualidad de la gente, por sus religiones, sus íconos ocultos, sus rituales diarios, su fe y su conocimiento, esos que les hacen sobrevivir y que hacen sobrevivir a los pueblos, a las naciones.

⁹ La consagración, popularmente conocida en Cuba como hacerse santo, constituye el ritual de paso en la Regla Ocha.

Me pregunté sobre todo cómo sería construir, al menos un fragmento, de esa ‘otra historia’, con qué herramientas podría trazar ese relato si se quiere subalterno, ante el contado oficialmente. Traté entonces de historiar las formas en que sobrevive la gente y se construye la nación desde la interpretación de espacios de cotidianidad que no integran la historia oficial pues son minimizados ante los grandes hechos. En tales relatos aparecen articuladas las religiones, la espiritualidad, el género, la raza y la clase en Cuba.

Lowenthal (1998, 29) advierte que “el pasado es ese país extraño” construido, en parte, desde el presente a través de la memoria y los nuevos significados que aporta esta. Reflexiono entonces a partir de la experiencia religiosa que mi bisabuela me facilitó desde sus memorias. Revisito este material –seis antiguos casetes de 60 minutos, y los apuntes *off record*–, con las lentes del género como “categoría útil para el análisis histórico” (Scott [1986] 2008, 48), es decir, deshaciendo el enfoque patriarcal que ha primado en la historia (Lerner 1990).

Me cuestioné la relevancia de trabajar con las memorias de mi bisabuela, por encima de lo que representan para mí como patrimonio familiar, y percibí entonces la necesidad de reconstruir, al menos un retazo, de la historia social en Cuba. Distinguí, tras concluir el relato, que su narración conecta matrifocalidad y espiritualidad afrocubana para dar cuenta de la construcción de la autoridad femenina y los aportes de la espiritualidad, en particular de las mujeres negras (santeras, espiritistas) en la conformación y permanencia de la nación.

Vale destacar que múltiples trabajos dan cuenta de la adscripción del estudio de las religiones, la religiosidad y la espiritualidad afrocubanas en general a la línea de la historia y la identidad nacional (ver, entre otros, Ortiz 1940; Bolívar 1996, 1990; Guancho 2001). Estas pesquisas han valorado la importancia del componente africano en la conformación de la cubanidad. Sin embargo, mi interés analítico está guiado por otras interrogantes: ¿cómo explicar la religión, la religiosidad y la espiritualidad en su forma cotidiana, en qué otros modos integra el corpus de la nación y cómo se interrelacionan con el género, la raza y la clase?

En la historia normativa las mujeres no aparecen como protagonistas de la nación; ni su participación, ni sus pensamientos (Goetschel 2006), tampoco sus conocimientos y formas de supervivencia. Si consideramos además del género, la raza y la clase, la complejidad del análisis resulta mayor. Por eso decidí debatir la historia como construcción patriarcal, desde la

memoria y la experiencia como recursos para analizar la correlación espiritualidad y conocimientos de las religiones afrocubanas en la reproducción social de Cuba.

Últimamente el pensamiento y acción de las mujeres negras en Cuba ha sido visibilizado, (Rubiera y Hevia 2017; Rubiera y Martiatu 2011; Rubiera y Herrera 2005) “no solo en el debate sobre los conflictos raciales [...], sino para erigir un contradiscurso opuesto al que sobre ellas ha venido circulando históricamente” (Rubiera 2017, s. p). Sin embargo, este trabajo abordó otro aspecto invisibilizado en el relato histórico: la construcción de autoridad femenina desde la espiritualidad y como parte de la reproducción social de la nación.

Dicha categoría incluye, más allá de la reproducción biológica, otros niveles: la reproducción simbólica (Yuval-Davis 2004), la reproducción de la vida cotidiana (Federici 2013) y la reproducción entendida como permanencia o cambio del orden social. En tal sentido cabe debatir el papel de las mujeres como reproductoras de un orden, los elementos que van alterando su situación y las articulaciones que definen jerarquías de género, raza y clase.

Esta es la voz de una mujer negra cubana que vivió el racismo en su expresión neocolonial, experimentó los cambios en la estructura social cubana y criticó el papel de las personas discriminadas en la perpetuación de los ejes de desigualdad. Extiendo la visión de Stolcke (2017; 2000) sobre la clasificación social a la transformación y la construcción socialista en Cuba, y aprecio la articulación que ocurre en momentos históricos específicos entre la raza, el género, la clase, la generación y la ruralidad.

Las memorias y la experiencia de mi bisabuela representan a las mujeres negras que fungieron [fungen] como guías espirituales en diversos barrios y poblados, e ilustra la construcción de un tipo de autoridad femenina. Su experiencia da cuenta de lo que como mujer negra simboliza la familia matrifocal cubana, y de la conformación de una autoridad a partir de la espiritualidad y los conocimientos afrocubanos en conexión con las formas en que persisten o cambian los sistemas clasificatorios y descalificadores en las sociedades.

Desde esta noción pude entender la experiencia como parte de la reproducción social en tanto agrupa prácticas, conocimientos y formas de espiritualidad que permiten sobrevivir en contextos de crisis. Tales prácticas resultaron como ‘profanas’ o contrahegemónicas en dos espacios: el primero dentro del campo religioso en el sentido de la subordinación femenina

ante la estructura sexogenérica de la santería —también llamada Regla *Ocha* o Complejo *Ocha-Ifá*— (Cedeño 2011), y el segundo en torno a la realidad social, política y económica de Cuba.

Este estudio de la reproducción social permitió apreciar las construcciones de la autoridad femenina con base en la espiritualidad afrocubana y las particularidades del campo religioso cubano. En Cuba mujeres negras (santeras, espiritistas) ocuparon en muchas ocasiones la posición de guías espirituales, así lo muestra la trayectoria de vida de mi bisabuela. Como líderes, se apropiaron de una autoridad incuestionable en torno a la curación alternativa o los efectos dañinos de determinadas sustancias, alimentos o hierbas (Prados-Torreira 2005). Construyeron un compendio de “remedios” para cuidar y curar el cuerpo y el espíritu.

Ese conocimiento, sus concepciones y prácticas, muestran disputas y superposiciones con otros saberes y discursos que se van transformando, como demuestra la narración de mi bisabuela. Antes del triunfo revolucionario el debate se ve atravesado por la raza y la clase; después contradice la científicidad/racionalidad que proclama el marxismo de la Revolución cubana, definido como “el cambio político del éxodo de la espiritualidad del pueblo cubano, hacia un materialismo ajeno a su idiosincrasia” (Bolívar 1997, 165); y en el periodo especial la influencia principal viene de la crisis.

Muestro así el proceso de transformación en el imaginario cubano sobre el rol de la espiritualidad afrocubana cuyos cambios pueden rastrearse antes y después del triunfo revolucionario. Tal aspecto lo analicé en lo que Gruzinski (1994) denomina la guerra de imágenes:¹⁰ unas disputas e imbricaciones al momento de definir lo nacional entre los íconos del Estado y los religiosos afrocubanos.

He pensado en la validez analítica no solo del tiempo sino del espacio, esta es la Cuba rural que llega a convertirse en periurbana tras el impacto revolucionario. El espacio influye directamente en la reproducción social facilitando u obstaculizando los procesos cotidianos, simbólicos o de movilidad social, incluso la propia conformación de la autoridad.

¹⁰ Las imágenes son también esas memorias rituales que se vuelven retratos en la narración de mi bisabuela y que se enlazan en particular la iconografía.

El trazado teórico y metodológico

¿Cómo confluyeron matrifocalidad, espiritualidad afrocubana y autoridad femenina en la reproducción social de la Cuba pre, postrevolucionaria y del periodo especial desde las memorias de mi bisabuela, una santera de casi cincuenta años de práctica?, fue la pregunta central del estudio. De ahí derivó el objetivo general: caracterizar la confluencia de la espiritualidad afrocubana, la matrifocalidad y la autoridad femenina en la reproducción social de la nación en la Cuba pre, postrevolucionaria y del periodo especial desde las memorias de mi bisabuela Ambrosia Agramonte, santera de casi cincuenta años de práctica.

El argumento plantea que la matrifocalidad y la espiritualidad afrocubana confluyeron en la conformación de un tipo de autoridad femenina basada en el trabajo espiritual y personificada en mi bisabuela. Dicha conformación constituye un proceso de décadas de permanencia que inició con la comprensión de la subordinación femenina para actuar frente a esta, y continuó con el cultivo y la aceptación de los espacios donde se construye la autoridad apoyada en el conocimiento. Todo ello solo puede comprenderse en el análisis de la experiencia particular alojada en los procesos de la reproducción social de la nación.

La línea temporal mostró aquel desafío de Le Goff (2016, 8) a “cortar la historia en rebanadas” para su mejor comprensión, siempre guiándome por los contextos relevantes según el objeto de estudio. Si bien el tiempo en la memoria y en la espiritualidad no obedece a una configuración lineal, en la presente investigación tracé unos momentos cronológicos que ordenan en forma comprensible el testimonio de mi bisabuela. Por una parte, enmarcan periodos concretos y por otra, respetan las líneas temáticas reiterativas en su relato.

La selección del periodo general: 1957-2000 parte de la narrativa de mi bisabuela quien marcó como importante su iniciación en las prácticas religiosas afrocubanas (1957), y abarca una serie de transformaciones de la Cuba pre, postrevolucionaria y del periodo especial que permiten dar una visión procesual del objeto de análisis. Sigo a Scott (2008) quien insta a extraer de los materiales históricos objetos de investigación significados específicos de la categoría género en los contextos específicos, a lo que agrego la articulación con los sentidos específicos de la raza, la clase, la generación y la ruralidad.

Diseciono en forma analítica tres grandes momentos con las experiencias espirituales de mi bisabuela. El primero: su inicio en la santería, subordinación, racismo, contextos de violencia

en la lucha de guerrilleras para tomar el poder, y la transición al socialismo. El segundo: la persistencia de la espiritualidad en la vida de mi bisabuela durante las disputas de las bases socialistas revolucionarias con la religión y la religiosidad en un contexto de Guerra Fría. Tercero: la autoridad espiritual de mi bisabuela y la lucha por subsistir en el nivel microsocioal durante el periodo especial entre 1990 y el 2000,¹¹ marcado por la caída del campo socialista, y la apertura a las prácticas religiosas, en especial las de origen afrocubano (Houtart [2007] 2009; Bolívar 1997).

El primer objetivo específico planteó reflexionar sobre la relación historia-memoria-experiencia, con la reproducción social, la matrifocalidad y la espiritualidad afrocubana deconstruyendo el enfoque patriarcal para entender la construcción de la autoridad femenina. El segundo objetivo fue describir la reproducción social en relación con las prácticas de la espiritualidad afrocubana y la comprensión de la subordinación por parte de mi bisabuela como primer paso para construir la autoridad, dentro del contexto de las guerras de guerrillas, el triunfo de la revolución y los primeros años de la transición al socialismo en Cuba.

El tercer objetivo específico identificó la incidencia de las disputas entre la espiritualidad afrocubana y las ideas revolucionarias, así como del desarraigo espiritual en la construcción de la autoridad de mi bisabuela desde las memorias y la iconografía; todo ello en el contexto de la Guerra Fría [etapa postrevolucionaria hasta la desaparición del campo socialista]. Un último objetivo fue describir las luchas por la reproducción social con base en la espiritualidad afrocubana y la consolidación de la autoridad de mi bisabuela marcadas por la apertura religiosa y la profunda crisis del periodo especial.

Sin dudas resulta ambicioso el periodo que tomé como escenario para la presente reflexión. Sin embargo, mi interés no fue relatar todo cuanto ocurrió en cada etapa sino encontrar un sentido a lo que cuenta mi bisabuela. Resulta imposible “comprender el tipo de gente que los individuos llegan a ser sin hacer referencia a las estructuras históricas donde están organizados los entornos de su vida cotidiana” (Sanz 2005, 105). Por eso el relato articuló los procesos históricos cubanos, micro y macrosociales, desde la memoria y la experiencia.

¹¹ Según varios estudiosos persiste hasta la actualidad (2019), confróntese Espina et al. 2011.

La discusión dialoga con los estudios de la memoria, el pensamiento feminista [desde el feminismo negro, el feminismo de la diferencia y los estudios de la reproducción social] y la religiosidad y la espiritualidad. Portelli (1994, 1989), Jelin ([2002] 2012), Arfuch (2013) y Joan Scott (2008, 1991), principalmente, integran el aparato teórico para modular las nociones de memoria, historia y experiencia en diálogo con el concepto de nación como relato, es decir, la nación como narrativa (Bustos 2010; Yuval-Davis 2004; Bhabha [1994] 2002). También resultan pilares en este análisis las teorías de Stolcke (2017, 2000), Gruzinski (1994) y Gebara (2000) sobre la guerra de imágenes y el conocimiento respectivamente.

Al mismo tiempo, el presente estudio articula y discute supuestos y marcos analíticos sobre la realidad religiosa afrocubana: los de Miguel Barnet (2011), Natalia Bolívar (1997, 1990) Lydia Cabrera (1957, 1954), y Fernando Ortiz (1940), entre otros. Los conceptos de religión y religiosidad permiten entender las jerarquías propias de la santería, así como la capacidad y voluntad de creer, potenciando un camino de análisis hacia la espiritualidad afrocubana, definida como una categoría polisémica que abarca varias dimensiones: es una experiencia religiosa ligada al conocimiento y a la vez constituye una actitud ante la vida, y funge como arma material y simbólica; tales dimensiones resultan explicitadas a lo largo de la tesis.

Del mismo modo esta reflexión se nutre de trabajos sobre la raza, el género y la estructura socioclasista en Cuba (Arandía 2017; Almeida 2010; Espina et al. 2011; de la Fuente 2001; Espina 2008). En tal sentido, apuesta por incluir la categoría género desde la reproducción social y la espiritualidad afrocubana como aspectos poco analizados en tales debates.

Entrar en el debate racial en Cuba, más allá de definiciones o categorizaciones de la desigualdad, amerita comprender la raza como una categoría con sentidos articulados. La esencia de esta discusión parte en mi trabajo justamente de la articulación entre la raza y otras categorías —género, clase, ruralidad, religiosidad, generación—, y del análisis de la persistencia del racismo en los imaginarios, más allá de sus ramificaciones como fenómeno estructural (Arandía 2017).

¿Cómo hilar memoria y experiencia?: la estrategia metodológica

Cuando regresé a Mayajigua en busca de esos vestigios de la memoria, encontré un pueblo contradictoriamente destruido y renovado; este poblado fue afectado por el huracán Irma en 2017, y aunque algunos elementos ya estaban recuperados, muchos eran los lugares que aún

esperaban por la reconstrucción. Entre ellos estaba la casa de mi bisabuela, el lugar donde se ubicaba su cuarto de santo, donde atendió a múltiples consultantes¹² y dedicó a familiares, amistades y vecinas-os, el sacramento del bautizo a la manera afrocubana.

Muchos de los espacios/lugares/objetos que tenían un significado especial para mi bisabuela: su casa, su sillón, sus santos, no estaban o se hallaban esparcidos entre familiares y amistades que reclamaron algo de ella, algo que no hubiera sido destruido por aquellas lluvias, inundaciones y vientos huracanados; algo que significara Ambrosia.



Foto 1. Casa de mi bisabuela, estado actual (a la izquierda su sillón)

Fuente: Trabajo de campo, mayo de 2018.

Posicionada en aquellos escombros decidí transformar la idea de reconstruir y apoyar las memorias de mi bisabuela sobre la base de sus objetos personales. Acudí entonces a la gente, y quizás por eso dimensioné en mayor medida la autoridad que había cultivado durante sus más de 50 años de prácticas como sanadora. Así mientras saludaba a la gente del barrio, los más ancianos comenzaban a recordarla y otros jóvenes evocaban sus nombrados milagros.

¹² Dícese de la persona que acude a recibir remedios e indagar por sus problemas con un espiritista y/o santero-a. El término consultante resulta apropiado para definir a quienes reciben el servicio espiritual, pues la noción practicante se refiere a quienes se han iniciado en algunos de los rituales de paso del Complejo *Ocha Ifá*, la Regla de Palo monte o el espiritismo cruzado.

Luego, en un coche de caballo, frecuente medio de transporte en mi poblado, anduve la ruta habitual que mi bisabuela recorría para llegar hasta la bodega [tienda de abastecimiento], sitio donde es verdaderamente recordada por sus múltiples anécdotas y jocosas frases. Iba deteniéndome a medida que me reconocían como ‘la bisnieta de Ambrosia, la periodista’ o en lugares que ella acostumbraba a visitar. De ese modo fui acopiando testimonios que me permitieron encontrar los significados de su persona para el pueblo.

“Coño a Ambrosia, la conocen hasta los perros, mira pape,¹³ la hija de Deysi que viene entrevistando sobre la viejita Ambrosia, tú sabes a quien tienes que ver a Ofelia, y a Israel, ah y la hija del difunto Vila...”, (vecino del Barrio La Campana, Mayajigua, en conversación personal con la autora, mayo de 2018), allí supe que seguiría una suerte de bola de nieve pues una conversación me llevaba a otra y esta, a otra más, y así sucesivamente. A veces sacaba mi cuaderno para tomar apuntes sobre anécdotas y remedios que ella había practicado, aquello frenaba un poco el entusiasmo de la gente, por eso evité utilizar la grabadora, limitando mi registro a notas y algunas fotografías.

La otra técnica que desarrollé fue con familiares y amistades de mi bisabuela, residentes en Mayajigua.¹⁴ Les pedí que recordaran algo que les parecía muy importante de la vida de Mama Ambrosia y qué recuerdos particulares le traía a la mente su persona. De esa experiencia emergieron frases, objetos (como la tinaja que conserva mi primo Laredo o el ojo de la santería de la foto 2), recuerdos de sanación y dichos muy propios de ella para expresar consejos y aspectos de la realidad social. La etnografía familiar permitió conocer las memorias que tenían familiares, amigas y vecinas, en torno a las curaciones que realizaba mi bisabuela.

¹³ Locución cubana muy usada en el espacio rural que significa padre.

¹⁴ Algunos familiares residen en el poblado de Chambas y no alcancé a visitarlos.



Foto 2. El ojo de la Santería¹⁵

Fuente: Trabajo de campo, mayo de 2018.

La entrevista fundamental de la que parte este trabajo, como ya dije, fue realizada a mi bisabuela en 2008 cuando grabé los primeros casetes para un ejercicio investigativo de la carrera de Periodismo. Después continúe la entrevista a fin de realizar un documental radial y las notas que iba tomando sobre los aspectos cotidianos se convirtieron en reveladoras para desarrollar las reflexiones que aquí presento.

Mi prima Yardelis González me colaboró transcribiendo las grabaciones de los casetes, lo cual fue de gran ayuda pues hizo una reproducción textual de toda la conversación incluyendo la risa tan habitual en mi bisabuela; también me ayudó digitalizando los datos del registro de ahijados y consultantes del año 1995. Después seleccioné las memorias que se referían a la espiritualidad y los conocimientos afrocubanos y la reproducción social, y que me permitieron plantear y abordar la pregunta de investigación.

La elección de las fuentes para construir un argumento no constituye un proceso homogéneo para cada investigación, sino que resulta de la combinación de los intereses investigativos (pregunta, objetivos y objeto de estudio). En cualquier estudio hay que tener siempre una cuestión como brújula: ¿con qué fin interrogo a mis fuentes, cuáles de estas son principales y

¹⁵ Uno de los objetos de mi bisabuela que aún conserva mi tía Mercedes Sáez.

cuáles secundarias, cuáles sirven para contrastar y/o reforzar mi relato? Siguiendo a Sanz (2005), mi trabajo enlazó:

[...] fuentes orales con fuentes documentales personales con el propósito doble de, primero, captar los mecanismos que subyacen a los procesos que utilizan los individuos para dar sentido y significación a sus propias vidas, y segundo, mostrar un análisis descriptivo, interpretativo, y necesariamente sistemático y crítico de documentos de «vida» (Sanz 2005, 102 [énfasis de la cita textual]).

Este trabajo apreció las fuentes orales y las escritas como si fueran continuas (Portelli 1994). Por tanto, empleé la entrevista a mi bisabuela —la fuente viva, en voz de Barnet (2011)—, la revisión bibliográfica de archivos de prensa, documentos, otras entrevistas, y los aportes de varias investigaciones sobre las épocas que sirven de escenario al relato. Estas técnicas desempeñaron un papel específico en la construcción de cada capítulo.

El trabajo de archivo fue microlocalizado y enfocado en los temas que el testimonio de mi bisabuela pone en discusión. Resultó importante la revisión de la prensa como fuente que logra ofrecer datos del pasado en el nivel de la cotidianidad. Los materiales elegidos fueron el *Diario de la Marina* entre 1957-1962, y la *Revista Bohemia* (1956-1959 y entre 1963-2000). La revisión incluyó leyes, los estatutos del Partido Comunista de Cuba (PCC), y varios discursos de los líderes de la Revolución cubana publicados en prensa para elaborar los contextos de los periodos abordados.

Además de los archivos tradicionales (Biblioteca Nacional José Martí, en La Habana, y Biblioteca Provincial Rubén Martínez Villena, en Sancti Spíritus) la era digital facilita nuevas formas de acercarse a las fuentes. Gracias a esfuerzos personales como el *Blog Los archivos de Connie* e institucionales (Colección Digital de la Universidad de Florida) pude revisar el *Diario de la Marina*, la propia *Revista Bohemia* y otros documentos.

Realicé entrevistas cualitativas “no directivas, no estructuradas, no estandarizadas y abiertas” (Taylor y Bogdan [1984] 1987, 101) a informantes clave, dígame personas que mi bisabuela había sanado, santeras-os, y médiums espirituales de la región central de Cuba, y religiosas-os en general de Mayajigua. Las entrevistas se efectuaron por vía telefónica, cara a cara, [con quienes viven en Cuba] y por Facebook con quienes han migrado (santeros-as o consultantes).

También la era digital propicia contactos (charlas, entrevistas) a través de las redes sociales y las diversas aplicaciones que permiten interpelar los sentidos del pasado.

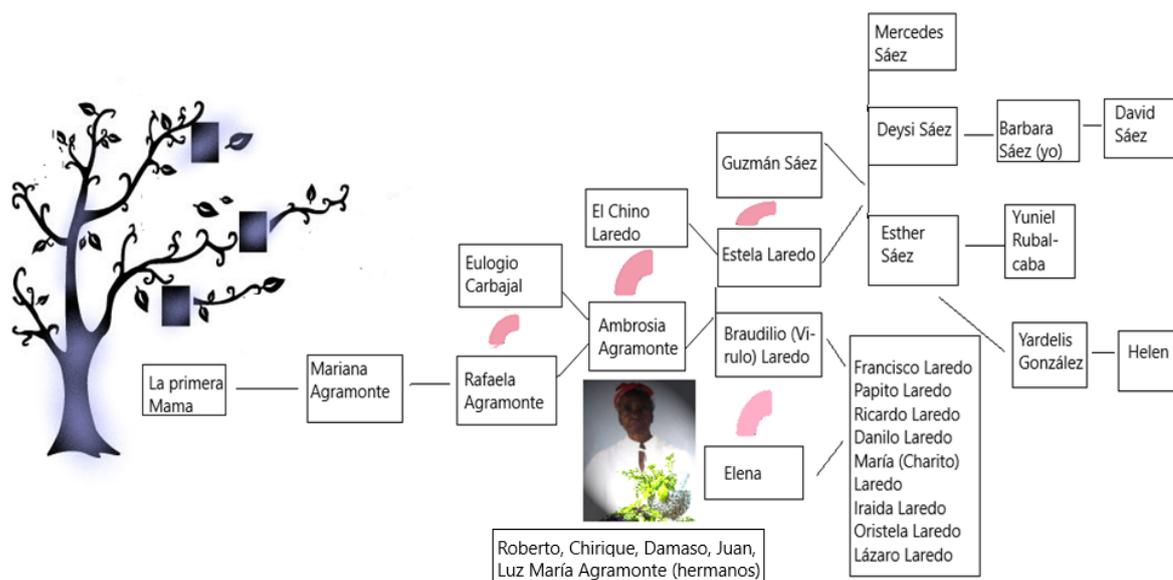
En este punto hay que reflexionar sobre cómo la condición de migrante cambia la expresión de las memorias sobre todo en relación con el periodo revolucionario comprendido entre 1959 y 1990, es decir, antes del periodo especial. Quienes permanecen en Cuba, evitan extenderse en cuanto a prohibiciones o limitaciones experimentadas por su condición religiosa y espiritual, mientras que quienes viven en el extranjero son explícitos en sus anécdotas. Ambos grupos concuerdan con que se dio un proceso de doble moral durante la etapa mencionada.

Por medio de la autoetnografía (Blanco 2012), sitúo varios objetos, fotografías y otros recuerdos personales y familiares de mi bisabuela, como su registro de ahijados y consultantes, y su libreta de santo que posibilitó reconstruir la línea de familia de santo en forma de genealogía. En la presente investigación la etnografía representó una herramienta importante ya que influyó en el cotejo y en la validación de la información; es lo que considero reapropiar el enfoque etnográfico siguiendo los fines de la investigación.

Las genealogías como herramientas metodológicas feministas

Como parte de la estrategia metodológica, realicé dos tipos de genealogías. La primera (figura 1) explica la matrifocalidad [y lo matrilineal] como experiencia en mi ascendencia familiar y permite comprender la noción de autoridad femenina como proceso de larga permanencia en el entorno familiar. La segunda (figura 2), representa la genealogía de santo de mi bisabuela, pues la consagración se concibe como segundo nacimiento y de ahí surgen otras vinculaciones de tipo familiar. Ambas genealogías incidieron en el desempeño de mi bisabuela tanto como cabeza de familia y como guía espiritual.

Figura 1. Genealogía familiar



Fuente: Trabajo de campo, mayo de 2018

Mi bisabuela tenía siempre una preocupación por dejar en claro el origen de su familia y la importancia de su abuela Mariana Agramonte y de su bisabuela en la formación desde niña. En la genealogía familiar puede apreciarse como trasciende el apellido Agramonte desde la propia bisabuela de mi bisabuela. Debido a la ausencia de su padre y la muerte de su madre, su abuela Mariana hizo prevalecer su apellido como primero; el Carbajal, lo ubicó después mi bisabuela cuando con el triunfo de la Revolución hicieron los carnets de identidad.

Sin embargo, su poca instrucción le jugó en contra en la perpetuación del apellido: “[...] esos escribanos querían hacer pasar a uno por ignorante... con todo y eso no me le puso el Agramonte a Estela, solo el apellido de mi marido, el Laredo... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). Por eso a mi abuela solo le consta el Laredo que trascendió como segundo apellido hasta mi generación y la de mi hijo.

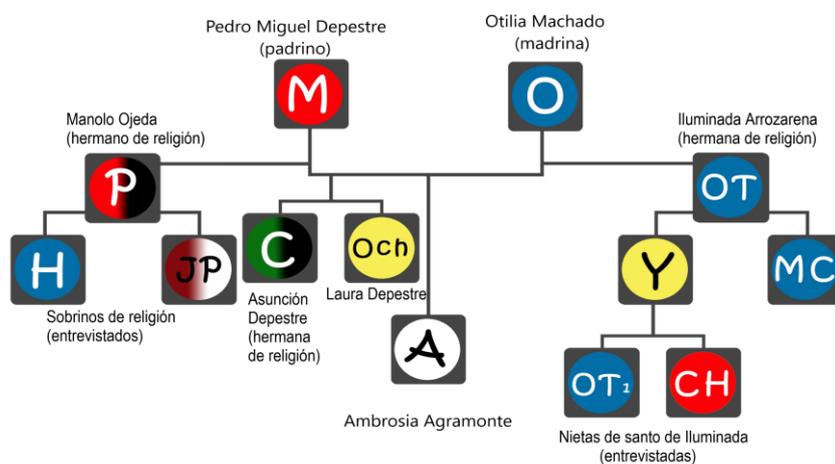
En la genealogía surgió la centralidad de mi bisabuela, primero como hermana mayor en la crianza de sus cinco hermanos, luego como madre, abuela de 11 nietos y nietas, y bisabuela de 11 bisnietos-as (aunque la figura solo refleja la línea de mi abuela), además conoció a dos tataranietos. En algún momento quienes le seguimos en la línea del tiempo, vivimos bajo su ala y guía, de ahí la autoridad que representa para toda la familia. Incluso tuvo a su cargo la

crianza de dos sobrinas Ambrosita y Julia, a quienes acogió como ahijadas en el bautizo católico, y como hijas en tiempos de escasez asumiendo la responsabilidad de su cuidado.

Por su parte, en la santería sucede un proceso de reproducción social análogo al de la familia. Padrino y madrina son las personas de quienes nacen tus santos y, por tanto, son como los padres y madres en la santería. Quienes han nacido y nacerán igualmente de sus deidades, son hermanas-os de santo, y al indagar hacia atrás aparecen abuelas-os, bisabuelas-os...

Figura 2. La genealogía de santo sirvió para encontrar informantes clave

Genealogía de familia de santo



Fuente: Libreta de santo de mi bisabuela; trabajo de campo, mayo de 2018.

Realizar esta genealogía sobre la familia de santo de mi bisabuela, me permitió contactar con santeros-ras, que le conocieron y tuvieron la oportunidad de aprender y trabajar junto a ella en distintas ceremonias. Pude comprender, igualmente, los cambios en el imaginario racial de la santería pues la familia de santo acoge a ahijados-as sin importar su color de piel. A la vez, con la genealogía situó el lugar de las mujeres en la estructura de la santería y analizo cómo la autoridad de mi bisabuela se construyó fuera de la estructura jerárquica religiosa, sanando y consultando según las necesidades de las personas. Como puede observarse mi bisabuela encarna una segregación de la estructura patriarcal de la religión afrocubana y se afilia más bien hacia la espiritualidad, edificando su propia autoridad como sanadora.

En esencia, necesité unir estos dos elementos desde la reconstrucción genealógica para analizar la dimensión de la matrifocalidad en la experiencia de mi bisabuela y la construcción de la autoridad femenina a través del tiempo. De ahí su propia influencia en el lugar de enunciación que escojo como investigadora.

Para seguir *el hilo*...

Quisiera explicar algunos aspectos éticos del trabajo desarrollado. Primero, me he propuesto mantener las peculiares, y a veces graciosas formas de expresión de mi bisabuela sobre la cotidianidad, los conceptos mágicos y rituales, las situaciones sociales... porque así era ella, hablaba “en dichos” [refranes], y a todo aportaba ese humor que le persiguió hasta sus últimos días; con esas frases revela enseñanzas, conflictos y percepciones sobre el ambiente popular. Segundo, reproduzco textualmente los testimonios de mi bisabuela y de las entrevistadas-os, que varias veces contienen vulgarismos, pero los ubico respetando la autenticidad testimonial.

Tercero, he omitido lo que las-os informantes solicitaron no revelar [nombres, temas rituales, visiones políticas] acatando su decisión, en tanto no constituye material únicamente relevante para abordar el objeto de estudio. Por último, tomo recaudos pues es una persona bien cercana a mí como investigadora para no romantizar sus prácticas, conocimientos o posicionamientos ideológicos; el reto ético reside en presentar una interpretación que no borre el componente subjetivo de la experiencia, pero que exponga objetivamente los argumentos.

Para seguir el hilo de esta narración la tesis está estructurada en cuatro capítulos. El primero presenta las reflexiones teóricas. Los tres restantes analizan las experiencias religiosas de mi bisabuela en relación con cada contexto organizadas según las líneas temáticas de su memoria; cada uno cuenta con una caracterización contextual.

“Historia-memoria-experiencia: reproducción social y espiritualidad afrocubana en las costuras del relato nación”, capítulo 1, expone las teorías y reflexiones que sirven de base al estudio. La memoria constituye una noción articuladora que presenta a la experiencia justamente en las articulaciones de género, raza, clase, generación, reproducción social y autoridad femenina. Integra además a la categoría espiritualidad afrocubana y enlaza los conceptos de guerra de imágenes, conocimientos y los ámbitos público y privado.

El segundo capítulo, “*Marcada para coronar...*”, ubica la lucha de mi bisabuela hasta llegar a la consagración unida con la reproducción social; abarca los dos últimos años del gobierno del presidente Fulgencio Batista y la guerra de guerrillas (1957 y 1958) en la región central, así como los cuatro primeros años de la Revolución cubana desde su triunfo hasta la resolución de la llamada crisis de los misiles (1959-1962). Por un lado, sistematiza las características políticas, económicas y sociales de esta etapa (en especial la Cuba rural de la región central) y por otro, enfoca los rasgos principales del panorama religioso. Encaucé el análisis hacia la espiritualidad afrocubana como arma material y simbólica, el reconocimiento de la subordinación por parte de mi bisabuela y los cambios en el imaginario racial de la nación.

La revisión de la prensa y folletos de la época (*Diario de La Marina*, *Revista Bohemia* y *Los Archivos de Connie*) resultó primordial para el capítulo 2. Contrasto el primer periódico –con frecuencia diaria– y la publicación semanal *Bohemia*, para lograr una visión amplia de la realidad cubana y de los conflictos clasistas, religiosos y raciales que pululaban en la Cuba de aquel período advirtiendo significados de la categoría género. Empleé también las entrevistas sobre esa etapa que hice para el documental “Camilo Cienfuegos: la huella del héroe”, radiado en la emisora La Voz de Yaguajay.

El tercer capítulo “¿La revolución contra la religión?” identifica las prácticas en las disputas e imbricaciones del proceso revolucionario cubano, con las religiones afrocubanas. En esencia abordó la consolidación de la autoridad de mi bisabuela en un contexto de persecución de los cultos, pero contrario a los estudios que manifiestan un desarraigo de las religiones y la espiritualidad afrocubana, aquí subrayo las estrategias de ocultamiento que mantuvieron vivas la espiritualidad y los conocimientos afrocubanos.

Para construir dicho capítulo (3) resultaron esenciales los cuerpos legislativos de la revolución sobre la religión: la Constitución de 1976, los Estatutos del primer y segundo congreso del PCC, así como otros documentos de la etapa en que se consolida la Revolución cubana. De igual modo revisé la revista *Bohemia* indagando cómo se trataba –el tratamiento es escaso– y percibía lo religioso y espiritual antes y después de la aprobación de la Constitución de 1976; también realicé varias preguntas durante las entrevistas enfocadas hacia ese contexto. Los hallazgos más relevantes señalan el tema religioso general como problemática política ideológica (subversión) con especial énfasis en los discursos de los líderes revolucionarios.

El cuarto capítulo expone las luchas por la reproducción social durante el periodo especial, uno de las etapas de crisis más profundas de la nación, donde ocurre una especie de lucha de todos contra todos que implicaba contradictoriamente acciones de caridad. La reproducción mágica de la comida por parte de mi bisabuela, la interrelación entre clase, raza, género y práctica religiosa afrocubana, así como la brujería sexual y sus connotaciones en la reproducción social, son los aspectos más relevantes abordados en esta sección de la tesis.

En este último capítulo, cuyo contexto se encuentra más cercano en el tiempo, fueron vitales los documentos de vida de mi bisabuela como su registro de ahijados y consultantes, sus objetos personales, y sus imágenes religiosas. Las entrevistas y conversaciones personales representaron el otro recurso significativo para construir una aproximación reflexiva sobre las luchas por la reproducción social con base en la espiritualidad y los conocimientos afrocubanos, marcados por la apertura religiosa y la profunda crisis del periodo especial.

Entre los límites del estudio debo señalar que es un material ya recopilado sobre el que no se puede volver a preguntar a la entrevistada [ya fallecida] para obtener más informaciones u otras interpretaciones, sino que está allí y con él construyo las reflexiones. Ante esta limitante acudí a mi abuela Estela Laredo que logró matizar con sus precisiones la dispersión y/o imprecisión de algunas memorias.

Buscar significados sociales en experiencias particulares resulta un reto no solo al aplicar las técnicas e instrumentos, sino al esclarecer las limitaciones de estos para el estudio; por eso mi propuesta conjuga la metodología cualitativa e histórica. Desde la metodología histórica, relaciono la individualidad, o sea, la persona como sujeto histórico, y conecto el tiempo biográfico y el tiempo histórico (Sanz 2005; Bertaux 2005) incorporando la memoria y la experiencia como parte del relato nación.

Si acaso acentuamos un aspecto del conocimiento, debemos ser conscientes de que se trata de una acentuación metodológica, dada nuestra imposibilidad de discursos totalmente abarcativos. Pero lo que conocemos no deja de estar conectado por eso a otros conocimientos y a todo lo que desconocemos (Gebara 2000, 88).

Desde tal perspectiva desarrollé esta historización de la reproducción social de nación; desde la memoria y la experiencia, con la guía de la espiritualidad afrocubana. Conuerdo con

Calveiro (2017) cuando expone que resulta “fundamental explicitar desde dónde se hace una memoria para apreciar el ángulo del relato y de su interpretación” (s. p.).

Este material propone un aporte a la reflexión histórica con perspectiva de género (Goetschel 2006). Dejo entonces que la propia voz de mi bisabuela, Ambrosia Agramonte, narre cuanto vivió y las valoraciones que le surgían al recordar aquellas etapas, ya en el ocaso de su larga existencia. Les invito a recorrer esta memoria histórica de la reproducción social en Cuba desde una mujer negra cubana: mi bisabuela, santera de más de cien años.

Capítulo 1

Historia-memoria-experiencia: reproducción social y espiritualidad afrocubana en las costuras del relato nación

¿Y la historia? Está allí, fuera. Entre la multitud. Creo que en cada uno de nosotros hay un pedacito de historia. Uno posee media página; otro, dos o tres. Juntos escribimos el libro del tiempo.

—Svetlana Alexiévich, *La guerra no tiene rostro de mujer*

...la historia de Cuba tiene dos partes: la de los que escribieron y la de los que la vivimos, y quién sabe si otras más ja, ja, ja, ahí te lo dejo, *cuando el río suena...*

—Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008

Cuando el río suena... memorias trae, y con vida a desandar la historia contada, dialogar con varias teorías, repensar conceptos y enfoques metodológicos. En mi recorrido analizo la espiritualidad afrocubana como parte de la reproducción social articulando el género, la raza y la clase. Así cuestiono: ¿cómo construir una reflexión que aporte nuevas entradas, desde este ámbito, al estudio de la reproducción social y más ampliamente a visibilizar roles femeninos opacados en la historia?, ¿qué implica pensar la historia desde lo matrifocal y la construcción de autoridad femenina desde el género, la raza y la clase?

Aunque la reproducción social ha sido abordada desde varias perspectivas (ver, entre otras, a Federici 2013; Yuval-Davis 2004; Narotzky 2004), surgen nuevos ángulos de reflexión al interconectarla con la memoria, la matrifocalidad y la espiritualidad afrocubana. Persiste una pregunta esencial: ¿cómo sobrevive la gente y se construyen las naciones?, pero, otra interrogante la matiza: ¿qué aportan las mujeres desde la espiritualidad afrocubana y cómo se cuentan —si se cuentan— tales aportes en esta lucha por la vida?

Hacia esos cuestionamientos apunto esta mirada histórica, mirada que hace sus inflexiones inevitablemente desde la memoria y la experiencia. Sin pensar que una experiencia puede dar cuenta en toda su magnitud de los significados y el devenir de la reproducción social, sí se debe atender a lo que muestra este aspecto individual como parte de los significados sociales y en específico desde las transformaciones experimentadas en cada etapa de una nación.

Mi discusión incluye áreas diversas y aparentemente irreconciliables como los campos de religión, espiritualidad y feminismo. Sin embargo, construyo un diálogo entre estas áreas y los estudios de la memoria, para definir la reproducción social, la matrifocalidad y la autoridad femenina; todo ello en relación con el concepto de nación como relato, es decir, la nación como narrativa (Bustos 2010; Yuval-Davis 2004; Bhabha [1994] 2002). Recorro a Portelli (1989); Jelin ([2002] 2012); Arfuch (2013) y Joan Scott (2008, 1991) esencialmente, para modular los conceptos de memoria, (auto) biografía, historia y experiencia. Sus postulados se engranan con Stolcke (2017, 2000), Gruzinski (1994) sobre la guerra de imágenes, y Gebara (2000) y su noción del conocimiento como racional/irracional desde el enfoque espiritual.

La memoria descubre las disputas e imbricaciones que permiten relatar los modos en que sobrevive y se construye tanto material como espiritualmente una nación. ¿Qué entender por nación? Coincido con Yuval-Davis cuando expone que “las naciones están situadas en momentos históricos específicos y son construidas por el cambio de discursos nacionalistas promovido por diferentes grupos que luchan por una hegemonía” (2004, 18).

Los discursos devienen en las distintas narrativas que se acoplan para pensar la nación en las diferentes etapas, tradicionalmente denominadas como ‘momentos históricos’. Tales periodos van inscritos en los textos de historia, pero a la vez van incorporados en las biografías y experiencias particulares y presentan una configuración de raza, clase y género articulada con los procesos políticos, sociales, económicos, religiosos y cotidianos.

La hegemonía como balance entre fuerza y consentimiento (Gramsci [1975]1981) conforma unos mecanismos que fortalecen en modo sutil el poder, y sobreviene, en el caso de la historia, como un relato oficial elaborado sobre la base de unas memorias y olvidos selectivos (Jelin [2002] 2012). Al analizar, desde el feminismo, esta noción gramsciana surge la interpretación y trasmisión de la historia desde una visión patriarcal, tan inculcada en nuestra aprehensión histórica (Lerner 1990), que impide historiar con un enfoque distinto.

En Cuba, el relato oficial de la historia –que interpreto como patriarcal– está enfocado como reflejo de la autoridad masculina, y entiéndase que esta idea implica el protagonismo de los hombres, y la permanencia de un tipo de autoridad legitimada por siglos de prácticas y experiencias difundidas. La historia colonial, neocolonial y revolucionaria (marxista) ha

repetido ese “esquema falocéntrico de pensamiento” (Braidotti 2000, 82), que excluye e invisibiliza la construcción de la autoridad femenina.

La narración cubana combina la existencia de unos hechos y protagonistas [con supremacía masculina] signados por la relevancia política, y la presencia de una masa amorfa cuya condición colectiva borra las interpretaciones y aportes individuales o experienciales. La gente se ha cimentado en los olvidos, esos que intervienen en “la construcción del presente nacional no [como] una cuestión de memoria histórica; [sino] en la construcción de un discurso en la sociedad que *performa* el problema de totalizar el pueblo y unificar la voluntad nacional” (Bhabha [1994] 2002, 119).

Apelar a la fuente viva (Barnet 2011) o a la memoria, permite ubicar y llenar esos olvidos, en momentos de activación de la memoria (Jelin [2002] 2012), y al mismo tiempo hallar algunas causas de por qué no se cuentan las historias matrifocales que también integran la nación. Y al apelar a tales fuentes asoman las experiencias diversas, desplazadas, dislocadas y colocadas en los disímiles espacios/tiempos que conforman (o han de conformar) el relato nación.

Con la memoria como concepto articulador presento las tres líneas del debate teórico. Primero introduzco la relación memoria-experiencia pensando en las disputas y olvidos en la conformación del relato nación cubano y sus contenidos de raza, clase y género. Luego analizo la reproducción social desde las nociones de autoridad femenina, matrifocalidad, y espiritualidad en las religiones y religiosidad afrocubanas. Por último, defino la interconexión de las categorías anteriores con la guerra de imágenes y los conceptos de lo público/ privado.

1.1. Memoria y experiencia: diálogos con el género, la raza, la clase...

La memoria... es una conjugación en retrospectiva, recordar reflexivo, volver la mirada hacia lo vivido... Claro que, lo vivido difiere de lo recordado en la medida en que este último se enriquece por la larga duración de la memoria y las maneras en que esta abre las puertas a nuevas interpretaciones (Portelli 1989). La memoria, como la arena, mezcla los sedimentos del pasado con la textura del presente, pero cada sedimento por minúsculo e insignificante que parezca tiene sus particularidades y aporta en forma distintiva en esa inmensidad.

Esa es una de las sutilezas o debilidades, según como se observe la memoria. La memoria como presencia histórica deja ver esas peculiaridades que quizás han sido borradas por la

pretensión de universalidad y de uniformidad en el relato nación. Retomo aquella interpelación de Homi Bhabha cuando cuestiona:

...la metáfora progresista de la cohesión social moderna (los muchos como uno) compartida por las teorías orgánicas del holismo de la cultura y la comunidad, y por teóricos que tratan al género, la clase o la raza como totalidades sociales que son expresivas de experiencias colectivas unitarias (Bhabha [1994] 2002, 179).

La experiencia de clase, raza y género no puede leerse como colectiva en tanto resulta que, con base en ella, “todo individuo construye memorias, en ciertas formas fundamentales e inalterables, encarna y da expresión a la cultura, y no puede hacerlo de otra forma” (Muratorio 1987, 27); por eso comprendo la memoria como construcción no homogénea. La relación memoria-experiencia representa, en este estudio, el enclave para articular la noción de matrifocalidad, autoridad femenina y espiritualidad afrocubana en la historia, y reflejar ese vínculo entre lo individual y lo social. Sí, porque no pueden separarse estos dos ámbitos, ni tampoco pueden leerse desde la recortada mirada de los binarios.

En la categoría experiencia se superponen la clase, la raza, el género y la generación para dar cuenta de la interrelación de lo simbólico, normativo, institucional e identitario; la división de estos componentes obedece a un orden analítico pues en esencia se presentan en un complejo indivisible. Atender a la experiencia como evidencia histórica e interpretación que amerita siempre una interpretación (Scott 1991), supone analizarla como resultado de una reflexión subjetiva visible en las memorias, enfoque de gran valor en los procesos de (re)construcción de la experiencia histórica de los sujetos (Jelin [2002] 2012) y de las naciones.

Jelin ([2002] 2012) plantea tres propuestas útiles para estudiar la memoria. La primera avoca a pensarlas como procesos subjetivos con base en lo empírico, lo material y lo simbólico. La segunda presenta las memorias como un campo en disputa, donde resulta relevante el papel de los protagonistas en la producción de sentidos y la inserción de estos dentro de relaciones de poder. Por último, invita a «historizar» las memorias desde los diversos espacios culturales, sociales, políticos e ideológicos y los cambios históricos que ocurre en el sentido del pasado.

Por un lado, la(s) memoria(s) intervienen en la comprensión de la actualidad; y “el hacer memoria” está condicionado e imbuido en complejas relaciones de género y poder que

establecen “lo que es recordado (u olvidado), por quién, y para qué fin” (Gillis 1994, 7). Por otro, pero muy interrelacionado con esto, “la memoria popular se diferencia de la memoria elitista de formas importantes” (Gillis 1994, 7); en esencia, la memoria también presenta unas configuraciones de clase.

Defino la clase no solo a partir del lugar que ocupan los individuos en la sociedad con respecto a los medios de producción (visión marxista), sino que incluyo el capital económico, simbólico y cultural como parte de esta definición (Bourdieu 2000 a, 1994, 1990). Entiendo la clase primero desde la experiencia, como un proceso de vida más allá de una identidad o conciencia de lucha, es el modo de enfrentar la existencia diaria como parte de una estratificación y una estructura económica, política y social que la impacta.

Adherido a ello emerge la configuración racial, o cómo se explican esos recuerdos saturados de estigmas, esa experiencia desgarradora que deja en las memorias el racismo. El feminismo negro (Hill Collins 2012; hooks 2004; Lorde 2003) manifestó el potencial de la experiencia para significar los modos en que se corporiza la desigualdad, experiencia que desde la memoria convoca a no olvidar para no repetir tales injusticias. La memoria constituye una forma reflexiva de la transformación social si la sociedad se dispone a asimilar los cambios.

El género se convierte en una categoría útil en la medida que expone la relación entre otras categorías y sitúa históricamente las diferencias (Stolcke 2000). Al pensar la(s) mujer(es) como un sujeto que se construye en sus prácticas, resulta relevante aprovechar el análisis de la marginalidad como un lente distinto (hooks 2004) que complejiza el acercamiento a nuevas experiencias, y en especial, a la construcción de la autoridad femenina.

También en la memoria, estos aspectos se entrelazan en la movilidad social [descenso o ascenso en los estratos y clases]. En cierto modo son la base de los desplazamientos de cada sujeto en la estructura social escalando o descendiendo en los estratos según las condiciones históricas. Tales desplazamientos pueden ser el fruto de esfuerzos individuales o de procesos revolucionarios (como en el caso de la Revolución cubana), o la combinación de ambos.

Hill Collins (2012) abre el espectro más allá de la raza y el género, y me provoca pensar las memorias desde la multidimensionalidad; ella lo denominó como la multiplicidad de factores que llevan a la injusticia social, y que el feminismo logra aclarar al intersecar diversas formas

de opresión y subordinación. Ahora bien, más que de intersección o interseccionalidad (ver a Stolcke 2017) ya que esta me resulta “estática” (Wade 2013, 51) prefiero hablar de la articulación¹⁶ al “ser un término más abierto y productivo” (Wade 2013, 51).

Sin pretender un esencialismo del género, —y en específico de las mujeres negras— ni de lo popular, señalo que hay maneras particulares de recordar y por tanto unas formas particulares de (re)construir memorias, y repensar la narrativa de la nación desde los entornos particulares. Cada nación encarna un modelo en su narrativa, pero este siempre va unido a unas disputas con la memoria y la experiencia. Scott (2008) subraya el peso singular de las categorías raza y género en tanto inciden en qué sujetos y acciones resultan invisibilizadas. A ello agrego las formas en que tales sujetos se producen, reproducen y autorrepresentan.

Aprecio el modo en que estas categorías expresan dentro de la narrativa de la nación los aspectos de la reproducción social, es decir, las formas en que sobrevive, perdura y se transforma una nación, tema relegado por verse a veces como ámbito privado, o como irrelevante en comparación con los grandes hechos. Así, existen formas de la espiritualidad afrocubana que integran la reproducción social, se originan y reelaboran desde las memorias para hilar conocimientos y prácticas religiosas en la construcción de lo nacional.

¿Qué retos supone trabajar un único testimonio con esas implicaciones de género, raza y clase como narrativa histórica de la nación, esa nación que a su vez es una construcción discursiva? ¿En qué medida el testimonio reconstruye y relata esa narrativa, o se limita a lo privado? El testimonio me permitió encontrar esos vínculos entre lo biográfico, la experiencia y la memoria; Portelli (1989) insiste en comprenderlo como un registro en el que los hechos se recuerdan y narran de forma bien intensa, y en ocasiones en modos conflictivos.

Bustos, concordando con Portelli, agrega que “en ese marco, los testimonios se elaboraron para contarnos relatos que ninguna historia corriente incluiría por su acento marcadamente subjetivo, personal, afectivo, privado o porque simplemente aborda lo “negado” en una sociedad” (2010, 17). ¿Hasta qué punto el testimonio se limita al espacio privado?; lo ubico tanto en lo privado como en lo público pues las fronteras aparecen difusas y deslocalizadas.

¹⁶ Al volver sobre el significado de este vocablo es evidente la unión, pero también la posibilidad de movimiento y acción.

Las memorias nos llevan a reevaluar y resignificar esas biografías enquistadas en el gran cuerpo de la historia integrado también por los conocimientos, los diversos modos de ver el mundo, los rituales, y la vida en su diario reproducirse. De ese modo advierten nuevos sentidos de la historia de las naciones y la permanencia de sus sociedades que se manifiestan en los relatos marcados por el género, la raza, la clase, la edad... y a estas categorías dirigí una mirada reflexiva para entender cómo operan en la cotidianidad las desigualdades, las discriminaciones, las políticas, y por qué no, la esperanza, la fe y la caridad.

1.2. Memorias de la reproducción social: matrifocalidad, autoridad femenina y espiritualidad afrocubana

La reproducción social demarca generalmente el entramado de procesos biológicos, sociales, económicos y culturales que aseguran la existencia y continuidad material y espiritual de la sociedad a través de los distintos grupos que la conforman (Federici 2013; Yuval-Davis 2004; Narotzky 2004). Refleja varios ejes de la desigualdad de género, entre estos: la división sexual del trabajo, el no reconocimiento de las labores de cuidados y la dicotomía público/privado con sus efectos diferenciadores para la vida social. En mi análisis explica además la reproducción del orden patriarcal y matrifocal en diversas formas y jerarquías.

La reproducción social visibiliza las permanencias y/o transformaciones de las clases sociales, y también alude a las tensiones que ocurren entre estas y los estratos, en correlación con la raza, el género, la edad, y otros factores que inciden en la percepción que la memoria aporta de este proceso históricamente determinado. La reproducción social implica la reproducción de determinado modo de vida, de lo cotidiano, de ciertos valores y prácticas culturales que se imbrican con el ámbito político produciendo los modos de ser y pensar en la sociedad.

Este plano “ideal” y simbólico es de gran importancia, sin aislar la reproducción biológica, que autoras como Yuval-Davis (2004), Narotzky (2004), Stolcke (2000) y Jelin (1984), agregan como otro de los niveles analíticamente importante. Valoro el nivel biológico como la base para entender las genealogías que representan la matrifocalidad, su relación con la reproducción social y como escenario para la construcción de un tipo de autoridad femenina.

La matrifocalidad representa un sistema social con base en el parentesco donde la mujer, además de ocupar el rol de cabeza de familia, desempeña un papel fundamental en el sustento y organización de la vida material y espiritual hogareña (Safa 2012; Smith 1996; Motta 1995).

La solidez del sistema posee un basamento generacional como proceso de permanencia que resulta más visible en familias extensas, donde por diversos factores la figura paterna no existe o su presencia no es predominante en la toma de decisiones del entorno familiar.

El análisis de Stolcke (2017) sobre el racismo y la sexualidad en la etapa colonial cubana revela cómo se reprodujo el orden patriarcal y matrifocal en la nación. La figura paterna velaba por el honor y la integridad racial y clasista de la descendencia, y ejercía el rol de cabeza de familia. Pero la prohibición del matrimonio interracial y del reconocimiento de los hijos “ilegítimos” dejaba a varias familias sin figura paterna creando un ambiente propicio para el surgimiento de una estructura matrifocal y el cultivo de la autoridad femenina.

La organización matrifocal emerge de condiciones sociales, políticas y económicas atravesadas por la raza, la clase, y los estereotipos de género que han trascendido desde la estructuración familiar de la Colonia cubana, y visibiliza el posicionamiento femenino en la sociedad. Su surgimiento y permanencia en Cuba durante la Neocolonia guardan relación con la afrodescendencia y la clase pobre y popular, en tanto las nociones de honor y posición social hacían que esta práctica no fuera distintiva de la burguesía criolla.

Ante la idea de la matrifocalidad como reflejo de la desestructuración de la sociedad o trastorno social (Delgado 1998), sostengo que esta expresa una formación distinta, atacada justamente por incumplir los parámetros sociales de la tradicional estructura patriarcal. En la familia matrifocal el aporte femenino es la base de la economía doméstica pues de su trabajo depende la subsistencia. Ello posiciona contradictoriamente a la mujer en una situación de precariedad en cuanto a ingreso, pero de autonomía y autoridad en un plano simbólico.

La matrifocalidad enuncia un entramado de relaciones hacia el interior [entorno familiar] y hacia el exterior [entorno social] que inciden en la conformación de la autoridad femenina. Dicha autoridad se diferencia de la tradicional forma de autoridad masculina equiparada con nociones de dominación y poder; no es masculinizada, ni reemplaza a la autoridad patriarcal, sino que reapropia la subjetividad femenina para construir relaciones más simétricas.

Desde el feminismo de la diferencia, Cigarini (1992) y Muraro (1992) establecen el contraste entre las relaciones mediadas por el poder y las relaciones mediadas por la autoridad. En las primeras, existe un sentido de subordinación, oposición y destierro de la sororidad como la

entiende Lagarde (2012). En las segundas, resalta el sentido de organización, la socialización de conocimientos, solidaridades, el respeto mutuo, la libertad y experiencias de crecimiento. La distinción de autoridad ‘femenina’ resulta clara pues:

[...] se trata de autoridad enraizada en la diferencia femenina porque, según se dice, las mujeres tienen una competencia más: la capacidad relacional que deriva del hecho de que el trabajo femenino es más básicamente trabajo porque junta la producción con la reproducción de la existencia humana (Cigarini 2009, 86).

Aunque en lo anterior concuerdo con esta noción de autoridad, en mi estudio reconozco una diferencia sustancial con respecto a lo trazado por el feminismo de la diferencia: la autoridad sí corporiza en una mujer, pues los referentes simbólicos no son suficientes en una sociedad que pervive por dinámicas simbólicas, pero también materiales. En mi argumento la autoridad resulta de un proceso matrifocal que se representa más allá del símbolo de la madre.

Precisamente la construcción de la autoridad femenina resulta una alternativa en comparación con el “deber ser” impuesto por la sociedad patriarcal: la visión de la mujer reducida al espacio privado y la maternidad, y supeditada a un cabeza de familia masculino. Esta autoridad equipara roles y opera para transformar la manera en que las mujeres son percibidas y se perciben a sí mismas dentro de las relaciones sociales con los hombres y las mujeres. Representa además la pluralidad de construcciones que van a reivindicar la subjetividad femenina, ya no como subordinada sino como productora de significados primordiales.

Conciliando feminismo y práctica religiosa [espiritual], la autoridad femenina que vislumbra el presente caso se construye a partir de la espiritualidad afrocubana y el conocimiento que la acompaña, y plantea el reconocimiento de las mujeres en los procesos de la reproducción social. Hay que atender al aspecto religioso porque “justifica el sexismo y la dominación masculina, no es solo una simple fe religiosa, sino que conforma la manera en la que integramos los roles de género en esta sociedad” (hooks [2000] 2017, 137).

1.2.1. La espiritualidad, las religiones y la religiosidad afrocubanas

Una reflexión sobre la espiritualidad afrocubana, concepto polisémico y multidimensional, implica en primer lugar alejarse del modo occidental de entender y encontrar el conocimiento (Mohanty 2008). En la concepción occidental la “religión usualmente hace referencia a

dimensiones ‘externas’ y ‘orientadas hacia el exterior’ (*outward and external*) incluyendo edificios, instituciones, profesionales religiosos, símbolos y rituales sagrados y a un Dios ‘allí afuera’” (Woodhead 2010, 37-38, cit. en Frigerio 2016, 210). Desde la concepción afrocubana la religión no es solo institución, ideología y orientación hacia lo externo, pues cualquier practicante puede convertir su hogar en casa templo y hacerse de autoridad con sus prácticas.

La religión afrocubana funciona como un cuerpo mítico que agrupa nociones sagradas, seres y poderes sobrenaturales y trascendentes (Bolívar 1990; Durkheim 1982; Douglas 1970; Turner 1969; Bastide 1960). Incluye también a las personas que obtienen la condición de sacralidad y la religiosidad como planteamiento social que define:

[...] creencias religiosas convergentes en una experiencia de creer, de desplegar una mirada sobre la vida que más que agotarse en las numerosas limitaciones y dificultades cotidianas se transforma en un recurso fundamental a la hora de encontrar sentido, a la vez que permite plantear una apertura a pesar del cierre de alternativas, considerar posible aun lo aparentemente imposible y mantener de alguna manera la esperanza (Ameigeiras 2008, 8).

A su vez tales creencias integran un sistema de interpretación de la naturaleza, la sociedad, la ética, la sanación y la espiritualidad. Como religiosidad no es solo una práctica afrocubana (Bolívar 1997), sino que integra a buena parte de la población de la mayor de las Antillas y la entiendo dentro de la nación como narrativa y de la identidad nacional. Estas nociones de religión y religiosidad, reflejadas en la expresión cultural y la propia reproducción de la existencia humana, llevan a pensar las creencias como una actitud ante la vida.

Aunque es evidente la fuerte relación entre religiosidad y espiritualidad, diferencio los niveles de estos conceptos en la presente investigación. La religiosidad dimensiona la experiencia social y/o grupal. Mientras que la espiritualidad es esa experiencia privada y su reflejo hacia las demás personas, “se refiere a las dimensiones ‘internas’, ‘subjetivas’, ‘experienciales’ y emocionales y a un Dios interno (*God within*)” (Woodhead 2010, cit. en Frigerio 2016, 210).

El debate sociológico sobre la pertinencia, equiparación y diferenciación de los conceptos de religión, religiosidad y espiritualidad me llevó a pensarlos por separado, aun cuando están tan interrelacionados: el primero asociado a lo dogmático, el segundo como intermedio entre la práctica social e individual, y el tercero como expresión de la experiencia individual. Atiendo

en particular a este último aspecto ante la alerta sobre su uso exagerado e indiscriminado analizándolo fuera de las conexiones sociales, políticas y económicas (Frigerio 2016).

Aclarados estos puntos, aparece la cuestión de que cada practicante cambia nociones desde la cosmogonía hasta la interpretación de los símbolos religiosos afrocubanos en las regiones de Cuba, hecho que es palpable en los relatos de la memoria. Tal situación parte de la división en ramas según el origen de los esclavos-as llegados desde África. Ante esto ubico la existencia de una práctica modificada e influenciada en el contexto cubano por el ámbito político, microeconómico y social, y me adhiero al culto yoruba, que luego se conoció como lucumí (Bolívar 1990), en su expresión en la santería y en conexión con el espiritismo cruzado.

La santería reúne el panteón y los mitos de los *orishas* africanos,¹⁷ y sus rituales diarios siempre vinculan al espiritismo cruzado; así reza una de las máximas religiosas: *Ikú lobi Ocha* —el muerto parió al santo—. La influencia de esta “forma religiosa de origen *fon*”¹⁸ (Bolívar 1997, 165) tiene que ver con las migraciones de haitianos a Cuba y a su vez con las migraciones internas desde la zona oriental hacia la capital del país. La conexión de ambas ramas muestra el sincretismo y la transculturación religiosa afrocubana (Ortiz 1940), y es visible en un nivel práctico desde la consagración, los sistemas adivinatorios, y/o la labor de los santeros-as y espiritistas hacia sus consultantes dentro de un quehacer espiritual diario.

La espiritualidad afrocubana se desarrolla en la vinculación con las diversas transformaciones de la sociedad. Como explica la académica y escritora Bibi Bakare-Yusuf:

(...) a diferencia de la tradición espiritual europea, [...] no hay un principio trascendental en el contexto Yoruba —sino dioses individuales con la función de servir a diferentes necesidades espirituales—. Dado que las necesidades espirituales de una persona cambian con el tiempo, también lo hace su lealtad teológica. Esto no significa que la gente cambia de forma intermitente de dioses o tiene una actitud de “todo vale”. El politeísmo implica vivir con diversas reivindicaciones morales o de la verdad y negociar la tensión que surge de la igualdad y la diferencia sin excluir una de la otra (Bakare-Yusuf 2011, 44-45) [la mayúscula de yoruba pertenece al texto original].

¹⁷ Ver en anexo 1 principales deidades afrocubanas.

¹⁸ Etnia que se encuentra en el antiguo Dahomey meridional, actual República Popular de Benin (Bolívar 1997, 165).

El tema de “la religión y espiritualidad en la modernidad tardía representa un campo de estudio en continuo cambio y redefinición” (Nuño 2017, 62). También conceptualizo la espiritualidad afrocubana como una experiencia religiosa apoyada en el conocimiento, y las nociones de suerte, fe, esperanza y caridad en relación con expresiones materialistas de sanación individual y colectiva. Aunque no es una privativa de las mujeres santeras o espiritistas, tributa a este tipo de autoridad femenina con base en el quehacer espiritual diario.

La espiritualidad remite a un arma simbólica y material. Por un lado, contribuye a un trabajo emocional que asegura el sustento de las trabajadoras espirituales, ya que se convierte en la actividad económica principal de sus vidas. Por otro, presenta un grupo de saberes sobre el desempeño general en la reproducción social y que se transmiten y transforman mediante la memoria —sanación, diversión, socialización, y producción de conocimientos religiosos y espirituales—. Por eso, separar espiritualidad y conocimiento en mi análisis resulta imposible.

Lo simbólico en la espiritualidad afrocubana aparece en los recursos que sirven de base cuando lo material —o más concretamente el sustento material— entra en crisis por diversas razones (ver Narotzky 2000). Contactar con familiares y amigos-as en una misa espiritual no es creer en la vida después de la muerte, es hallar una apoyatura emocional en momentos necesarios; asimismo despojar el cuerpo al ritmo de un *bembé*,¹⁹ aligera el ánimo del mismo modo que la adivinación muestra soluciones prácticas a problemas cotidianos. Las dinámicas con estas fuerzas ‘sobrenaturales’, corporizan la propia voluntad de vivir incorporando, según Gebara (2000), la dimensión afectiva tan relegada por considerarse un aspecto subjetivo.

Para Le Breton ([1990] 2002), los curanderos —o curanderas y/o espiritistas—, son los médicos de la persona; tienen la capacidad de movilizar herramientas simbólicas y materiales que permiten al individuo asumir en formas diferentes sus padecimientos. En Cuba ello se refleja en el trabajo espiritual que busca la sanación de la mente y el cuerpo, eliminando la enfermedad, antiguamente conocida en lo espiritual afrocubano como ‘bilongo’ (Cabrera [1954] 1993) y luego denominada como brujería o hechicería, ya sea con fines de sanación o de daños.

¹⁹ Ritual festivo para los santos cuyo centro es el toque de tambores y la posesión de las deidades. Constituye un ritual público de la religiosidad afrocubana.

Por medio de la consulta espiritual —semejante a una consulta médica: un breve diagnóstico, una valoración del problema y la orientación de los remedios— se determinan los objetivos y problemas del/la consultante. Quienes acuden deben pagar el llamado ‘derecho’, una suma de dinero por la obra espiritual recibida. Siempre que estas funcionan según las necesidades del creyente, este guarda una reciprocidad hacia la trabajadora espiritual que trasciende el tiempo.

Muchas veces las prácticas religiosas afrocubanas se asocian a habilidades oscuras destinadas al mal, denominando a quienes la usan como brujeros-as, una connotación que expresa el prejuicio racial hacia estas personas casi siempre negras o afrodescendientes. Sin embargo, tal rama incluye saberes medicinales y curativos sobre plantas, esencias y otros elementos. Aclaro que las nociones afrocubanas del bien y el mal no son opuestas, deidades y trabajos juegan como intermedios concediendo favores y desfavores, amparos y desamparos...

Ahora bien, “la religión no es solo una instancia simbólica, sino que es también un espacio de producción y reproducción social, por lo que puede ser interpretada como un campo” (Lamas 1986, 2). Discuto, sin embargo, en el caso de la religión y la religiosidad afrocubana, la noción de campo religioso pues, aunque el campo religioso no surge como entidad cerrada, sino que prolonga la idea de la espiritualidad colectiva, constituye un espacio altamente jerarquizado.

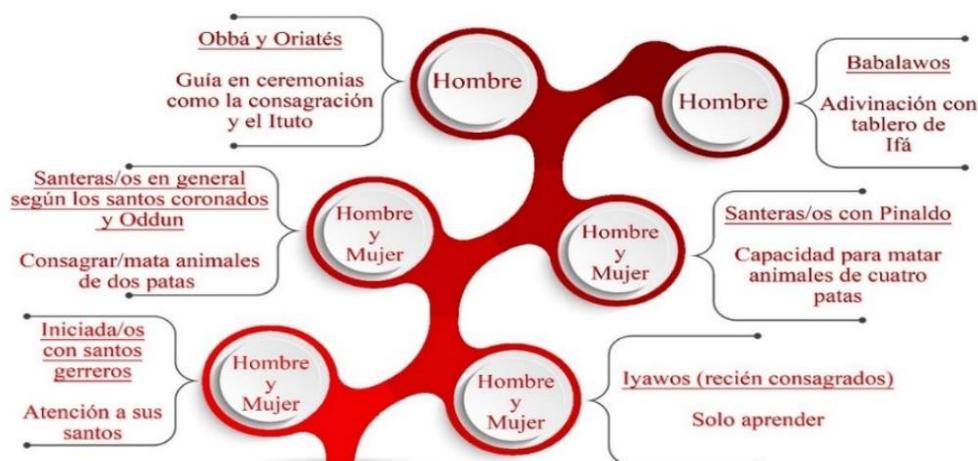
Su organización se basa en la diferencia sexual —que a su vez se convierte en fundamento y entramado de la subordinación femenina (Lamas 1999)²⁰— (ver esquema 1). La estratificación inicia con los sacerdotes de *Ifá*, *babalochas* e *iyalochas* mayores y menores con base en los *orishas* asentados, los *iyawós* —recién consagrados— hasta llegar a los no consagrados. En paralelo y basadas en las relaciones padrinos/madrinas-ahijados-as,²¹ se da otra gradación que contempla además a quienes acumulan más años de práctica.

²⁰ Para este particular recomiendo revisar a Rubiera (2011) y Cedeño (2014).

²¹ Padrinos y madrinas son los santeros-as que te entregan las deidades, alegóricamente “naces” de sus santos, y te dan o deben darte las primeras enseñanzas en tu proceso de consagración.

Esquema 1. Jerarquías en el Complejo *Ocha Ifá* (Santería)

Jerarquías en el Complejo *Ocha Ifá* (Santería)



Fuente: Barnet 2011, 284; Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008.

Esta estructura jerárquica-patriarcal (Gebara 2000), altamente estratificada, a la vez admite la entrada y salida de personas que no se adscriben formalmente a la religión, sino que acuden o se insertan en ella cuando necesitan.²² Ello amplía en particular el espacio religioso: coexisten unas nociones sagradas y profanas complementadas con los conceptos de esperanza, suerte, fe, caridad y salud, materializados en la cotidianidad de la existencia. Tal cualidad permite a algunas mujeres ocupar posiciones también jerárquicas en áreas como el trabajo espiritual.

Dicho aspecto, fundamental en mi opinión, no se ha analizado en su complejidad: el quehacer de las mujeres que laboran fuera de estas estructuras jerárquicas conforma y construye un tipo de autoridad femenina basada en este trabajo espiritual y el conocimiento que le acompaña. Si bien, no son “barcos errantes” dentro de la actividad religiosa pues mantienen su apego a preceptos fundamentales, sí transitan en una suerte de autonomía tanto espiritual como económica, que a la vez les permite descollar en la estructura matrifocal.

Varias mujeres negras cubanas (santeras, espiritistas) se desempeñan en sus barrios, pueblos o ciudades como guías espirituales (ver Aguilar 2007). Por eso se convirtieron en autoridades

²² Como explica Bakare-Yusuf (2011) la espiritualidad se relaciona directamente con las necesidades y estas con los diversos contextos. También Bolívar (1997) da cuenta del fenómeno desde el paralelismo religioso, o sea, la posibilidad de practicar varias religiones, incluso no afro-cubanas.

indiscutibles en torno a la curación alternativa o los efectos dañinos de determinadas sustancias, alimentos o hierbas (Prados-Torreira 2005). Del mismo modo construyeron un acervo de “remedios” para el espíritu que como el cuerpo necesita cuidarse y curarse.

Claro que este tipo de conocimiento, como bien argumenta Gebara (2000), no se ubica como el tradicional objeto epistemológico por tratarse de un saber que, aunque se apoya en cierta base racional posee mucho de irracional; sería en sus palabras: “pensar este «irracional racional»” (Gebara 2000, 36). Sin embargo, constituye un conjunto epistémico relevante en el nivel de la cotidianidad pues expresa “nuestro modo reflexivo de existir, de designar las imágenes que tenemos del universo, de nuestras percepciones y relaciones humanas, de nuestros deseos y sueños” (Gebara 2000, 70). No en vano, la actividad epistémica constituye una forma esencial de la actividad espiritual del ser humano y de su reconocimiento.

En ese sentido, Gebara (2000) plantea que “la jerarquización social [también] se expresa [...] en la jerarquización del saber” (46), y se conjuga con la estratificación de raza y género. Desafiar tales nociones permite repensar las formas en que se presenta el conocimiento y el autoconocimiento como saberes despojados del legado patriarcal y colonialista.

Por último, aparece el argumento de entender a este tipo de religiosidad y espiritualidad como cultura.²³ Es un organismo que evoluciona: tiene su base en las herencias africanas, pero de igual modo tiende a transformarse y a recibir influencias. Al mismo tiempo se construye, reproduce y transfigura desde el escenario social, político y económico; y es en estos espacios donde estructura sus interacciones con el ámbito de la reproducción social.

La reproducción espiritual de la nación cubana está marcada por la herencia esclavista y el catolicismo impulsado por el dominio español, desde estas claves puedo ver el proceso de jerarquización y de mestizaje religioso en Cuba, así como sus impactos en orden cotidiano. “Desde sus inicios la sociedad cubana se caracterizó por una estratificación de clases que se correspondía con una filiación racial, en cuyos estratos inferiores se encontraban

²³ Entendida aquí desde Gramsci, como los “modos de ser y de vivir en el mundo (...), serían las formas concretas que adopta la interacción de múltiples procesos históricos en determinadas coyunturas” (Gramsci cit. en Crehan, 2004, 93). Para Gramsci la cultura es pensamiento en acción, un medio que le permite a la gente comprender activamente su lugar en la realidad en la que vive, su cotidianidad, pero que a la vez expresa las tensiones sociales.

sobrerrepresentados los negros” (Almeida 2010, 17). La religión y la religiosidad afrocubana emergen justamente como una de esas producciones simbólicas y materiales enmarcadas en un estrato y una raza: el popular y lo negro; que al mismo tiempo resultan de la fusión entre los remanentes católicos y africanos, con supremacía de los últimos.

Al racializar la religión no solo se manifiesta su origen lo cual asume con orgullo la mayoría de la población negra (ver Cabrera [1957] 1979, [1954] 1993; y Bolívar 1997, 1996, 1990), sino que se jerarquizan saberes, prácticas e imágenes dándoles un lugar específico, que a la vez relegan a sus devotos y practicantes. En la cotidianidad tales nociones se dimensionan en formas contradictorias y diversas. La clase y la raza se vuelven construcciones estereotipadas que van mutando mientras se interconectan con el entramado económico, político y social. Un análisis en el nivel cotidiano visibiliza los recursos que emplea la religiosidad como arma simbólica y material (hechizos para la suerte, uso de plantas y sustancias para curar, enfermar o alimentar), y sobre la necesidad de la fe y la esperanza en la existencia humana. Asimismo, se manifiesta la influencia o incidencia de tales aspectos en los procesos de movilidad social.

En las religiones y la religiosidad afrocubanas la memoria y su cualidad de colectiva interpretan un papel fundamental ya que van conformando un cúmulo de fenómenos simbólicos y materiales. Si las religiones, la religiosidad y la espiritualidad se reproducen y subsisten, es porque la memoria colectiva las alimenta y las readecúa de acuerdo con los imperativos de una realidad potencialmente cambiante. Ya Roger Bastide, en su estudio sobre las religiones africanas en Brasil, explicaba que “los recuerdos heredados de los antepasados solo sobreviven y pueden insinuarse en el marco de la sociedad existente” (1960, 258).²⁴

1.3. La memoria como una guerra de imágenes: rituales de lo público, lo privado, lo estatal, lo religioso...

La espiritualidad podría remitir a una categoría prácticamente intangible, y difícil de analizar. Sin embargo, la convierto en objeto aprehensible —afrontando el reto de explicar aspectos subjetivos— al entenderla como arma simbólica y material, y como parte de una guerra de

²⁴Traducción propia, la cita original en inglés: “Memories inherited from the ancestor survive only insofar and they can insinuate themselves into the existing framework of society” (Bastide 1960, 258).

imágenes que halla en la memoria un espacio de transmisión. A la vez esta batalla de símbolos, íconos y significados denota en particular lo público, lo estatal²⁵ y lo privado.

Los símbolos e íconos, imágenes propias de la religiosidad y religiones afrocubanas, están atravesados por el sincretismo, y aparecen como imágenes de vírgenes y santos católicos equiparados con las soperas, tinajas, piedras y demás elementos de la santería. Las imágenes transportan y sirven para explicar el tiempo y la historia, y para reconstruir las memorias; ese peso estratégico y cultural como indica Gruzinski (1994) no debe ignorarse. Las realidades sociales enfrentan a las imágenes en diversas formas ya que la admiración o rechazo hacia estas expresan también la pertenencia social: a una raza, un estrato o una filiación política.

Gruzinski (1994) denomina la guerra de imágenes²⁶ a esas disputas e imbricaciones de los diversos símbolos para lograr una definición. Ello pudiera aplicarse al momento de definir la nación, y en específico en la lucha que se da entre los íconos del Estado y los religiosos en la cotidianidad. Este aspecto comprende la adopción y las memorias de los íconos en los imaginarios y refiere sus funciones para concentrar la atención, alentar deseos, miedos y esperanzas, canalizar las expectativas y estructurar los significados de las creencias.

Como advierte Stuart Hall (2000) el significado no puede ser fijado por la representación, y por tanto subyacen en este, potencialidades para subvertir órdenes dominantes. También el significado tiende a simbolizar lo relevante de una época cuando se desarrolla un ejercicio de memoria o cuando al pasar del tiempo surge una reflexión sobre los íconos y las imágenes; la permanencia temporal ayuda a fijar ciertos significados.

Esta confrontación se aprecia en una “lucha ritual” que ampliando el concepto de Abélès (2007) no queda restringida al campo de la política en el Estado, sino que se puede dar entre dos campos distintos como el religioso y el estatal. Así se contraponen y complementan imágenes y significados explotando las fronteras públicas, privadas, estatales, religiosas... por más que se insista en salvaguardar los límites desde los múltiples campos.

²⁵ Enunciar estas discrepancias desde lo estatal permite hablar de las transformaciones que ocurren siguiendo los cambios experimentados durante varias etapas del Estado nación.

²⁶ Esas memorias rituales se traducen en imágenes y se enlazan en particular con la iconografía.

La guerra de imágenes permite además analizar la memoria como proceso subjetivo en las disputas por la producción de sentidos, y que a su vez se insertan en las relaciones de poder. Es en ese choque de símbolos tan característico de la religión y la religiosidad afrocubanas que se pueden entender las disputas e imbricaciones con los otros órdenes sociales.

Me resultó interesante pensar como imágenes las hierofanías (Eliades 1959) que destacan en esta religiosidad; o sea, aquellas formas, objetos y fenómenos que se revelan como sagrados y que se acompañan de una realidad sobrenatural. Según Eliades (1959) también cuenta la importancia de la experiencia religiosa y los modos en que lo sagrado traspasa ciertos objetos para definir la sacralidad de algunas personas. De esa forma en las religiones afrocubanas algunas mujeres y hombres adquieren una dimensión sagrada pública.

El cuerpo de las mujeres santeras o espiritistas —como hierofanías— legitima la autoridad en la imagen y los íconos: los colores de los atuendos, los motivos religiosos, la edad y la propia raza. La edad aumenta tal autoridad en las prácticas y el respeto hacia las santeras mayores no solo en *oddu* [letras de santería], sino como ancianas que acumulan saberes. La racialización refleja una naturalización de la espiritualidad afrocubana, semejante a aquella “naturalización de la desigualdad” que explica Stolcke (2000) y que de igual modo segmenta, discrimina y deslegitima a quienes no encajan en la “raza ideal” de la santería, que vendría a ser una cualidad privativa de las personas negras. Nada más alejado de la verdad si nos remontamos al proceso de mestizaje que desde finales de la Colonia fue caracterizando al pueblo cubano.

¿Cómo entender en relación con tales argumentos lo privado y lo público? De Barbieri (1996) interpreta tales espacios desde la interacción que producen las diferentes normatividades —ya sean legales y/o culturales, en este caso religiosas—, más allá de los binarismos o dicotomías. Esta autora advierte que existen varios ámbitos de acción que operan dentro de tales espacios y que ayudan a captar lo difusas que pueden volverse las fronteras entre lo público/privado.

En esa conexión de lo público con lo estatal, el Estado es un entramado de diferentes discursos, organismos, e instituciones a nivel local, nacional y global, con un rol importante “en la definición y aplicación de las diferentes esferas de acción que se consideran abarcando lo público y lo privado” (Waylen 1998, 17). Desde la religiosidad el Estado interviene en el ámbito privado con regulaciones para la actividad religiosa, un ejemplo es la Constitución de la República de Cuba de 1976, que analizo en detalle en el capítulo 3. Esta normativa daba “la

posibilidad de simultáneamente abrazar dos creencias contradictorias, una oficial y una secreta, una arcaica y otra progresista, una que permite el mito de los orígenes, la otra que articula la diferencia y la división” (Bhabha 1986, 168 cit. en Hall 2000).

Extiendo esta noción para comprender la conexión y/o disputas entre las creencias oficiales-públicas-estatales y las creencias secretas-privadas-religiosas, así como sus respectivos íconos y símbolos pues si bien dentro de la espiritualidad, la sanación se dimensiona en lo privado e íntimo, también resulta principal la exteriorización pública de estas prácticas (ya sea por los atuendos, las labores rituales, etc.). El trabajo espiritual demanda un posicionamiento en el espacio público que facilita la conformación de la autoridad.

1.4. Hilando las teorías: conclusión

Múltiples factores se articulan a la hora de presentar las memorias como un entramado complejo de relaciones y construcciones de sentido. No identifico el “boom de la memoria” (Huysen 2000), como una obsesión por el tiempo pretérito intensificada en los discursos retomados hoy día en buena parte de América Latina, ni recorro a ella en tránsito romántico hacia épocas pasadas. Más allá de la necesidad de encontrar raíces, considero que la memoria sirve como una herramienta para explicar desde lo procesual estados presentes.

Al estudiar las religiones y la religiosidad afrocubanas dentro del relato nación y articulando género, raza y clase, la conexión de las memorias y la experiencia se convierte en reveladora de diversos ejes de desigualdad, pero a la vez permite encontrar la conformación de la autoridad femenina. En ese caso la espiritualidad afrocubana posibilita un acercamiento a la reproducción social no solo para visibilizar roles femeninos opacados en la historia sino para repensar la capacidad de acción de los sujetos ante las estructuras macrosociales.

A su vez visibiliza los impactos del racismo en las experiencias marginales y los imaginarios, y los cambios sociales producidos por procesos de emancipación, a veces contradictorios, a veces resultantes de influencias externas y problemas internos. Esto es posible porque la categoría experiencia articula a las demás categorías: la clase, la raza, el género, aun la espiritualidad afrocubana. Prestar atención a esta categoría representa un potencial analítico para el feminismo y para compartir no solo historias de marginación y discriminación, sino historias de autoridad que permitan a las mujeres autorreconocer sus potencialidades.

Una de las expresiones más importantes ocurre como un choque figurativo, una guerra de imágenes (Gruzinski 1994) donde las memorias rituales se enlazan con la iconografía religiosa, cotidiana y política. La guerra de imágenes fortalece esos sentidos a veces enfrentados, a veces combinados, pero siempre exhibiendo las huellas de un pasado que permite estudiar las expresiones de la espiritualidad y ver cómo se concentran los anhelos y las esperanzas en la cotidianidad signados por un tiempo y un espacio social.

Por una parte, las memorias en torno a la espiritualidad afrocubana presentan vivencias personales —experiencia en el sentido de Scott (1991)—, rituales y prácticas cotidianas religiosas y espirituales unidas con los ‘grandes hechos de la historia’. Por otra, son un conjunto de saberes condensados en remedios para la sanación del cuerpo, la protección de la persona y la ritualidad afrocubana. La espiritualidad es así una cualidad —que conlleva el cultivarse para sanar— y como espacio de aflicción —que demanda curarse y fortalecerse—.

Construir unas memorias de la reproducción social en relación con la espiritualidad afrocubana implica atender a varios aspectos de relevancia. Primero: al papel que juegan en la cotidianidad como parte del diario sostener de la vida (forma de empleo y recurso de sanación/enfermedad); segundo: en un nivel simbólico que alimenta la materialidad y como parte de las nociones de fe, esperanza y caridad que sostienen a la persona; y tercero: como parte del orden social y sus estratificaciones remarcadas por el género, la raza y la clase.

Historiar, con base en la memoria, la reproducción social y la espiritualidad afrocubana, revela la presencia femenina en la historia, y expone sus aportes en tal proceso. Interpretar y difundir las narrativas de la nación, constituye un reto no solo teórico-metodológico, sino ético en el sentido que al recontarlas influyen en los estados presentes y futuros.

Parto del enfoque matrifocal desde la espiritualidad afrocubana para entender es historia contada desde una visión patriarcal. Claro que este fenómeno requiere una sustentación no como suceso que emerge casualmente sino como proceso de larga permanencia con estabilidades, continuidades y cambios. Es ahí donde, hilando las teorías, la memoria deviene en recurso sustancial para construir una reflexión que aporte nuevas entradas al estudio de la reproducción social de la nación cubana en momentos históricos concretos.

Capítulo 2

Marcada para coronar: la espiritualidad afrocubana como arma material y simbólica

Me llamo la Esperanza; os sonrío cuando entráis en la vida y en ella os sigo paso a paso, y solo os dejo cuando llegáis a los mundos, en que se realizan para vosotros, las promesas de felicidad, que sin cesar oís. Soy vuestra fiel amiga; no rechazéis mis inspiraciones.
—Oración espiritual *La esperanza*

Si algo impulsa a la gente más allá de la fe, eso es la esperanza. La esperanza de mejorar y salir adelante está presente en las historias de mi bisabuela Ambrosia Agramonte sobre esta etapa. Su relato inicia en 1957, al filo de sus 50 años, y fundamenta la importancia de la espiritualidad afrocubana en su experiencia y en la reproducción social de la nación. La cotidianidad y su esfuerzo por “hacerse santo” aparecen conectados en su narrativa con las vivencias signadas por el racismo, la discriminación, la lucha por salir de la pobreza y las condiciones económicas, políticas y sociales en general.

Los finales de la década del 50 y principios de los años 60 en Cuba fueron sin dudas un contexto convulso. Por un lado, durante el gobierno representado por Fulgencio Batista, se agudizaron las contradicciones entre las clases sociales. Por otro, se consolidó un movimiento guerrillero que alteró el panorama económico, social y político pues como grupo armado proponía cambiar la situación del país mediante el uso de la fuerza. El escenario exponía un sinfín de situaciones en el orden microsocioal que iban desde el temor a los guerrilleros y a la lucha armada, hasta condiciones de hambre y extrema escasez (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

En cada circunstancia mi bisabuela apelaba a la espiritualidad como un arma para enfrentar las adversidades propias de tal contexto, pero ¿cómo la espiritualidad afrocubana devino en arma material y simbólica dentro de la reproducción social en la nación cubana?, ¿cómo operaron las relaciones racializadas, genéricas y clasistas, y en qué modo mi bisabuela tomó consciencia de los procesos de subordinación y discriminación para actuar frente estos? Desde estas interrogantes describo la reproducción social en relación con las prácticas de la religiosidad y la espiritualidad afrocubanas entre 1957-1962, dentro del contexto de las guerras de guerrillas antes del triunfo y en los primeros años de la revolución.

Para elaborar este capítulo, además de sistematizar los testimonios de mi bisabuela y otras entrevistas, revisé prensa cubana, específicamente la *Revista Bohemia* y el *Diario de La Marina* entre los años 1957-1962, para entender no solo el panorama macrosocial sino presentar rasgos generales del entorno religioso. Mi trabajo centra su atención en las imágenes y su imbricación política-religiosa-espiritual. También del blog *Los archivos de Connie*, recuperé materiales útiles como textos y folletos sobre religiosidad y religión.

Primero expongo los rasgos relevantes del contexto para entender el periodo al que pertenecen las memorias de mi bisabuela. Luego muestro las relaciones entre religiosidad y espiritualidad afrocubana, raza, género y clase, y sus funciones como arma material y simbólica. Continúo la reflexión con la inserción de mi bisabuela en las religiones afrocubanas desde la lucha por “hacerse santo” hasta que logra la coronación. Tales expresiones son captadas gracias a la memoria, una fuente sensitiva que se desplaza por líneas temporales diversas, que evoca épocas y sucesos siempre en conexión con la realidad política, social y económica.

2.1. La lucha de guerrillas, el triunfo y los primeros años de la Revolución cubana

A grandes rasgos en este acápite realizo un recorrido histórico por los dos últimos años del gobierno del presidente Fulgencio Batista y el panorama de la guerra de guerrillas (1957 y 1958) en la región central, así como los cuatro primeros años de la Revolución cubana desde su triunfo hasta la resolución de la llamada crisis de los misiles (1959-1962). A la par de las características políticas, económicas y sociales que vivía Cuba en esta etapa muestro las peculiaridades del panorama religioso de la nación.

Si bien el año 1959 marca un hito histórico en Cuba, la selección de este contexto se relaciona con los puntos marcados por los recuerdos de mi bisabuela. Vale aclarar que en sus memorias hay un continuo en la situación de violencia, zozobra y desequilibrio en la vida cotidiana que no empieza a encontrar estabilidad sino hacia finales de 1962 y principios de 1963, quizás también asociado a su propia lucha por consagrarse.

En 1958, la lucha de guerrillas destacaba como parte de una realidad compleja en el centro norte de Cuba, región donde la invasión tenía como figuras relevantes a Camilo Cienfuegos y Ernesto (El Che) Guevara. El ambiente resultaba hostil: tanto en ciudades como en zonas rurales había enfrentamientos armados y más que nunca “la gente echaba mano a sus

escopetas, revólveres, machetes o ‘sus santos’” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

La lucha guerrillera, según Osnelo García —coordinador y combatiente del Movimiento 26 de Julio en Mayajigua, localidad donde vivía mi bisabuela—, estuvo atravesada por las disputas internas y la presencia de varias fracciones que se adjudicaban la lucha por la libertad cuando sus fines eran disímiles (en entrevista con la autora, 18 de octubre de 2011). Entre estas estaban los llamados “come vacas”²⁷ que con una apariencia similar a los guerrilleros (barbudos y en grupos armados) atacaban y robaban en las zonas rurales como si se tratara del Viejo Oeste americano (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Económicamente Mayajigua dependía de la industria azucarera, principal producción de la que sobrevivían las familias pobres. Existían dos temporadas: la de zafra, trabajo y paga, y el “tiempo muerto”, la espera del inicio del nuevo periodo. Núñez (1961), en su balance sobre la producción azucarera en el país antes de 1959, explica que esta fuente de trabajo pendía de las fluctuaciones de precios, y producciones, así como de las relaciones primero con Estados Unidos y luego con el resto de compradores del azúcar. Entre 1957 y 1958 había descendido la producción (Núñez 1961) y aumentaba el desempleo (*Diario de La marina 1957-1958*; *Revista Bohemia 1957-1958*). Sin embargo, según mi bisabuela todavía había qué comer:

...uno iba a la tienda y pedía tres kilos de azúcar y dos de café, un real de ternilla²⁸ y resolvía, lo malo era eso de que los lugares estaban divididos: la sociedad de los blancos y el liceo de los negros en lo que es ahora la funeraria, los negros no podíamos [...] estar en el centro del parque, por los ruedos era que andábamos [...] en los bares dicen que habían vasos para blancos y para negros (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

La estratificación en Mayajigua era bien marcada y se expresaba en la estructura socioclasista propia del capitalismo subdesarrollado y dependiente (Espina 1997) con las particularidades del racismo en el entorno rural y periurbano. Junto a la burguesía y la clase media (blanca y

²⁷ Con este apelativo también trascendieron los miembros del II Frente del Escambray, cuyo papel en el proceso revolucionario todavía demanda un análisis exhaustivo y una reconstrucción histórica, que excede el objeto de esta investigación.

²⁸ Hueso de res sin carne, muy útil para hacer caldos y sopas.

mulata) destacaban la pequeña burguesía y los sectores informales (casi siempre personas negras, y a los que pertenecían las santeras-os, y las curanderas-os), además de una mayoría de campesinos pobres (blancos y negros) y una escasa presencia de la intelectualidad. La religión católica predominaba en la narrativa y en el panorama religioso de la nación, pero siempre en conexión con los elementos propios de las religiones y la religiosidad afrocubanas ampliamente practicadas por las cubanas y cubanos negros, mulatos y de sectores populares (Cabrera 1954). Las relaciones Iglesia-Estado representaban la alianza entre los poderes eclesiásticos y las clases adineradas dentro de la estructura social.

El triunfo de la Revolución cubana (enero de 1959) irrumpió en el panorama nacional y mundial con múltiples significados, pero sobre todo impuso un nuevo proyecto que defendía la igualdad social. El proyecto que puso en pie de guerra a todo el territorio cubano empezaba a institucionalizarse y su inicial carácter popular devino en la construcción del primer proceso socialista de América Latina. Sucesivas medidas en todos los ámbitos dan cuenta de las transformaciones y rupturas con el orden anterior.

Por ejemplo, entre 1959 y 1960 fue firmada la primera Ley de Reforma Agraria, la Reforma Urbana, y la nacionalización de las mayores empresas comerciales, bancarias e industriales. Tales medidas atacaron las bases económicas de la burguesía nacional y extranjera, y sirvieron de precedentes en la estatalización de la propiedad, aunque persistía la burguesía agraria media y la pequeña burguesía urbana y rural. Entre finales de 1960 y 1963 se desarma la pequeña propiedad privada y con la segunda Ley de Reforma Agraria queda casi eliminada la presencia del componente burgués (Espina 1997).

A estas medidas revolucionarias se unieron hechos que expresan la inestabilidad referida por mi bisabuela: los juicios sumarios;²⁹ la desaparición física de Camilo Cienfuegos (octubre de 1959); la presencia de bandas delictivas y opositoras en El Escambray,³⁰ la ruptura de relaciones con Estados Unidos; la declaración del bloqueo (octubre de 1960); la invasión a Playa Girón (abril de 1961); y la crisis de los misiles (octubre de 1962); entre otros. Estos sucesos explican la constante preocupación que marcaba la vida de las cubanas y cubanos en el diario sucederse de los días.

²⁹ Procesos donde se condenaba a muerte a los acusados por crímenes durante el gobierno de Batista.

³⁰ Zona montañosa ubicada al centro de Cuba, (actual provincia de Sancti Spíritus) donde operaron grupos armados que se oponían a la revolución en sus primeros años.

A ello, debe sumarse el hambre y la escasez enfrentada en los sectores populares pues la intervención de los negocios privados produjo un desabastecimiento de los principales mercados. En esencia, era un panorama marcado por la lucha armada y sus consecuencias, y la transición relativamente rápida, pero no menos traumática de una sociedad capitalista a una sociedad que apostaba por construir el socialismo.

2.2. Cuando venía Batista...³¹ élites, racismo, género y religiosidad afrocubana

Cuando en 1957, el entonces presidente de la república de Cuba Fulgencio Batista, asistió a la casa de la famosa espiritista Otilia Machado, mi bisabuela Ambrosia Agramonte, tuvo la suerte o la insistente curiosidad de reconocerle.

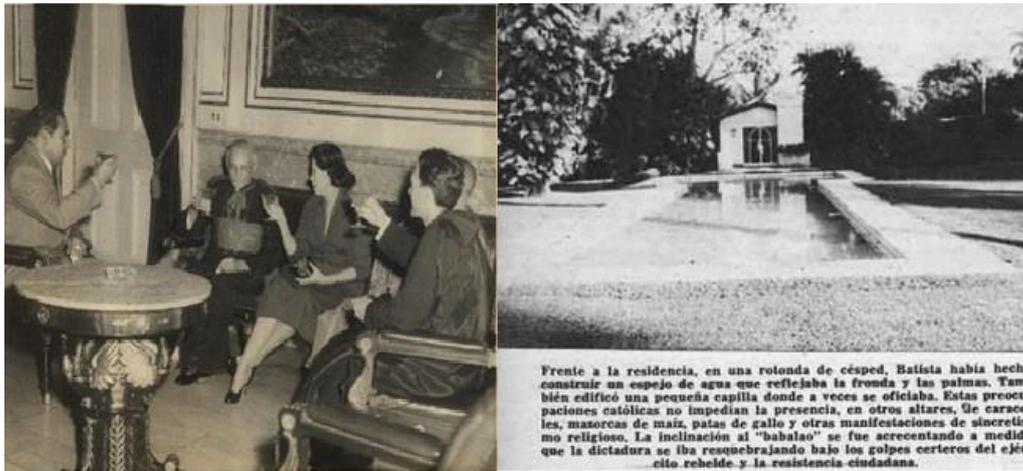
Trepada en un banquito me asomé [por la parte superior de la puerta] para ver qué tanto misterio se traían: todos recogidos a las seis de la tarde, y apenas cayó la noche una comitiva iba a pasito rápido pa' el cuarto de santo. Era Batista chica, que venía a consultarse con Otilia, sí señor el mismito presidente (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Fulgencio Batista Zaldívar (1901-1973), este “ídolo del pueblo”, —como lo llama Blanco Prieto (2017) — mulato y humilde, había llegado al poder como presidente electo para el periodo de 1940-1944. En 1952, dio un golpe de Estado que lo mantendría como gobernante hasta los últimos días de 1958 cuando su gobierno fue derrotado por la Revolución cubana; esta oposición dejó un saldo de miles de asesinatos y torturas (*Revista Bohemia*, 11 de enero de 1959).

El presidente era considerado como uno de los fieles seguidores de la Iglesia Católica, con un santuario en el Palacio presidencial, e incluso mandó a construir una capilla en los predios de su residencia personal (ver figura 3), pero ¿cómo y por qué Fulgencio Batista visitaría a la espiritista, cuando se proclamaba oficialmente católico?

³¹ Se refiere a Fulgencio Batista, último presidente antes del triunfo de la Revolución cubana en 1959.

Figura 3. Batista y su esposa Martha en el Palacio presidencial con altos representantes de la Iglesia Católica; capilla en la residencia personal de Batista



Fuente: Revista Bohemia 1959

De acuerdo con Orozco y Bolívar (1998) los primeros días de 1957 fueron preocupantes para Batista tras las predicciones del *oddún* del año [letra de santería, sacadas por docenas de *babalawos*³² reunidos en La Habana]. En opinión de estos autores la letra marcaría el destino patrio ya que constituía una previsión sobre diversos hechos que ocurrirían ese año. “Para un hombre como Batista, practicante asiduo de las religiones afrocubanas, dos letras lo torturaban [...]: *irete logbe*”³³ (Orozco y Bolívar 1998, 177).

El rumor sobre las prácticas religiosas afrocubanas de Batista es ya un tema de discusión histórica (Bianchi 2015). Del mismo modo en que se debaten las formas que usó para llegar al poder el primer y único mulato presidente de Cuba, se indaga cada vez más el papel de la religiosidad afrocubana en este arribo y el mantenimiento de su mandato. Sin embargo, detrás de ese supuesto ‘poder oculto’ de la santería y el espiritismo no se investiga demasiado el rol de algunas mujeres que integraban su guía espiritual como la camajuanense Otilia Machado.

Entra aquí el relato de mi bisabuela cuando explica que recomendado por la santera María Cepeda, el presidente acudió a tratarse con Otilia, por “la fuerza y el poder espiritual que tenía esta”. Si bien se especulaba que el gobernante tenía exclusivos *babalawo* y *ganguero*,³⁴ en esta y otras ocasiones se dirigió a la casa templo camajuanense. Aunque el relato de mi

³² Sacerdotes de *Ifá*, máximas figuras de la religión afrocubana santería.

³³ También denominado *OGBE IRETE*, *OGBE ATE*, signo de la santería cubana.

³⁴ Oficiantes de la Regla de Palo monte, tendencias a trabajos de hechicería.

bisabuela no precisa en qué consistía “la fuerza” especial de Otilia, una interpretación de la letra planteada por Orozco y Bolívar (1998), ofrece claras luces de la razón del mandatario.

En el Tratado de *Ifá, Ogbe irete* u *Ogbe ate*, explica la relación de *Olokun*³⁵ con el poder espiritual de las mujeres, (de cierta forma del matriarcado); además advierte sobre la traición, y el poder de la brujería. El relato de mi bisabuela lo ubica en la casa templo a fin de hacerse un *ebbó* [limpieza espiritual], por las yerbas y animales que había, y debía ser a manos de una mujer con la experiencia y conocimientos de Otilia. Según mi bisabuela, fue allí donde quedó ratificado que podría sufrir una traición y que su gobierno empezaba a tener los días contados.

Como una herencia bien aprovechada del periodo colonial, muchas mujeres negras y mulatas se dedicaban a la santería y el espiritismo como medio para sostener la vida. De un lado pues generaba un ingreso constante y de otro, porque no conseguían mejores empleos o retribución por el racismo imperante en el archipiélago cubano. Apoyadas en la fuerte religiosidad que caracterizaba a la nación, estas santeras y espiritistas se convertían en sanadoras y guías espirituales que adivinaban y ‘transformaban’ los destinos de la patria, como la antes citada.

La relación de mi bisabuela con la nombrada espiritista había iniciado unos años atrás cuando, tras la muerte de su esposo, Teodoro de la Caridad Laredo, el 21 de noviembre de 1954, comenzó una reclamación legal por su pensión como viuda de trabajador azucarero con más de treinta años en el gremio.³⁶ Su esposo también tenía ciertos conocimientos espirituales, pero era bastante reservado.

Mi marido el chino Laredo, sí [era] descendiente de chinos, era de un carácter fuerte, jugador de gallo, carretero, no le gustaba que me juntara con otros religiosos «que son tramposos los santeros», me decía. Él se tomaba su trago los domingos, tenía también sus mañas y sabía de palos³⁷... Una vez me dijo: «Ambrosia vamos a hacer un trato: el primero que se muera, llama al otro pa'l cielo», y yo le dije: «no, cada cual se va cuando le toque»; mira eso, él está en la verdad y yo en la mentira y yo todavía cien años y no he perdido el sentido del humor ja, ja, ja. Ambrosia no es de hacer trato, como esas mujeres que hasta después de muerto las gobiernan

³⁵ Ver deidades en Anexos (tabla 1).

³⁶ Mi bisabuela conocía que tenía derecho a esta jubilación, por eso, una vez recuperada del impacto del fallecimiento, inició los trámites en la Audiencia de Santa Clara, institución encargada de este tipo de trámites en la provincia de Las Villas, para ello consultó con la afamada espiritista.

³⁷ Se refiere a la Regla de Palo monte.

los mario [maridos] (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Sin embargo, era clara la dominación del marido sobre el potencial de mi bisabuela para desarrollar el trabajo espiritual. De modo que tal prohibición incidía en el desarrollo de una actividad que podía reportarle ingresos y una autoridad simbólica en aquel reducido espacio que habitaban conocido como Arroyo Prieto,³⁸ una zona rural cañera donde mi bisabuela vivía y tenía su fonda.

Fue en el año 1957, en la casa de Otilia Machado, cuando tras una consulta, la espiritista le informó: “«usted tiene que hacerse santo, Ambrosia; fíjate que no puedes subir a la mesa de operación pues te va la vida en eso, primero se corona³⁹ y luego se opera»” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). Mi bisabuela relata que se quedó callada pensando cómo podría ella reunir todo el dinero que requería para hacerse santo, que al igual que en la actualidad, resultaba bien costoso (además del derecho del suelo —suma en efectivo que debe entregarse— se compran animales, soperas, alimentos, etcétera). Sin embargo, tenía que agenciárselas para lograr esa suma que aseguraría el bienestar de ella y su familia.

La consagración, popularmente conocida como hacerse santo, constituye el ritual de paso en la Regla *Ocha*. Es concebida como un segundo nacimiento puesto que el individuo asienta en su cabeza una deidad que guiará su vida para deificarla como proyecto ético y religioso. Este punto marca uno de los momentos trascendentales en la vida de las santeras y santeros pues llega casi siempre asociado a intervalos donde la preservación de la vida entra en juego —ya sea por problemas de salud, justicia, o decisiones importantes—.

En el caso de mi bisabuela tenía afectada la salud, y debía efectuar una operación médica cuyos costos excedían sus ingresos. No obstante, convencida de la fuerza espiritual y adivinatoria de Otilia Machado, ella pensó en reunir y ahorrar para coronarse, en lugar de acudir directo a manos médicas. Extraña experiencia de fe, que relataría años más tarde:

³⁸ En la actualidad pertenece a la provincia de Ciego de Ávila.

³⁹ Alude a la consagración en la Regla *Ocha*.

“«usted reúna pa'l santo Ambrosia, que luego la operación⁴⁰ le sale gratis»” (aclaración de mi abuela Estela Laredo: resultó que con la revolución la atención médica pasó a ser gratuita). Vale la pena explicar que, aunque no ocurra una inserción formal, desde que una persona está “marcada para coronar”⁴¹, como era el caso de mi bisabuela, ya inicia su entrada al campo religioso afrocubano pues “hacerse santo” es un proceso con varios pasos rituales:

...desde que te dicen que tienes que hacértelo, hasta que te bajan el tablero para ver tu cabeza a quién coronan... yo tenía guerra de santo, todos los santos querían mi cabeza, entonces mi madrina [Otilia] dijo, «ahí vamos a poner a *Obbatalá*, ya nadie pasa por encima de esa cabeza»” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Sus primeras prácticas religiosas eran apegadas al catolicismo: el nombre católico, el bautizo o la primera comunión. Sin embargo, fue redimensionando las expresiones y apegándose a la espiritualidad afrocubana, dando otros sentidos a las deidades y plantas como la ceiba, la palma o los fenómenos climatológicos.

A mí me pusieron Ambrosia por San Ambrosio dicen, el día del almanaque católico, era la costumbre, no me gustaba mucho, pero luego me fui acostumbrando. [...] La primera imagen de la Virgen de Regla que yo tuve la compré por solo 40 centavos a un caminante que llegó a la fonda en Arroyo Prieto. El señor traía varios santos en varios precios: oraciones cuadros con marco de madera, de esta de cedro.

Yo tenía muchos santos, así lo empecé yo a adorar como católico: San Pedro y San Pablo, La mano poderosa, San Rafael Médico Divino, San Lázaro, La Virgen de la Caridad y la Virgen de Regla porque hay que tenerle y adorarles a las dos como dos hermanas, no sirve la Virgen de la Caridad del Cobre, sin la de Regla; hay que encenderlas juntas, no en vano se celebran el 7 y el 8 de septiembre (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Este culto transculturado, que Ortiz ([1940] 1973) define como uno de los más importantes fenómenos del entorno religioso cubano: la penetración mutua de las tradiciones religiosas existentes —santería, catolicismo, Palo monte, espiritismo cruzado, etcétera— caracterizaba las primeras prácticas religiosas de mi bisabuela. Ella contaba que luego los santos se le

⁴⁰ Cirugía para extraer el fibroma.

⁴¹ Algunas personas pueden estar “presas en santo”, y están reuniendo lo necesario para el ritual.

aparecieron en sueños, en formas de espíritus, o simplemente “se montaba” [la poseían] dejándole mensajes con sus hijos.

Aprovechó entonces su condición de mujer negra para aprender de los descendientes de congos, las haitianas, jamaicanos y otros practicantes con quienes compartió palabras, frases, propiedades de plantas y elementos en la llamada colonia de Arroyo Prieto. Allí hacían sus fiestas y otros rituales, y observando y escuchando ella fue aprendiendo a darle vista y habla a los santos, y a comprender los espíritus, e incluso el significado de los sueños.

Sin embargo, el campo religioso afrocubano reclama cierta legitimidad, otorgada una vez que tu consagración queda avalada por un grupo notable de santeras, santeros y *babalawos*. La demanda de recursos se basa en la ofrenda —frutas, animales, plantas, dinero y muchos otros elementos— como método de intercambio por beneficios espirituales y materiales a largo y mediano plazo; ese era un reto para una mujer pobre, que además involucraba a su familia.

Yo recogí limosnas para hacerme santo, vendí lotería. Mis hijos me ayudaron criando puercos, vacas, era mucho lo que pedían... y me decían «usted no puede subir a la mesa de operación si no se hace santo porque se queda», yo me operé de fibroma...

Esta era, hija, una religión de negros..., de pobres y de brujeras pues a las mujeres nos llamaban así. Eso no quiere decir que las mujeres blancas no acudían por remedios, por problemas de maridos, pero se cuidaban de que no las vieran pues ‘lo correcto’ era ser católico. Mire usted a Batista, mucho presidente y todo, *a Dios alabando y con el mazo dando*, era sabido que tenía hecho Changó y hasta prenda⁴² tenía (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

La religiosidad y espiritualidad afrocubana eran concebidas hacia 1950 como un aspecto del espacio privado (Bolívar 1997), si sigue a de Barbieri (1996) integraría lo que ella denomina el ámbito de lo personal e íntimo. Ya fuera por elección propia o por la criminalización y la marginalidad que en ocasiones sufrían tales prácticas y creencias se mantenían ocultas. Por un lado, contradecían a las religiones de origen europeo en sus saberes y rituales, y por otro, se valoraban como atraso o incivilización en medio del clima americanizado que vivía la Cuba de la época. Claro que esta tesis sin el matiz de la raza, la clase y el género no brinda una evaluación en profundidad de tal aspecto.

⁴² Cazuela dedicada a trabajos de hechicería en la Regla de Palo monte.

Mulatos y negros doctores, abogados, maestros, líderes azucareros... llevaban la religiosidad afrocubana en formas que rozaban el secretismo: collares, *iddé* [pulso religioso], resguardos y otros atributos se portaban ocultos en carteras y bolsillos, o disfrazados en artículos como relojes y cadenas de oro y plata (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). Así cualquier objeto traspasaba su condición profana para convertirse en sagrado (Eliade 1959), y ocultar la filiación religiosa afrocubana. Esto no quiere decir que algunos burgueses o de clase media acomodada no asistieran o tuvieran relaciones con las casas de santo, pero sí ocultaban este tipo de vínculo. Como registró Lydia Cabrera:

(...) ni en las solapas de negociantes, de burócratas, de políticos enriquecidos por el dios del fuego y los tambores [se refiere a Changó], —y bajando la escala del dinero de maestros y empleados— ni en el pecho de sus mujeres y amantes vestidas como en Miami, brillaban en oro macizo las nuevas sincréticas espadas de Changó —Santa Bárbara—. Aunque en proporción notable en todos los tiempos no pocos blancos, los que pasaban por blancos y los que, sin convencimiento interno, presumían de blancos⁴³ siempre fueron clientes solapados de santero y *mayombero* (Cabrera 1957, 14).

La respuesta de uno de los hijos de Fulgencio Batista, Bobby Batista (1947-), refuerza la teoría de esta privacidad e intimidad en las prácticas religiosas afrocubanas:

(...) si bien es un hecho que siempre se habló acerca de la práctica de la religiosidad afrocubana por parte de mi padre, te comento con sinceridad que a nivel hogar y familiar mi padre jamás nos habló de su participación en la materia, ni le vimos acudir o practicar actos o ceremonias de esta cubana religión que tanto respeto (Bobby Batista, conversación con la autora por chat, 6 de abril de 2018).

Las mujeres también acudían en forma diferenciada por su estatus social: mujeres de clase alta y media disfrazaban su asistencia con motivos de caridad —ya que muchos de los curanderos y curanderas eran pobres—, o en representación de sus hijos, o esposos, mientras las mujeres y hombres de clase popular, como bien narra Ortiz (2003 [1954]), asistían no solo a consultarse, sino que se integraban a las fiestas de consagración u otros *bembés* que se celebraban, independientemente de su raza (aunque tampoco era la generalidad popular).

⁴³ Se refiere a una clasificación social con base en el blanqueamiento ya fuera por el origen o por el color legal que venía practicándose en Cuba desde la Colonia (ver Stolcke 2017).

La liturgia era algo privado: las ceremonias se confinaban a los hogares templo en grupos cerrados de santeras-ros; similar operación sucedía con el espiritismo cruzado, rama incluso más marginada. No pasó así con los llamados “centros espirituales o espiritistas” que reunían a personas de varias capas sociales, incluso profesionales, como una forma de socialización en las noches de barrios y pueblos. “Yo nunca acudí porque me quedaba lejos, vea era allí en el nombrado *Baño de los Brujos*, que Francisco Moreno, el maestro, compartía con cantos espirituales y rezos en su centro espiritual” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Tales espacios tenían una mayor afinidad con el catolicismo que desde la época colonial se había impuesto en la religiosidad del pueblo cubano. Lo católico y sus instituciones fungían como expresión pública de la religiosidad y la religión, pero, al adentrarse en un análisis más detallado, las fronteras público/ privado se vuelven difusas. Muestra de ello es aquel trabajo publicado el 8 de septiembre de 1957, por el chileno Alberto Baeza en la *Revista Bohemia*:

Curioso símbolo de unidad que atrae la fe de un pueblo. Y más significativo aún, puesto que en los ritos y devociones afrocubanos estas dos vírgenes morenas tienen igual reverencia. Acaso el culto nació en el África y allí se correspondieron los símbolos. [...] En las creencias afrocubanas la Virgen de Regla equivale a Yemayá y la Virgen de la Caridad del Cobre a Ochún. Hacia ellas se levantan los ojos del pueblo y la virgen morena del Cobre y Nuestra Señora de Regla, morena también, son más que nunca amparo y fe en la esperanza de un pueblo (Baeza 1957, 64 y 65).

Figura 4. Virgen de Regla y Virgen de la Caridad, patrona de Cuba (representación católica); debajo su representación en la santería *Yemayá* (azul) y *Ochún* (amarillo)



Fuente: Trabajo de campo, mayo de 2018

Al reconocer a figuras como Batista practicando algún ritual religioso ello se dimensionaba como político y público. De ello informa, por ejemplo, la inauguración del Cristo de la Habana, el 24 de diciembre de 1958, que según relata el *Diario de la Marina*, se realizó gracias a la gestión de Marta Fernández Miranda de Batista, esposa del presidente como símbolo de la fe y creencias nacionales. No obstante, la fe definía algo personal en la que el Estado no debía intervenir, aunque las élites exteriorizaban por lo general la filiación católica.

[Por eso], cuando venía Batista a casa de Otilia había que esconderse, porque no querían que lo vieran, a ella no le convenía, incluso te digo que él apoyó la religión de los testigos de Jehová pues una de las prohibiciones era no usar armas de fuego y eso le favorecía en su gobierno. [...] Los negros pobres, sí llevábamos la religión de frente, claro está, porque los doctores y maestros mulatos no, a ellos eso lo limitaba en su trabajo sabe, así era, pero todo el mundo sabía, creía, desde el pobre hasta el intelecto [intelectual] (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

La religiosidad afrocubana se convertía en una cualidad estigmatizante reservada solo para las personas negras y pobres, que pronunciaba otras líneas de discriminación y desigualdad en las mujeres pues las limitaba a trabajar como nanas o cocineras temiendo la influencia de la brujería en sus casas. Una muestra de cómo la pertenencia o no a estas religiones reforzaba la

desigualdad traducida en oportunidades, evidencia de la articulación de factores de la injusticia social y la subordinación (Hill Collins 2012).

Sin embargo, desde tal posición también varias mujeres negras trataron de insertarse en el orden existente boicoteando los sentidos y difuminando los preceptos establecidos como cánones “inviolables”. Mujeres espiritistas y santeras, hicieron a un lado su trabajo como empleadas domésticas y se dedicaron a esta labor como fuente principal de ingresos, algunas incluso convirtieron su oficio en vía de movilidad social –como el caso de Otilia, una mulata que logró posicionarse entre los acaudalados de Camajuaní, Las Villas–.

Estas mujeres eran el reflejo de autoridades espirituales a las que acudían los consultantes a resolver problemas cotidianos, e iban readaptando y reapropiando el trabajo espiritual de acuerdo con las circunstancias y el dinamismo de la cambiante realidad. Así emerge la espiritualidad como arma material y simbólica ante la supuesta inviabilidad e inoperatividad con que se presentan ante la gente común las estructuras económicas, políticas y sociales.

2.3. La espiritualidad afrocubana como arma en la lucha de guerrillas

Onelio Hernández [alias Pacífico], uno de los soldados mayajigüenses que estuvo con Camilo Cienfuegos en la batalla de Yaguajay, relata cómo se sentían aquel 31 de diciembre de 1958, allí apostados frente al cuartel a la espera de la acción (Pacífico, en entrevista con la autora, enero de 2011). También, el escultor y guerrillero Osneldo García (en entrevista con la autora, 18 de octubre de 2011), describe la adrenalina y el fragor de la batalla, la posibilidad y el miedo latente de perder la vida en combate... el riesgo de insertarse en aquella causa.

“Todo lo que sabemos de la guerra, lo sabemos por la «voz masculina». [...] somos prisioneros de las percepciones y sensaciones «masculinas». De las palabras «masculinas». Los relatos de las mujeres son diferentes y hablan de otras cosas” (Alexiévich 2015, 13-14). El relato de mi bisabuela, también ubicado en el 31 de diciembre de 1958, posee una narración bien distinta:

(...) aquel fin de año fue tremendo, con miedo sabe, de los guerrilleros, yo encendiendo velas y rezando porque a lo lejos siempre se oía un tiritito, un ruido... qué sé yo, todos nerviosos. La cena no fue cena, la gente casi ni comió, se recogieron temprano no hubo brindis ni felicidades. Hasta el otro día no se supo que habían ganado los guerrilleros y que por fin se iba

acabar esta agonía, esta... porque atrás venía otra (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

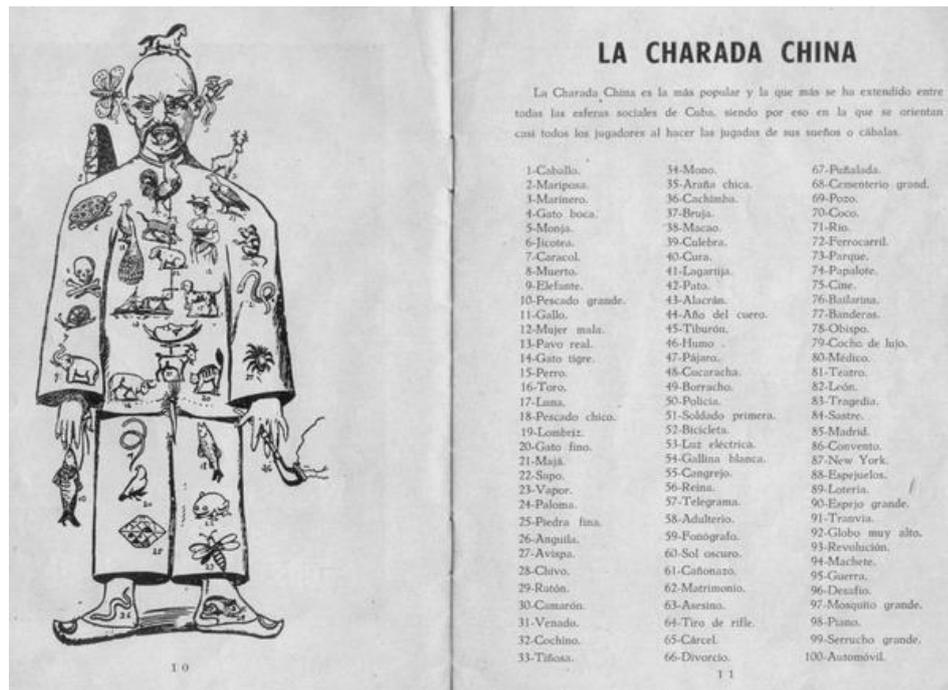
La lucha de guerrillas que enfrentaba a los revolucionarios contra los miembros del ejército de Batista venía desde el Oriente del país donde había iniciado en diciembre de 1956. Era, al fin y al cabo, una suerte de guerra civil que tenía como escenario las zonas montañosas, y en las calles el enfrentamiento diario con la policía. A finales del año 1958, el proceso se concentró en el poblado que vivía mi bisabuela: Mayajigua, y el actual municipio de Yaguajay.

En lo que narran las mujeres no hay, o casi no hay, lo que estamos acostumbrados a leer y a escuchar: cómo unas personas matan a otras de forma heroica y finalmente vencen. O cómo son derrotadas. O qué técnica se usó y qué generales había (Alexiévich 2015, 14).

En voz de mi bisabuela:

De esa 'guerra de guerrillas' que le dicen lo que yo recuerdo es miedo porque tuve yo que dejar mi fonda [su negocio] pues aquello por allá se quedó botado por el miedo de la gente que llegaban y te robaban... o te pedían, pero armados, y la gente se alzaba, pero para vivir de eso, muchos eran farsantes... Ahí tuve que ponerme a vender y jugar lotería, fíjate que era un chinito con todos los animales y las cosas, y de los sueños se te presentaban cábulas [cábalas] y una salía adelante, no se me olvida el chinito je, je, el 1: caballo, cabeza, el 2: oreja mariposa, el tres... aunque cada número marca cuatro cosas (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Figura 5. La charada, recuerdo vívido en mi bisabuela



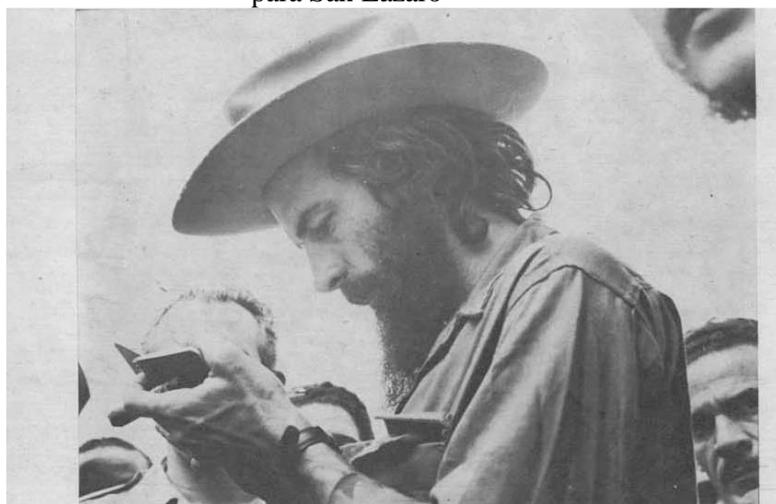
Fuente: Trabajo de campo, mayo de 2018

Heredadas de la cultura china –y su espiritualidad transculturada en territorio cubano– estas numeraciones daban la posibilidad de obtener dinero a quien vendía y a quien jugaba, así la noción de suerte estaba implícita a diario en la cubanidad. Mi bisabuela sabía de memoria el significado de cada número, y recordaba la esperanza de la gente, con las miras hacia mejores tiempos apelando a estos recursos espirituales en la lucha por la vida.

La irrupción de la lucha de guerrillas en territorio mayajigüense marcó la experiencia del poblado y la de mi bisabuela en particular:

(...) y sabe que ellos [los guerrilleros] se me daban un aire a los apóstoles, los católicos, sí así barbudos, mi amiga Alberta se reía «que cosas tú tienes Ambrosia como que a los apóstoles ja, ja, ja». Eran un bando de barbudos que una le cogía miedo, pero igual había que tenerle miedo a los batistianos, yo nunca tuve problemas, pero eran del carajo... mataban, el diablo y la vela, eran tremendos. Yo sin embargo los vi bien cerquita. En diciembre del 58 me dio limosnas la tropa de Camilo, yo paradita ahí con mi San Lázaro y un poco asustada por los guerrilleros, pero me dieron hasta monedas de plata... y yo no lo conocía en esos tiempos... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Figura 6. El Comandante Camilo Cienfuegos, a quien mi bisabuela conoció mientras recogía limosas para San Lázaro



Fuente: Revista Bohemia 11 de enero de 1959, 94

Luego fue que supe que ese era ¡el Comandante Camilo Cienfuegos!, y él dijo: «denle algo a la señora, lo que tengan, y que pida por nosotros», no parecía muy creyente pero bien respetuoso, algunos no tenían casi nada me echaban quilos o botones, un reloj viejo, me acuerdo, era víspera de San Lázaro.⁴⁴

Había también en esa época mucho comercio de los amuletos, los resguardos, para evitar cualquier tragedia, porque en esa confusión también hubo quien aprovechó para venganzas personales y mataban en nombre de quien fuera... Ya después del triunfo las cosas empezaron poco a poco a tranquilizarse, pero algunos seguían con sus riñas. Yo me acuerdo que me ponía ajos, dientes de ajo en el bolsillo, con semilla de maravilla, y perfume... era como una magia y despistaba a los soldados⁴⁵ y a los guerrilleros (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Así convertía mi bisabuela la espiritualidad —una expresión de ciertas formas de hacer y saber— en un arma simbólica y material que le permitía sobrevivir en medio de las tensiones sociales que se acrecentaban. Según narra persistía un ambiente hostil a nivel social; a las ya existentes pugnas entre clases y razas, se añadía la división y confrontación entre quienes apoyaban a los guerrilleros y quienes permanecían fieles al régimen imperante.

⁴⁴ Gladys Torres, sobrina del comandante Félix Torres, corrobora la presencia de Camilo por aquellos días en Mayajigua, aunque el relato histórico oficial no lo ubica en el territorio. Según Gladys y su madre, estaban preparando la toma de Mayajigua que ocurriría días después, el 20 de diciembre de 1958, y justo Camilo se dirigía con algunos hombres a comer en el poblado de Nela (Gladys Torres, en entrevista con la autora, febrero 2011).

⁴⁵ Se refiere a la policía de Batista.

Figura 7. La espiritualidad en la guerra de guerrillas: Santa Bárbara o Changó en el pañuelo, y el uso de rosarios y amuletos



Fuente: Revista Bohemia 11 de enero de 1959

Según Orozco y Bolívar (1998), quienes entrevistan a exguerrilleros para su texto *Cubasanta...*, las creencias de la santería eran casi generalizadas entre quienes se encontraban en la Sierra. Varios guerrilleros portaban collares (ya fueran de los santos guerreros o de sus deidades coronadas). Estas creencias daban cuenta de la fuerte presencia de las clases populares y sus símbolos desde la configuración del proceso revolucionario.

Figura 8. Celia Sánchez y Juan Almeida, figuras cimeras que procedían de sectores populares



Fuente: Revista Bohemia 11 de enero de 1959

Figura 9. Soldado revolucionario rezando en la capilla del Palacio presidencial



Fuente: Revista Bohemia 11 de enero de 1959

Esta etapa fue de espera y trabajo para mi bisabuela, en aras de reunir los recursos para consagrarse. Los ingresos por la venta de lotería, el retiro, y algunos trabajos espirituales, le permitían sobrevivir desempeñando su papel de cabeza de familia, e ir comprando las soperas donde se ubican las piedras de los *orishas*, las telas para los pañuelos y el traje de santo, los animales, y los demás elementos que demanda este ritual.

Tras el triunfo revolucionario del 1 de enero de 1959 en Mayajigua, como relata mi bisabuela, se vivió con un poco de esperanza de que “la cosa se normalizara. Lo malo fue la intervención de las tiendas, no había qué comer, los dueños se fueron enterando y hubo a quien no le intervinieron na’ pues ya sabían que venían y los mostradores estaban pela’os” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). De modo que el inicio de la nueva etapa tuvo sus retos ideológicos, políticos, sociales y económicos. Estos últimos son los que remarca mi bisabuela aludiendo al nivel microsocioal como ese espacio donde los impactos de estas realidades cambiantes se perciben con mayor nitidez: en su memoria fue como un “*agárrate de la brocha que me llevo la escalera*” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

2.4. *Hacerse santo, profanar lo sagrado para subsistir: los inicios revolucionarios*

Enero de 1962 puede ser recordado en Cuba como la fecha en que la nación presentó una protesta formal ante el Departamento de Estado por violaciones del espacio aéreo cubano y de sus aguas territoriales de parte de aviones y barcos de Estados Unidos. Sin embargo, para mi bisabuela enero de 1962 marcó la fecha en que logró consagrarse, después de mucho esfuerzo, específicamente el 20 de enero:

Así es que algunos me juzgaban: «cómo va a gastar todo ese dinero en santo, qué sin sentido», pero yo sentía que necesitaba hacerme el santo y eso me daba fuerzas para seguir agenciando. Por último, Don Arturo Berrayarse, el dueño de *Los Lagos*,⁴⁶ y su esposa me dieron 200 pesos que era lo que me faltaba; yo les había ayudado una vez con un problema y me dice: «¿Qué necesita? Tome.»... y así fue que resolví... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Hacerse santo: una práctica religiosa que comprende las ceremonias de iniciación (asiento), con los acostumbrados rituales de mente y cuerpo de la mano de padrinos, madrinas, familiares y hermanos-as de religión. No puede entenderse como práctica individual, ya que supone el esfuerzo de una colectividad de *iyalochas* (santeras) y *babalochas* (santeros) para cumplir su objetivo. Su definición como práctica se extiende a la búsqueda de beneficios materiales y espirituales a mediano y largo plazo con la ofrenda como lógica de intercambio.

En este proceso la identidad se transforma en una conformación de valores y maneras de existir que transfiguran los modos de pensar y actuar en sociedad. Una vez consagrado te riges por el *Itá*, reglamento que guía la vida a partir de la iniciación en la santería. De ahí que lo entienda, por un lado, como la iniciación ceremonial dentro de una familia religiosa, y por otro, como las prohibiciones y principios que ordenarán la vida durante toda la existencia.

Conviene subrayar como aspecto importante la entrada en la familia religiosa de la santería. En el sistema de parentesco que crea esta religión afrocubana, madrina y padrino son las figuras que encarnan la autoridad tradicional; y los hermanos/as de religión conforman una red de parentesco más allá de los vínculos consanguíneos. Por ejemplo, mi bisabuela relató la

⁴⁶ Instalación turística ubicada en el poblado de Mayajigua, al centro norte de Cuba. Fundada en la década del cuarenta, constituye un lugar emblemático del turismo de reposo (ahora de naturaleza) en ese periodo. Sus dueños eran considerados entre las personas más adineradas de la región central y mi bisabuela les había ayudado espiritualmente.

fuerte empatía que lograra con María Cucú —cuya deidad principal era *Yemayá*—, una espiritista que la acompañara luego en varios escenarios espirituales.

Salvando las distancias contextuales coincido con Saba Mahmood cuando explica la religiosidad no como el tradicional espiritualismo, sino en el sentido de la praxis individual y colectiva de la existencia espiritual (Mahmood 2008). Las santeras-os deben practicar una nueva forma de existencia en la constante lucha por el ser (Jackson 2005) ligada a los tributos realizados a los orishas y al cumplimiento del *Itá* para que la vida marche bien. Los tabúes que dicta el *Itá* están basado en *Oddus* (las llamadas letras) que remiten a *patakies* (leyendas) y refranes, así como a la interpretación que de estos hacen los *babalawos*.⁴⁷

En mi *Itá* me dijeron que mi familia tenía/se iba a coronar, que todos tenían que hacerse santo, que yo era *la aguja que llevaba el hilo*, que mi esfuerzo marcaba a toda la familia. [...] A mí me quitaron la calabaza, el huevo, la paloma, cualquier cosa que tenga carapacho, los intestinos, los embutidos, imagínate tú en aquella necesidad... me quitaron recoger basura, maldecir... trabajar con locos, con embarazada [...].

Y solo oía que decían «yabó⁴⁸ con diente, hummmm» y luego supe de esto, que significaba cabeza grande, que sabía yo, ni yo sabía cómo se hacían las cosas, yo ponía y me salían... sí maldecía a veces, tenía boca maldita yo...

Yo era ingenua: con mis animales y mis cosas hicieron tres santos, uno el hijo de mis padrinos y otro un *Aggayú* que iban a hacer, pero Juan Pancho me dijo «tranquila Ambrosia que su santo está bien hecho, usted tranquila» ... yo no era que sabía mucho de eso, yo era natural... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

El conocimiento siempre constituyó uno de los aspectos más valorados en el ámbito religioso afrocubano interpretado como parte de la espiritualidad. Conocer el uso dañino o curativo de plantas, raíces u otros elementos naturales, saber las mezclas efectivas y su finalidad, incluso reconocer palabras de lenguas africanas y su uso ritual, eran herramientas de gran eficacia. Los conocimientos se transmitían de manera oral e incidían directamente en el reconocimiento, y las relaciones de poder y autoridad al interior y exterior de la comunidad santera.

⁴⁷ Los *babalawos*, trabajan con un sistema adivinatorio, con números que se combinan, y dan lugar a las letras y cada una tiene sus profecías y remedios.

⁴⁸Se refiere a *iyawó*, nombre que recibe el recién iniciado durante su primer año de Ocha.

Mi madrina Otilia Machado, era una reconocida espiritista de Camajuaní que tenía hecho *Yemayá*, y su esposo Pedro Miguel Depestre fue mi padrino, tenía hecho Changó. Ella me decía «Bocha⁴⁹ te voy a enseñar pa' que viva como vivo yo», ella vivía con lujo, pero no me enseñó; el por qué no lo sé. Así que yo no sé cómo hago las cosas. Ella se llevó su conocimiento pa' la tumba y sí que era buena con un vaso de agua, con palo [plantas], ella tenía poder, pero era también abusadora; ella está en la verdad y yo en la mentira je, je. Ella te decía «¿cuánto te vale el pasaje?, tanto pues, el resto deposítalo aquí...» y te hacía vaciar la cartera y te dejaba justo lo del pasaje, ¡no era fácil!, y era un as en asuntos de marido.⁵⁰ «Ambrosia carajo aprende, que de esto hay que vivir...», así me decía pero que iba a aprender si no me enseñaban a na', se llevó su secreto a la tumba (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

De acuerdo con las precisiones de mi abuela, “Otilia veía en Mamá... competencia, ella dijo, «capaz yo la enseño y me pasa por el lado», siempre estaba recelando y cuando iban a hacer algo profundo, la mandaba a la cocina, a hacer otra cosa” (Estela Laredo, conversación personal, 3 de enero de 2017). En tal sentido, más que solidaridades y redes de conocimiento, o prácticas de autoridad femenina, se divisan esas disputas en las relaciones de poder entre santeras, en un campo donde predominan las jerarquías masculinas formales, pero el dominio en cuanto a decisión y organización lo toman las mujeres.

Cuando murió Otilia en vísperas de la Virgen de Regla, 6 de septiembre me acuerdo, (ella estaba diabética), que se quedó con el permiso en el altar para el tambor de fundamento, había mucho dinero en su casa: en los cuadros, en los colchones... todo lo que había hecho... y dijo una vez: «cuando yo me muera no llamen a nadie, empiecen a buscar», y se encontraban billetes comidos de bicho... su casa la cogieron después para un círculo infantil...era grande su casa.

A mí me enseñó Juan Pancho, y Abelino (apodado Buscabulla) él no era que te hablaban claro, pero tú observaba y aprendía como no..., para todo hay que saber... te cuento que antes yo oía la palabra *kiyumba*⁵¹ y decía «alabao [alabado] sea el Santísimo», y una se presignaba [persignaba] y todo, hasta un día que él me explicó «eso es cabeza Ambrosia, eso es cabeza», ah y ahí iba aprendiendo... también la necesidad enseña, yo a mi santo le hablo en parte castellana, y en parte en lengua [yoruba] (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

⁴⁹ Diminutivo de Ambrosia.

⁵⁰ Se refiere a la brujería sexual.

⁵¹ Utilizado en la Regla de Palo monte y el espiritismo cruzado.

Estas acciones indican transformaciones de lo sagrado y lo profano en formas mutuamente constitutivas y que se reflejan sobre todo en el nivel de la praxis religiosa. La profanación posee una relación con un orden preestablecido y sistemático, nunca como un acontecimiento aislado (Douglas 1973), que sin dudas se interconecta con las necesidades materiales y espirituales y con las nociones de estatus social, género, edad, etcétera, como lo muestran las “profanaciones” de mi bisabuela y su madrina.

“Estela embarazada se tuvo que comer mis sobras de yabó [*Iyawó*], arroz de fideos, arroz con ñengueré... no se podía comer las sobras, pero que se podía hacer era necesidad, con permiso de los santos, había que hacerlo” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). Este accionar se relacionaba directamente con la escasez de alimentos: la intervención de los negocios privados fue el paso principal para los procesos de estatalización en el inicio revolucionario, pero en la vida cotidiana significó una etapa de crisis donde el sostenimiento de la vida entraba en juego pues los víveres eran insuficientes y los mercados estaban desabastecidos.

En sus fiestas [de Otilia] sacaban el arroz agrio con tufo, mucha sopera de porcelana, pero como no sabían cuánto iba a durar lo de las tiendas intervenidas y todo eso de la necesidad, ello[s] ahorran con cicatería... yuca vieja, todo, comida echá a perder...

En una de esa mi padrino me dijo: Ambrosia siéntese en la cabecera de la mesa, él sabía que yo comía poco, y solo se sonreía... así que yo, como inocente, no sabía que cuando yo acabara —yo era santo mayor, *Obbamoró*— todos tenían que pararse de la mesa y dejar el plato por donde fueran, entonces yo terminé y la pobre gente se tuvo que parar, imagínate a mí la comida se me hizo mascón [mala digestión], se me paralizó en el estómago, yo pensado: «ay esta pobre gente casi no pudo comer y con toda la noche del *bembé* por delante». Entonces yo, Ambrosia, cuando daba fiestas en mi casa no ponía mesa para los santeros, se ponían ahí las calderas grandes con la comida y la gente que se sirva lo que quiera... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Trastocaban la jerarquización religiosa en estrategia para racionalizar y distribuir los alimentos en una celebración ante la escasez. También los rituales y festividades ponían de manifiesto una marcada segregación sexual del trabajo mediante la definición de labores para *iyalochas* y *babalochas*, a partir de la misma jerarquización religiosa, que determinaba la distribución desigual de riquezas, ya fuera dinero o recursos (alimentos, animales, etcétera).

La cosa con las mujeres en la santería no es solo que no sean *babalawos*, *obás*, esas cosas, lo que pasa es el problema del dinero, ellos son los que más ganan y las santeras trabajan, trabajan, trabajan, ¿entonces qué?, yo Ambrosia no entré en eso, dije yo por fuera, por la orillita, *a mí no cogen de caballito de montar...* (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Identificar la subordinación femenina en el campo religioso fue, en el caso de mi bisabuela, uno de los primeros pasos para la construcción de la autoridad femenina con base en la espiritualidad. Su accionar transforma y renegocia con los significados religiosos establecidos para interpretar la jerarquización de la santería como espacio de subordinación. Descifrando su opinión destaca el problema de la distribución —cuestión económica de supervivencia en conexión con lo matrifocal— por encima del problema del reconocimiento (Fraser 2015), pues esta subordinación se traducían en una desigualdad de ingresos. Su frase final esclarece el desacuerdo con la forma de distribución y la sumisión: *“a mí no cogen de caballito de montar...”* (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Hasta este punto fueron examinados varios ejemplos de la subordinación y la “profanación”, en el sentido que se ha definido, dentro de la cotidianidad y la materialidad de la existencia. Aunque lo simbólico siempre permanece en cada proceso de producción y reproducción, corresponde ahora enfocarse en una relectura de tal aspecto, pero ya en conexión con las estrategias estatales también como rituales de iniciación.⁵²

2.4.1. Releyendo lo espiritual simbólico: los primeros años de la Revolución cubana

Quizás algunos puedan subvalorar el poder de la espiritualidad como aspecto que apela a lo sensible, incluso a lo afectuoso, expresado en nociones de fe, esperanza y caridad en la existencia humana. Más allá de la expresividad puramente religiosa la espiritualidad representa una cualidad individual y colectiva que distingue a la nación cubana.

En el caso de las manifestaciones religiosas afrocubanas vale destacar un proceso efímero, pero contundente que ocurrió en los inicios del proceso revolucionario según las memorias de mi bisabuela. Por un lado, prevaleció su vínculo con la cultura nacional y, por otro lado, dejó de ser una cualidad de subordinación y estigmatización para integrar el orgullo popular.

⁵² Ante todo, es esta una división analítica, que permite concentrar las dimensiones simbólicas políticas desde la religiosidad.

La gente está equivocada, al principio no había problema con las religiones de santería y eso, claro está, porque con la revolución pusieron en alto lo que es la persona negra, pobre, toda persona, no de golpe claro *con el tiempo y un ganchito* fue que se pudo ir entendiendo... la gente rica sobre todo que no daban valor a muchos. Y entonces realizaban, como te digo, lo negro, como una cosa de pueblo, en eso entró también la religión... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Al revisar el programa presentado en 1960 en el Teatro Nacional de Cuba sobre los cantos y danzas de las religiones afrocubanas en todas sus expresiones, resulta evidente el posicionamiento al que se aspiraba en torno a esa parte de la cultura nacional. Concretamente estos programas informan de aquella imbricación de símbolos que apelaban a la cultura afrocubana y más ampliamente a lo popular (León 1960).

La religiosidad y las religiones fueron determinantes en la configuración de clases a inicios del proceso revolucionario cubano. La Iglesia Católica representaba simbólicamente el componente burgués y reaccionario, y la religiosidad afrocubana y la santería, expresaban el sincretismo, como emblema de lo popular –manifestación de la cultura del pueblo– en tensión con las formas burguesas que debían quedar en el pasado.

Aunque las discrepancias clasistas eran cada vez más evidentes, la Iglesia católica no quiso quedar rezagada y fundió sus nociones espirituales con el posicionamiento de la naciente revolución; uno de sus argumentos fue la presentación de Fidel Castro como homólogo de Jesús (ver figura 11). “La gente hablaba de que los curas y eso eran seguidores de Batista, y no todos sabe, pero sí algunos que vivían de la religión” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

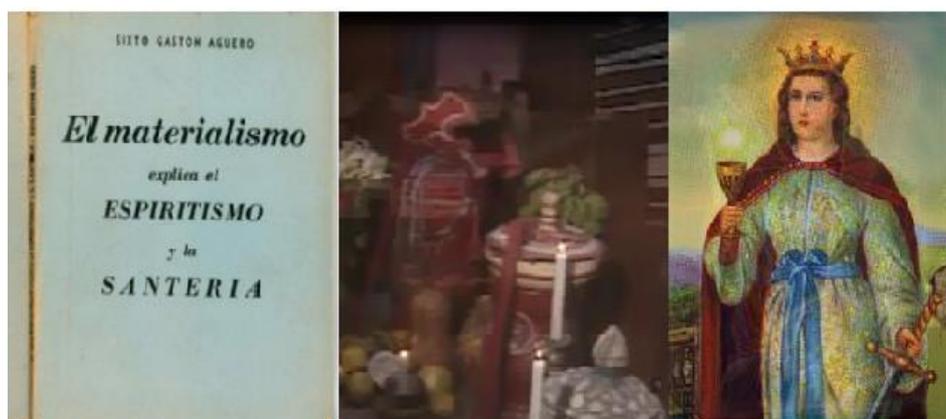
Figura 10. Una estrategia católica: equipararon la figura de Jesucristo y Fidel Castro (1960)



Fuente: Blog Cuba los archivos de Connie (ver folleto completo en anexo)

De modo que, durante los primeros años de la Revolución cubana, el innegable conflicto entre el gobierno y la Iglesia católica, facilitó la publicación de determinados trabajos que sustentaban cierta avenencia filosófica, ética y cosmológica entre las religiones de origen africano —también el espiritismo— y el materialismo marxista-leninista. El texto de Gastón Agüero expone que “[...] a la luz del materialismo esotérico y mediante la aplicación de las leyes científicas del materialismo dialéctico, las conclusiones de las ciencias naturales en nuestros días, nos permiten demostrar la realidad de Santa Bárbara y Shangó” (Gastón 1960, 18). La imagen de la Santa Bárbara homologada con Changó llama la atención pues iguala una figura femenina con una masculina. La explicación reside justamente en el sincretismo: así se designa a la patrona de los artilleros con el dios afrocubano de la guerra.

Figura 11. Presentación del texto de Gastón, Changó y Santa Bárbara



Fuente: Blog Cuba los archivos de Connie.

Aunque del material destaco ciertas cualidades anticolonialistas, considero un error principal, el querer equiparar y explicar el fenómeno desde los marcos interpretativos del marxismo leninismo, expropiando así la persistencia de la espiritualidad como elemento esencial. Claro que la tolerancia por esta línea de pensamiento no se extendió mucho como se puede constatar en el posterior desenvolvimiento de las relaciones religión-revolución en Cuba.

¿Por qué se realzó la negritud como componente de lo nacional en los primeros años del triunfo revolucionario? Tal posición marcaba un distanciamiento claro del periodo anterior en cuanto a la construcción del proyecto nación y representaba a los sectores populares, un enfoque social distinto encaminado a borrar una de las discriminaciones más evidentes: el racismo. “Ese mérito de acabar con la injusticia hacia los negros y el de la educación, eso no se lo va a quitar nadie a esta revolución...” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

2.5. La espiritualidad afrocubana: para reflexionar sobre la reproducción social

La gente interconecta sus realidades materiales con la espiritualidad; y la espiritualidad afrocubana es una de esas manifestaciones donde necesidades y creencias se funden como recurso, muestras de ello pueden apreciarse en la narrativa de la lucha guerrillera, el relato sobre el presidente Batista o el de mi bisabuela en la cotidianidad. De ahí la importancia de entenderla como arma material y simbólica para comprender la transición de los procesos nacionales y sus repercusiones cotidianas. Vale recordar a Yuval-Davis (2004) cuando explica la formación nacional ubicada en tiempos y espacios determinados por los cambios de poder.

El cambio en las relaciones racializadas, genéricas y clasistas fue gestándose en el propio cambio de “lo racial” en el imaginario cubano al unir creencias, formas de pensar y herencias culturales diversas en un proyecto nacional cuya imagen proporcionó en cierta medida una identificación popular simultánea. Ello resultó vital para el posterior avance del proceso revolucionario, aun cuando tuvo quiebres posteriores al pensar que ya la discriminación por cuestiones raciales había sido eliminada y al caer en una postura de negación del racismo⁵³ (Arandía 2017). Esto superpone la toma de consciencia y la capacidad de actuación ante los procesos de subordinación y discriminación.

Asimismo, resulta importante reflexionar sobre las jerarquías religiosas, aunque su trasmisión perviva en la oralidad pues su reproducción aparece en formas sistemáticas, pero aparecen también los espacios en que son reconocidas y se actúa frente a ellas a través del rechazo, como fue el caso de mi bisabuela. En la propia permanencia de la vida estas actitudes sirven de base para que algunas mujeres negras cultiven una autoridad cuyo cimiento reside en la espiritualidad afrocubana y entienda que debe trascender la rigidez del campo religioso.

El diario cohabitar pone a prueba un sustento tan ¿ordinario? como el alimento, o un pensamiento tan vivificante como la voluntad de creer. La gente vive porque se aferra a la vida con la fe y la esperanza en ‘algo’, basadas en luchas más o menos fuertes, con mayores o menores contrincantes, a veces visibles... a veces invisibles... Viven también atrapadas en las solidaridades y contradicciones diversas que se evidencian en formas cercanas o distantes a la caridad, ¿o acaso no son las relaciones de poder y dominación aquellos términos donde se destierra en modos disímiles la caridad?

Quizás la transformación de los símbolos y referentes del imaginario religioso cubano incidieron demasiado en la posterior asimilación de los íconos revolucionarios en la Cuba socialista. O tal vez fueron los mismos íconos revolucionarios los que se alimentaron del fuerte aspecto espiritual de la nación para edificarse. Así es la memoria, una fuente sensitiva que se desplaza por líneas temporales diversas, que compara épocas y sucesos siempre en

⁵³ En 1960, Fidel Castro en un discurso anunció que el racismo en Cuba había sido eliminado y el tema fue relegado al ámbito privado como parte de concepciones familiares que con el tiempo debían desaparecer (Arandía 2017; De la Fuente 2001).

conexión con una realidad política, social y económica. Y entonces pregunto: ¿quién abre las puertas de la historia? *La fe, la unión, la luz... traiga la luz hermano mío...*⁵⁴

⁵⁴ Fragmento de un canto espiritual.

Capítulo 3

¿La revolución contra la religión?: una guerra de imágenes y saberes

Me llamo Fe. [...] el que me posee no teme ni al hierro ni al fuego, es a prueba de todos los sufrimientos físicos y morales. [...] Me creáis entre vosotros, pero os engañabais, porque la Fe sin las obras no es la Fe; la verdadera Fe es la vida y la acción.
—Oración espiritual *La Fe*

El carácter socialista del proceso revolucionario promulgó el marxismo como base del proyecto nación que se estaba edificando y ubicó a Cuba en el bloque socialista del polarizado mundo de la Guerra Fría (Powaski 2000; Hobsbawn 1998). Algunas personas ricas, al decir de mi bisabuela, “se habían quedado por ver en qué paraba la cosa” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). En Mayajigua ya para el año 1965,⁵⁵ estos adinerados hicieron de prisa sus maletas y se unieron a los que desde el propio año 1959 emigraron hacia el vecino del norte. Como explica mi bisabuela en sus relatos, la gente no podía llevarse muchas cosas y para algunos la decisión de abandonar sus imágenes religiosas era bien difícil.

La gente se iba pa'l norte [Estados Unidos] y te dejaban las mesas, los comedores, cubiertos, [...] y algunos sus santos. Yo recuerdo Olga que me dijo «es muy grande este cuadro Ambrosia no me lo puedo llevar, quédeselo y yo me llevo la estampita pida por mí» ... yo luego se lo di a una sobrina de ella que venía buscando recuerdos, era un cuadro del Jesús de Nazareno⁵⁶ (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

En la Cuba de este periodo destacaron las relaciones con la ya desaparecida Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (en lo adelante por sus siglas URSS), los conflictos con Estados Unidos y el apoyo a las guerras de liberación en África. Estos aspectos del panorama mundial incidieron en formas diversas en la cotidianidad; ahí es donde intervino el relato de mi bisabuela conectado con la realidad religiosa afrocubana (y allí apunta mi análisis).

⁵⁵ Con la apertura del puerto de Camarioca en noviembre de este año y el programa migratorio estadounidense “Puente aéreo” comenzó una ola migratoria que se extendió hasta 1973 (*Revista Bohemia* 31 de agosto de 1990).

⁵⁶ Este santo se sincretiza con el *Obbatalá* que tenía hecho mi bisabuela, *Obbamoró*.

Mientras en lo nacional, Cuba estaba viviendo la consolidación del proceso revolucionario con todas sus transformaciones en el orden político, económico, social [y religioso]. En este momento inició una etapa marcada por la ruptura del proceso revolucionario cubano con la religiosidad y la defensa del racionalismo y la científicidad como saber único. Ambas posturas obedecieron a la propia base marxista del socialismo al que apelaba la revolución, y durante casi tres décadas fueron las características que describieron el panorama religioso cubano (años 60, 70 y 80) (Núñez de la Paz 2004; Basail y Castañeda 1999; Bolívar 1997).

La copia del modelo totalitario soviético en la Revolución cubana (Rojas 1997) difundió el ateísmo como parte del nuevo proyecto nación e importó también la “persecución” de los cultos. Una noción fue plagando de a poco la configuración de las subjetividades en las cubanas-os: la religión “[...] es el opio del pueblo. La eliminación de la religión como ilusoria felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad real” (Marx [1844] 2010, 7-8). Tal lectura asociaba la religión a las formas de dominación y a la clase burguesa, pero de igual modo desestimaba la historia de las religiones transculturadas en territorio cubano y sus componentes populares.

De modo que, aunque de manera diferenciada, católicos (asociados a la clase burguesa) y creyentes de la santería y otras religiones afrocubanas, se vieron en la necesidad de retirar sus símbolos de las salas de los hogares; la religiosidad y la espiritualidad en general pasaron a ser algo más que privado, prácticamente íntimo y secreto. En poco tiempo, los símbolos de la religiosidad fueron escondidos, desechados o disimulados.

“Romper las imágenes es propio de una sociedad que les otorga un lugar importante” (Gruzinski 1994, 164). Aunque el autor alude al acto material de romper dañando explícitamente la imagen, me inclino más hacia la metáfora: romper las imágenes religiosas en Cuba por parte de la revolución era deshacerse de aquellos íconos que hablaban de la espiritualidad para sustituirlos por los revolucionarios, pues la sociedad cubana les concedía un lugar transcendental en su cultura y cotidianidad.

No solo se retiraron las imágenes, sino que se jerarquizaron los conocimientos otorgando un lugar relevante a los de procedencia científica y desestimando los del acervo de la religiosidad y la espiritualidad afrocubana. De acuerdo con Natalia Bolívar (1997), en el caso particular de las religiones afrocubanas:

(...) muchos [...] renegaron de sus raíces, botando sus santos, lo que equivale a decir, sus creencias. Esto crea un estado de incertidumbre por una imposición histórica ajena a nuestra cultura, en el que tres generaciones de cubanos se ven desarraigados de su espiritualidad (Bolívar 1997, 165).

Sin embargo, en diálogo con Bolívar (1997), indago: ¿qué expresiones tuvo ese desarraigo: fue total o estuvo matizado por estrategias de ocultamiento y resistencia en un ambiente de persecución de los cultos?, ¿cómo y en qué nivel operaron la espiritualidad y los conocimientos religiosos afrocubanos dentro de la reproducción social de la nación, aquel proceso que implica subsistir material y espiritualmente en un orden social determinado?, y ¿cómo influyó en la construcción de autoridad femenina en la vida espiritual de mi bisabuela?

Para analizar tales aspectos el cuerpo constituye una unidad importante en el escenario microsocioal. Por un lado, manifiesta unas aflicciones materiales (Ferrándiz 2004) que se tornan políticas al expresar los efectos de la Guerra Fría (agresiones biológicas por parte de los Estados Unidos), y otras aflicciones espirituales (también politizadas): el desarraigo de las creencias y la espiritualidad ante los fundamentos marxistas. Por otro lado, el cuerpo deviene espacio de resistencia en un ambiente de “persecución” a los diversos cultos. La religiosidad y la espiritualidad conviven en lo personal y secreto perviviendo en estrategias de ocultamiento desde los rituales y experiencias particulares.

Identifico en las líneas que siguen, las disputas entre las imágenes y concepciones revolucionarias sobre el conocimiento y los de la espiritualidad afrocubana desde las memorias y la iconografía entre los años en que empieza a consolidarse la revolución hasta la desaparición del campo socialista, en el contexto de la Guerra Fría. En la reflexión imbrico las nociones de cuerpo, género, clase y raza, y las relaciones de lo público y lo privado, así como la solidificación del concepto autoridad femenina en la vida espiritual de mi bisabuela.

Inicio con una exposición del contexto relevante al estudio para luego abordar las disputas de imágenes entre los íconos religiosos y los revolucionarios como parte de la persecución hacia expresiones de la espiritualidad y conocimiento afrocubanos. Justamente destacan las obras que hacía mi bisabuela para curar el cuerpo y la mente, así como las implicaciones de la espiritualidad afrocubana en las guerras de Angola.

Más que sistematizar los propios conocimientos que mi bisabuela adoptó y reprodujo, esta exposición busca hallar significados y sentidos en relación con la noción de conocimientos y su jerarquización en la Revolución cubana. Así esta guerra de imágenes y saberes entre el proceso revolucionario y la espiritualidad afrocubana lleva a repensar aquella interrogante inicial durante el periodo abordado: ¿la revolución contra la religión?

3.1. El contexto de la Revolución cubana en el periodo de la Guerra Fría

La etapa —que resulta bastante amplia⁵⁷— define el proceso de consolidación y las fisuras que marcarían luego los puntos decadentes del proceso revolucionario cubano. Aunque en los inicios constituyó un periodo de profundos cambios, pronto mantuvo unas continuidades que permiten definirlo como un espacio/tiempo con semejanzas contextuales. Pertenece al contexto de Guerra Fría donde Cuba estaba entre los países implicados en “la rivalidad Este-Oeste” (Agüero García 2016, 31), en un mundo dividido en dos sistemas, capitalismo y socialismo, uno que intentaba preservar su poderío y otro que buscaba expandir sus bases.

Las crecientes relaciones con la URSS permitieron una mejora en la solvencia económica y alimenticia. Gran cantidad de los alimentos procedían de esta región: enlatados, ropas, calzado, y productos de toda índole incluso electrodomésticos llegaban para suplir las necesidades básicas. “Sí, era una época de abundancia”, fueron las sucintas palabras de mi bisabuela para resumir el aspecto material, pues si bien este sustento estaba cubierto, veremos qué sucedió con la espiritualidad (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

La influencia soviética venía también de quienes iban a este territorio a cursar carreras universitarias o posgrados. Ya la URSS había iniciado un proceso de distanciamiento de la religiosidad y la espiritualidad catalogándolas como irracionales, tendencia que también adoptó la Revolución cubana. Este proceso seguido por la URSS puede rastrearse desde décadas atrás (años 50) (revisión de archivos *Diario de La Marina*) y su afianzamiento fue quizás lo que impulsó a Cuba a seguir los estándares del ateísmo y la irreligiosidad.

La abundancia proveniente de la URSS estuvo acompañada por el conflicto con Estados Unidos que tuvo en la guerra bacteriológica una de sus expresiones más violentas (ver, entre

⁵⁷ Más que relatar todo cuanto aconteció lo que busca es ofrecer unos referentes para entender las memorias de mi bisabuela, o sea, un contexto relevante en relación con la investigación.

otros, a Alonso 2008). Varias fueron las agresiones en forma de virus que afectaron a la salud humana, animal y de las plantas que se expandían por buena parte del territorio nacional pues una vez infestados la propia movilidad de la población favorecía el contagio.

Entre estas acciones sobresale la introducción en Cuba de la fiebre porcina africana. El 23 de junio de 1971 el diario oficial de la nación, *Granma*, informó la detección de esta enfermedad altamente contagiosa y que resultaba obligatorio el sacrificio de más de medio millón de cerdos (*Granma* 1971). La acción impactó en la cotidianidad pues es esta una de las carnes más apreciadas en la cocina cubana y para compartir en las festividades religiosas afrocubanas (otras plagas y enfermedades se pueden distinguir en anexos).

Esto forma parte del contexto relevante en tanto identifica las nociones de enfermedad, sanación y cuerpo. La noción de enfermar los cuerpos es expandible a la familia y el hogar, pues estos últimos también “recogen” los padecimientos. De ese modo coexistieron las medidas estatales, y las estrategias de curación, purificación y prevención con base en la espiritualidad afrocubana.

En cuanto al panorama internacional que influyó en el ámbito nacional cubano aparecen las diversas operaciones en territorio africano para apoyar sus guerras de liberación nacional. Estas solidaridades se fraguan desde 1959 aunque adquieren relevancia en los 70 y 80 (Gleijeses 2002). La participación de los cubanos incluyó a miles de jóvenes (varones) que marcharon como parte del servicio militar a una lucha en aquel continente cuyos nexos con nuestra historia iniciaron con la cruenta esclavitud de la época colonial.

Esta página en las relaciones con la denominada ‘madre África’ apelaba a la transculturación que fue sin dudas politizada para dar sentido a la incursión en la guerra. En este aspecto sobresalió un suceso particular: la Operación Carlota (1975-1991), cuyo símbolo arroja un importante espectro de análisis para reflejar los significados de este ícono de la ‘madre África’ y cómo vivieron las mujeres el conflicto desde la cotidianidad espiritual.

El proceso revolucionario poco a poco fue dislocando las fronteras de lo público/privado, y del mismo modo en que el Estado intervino e impactó en formas positivas en cuestiones como la educación y la salud, intervino paulatinamente en la espiritualidad y la religiosidad. En los inicios (década del 60) no se referían expresamente las prohibiciones religiosas como parte de

alguna política pública, pero iban relegándose a nivel de la retórica cotidiana y al imaginario. Por ejemplo, el empleo de sacrificios de animales, baños con hierbas, miel y otras sustancias, confirió a las religiones afrocubanas el apelativo de irracional e incivilizadas.

Mi bisabuela evocaba a la revolución en sus inicios como un cambio positivo, que tendía a eliminar las diferencias de raza y clase, y convertía a la sociedad cubana en una “cosa nueva... , *pero mundo nuevo vira mundo*”⁵⁸ (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). La idea de la liberación que había “encendido a la gente”, se convirtió en una vigilia constante de los unos a los otros para ver quiénes estaban en contra o a favor de la revolución y sus diversos procesos (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). La espiritualidad y la religiosidad devinieron en uno de los aspectos sujetos a constante vigilancia pues la tolerancia por la filiación religiosa fue degradándose cada vez más en el nivel social y político.

Para la década del 70, el discurso estatal permeó el imaginario politizando la espiritualidad y ubicándola en la arena pública. Estaba prohibido que un militante del Partido (PCC) o la UJC tuviera creencias religiosas de cualquier culto. Politizar la espiritualidad en el caso cubano – que se manifestaba a la vez en la religiosidad afrocubana junto al conocimiento– era trastocar las nociones religiosas de fe, esperanza y caridad en esas mismas pero políticas: la fe, la esperanza y la caridad debían ponerse y esperarse en y de la Revolución.

Una muestra de ello es la “adoración” de líderes y mártires del proceso revolucionario al interior de la vida familiar sustituyendo los íconos religiosos. Cuadros de dirigentes, banderas cubanas y de las disímiles organizaciones, títulos académicos, entre otros símbolos, poblaron los espacios privados. En cambio, la imagen religiosa trasgredía en aquel imaginario: no se ajustaba al relato nación. Las Tesis y Resoluciones del Primer Congreso del PCC, en el acápite “Sobre la política en relación con la religión, la iglesia y los creyentes”, planteaban:

[...] Para el Partido, cuyo fundamento filosófico es el marxismo leninismo y el materialismo histórico, la religión no es un asunto privado, pues entre sus deberes está el actuar de modo que las masas gradualmente, se liberen de las creencias religiosas (PCC 1975, 300).

⁵⁸ Refrán que alude a las transformaciones bruscas.

En específico abordaba las religiones afrocubanas, definidas como cultos sincréticos en general y sin tomar en cuenta sus especificidades, desde la siguiente perspectiva:

(...) nuestra política [...] se dirige a prevenir actitudes y conductas antisociales, dañosas para la salud e integridad de los ciudadanos y contrarios al interés público, que se generaron en el pasado al amparo de estos cultos y que hoy se manifiestan todavía. [...] Los valores folklóricos que aporten las etnias representadas en estos grupos, deben asimilarse, depurándolos de elementos místicos, de manera que la utilización de sus esencias no sirva al mantenimiento de costumbres y criterios ajenos a la verdad científica (PCC 1975, 316-317).

Apareció la noción de “depurar” los valores que pudieran tributar al folclor, o sea, a lo nacional en un sentido más amplio, dejando sepultados los elementos religiosos y espirituales que les dieron origen. La imagen del culto como amparo de actitudes antisociales y dañinas a la “salud e integridad”, mantenían un imaginario degradante sobre la negritud y por tanto subyacía el racismo asociado a la condición espiritual y religiosa. Pensando el cuerpo como “un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico” (Braidotti 2000, 30), los cuerpos revelaban la salud-enfermedad, las marcas de ateísmo-espiritualidad/religiosidad, y por tanto la confirmación a favor-en contra del proceso social revolucionario.

Además, la revolución remarcaba la legitimidad de las formas del conocimiento:

1. El Estado socialista, que basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo, reconoce y garantiza la libertad de conciencia, el derecho de cada uno a profesar cualquier creencia religiosa y a practicar, dentro del respeto a la ley, el culto de su preferencia.
2. La ley regula las actividades de las instituciones religiosas.
3. Es ilegal y punible oponer la fe o la creencia religiosa a la Revolución, a la educación o al cumplimiento de los deberes de trabajar, defender la patria con las armas, reverenciar sus símbolos y los demás deberes establecidos por la Constitución (Constitución de la República de Cuba 1976, art 54).

Quedaba claro que “la concepción científica materialista del universo” era la forma de conocimiento reconocida como oficial y por tanto preponderante en un nivel de jerarquías de los saberes. Por eso la inclusión de lo religioso y lo espiritual en lo público intentaba además

transformar la propia nación como narrativa: de un pueblo supersticioso, ‘ignorante’, asociado al periodo anterior, a un pueblo racional y culto, la distinción del periodo revolucionario. En la década del 80 resultaba evidente, el repliegue de los religiosos y religiosas hacia procesos de ocultamiento y doble moral del cual Natalia Bolívar informa como:

[...] el cambio político del éxodo de la espiritualidad del pueblo cubano, hacia un materialismo ajeno a su idiosincrasia. [...] En las planillas y las biografías exigidas a la población para aspirar a algún centro laboral (todos estatales) aparecía un acápite donde se preguntaba: « ¿A qué religión pertenecía?». Si se contestaba afirmativamente, se sabía de antemano que no ocuparía ningún puesto directivo ni de importancia y, por supuesto, sería vetado para su militancia dentro de las filas del Partido Comunista. Con esto se creó una doble moral «[...] digo que no, pero en silencio y a escondidas la practico [la religión]» (Bolívar 1997, 165).

La disputa en el área de los conocimientos presentó un desplazamiento de aquellos saberes legitimados por años de práctica a una mera superstición. Gebara (2000) advierte sobre lo complejo de pensar este racional/ irracional que está mediado por interpretaciones más o menos idealizadas sobre lo que significa el conocimiento ligado a las prácticas religiosas, que en el caso de la afrocubana tiene una relación intrínseca con las plantas, y sus propiedades para enfermar y curar el cuerpo.

De acuerdo con Martínez Casanova (s.f.), la rama de la curación o sanación entendida desde el curanderismo, se complejiza a partir de la profesionalización de la medicina y el acceso gratuito a esta gracias al proyecto revolucionario. El personal médico académicamente formado obtuvo una posición jerárquica con respecto a los curadores tradicionales (Martínez s.f.). Estas acciones impactaron en formas diversas a los distintos grupos sociales, impactos que hasta hoy se valoran en forma paradójica por lo positivo y lo negativo de su repercusión.

Desde lo político sobresalen los procesos de rectificación de errores y tendencias negativas (1982, 1986, 1989) que venían a “corregir” faltas y deslices personificados en altas figuras de la revolución, y que buscaban sostener la fe y la esperanza en esta. De ahí que estos procesos contengan los antecedentes de la posterior apertura religiosa, por ejemplo, la creación de la Oficina de Atención para los Asuntos Religiosos en 1986 (Castro Formento 2017).

Dirigiendo una mirada a lo social, concretamente a la desnaturalización de la desigualdad (Stolcke 2000), la familia, la escuela y la generación, como agentes socializadores, fueron esenciales en el cambio estructural experimentado. Pero estos mismos agentes que ayudaban a borrar las diferencias de clase y raza del discurso de la nación pues en realidad persistían en forma residual en lo microsocioal, favorecieron el control social, y que la estratificación y las jerarquías sociales se llenaron con otras categorías: la religiosidad y la sexualidad.⁵⁹

Otro aspecto importante relaciona el quehacer de los Comité de Defensa de la Revolución (CDR), y la labor de vigilia y concientización en los niveles microsociales. Su cercanía con la base de la sociedad, la familia, desde el concepto de vecindad facilitaba la inclusión en disímiles aspectos de la vida privada, y en especial en el espiritual y religioso.

Estos elementos distinguen el contexto relevante de la etapa siguiendo las memorias de mi bisabuela. Despuntan la ayuda de la URSS, pero a la vez la copia de su modelo social, incluida la tendencia hacia el totalitarismo (Rojas 1997). Los conflictos con Estados Unidos, con su expresión particular de la guerra bacteriológica, y el apoyo en las contiendas para la liberación de Angola completaron el panorama general. Ahora corresponde ver tales sucesos, pero desde la óptica cotidiana y espiritual de mi bisabuela.

3.2. *Hay gente que dice que no creen en na' y van a consultarse por la madrugá:*⁶⁰ persecución y estrategias de ocultamiento en la espiritualidad afrocubana

...Si la luz redentora te llama buen ser, y te llama con amor a la tierra, yo quisiera ver a ese ser [...]. Oye buen ser avanza y ven, que el coro te llama y te dice ven. Y ven y ven avanza y ven y cuenta en la tierra quien fuiste ayer...

—Canción espiritual (muy usada en las misas)

Una misa es ante todo una fiesta espiritual, regida por la santa palabra de Dios-*Olofi*, Padrenuestro Todopoderoso-*Oludumare*, un símbolo sincrético por excelencia. Allí festejan y se reúnen los muertos-*eggún* y los vivos. Una misa es eso: un contacto con los seres queridos o guías espirituales a través de esas personas que tienen cualidades para evocar la trasmisión.

⁵⁹ Si bien no es objeto de mi estudio, debo señalar que la homosexualidad fue perseguida durante esta etapa.

⁶⁰ Este subtítulo es una frase que mi bisabuela repetía, pertenece a una canción cubana.

En la santería, el culto a *Eggún* es constante. Es el orisha que representa al espíritu de los muertos. Dentro de ese concepto están integrados los espíritus de todos los antepasados africanos. [...] los poseedores de los secretos del conocimiento. También se tienen espíritus malos que pueden convertirse en un peligro para los vivos (Orozco y Bolívar 1998, 294).

Con la casa repleta de santeras-os, espiritistas y hasta vecinas-os que venían por un “despojo”, mi bisabuela sintió la llegada de su relevo espiritual: mi madre. No bastaron los baños de asiento con campanilla, ni los esfuerzos de la reconocida partera; a los rezos, plegarias y cantos se sumaron los inevitables gritos de una mujer (mi abuela) en trabajo de parto. “Tu madre nació de ocho meses en una misa espiritual, Estela no la podía parir y yo con la casa llena de espiritistas, según me cuentan la sacó *Oggún*⁶¹ y le dijo: «usted son [es] brujo»” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

En aquella ocasión, la misa se celebraba en honor de su fallecido esposo, pero asistentes y médiums tuvieron la posibilidad de compartir con el espíritu de Quintín Banderas,⁶² quien fuera un reconocido general mambí de las gestas independentistas de la época colonial. Entre el asombro y la admiración, este les indicó remedios y consejos, y les habló de otros espíritus de generales que necesitaban luz y progreso espiritual. Fue esta la última ocasión que en una misa intercambiaron con un mártir de la patria.

¿Por qué no se podía hacer misas espirituales a los mártires de la patria?, la cuestión rondaba las memorias de mi bisabuela. ¿Era una prohibición legalmente establecida, o era una cuestión de imaginarios? Cuando la entrevisté no tuve la sagacidad para indagar más sobre el tema; no hallé una disposición formal al respecto buscando en fuentes legales de los años 60, 70 y 80, y el resto de los religiosos por lo general alegaban “estaba prohibido” (Sánchez, Tita, Carlos en entrevistas con la autora, mayo de 2018). Lo asumo entonces como una cuestión de imaginarios, de temer que con este ritual podrías incurrir en una falta legal e ir a prisión. Como iban tantas personas a las misas, si los médiums veían a espíritus mártires le daban traspaso en lugar de paso.

⁶¹ Deidad afrocubana con la que mi bisabuela trabajaba, estaba ‘montada’ cuando ayudó a la partera en la labor.

⁶² Su nombre completo José Quintín Banderas Betancourt, (1837-1906). General cubano que combatió en las tres guerras de independencia durante la segunda mitad del siglo XIX.

Esta vigilia comenzó a tomar un cuerpo, si se quiere material y simbólico, desde los Comité de Defensas de la Revolución⁶³ (en lo adelante por sus siglas CDR). Con el paso de los años la organización y la vigilancia fueron legitimándose, y el control social era al tiempo político. La división de clases fue cediendo a una división, como ya se ha dicho, entre quienes apoyaban o discrepaban del cambio revolucionario.

Paradójicamente en la santería existe un símbolo particular relacionado con la noción de suerte y sus contrapartes negativas fijadas en la vista y lengua de la gente, que es comparado con el imagotipo de los CDR, organización que asumió la función de vigilancia en los niveles microsociales y casi íntimos de cada sujeto. El símbolo religioso “irracional” parece tener una semejanza icónica con el político “racional”, una translocación del significado y el referente que asoma una suerte de transculturación religiosa estatal.

En voz de mi bisabuela, “no hay peor brujería que unos malos ojos y una lengua viperina” (entrevista a Ambrosia Agramonte, 2008), es decir, aquella vigilia de los unos hacia los otros era de pésima influencia para la espiritualidad. En mi hogar este cuadro siempre se ubicaba mirando a la puerta principal, en alguna parte alta de la casa; era una figura de yeso que, aunque se rompía, mi bisabuela volvía a comprar y cuando ya no las hubo, hizo que se la dibujen y forrada con un nailon la mantenía siempre colgada.

Figura 12. Ojo de la santería e imagotipo de los CDR



Fuente: Trabajo de campo, mayo de 2018

⁶³ Fundados el 28 de septiembre de 1960, son organizaciones que agrupan a los vecinos-as para salvaguardar el proceso revolucionario desde su base. Aunque pertenecen a la etapa anterior lo incorporo en esta parte del análisis siguiendo las líneas temáticas de la memoria.

Como vecinos, directivos y miembros de los CDR, tenían acceso a los hogares, y perpetraban su guardia en formas insospechadas. De esta etapa mi bisabuela recuerda:

[...] Llegó y me dijo [la presidenta del CDR]: «usted tiene que quitar ese santo Ambrosia, que esas son cosas irracionales», y yo le dije «no, esta es mi casa y yo no le digo a usted qué tiene qué quitar o qué poner en la suya, usted tiene su cuadro de Camilo, del Che y otros lo ponen junto con la Virgen de la Caridad, y total no pasa nada, entonces déjeme a mi San Lázaro quieto» [...] En la casa había un tocadiscos y yo ponía Mercedita Valdés⁶⁴ y ya decían «andan oyendo esa ‘música de negros’», pero esa era mi música nadie me puede venir a decir que la quite, de la cerca pa’ dentro, mando yo... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

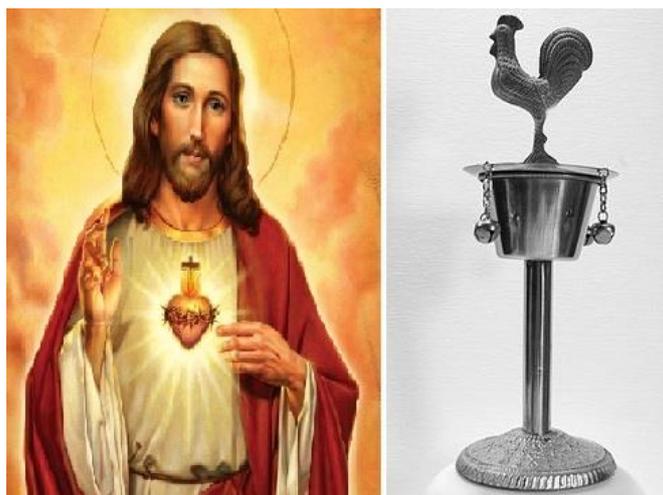
Aquella incursión en el espacio privado e íntimo, resultaba reiterativa en las memorias de mi bisabuela. La vigilancia sobre la condición religiosa y la práctica espiritual no solo alteraba las fronteras público/privado, sino que incidía en la noción de familia creando exclusiones y reproduciendo prejuicios.

Solo los ancianos y ancianas se vieron, en parte, más libre de estos prejuicios. Como la religión estaba llamada a desaparecer, el empeño por hacer esto realidad los excluía, bajo la tesis de que habían tenido toda una formación diferente. Sin embargo, se vieron enfrentados a la presión o imposición familiar, porque su comportamiento podía perjudicar a los más jóvenes que con ellos convivían (Núñez de la Paz 2004, 20).

Incluso mi bisabuela no imbuía a la familia en los procesos religiosos. El temor a que la joven generación de nietas y nietos fuera denigrada por tales prácticas se trasluce en sus palabras y observaciones. Una muestra de cómo, aunque creamos resistir integramos aquellas dinámicas de dominación aun desde una posición considerada marcadamente contrahegemónica. Según las memorias de mi bisabuela, a lo largo de esta etapa, dos símbolos delataban las creencias tanto católicas como de la santería. En las primeras el cuadro del Sagrado Corazón de Jesús, que “muchacha gente metió para los cuartos junto con la Virgencita de la Caridad del Cobre” (entrevista a Ambrosia Agramonte, 2008). En la segunda el *osun* —con forma de gallito—, que alude a la cabeza, siempre en alto en casa de los santeros y santeras.

⁶⁴ Popular intérprete de la música afrocubana.

Figura 13. El Sagrado Corazón (creencias católicas) y el *osun* (santería)



Fuente: Trabajo de campo, mayo de 2018

Siguiendo la narrativa de mi bisabuela, si algún suceso da prueba de la persecución de los cultos es la denominación de quienes practicaban y oficiaban las ceremonias de sanación y/o hechicería como brujeras o brujeros. Mi bisabuela, fue denominada “bruja”, por el hecho de practicar las religiones afrocubanas y sus rituales. “Ambrosia la que con un quilo mata”, así comentaban quienes designaban *a priori* sus prácticas. Otros le tenían “miedo o respeto”, pues tales figuras aluden siempre a lo oscuro y siniestro de la religiosidad afrocubana.

Esta designación no es exclusiva del periodo revolucionario, pues viene de la época colonial. Sin embargo, en esta etapa su imagen adquirió una dimensión particular que transita entre las subvaloraciones y estigmas, y a la vez encarna cierta resistencia, pues eran denigrados quienes ejercían aquellas prácticas y al tiempo, admirados por mantenerse fieles a su fe. Este fue el caso de mi bisabuela, siempre con sus collares y su atuendo religioso, sus hierbas y sus flores, un cuerpo que delataba a su paso la persistencia ritual y espiritual afrocubana.

Primero vale destacar que, pese a que en Cuba estas prácticas y conocimientos con base en lo mítico religioso afrocubano se utilizan con fines curativos, no se puede negar su empleo para enfermar el cuerpo y la mente. Segundo, es evidente el acto de designar y jerarquizar las realidades desde lo político: en este caso la brujería/santería como una creencia enfrentada al proyecto socialista cubano, y por tanto objeto de denigración.

Esta figura transgresora, silenciada a nivel formal desde tiempos inmemoriales, en esta etapa era sitiada desde el nivel microsocioal. Sus personas y hogares fueron sometidos al escrutinio y

vigilia para detectar a militantes del PCC y la UJC, y probar si practicaban o creían en estos cultos, lo cual suponía la expulsión deshonrosa de las filas de la organización. “Aunque la gente na’ ma’ te saludaba por educación, ahí ya decían «ah míralo, saludando [a] Ambrosia, este ha de creer» y ná la gente porque conocía a uno” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Resulta válido aclarar que el acervo de habilidades y saberes que poseían las brujeras-os se relacionaban con la naturaleza y se trasmitían como parte de la socialización religiosa sin obligatorias distinciones de género. El uso de plantas, raíces y otros recursos naturales resultaban básicos en la curación y religiosidad. Las autoridades en este ámbito no eran solo masculinas, las mujeres también se desempeñaban en roles jerárquicos. De ahí la relevancia de la sapiencia femenina, como la de mi bisabuela, que les fue otorgando cierta legitimidad.

Conviene agregar la regulación de la actividad religiosa a través de los permisos para efectuar tambores de santo u otra actividad que implicara ritualidad pública. En el propio altar, colgado o debajo de algún objeto se reservaba un sitio para “el permiso”, un documento emitido por las autoridades estatales de la localidad. La inserción de este objeto profano en lo sagrado del altar daba cuenta de que la actividad religiosa o espiritual era de conocimiento de los representantes del Estado en el territorio. Además de establecer los horarios y días del evento, este documento evitaba interrupciones policiales dentro del ritual.

La persistencia espiritual de mi bisabuela le adjudicó un lugar simbólico en el despojo de la espiritualidad en la localidad y zonas aledañas:

(...) y a algunos se les metió ese barrenillo y botaron sus santos, sus guerreros,⁶⁵ «no Ambrosia yo no los puedo tener, me perjudican, ya sabe», y me los traían, y yo «no llévelo al pie de una ceiba o de una palma», y ahí tú veía a los santos porque con todo no querían echarlo a la basura... pero muchos simplemente los escondieron con adornos, con esto y lo otro, lo metían pa’ un cuarto al final, así... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

⁶⁵ Deidades que integran *Elegguá*, *Oggún* y *Ochosi*, se ubican detrás de la puerta de la casa por eso eran visibles a quienes llegaban a visitar/inspeccionar.

La sacralidad persistía en los íconos religiosos aun, cuando decididos por la ‘fe revolucionaria’, escogían deshacerse de estos. Ese símbolo de la ceiba con los santos a los pies del majestuoso árbol, tanto imágenes católicas como afrocubanas, era reiterativo en la memoria de mi bisabuela: era como la marca figurativa del desprendimiento religioso, todavía con un significado sagrado. “La imagen —y en ello reside su fuerza— permite cristalizar unas creencias que costaría trabajo o que sería peligroso verbalizar” (Gruzinski 1994, 161).

No obstante, su memoria demarcaba las estrategias de ocultamiento, que fueron varias, pues, aunque las personas formalmente se confesaban ateas, para sus adentros seguían practicando y creyendo en las diversas religiones. “La gente hacía sus cosas escondidas, por delante nada, mucha militancia, pero y los que se hacían santo por salud o por problemas de justicia hacían su *yaboraje* a escondidas” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Percibir que las estrategias de ocultamiento informan de la espiritualidad como una cualidad idiosincrática en Cuba, abre el espectro para entender estrategias diferenciadas por edad, género, posición social y raza. Las personas mayores exhibían su religiosidad, mientras que altos directivos del gobierno y/u organizaciones estatales hacían sus prácticas en secreto. Las personas negras jóvenes renunciaban a las creencias de sus antecesores para aspirar a mejores puestos de trabajo o las mantenían en estricto secreto (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008; Serafín, en entrevista con la autora, mayo de 2018; consultante 2, con la autora, mayo de 2018).

Sin embargo, algunos apostaron por disimular la imagen religiosa en objetos como muñecas negras vestidas de azul, amarillo, blanco o rojo, que asemejaban congas con sus aretes, pulsos, collares y que adornaban las salas y comedores cubanos. En voz de mi bisabuela: “no importa la forma, lo que vale es el contenido, todo eso son muñecos, lo mismo los cuadros, que los de yeso, que las estampas, las soperas... la esencia, el fundamento no se ve, eso va por dentro...en el espíritu” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Al mismo tiempo ocurrieron desplazamientos de funciones y de figuras al intercambiar y contraponer rituales de los diversos credos. Uno de los sucesos que relata mi bisabuela es que, a su hogar, considerado una casa templo, acudían varios militantes del PCC o la UJC, con sus

bebés recién nacidos para que mi antecesora les echara “agüita de socorro”,⁶⁶ como solían llamarle. Sucedió que, ante la prohibición de acudir a tales ceremonias en la iglesia, el bautizo fue desterrándose de la habitualidad de las familias. El testimonio de Serafín así lo confirma.

Como no se podía ir a la iglesia, la gente no podía bautizar a sus muchachos. Como la casa de Ambrosia no era iglesia, ahí fui a echarle, aunque sea, “agüita de socorro” a la niña, no había como bautizarle sin que te vieran y pa’ no perjudicar a mi hijo que estaba estudiando pa’ Ingeniero, yo fui porque había que quedar bien con él, (que lo perjudicaba) y con mi madre que no quería que se nos quedara hereje la niña... (Serafín, en entrevista con la autora, mayo de 2018).

En cierto modo mi bisabuela se convirtió en una doble trasgresora por mantenerse fiel a sus creencias y por ocupar un sitio reservado a una figura masculina católica de gran tradición: ‘el padre’. De modo que mi bisabuela devino en ejecutante del sacramento del bautizo, un particular evento sincrético que mezclaba el agua bendita (católica) con la cascarilla afrocubana (polvo que se obtiene de la cáscara de huevo secada al sol).

Más allá de desterrar las prácticas, estas se volvieron más sincréticas y su metamorfismo trastocaba jerarquías y daba espacio a la imbricación cotidiana de los cultos. “En estos procesos no primaron los cambios sino la resistencia y la capacidad de transformación de lo religioso” (Basail y Castañeda 1999, 178). A la vez estas circunstancias incidieron en la configuración de la autoridad que mi bisabuela personificó.

3.2.2. La Guerra de Angola y las estrategias de ocultamiento de la espiritualidad afrocubana

Mira lo que te cuento: yo me desperté sobresaltá’, y corrí a ponerle una vela a los santos, y pedí un poco, algo así me daba como miedo, de mi nieto Papito, que se fuera a quedar por allá. Las madres, las mujeres, las hermanas, venían a ver si su familiar estaba vivo, «Ambrosia pregúntele a su santo, si ellos están bien», o venían a rogarle a San Lázaro, a la virgen, a hacer promesa sabe, como era época de abundancia la gente prometía cosas, velas, dinero, gallos... lo que fuera... Yo preguntaba con los cocos, ahí a ver cómo iba la gente, era duro cuando había que decir que las cosas no iban bien. Entonces les decían caminen pa’ los psicólogos, los

⁶⁶ Agua bendita.

psiquiatras, pero oye ese temor de madre no es cosa de médicos eso es espiritual, la mente se te pone mal... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Es antojadiza la memoria cuando quiere olvidar, pero recuerda breves flechazos acompañados de silencios, cuando intenta escabullirse hacia otros temas, cuando es sentimiento, afecto roto. Como voces que se entrecortan y subliman mensajes, surgen esas memorias dispersas, a veces fragmentadas, corresponde reunir las y darles un sentido porque siempre intentan decir algo.

El relato de mi bisabuela ubica la misión internacionalista africana, como el desasosiego familiar que caracterizó la cotidianidad de quienes vieron a sus familiares partir hacia una guerra, ¿qué era nuestra?, así me interpelaba una de mis entrevistadas.⁶⁷ Evocar la década del 70 y 80 en Cuba, sin hablar de las intervenciones en el conflicto armado del continente africano que se extendió hasta 1991, y sus repercusiones para los cubanos y cubanas, resulta prácticamente imposible. Una lectura de la intervención cubana en este conflicto podría pensarlo como una de las estrategias de expansión del socialismo que apoyaba a diversos procesos de liberación nacional en África, y también en América Latina.

Quizás por eso la reinención de la figura de Carlota,⁶⁸ nombre que adoptó una de las mayores operaciones llevadas a cabo en territorio africano, iniciada en noviembre de 1975 cuando las fuerzas cubanas consiguen detener el avance de las tropas sudafricanas sobre Luanda, en la lucha por la liberación de Angola. Para mi bisabuela: “La ‘gloriosa’ operación Carlota que le llamaron: ella era para que los proteja, sabe ese espíritu era de una esclava que murió en Matanzas, un espíritu fuerte...” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

“Pero la invención puede no ser más que la interpretación errónea de un misterio divino o el afán de hacer visible lo que escapa al entendimiento” (Gruzinski 1994, 162). La distorsión del símbolo de Carlota fue algo que marcó la memoria de la mi bisabuela, emplear la conexión con la tierra africana como justificación de aquel acto fue algo con lo que nunca estuvo de acuerdo.

⁶⁷ En conversación con una de las santeras que conoció a mi bisabuela.

⁶⁸ Operación Carlota 1975-1991, cifras oficiales indican la participación de unos 300 mil cubanos, de ellos alrededor de dos mil perdieron la vida en la guerra.

Figura 14. Carlota y la portada del texto de García Marqués con la imagen revolucionaria



Fuente: Grupo Afrocubanas 2017.

Era la potencia del símbolo, la imagen de una “madre África” que requería ayuda. Si bien fue un acto heroico de solidaridad, del cual muchos sienten orgullo, para otros fue la mutilación y la pérdida que solo encontró el consuelo en la espiritualidad afrocubana durante las misas que ofrecían paz y descanso espiritual para las almas que no lograron sobrevivir al conflicto. Aunque en las conversaciones de mi bisabuela, las alusiones no son demasiado amplias, estos testimonios tocan las cuestiones sensibles de quienes quedaron en el país. Esas pequeñas cuestiones que quizás encubre la gran historia, porque las historias de la guerra ocurren en los enfrentamientos, son las de los soldados, los prisioneros, no las de quienes se quedaron aferrados a la esperanza y la fe de que sus familiares luchaban por una causa justa.

La tardía o casi nula comunicación entre los jóvenes soldados y sus familias fue otras de las razones que hizo a varias mujeres transgredir aquel precepto del imaginario, ¿acaso ley no escrita?, que impedía asistir a la religiosidad afrocubana. Había que esperar de la adivinación, algún indicio sobre el familiar o el esposo, entonces en horas de la noche, según relata mi bisabuela, se dirigían para indagar con mucho cuidado de que no las vieran. Para hacer los remedios muchas mujeres se escondían de los maridos y padres que también integraban sistemas de vigilancia desde una posición patriarcal alineada con el orden social.

Ya cuando la gente vio cómo era la cosa en verdad, “*los cubanos en el primer frente de combate: el que no sirve para matar sirve para que lo maten...*”, ese era un dichito de un

jodedor, pero cierto, la gente empezó a venir muy discreto para que le hagan algún trabajo y no ir para esa guerra, otros pedían resguardo que eran los del servicio militar, y algunos que estaban presos, si mal no me acuerdo... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Yo era jovencito, y mami [nombre] me llevó escondida de papi, él se hubiera muerto de disgusto, entonces me pasaron los gallos esos, esas cosas [alude al ritual], y luego no me seleccionaron pa' eso, me fui a estudiar a la Unión Soviética. La verdad no sé si fue suerte o casualidad, o que de verdad me protegió lo que me hizo Ambrosia, pero de mis contemporáneos del barrio, yo fui el que se libró de eso, ah y Alejito, pero al pobre todo el mundo le decía, "el flojo o el raja'o", y ya tú sabes lo cogía el cuero⁶⁹ (Consultante 3, conversación personal, mayo de 2018).

Las misiones internacionalistas avivaron en forma insospechada la espiritualidad afrocubana: los del frente con sus resguardos y quienes se quedaban orando por su bienestar con las más disímiles ofrendas. Muchas mujeres en su preocupación se convirtieron en esa gente que "no creen en na' y van a consultarse por la madrugá", estrategias que permitieron reproducir la espiritualidad y la religiosidad afrocubana de un modo peculiar. Ciertamente es que, si en un inicio la gente trataba de ocultar sus íconos, ya para finales de la década del 80, con el proceso de rectificación de errores, empezó la sensación de que las condiciones iban a cambiar. "*Íbamos de Guatemala, para entrar en Guata-peor*, pero eso no se sabía, la esperanza de que la cosa cambie, eso siempre lo tiene la gente..." (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

3.3. El cuerpo como objeto de aflicción: la espiritualidad afrocubana y la sanación

A mediados de los años 60, mi bisabuela comienza a sistematizar los conocimientos adquiridos en su intercambio con otros religiosos o los que se le habían presentado en sueños, había orientado a alguien y probado su efectividad. La sistematización era sobre todo una expresión de oralidad y memoria. Como no sabía escribir mucho, anotaba lo más importante como nombres de plantas, elementos o deidades, y el resto lo guardaba en la memoria.

Más allá de insertarse en la estructura religiosa de la santería, mi bisabuela valiéndose de aquella noción cambiante y en cierto modo abierta de campo religioso, trabajó de modo autónomo y particular. Nunca consagró a nadie, es decir, de sus santos no nació ningún

⁶⁹ Es una forma de choteo, que en tal caso ponía en entredicho su masculinidad por no participar en el conflicto.

ahijado-a, pues más que al trabajo de ‘hacer santos’ dedicó sus saberes a la sanación de las aflicciones del cuerpo —salud y enfermedad— y el espíritu —suerte, la mente, el ánimo, etc.—, también porque fue un período donde la espiritualidad y la religiosidad se mantenían ocultas.

Mi bisabuela no trabajó mucho dentro del gremio de la santería por considerar que ciertas conductas profanaban la religiosidad. Así decía: “para el mal todo el mundo sabe, o que lee aquí o allá, ah se hace así, se hace asa’o, y ya tornan y viran, pero para el bien hay que tener cosas profundas y además[s] trabajar de corazón” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). Halló un gran apoyo en el espiritismo cruzado para desarrollar un modo de vida y sostener su economía familiar; configuraba su existencia en la adoración de sus deidades y espíritus.

En su opinión las tendencias antiéticas que estaban permeando la santería (costos excesivos, rituales mal elaborados), así como el estricto cumplimiento de su *Itá* la hicieron mantener distancias de las labores conjuntas. En mi interpretación fue la propia comprensión de que estas actividades implicaban una posición subordinada lo que influyó en su alejamiento de las actividades formales de la religiosidad y su mayor apego a la espiritualidad.

Dedicó gran parte de su vida espiritual y religiosa a celebrar *bembés* y misas espirituales. Adorar a las deidades era una parte esencial: ponerle flores, frutas, cambiarles el agua, incluso ya cuando con los años le resultaba más difícil, solicitaba ayuda de las nuevas generaciones de la familia. En cuanto a los *bembés* era una fiesta no solo de los religiosos sino de todo el pueblo, como una forma de espiritualidad colectiva.

La adivinación resultó otro aspecto relevante en la labor espiritual de mi bisabuela. “Mamá [alude a mi bisabuela], tenía camino para *babalawo*, si hubiera sido hombre, ella hubiera recibido *Orula*”⁷⁰ (precisión de mi abuela). Sin embargo, la jerarquía de género no la detuvo, ante la prohibición de utilizar los caracoles trabajó con otros sistemas adivinatorios —como el de *Obi*⁷¹ (coco) o en combinación con el espiritismo cruzado que se apoya en los *eggun*

⁷⁰ Deidad afrocubana de la adivinación que solo reciben los hombres.

⁷¹ Este sistema se basa en las posiciones boca arriba y boca debajo de cuatro círculos hechos con la cáscara interior del coco. Responde preguntas de sí o no, y las posiciones en la caída también explican signos como la presencia de muertos, la cercanía del bienestar económico, entre otros.

(muertos), la adivinación mediante un vaso de agua—. Son esas “formas en las que las mujeres resisten al orden masculino dominante, subvirtiendo los significados hegemónicos de prácticas culturales y reutilizándolos para sus propios intereses y fines” (Mahmood 2008, 170). Pues como explica Barnet:

(...) los orishas [...] comunican sus profecías y vaticinios a través de cualquiera de los tres sistemas adivinatorios fundamentales de la Regla Ocha: el obi o coco partido en cuatro pedazos, es el más primitivo; el dillogún;⁷² y el tablero de Ifá, de mayor categoría, pero no de mayor eficacia que cualquiera de los antes mencionados (Barnet 2011, 284).

Lo significativo de la adivinación es que constituye la base del diagnóstico para los males del cuerpo. A esta se añade el intercambio de energías espirituales durante la conversación con la persona en tonos y sitios casi siempre privados. De ahí surge la apropiación del término médico “consulta” para definir el espacio del trabajo espiritual y su relación con la sanación.

La mente —entendida como la cabeza—,⁷³ el cuerpo y el espíritu se separan en la espiritualidad afrocubana para un mejor tratamiento. Existen unos males de la mente: pesadillas, poca concentración, ver espíritus... y otros del cuerpo: dolores, agotamiento, entre otros sufrimientos más fuertes como las enfermedades. Además, existen daños espirituales como apegamientos,⁷⁴ posesiones o espíritus enviados que se manifiestan en el cuerpo o la mente.

Tales procedimientos asocian, en la práctica afrocubana de sanación, la espiritualidad, la religiosidad y el materialismo médico en los rituales (Douglas 1973); los baños y limpiezas constituyen esenciales en la curación. Como explica Douglas (1973), los ritos más ancestrales se realizan con base en la noción de higiene como fin último, aunque la base higiénica en la práctica adopte posturas contrarias a esta.⁷⁵ Así que para curarse/ limpiarse a veces te ensucias de pies a cabeza con los granos, esencias y otros elementos.

⁷² Este sistema, al decir de Barnet (2011) es una invención cubana, muestra de cómo la religión asume y recompone elementos basados en contextos particulares.

⁷³ En la santería esta parte la protege y sana *Obbatalá*, sincretizada entre otros santos, con la Virgen de las Mercedes (catolicismo) y Tiembla Tierra (espiritismo cruzado).

⁷⁴ Espíritus apegados de familiares, amigos o vecinos muertos.

⁷⁵ Douglas (1973) advierte que al examinar los ritos resulta imposible desprendernos de ideas preconcebidas, -ya sean nuestras o culturalmente disponibles- acerca de la higiene y la suciedad.

En los conocimientos de mi bisabuela, las primeras indicaciones del trabajo con las plantas expresan la relación de estas con las lunas y el sol, el pago de las hierbas, qué plantas se usan secas, y qué partes se corresponden con los distintos remedios. El proceso de sanación implica un seguimiento que otorga sino legitimidad al menos confianza cotidiana, y así se va conformando la autoridad que se basa en este trabajo espiritual y el conocimiento. Mi bisabuela, siempre recalca que había que pagar las hierbas para el trabajo espiritual y que debían ser siempre frescas y recogidas en las primeras horas de la mañana.

La gente cree que eso es llegar y arrancar el gajo, como si fuera de uno, y ahí hay que pagar, cuando la mata es propia una le paga echando el agua, con el cuidado sabe, cuando es ajena hay que echar dinero [centavos] en el tronco, ahí sí con la siguaraya... esa hay que pagarle siempre y pedir permiso sabe, igual que si uno va a entrar en el monte, eso hay que pagar, pedir permiso, nos creemos que to' es nuestro y ya a seguir por ahí pa' llá. (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Su labor se apoyaba entonces en las plantas,⁷⁶ sus deidades principales, y en los *orishas* que se perfilaban como ángeles de la guarda de los consultados. Esta es otra muestra de la transculturación que homologa nociones de la santería con la religiosidad católica. Destacaba en la curación de los pies y la cabeza, aunque orientaba remedios para el estómago y otros males. La rogación de cabeza, según recordaba, era muy demandada pues tenía el fin de aclarar la mente y fungía como un medio simbólico en temas de estudio o trabajo intelectual.

Ella era muy buena curando las ingestas, le pasaba la mano por las piernas y el estómago a la gente y le hacía unas tizanas de mejorana para la digestión y los dolores. Las rogaciones de cabeza, decía ella, que las hacía con el objetivo de que las personas se mejoraran mental y físicamente y no se alteraran; eso se hacía con coco, algodón y un paño blanco en la cabeza para buscar el bienestar de la persona y su estabilidad emocional (Mercedes Sáez, etnografía familiar, mayo de 2018).

Ambrosia tenía mano fresca, casi santa, ella te rogaba la cabeza y tú sentía una frescura, una tranquilidad. A mí sí me rogaba mucho la cabeza pues yo tenía a veces mis problemas de la concentración y eso en la escuela, y después en el trabajo (consultante 1, en entrevista con la autora, mayo de 2018).

⁷⁶ Ver en Anexos cuadro con información curativa de algunas plantas según los saberes de mi bisabuela.

La orientación de los diversos remedios tenía el objetivo de curar las aflicciones del cuerpo o la mente, ya fueran baños, limpiezas o rogaciones. Los primeros mezclaban tres o más tipos de plantas, que se hervían como si fuera a hacerse un cocimiento, al que luego se agregaban otros ingredientes orientados; eran efectuados en la casa del consultante. Las limpiezas, que sí eran realizadas en la casa de mi bisabuela, consistían en labores más profundas que además de las hierbas en su estado natural, podían implicar animales como palomas o pollos.

La idea de que “enfermedades, reajustes económicos del nivel de vida, situaciones emergentes, tribulaciones amorosas; todo parece someterse al voluntarioso designio de los orishas” (Barnet 2011, 284) permaneció como parte de la cotidianidad cubana. Si bien los procesos de consagración se redujeron, de acuerdo con la memoria de mi bisabuela, la gente siguió frecuentando en forma disimulada y escondida los procesos de sanación, que se ponían en práctica, más allá del cuerpo individual, en acciones colectivas, por ejemplo:

(...) cuando hubo aquello de la fiebre porcina, de las infecciones... había que purificar la casa, sabe, con sajumerio [sahumerio] de semillas, con cáscaras de ajo, cebollas, y con cal, porque quemaban los animales, pero... eso cogía todo el aire, entonces yo soñé qué hay que hacer: purificar. Se hacían también unas bolsitas con granos para que se vaya la epidemia, y la gente no se enferme (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Este remedio obedece a una de las agresiones biológicas contra Cuba que impactaron a los cerdos, una especie que, sin tener demasiada relevancia ritual en las prácticas afrocubanas, sí intervenía en la cotidianidad como una de los alimentos más utilizados en las celebraciones de *bembés* y veladas. El hecho tiene sus puntos más relevantes durante la década del 70 y 80 con la introducción y propagación de este y otros virus en distintos puntos del país. Asimismo, se vieron afectadas otras especies como las aves de corral que sí intervenían directamente en los rituales afrocubanos, y plantas como el tabaco de gran preeminencia ritual.

De ese modo las dinámicas y lógicas de sanación abarcan tanto las dimensiones individuales como las colectivas y politizadas, y distinguen también configuraciones del género, la edad y las problemáticas propias de cada persona. Independiente de la jerarquización religiosa de la santería, mi bisabuela mostró otras formas de dar utilidad a los saberes enfocándose en la sanación, más allá de la ritualidad como entidad cerrada que permite cultivar la autoridad.

3.5. *La fe sin la obra no es la fe: a modo de conclusión*

El año 1989 marcó para mi bisabuela el recibimiento de San Lázaro/ *Babalú Ayé*. Mientras la nación vivía con asombro y disgusto el caso de Ochoa⁷⁷, pues la traición de aquella figura fue un golpe duro para la fe revolucionaria, ella recibía la deidad formalmente en casa de Francisco Rojas (Panchito). En este mismo hogar y año se coronó con Changó, su hija, mi abuela. Fue en su memoria un año simbólico pues consideraba que renacía la tradición y con la religiosidad seguirían las puntadas de aquella *aguja* que llevaba *el hilo* espiritual.

Otra vez le correspondió reunir las cosas, ya algunas comenzaban a escasear, pero de la crisis, argumentaba mi bisabuela solo se veía “el humito”. Ambas juntaron los requerimientos y los respectivos derechos (dinero) para los rituales. El de mi abuela fue un santo muy modesto, que contó con la colaboración de sus hijas y en especial de mi madre. Volvía a constituirse una cadena familiar y solidaria que apoyaba la realización de las ritualidades.



Foto 3. San Lázaro y las muletas rituales de mi bisabuela

Fuente: Trabajo de campo, mayo de 2018

De ese modo su jerarquía religiosa adquirió mayor estatus simbólico y práctico. Incrementó a la curación de problemas de piernas y reumáticos, con el ‘el poder’ de las muletas de su San Lázaro (que aún se conservan en nuestra casa), y que prestaba a las personas con problemas para que se puedan curar. Fue así como consolidó su autoridad espiritual en Mayajigua.

⁷⁷ Arnaldo Ochoa, general y Héroe de la Revolución, fue fusilado con otros tres militares bajo acusación de narcotráfico, tuvo actuaciones militares en África (*Revista Bohemia*, 14 de julio de 1989).

Pensar en el conocimiento desde enfoques religiosos resulta siempre un aspecto problemático, tanto al intentar sistematizarlo como exponer sus esencias y disputas con otros saberes. Ha sido un esfuerzo plasmar algo de la sapiencia que por años acumuló mi bisabuela y soy consciente de que no se puede atrapar toda la epistemología que produce un ser humano en la cotidianidad sin que aparezcan sesgos de espacio, tiempos, inconsistencias⁷⁸ o subjetividades.

Así mostré las disputas y choques entre las imágenes y concepciones ideológicas revolucionarias sobre el conocimiento y los de las religiones afrocubanas desde las memorias y la iconografía. El contexto, los años en que empezó a consolidarse la revolución hasta la desaparición del campo socialista, el tiempo-espacio de la Guerra Fría, resulta una variable de gran valor explicativo que da un escenario a las memorias y que las conecta con varios hechos de repercusión nacional o internacional, pero siempre la lectura es desde el nivel microsocioal.

Las expresiones del denominado desarraigo religioso (Bolívar 1997) estuvieron matizadas por ciertas estrategias de ocultamiento y resistencia en un ambiente de persecución de los cultos. La espiritualidad afrocubana intervino como parte de la sanación de los cuerpos (y mentes), más allá de los procesos de consagración perpetuando desde esta perspectiva las creencias.

Al mismo tiempo el desarraigo espiritual incidió en la construcción de autoridad por parte de mi bisabuela pues muchas mujeres acudieron a ella buscando solidaridad o consuelo. Su persistencia como practicante del culto y el cultivo de sus saberes en la sanación le agenciaron un papel relevante en la cotidianidad del pueblo de Mayajigua. Conservar la espiritualidad afrocubana le permitió no solo emerger como figura de relevancia espiritual sino como figura de relevancia social. Cuando las mujeres interpretan las circunstancias de las que se nutre la subordinación resulta difícil que abandonen aquellos espacios donde se sienten empoderadas.

Gebara (2000) explica cómo se derivan de nuestra existencia cotidiana ciertas formas con las que designamos y reproducimos un aparato categorial propio para repensar las realidades. Sería una forma de poseer el saber y entenderlo con una capacidad cognoscitiva que a veces escapa de la materialidad, pero en otras se presenta demasiado conectada a esta. Este es el caso de mi bisabuela que entendía sus conocimientos como algo ‘natural’, tal vez naturalizado, sin apreciar la voluntad de transformación que persistía en ellos y sus prácticas.

⁷⁸ Como datos que se hallaban vacíos en la libreta.

No podrían leerse las disputas sin las imágenes, como aquella de la ceiba con los íconos religiosos a sus pies, o la lucha entre lo racional revolucionario como la asistencia al psiquiatra (saber médico institucionalizado) y la ayuda desde una tizana de hierbas o la adivinación espiritual (espiritualidad y conocimientos afrocubanos).

Con la revolución, la sociedad cubana inició un proceso de desnaturalización de la desigualdad (siguiendo a Stolcke 2000) en torno a la igualdad de oportunidades en materia de acceso a la educación, salud, empleo, etcétera. Sin embargo, podría argumentar que, en Cuba, un país que borró las diferencias de género, clase y raza del discurso y la narrativa de nación, pues aún subsistían en lo microsocioal, los diferenciadores sociales no quedaron vacíos; fue la espiritualidad asociada a la religiosidad una de las categorías que vino a llenarlos.

Con el análisis de la espiritualidad y la religiosidad percibí cómo persisten las jerarquías y las estratificaciones sociales, cómo unas categorías están prestas a llenarse siempre sobre la base del estigma y la marginación. Muestra de ello es la afiliación o no a las religiones afrocubanas que reforzaba la desigualdad traducida en oportunidades para mujeres, y personas negras en general, lo que Hill Collins denominó la multiplicidad de factores en la injusticia social.

Sin pretenderlo, estaban formándose unas cualidades de la nación que fueron plagando la configuración tanto individual como colectiva: el ocultamiento de la identidad, ya fuera religiosa, sexual o política. En palabras de mi bisabuela, fue así como “la hipocresía se ha vuelto parte de la educación formal” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

La espiritualidad afrocubana y la religiosidad manifiestan una práctica que se reproduce material y simbólicamente según los cambios políticos y sociales. Son estos procesos los que aseguran la permanencia de las producciones culturales como un legado intergeneracional, y a la vez son la base para los cambios en otras generaciones. “Ellos quisieron, pero la religión no pudieron tumbarla, la gente siguió haciéndose santo, haciendo misa, haciendo limpieza espirituale[s] escondido, y ya luego tuvieron que abrir” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Una vez más “romper las imágenes es propio de una sociedad que les otorga un lugar importante. Es la sanción de una comprobación de ineficiencia, que sucede brutalmente a la

súplica y a la espera inútil” (Gruzinski 1994, 164). Veamos entonces cómo se romperían luego las imágenes revolucionarias en su relación con las religiosas, las cotidianas... “*Madre mía de la Caridad, ampáranos, ayúdanos en el nombre de Dios, ay Dios*”.⁷⁹

⁷⁹ Fragmento de un canto espiritual.

Capítulo 4

¿El mundo se va a acabar: todos contra todos!?: espiritualidad afrocubana y reproducción social del periodo especial

Yo conozco todos los infortunios, todos los dolores, todos los sufrimientos, todas las aflicciones que asedian a la humanidad. Soy la madre de los huérfanos, la hija de los ancianos, el sostén de las viudas [...] doy vestido, pan y abrigo a los que no lo tienen [...] venid a mí: soy la caridad.

—Oración espiritual *La caridad*

Corriendo a la par de un taxi, mi bisabuela despidió a su hermano Chirrique, pues no llegó con vida al policlínico de la localidad de Mayajigua. “«Ambrosia móntese, no, no, yo voy adelantando», así le dije yo al taxista, los nervios me dieron por eso” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). Como una matriarca, había acogido a dos de sus hermanos y a la amplia familia compuesta por su hijo Virulo, nuera, nietos y nietas; extensa prole que convivía bajo un mismo techo congeniando conflictos generacionales, económicos, religiosos...

Tras la muerte de su hermano, la familia se fue dispersando; varios de los familiares cambiaron la residencia hacia el territorio de Chambas, en la vecina provincia de Ciego de Ávila. Pasados los 80 años de vida, “Ambrosia tenía una fuerza, una vitalidad, ella hacía los mandados, bailaba, se montaba a la zanca de una bicicleta con una agilidad, ah y eso sí, todo el mundo la saludaba...” (Israel, vecino del barrio Vista Hermosa, charla personal, mayo de 2018). Así era su presencia, ya un emblema en el populacho mayajiguense.

En el poblado la recuerdan por sus consejos de sanación, por sus predicciones, cuando decía “te voy a poner la mano en el hombro” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008) para dar prueba de un suceso o cuestión que estaba por ocurrir, o cuando se enfurecía ante el robo de una gallina y empezaba a ‘hablar malo’ (maldecir o utilizar palabras vulgares). Su casa había sido dañada por el huracán Kate en el 1986, y aún a su edad persistía en reconstruirla.

Yo empecé a ver si podía arreglar esa casa en los 80 y pico sabe, pero ahí llegó la necesidad en los noventa: la falta de materiales, y todo se paralizó, luego la casa de Estela [mi abuela], se

fue poniendo mala, y mala, y ahí ya casi se cae. Fue un tiempo duro, toda mi familia, que decía, (tenía) que hacerse santo, pero con qué, si apenas alcanzaba para comer” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Mi bisabuela se refería al ‘periodo especial en tiempos de paz’, conocido como periodo especial, ubicado entre 1990 y el 2000. Esta estrategia estatal de supervivencia definió una noción político-económica que expresaba la disposición del pueblo cubano y sus dirigentes para enfrentar la crisis con la energía ‘propia del cubano’. El compromiso de afrontar el difícil escenario, y buscar alternativas de solución, significaba no abandonar la construcción del socialismo por el que tanto se había luchado (*Periódico Granma*, agosto de 1990).

La realidad de esta etapa, oficialmente decretada el 29 de agosto de 1990, apuntaba a una crisis de la sostenibilidad de la vida. Al decir de Mayra Espina “se produce una crisis cuando las prácticas cotidianas para la satisfacción de las necesidades básicas, históricamente cristalizadas, se desestructuran, dejan de funcionar, a escala masiva y con una dinámica muy acelerada” (Espina et al. 2011, 62-63). Así sucedió en Cuba: un país tecnoburocratizado, dependiente de la URSS que chocaba con su estrategia de mal desarrollo y la NECESIDAD. Además, el bloqueo económico por parte de Estados Unidos recrudeció tras aprobarse las leyes Torricelli (1992), y Helms Burton (1996), disposiciones económicas que como táctica política buscaban evidenciar el fracaso del proyecto socialista en Cuba. La política de “Pies secos, pies mojados”, y la Lotería de visas (popularmente conocida como El bombo) se sumaron a la Ley de Ajuste Cubano,⁸⁰ seductores incentivos para la migración hacia EE.UU.

¿Cómo incidió la espiritualidad y la religiosidad afrocubanas en la reproducción social de la nación durante el periodo especial? Desde las memorias de mi bisabuela repaso los aportes de la espiritualidad y la religiosidad afrocubanas en la reproducción social durante la etapa. Más allá de la reproducción biológica, ello se expresa en otros niveles: uno simbólico (Yuval-Davis 2004) que reproduce la religiosidad como patrimonio cultural de la nación; otro que remite a la economía cotidiana (Federici 2013), y a los procesos de movilidad social.

⁸⁰La Ley de Ajuste Cubano aprobada en noviembre de 1966 por el Congreso estadounidense y firmada por el presidente Lyndon Johnson. Esta ley ofrece a los cubanos, sus cónyuges y sus hijos menores de edad, el derecho de quedarse legalmente en Estados Unidos, y ajustar su estatus migratorio al año y un día (Roig 2017).

La etapa manifestó una suerte de ‘todos contra todos’, que contradictoriamente mostraba múltiples tipos de solidaridad. De una parte, la crisis devino en justificación para actos delictivos, que procuraban aliviar la escasez de comida o recursos. De otra, la gente expresó un apoyo proveniente de la idea de la caridad como tabla de salvación ante el nefasto contexto. Así, describo aquella situación que experimentamos tras la desaparición del campo socialista, así como las repercusiones de la espiritualidad afrocubana para sostener la vida en esta etapa. Asimismo, analizo el fenómeno de la brujería sexual en este contexto, así como las implicaciones de la raza, los estratos y las simbiosis de saberes y símbolos que ocurren.

4.1. *Alberta soñé que todo se iba volando: el impacto de la crisis*

«Alberta soñé que las escobas de palma estaban volando, los jabones, las sábanas.... ¿Qué querrá decir eso comadre...?» «Ambrosia que las cosas se nos van a poner lejos». Así lo soñé, por siete días, tempranito al aclarar, pero me puse bruta, era de haber guardado las cosas... Que te digo, (respira, pausa) había tanta miseria, que ni con dinero se conseguían las cosas, lo mismo blancos que negros el hambre era pa’ to’ el mundo; a la gente lo único que le quedaba era su decencia, y hasta eso poco a poco se fue perdiendo... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Así recuerda mi bisabuela Ambrosia Agramonte la premonición que tuvo en un sueño sobre la etapa denominada con ironía periodo especial en Cuba, pues de especial, no tenía nada más que las dificultades enfrentadas por la gente para sobrevivir. Sin dudas el periodo especial está marcado por la crisis económica, pero a la vez combina la apertura religiosa desde un marco legal y de políticas públicas, y un fenómeno que puede leerse en el empleo de la espiritualidad como arma simbólica y material para sobrevivir.

Tras la desaparición del campo socialista, Cuba comenzó a vivir una total escasez que impactó en forma severa la cotidianidad. La gente carecía de detergente, jabón, pasta dental, mucho menos tenía champú o acondicionador, y el papel higiénico ya había sido sustituido por el papel periódico. Asimismo, las farmacias eran un lugar simbólico porque no había medicamentos más allá de los jarabes o ungüentos naturales; el transporte apenas existía y para todo se dependía de la bicicleta o un coche de caballo, pues no había combustible.

La electricidad se ausentaba la mayor parte del día, y el ‘apagón’ [desconexión de las redes de electricidad por extensos horarios] se volvió una cotidianidad más en la vida cubana; por demás no se conseguía ni ropas, ni zapatos, ni toallas, ni sábanas o fundas. Y lo peor: no había comida, ¿acaso podría perdurar la vida? Al shock de la crisis se sumaron varias medidas estatales que en lugar de reducir las dificultades devenían en sucesivas formas de desigualdad.

Por ejemplo, la despenalización del dólar o la ampliación del trabajo por cuenta propia favorecían a un grupo de personas que contaban con vínculos en el extranjero cuyas remesas podían utilizar en estos negocios. El desarrollo del turismo ofrecía puestos de trabajo, pero en estos la población negra resultó relegada por causa de “la buena presencia” o el “nivel cultural” acelerando las desiguales y tensiones raciales que parecían dormidas por años (De la Fuente 2001). La creación de los mercados agropecuarios, industriales y artesanales, ofrecía empleos, pero a la vez elevaba los costos de ciertos productos que se brindaban a través de la libreta de abastecimiento. Quedaba desarraigado un paternalismo cultivado por años cuando para todos “la comida” y el resto de necesidades básicas debían ser cubiertas por el Estado.

El sector popular desplegó ciertas vías de escape como paliativos ante la crisis. Entre estas un éxodo desesperado hacia los EE. UU conocido como el fenómeno de los balseros —con el antecedente de los marielitos⁸¹ en los 80— y la migración entre provincias hacia la capital. Proliferó el jineterismo,⁸² una opción de trabajo joven tanto femenino como masculino, pero más marcado en las mujeres. Igualmente creció el comercio de la religiosidad afrocubanas.

Como hemos podido apreciar, las tensiones crisis/reformas/modos de supervivencia en relación con la religiosidad popular afrocubana se dan en Cuba desde finales de los años 80, pero a inicios de los 90 adquieren una expresión particular. Espina (2008) informa de aspectos como los ingresos no asociados a fuentes de trabajo estatal y la legitimación social de la ilegalidad. De modo que algunas formas de la espiritualidad y religiosidad afrocubanas integraron el listado de productos de la denominada economía sumergida cubana.

A ello se suma la ampliación de las desigualdades económicas racializadas y el énfasis en el blanqueamiento social y económico. En tal sentido los sectores populares, aunque fueron

⁸¹El éxodo tras la apertura del puerto del Mariel representa uno de los mayores movimientos migratorios: más de 125 000 personas partieron de Cuba hacia Estados Unidos (*Revista Bohemia* 31 de agosto de 1990).

⁸² Denominación que recibió el trabajo sexual durante el periodo.

protagonistas en las alternativas de subsistencia, resultaron los mayores perjudicados.⁸³ Las mujeres por su parte fueron las más impactadas: mujeres de todas las edades quedaban al frente de los hogares ante la migración hacia el exterior, la capital del país o cabeceras de provincia en busca de mejores condiciones económicas.

La religiosidad, y en particular, las religiones afrocubanas que se habían replegado hacia la marginalidad y la invisibilización, resurgieron. Por una parte, tuvieron mejores estrategias de ocultamiento que las religiones de origen europeo desde sus propias concepciones y prácticas. Por otra, consiguieron mezclarse con el discurso cultural y de libertades propagado desde la rectificación de errores; y que, por tanto, disminuía el énfasis en la científicidad/ racionalidad en la Revolución cubana.

Durante el periodo especial fue favorecida la apertura religiosa. En 1991 con el IV Congreso del PCC se eliminaron las prohibiciones para que los religiosos integraran las filas de la organización; y en 1992 con la reforma constitucional el Estado se transformó “de ateo a laico” (Constitución de la República de Cuba 1992). De ese modo iniciaba un proceso para dejar atrás el ocultamiento de las prácticas y creencias religiosas. En opinión del investigador François Houtart, quien desarrolló trabajo empírico durante el periodo especial en Cuba:

(...) los cultos afrocubanos han salido de la clandestinidad y se realizan públicamente en muchos ámbitos, sobre todo populares. El culto a santos tradicionales en la sociedad cubana ha retomado un vigor nuevo, a menudo mezclado con prácticas autoproducidas por el pueblo. Ciertas devociones son de carácter realmente muy popular, mientras otras corresponden más a las aspiraciones o expresiones de una *capa social media*, fruto de la transformación social de la Revolución (Houtart [2007] 2009, 90-91) [cursivas del autor].

En especial las prácticas de las religiones afrocubanas ya habían conseguido un marco institucional hacia 1991 con la fundación de la Asociación Cultural Yoruba. Mi bisabuela, sin embargo, nunca se asoció a esta suerte de militancia santera pues “no creía en esa unión”, y murió sin afiliarse ni tener el carnet de la sociedad. La propia institución cultural heredó los rezagos y jerarquías de género de la religión en su organización dejando los papeles directivos a los hombres y desconociendo en cierto modo los saberes de las mujeres en estas ramas.

⁸³ Léase que dirigentes y otros sectores con mayores privilegios no sufrían las carencias con la misma intensidad que “el pueblo”.

Asimismo, esta etapa evidencia el repliegue del proyecto social cubano a las aspiraciones individuales (Espina 2008), y las estrategias personales y familiares de supervivencia. Siguiendo el testimonio de mi bisabuela, este punto marca la aceptación social de la ilegalidad como una característica idiosincrática de lo cubano, una particularidad que permeó varios ámbitos de la vida, más allá de la religiosidad afrocubana.

Y ahí empezó la gente a ‘luchar’ (risas) a robar, a estafar, a vender y cambiar todo, hasta lo del gobierno, y a correr pa’ los curanderos, es que siempre querían que le resuelvan que lo cogieron robando, vendiendo, esto, lo otro, pero “imagínate que estamos luchando” ...⁸⁴
(Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Aunque estas apreciaciones no integren la nación como narrativa hegemónica en el periodo señalado —esta se presenta como el relato de sucesivas medidas por parte del gobierno para solventar la crisis frente al adverso escenario internacional— constituyen un punto muchas veces revisitado por la memoria de mi bisabuela. En su narración este aspecto, toma tanta fuerza como el resurgimiento de la religiosidad y espiritualidad afrocubanas.

En resumen, el periodo especial, por un lado, es un periodo de profunda crisis económica atravesada por la incidencia de cambios estructurales y factores externos (el bloqueo económico), y donde la población busca ante todo sobrevivir. Por otro, coincidiendo con Bolívar (1997) ocurre una apertura a las prácticas religiosas, en especial hacia los cultos de origen afrocubano, que facilitó el acceso y comercialización de estas formas de religiosidad como armas simbólicas ante la precaria situación.

4.2. La espiritualidad afrocubana como esperanza de desbloqueo: la reproducción mágica de la comida

Realmente donde coinciden todos los testimonios sobre el periodo especial es en la carencia material. Lo escaso del alimento y otros artículos para cubrir las necesidades básicas hizo resurgir una serie de alternativas que hasta hoy muchos recuerdan en forma jocosa, como lo hacía mi bisabuela, pero que dan cuenta de la precarización en las condiciones vividas.

Yo tenía que contar con la limosna de San Lázaro, para llegar a fin de mes, y luego me endeudaba con él, y le pagaba, pues a San Lázaro no hay que deberle, [canta] «quien le debe

⁸⁴ Este verbo agrupa, en el léxico popular, las formas de ilegalidad socialmente aceptadas.

en las secas en las aguas le paga...» (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).



Foto 4. San Lázaro/*Babalu Ayé*, uno de los santos/orishas que la familia conserva

Fuente: Trabajo de campo, mayo de 2018

Como se iba a menudo el fluido eléctrico, y nos quedábamos sin agua fría, recuerdo que bebíamos agua de la tinaja de Mama, pues ella conservaba unas piedras que mantenían el vital líquido aun fresco ante las altas temperaturas del verano cubano. Los objetos integran la memoria de una persona, pero a su vez registran varias épocas que traen a colación sus usos según las diferentes situaciones. Allí apostando contra el tiempo, esta tinaja cuenta las historias del agua bebida por múltiples generaciones de mi familia y conserva una marca específica en relación con el periodo especial.



Foto 5. Tinaja de mi bisabuela, la “tinaja de Mama”. Recuerdo familiar, casa de Francisco Laredo (primer nieto de mi bisabuela)

Fuente: Trabajo de campo, mayo de 2018

De acuerdo con las memorias de mi bisabuela, muchas de las soluciones adoptadas ante la necesidad pertenecían al acervo de saberes de la religiosidad afrocubana; así puedo plantear que la espiritualidad afrocubana intervino de manera puntual en la materialidad cotidiana, en esos recursos naturales que se convirtieron en alternativas para sobrevivir. Fue la autoridad conformada a partir de ello, la que otorgó a mi bisabuela el potencial para maniobrar en un contexto desfavorable, donde conseguir el alimento no era un mero acto cotidiano, sino un acto “heroico” que imbricaba el capital simbólico.

Una gente que me preguntaba: «oye Ambrosia, donde conseguiste esa yuca», y yo decía «me la regalaron hijo», y la gente decía: «le resuelvo porque se trata de usted Ambrosia, pero si me pongo a vender ¿con qué me quedo?», eran gente que yo atendía, que le había curado las piernas y otros problemas, sabe (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Ocurría una suerte de reproducción mágica de la comida por parte de mi bisabuela. Era tanta la escasez que el dinero no aseguraba encontrar el alimento. Había que vivir, más bien sobrevivir, de aquella reciprocidad, de una caridad que apelaba a favores o vínculos familiares o amistosos. Sin embargo, muchas veces Mama (mi bisabuela) salía sin dinero y lograba conseguir abastecimientos insospechados. Mi bisabuela resaltaba el papel de las mujeres con énfasis en los espacios de socialización llamados “labores espirituales”, una reunión celebrada una vez por semana, los miércoles, donde convergían familiares, vecinas y conocidas para rezar, cantar y despojarse —luego se fueron uniendo hombres—.

Ahí la medalla es pa’ las mujeres, viejas, nuevas, todas... había que pulirla para comer, y para hacer las labores espirituale[s], nos juntábamos que, si tú trae el pan, —que eran unos discos de yuca ja, ja, ja—, y una sambumbia pa’ compartir... ahí se nos iba un rato, y la gente con su fe, su esperanza [de] que la cosa mejore... también pa’ hacer cocimientos y baños de hierbas pa’ curarse, a muchos la necesidad les atacaba los nervios y vivían a base de cocimientos... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

A ello se suma el conocimiento que mi bisabuela remarca como sapiencia femenina:

La gente tuvo que dar pa’ tra’, a usar cosa, enseñanza, de los esclavos y las esclavas, ja, ja, ja, africanas, como el maguey, que con eso lavaban en lo[el] río, el estropajo pa’ bañarse, a cocinar con carbón, a curarse con hojas de palo, con cocimientos, había que lavarse la cabeza con hervidura de colonia, esa mata que tu abuela tiene ahí atrás, a curarse los parásitos con curujey, [risa] cosa que ya la gente civilizada esa que dicen que ya éramos, no había pensa’o, ya casi se olvidaban (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).



Foto 6. Planta de estropajo: el interior de su fruto y las semilla, usados en el aseo personal

Fuente: Trabajo de campo, mayo de 2018

Cierto es que Cuba era un país tecnificado gracias a la ayuda del bloque socialista, pero a la vez la producción en territorio nacional había disminuido. No solo en el ámbito económico (la agricultura, por ejemplo), sino en la propia transmisión de conocimientos. El impacto de aquella escasez fue una amenaza que revivió el acervo de los componentes africanos de la nación. En ese sentido, los ancianos-as retomaron sus roles como fuentes de conocimientos.

Por su parte, la autoridad que había alcanzado mi bisabuela tenía una dimensión icónica cuya materialidad se expresa en el reconocimiento popular. Sucedió, por ejemplo, en las cábalas para jugar la lotería, un pasatiempo y esperanza de ingreso a nivel nacional conocido como “la bolita”. Aunque prohibida formalmente en la sociedad cubana, ya que era considerada una lacra del periodo neocolonial, persistía —y persiste— como forma de ingreso dentro de la economía sumergida que pululaba al interior de los sectores populares del país.

La transformación y adición de nuevos símbolos al imaginario se conectó con la práctica religiosa afrocubana. La conexión provenía por la propia espiritualidad y su potencial para descifrar los sueños, las cuestiones del diario vivir y traducirlas en números, así la gente aprovechara aquellas nociones de suerte y esperanza en el ‘juego de la bolita’.

La difunta Eneida, tú sabes era muy amiga de Ambrosia, ella pasaba por aquí y ella vendía chocolate, y le regalaba uno a Ambrosia, que venía a buscar los mandados, ella era como la cábula en sí, entonces si tú la veías así recogiendo su limosna para San Lázaro, tú te jugabas el

17 o el 91 —Limosnero—, ella era como que te daba esa idea, pero mi suegra decía, Ambrosia se me da a mí de 57 —San Lázaro Obispo— y en cuanto se sacaba ella le regalaba sus veinte pesitos; eso era lo que ella decía pagar la gracia... (Vecina del barrio La Campana, en entrevista con la autora, mayo de 2018).

Babalú Ayé, sincretizado con San Lázaro, era la deidad que mi bisabuela celebraba por excelencia cada 16 y 17 de diciembre. Previo a la fiesta recogía limosnas por el pueblo con la imagen del santo; en medio de la crisis siempre recibía dinero, viandas, frutas y dulces. El resto lo elaboraba ella con ayuda familiar. Por eso no detuvo su toque o velada, aun cuando no conseguía tambores o tumbadoras, improvisaba la fiesta con taburetes, limas... cualquier objeto devenía instrumento; al final repartía la comida y los dulces entre los partícipes.

Lo simbólico tuvo en el poblado rural de Mayajigua, una expresión clara en los imaginarios de ‘tesoro’, aquellas fortunas enterradas o elementos de carácter histórico que podían generar un capital económico inmediato. Yo recuerdo que mi familia, y unas vecinas que participaban en las labores espirituales, buscamos con devoción, dentro de todo el capital que mi bisabuela guardaba de su San Lázaro, un centavo de 1901.

Eso fue que por ahí dijeron «están pagando muchísimo por el quilo de 1901, que lo van a poner en un museo en La Habana, o lo compra un extranjero» el quilo [centavo] de a 1, y ponte a buscar en toda esa limosna de años y años que yo tenía, ¡oh apareció el de 1910!, nada sigan buscando, ahí se rebuscó antes de que yo cambie todo ese dinero en el banco, pero no se encontró nada, ja, ja, ja, ja, te acuerdas un bando de mujeres aquí cuenta quilo y cuenta quilo y na’, pero ahí se entretenían...

[...] La necesidad tiene cara de hereje... imagínate que la gente se empezó a imaginar que había fortunas en sus patios, en sus fincas, hasta por dentro de la casa, hacían hueco. Yo a Norma le dije: «hija salga de ese hueco, que aquí no hay nada, que se la va a caer esa tierra encima y no la vamos a encontrar», y todavía me dice: «se lo dijo un muerto Ambrosia», y yo le contesto «no hombre no, te lo digo yo Ambrosia hay que aplicar la lógica hija, un hueco tan profundo que da agua, quién va poner una fortuna tan abajo» ja, ja, ja, ja.

[...] fíjate si resurgen cosas que de nuevo la gente creyó en aquello de que si te ponías el dedo en el ombligo podías caminar un kilómetro con una chismosa⁸⁵ encendida, como no había fósforos, tenías que pedirle candela a un vecino y a veces caminabas hasta tres cuerdas a ver

⁸⁵ Lámpara artesanal confeccionada con un vacío de cristal y alguna tela que sirva de mecha, funcionaba con petróleo.

quién te podía encender (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Es ahí donde la espiritualidad deja de ser meramente simbólica y entra como un aspecto de la materialidad. En voz de mi bisabuela “la gente corría más que antes, blancos y negros, pa’ to’ necesitaban hacerse remedios” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). La tendencia a recurrir “en masa” a las prácticas religiosas, interpretando la opinión de mi bisabuela, fue lo que determinó el aumento del valor de estas como mercancía. Al tiempo, originó prácticas erróneas y hasta estafas por parte de santeros y santeras.

Que te puedo decir [del periodo especial]: la gente se las vio negra, y las cosa[s] por los elementos, carísimas, y ahí los santeros es cuando estafan, todo caro... en la necesidad la religión como todo, aprovecha, la gente con los santos lavados pues no había como hacerse santo, era muy caro y casi no se encontraban las cosas...

Ahí conocí con Deyse [mi madre Deysi] a Ramón, un santero de La Habana que venía a darle la comida al muerto,⁸⁶ pero no me dio buena espina, a la seis de la mañana soñé una voz clarita que me dijo: «te cambiaron los papeles, Ambrosia», y yo le pregunté a Estela [mi abuela], que tú crees, «eso pinta mal»- me dijo-, pero ya, que ya le había molesta’ o, vaya me dio pena parar la ceremonia, y todo me lo hizo mal, tuve que buscar a Panchito [Francisco Rojas] de Morón para que me ayudara; y resulta que Ramón se puso hacer guerreros⁸⁷ a medio Mayajigua y se los hacía de tierra ará [arada], y sabrá Dios de qué, porque el fanatismo coge a la gente y ahí es cuando estafan, y ese es un caso que hasta yo caí, porque siempre he sido boba, pero no puedo decir que los santos no me alertaron sí lo hicieron... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

En esa línea de análisis se puede —y debo— prescindir de la idea de que las crisis económicas “produzcan, por sí mismas, acontecimientos fundamentales; solo pueden crear un terreno más favorable a la difusión de ciertas maneras de pensar, de plantear y de resolver las cuestiones relacionadas con todo el desarrollo ulterior de la vida nacional” (Gramsci cit. en Crehan 2004, 98). Claro que la resolución de estas cuestiones, aunque parezca distanciar en el caso cubano los procesos microsociales de los macros, estos se imbrican y hasta reproducen las desigualdades en diferentes escalas.

⁸⁶ Ritual que requiere sacrificio de animales, alimentos, hierbas y otras esencias, y se dedica a alimentar los ancestros y otros espíritus principales realizando estas ofrendas a la tierra.

⁸⁷ Santos guerreros: *Elegguá*, *Oggún* y *Ochosi*.

Esta crisis económica y social, marcó la comercialización de la espiritualidad donde primó el costo elevado para quienes demandaban el trabajo espiritual o la consagración. En tal sentido, la curación y sanación practicada como una actividad solidaria o con un costo bajo, entró al mercado como un producto más, regido por la ley de oferta y demanda. “A mí me dijo, Clarita: «Ambrosia ya no se cobra \$1,05, ahora es 5 pesos... Ambrosia, todo va subiendo de precio, hasta la religión *abure*⁸⁸...»” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Es ahí donde la mercantilización trasmuta en estrategia de supervivencia en relación con el contexto económico y social del periodo especial. En estas luchas por la reproducción social se revelan unas dinámicas materiales y simbólicas tejidas con la espiritualidad afrocubana. De una parte, los espacios para la socialización de la actividad religiosa afrocubana integran a varias mujeres y de otra, la mercantilización se expresa no solo a nivel cotidiano, sino que se redimensiona como otro atractivo turístico de la nación y su proyecto emergente en el periodo especial.

4.2.1. La libreta de consultantes y ahijados: un registro peculiar

Las memorias del periodo especial cubano traen los recuerdos de mi humilde casa frecuentada por varias personas que a veces llegaban a acumularse. En una mesa espiritual⁸⁹ mi bisabuela se sentaba para “consultar” a quienes solicitaban el servicio ampliamente demandado. Venían pobladores y foráneos, hombres, mujeres y niños para que les curaran, les adivinaran el futuro, y/o le describieran el pasado y las formas en que podían mejorar su presente; todos buscaban aquella arma material y simbólica que les hacía sobrevivir en la precaria situación.

[...] La gente claro venían para que le consulte, con los mismos problemas, que si los achaques de las piernas, que si problemas de justicia... *se acuerdan de Santa Bárbara cuando truena*, je, je, je, cuando el zapato aprieta to’ el mundo cree, hasta el gobierno..., mira si vino hasta el Papa,⁹⁰ y todo el mundo rogando a la Caridad del Cobre (entrevista a Ambrosia Agramonte, 2008).

⁸⁸ Hermana-o de religión en lenguas afrocubanas.

⁸⁹ Una mesa que tiene nueve vasos con agua, flores y en el centro la imagen de Cristo y una vela.

⁹⁰ El papa Juan Pablo II visitó Cuba en 1998.

Figura 15. El papa Juan Pablo II visitó Cuba en 1998



Fuente: Revista Bohemia 30 de enero de 1998

En busca de soluciones a problemas de la mente, el cuerpo y el espíritu, o para sortear vicisitudes y agenciarse resguardos para la buena suerte acudían personas de todas las edades, también mi madre se dedicaba a esta labor. Desde hacía varios años mi bisabuela llevaba un registro de consultantes donde anotaba nombres, fechas de nacimiento y problemática. En su recuerdo era para tener un orden en los trabajos, “como dice esa película⁹¹ *“los santos también tienen su burocracia”* (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). Apuntaba además consideraciones especiales, fecha de la consulta y oficio del consultante.

Sin embargo, mi abuela precisa que ya la memoria comenzaba a fallarle, no almacenaba la gran cantidad de datos que, en tiempos anteriores, y que de esa forma organizaba los trabajos para no confundir los consultantes (Estela Laredo, mi abuela, en conversación con la autora, mayo de 2018). Esta sistematización permanecía en absoluta confidencialidad, “para no perjudicar a la gente, sabe” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

⁹¹ Se refiere a la película cubana *Plaf o demasiado miedo a la vida*, y la forma en que la burocracia marcaba a la sociedad cubana.

Estos registros que representan un patrimonio familiar, pues conservan los rasgos de la escritura de mi bisabuela y de otros familiares, que como yo le servimos de escribas durante sus consultas, son también evidencia empírica de la realidad social cubana. Los datos, que con tanto recelo guardó, informan de los nombres, motivos, profesión, si asistían solos o solas, o con sus familiares, y hasta los precios que llevaron a cientos de consultantes a acudir a mi bisabuela durante el año 1995,⁹² a mediados del periodo especial en Cuba.

En Cuba las creencias y prácticas están atravesadas por la transculturación, y a diferencia de otros principios religiosos, la pertenencia a otras religiones no les prohíbe asistir a “curaciones” de tipo espirituales o religiosas afrocubanas. De modo que esta práctica no era, ni es, privativa de algún sexo, clase o raza particular —si bien fue una religión primero de afrocubanas-os luego se extiende a toda la población (ver Bolívar 1997) —.

Coincido con Blázquez (2008) cuando afirma que la práctica de la brujería o hechicería siempre tuvo un arraigo popular y que algunos motivos y creencias diferenciaban la inclinación de las élites y las de los sectores populares —en su análisis los campesinos—. De modo que más allá de la diferenciación genérica es la variación en los motivos correlacionada con la clase la que llama mi atención acerca de la “brujería” en el sentido cubano del término, y de acuerdo con el registro de sanación de mi bisabuela durante el año 1995.

No es muy relevante la diferencia de la variable género: el 53,5 % de las asistentes eran mujeres y el 46,3 %, hombres. Tampoco existen contrastes marcados de género en cuanto a la edad, ni la asistencia en familia o sola-o. Si seguimos la estructura socioclasista planteada por Espina (1997) [tabla 1], los datos prueban que la clase popular (sectores informales, obreros, campesinado) predomina entre quienes asistieron a consultarse en 1995 según el registro de sanación de mi bisabuela. La mayor diferencia en cuanto a la clase se nota en la élite (administrativos, militares y dirigentes) donde sobresalen consultantes del género masculino.

⁹² Solo se conserva este registro, que está muy deteriorado. Agradezco a mi prima Yareli González por su apoyo con la digitalización de estos datos, sin su colaboración me hubiera resultado imposible.

Tabla 1. Estructura socioclasista en Cuba en 1994, periodo especial

Cuba 1994 - Estructura socioclasista. (Del total de ocupados en la economía nacional. En porcentaje)

Sector estatal		69,2
Clase obrera	42,1	
Administrativos	4	
Técnicos	17,5	
Dirigentes	5,7	
Sector de propiedad mixta		0,6
Campesinado		10,9
Peq. agr. indiv.	3,3	
Cooperativistas	7,6	
Trabajadores no estatales (por cuenta propia)		19,3

Fuente: Espina 1997, 97

La principal diferencia se da en los motivos donde sobresalen en este orden: justicia, salud, trabajo, vivienda, viaje a EE. UU, estudio y misas espirituales que realizaba junto a mi mamá y otros médiums. El tercero y el quinto de estos aspectos (trabajo y viaje a EE. UU) tiene mayor número de consultantes masculinos, mientras que el resto predomina el género femenino. Muchos hombres veían limitado su papel de proveedor ya fuera por estar sin trabajo, pertenecer al sector informal o por perder su puesto estatal por robos.

Las mujeres en cambio buscaban alivio a problemas de salud (como las piernas, dolores de cabeza, el sistema reproductor, entre otros males). Eran frecuentes las solicitudes de misas espirituales para los familiares muertos o la asistencia con sus hijas o hijos, (o nieta-os) por motivos de estudio. Al tiempo se abre el espectro para investigar sobre la asistencia reiterada por motivos de justicia, tanto en hombres como en mujeres, asociado a la aceptación social de la ilegalidad. La asistencia a las consultas espirituales demuestra la noción flexible y cambiante del campo religioso en Cuba, y la relevancia que había adquirido mi bisabuela como autoridad espiritual en el territorio.

4.3. La brujería sexual y la dominación masculina: de jineteras y ¿otros demonios?

¿Por qué retomar aquí la noción de brujería sexual cuando parecería que remite a épocas coloniales? Sin embargo, en Cuba ha sido y sigue siendo un fenómeno que da cuenta de las interacciones y relaciones de poder en el ámbito de la sexualidad. Mi bisabuela me relató en reiteradas ocasiones la devoción y/o creencia de “la gente, hombres y mujeres, blancos y

negros...por estas cosas” como una característica idiosincrática dentro de lo cubano (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Como un rasgo importante del periodo especial, resalta la estratificación sexual que mantenía las jerarquías sociales en correlación con la raza. Así, en lo más bajo de la escala (Rubin 1989) se ubicaba a los homosexuales, las jineteras —por lo general mulatas o negras— y las mujeres infieles o “ligeras”, —la promiscuidad en los hombres se considerada “natural” —, así como quienes practicaban la brujería sexual.

La brujería sexual alude a aquellos rituales, brebajes y/o conjuros (amarres, por ejemplo) que inciden en el deseo sexual, y otorgan cierto poder simbólico —a la manera de Bourdieu— en las relaciones. Tales prácticas son ejecutadas por santeros-as, espiritistas, paleros-as... a partir de su alta demanda y costo en el mercado de la religiosidad popular cubana. Así se introduce un tercero en la relación conyugal o sexual, para mediar con “poderes sobrenaturales” en favor de quien solicita su oficio, ya sea para hechizar o curar.

El empleo y la creencia de las mujeres en estos conjuros sobre los hombres tienen el fin de dominarlos para obtener recursos materiales, defenderse de la violencia o atraer su atención. No obstante, hablar solo de esta dimensión invisibilizaría otra parte en mi opinión esencial para entender cómo opera la brujería sexual en las relaciones sociales en Cuba. Por eso, debo hablar de las competencias y/o disputas que entre mujeres se observan en este fenómeno.

Los relatos de mi bisabuela llegan desde una posición singular como sanadora de varios hombres de estos hechizos sexuales y como consejera en varias rencillas entre mujeres, no dan cuenta de redes de solidaridad como indican otros trabajos sobre brujería sexual (Behar 1993) sino de una enemistad fijada entre esposas y amantes, suegras y nueras, cuñadas, primas, amigas...

El relato de mi bisabuela recuenta que María Cristina⁹³ se consideraba una mujer afortunada en Mayajigua en el contexto del periodo especial. Aunque dependía económicamente de su marido, esto no le representaba problema ya que como expresaba “tengo un hombre que me mantiene, por eso no trabajo, y además en mi casa soy yo la que lleva los pantalones”. Por su

⁹³ Se han ocultado bajo estos seudónimos las verdaderas identidades de los/las informantes y protagonistas del caso.

parte, José, el marido, sentía cierto malestar al no “poder llevar las riendas de la casa”, malestar que lo llevó a acercarse a mi bisabuela para tratar “un mal” que le aquejaba.

Según mi bisabuela, María Cristina conversaba con amigas y familiares sobre sus efectivas técnicas ante el “inevitable” dominio de los hombres. Incluso mi bisabuela un día le jaraneó: “fulana, el buey manso, un día faja, y así le contestó ella, *no que va... yo tengo bien manso al buey*”; esa es una de las funciones de la brujería sexual: “amansar” a los hombres ante su “ineludible” carácter dominante, y con mayor énfasis en las relaciones que incluyen violencia o donde la mujer asume una relación extramarital, como era el caso de María Cristina.

Poco a poco José, el marido, se fue acercando para llegar a mi bisabuela. Cada día en la tarde a su regreso de las labores de campo, le decía:

« ¿Ambrosia cómo está?», –y ella pensaba– «este huevo quiere sal: o a qué viene tanta saludadera», y empezó un buen día a traerme un litro de leche cada tarde, y yo lo cogía, nos hacía falta figurate, y hasta que un día, ya casi oscureciendo, me habló claro: «Ambrosia necesito que usted me consulte» (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

De acuerdo con la descripción de mi bisabuela ante la pregunta “qué le pasa hijo, qué se siente, él respondió: qué pena decirle Ambrosia, pero me siento flojo sin ganas... de usted sabe... de aquello⁹⁴ y además me he puesto muy mal del estómago”. Es aquí donde difieren la consulta espiritual y la médica; le toca al espiritista, en este caso mi bisabuela, reconstruir con base en la adivinación de dónde proviene el ‘mal’.

‘El mal’ que aquejaba a José era el cuestionamiento de su virilidad, “entendida como la capacidad reproductora, sexual y social” (Bourdieu 2000b, 68), pero que como explica el propio Bourdieu también representa una carga en tanto se ve disminuida si el hombre no resulta un buen procreador, violento o vengativo con la mujer y el amante. A pesar de los años transcurridos, José recuerda los hechos aún con cierta vergüenza:

No es fácil hablar de eso, uno está viejo, pero todavía pica... lo que sí recuerdo es que la viejita Ambrosia me dio un cocimiento de ajo, no sé qué otra cosa, en ayuna tres días para

⁹⁴ Se refiere al acto sexual.

vomitarse lo que me habían dado. Me fui a su casa casi de madrugada pa' que nadie me viera, imagínese que lo vieran a uno haciendo brujería, un hombre haciendo brujería, yo era pa' curarme, pero igual la gente habla... (José, en conversación con la autora, en videollamada, 2017).

Aparece aquí la virilidad como “concepto eminentemente relacional; construido ante y para los restantes hombres y contra la feminidad” (Bourdieu 2000b, 69). Este concepto incluye “la relación sexual como una relación social de dominación” fundamentada en la diferenciación masculino-activo/femenino-pasivo; ello supone una organización del deseo y de los roles dentro de la intimidad de la pareja que marca los puntos de dominador-masculino y dominado-femenino (Bourdieu 2000b).

Ahora bien, cuando esta relación aparece invertida ocurre lo problemático pues se desautoriza un modo de dominación que se ha construido social e históricamente. Tal modo se constituye unos discursos, prácticas y formas de actuar sustentados en la tradición, desde el parentesco, e incrustados en el orden social predominante (Bourdieu 2000b; Stolcke 2000; Rubin 1989).

Mujeres como María Cristina vieron en la brujería sexual un arma contra la dominación masculina disminuyendo lo que pudiera considerarse, según Bourdieu (2000b), una expresión legítima de la virilidad: la procreación. Tal aspecto Stolcke (2000) lo integra a un sistema de valores atravesado por criterios biológicos que exigen tanto a hombres como a mujeres, la reproducción. Al decir de la madre de María Cristina:

Yo le dije, hija, algo hay que hacer porque con esta necesidad, no puedes llenarte de muchachos, entonces corrimos pa' Sagua,⁹⁵ y ahí dimos con este palero buenísimo que le preparó pa' que no se preñara... a José se le dio en café, así que cada mes decíamos que iba acompañarme al médico y ya tú sabe, íbamos pal curandero. ¿Con que pagábamos?, con el mismo dinero que le daba el marido, pero aquí el que no corre vuela, la vieja [se refiere a la madre de José] también era tremenda, corrió pa' casa de la difunta Ambrosia y se enteraron, y ahí se armó la cag**** (Marisela, en conversación telefónica con la autora, 2017).

Vale la pena repensar la aseveración de Bourdieu (2000b) sobre la brujería como arma de los débiles [en su análisis la magia], desde el presente caso, pues lo observado es cierto acto de

⁹⁵ Sagua la Grande, perteneciente a la provincia Villa Clara, famosa por la presencia de practicantes de la Regla de Palo monte.

resistencia. Si bien denota un poder simbólico de la mujer, se incorpora un dominio de esta sobre la posibilidad de procreación que viene a equiparar la potencialidad/ deseo en la reproducción. En otro sentido, ‘el amarre’ le aseguraba un sostén económico aun sin trabajar.

Esta es una de las funciones de la espiritualidad afrocubana para intervenir en la reproducción biológica pues en este contexto de crisis se acude a ella como arma para evitar el embarazo. A su vez mi bisabuela explica que muchas de las mujeres que acudían a la brujería sexual lo hacían para salir embarazadas y de esta forma ‘amarrar’ a los maridos, por medio de la paternidad. Por extensión, algunas mujeres como María Cristina también usaban este tipo de encantamientos para “amansar” a las suegras previniendo otras réplicas de la dominación. A propósito, ¿cómo la brujería sexual estructura las relaciones de poder entre mujeres? A ese particular dedico la discusión que sigue desde las experiencias de una jinetera que acudiera a un proceso de sanación con mi bisabuela a mediados del periodo especial.

4.3.1. Jineteras en disputa: brujería sexual y relaciones de poder entre mujeres

Myriam, una mayajigüense emigrada que ronda los 50 años, recuerda cómo se perdían las amigas, y solo te quedaban como compañeras las mismas jineteras, “pero en ellas no se podía confiar” (Myriam, en conversación con la autora por chat, julio de 2017). Mi propia bisabuela valoraba con recelo tal actividad, aunque en varias ocasiones le salió al paso a algunas mujeres que en espacios de socialización femenina tendían a discriminarlas: “cada cual hace de su cu** un tambor y se lo da tocar a quien quiera; en eso no hay que meterse” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). En tanto los hombres se la pasaban acosándolas al tildarlas de “mujeres fáciles”.

El control social desde la religión y la religiosidad en Cuba obedece al propio fenómeno del sincretismo y la transculturación. Lo católico, como explica Rubin (1989), imponía unos valores que responden al matrimonio para toda la vida, la fidelidad, entre otras nociones, también seguidas por los testigos de Jehová. En cambio, para las religiones afrocubanas, en tanto no cuentan con tales principios en su cuerpo mítico, ético y ritual, la libertad sexual no significaba problema y menos practicar la brujería sexual —que además era un buen negocio—.

La brujería sexual toma aquí otras dimensiones más allá de lucha contra la dominación masculina. Primero, funge como un elemento para incrementar el atractivo sexual por parte de

las mujeres. Segundo, se aplicaba también este poder de seducción a los policías y otros oficiales para evitar problemas con la ley. Por último, y como más novedoso, se refiere a las relaciones de poder, entre las trabajadoras de un mismo gremio que ponían por encima de todo el triunfo individual relegando cualquier tipo de conexión —amistad o parentesco— a un segundo plano; es en este punto donde me detengo más detalladamente.

Lo primero tiene que ver con la inversión de una idea planteada por Bourdieu (2000b) al interior de la relación sexual: “el placer masculino es, [...] disfrute del placer femenino, del poder de hacer disfrutar” (34). Aquí el placer y mérito de la jinetera estaba, en la capacidad de hacer disfrutar a los hombres, a los extranjeros “que venían huyendo de sus mujeres viejas, porque muchos eran casados, y querían gozar, eso querían... y te recomendaban con otros, o volvían a buscarte” (Myriam, en conversación con la autora por chat, julio de 2017).

El segundo aspecto, según mi bisabuela, se concretaba en frases como “hágame algo para que no me coja la policía”. Entonces además de los baños con canela y miel, se hacían otras maniobras para evitar la detención policial. La brujería sexual reducía el accionar de los agentes que muchas veces se hacían “los de la vista gorda” y no las detenían. En otras ocasiones las dejaban ir con la promesa de reencontrarse en próximos intercambios sexuales. La historia de Myriam también muestra los artificios de la brujería sexual en las relaciones de poder sexogénicas entre mujeres. Ocurrían competencias para llevarse, en voz de Myriam:

(...) el mejor yuma [extranjero] al agua; y ahí te hacían de todo: te daban bebidas con polvos para que te enfermes del interior, les daban tu nombre a los brujeros para que te tiren cosas y no puedas salir a trabajar. Lo de mi prima fue lo peor, y por eso me dolió tanto, era el cuento que te hice del yuma fotografía de Los Lagos, imagínate que cuando la tipa vio que el yuma estaba pa mí, me robó un blúmer⁹⁶ de la tendedera, y se lo llevó a un brujo para que me jodiera, eran tiempos difíciles tú sabe, y cuando apareció ahí en el cordel me lo puse de nuevo. De un día para otro me empezó una cosa, me sentí mal y en el médico me dijeron: «Myriam esto es malo».⁹⁷ Yo me tiré a morir, y ella feliz me decía: «no te preocupes que desde Italia yo te mando la estilla [dinero] y no te falta nada, pero no podemos dejar escapar al yuma, si ya tú no puedes me voy yo...» y además me decía: «no vayas a los curanderos que las cosas de Dios no se pueden evitar». La suerte fue que un día la viejita Ambrosia venía cargada de jabas, y se sentó a descansar en mi casa, y me dice: «perdona hija no sé si tú crees, pero a ti te han hecho

⁹⁶ Prenda interior femenina.

⁹⁷ Alude al cáncer.

un daño»; y ahí bueno a correr y a hacer todos los remedios... (Myriam, en conversación con la autora por chat, julio de 2017).

Mi bisabuela añadió que ella y su madre, en medio de los hechos, querían devolver el “daño” a la prima, pero que les aconsejó no revolver eso, “dejárselo a Dios” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). No obstante, por insistencia de la madre, ellas se fueron donde otro curandero para vengarse, pues aquella [la prima] no podía salirse con suya. Myriam comenta que ella sí fue “por no irle a la contraria a mami, que se pone de madre”.⁹⁸

Al concluir esta parte de la argumentación, contrario a la aspiración de Lagarde (2012, 1992) sobre la sororidad femenina, la brujería sexual ejemplifica esa supresión de lo común entre mujeres primando las distancias y las competencias por la relación con los hombres, y la autoridad. En especial ello ocurre en un contexto donde se combinan crisis y supervivencia. Las disputas no solo implican sobrevivir, sino que prefiguran los escaños para el ascenso en la estratificación sexual y social: las jineteras aspiraban a escalar socialmente mediante su labor sexual y luego ‘blanquear’ su posición social. Esta enemistad genérica femenina presenta a los hombres como objetos —alterando la teoría bourdieuana de la economía de los bienes simbólicos y observando las oposiciones entre jineteras, o jineteras-esposas extranjeras—; son las mujeres quienes aumentan su capital simbólico y por tanto logran ascender socialmente.

4.4. ¿Religiones sin color ni clase, y el género?

El que no tiene de congo tiene de carabalí.
—Ambrosia Agramonte (cita de una frase popular)

Yo: ¿Y por qué te gusta tanto el *bembé*?

Mi bisabuela: [canta] *Bembé* pa’ mi Loya, mama Loya quiere *bembé*, ¡ah! ja, ja, ja, yo no sé cantar, pero canto, hija, al santo africano le gusta estar contento para laborar por eso cada año yo celebro, y esto, todo [se refiere a la comida] es para compartir al final, se da todo al pueblo, a los niños, a los grandes, a los viejos, al que venga. Ahora los criollos lo han cogido de pura guaracha, sin respetar y los santeros para hacer gala de su dinero, por eso yo mucha bonitura no creo, los propios santeros fajaos por la comida, haciéndose los subidos, dicen que hasta

⁹⁸ Frase que denota autoridad femenina.

venden luego todo lo que se pone a los santos, y mil cosas más que no te cuento... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

La expresión racializada de las religiones afrocubanas que vengo abordando —dígase el complejo *Ocha Ifá* en conexión con el espiritismo cruzado— fue perdiendo el arraigo que presentaba en los periodos neocolonial y primeros años de la Revolución cubana. Es quizás la religiosidad una de las esferas de la vida nacional donde se percibe con mayor nitidez el proceso de asimilación y respeto de las diferencias en un sentido racial. No obstante, el ascenso de la comunidad santera a una situación económica de poder fue tejiendo una controversial estratificación medida en los ingresos económicos.

Tales cultos dejaron de ser, en voz de mi bisabuela, “una religión de negros y pobres” para convertirse en el paraguas de una multiplicidad de factores étnicos, clasistas y de género.⁹⁹ Por ejemplo, personas de diversa procedencia étnica aprendieron las palabras y frases, y el uso de la lengua africana en las ceremonias religiosas legitimando el carácter de la ritualidad. Los círculos religiosos desterraron las discriminaciones por condición racial (hacia personas blancas), sexual (homosexuales) o de tipo social (personas que estuvieron en prisión).

Por un lado, la noción propagada por la Revolución cubana de que “todos” tenemos “algo” de la madre África, sustentado además en el conocimiento biológico, fue configurando la particular idea del mestizaje donde el color de la piel (rasgo biológico) deja de ser fundamental para afiliarse a la religiosidad afrocubana. Por otro, los ingresos de la actividad religiosa como económica fueron aumentando y se produjo un proceso de movilidad social cuya complejidad aun arroja análisis contradictorios.

Este proceso imbrica “lo biológicamente determinado y lo socialmente construido” (Stolcke 2000) y da cuenta de cómo la configuración ideológica expresa tanto las desigualdades como las asimilaciones de la naturalización de las diferencias a partir de los rasgos fenotípicos. En esencia este fenómeno religioso ilustra el proceso de reconstrucción de lo nacional como

⁹⁹ Aunque no es motivo de mi investigación no puedo pasar inadvertido el hecho de que la comunidad santera acogiera a personas marginadas por su estatus sexual, uno de los indicadores de mayor discriminación durante las tres primeras décadas del proceso revolucionario en Cuba.

avance hacia la eliminación de la discriminación racial, pero a la vez informan de la persistencia de un racismo desde los imaginarios.¹⁰⁰

Lo racial no puede verse lejos de la estratificación clasista y de género, pues la interpretación de la realidad religiosa y espiritual afrocubana, y de Cuba, en el periodo especial estaría fragmentada. Pese a que no se distinguen claramente clases sociales, se delimitan estratos sobre la base del capital económico y cultural (volver a la tabla 1). Los santeros-as empezaron a recibir a consultantes y a coronar ahijados del extranjero, o a cubanos-as que laboraban en empresas mixtas, expandiendo su capital económico. Siguiendo la estructura jerárquica del complejo *Ocha Ifá*, los hombres fueron los más favorecidos en ingresos y en reconocimiento de autoridad por parte del Estado (por ejemplo, en la Asociación Yoruba de Cuba).

Para mi bisabuela, a quien quizás ya los años y la tradición le influyeron en su readaptación al nuevo contexto religioso, seguir apegada a la espiritualidad, le resultaba bien importante:

Yo invito a los santeros [al *bembé*], el que quiere venir viene, pero también viene gente del pueblo... esto es una fiesta, el fundamento no lo dan esos tambores, ni lo que uno paga; lo da que se hace de *Akokán*[corazón], y el santo es quien agradece, así se toque con un taburete... (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Si alguna vez las religiones afrocubanas fueron etiquetadas como atraso o incivilización, tales posturas fueron quedando atrás en la medida que avanzaba el periodo especial. Albergadas en la compleja noción de cultura nacional, integraron la cubanidad en forma activa, incluso se vendían como parte del folclor comercializado y el turismo en la narrativa de nación:

La religión, ná, entró también en el turismo: aquí hasta vinieron unos alemanes a conocerme una vez, para ver cómo era eso de las curas, y que yo era viejita, y que seguía en acción, y me hicieron unas fotografías y con cámara... también querían consultarse... ja, ja, ja (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

Importante, y a la vez contradictorio desde su percepción, era este fenómeno pues en las cercanías del año 2000 el culto ya no se practicaba, se vendía: “para todo, la gente tenía que

¹⁰⁰ Si bien, algunos autores analizan el racismo de tipo estructural presente en Cuba en el periodo, solo puedo analizar la dimensión de los imaginarios desde las memorias de mi bisabuela.

hacerse santo” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). Y aquella masificación, leyendo entrelíneas sus testimonios, incurría en aspectos éticos de la religiosidad, forzaba y limitaba la trasmisión de la espiritualidad y los conocimientos afrocubanos.

También en la memoria de mi bisabuela destaca sobre todo el esfuerzo político del proceso revolucionario por erradicar el racismo y en especial por equiparar las oportunidades para estudiar, para “parir en un hospital, por enseñar el valor de todo el mundo” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). No obstante, no dejaba de ver algunos puntos grises el interior de ese proceso de transformación del imaginario sobre lo negro, sobre las religiones y la espiritualidad de origen africano, sobre la “brujería”, sobre la sanación...

En el criterio de mi bisabuela, “el daño ya estaba hecho”, pues el estigma había quedado sobre los religiosos y en particular sobre las religiones y la espiritualidad de origen “negro”. Al proyectarse ciertos estereotipos individuales (como la bruja), y a veces con dimensiones colectivas (la brujería), se transforman y se reproducen en todo un sistema de valores y conocimientos. Tales principios son sustentados por y en el entorno social.

Sin negar lo valioso del término afrocubano-o como posicionamiento político, en ciertas luchas y por su potencial académico, no dejo de valorar el significado implícito al que aludía mi bisabuela. En su opinión el problema de resaltar “lo afrocubano” era otro modo de evadir la palabra negro-a y sus implicaciones racistas y autodiscriminatorias:

Yo no soy afrocubana, no hombre no, yo soy una mujer negra cubana, [...] si te dicen negra, no te ofendas, oféndete si te dicen rubia. ¿Que llevo algo de África?, claro, como todos sabe, pero ya esa sangre se mezcló y se siguió mezclando, entonces como dice el dicho “el que no tiene de congo tiene de carabalí”, pero es cosa de ignorancia, digo yo, seguir con ese yugo porque el negro es así y el blanco es así, y eso con todo que ha luchado esta revolución, sigue [...] porque no hay que ofenderse, uno es negro, y si la gente cree que ofende o se ve ofendida es porque todavía les pica,¹⁰¹ *mejor que yo es la tierra y nos va a comer a todos*, uno mismo tiene que ponerse en valor, y luego verán el valor de nosotros (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008).

¹⁰¹ Modo de decir que aún el racismo y la autodenigración tienen en estas personas una fuerte influencia.

Es en este periodo donde se observa con claridad cómo estos hechos y prácticas religiosas (culturales) sin dudas involucran toda una transmisión transformadora en un tiempo y espacios determinados (en el sentido de la reproducción social). De modo que tal propagación implica múltiples informaciones, nociones y prácticas que, aunque parecen propios de los estratos sociales y grupos étnicos donde se originaron se desplazan y reapropian hacia otros.

Si las religiones ya no tenían color (negro), ni clase (popular, pobre) ¿persistía entonces una espiritualidad con alguna distinción? Lo cierto es que esta espiritualidad y estos conocimientos seguían siendo de origen afrocubano ya fuera por las mezclas sucesivas de conocimientos, porque las refundiciones de prácticas y nociones se habían alimentado de los contextos o porque algunos como mi bisabuela intentaban mantenerse apegados a la supervivencia de esta espiritualidad.

Estos son los mitos y realidades raciales en Cuba que se mezclan desde la memoria religiosa de mi bisabuela. Confirman, por un lado, lo problemático de transformar los imaginarios raciales en países con tan complejos entramados de transculturación y con un peso histórico sobre algunas razas. Por otro, dan cuenta de un proceso de ascenso social que, desde la religiosidad afrocubana, informa de un campo desigual para mujeres y hombres, donde estos últimos logran posicionarse mejor en los estratos.

4.4- ¡El mundo se va a acabar!: tensiones, confluencias y simbiosis

“Te voy a poner la mano en el hombro, ja, ja, ja”

Ambrosia Agramonte

Para mi bisabuela, parecía que el mundo se iba a acabar pues en aquella crisis confluían las expresiones privadas de religiosidad en la arena estatal, se imbricaban los símbolos y saberes, las pertenencias e identidades ideológicas, raciales, sexuales, religiosas... Con la caída del campo socialista y la escasez, el mundo desde la cotidianidad cubana, parecía amenazado por un supuesto escatológico que ponía a todos contra todos o exteriorizaba la caridad de la gente.

Retomando la interrogante de cómo incidió la religiosidad afrocubana en la reproducción social durante el periodo especial en Cuba, las memorias de mi bisabuela evidencian las formas en que se reafirmó la espiritualidad y la religiosidad como pertenencia cultural de la

nación. Asimismo, se manifestaron las implicaciones de la espiritualidad y la religiosidad en la vida cotidiana y en la movilidad social, al mismo tiempo, un análisis desde el género otorga el reconocimiento a las mujeres en la reproducción social.

La etapa puso de manifiesto la reproducción mágica de la comida pues conseguir alimentos apelaba más allá del dinero a un capital simbólico en el que mi bisabuela aprovechó su autoridad para sobrevivir. En tal escenario la espiritualidad y los conocimientos afrocubanos permitieron soportar la profunda escasez que definía el sostenimiento de la vida en Cuba.

En cierto modo, la espiritualidad afrocubana y por medio de la brujería sexual evitaba la procreación e intervenía en la movilidad social de jineteras, santeros y santeras. El uso de la religiosidad como forma de empleo incidió en la posterior configuración clasista en Cuba donde los hombres ascendieron a mejores posiciones siguiendo las jerarquías de la santería. Asimismo, fue desmitificada la asociación de la raza negra con la espiritualidad, las religiones y los conocimientos afrocubanos. A la vez este componente negro encarnado en la religiosidad devino atractivo turístico dentro del proyecto nación que emergía de la crisis del periodo especial. En la cotidianidad, sin embargo, persistían aquellas desigualdades racializadas y el racismo en los imaginarios.

Al leer la narrativa de la nación, desde la religiosidad afrocubana, advierto varias inflexiones. Primero la espiritualidad dentro de lo cubano que no pudo ser borrada ante el discurso racional proclamado por el marxismo como ideología de la Revolución cubana. Segundo: que esta cualidad expresa por excelencia la transculturación del pueblo cubano y evidencia las transformaciones y persistencias del imaginario racial en Cuba. Tercero: aparece el tema de la movilidad social atravesado por el género y la raza. Por último, y aunque poco enriquecedor, se aprecia como la aceptación social de la ilegalidad integraba ya la nación como narrativa.

En resumen, ocurre durante este período la correlación crisis-reformas estatales y sus impactos en la cotidianidad y las estructuras microsociales, con una especial repercusión en la actividad religiosa. “Luego le dio por decir que el mundo se iba acabar, y yo digo se acaba para el que se muere... hay que seguir luchando...” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008), así sentenciaba mi bisabuela, quien fiel a su precepto siguió adelante en aquellas circunstancias.

Conclusiones

La aguja es quien lleva el hilo: reflexiones finales

La aguja es quien lleva el hilo: este refrán de la santería cubana que versa sobre la producción y difusión de conocimientos como proceso de larga permanencia, extensivo a la conformación de la autoridad femenina, guio estas memorias. Me propuse caracterizar la confluencia de la espiritualidad afrocubana, la matrifocalidad y la autoridad femenina en la reproducción social de la nación en la Cuba pre, postrevolucionaria y del periodo especial desde las memorias de mi bisabuela Ambrosia Agramonte, santera de casi cincuenta años de práctica.

Tales aportes y disputas expresaron las dimensiones de la espiritualidad afrocubana para describir su uso como arma material y simbólica, así como las tensiones y los cambios para persistir en lo nacional en un contexto de transformación donde la revolución emergió como catalizador. Fue también expresión de choques y estrategias de ocultamiento para resurgir con nuevas funciones y significados como parte del imaginario racial y las relaciones de género y clase, todo ello permeado por los rasgos económicos, políticos y sociales de cada etapa.

En un primer momento reflexioné sobre la relación historia-memoria-experiencia, la espiritualidad afrocubana y la reproducción social en Cuba deshaciendo el enfoque patriarcal que ha primado en la historia. En esta reflexión primero interconecté memoria-experiencia para presentar aspectos de la vida cotidiana en relación con contextos macrosociales. En segundo lugar, destacó la espiritualidad afrocubana como parte del relato de la memoria para advertir aspectos de la reproducción social que van más allá de la reproducción biológica: sobrevivir en la cotidianidad, los cambios y las permanencias en lo simbólico y en el orden social desde la matrifocalidad y la construcción de la autoridad femenina.

En mi reflexión resurgió la importancia de la categoría experiencia para exponer cómo se articulan raza, clase, género, generación, y ruralidad, etc., y sus implicaciones para el diario subsistir. Ello se expresó en las memorias, desde la guerra de imágenes y la ritualidad como expresión de tensiones y confluencias en las dislocadas fronteras de lo público y lo privado en Cuba. Desde estos conflictos e imbricaciones destacué la conformación de la autoridad femenina con base en la espiritualidad afrocubana y el conocimiento que le acompaña.

Luego tomando tres etapas importantes de la vida espiritual de mi bisabuela me concentré en hallar los sentidos de la espiritualidad afrocubana según los diversos momentos que marcó su memoria. He procurado entender todas las categorías de análisis como contextuales, disputadas y contingentes desde las memorias y la experiencia de una mujer negra, santera, anciana, del entorno rural en la Cuba pre, postrevolucionaria y del periodo especial.

Al describir la reproducción social en relación con las prácticas de las religiones afrocubanas durante las guerras de guerrillas, el triunfo revolucionario y los primeros años de la transición del capitalismo al socialismo en Cuba, sobresale la espiritualidad como un arma simbólica y material para sobrevivir. La experiencia de mi bisabuela en su lucha por hacerse santo así lo confirma: apelando a las nociones de suerte desde la lotería, utilizando amuletos para protegerse en un contexto de pugnas o profanando “lo sagrado” para sostener a su familia.

También la subsistencia incluye la articulación de las jerarquías de género en la santería para racionar alimentos y la labor espiritual como un empleo que aseguraba el sustento de algunas santeras y espiritistas (como mi bisabuela y su madrina Otilia). Fueron estos aspectos los que propiciaron la comprensión de la subordinación por parte de mi bisabuela, actitud que este estudio ratifica como primer paso para la construcción de la autoridad femenina. Asimismo, desde el nivel simbólico los íconos de la espiritualidad afrocubana sirvieron para representar lo popular y lo negro dentro del naciente proyecto revolucionario demarcando así su carácter en comparación con lo representaban en la República Neocolonial cubana.

La identificación de las disputas entre las concepciones revolucionarias y las religiones afrocubanas desde las memorias y la iconografía, en el contexto de la Guerra Fría (la revolución hasta la desaparición del campo socialista) se ubicó en un ambiente de persecución de los cultos. Aquí mi bisabuela tuvo que enfrentar la estigmatización de “brujera” a partir de su condición religiosa, y entretejer su espiritualidad con las estrategias de ocultamiento de otras mujeres que a escondidas se insertaban en el campo religioso según sus necesidades.

El relato de mi bisabuela expuso cómo con la revolución se dio un proceso de movilidad social que determinó la preponderancia del elemento popular (campesinos, pobres, obreros) en la edificación del proceso. Sin embargo, también informa cómo el aspecto religioso se convirtió en una categoría descalificadora en la estratificación social en Cuba tras el triunfo revolucionario. La religiosidad se trasladó hacia el espacio privado, casi íntimo.

No obstante, persistieron las prácticas de sanación en un contexto de Guerra Fría donde los conocimientos de la religiosidad afrocubana intervinieron para curar unas afecciones en cierto modo políticas. Este empleo de la espiritualidad afrocubana por parte de mi bisabuela para sanar el cuerpo y el hogar ante las diferentes agresiones biológicas por parte de EE. UU le permitieron cultivar su autoridad con base en sus conocimientos sobre remedios y plantas.

Los símbolos religiosos se disimularon, desecharon y ocultaron, pero la reproducción de estos quedó en manos de las ancianas y ancianos. También las madres, esposas, y hermanas que acudieron con mi bisabuela mantuvieron viva la espiritualidad como recurso para saber, proteger y cuidar a los familiares que participaron en la guerra de Angola.

Por último, describí las luchas por la reproducción social desde la espiritualidad afrocubana, marcadas por la apertura religiosa y la profunda crisis del periodo especial. En esta etapa no solo resurgió la espiritualidad y la religiosidad en el ámbito público, sino que se redimensionaron sus funciones y usos en un contradictorio contexto de tensiones y caridades. Las prácticas se configuraron como esperanza de desbloqueo en un ambiente donde primaba la escasez, la incertidumbre y el repliegue hacia lo individual más que a un proyecto nacional.

Por parte de mi bisabuela ocurrió una especie de reproducción mágica de la comida pues el dinero no aseguraba el sustento material. Gracias a la autoridad que había venido cultivando podía conseguir alimentos y otros recursos para cubrir necesidades básicas. Al mismo tiempo, destacó la labor femenina desde la espiritualidad y los espacios para compartir, cultivarse y sobrevivir tanto material como espiritualmente.

De manera general los testimonios de mi bisabuela informaron de la unión de las religiones afrocubanas al mercado, y la elevación de los costos en este tipo de trabajo emocional durante las crisis por la afluencia de consultantes. También se manifestó el uso de este potencial como forma de empleo para mi bisabuela, cuyo sustento dependía de tales prácticas y saberes.

Los consultantes retomaron y reavivaron la práctica religiosa afrocubana ya fuera para emigrar del país, eludir los procesos de justicia o simplemente encontrar en una planta el alivio para una enfermedad. El uso de la brujería sexual, por ejemplo, permitió a varias mujeres evitar la procreación en aquel contexto de escasez, y se convirtió en un arma

mediadora en las competencias entre las jineteras y su posibilidad de ascenso social. Disímiles fueron los usos de la espiritualidad y sus aportes e impactos arrojan a una disyuntiva que va entre los procesos de movilidad social y los recursos para sobrevivir.

La revitalización religiosa general ubicó a la espiritualidad afrocubana en una posición relevante gracias a sus estrategias de pervivencia. De ese modo durante la apertura religiosa integró la narrativa de la nación por encima del culto católico que predominara en las épocas colonial y neocolonial. Esta es una de las transformaciones más notables del relato nación en cuanto a la religiosidad y espiritualidad que caracteriza al pueblo de la mayor de las Antillas.

Aunque en modo menos halagador destaca la formación de unas cualidades de la nación que fueron plagando la configuración tanto individual como colectiva: el ocultamiento de la identidad, ya fuera religiosa, sexual, política. Una noción cuya lectura resulta contradictoria: ¿acaso estrategia de supervivencia o resistencia, o simplemente un rasgo de la individualidad de la construcción socialista producto del totalitarismo (Rojas 1997)? Hay aquí, como dijera mi bisabuela, “bastante tela por dónde cortar” en futuras investigaciones.

Mi trabajo entró al debate de la reproducción social tomando como punto de partida la espiritualidad afrocubana leída desde la experiencia donde convergen las diversas categorías de la desigualdad, la clasificación y la descalificación social pero también la construcción de autoridad. El actual contexto de estas religiones no se podría entender sin analizar el proceso que han atravesado desde el triunfo revolucionario. Sí, la espiritualidad afrocubana persiste no solo porque tienen un espacio para pronunciarse sino porque ha conseguido resistir ante las diferentes realidades y varias mujeres han sabido aprovechar tal resistencia.

Concluyo que al estudiar desde el feminismo la religión y la religiosidad, y partiendo de los sistemas socioeconómicos y socioculturales en los que se despliegan, los acercamientos pueden generar visiones críticas y suspicaces. Esto se logra conectando las memorias con las experiencias y sin subestimar la significación de las prácticas y las creencias religiosas. Las memorias de mi bisabuela, una santera de casi cincuenta años de práctica, advierten cómo ha contribuido la espiritualidad afrocubana en la reproducción social de la nación en Cuba.

Este estudio también encontró la construcción social de desigualdades con base en la raza, el género, y la edad desde las estructuras normativas ancladas en las diferencias biológicas. Sin

embargo, la clase expresa algunas dimensiones de gran valor explicativo en el contexto cubano que ha borrado tal forma de desigualdad en la narrativa de la nación. Queda claro que para hablar de las clases no pueden obviarse los estratos porque tanto la idea de burgueses y proletarios, como la idea de la clase como una consciencia de lucha, recortan el panorama.

En el orden metodológico destaco la articulación de los periodos de tiempo con la propuesta analítica que permite hacer descripciones de situaciones específicas. Cada lectura obedece a los contextos macrosociales y cuyos impactos en la cotidianidad repercuten en las relaciones matizadas por el género, la raza y la clase, y son visibles en la experiencia. En ese sentido, es válido repensar la forma en que enunciamos tales articulaciones definiendo estas categorías como parte de un contexto. El análisis pasado-presente en la conformación de la nación como narrativa en términos de religión popular, feminismo y autoridad femenina suscita un debate que no alcanza a revelar en su totalidad este estudio pero que se manifiesta como uno de los elementos hacia los que hay dirigir futuras miradas.

Concuero con Jackson (2005) cuando explica la imposibilidad de captar todas las variables en juego en cualquier acción, o todas las repercusiones que de ella se derivan; en parte debido a que son tan diversas e intrincadamente matizadas, y en parte porque están incrustadas en biografías singulares, así como en historias sociales. Por eso he partido del ángulo de la memoria interrelacionado con la experiencia para exponer una parte invisibilizada en el relato nación cubano, sin que ello explique todas las ramificaciones del fenómeno analizado.

El aporte comprendido dentro de la reproducción social evidencia aspectos desterrados de la historia de las naciones por parecer demasiado cotidianos pero cuya voz ha perdurado como continuo en lo material y simbólico. Así desde la reproducción social examiné la trasmisión, producción y uso de la espiritualidad desde las propias memorias. En el marco de las interacciones cotidianas surgen los elementos para interpretar, dentro del orden social, las relaciones de la religiosidad afrocubana con el estatus, el género y la raza.

Este estudio provoca la idea de volver sobre los contextos religiosos y sus repercusiones en la reproducción social –ya sea biológica, como parte de la cotidianidad o de las permanencias y cambios en el orden social–. Se trata de una invitación a la luz de lo que puede incidir la religiosidad en nociones como el aborto, el divorcio o la autonomía y la autoridad femenina

desde esos marcos normativos, que como ha puesto de relieve la presente investigación, se articulan con condiciones económicas, políticas y sociales.

Estas memorias alertan sobre la repercusión de determinadas cuestiones simbólicas en la vida diaria como un cúmulo de representaciones y acciones que obedecen a escenarios diversos de la reproducción social. Definir el estudio desde la memoria y la experiencia posibilita repensar esa construcción histórica patriarcal de la nación, reflexionar sobre las formas en que se ha edificado el gran cuerpo de la historia, que no solo está formado por hechos, sino que integran también los conocimientos, la cotidianidad, la vida en su diario reproducirse.

La vida espiritual de mi bisabuela definió el accionar de una mujer santera que se sobrepuso a las jerarquías religiosas afrocubanas, la labor expresada en el culto a los *orishas*/santos, la sanación, y la implicación de vivir la espiritualidad como parte esencial de su existencia. El sincretismo y la transculturación propias del entorno religioso cubano, y las nociones espirituales de fe, esperanza y caridad definieron sus prácticas y su trabajo espiritual, donde se fundían los remanentes católicos con los principios de la santería y el espiritismo cruzado.

Esta es una historia de autoridad y lucha que pone de manifiesto la crítica de las propias personas discriminadas como cómplices en la perpetuación de los ejes de desigualdad. Un ejemplo de cómo impacta el racismo y la marginación en la cotidianidad y lo que implica para las mujeres, pero es una apuesta a las historias donde no se victimiza a los sujetos, sino que se presentan sus tropiezos y triunfos como parte de las complejas dinámicas sociales.

Por eso es “*la aguja quien lleva al hilo*”, una metáfora de lo femenino, de lo matrifocal ¿predominante, como guía y sostén?, en estas memorias de espiritualidad y reproducción social en Cuba. “Y con esto *voló tó*”¹⁰², aunque como en la santería “hace que hace y no acaba” (Ambrosia Agramonte, mi bisabuela, en entrevista con la autora, marzo de 2008). Como en cada investigación surgen informaciones, percepciones y fenómenos que rebasan el objeto y los fines de la misma. Dejo entonces la puerta abierta para que se sigan contando esas “otras historias”, esas disputas de sentido entre las realidades diversas y la fe, la esperanza y la caridad.

¹⁰² Frase que usaba mi bisabuela para dar por concluida la tirada de los cocos.

Anexos

Epílogo: algunas notas de la etnografía familiar

“Recuerdo a Mama que era una buena persona muy familiar, la recordamos con mucho aprecio y cariño...” Yanisleisi Cedeño Laredo (bisnieta)

“Yo recuerdo con mucho amor a esa señora preciosa ya que le debo mis 30 años de edad porque me salvó la vida teniendo 8 años...” Yanet Jara Días (mujer que ella sanó)



Foto 7. Altar donde mi madre conserva algunos de sus santos Fuente: Trabajo de campo, mayo 2018.
Fotografía de Yanet Jara Días.

“La recuerdo en las fiestas populares porque le gustaba bailar ...” Iraida Laredo (nieta)

“Yo recuerdo a Ambrosia con mucho amor y cariño porque ella nos llenaba la casa de alegría...”
Odelkis Ortiz Martínez (amigo y consultante)



Foto 8. Mi bisabuela en su cumpleaños 100
Fuente: Trabajo de campo, mayo 2018.

“...yo recuerdo cómo me sacaba los gases y me pasaba la mano por la cabeza para el dolor de cabeza. Me mimaba cantidad no solo a mí, sino a todos sus bisnetos y me sentaba en sus piernas y me rascaba la espalda, también discutíamos mucho, con bastante frecuencia ja, ja, ja, ja, ja, pero siempre nos arreglábamos. Yo la quería mucho, aun después de haberse ido de todas mis abuelas era la que más quise y quiero...” Yardelis González (bisnieta)



Foto 9. Yardelis Gonzales junto a Mama Ambrosia. Fuente: Trabajo de campo, mayo 2018.

“La recuerdo cuando llueve mucho porque se ponía muy nerviosa y quería correr y porque me decía... ¡Deise...!” Deysi Sáez (nieta, actual santera y sanadora en Mayajigua)

“...ella era muy buena curando las ingestas le pasaba la mano por las piernas y el estómago a la gente y le hacía unas tizanas de mejorana para la digestión y los dolores. Las rogaciones de cabeza, dice que ella las hacía con el objetivo de que las personas se mejoraran mental y físicamente y no se alteraran eso se hacía con coco, algodón y un paño blanco en la cabeza para buscar el bienestar de la persona y su estabilidad emocional...” Mercedes Sáez (nieta)

“La recuerdo porque era muy carismática, talentosa para vencer todas las dificultades...”
María Laredo (Charito, nieta)

“Como mi madre, mi amiga, mi confidente, mi sol y mis estrellas ...” Estela Laredo
Agramonte (hija)



Foto 10. De izquierda a derecha: mi madre, mi bisabuela, mi abuela, yo y tía Mamaíta. Fuente: Trabajo de campo, mayo 2018

“Creo que lo que más recuerdo eran sus refranes como “haz bien y no mires a quien; haz mal y resguardarte”; “el golpe, al tonto le avisa” y así muchos más que al igual que yo te acordarás también. Mama para mí era como la matriarca omnipotente que todo lo puede y que para ella no existía nunca problema alguno, de ella aprendí que, aunque en tus manos no tengas todas las herramientas debes intentar al menos afrontar las dificultades, aunque con poca educación siempre me transmitió mucha sabiduría... siempre alegre y cariñosa ... Yuniel Rubalcaba Sáez (bisnieto)

Figura 16. Recordando a Mama



Fuente: Trabajo de campo, mayo 2018. Dibujo de Yuniel Rubalcaba Sáez (bisnieto).

Anexo 2.

Tabla 2. Deidades, atributos y sincretismos

* <i>Elegguá</i> (21 caminos)	Este santo abarca caminos desde niño hasta viejo, representa la diferencia de la gente: de la edad, del carácter, hay que contar con él para todo. “Primero <i>Elegguá</i> que to”, era su frase; negro y rojo son sus colores. Es uno de los santos guerreros, y es quien abre y cierra los caminos.	Sus equivalentes católicos son muchos, mi bisabuela resaltaba a El niño de Atocha, El niño de Praga, San Pablo, (que era el que celebraba 29 de junio) San Juan Bosco, San Roque, San Bartolomé, San Antonio de Paula (patrón de nuestro pueblo Mayajigua, 13 de junio), y San Antonio de Abad. En Palo monte: Lucero
* <i>Oggún</i> (14 caminos)	El dueño del hierro, contrario a lo que se piensa es el dios de la inteligencia, de la perseverancia. Es otro de los santos guerreros. Sus colores son verde y negro, y su atributo el machete.	San Pedro (que era el que celebraba el 28 de junio), San Juan. En Palo monte. <i>Zarabanda</i> .
* <i>Ochosi</i> (no precisa caminos)	El dios de la justicia y la caza. Es el tercero de los santos guerreros.	San Norberto.
<i>Osain</i>	El dios del monte y las hierbas.	San Rafael Médico Divino (24 de octubre).
<i>Inle</i>	La tierra y la agricultura	San Silvestre del Monte Mayor.
<i>Orishaoco</i>	El dios de los cultivos, y los campesinos.	San Isidro Labrador.
* <i>Shangó</i> o <i>Changó</i>	Dios del trueno, de la guerra, de la danza, su color es el rojo, se adorna a veces con rojo y blanco, el hacha es su atributo.	Santa Bárbara (4 de diciembre). En Palo monte: Siete rayos.
* <i>Osun</i>	Representa la cabeza, tiene que estar en alto, tiene la forma de un gallito.	El ángel de la guarda.
<i>Aggayú</i>	Padre de Changó	San Cristóbal.
* <i>Yemayá</i>	La reina del mar. Su color es el azul. Posee varios caminos, mi bisabuela aclaraba que, aunque muchos le dicen la dueña de la maternidad, es realmente <i>Ochún</i> quien protege a las mujeres embarazadas. Sus caminos se adueñan desde la arena hasta las olas, y la espuma del mar.	Sus equivalentes católicos: La Virgen de Regla (se celebra el 7 de septiembre). Nuestra señora de Loreto (patrona de las viviendas). Ella relataba la historia del camino de <i>Yemayá</i> que se sincretiza con esta santa que perdió sus brazos y cuyo poder era el de conceder casas a quienes le adoraban –muestra de cómo las creencias espirituales se vinculan a necesidades cotidianas–. En Palo monte: Madre Agua.

*Ochún	La dueña del río, las aguas dulces, del oro y la riqueza, la miel, la sexualidad, el amor –no el matrimonio, este se le atribuye a <i>Obba</i> –.	Se sincretiza con la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba, se celebra el 8 de septiembre. En Palo monte: <i>Chola Dengue</i> .
*Oyá	Dueña del cementerio, la centella, y la muerte. Sus caminos se reparten todo lo que se relaciona con esta desde las flores hasta la tumba. Sus colores son nueve menos el negro. Es una mujer guerrera.	Se sincretiza con La Candelaria (2 de febrero), Santa Teresa de Jesús (15 de octubre, era el que celebraba mi bisabuela). En Palo monte: Centella
<i>Orula</i> u <i>Orummila</i>	Deidad de la adivinación solo lo reciben los hombres, las mujeres solo reciben la mano.	San Francisco de Asís (4 de octubre)
* <i>Babalú ayé</i>	Dueño de las enfermedades, las plagas, la salud cuando hay pandemias, las piernas, de los perros. Siempre concede favores a través de promesas, pero hay que pagarles. Mi bisabuela citaba un dicho de un canto para este santo: “Quien me debe en las secas en las aguas me paga”.	San Lázaro 17 de diciembre En Palo monte: <i>Azojano/Cobayende</i> .
* <i>Obbatalá</i> caminos femeninos y masculinos (* <i>Obbamoro</i> , su deidad principal, y el de mayor jerarquía.)	Dueño/a de la paz, la salud de la persona, la cabeza, los temblores de tierra. Tiene caminos en masculino y femenino, y es uno de los santos mayores. Por ejemplo, relata mi bisabuela que <i>Oddua</i> , es uno de estos caminos, un santo que se guarda en un cofre de plata.	<i>Obbamoro</i> se sincretiza con Jesús de Nazareno. Santa Ana (26 de julio), La Virgen de las Mercedes (24 de septiembre). En Palo monte: Tiembla Tierra.
* <i>Oque</i>	El bastón de <i>Obbtalá</i> .	Es una piedra con atributos especiales.
* <i>Los ibellis</i>	Los santos jimaguas (no se hacen, sino que se reciben)	Santos Cosme y Damián (26 de septiembre).
* <i>Ottunde</i>	El secreto del santo.	
* <i>Olokun</i>	El secreto: “nadie sabe lo que hay en el fondo del mar” (Agramonte 2008). Es uno de los dioses afrocubanos del que menos se conoce, pero muy poderoso. El agua de su tinaja es curativa. También se recibe.	No tiene un día específico.
* <i>Obba</i>	El matrimonio, color rosado. También es un santo que se recibe.	
<i>Yewá</i>	Virginidad.	Nuestra Señora de los Desamparados.
<i>Olofi</i>	La más alta entidad que no baja a la tierra, todo lo hace mediante sus intermediarios que son los <i>orishas</i> .	Se sincretiza con Dios.

Fuente: Memorias de mi bisabuela (con * las deidades que ella poseía).

Anexo 3.

Figura 17. Aquí también les comparan a los guerrilleros con los apóstoles



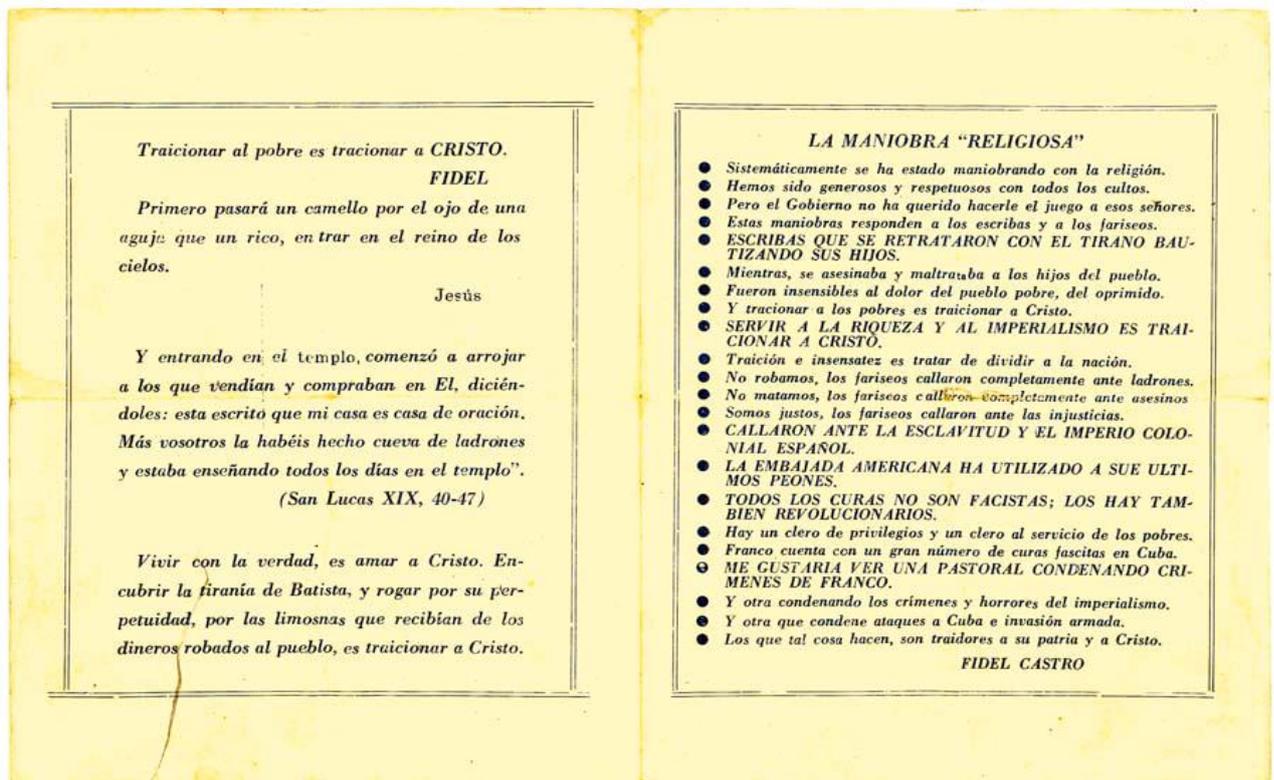
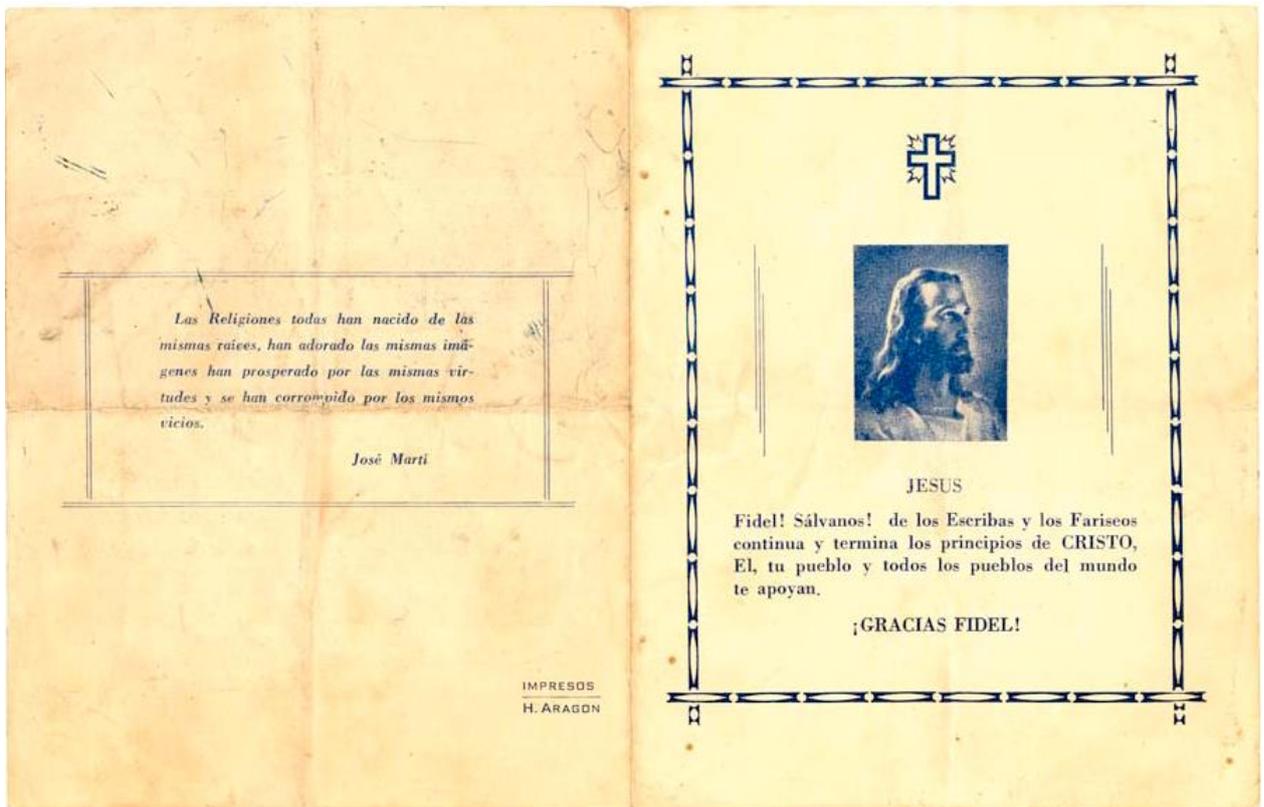
Fuente: Revista Bohemia 1959.

Figura 18. Soldados del Che rezando a Santa Bárbara/Changó



Fuente: Revista Bohemia 1959

Anexo 3. Folleto que circuló a inicios de la revolución imbricando creencias católicas y revolucionarias



Fuente: Blog Cuba los archivos de Connie.

Tabla 3. Sistematización del uso de las plantas

Planta	Dueño/a	Partes	Usos	Muestra
Alcanfor	Babalú Ayé	Hojas	Fricciones para las piernas /baños.	
Albahaca blanca	Obbatalá	Hojas	Despojo espiritual/ y baldeos en la casa.	
Lengua de vaca	Oggún	Raíces	En cocimiento para la fiebre.	
Rompesaragüey	Changó	Hojas	En baños para despojos espirituales y baldeos para la casa.	
Siguaraya	Todos los santos.	Hojas y tallos.	En baños y para despojos y limpiezas espirituales.	
Salvia	Todos los santos.	Hojas	Para el resfriado: hojas de salvia en cruz en los pies. Café con salvia para la ronquera	
Llantén		Hojas	Hacer cocimiento y emplear en buches para el flemón y el dolor de muelas.	
Mirto	Babalú Ayé	Hojas	Para adornar el trono de San Lázaro.	

Pendejera	Yemayá/ Elegguá	Raíz	Tomar hervido en cocimiento para la infección en el riñón.	
Guayaba	Elegguá	Hojas / frutas	Para baños problemas en la piel/ para ofrecer a los orishas en ofrendas.	
Curujey	Osain	Toda la planta	Para evitar daños al estómago.	
Pasiflora	-----	Flores	Para los nervios: en cocimiento.	
Granada	-----	Frutos (interior)	Para los parásitos, comer en ayuna.	
Cañita mexicana	-----	Tallos	Tomar hervido por agua común para la infección en el riñón.	
Piñón de botija	Elegguá	Hojas	Para despojos y riegos espirituales.	
Paraíso	Todos los santos	Hojas y tallos	Para despojos espirituales.	

Majagua	Yemayá	Flores	Infusión para el catarro.	
Colonia	Yemayá	Hojas y flores	Para lavados de cabeza y riegos espirituales del hogar.	
Mejorana	Obbatalá /Elegguá	Hojas	En tizanas para el estómago.	
Siempre viva o prodigiosa	Obbatalá /Orula	Hojas	Para el dolor de cabeza, se emplea en forma de cataplasma con cebo de carnero o manteca de cacao. También para alejar la enfermedad y la muerte.	

Fuente: Libro de sanación de mi bisabuela/ anónimo.

Tabla 4. Algunos ejemplos de la denominada guerra bacteriológica contra Cuba

Enfermedad	Fecha	Descripción
Roya de la Caña	1978	Hubo que acabar la variedad de caña Barbados 4326, que tenía altos rendimientos agrícolas e industriales.
Fiebre Porcina Africana	1971, 1979 y 1980	El sacrificio de más de medio millón de cerdos.
Moho Azul del tabaco	1980	Atacó este cultivo, de alta demanda en el país, y en especial en la ritualidad y curaciones afrocubanas.
Dengue Hemorrágico	1981	Incidencia directa en la salud y vida de las personas (murieron 101 niños y 57 adultos)
Conjuntivitis Hemorrágica	1981	Incidencia directa en la salud (en la vista).

Fuente: Demanda del Pueblo de Cuba al Gobierno de Estados Unidos por daños humanos. /Revisión de archivos.

Glosario, abreviaturas y siglas

1.1. Palabras y frases yorubas

Abure: hermana, hermano.

Aché: bendición o gracia.

Aché to: así sea.

Addimú: ofrenda sencilla de comida al santo; un poquito de cada cosa.

Akokán: corazón.

Aleyo: creyente, pero no iniciado (también se dice de un invitado o invitada incrédulo).

Babá: padre

Babalawo: padre de los secretos, sacerdote de *Ifá* que adivina según este método y tiene ahijados dentro de la religión. Sacerdotes de *Ifá*, máxima autoridad siguiendo las jerarquías de la religión.

Babalocha: padre de santo, aquel que inicia a otro-a y vela por su cuidado y orientación en la vida religiosa. Santeros.

Babalú ayé: sincretizado con San Lázaro en la religión católica, deidad de la salud y las piernas.

Batá: tambores sagrados que se emplean en los toques de la Regla Ocha.

Bembé: la palabra bembé, según el *Diccionario de americanismos* (2010) se utiliza en Cuba para referirse al ritual afrocubano que emplea tambores; el vocablo tiene su origen en el baile de origen africano. También llamado *Wemilere*, es el tambor o toque de santo, la fiesta religiosa de la Regla Ocha donde pueden compartir consagrados y no consagrados en fechas marcadas por la celebración de las deidades afrocubanas, que en Cuba coincide en almanaque con los días de los santos y santas católicas. Igualmente pueden celebrarse para festejar aniversarios de la consagración o el recibimiento de alguna deidad. Es el espacio ritual público de la santería cubana.

Changó: deidad afrocubana sincretizada con Santa Bárbara.

Eggun: muertos, espíritus de los ancestros.

Elegguá: santo guerrero.

Itá: reglamento a seguir por quienes se inician en la santería.

Iré: bendiciones

Iyá: madre

Iyalochas: santeras, madre de Orisha. Sacerdotisa.

Iyawó o *iyabó*: traducido significa esposa-o. En la acepción religiosa significa recién consagrado.

Mambele: machete.

Obá: rey

Obí: coco

Obbamoró: *Obbatalá* que se sincretiza con Jesús de Nazareno.

Ocha: hacerse santo.

Ochún: deidad del amor, sincretizada con la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba.

Oggún: santo guerrero.

Olokun: divinidad andrógina que reside en las profundidades del mar.

Olofi/Oludumare: máxima figura del panteón yoruba, equiparado con Dios.

Orisha: deidad afrocubana.

Osogbo: influencia y energía negativa.

Osun: el ángel de la guarda (la cabeza en la santería); tiene forma de gallito.

Oyá: diosa del cementerio. Sincretizada con Santa teresa de Jesús/ Nuestra Señora de la Candelaria.

Suyures: cantos africanos que se emplean en fiestas y ceremonias.

Yemayá: diosa del mar, se sincretiza con la Virgen de Regla.

1.2. Cubanismos

Bodega: tienda donde se venden productos de primera necesidad mediante la libreta de abastecimientos.

Bolita: juego de lotería que parte de la charada y los significados de sus números. La tirada proviene de una emisora en Estados Unidos.

Bicitaxi: vehículo que integra los principios de la bicicleta (adaptada a un triciclo) y las funciones del taxi. Suele utilizarse para recorrer trayectos no tan largos o para dar un paseo turístico.

Congrí: plato típico cubano elaborado con arroz, frijoles y abundante sazón de ajos, cebollas y otras especias.

Estilla: dinero.

Madrina: santera que entrega las deidades, alegóricamente “naces” de sus santos, es quien, junto al padrino, da las primeras enseñanzas en el proceso de consagración. También nombra a la mujer que te acompañó en el bautizo católico.

Mame: expresión del entorno campesino que alude a la madre.

Padrino: santero que entrega las deidades, alegóricamente “naces” de sus santos, es quien, junto a la madrina da las primeras enseñanzas en el proceso de consagración. También nombra al hombre que te acompañó en el bautizo católico.

Pape: expresión del entorno campesino que alude al padre.

Yuma: extranjero o extranjera.

1.3. Conceptos religiosos

Amarre: (amarrar). Trabajo para evitar el abandono de un ser amado.

Asiento de *Orisha*: ceremonia de consagración de un santo.

Comida al muerto: ritual para venerar a los ancestros.

Complejo de *Ocha-Ifá*: expresión que se usa para dar cuenta de la interconexión del culto a *Ifá* con la santería en Cuba.

Consultantes: dicese en Cuba, de quien acude por diversos motivos a consultarse con un espiritista, santera-o o curandera-o.

Espiritismo cruzado: una de las variantes en las ramas del espiritismo en Cuba que se alimenta de la mezcla de nociones católicas, y africanas (principalmente de origen bantú), y que incorpora a la santería aspectos de la Regla de Palo monte.

Misa: celebración ritual que une a los vivos con sus ancestros, o familiares y amigos muertos mediante las habilidades de médiums.

Regla de Ocha: nombre con que se conoce a la santería.

Santería: Culto sincrético que agrupa las creencias y prácticas en los santos católicos y los de origen africano mezclando imágenes y cultos.

1.4. Siglas

CDR: Comités de Defensa de la Revolución

EE. UU: Estados Unidos

PCC: Partido Comunista de Cuba

UJC: Unión de Jóvenes Comunistas

URSS: Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas

Lista de referencias

- Abélès, Marc. 2007. "Política, globalización, desplazamiento: una perspectiva antropológica". En *¿A dónde va la antropología?*, compilado por Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, 21-38. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Aguilar, Jeisil. 2007. "Propuesta de promoción sociocultural de figuras femeninas de la Regla Ocha destacables como gestores de identidad y protagonismo comunitario en Villa Clara". Departamento de Estudios Socioculturales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Central "Martha Abreu" de las Villas, Santa Clara, Cuba.
- Agüero García, Javier. 2016. "América Latina durante la guerra fría (1947-1989): una introducción". *InterSedes: Revista de las Sedes Regionales* 17 (35): 2-34.
- Alexiévich, Svetlana. 2015. "La persona es más que la guerra". En *La guerra no tiene rostro de mujer*, 9-40. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Almeida Junco, Yulexis. 2010. "Racismo: un mal que ronda la sociedad contemporánea. Una reflexión desde Cuba". *Franca* 19 (1): 11-32.
- Alonso Pérez, Ariel. 2008. *La guerra biológica contra Cuba*. La Habana: Editorial Capitán San Luis.
- Ameigeiras, Aldo Rubén. 2008. *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, Biblioteca Nacional. Acceso el 12 de noviembre de 2017. <https://bit.ly/2Kgh9UI>
- Arandia Covarrubias, Gisela. 2017. "Estudio teórico crítico del racismo: un modelo de análisis epistemológico y político para el contexto cubano" (Tesis de Doctorado). La Habana: Editorial Universitaria.
- Arfuch, Leonor. 2013. *Memoria y autobiografía*. Buenos Aires: FCE.
- Bakare-Yusuf, Bibi. 2011. "Los Yoruba no hacen género: una revisión crítica de 'La invención de la mujer: haciendo un sentido africano de los discursos occidentales de género', de Oyewumi Oyeronke". *Africaneando. Revista de actualidad y experiencia*, 5: 25-53. Acceso el 10 de octubre de 2017. <https://bit.ly/2YJ0mzM>
- Banco Central de Cuba. "El periodo especial: la economía cubana en la década de los años 90" y "Desarrollo del país por actividades económicas", 6-59. Consultado en agosto de 2017. <https://www.bc.gob.cu/Anteriores/Otros/economia%20cubana.pdf>
- Barnet, Miguel. 2011. *La fuente viva*. Ciudad de La Habana: Casa Editora Abril.

- Basail Rodríguez, Alain y M. Yoimy Castañeda Seijas. 1999. “Conflictos y cambios de identidad religiosa en Cuba”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 6 (20): 173-194.
- Bastide, Roger. 1960. *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*. Baltimore: JHU Press.
- Behar, Ruth. 1993. “Brujería sexual, colonialismo y poderes de las mujeres: su reflejo en los archivos de la Inquisición Mexicana”. En *Mujeres invadidas. La sangre de la Conquista de América*, compilado por Verena Stolcke, 171-199. Madrid: Horas y Horas.
- Bertaux, Daniel. 2005. *Los relatos de la vida: perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Bhabha, Homi K. (1994) 2002. *El lugar de la cultura*. Traducido por César Aira. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- Blanco, Mercedes. 2012. ¿Autobiografía o autoetnografía? *Desacatos: Revista de Antropología Social*, 38: 169-180.
- Blanco Prieto, Alejandro. 2017. *Batista, el ídolo del pueblo*. Sevilla: Punto Rojo Libros.
- Blázquez Graf, Norma. 2008. *El retorno de las brujas: incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. <https://bit.ly/1Gadld7>
- Bolívar, Natalia. 1997. “El legado africano en Cuba”. *Papers. Revista de sociología*, 52: 155-166.
- 1996. “Santería cubana e identidad cultural”. *Revista Revolución y Cultura* 1.
- 1990. *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.
- Bourdieu, Pierre. 2000 a. “Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social”. En *Poder, derecho y clases sociales*, 132-133. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- 2000 b. “Imagen aumentada”. En *La dominación masculina*, 17-72. Barcelona: Anagrama.
- 1994. “¿Qué es lo que hace una clase social? Acerca de la existencia teórica y práctica de los grupos” *Revista Paraguaya de Sociología* 31 (89): 7-21.
- 1990. “Espacio social y génesis de las clases”. En *Sociología y cultura*, 281-309. México: Editorial Grijalbo.
- Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.

- Bustos, Guillermo. 2010. “La irrupción del testimonio en América Latina: intersecciones entre historia y memoria. Presentación del dossier Memoria, historia y testimonio en América Latina”. *Historia Crítica*, 40: 10-19.
- Cabrera, Lydia. (1954) 1993. *El monte*. La Habana: Editorial de Letras Cubanas.
- (1957) 1979. *Anagó. Vocabulario lucumí. (El yoruba que se habla en Cuba)*. La Habana: Ediciones.
- Calveiro, Pilar. 2017. “La memoria y el testimonio como asuntos del presente”. *Megafón* 16 (septiembre): s. p. http://www.clacso.org/megafon/megafon16_articulo2.php
- Cedeño, Yeniela. 2014. “Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones”. *Revista Contrapunto* 1 (1): 129-145.
- Cigarini, Lia. 2009. “La pasión por la política: pensar las relaciones y el trabajo”. *DUODA: estudis de la diferència sexual*, 37: 81-88. Traducción de María-Milagros Rivera.
- 1992. “La autoridad femenina. Encuentro con Lia Cigarini”. *Duoda* 7.
- Crehan, Kate. 2004. *Gramsci, cultura y antropología*. Barcelona: Ediciones Balleterra.
- De Barbieri, Teresita. 1996. “Los ámbitos de acción de las mujeres”. En *Encrucijadas del saber: los estudios de género en las ciencias sociales*, editado por Narda Henríquez, 107-132. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Delgado Ruiz, Manuel. 1998. “La mujer fanática. Matrifocalidad y anticlericalismo en España”. *La Ventana*, 7: 78-117.
- De la Fuente, Alejandro. 2001. *Una nación para todos: raza, desigualdad y política en Cuba, 1900-2000*. Madrid: Editorial Colibrí.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro: un análisis del concepto de contaminación y tabú*. Traducido por Edison Simons. Madrid: Siglo XXI editores.
- 1970. *Símbolos naturales, exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza editorial.
- Durkheim, Emile. 1982. “Distinción entre creencia, y ritos. Definición de creencias. Primera característica: división bipartita de las cosas en sagradas y en profanas. Caracteres distintivos de esta división. Definición de los ritos en función de las creencias. Definición de la religión, Libro I, Capítulo 1”. En *Las formas elementales de la vida religiosa* de Emile Durkheim. Madrid: Ediciones Akal.
- Eliade, Mircea. 1959. *The sacred and the profane: The nature of religion*, vol. 144. Houghton: Mifflin Harcourt.
- Espina, Mayra Paula. 2008. “Viejas y nuevas desigualdades en Cuba: Ambivalencias y perspectivas de la reestratificación social”. *Nueva Sociedad*, 216: 133-149.

- 1997. “Transformaciones recientes de la estructura socioclasista cubana”. *Papers*, 52: 83-99.
- Espina, Mayra; Rodríguez, José Luis; Triana, Juan y Rafael Hernández. 2011. “El Período especial veinte años después”. *Temas* 65, enero-marzo: 59-75.
- Federici, Silvia. 2013. *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Ferrándiz Martín, Francisco. 2004. *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Fraser, Nancy. 2015. “La política feminista en la era del reconocimiento: una aproximación bidimensional a la justicia de género”, 191-208. En *Fortunas del Feminismo*. Madrid y Quito: Editorial Traficantes de Sueños e IAEN.
- Frigerio, Alejandro. 2016. “La ¿“nueva”? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido”. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 18, (24): 209-231.
- Gastón, Sixto. 1961. *El materialismo explica el espiritismo y la santería*. La Habana: Orbe.
- Gebara, Ivone. 2000. *Intuiciones Ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Traducido por Graciela Pujol. Montevideo: Doble clic, Soluciones Editoriales. <https://bit.ly/2KimpH7>
- Gillis, John. 1994. “Memory and Identity. The History of a Relationship”. En *Commemorations: The Politics of National Identity*, editado por John Gillis, 3-24. Princeton: Princeton University Press.
- Gleijeses, Piero. 2002. *Misiones en conflicto. La Habana, Washington y África. 1959-1976*. 1.ª ed. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Goetschel, Ana María. 2006. “Estudio introductorio”. En *Orígenes del Feminismo en el Ecuador. Antología*, compilado por Ana María Goetschel, 13-56. Quito: CONAMU-FLACSO-Municipio de Quito-UNIFEM.
- Gramsci, Antonio. (1975) 1981. *Cuadernos de la Cárcel*. Traducido por Ana María Palos y revisado por José Luis González. México: Ediciones Era.
- Gruzinski, Serge. 1994. *La guerra de las imágenes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guanche, Jesús. 2001. “La otra devoción popular; entre el “más allá” y el “más acá””. En *Oraciones populares de Cuba: invocaciones e iconografía*, 42-65. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Hall, Stuart. 2000. *El espectáculo del otro*, 219-245. <https://bit.ly/2J5ghD7>

- Hill Collins, Patricia. 2012. "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro". En *Feminismos negros: una antología*, 99-104. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Hobsbawn, Eric. 1998. *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Crítica.
- hooks, bell. (2000) 2017. "Espiritualidad feminista". En *El feminismo es para todo el mundo*, 135-140. Traducido por Beatriz Esteban Agustí, Lina Tatiana Lozano Ruiz, Mayra Sofía Moreno, Maira Puertas Romo y Sara Vega González. Madrid: Traficantes de Sueños.
- 2004. "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". En *Otras Inapropiables: Feminismos desde la frontera*, 33-50. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Houtart, François. (2007) 2009. "Capítulo I. Religión, subjetividad y mercado en Cuba. Orientaciones metodológicas". En *Mercado y religión, Parte II Casos empíricos*, 89-110. Ciudad de Panamá: Ruth Libros Libres.
- Huysen, Andreas. 2000. "En busca del tiempo perdido". *Puentes* 1 (2): 12-19.
- Jackson, Michael. 2005. "Preface: The Struggle for Being". En *Existential Anthropology: events, exigencies and effects*, IX-XXXII. Nueva York: Berghahn Books.
- Jelin, Elizabeth. (2002) 2012. *Los trabajos de la memoria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Lagarde, Marcela. 2012. *El feminismo en mi vida: Hitos, claves y topías*. México D.F.: Gobierno de la Ciudad de México: Instituto de las Mujeres del Distrito Federal.
- 1992. "Enemistad y sororidad: hacia una nueva cultura feminista". *Memoria*, 28: 24-46.
- Lamas, Marta. 1999. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género". *Papeles de Población*, 5 (21): 147-178. Consultado el 11 de marzo de 2017 <https://bit.ly/2O3jBwo>
- 1986. "La antropología feminista y la categoría género". *Nueva Antropología. México* VIII (30): 173-198.
- Le Breton, David. (1990) 2002. *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Goff, Jacques. 2016. *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* Traducido por Yenny Enríquez. México: FCE.
- Lerner, Gerda. 1990. *La creación del patriarcado*. Traducido por Mònica Tussell. Barcelona: Crítica S.A., Editorial.
- López Civeira, Francisca. 2009. *Cuba: Seis décadas de historia entre 1899 y 1959*. La Habana: Editorial Félix Varela.
- Lorde, Audré. 2003. "The Master's Tool will never dismantle the Master's House". En *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*, 115-120. Madrid: Horas y Horas.

- Lowenthal, David. 1998. *El pasado es un país extraño*. Traducción de Pedro Piedra Monroy. Madrid: Ediciones Akal.
- Mahmood, Saba. 2008. “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez y Aída Hernández, 162-215. Valencia: Ediciones Cátedra–Universidad de Valencia.
- Martínez Casanova, Manuel. 2000. “La religión como fenómeno social”. En *Filosofía y Sociedad*, tomo II, editado por Pablo Guadarrama. La Habana: Editorial Félix Varela.
- (s.f.): El “curanderismo” en la Región Central de Cuba. Características y tendencias socioculturales (Acercamiento preliminar al tema), Universidad Central “Marta Abreu” de las Villas, documento de trabajo (versión digital).
- Marx, Karl. (1844) 2010. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. Consultado el 10 de julio de 2018. <https://bit.ly/2zyrSGL>
- Mohanty, Chandra Talpade. 2008. “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial”. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez y Aída Hernández, 112-161. Valencia: Ediciones Cátedra–Universidad de Valencia.
- Motta, Nancy. 1995. *Enfoque de género en el litoral pacífico colombiano: nueva estrategia para el desarrollo*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- Muraro, Luisa. 1994. “Autoridad sin monumentos”. *DUODA: estudios de la diferencia sexual*, 7: 86-100.
- Muratorio, Blanca. 1987. *Rucuyaya Alonso y la historia social del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- Narotzky, Susana. 2004. “Introducción. Más allá de la antropología económica”. En *Antropología económica, nuevas tendencias*, 13-59. Barcelona: Editorial Melusina.
- 2004. “Reproducción social”. En *Antropología económica, nuevas tendencias*, 223-266. Barcelona: Editorial Melusina.
- Núñez de la Paz, Nivia Ivette. 2004. “El anquilosamiento del proceso revolucionario cubano. Una interpretación socio-teológica del cotidiano enfatizando en el filme Fresa y Chocolate”. Tesis de Maestría en Teología. Área: Teología Práctica. São Leopoldo: Escola Superior de Teología, Instituto Ecuménico de Posgrado.
- Núñez Jiménez, Antonio. 1961. “La industria azucarera”. En *Geografía de Cuba*, 297-312. La Habana: Editorial Lex.

- Nuño Martínez, Néstor. 2017. “Crisis alimentarias y religión en la modernidad tardía. Cambios, reinterpretaciones y mercantilización de los principios alimentarios en el culto Hare Krishna”. *Anales de Antropología*, 51: 56–63.
- Orozco, Román y Natalia Bolívar. 1998. *Cuba Santa: comunistas, santeros y cristianos en la isla de Fidel Castro*. Madrid: El País-Aguilar.
- Ortiz, Fernando. (1954) 2003. *Africanía de la música folklórica cubana*. La Habana: Letras Cubanas.
- 1940. “Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba”. *Revista Bimestre Cubana*, 46: 273-278.
- Portelli, Alessandro. 1994. “El uso de la entrevista en la historia oral”. *Anuario No. 20*: 35-48. Escuela de Historia-FH y A-UNR.
- 1989. “Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli”. *Historia y Fuente Oral*, 1: 5-32.
- Powaski, Ronald. 2000. *La Guerra Fría, Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Prados-Torreira, Teresa. 2005. *Rebel Women in Nineteenth-Century Cuba*. Gainesville, Florida: U. Press of Florida.
- Rojas, Rafael. 1997. “Políticas invisibles”. *Encuentro de la Cultura Cubana*, 6 (7): 24-35.
- Rubiera Castillo, Daisy. 2011. “La mujer en la santería o regla ocha: género, mitos y realidad”. En *Afrocubanas: historia, pensamiento y prácticas culturales*, compilado por Daisy Rubiera Castillo e Inés María Martiatu Terry. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- 1999. “La mujer en la regla Ocha: una mirada de género.” *Revolución y cultura* 23: 72-78.
- Rubiera Castillo, Daisy y Oilda Hevia Lanier, comps. 2017. *Emergiendo del silencio: mujeres negras en la historia de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Rubin, Gayle. 1989. “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”. En *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, compilado por Carole Vance, 113-190. Madrid: Revolución.
- Safa, Helen. 2012. “Class, Gender, and Race in the Caribbean: Reflections on an Intellectual”. *Journey Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 37 (74): 219-242.
- Sanz Hernández, Alexia. 2005. “El método biográfico en investigación social: potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales”. *Asclepio* LVII (1): 99-115.

- Scott, Joan. (1986) 2008. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En *Género e historia*, 48-74. México: FCE-UNAM.
- 1991. “The Evidence of Experience”. *Critical Inquiry*, 17: 773-797.
- Smith, Raymond Thomas. 1996. *The Matrifocal Family Power, Pluralism, and Politics*. Routledge: Nueva York.
- Stolcke, Verena. 2017. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial. Intersecciones*. Barcelona: Bellaterra.
- 2000. “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?”. *Revista Política y Cultura*, 14: 25-60.
- Taylor, S. J. y R. Bogdan. (1984)1987. “La entrevista en profundidad”. En *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, 100-131, traducido por Jorge Piatigorsky. Barcelona: Paidós.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.
- Wade, Peter. 2013. “Racismo, democracia racial, mestizaje y relaciones de sexo/género” género”. *Tabula Rasa*, 18: 43-72.
- Waylen, Georgina. 1998. “Gender, feminism and the state: an overview”. En *Gender, Politics and the State*, editado por Vicky Randall y Georgina Waylen, 1-17. Londres / Nueva York: Routledge.
- Yuval-Davis, Nira. 2004. “Teorizando sobre género y nación”. En *Género y Nación*: 13-46. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Entrevistas:

- Agramonte, Ambrosia. 2008. Entrevista. Mayajigua, Yaguajay, Sancti Spíritus, Cuba.
Entrevistada por Barbara Sáez.
- García, Osneldo. 2012. Entrevista para *La voz de Yaguajay*. Mayajigua, Sancti Spíritus, Cuba.
Realizada por Barbara Sáez.
- Hernández, Onelio (Pacífico). 2011. Entrevista para *La voz de Yaguajay*. Mayajigua, Sancti Spíritus, Cuba. Realizada por Barbara Sáez.
- Laredo, Estela. 2017, 2018. Conversaciones personales. Mayajigua, Sancti Spíritus, Cuba.
- Sáez, Deysi. 2017. Conversación personal. Mayajigua, Sancti Spíritus, Cuba.
- Sáez, Mercedes. 2018. Conversación personal. Mayajigua, Sancti Spíritus, Cuba.
- Torres, Gladys. 2011. Testimonio para *La voz de Yaguajay*. Mayajigua, Sancti Spíritus, Cuba.
Realizado por Barbara Sáez.

Vicente, Serafín. 2018. Conversación personal. Mayajigua, Sancti Spíritus, Cuba.

Myriam. 2017. conversación por chat.

José. 2017. Videollamada Imo.

Marisela. 2017. Conversación telefónica.

Consultante 1, charla personal 2018.

Consultante 2, conversación personal 2018.

Consultante 3, conversación personal 2018.

Entrevistas a Sánchez, Tita, y Carlos, mayo de 2018.

Otras fuentes citadas

Bianchi Ross, Ciro. 2015. “La puerta secreta de Batista”. *Juventud Rebelde*. Publicado el 12 de diciembre de 2015. Consultado en noviembre de 2017. Disponible en <http://www.juventudrebelde.cu/index.php/columnas/lecturas/2015-12-12/la-puerta-secreta-de-batista>

Baeza Flores, Alberto. 1957. “Dos historias de fe”. *Revista Bohemia* Año 49, 36: 64-65. <http://www.guije.com/public/bohemia/4936/fe/index.html>

Blog *Cuba los archivos de Connie*. Consultado entre noviembre y diciembre de 2017, y enero y febrero de 2018. <http://www.annaillustration.com/archivodeconnie/category/archivo-1960/>

Castro Formento, Manuel. 2017. *La obra de la Revolución Cubana. Aspectos relevantes entre 1952-2016*. Ibukku.

Constitución de la República de Cuba. 1992. Constitución de la República de Cuba. Gaceta Oficial de la República de Cuba.

Constitución de la República de Cuba. 1976. Constitución de la República de Cuba. Gaceta Oficial de la República de Cuba.

Demanda del Pueblo de Cuba al Gobierno de Estados Unidos por daños humanos. Ciudad de La Habana, 31 de mayo de 1999. Acceso en mayo de 2018. <http://www.cuba.cu/gobierno/DEMANDA.html>

Diario de la Marina (entre 1950-1962). Consultado entre noviembre y diciembre de 2017, y enero y febrero de 2018 <http://ufdc.ufl.edu/UF00001565/00311>

León, Argeliers. 1960. *Notas al programa de música afrocubana*. Consultado el 6 de febrero de 2018. <http://www.annaillustration.com/archivodeconnie/category/archivo-1960/>

Revista Bohemia. (entre 1950-2000). Consultado entre noviembre y diciembre de 2017, y enero y julio de 2018.

<http://dloc.com/UF00029010/02809?search=Revista+%3dBohemia>

Rojas, Ernesto A. 1978. *Tesis y resoluciones del Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba*, 297-323. Ciudad de La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Roig, Pedro. 2017. “La Ley de Ajuste Cubano vive”. Publicado el 17 de marzo de 2017.

<https://www.elnuevoherald.com/opinion-es/opin-col-blogs/opinion-sobre-cuba/article139232493.html>

Rubiera, Daisy. 2017. “Recordando a Lalita”. Publicado el 7 de enero, en *Afromodernidades*.

<https://afromodernidades.wordpress.com/2017/01/07/afromodernidades-158/>