

FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICO-CULTURAL DE LA DOCENCIA EXTENSIONISTA PARA SALVAGUARDAR VALORES PATRIMONIALES DE LA SANTERÍA EN CASAS TEMPLO AGRAMONTINAS.

**Dr. C Jorge Domingo Ortega Suárez¹, M. Sc. Rolando Crespo García², Dra. C Nancy
Narcisa Mercadet Portillo³.**

1. Centro de Capacitación del MINTUR “José Smith Comas”, Delegación Territorial
Matanzas, Cuba. jorge.ortega@ehtv.mintur.tur.cu

2. Universidad de Matanzas – Filial Universitaria Jagüey Grande, Calle 54 #904 e/ 9 y 11,
Jagüey Grande, Matanzas.

3. Universidad de Matanzas – Sede “Camilo Cienfuegos”, Vía Blanca
Km.3, Matanzas, Cuba. nancy.mercadet@umcc.cu

Resumen.

La monografía se dedica a controlar el aparato conceptual-metodológico básico de investigación, sobre la necesidad de impartir un curso extensionista dedicado a la Santería en casas templo del Consejo Popular Agramonte, cuya finalidad es preparar a los asistentes a esas casas para que asuman la tarea de salvaguardar los valores culturales de ese complejo religioso. Luego entonces, de la religión se aborda su etimología, acepciones semánticas reconocidas, así como sus clasificaciones, de acuerdo con diferentes criterios. Del concepto de etnos, su definición en el estado del arte, su carácter integrador, entre otros elementos, de los religiosos que se le subsumen, provenientes de la pluralidad de cosmovisiones religiosas contenidas e interactuantes en el etnos como sistema. También se atienden, en particular, los elementos religiosos del etnos cubano, dada su importancia cultural.

Palabras claves: Casa Templo, Religión, Santería, Etnos Cubano.

Religión. Los elementos religiosos como componentes del etnos.

La etimología de la palabra «religión» nombraba al temor o superstición ante lo desconocido y poderoso, según se infiere del uso que le dieron Julio César y Tito Livio, en el párrafo 36 del libro 5to., y en el párrafo 30 del libro 4to.; de sus respectivas obras sobre la Guerra de las Galias y la Historia de Roma. Esa etimología ha sido objeto de un debate multiseccular, protagonizado por los representantes de dos interpretaciones que se han mantenido en el tiempo:

- Según Ferrater (1964), la primera interpretación surgida vincula religión con *relegere* (releer). Cicerón, en su *De natura deorum* [II] declara que “...quienes se interesan en todas las cosas relacionadas con el culto, las retoman atentamente y como que las releen, son llamados «religiosos» a partir de esa relectura».
- La otra interpretación, propuesta por Lactancio en sus “Instituciones divinas”, infiere religión de *religare* («Obligados por un vínculo de piedad a Dios estamos religados»), palabra que expresa la necesidad de unirse - religarse - ante Dios y como participantes en el culto, en tanto acción de defensa respecto al poder inconmensurable de fuerzas externas, según la *Enciclopedia cattolica* (1953) y Lenski (1961:308ss).
- Una tercera interpretación es la de Ortega y Gasset en su ensayo *Del imperio romano*, donde declara que el hombre se hace religioso de algo cuando cree mucho en ello. *Religio* no proviene de *religare* como atadura del humano a Dios, sino del adjetivo *religiosus* (escrupuloso, cuidadoso).

En lo semántico, “religión” identifica a un fenómeno social complejo, manifiesto en una actividad humana basada en la creencia en la existencia real de lo sobrenatural. Como esa creencia debe justificarse y explicarse, se nuclea de una cosmovisión que incluye conocimientos sobre el origen del mundo, la existencia del ser humano y su lugar en ese mundo, la naturaleza de lo sobrenatural, normativas conductuales, y prácticas consuetudinarias y rituales del creyente.

Esos rasgos esenciales se manifiestan siempre en cualquier religión, independientemente del grado de desarrollo alcanzado en su organización y estructuración (institucional y de ritual y culto), de su desarrollo epistémico-ideológico, del estado de su integración a una etnia o sociedad y del carácter individual o colectivo de su práctica.

Dado el mencionado carácter complejo de la religión como fenómeno social, su estudio es multidisciplinar, lo que explica que haya espacios de reflexión que le dedican ciencias y disciplinas como la Antropología, la Sociología, la Historia, la Filosofía y la Psicología (que incluyen respectivamente dentro de sus objetos de estudio *lato sensu* a la Antropología, Sociología, Historia, Filosofía y Psicología de la Religión).

Una acepción de religión que se ofrece por el *Diccionario de la lengua española* (2014), se identifica aquí solo para declarar (en evitación de anfibologías), que no se usará en el discurso de la tesis, y es la que define religión como obligación moral que impulsa al cumplimiento de un deber dado.

La clasificación de las religiones por la extensión de su práctica, muestra tres grupos: las tribales, las nacionales-estatales y las universales. Debido a la existencia de varias diásporas masivas de la población que la profesa (que han tenido lugar por múltiples causas y en diferentes épocas), la religión judía actualmente se concibe como universal, aun cuando es nacional-estatal por su origen.

La clasificación de las religiones por su concepción teológica, configura los tipos siguientes:

1. Religiones teístas, definidas como creencias en una o más deidades identificadas. Se subdividen en:
 - Monoteístas (que defienden la existencia de un solo dios, comúnmente asumido como creador del Universo).
 - Politeístas (creen en la existencia de múltiples deidades con lugares jerárquicos y atributos de poder respectivos).
 - Henoteístas (creencias en un dios principal y reconocimiento de la existencia de otros). Es un tipo no reconocido por el consenso de toda la comunidad científica internacional, pues tiene mucha afinidad con el politeísmo en su contenido y extensión conceptuales.
 - Dualistas (religiones que acreditan la existencia de dos entes o principios sobrenaturales equiparables en poder, antagónicos y representativos del bien y el mal).
2. Religiones no teístas (creencias que no conciben la existencia de entidades o principios sobrenaturales en calidad de demiurgos, al eliminarse la dicotomía de creador/creado en la sublimación que hacen de la realidad universal como totalidad deificada). En algunos autores se expresa la tendencia a considerarlas panteístas.
3. Religiones panteístas (creencias en la equivalencia e identificación de lo universal, lo natural y lo divino).

Las religiones africanas que se sincretizaron en Cuba eran teístas de tipo politeísta. La sincretización primaria fue en los barracones, donde la convivencia forzosa de esclavizados de diferente origen étnico propició una rica comunicación y préstamos interculturales. Se

sincretizaron en el país con la religiosidad popular europea (en modo alguno monoteísta) portada por los colonizadores – muchos de ellos judíos conversos y/o receptores pasivos de una evangelización superficial, a menudo reducida a la hagiografía elemental y administración de sacramentos -; y con el catolicismo oficial monoteísta, aunque mediatizado por el poder que lo hagiográfico también le reconoce - y que se expresa en las advocaciones – al santoral (Ortega y González, 2014). La existencia de ese santoral facilitó la sincretización de ese panteón católico con deidades veneradas por esas religiones politeístas de origen africano, en virtud de las equivalencias relativas de sus atributos.

Lo religioso en el etnos. Generalidades.

Las religiones no existen como fenómenos aislados e inconexos respecto al resto de los sociales. Por el contrario, a la religión se le tiene como el fenómeno social más complejo por involucrar a determinaciones culturales múltiples y en el espectro más amplio que sea concebible para estas. En consecuencia, la religión se relaciona con todos y cada uno de los componentes del etnos.

Los autores se adhieren al criterio de la American Anthropological Association (2010), respecto a la definición del concepto de etnos y la familia de palabras que de él se deriva. En lo etimológico, el sustantivo *ethnos* (del griego clásico *ἔθνος*), significa “gente”, “tribu”, “pueblo” o “nación extranjera”. En lo semántico, todavía esa etimología suele ser coincidente con su propia semántica, según un grupo de publicaciones de referencia (Princeton University, 2006; Dictionary.com.html, 2015; Bible Study Tools, 2014).

Otro grupo de obras de referencia (Real Academia Española, 2014) definen etnos como comunidad humana caracterizada por afinidades raciales, lingüísticas, culturales; mientras que otro grupo de obras colectivas de referencia y de autores, lo expone aglutinando elementos aportados por los dos grupos anteriores (Farlex Inc., 2015; White Urchin Venture, 2015; *Oxford Dictionaries*, 2013; *People & Bailey*, 2010).

Los autores consideran que etnos se integra por una o varias etnias y cada una de estas se compone de personas que comparten rasgos culturales como son: idioma, religión, festividades específicas, expresiones artísticas (musicales, danzarias, literarias y plásticas), vestimenta, nexos históricos, tipo de alimentación, cosmovisión. La etnia se asienta, a menudo multiseccularmente, en un territorio que puede ser exclusivo o compartido. Esta acepción comenzó a usarse a mediados del siglo XX.

La aceptación del término *etnia* no es absolutamente consensual. Numerosas personas naturales y jurídicas no aceptan clasificar a los humanos en diversas etnias, alegando razones como que tales clasificaciones pueden:

- Generar o potenciar conflictos y agresiones muy graves, al reforzar identidades grupales de elevado sentido de exclusividad, como lo son, por ejemplo, las típicas de

“pueblo elegido”; lo que se viene alertando por Daniel Garrison Brinton (1837-1899) desde los inicios de la Antropología Cultural como ciencia hasta la actualidad (Nowotny, 2000).

- Fortalecer sentimientos de identidad que enajenen al grupo dado y, consecuentemente, atenten contra la cohesión social.
- Crear, en la etnia identificada, sentimientos de rechazo a aquellos de sus miembros que no la identifiquen con su etnia de origen, no la acepten como propia, ni asuman responsabilidad alguna respecto a ella; declarando por voluntad y derecho propios a estar integrados a un grupo de su elección.
- Enfatizar en la otredad diferente de la etnia ajena, concebida como amenaza por otros grupos humanos, hasta llegar al nivel de pogromo (Urban Dictionary, 2015).

Un grupo opuesto opina que identificar y clasificar las etnias favorece sobremanera su valoración y respeto, pues las singulariza y distingue, evitando que se diluyan en la tendencia globalizadora de la macrosociedad. La ciencia antropológica acepta esta última posición y la asume como básico y esencial para ella.

Por otra parte, la lengua suele utilizarse como primer factor clasificador de las etnias e incluso como el elemento que, si se conserva, es el determinante - en última instancia - como declarativo de la existencia superviviente de una etnia dada. Ese criterio tiene en contra que existen muchas lenguas multiétnicas y, a la vez, etnias cuyos individuos hablan diversos dialectos. Sin embargo, la desaparición de las que se hablen por los miembros de una etnia, indica siempre la desaparición de esta.

La delimitación cultural de una etnia respecto a las que tienen un asiento geográfico cercano o adyacente, es compleja, pues presupone la existencia actual de un elevado nivel de comunicación e intercambio cultural significativo entre ellas. Dificultades adicionales se han presentado históricamente, en los casos de ocupación del territorio de una etnia por otra o de convivencia forzosa de varias en un territorio compartido, lo que supone un intercambio cultural de contenidos diversos entre sus miembros, que incluye lo religioso-cosmovisual. El sabio cubano Fernando Ortiz dedicó una parte esencial de sus estudios a este objeto de atención.

Generalmente, la etnia posee un origen que ella concibe e idealiza mitológicamente en un plano cosmovisual que integra lo cosmogónico, lo teogónico, lo antropogénico, lo etiológico, lo ético, lo fundacional y lo escatológico; y lo ubica en un tiempo primordial que tiene una continuidad, es decir, una historia o tradición que se proyecta a su futuro como grupo humano (Ortega, 2003).

Esa actualización reproductiva del mito se dirige a evitar su degradación temporal. Se logra a través una cosmovisión sostenida por la transmisión generacional de un lenguaje común, unas instituciones, unos valores y unos usos y costumbres que los distinguen de otras etnias. Tal actualización es insostenible sin el desarrollo del componente afectivo de los

miembros de la etnia, signado por la veneración a esos mitos, cuya vertebración suele ser esencialmente religiosa (op. cit.).

Elementos religiosos del etnos cubano.

Si bien es cierto que la cultura de la sociedad de dominación desarrolla procesos de aculturación y desculturación, que afectan sensible y decisivamente a la de los dominados (fenómeno no solo ubicado en la época colonial sino vigente en la actual globalización de la cultura, defendida desde los centros mundiales de poder); la cultura de los dominados, en proporción directa respecto a su fortaleza puede:

- Protagonizar procesos de retroalimentación incluso respecto a la cultura de los que se suponen dominantes por ejercer el poder (lo cual ya había acontecido, por ejemplo, en la antigua Grecia. La Historia y sus ciencias auxiliares, en el análisis de la invasión de la Hélade por los dorios del norte, coinciden en que estos, invasores triunfantes, realmente se integraron a la sociedad culturalmente más desarrollada de los ocupados).
- Sobrevivir y desarrollarse integrándose a:
 - ❖ La cultura del grupo que ejerce el poder.
 - ❖ Otras culturas dominadas presentes en territorios compartidos.

Correspondió entonces al sabio cubano Fernando Ortiz Fernández (1881-1969), clasificar el estudio del contacto cultural entre grupos diferentes por medio del concepto de *transculturación*, creado por él. Lo propuso para superar la estrechez de los conceptos aculturación y desculturación, que conciben la transferencia de cultura de un modo reduccionista, solo fluente desde la metrópoli colonial como sociedad de dominación.

El concepto de transculturación fue expuesto por Ortiz en el capítulo II de su “Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar” (1983). Para su edición príncipe (1940) el antropólogo funcionalista Bronisław Kasper Malinowski, desde la Universidad de Yale, aportó su introducción. Malinowski había reconocido – y seguido con mucho respeto - el desarrollo de ese concepto por Ortiz, desde el primer encuentro de ambos en 1929, en La Habana.

Según Ortiz, la transculturación resuelve las contradicciones propias de la dialéctica cultural entre el desarraigo y lo nuevo, el choque o fusión de culturas que produce una nueva, lo cual puede extenderse a toda América por analogía. Por su parte – y en plena consonancia con lo postulado por Ortiz - Malinowski declaró en su Introducción a la referida obra, que la transculturación es un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja, que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Declaró que ese concepto es insustituible para explicar los cambios de cultura y los impactos de las civilizaciones. Anunció a Ortiz que lo utilizaría en toda su producción posterior, deseo truncado por su temprana muerte, apenas dos años más tarde en 1942.

En rigor, la transculturación como concepto facilita estudiar la amalgama resultante de la fusión de elementos provenientes de diferentes etnos (lingüísticos, cosmovisuales, religiosos, artísticos, de ajuar, ...), portados por sujetos humanos de esa procedencia étnica multidiversa, que terminan compartiendo un territorio como culminación de una diáspora voluntaria o forzada e intercambiando culturalmente los contenidos de tales elementos.

En consecuencia, la concepción orticiana de la transculturación fue un complemento a ese limitado - y muy aceptado en esa época - concepto de aculturación, según Lund (2001: 54ss).

La concepción dinámica e integradora que Ortiz tenía de la cultura cubana, en la que sus distintos componentes "se agitan, entremezclan y disgregan en un mismo bullir social..." (Ortiz, 1991:10ss), en un mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas; como un caldo denso de civilización que borbullea en el fogón del Caribe..." (Ibídem); no cabía dentro de las posibilidades que ofrecía, al análisis teórico, el mecanicismo metafísico del concepto funcionalista de aculturación.

Ortiz marcó distancia de sus colegas contemporáneos porque concibió identidad e imaginario nacional a partir de las culturas (Laureiro, 2013) y no de las razas. Nunca fijó tampoco la esencia de lo cubano ni definió cubanidad, *stricto sensu*, pues esa fijación y definición estaban condenadas a una rápida caducidad, generada por la dinámica de una realidad cultural en constante cambio, de acuerdo con la acertada valoración de Naranjo (2001:153-174) que los autores comparten.

Gracias a ese concepto orticiano de transculturación es que puede explicarse, *lato sensu* y desde la ciencia antropológica, el complejo proceso multiseccular de fusión de elementos tangibles e intangibles del patrimonio cultural de más de trescientas etnias africanas:

- Entre sí (por ejemplo, los orígenes de la advocación santera y popular de San Lázaro, incluida la espera de su onomástico sacro en la noche del 16 de diciembre, se remontan a una sincretización que tuvo lugar ya en Cuba, pues Babalú-Ayé no es deidad yoruba sino ewe-fon; un criterio de Cabrera (1990), Bolívar (1990) y Crespo (2015), compartido por los autores.
- De ellas, con los de la cultura propia de la sociedad colonial de dominación española asentada en Cuba.

También puede explicarse, *stricto sensu*, el surgimiento y desarrollo de un proceso del mismo orden, a saber, el de la sincretización religiosa en el país, que tuvo lugar entre los elementos religiosos del componente de cada etnos representado en esa abigarrada pluridiversidad cultural, asentada en el territorio cubano.

Las creencias religiosas de esas etnias africanas sufrieron tal proceso de transculturación y su supervivencia se debió a dos factores asociados:

1. La posibilidad y capacidad de esas creencias africanas de sincretizarse entre sí, por su carácter abierto, inclusivo y amalgamador, cuya base radica en elementos comunes consensualmente reconocidos en la literatura antropológica, tales como:
 - La vida de los ancestros tiene un *continuum post mortem*.
 - La existencia de un panteón múltiple de entes deificados, es declarada como real.
 - La interacción directa del sujeto vivo con los espíritus que ya abandonaron el cuerpo físico, es concebida como posible.
 - Al alma se le considera:
 - Habitada por pluralidad de entes espirituales.
 - Capaz de abandonar el cuerpo físico y ser itinerante durante el sueño o en estados alterados de conciencia (trances).
 - La acreditación de la sacralidad propiciatoria del ministerio sacerdotal.
 - La realización de ofrendas propiciatorias y sacrificios expiatorios.
 - Las rupturas de identidades ontológicas y espacio-temporales, como parte de un estadio de desarrollo correspondiente a la conciencia mitológica; lo que supone identificación de nociones tales como individuo/comunidad, pasado/presente, objeto/símbolo.
2. La débil evangelización desarrollada por la Iglesia Católica durante los cuatro siglos de dominio colonial español en Cuba, donde el catolicismo disfrutó del estatus de religión oficial.

Con respecto a los creyentes cubanos, poco evangelizados, escasamente devotos y sí de proceder muy práctico en lo tocante a la invocación utilitaria de lo divino; el catolicismo exhibió asociadas tres de sus grandes limitaciones, en relación con los elementos consignados arriba, según Ortega y González (op. cit.):

1. El carácter mediato de la "solución" - si la hubiere - a la petición del creyente, abrumado por promesas y sacrificios como garantes posibles de esa solución anhelada y siempre temporalmente diferida.
2. La Iglesia como único elemento institucional, en calidad de mediador autorizado en la comunicación con lo sobrenatural, lo cual hace también mediata y condicionada la rogatoria dada – según se apuntó en el párrafo anterior, atenuándose así el atractivo de la afectividad propia de la invocación de las entidades sobrenaturales.
3. El uso del latín como única lengua de culto. Como es sabido, las lenguas vernáculas solo fueron autorizadas para officiar por acuerdo del Concilio Ecuménico Vaticano II, clausurado en 1965. La sugestión tiene a la palabra como su vehículo básico y si el culto se efectuaba con gran número de feligreses no hablantes de esa lengua, el proceso afectivo-catártico resultaba escaso de matices sugestivos e influencia motivacional en la feligresía. Además de darse misa en latín, el sacerdote la oficiaba de espaldas al auditorio, lo que limitaba aún

más la comunicación con sus fieles, reduciéndose la interacción con estos al diálogo (donde los fieles conservan su anonimato ante el confesor) en el confesionario.

Luego entonces, en primer lugar, a los que necesitan resolver problemas existenciales a corto plazo y acreditan en las creencias animistas de origen africano y las espiritistas de tipo kardeciano, estas siempre les han ofrecido grandes ventajas por su presunta posibilidad de darles respuesta instantánea, sea cual fuere, sin la mediatización condicionante de intermediarios obligatorios que guíen el supuesto y anhelado acceso – siempre diferido en el tiempo - a la gracia de lo sobrenatural.

En segundo, les da participación sensorial directa en un proceso catártico que es libre de restrictivas prescripciones normo-ético-doctrinales.

Una explicación sumaria de ese proceso, según el discurso de Ortega y González (op. cit.) asumido como propio por los autores para el resto del epígrafe, es la que sigue:

Desde 1492 la Iglesia Católica se afianzó en el poder como una fuerte institución vinculada orgánicamente al Estado, en los dominios de España. En los casos de esferas como la educación y la censura de los *mass media*, por ejemplo, el monopolio eclesiástico sobre ellas llegó a ser absoluto.

Sobre las creencias religiosas en el país, se apunta que la Iglesia Católica mantuvo su condición de institución religiosa oficial establecida en la población, hasta el 31 de diciembre de 1898. Para cumplir su cometido, realizaba el culto básico, (observancia de los siete sacramentos), los cultos especiales dedicados a Cristo, María y los santos, "...que daban lugar al ciclo anual de días festivos y conmemoraciones, las fiestas de Santos Patrones de los pueblos y de las ciudades, las grandes y pequeñas peregrinaciones, las representaciones dramáticas populares, las historias pías y las historias milagrosas" (Guanche, 1983:41). No obstante, el creyente cubano no practicaba un catolicismo consecuente. Esto se debió a varias razones, relacionadas entre sí e históricamente condicionadas:

- La conversión al cristianismo en la parte sur de España que había estado 777 años bajo un dominio árabe que toleró la práctica del judaísmo, fue forzosa en extremo. La represión contra los "marranos", por ejemplo, fue evidentemente cruel, a pesar de ser éstos judíos ya conversos. Los musulmanes, estereotipados como demonios con cimitarras por los españoles, en realidad eran, como norma, mucho más tolerantes que los cristianos, pues aceptaron de buen grado en muchas zonas geográficas abarcadas por el expansionismo musulmán, la profesión de cultos no islámicos, exigiendo solo el pago de un impuesto - no abusivo - para legalizar su práctica. Es por eso que, en la parte meridional española bajo el dominio moruno, pudieron vivir en paz muchas comunidades: la árabe, la judía, la cristiana, la zíngara trashumante y otras. Conviviendo en vecindad relativa árabes y judíos,

podieron crear todo el esplendor de la conocida etapa de Al-Andalus, la cual alcanzó su clímax en los siglos XI y XII. Se creó durante siglos una tradición de tolerancia en todos los órdenes, en esa zona del sur de España, que favoreció el libre desempeño material y espiritual de las comunidades mencionadas.

La derrota del reino nazarí de Granada, encabezado por *Bu Abdil-lah (Boabdil)*, en 1492, y la consecuente culminación de la unificación nacional española; fueron inmediatamente anteriores – con solo meses de diferencia - al inicio de los viajes del mal llamado “descubrimiento”, la conquista y colonización de América. Participar en esas expediciones, incorporándose a las dotaciones de los barcos, fue una prioridad para sujetos oriundos del sur de España quienes, en su mayoría, deseaban salir de ese país para no sufrir procesos inquisitoriales por su ascendencia judía o árabe. Hasta bien entrado el siglo XVII, casi todos los emigrantes a Cuba eran de esa zona, según Ortiz (1983[orig. 1940]). Incluso, en un momento histórico dado, hasta la máxima autoridad de la Iglesia Católica en el país, el Padre Agustín Morell y Santa Cruz - Obispo de Cuba - dejó en su testamento la voluntad de ser objeto de exequias fúnebres muy semejantes a las judías (Morell y Santa Cruz, 1985: Introducción).

No hay dos historiadores de la Inquisición Española que ofrezcan las mismas cifras de procesos, condenas de cárcel y de otros tipos, incluidas las ejecuciones (Llorente, 1980; Kamen, 2004). Pero casi todos ofrecen las cifras de muertes por estos conceptos en el orden de 8 a 10 mil y coinciden en que el pogromo contra los no cristianos y conversos forzosos encabezó muchos sumarios, con destaque para Tomás de Torquemada (1420-1498), fraile dominico, confesor de la reina Isabel la Católica, nombrado por esta primer Inquisidor General de Castilla y Aragón en el siglo XV, un nieto de judíos conversos que devino persecutor incansable de judíos, según declaró su contemporáneo de Pulgar (1486) y reafirmó demostrativamente Lynch (2009:31).

- Aun cuando en España se prohibió, desde el siglo XVI, el viaje a América de personas sin “limpieza de sangre”, es decir, que no fuesen tuviesen parientes judíos, árabes o herejes hasta siete generaciones; América fue la válvula de escape de todo el conglomerado humano que, rechazado política y religiosamente en España y oriundo básicamente de su parte sur, se las arregló para emigrar por conducto de las exclusivas Casas de Contratación de Sevilla y de Cádiz hacia el Nuevo Mundo. Estas personas garantizaron así:

- Huir de la molesta y peligrosa discriminación agresiva de la Corona e Iglesia españolas. Como es sabido, el Tribunal del Santo Oficio actuante en Cuba tenía su sede en Santo Domingo, por lo que sus posibilidades represivas estaban menguadas por la distancia y las dificultades de transporte y comunicación entre Cuba y la isla de La Española.

- Hacer fortuna fácil en esta parte del planeta. Con este propósito vinieron en gran número (incluidos sacerdotes). En la obra ya aludida, "Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar", Fernando Ortiz hizo una acertada valoración de la incidencia de la inmigración española en Cuba en los procesos etnoculturales del país en este período histórico.

Por todo lo anterior:

1. El interés evangelizador de los sacerdotes establecidos en Cuba nunca estuvo en primer plano, entre los que de ellos emigraron al Nuevo Mundo en los tiempos de la conquista y primeras etapas de la colonización, fundamentalmente. Esto se sedimentó en la mentalidad y conducta del clero y en la de los asistentes - en muchos casos formalmente - a los cultos.

2. Buena parte de la masa emigrante era, de acuerdo con lo ya apuntado, obviamente descreída en lo tocante al catolicismo oficial, por lo que engrosaron las filas de los llamados creyentes vacilantes. El mosaico de creencias "paganas" de esa masa condicionó, sincréticamente, la aparición de una religiosidad *sui géneris* en la que - al lado y por debajo de lo estrictamente doctrinal católico - coexistía la religiosidad popular española, (integrada por la sincretización de viejas creencias visigodas, árabes, judías, etc.), con elementos básicos de un catolicismo superficialmente asimilado a desgana y diversos cultos de origen africano también sincretizados entre sí.

La Iglesia Católica, por todo lo anterior, no pudo hacer nunca en Cuba una labor evangelizadora extendida y fuerte que afianzase lo doctrinal. Su influencia real se limitó durante siglos prácticamente a satisfacer las necesidades de servicio religioso a la clase económicamente dominante y al sector urbano. Los propios católicos lo han reconocido autocríticamente, como en el caso de Zapata (1953), cuyo aporte fue glosado críticamente por Pérez & Ortega (1990).

De acuerdo con la inferencia lógica de estos antecedentes, la Iglesia Católica ejercía oficialmente el monopolio espiritual en el país, pero esa prerrogativa no era absolutamente correspondiente con la realidad, pues muchos de los creyentes cubanos autotitulados católicos no lo eran, en modo alguno, de manera consecuente.

Importancia cultural de los elementos religiosos del etnos cubano.

Las relaciones humanas y naturales varían en el tiempo y espacio. Su forma de representación se encuentra en constante transformación y cambios progresivos. Disímiles elementos conforman la identidad cultural, entre ellos están los religiosos asociados a las raíces etno-culturales, integrados por elementos del complejo religioso que a lo largo de la evolución social se fueron conformando, conjuntamente con las normas religiosas que lo constituyen, las características de ellas y de la religiosidad en general.

La religión se enlaza con lo histórico-cultural dando como resultado un producto identitario, autóctono, que caracteriza la sociedad por esos diversos elementos, dentro de los cuales el religioso ha ocupado un lugar relevante, de acuerdo con su rol en la configuración objetiva de tal producto, que puede ser tan importante como el de establecer la distinción de una cultura con respecto a otra.

Ese lugar y ese rol son siempre dinámicos también en tiempo y espacio, pues las primeras representaciones religiosas intervienen en las que les son históricamente consecuentes, mientras que estas también modifican a las precedentes, de ahí la importancia de analizar lo actual de su evolución para de esta forma comprenderla mejor en tanto fenómeno social más complejo y en desarrollo.

La religión como fenómeno social expuesto a constantes cambios, se considera un reflejo particular de la realidad social en que vive el ser humano, manifiesta en formas diversas donde se relacionan las actividades fundamentales que se realizan y sus modos de organizarlas; o sea, las prácticas culturales. Su peculiaridad reside en la aceptación, en manera y niveles diversos, de la existencia objetiva de lo sobrenatural. Dicho de otro modo, la religión designa un fenómeno que está, eminentemente, dentro de la vida espiritual de la sociedad y de las personas, el cual se expresa de modo variado, complejo, en múltiples manifestaciones, ya sean específicas o particulares (Ramírez, 1993: 102; 1994).

La religión es entonces parte de la cultura, pues ella tiene su propia producción espiritual y también material. Las culturas se interrelacionan, se mezclan y así también se transforman. Muchas formas religiosas son resultantes de esas combinaciones y el sincretismo no es extraño sino lo más común en las diversas expresiones religiosas, desde las animistas más primitivas, permeadas de conciencia mitológica, hasta las universales que cuentan con un alto nivel de ideologización. Desde este presupuesto, se puede explicar la religión desde sus raíces histórico-culturales las que, a su vez, determinan funciones específicas de lo religioso.

Un primer elemento conclusivo reafirma que, en lo cultural, la religión ofrece elementos de unidad para colectivos humanos por proponer antepasados comunes, un mismo origen o paternidad, en símbolos representativos del grupo, en sentimientos que actúan en una función integradora o en otros aspectos que identifican la colectividad. En circunstancias críticas, cuando otros factores de unidad (políticos, ideológicos, étnicos) se someten a dudas, el factor religioso comienza a ocupar un lugar importante y cabe la posibilidad de que agrupaciones religiosas lo utilicen como plataforma común o factor de concertación. Al respecto, Ramírez (1994) plantea que las raíces culturales como elementos fundamentales de la conformación de la cultura, constituyen un rico tejido de múltiples factores en diversidad de intensidades y, obviamente, en ella se incluyen los aportes religiosos.

En las raíces histórico-culturales de cada sociedad, se encuentran evidenciadas las razones que explican el complejo religioso conformado a lo largo de la evolución social, cuáles son

las formas religiosas que lo componen, las características de ellas y de la religiosidad en su conjunto.

La cultura, entendida en su sentido amplio de producción humana, se realiza en la historia, en su decurso se modifica y ha sido interpretada de diversas formas en el desarrollo del pensamiento humano. Carlos Marx encontró relación entre la cultura y las condiciones sociales (incluidas las formas religiosas), con énfasis en las económicas como determinantes; Weber no solo consideró junto con Gramsci a la cultura como eje esencial en el desarrollo de tipos históricos de sociedad, sino que reconoció en estas a las formas religiosas como modeladoras existenciales del individuo social; mientras Francois Houtart la asocia esas formas a las representaciones simbólicas, ya que estas, según él, incluyen tanto a los seres humanos y a la naturaleza, como a la relaciones de esos seres entre sí y con la naturaleza, las cuales son variables al transformarse el ente de representación y dichas relaciones (Houtart, 2006).

Dentro del acontecer habitual de Cuba, los religiosos representan una influyente dimensión sociocultural contentiva de una importante gama de las más dinámicas y variadas características y redefiniciones, presentes en la cotidianeidad de cada miembro de una sociedad cubana en la que el 85% de la población adulta, profesa algún tipo de fe en la existencia real de lo sobrenatural (Díaz, Pérez y Rodríguez, 2013).

Un segundo elemento conclusivo enfatiza en que solo para su estudio tiene sentido separar los componentes integradores del etnos y sus respectivos elementos, pues en la realidad todos están imbricados e inter-penetrados de manera orgánica en él como *corpus* cultural integrador.

En el caso que ocupa este estudio, los elementos religiosos de componentes del etnos cubano son en sí mismos un desafío para el investigador, debido a que extraer juicios conclusivos de valor para su estudio se dificulta por la complejidad de la sincretización de una diversidad de religiones, de procedencia multiétnica. Los elementos religiosos que tienen una base referencial en el componente africano del etnos cubano son en extremo numerosos, como numerosas también fueron sus respectivas etnias portadoras originales (alrededor de trescientas). Consecuentemente, la sincretización de los componentes religiosos del etnos del país - si se toma como perspectiva la de las religiones de origen africano -, tuvo lugar de manera simultánea en varios planos de relación, a saber:

- La sincretización entre sí, de esas religiones de origen africano.
- De esas religiones de origen africano con:
 - ❖ La religión china (presente desde 1847 en Cuba).
 - ❖ El espiritismo (en Cuba desde comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, aportado por la emigración francesa, española – especialmente la catalana - y la norteamericana).

- ❖ La religiosidad popular europea de los colonizadores (llegada a Cuba portada por estos).
- ❖ El catolicismo (que arribó como religión oficial, impuesta desde 1492 por la Conquista).

La convivencia en condiciones de esclavitud forzosa, fue muy proxémica por el hacinamiento en los barracones donde se les hacía vivir a los esclavizados, sin distinción de sus orígenes. Esto propició un gran intercambio cultural en general, incluido el de contenido religioso-cosmovisual, entre portadores de religiones de variada procedencia étnica, lo que a su vez contribuyó decisivamente a fusionar creencias afines entre sí.

Esa sincretización básica:

- Nutrió la emergencia de los tres grandes complejos conocidos de religiones con elementos africanos en Cuba: el de Ocha-Ifá o Santería, el de la Regla Conga o de Palo y el representado en la religión Abakuá, sin menoscabo de la visibilidad, dentro de cada complejo, de algunas expresiones de identidad particular en locaciones específicas.
- En varios planos sincrónicos de relación, ha tenido lugar también *entre* esas religiones portadoras de elementos africanos del etnos cubano. En sus investigaciones, Crespo ha develado algunas de sus particularidades locales, explicándolas según su criterio longitudinalmente sostenido (Crespo, 2012a; 2012b; 2012c), que comparte con Hodge & Aguilar (2013).

Los elementos religiosos de los mencionados complejos retomaron, en las fusiones que los configuraron, elementos etnoculturales originados en - e incorporados por - los correspondientes componentes de los etnos que fueron fusionados. Consecuentemente, la sincretización de religiones de origen africano informa, por ejemplo, que lo religioso (como objeto de fe y práctica) va a integrar, de esos etnos, a lo lingüístico y, por su conducto, a sus restantes componentes; si se tomara como referente (entre varios posibles) el siguiente plano de relación:

- El uso del *lenguaje verbal* como soporte material del desarrollo del ritual y el culto, es esencial para informar sobre los resultados oraculares (cuya interpretación se basa en lo más profundo de la *cosmovisión* de la etnia y que involucra por eso al más alto nivel alcanzado por esta en el conocimiento de la numerología simbólica aplicada a lo cosmológico); lo procedimental del propio culto y las *normativas conductuales* de los actores (permisividades y tabúes [sexuales, alimentarios,...]), dentro y fuera del espacio sagrado del ritual y culto.
- El del *lenguaje extra verbal o corporal* que informa lo actitudinal de los entes deificados según sus avatares legendarios, consagrados por la *tradición literaria oral* y expresados a través de los *recursos artísticos* de *lo danzario* y de *lo plástico*. Esos recursos, aplicados a la simbología cromática alegórica a esos entes, están presentes en la composición plástica del ajuar ritual que los danzantes usan durante el culto.

También lo están en el ajuar del creyente en su vida cotidiana, ampliándose así su impacto cultural perceptible a nivel macrosocial.

- El del *lenguaje musical* esotérico de los instrumentos, en la alternancia del uso de recursos técnicos antifonales y responsoriales; que es expositor de la tesis, la antítesis y la síntesis dialógica de lo sacro con el universo y el ser humano que lo invoca y convoca; también trasciende el espacio sagrado y se proyecta al de la música profana, universalizándose su impacto cultural en lo macrosocial.

Como elemento conclusivo final del epígrafe, en virtud de lo arriba expuesto los autores declaran que el curso de extensión que se elabore y aplique para salvaguardar los valores de elementos religiosos del componente africano del etnos cubano, en las casas templo del CP Agramonte; forzosamente deberá atender en su estructura y función a la complejidad propia y relacional de ese componente, en tanto este es una síntesis dialéctica de determinaciones etnoculturales múltiples. En esto, los autores coinciden con el criterio de Argüelles (2013a).

La Casa-Templo como espacio sacro de la Regla de Ocha.

Las Casas-Templo no son exclusivas de la Regla de Ocha como religión que incluye elementos del componente africano del etnos cubano. Sin embargo, las de esa Regla han sido las más visitadas y estudiadas. La referencia académica más lejana que los autores tienen sobre Casa-Templo como concepto, data del año 1968, cuando se publicó el artículo “La Casa-Templo en la Regla de Ocha”, en la Revista Etnología y Folklore No.5; por la Dra. Lydia González Huguet, a partir de sus observaciones participantes realizadas en las antiguas provincias de la Habana, Matanzas, Las Villas, Camagüey y Oriente (específicamente en Santiago de Cuba). La más reciente, es la de Barcia, Rodríguez & Niebla (2013).

En ese artículo, González Huguet detalló los elementos más comunes de lo que ella definió como *la casa donde reside un iniciado o asentado* (Casa-Templo de los creyentes de la Regla de Ocha-Ifá). También, argumentó la necesidad social de las Casas-Templo, dada la ausencia de un espacio cultural reconocido por las autoridades estatales y gubernamentales donde se reverencie a los orishas del panteón yoruba. Acrecentó además que hay practicantes de la Regla de Ocha con determinada solvencia que les permite crear espacios con facilidades para desarrollar las liturgias y actividades afines, de ese complejo religioso. Si bien consideró a esta como la verdadera casa-templo, dejó claramente expuesto que no es lo que predomina en el país. En consecuencia, la casa del santero, independientemente de sus comodidades, tamaño y distribución espacial, se devela como templo de adoración.

La simbiosis y la fusión de elementos tales como creencias, concepciones, pensamiento mágico-religioso y deidades se configuraron; aglutinaron y preservaron un legado sensible hasta la actualidad. Muchos cabildos devinieron casas-templo. Sin embargo, cabildo y casa-templo suponen un espacio físico sacro de alguien. En las etapas iniciales de la vida en barracón, aún no había cabildo ni casa-templo. El esclavizado portaba su prenda sagrada en

condiciones precarias, donde el receptáculo de la misma no era una *nganga* como las actuales de caldero o *sopera*. En muchas ocasiones, era un simple saco.

En la actualidad, el concepto de casa-templo ha ganado mayor presencia y espacios en eventos científicos, reuniones de estudiosos, libros, revistas, artículos, orientaciones metodológicas del Sistema de Casas de Cultura, etc.; sin que se haya establecido un consenso definitorio sobre el mismo. Algunas casas alcanzan reconocimiento social por su significado e impacto (como espacio sacro y no por sus condiciones materiales como inmueble), en grupos de individuos y comunidades.

Todo lo anterior estimula una reflexión desprejuiciada y no dogmática, sobre el *deber ser* de una casa-templo (atemperada a las difíciles condiciones histórico-concretas, especialmente económicas, de la actualidad cubana); cuya finalidad sea definir consensualmente los parámetros de funcionalidad de tales inmuebles como espacios sacros, oído el parecer de practicantes y clientes.

En todo caso, de ser imposible acondicionar el inmueble completo como espacio sagrado, todos los santeros sí coinciden en que tales espacios deben estar muy diferenciados de los profanos, dentro del inmueble que funcione, de manera sostenida y simultánea, como vivienda y casa-templo. En el espacio sacro, se habilita un altar con particular destaque para el orisha que es la deidad tutelar del iniciado, según definición de ese concepto por Riffard (2008: 114-115, 136-137). Se reservan también lugares en el altar para colocar las representaciones simbólicas de los otros orishas principales de esa Regla (Argüelles, 2013b), así como para la colocación de las ofrendas votivas a la ya aludida deidad tutelar. Esas ofrendas votivas se dividen en dos grupos:

- Las que se ofrecen a la deidad directa y solemnemente por la persona con vocación santera a cargo de la casa templo (manjares, abalorios y objetos naturales diversos que les son icónicos, alegóricos y/o atributivos).
- Las que son objeto de acciones rituales posteriores y recurrentes por parte de esa persona. Aquí se incluyen las dirigidas desde el cuerpo del practicante hacia el objeto que simboliza la representación de la deidad, como son las ofrendas bucales de aspersión de bebidas alcohólicas retenidas en la boca y de sahumerios con humo inhalado de tabaco.

Es norma incluir también en el espacio sacro, un sonajero o campanilla para invocar y convocar a la deidad, pues los grandes atributos de poder que se le reconocen no incluyen a la omnipresencia y la omnisciencia.

Sin embargo, aun cuando existe una estructura y un contenido normo-consuetudinarios para habilitar, usar, mantener y enriquecer esos espacios sacros en casas-templos santeras; no hay dos que sean materialmente iguales, aunque se dediquen a venerar al mismo orisha; ni tampoco se aprecia una similitud absoluta en las acciones y fórmulas verbales y extra

verbales con que se invocan y convocan a otros orishas en diferentes casas-templos. Eso se debe al proceder *ad libitum* del santero, que forma parte también de lo original, único e irrepetible de su pensamiento y acción; e informa también que cada casa es autocéfala, independiente (Ortega y Calderón, 2014).

En consecuencia, la contradicción dialéctica de lo igual y diferente de cada casa-templo como espacio sacro de acciones rituales, respecto a las restantes de su tipo; eleva su importancia cultural como referente que conjuga lo tangible e intangible de valor patrimonial. Esa es la razón por la cual, la interpretación de una casa-templo de reconocido impacto comunitario, según claves enseñadas en el curso de extensión; forma parte esencial de su evaluación final.

Hasta el momento, la propuesta mejor estructurada, de identificación de los parámetros metodológicos imprescindibles para declarar una casa como casa-templo, es la propuesta por el MINCULT para su Sistema de Casas de Cultura, que obra como documento metodológico rector a tales efectos. De esos parámetros, los esenciales son:

- Más de 60 años de funcionamiento sostenido como Casa-Templo.
- Identificación de su deidad tutelar, sus días de consagración, ofrendas y comidas que se le tributan.
- Control de la cantidad de sus miembros iniciados y portadores de tradición santera.
- Espacio sagrado para la deidad tutelar, en forma de cuarto dedicado a ella, donde se guardan todos los objetos sacros.

Bibliografía.

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION (2010) Career Paths and Education [en línea]. [fecha de consulta: 15julio 2018]. Disponible en: www.aaa ISSN 0002-7294, 2010.

ARGÜELLES MEDEROS, A. Las expresiones religiosas de origen africano en Cuba. Cambios y perspectivas. En: Memorias del VII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos. La Habana: CIPS-DESR. ISBN: 978-959-7226-04-8, 2013a.

ARGÜELLES MEDEROS, A.(2013b). Representaciones simbólicas en las religiones de origen africano existentes en Cuba. En: Memorias del VII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos. La Habana: CIPS-DESR. ISBN: 978-959-7226-04-8, 2013b.

BARCIA, M. DEL C. et al. Del Cabildo a la Casa de Santo. La Habana (mimeo), 2013.

BIBLE STUDY TOOLS. Ethnos. En: The New Testament Greek Lexicon. Salem Web Network. NewAmericanStandard.html, 2014.

BOLÍVAR ARÓSTEGUI, N. Los orishas en Cuba. La Habana: Ediciones Unión, 1990.

CABRERA, L. El Monte. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990.

CRESPO GARCÍA, R. Vertientes de religiosidad popular y confraternidad de origen africano. En: Memorias del XVI Taller de Antropología Social y Cultural Afroamericana y V Encuentro Festival Afropalabra. La Habana: Casa de África. ISBN: 1174955, 2012a.

_____. Vertientes de religiosidad popular y confraternidad de origen africano. En: Memorias de la XII Conferencia Internacional de Cultura Africana y Afroamericana. Centro de Estudios Africanos Fernando Ortiz, Cátedra de Estudios Afrocaribeños Rómulo Lachatañeré, Cátedra UNESCO de la Universidad de Alcalá. ISBN: 978-959-284-012-6, 2012b.

_____. (2012c). Panorama sobre cultura popular tradicional a instructores de arte. En: Memorias del Evento Teórico Evaristo Hernández, XXXVIII Semana de la Cultura Cardenense, 2012c.

_____. La víspera de San Lázaro el 16 de diciembre en una casa templo de Agramonte. En: Memorias de la XIV Conferencia Internacional de Cultura Africana y Afroamericana. Centro de Estudios Africanos Fernando Ortiz, Cátedra de Estudios Afrocaribeños Rómulo Lachatañeré, Cátedra UNESCO de la Universidad de Alcalá. ISBN: 978-959-284-023-2, 2015.

CRESPO, R.; ORTEGA, J. La salvaguarda del valor patrimonial de la Santería. Un desafío para la didáctica de lo sociocultural comunitario. En: Memorias del XX Taller de Antropología Social y Cultural Afroamericana y IX Encuentro Festival Afropalabra. La Habana: Casa de África, 2016.

CRESPO, R.; ORTEGA, J. El valor patrimonial de religiones con elementos del componente africano del etnos cubano. Una propuesta necesaria de salvaguarda sociocultural comunitaria. Montevideo: Letras Uruguay, 2017.

DÍAZ CERVETO, A. et al. La religiosidad en la sociedad cubana. En: Memorias del VII Encuentro Internacional de Estudios Socioreligiosos. La Habana: CIPS-DESR. ISBN: 978-959-7226-04-8, 2013.

ENCICLOPEDIA CATTOLICA. Religión. Florencia: Editrice Sansoni, 1953.

FARLEX, INC. Ethnos.FreeDictionary.html, 2015.

FERRATER MORA, J. Religión. En: Diccionario de filosofía. Buenos Aires: Sudamericana (5ª edición), 1964.

ORTEGA SUÁREZ, J.; GONZÁLEZ GARCÍA, R. El espiritismo. Su presencia en Cuba, I-VI partes, en: Memorias del IIº Taller Científico “Fernando Ortiz hoy. Diciembre de 2014. ISBN: 978-959-16-2413-0, 2014.

GONZÁLEZ HUGUET, L. La Casa-Templo en la Regla de Ocha. *Revista Etnología y Folklore* No.5. La Habana: Teatro Nacional de Cuba, 1968.

HODGE LIMONTA, I.; AGUILAR NÚÑEZ, A. Relaciones identitarias entre la Santería, el Palo y el Espiritismo cruzado. En: Memorias del VII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos. La Habana: CIPS-DESR. ISBN: 978-959-7226-04-8, 2013.

HOUTART, F. Sociología de la religión. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2006.

KAMEN, H. La Inquisición española: una revisión histórica (2ª edición). Barcelona: Crítica. ISBN 84-8432-586-5. OCLC 638765818, 2004.

LAUREIRO RAMÍREZ, I. Fernando Ortiz: Lo africano en la identidad cultural cubana. En: Memorias del XVII Taller de Antropología Social y Cultural Afroamericana y VI Encuentro Festival Afropalabra. La Habana: Casa de África. ISSN: 2222 0828, 2013.

LENSKI, G. The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life. New York: Doubleday, 1961.

LLORENTE, J. A. Historia crítica de la Inquisición en España. Madrid: Hiperión, 1980.

LUND, J. Barbarian Theorizing and the Limits of Latin American Exceptionalism. *Cultural Critique* no. 47 (invierno, 2001): 54-90.

LYNCH, J. Los Austrias. Serie Mayor (4ª edición). Barcelona: Crítica. ISBN 978-84-8432-960-2, 2009.

MORELL Y SANTA CRUZ, P. A. La visita eclesiástica. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1985.

NARANJO OROVIO, C. La historia se forja en el campo: nación y cultura cubana en el siglo XX. *Historia Social* 40, La Construcción Imaginaria de las Comunidades Nacionales, 2001, pp. 153-174.

NOWOTNY, S. Ethnos or Demos? Ideological implications with in the discourse on "European culture". Instituto Europeo para Políticas Culturales Progresivas. En: Stefan/Nowotny/Ethnos/or/Demos.eipcp.net.html, 2000.

ORTEGA SUÁREZ, J. D. Papel del mito y la religión en la cultura de los pueblos. En: Sabater Palenzuela Vivian M. (ed.), *Sociedad y Religión*, Tomo I. La Habana: Editorial Félix Varela, 2003.

ORTEGA SUÁREZ, J. D.; CALDERÓN ACOSTA, M. C. Impacto social del babalawo como paradigma ético-religioso en el barrio “La Marina” de la ciudad de Matanzas. *Memorias del 1er Taller Científico “Fernando Ortiz, Hoy”*, diciembre de 2014. Matanzas: UMCC. ISBN: 978-959-16-2413-0, 2014.

ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1983[orig. 1940].

_____. Los factores humanos de la cubanidad, en: *Estudios etnosociológicos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

OXFORD DICTIONARIES. *Ethnos*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

PEOPLE, J.; BAILEY, G. *Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology* (novena edición). WadsworthCengagelearning, 2010.

PERERA PINTADO, A. C. La significación de lo ético y lo normativo en la Regla Ocha. En: *Memorias del VII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: CIPS-DESR. ISBN: 978-959-7226-04-8, 2013.

PERERA PINTADO, A. C.; PÉREZ CRUZ, O. Significación de las creencias y prácticas religiosas en la actualidad cubana. En: *Memorias del VII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: CIPS-DESR. ISBN: 978-959-7226-04-8, 2013a.

PERERA PINTADO, A. C.; PÉREZ CRUZ, O. (2013b). Crisis social y reavivamiento religioso: una mirada desde lo sociocultural. En: *Memorias del VII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: CIPS-DESR. ISBN: 978-959-7226-04-8, 2013b.

PÉREZ CRUZ, O. Religiosidad más extendida en Cuba. Su definición conceptual. En: *Memorias del VII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: CIPS-DESR. ISBN: 978-959-7226-04-8, 2013.

PÉREZ HERNÁNDEZ L. C.; ORTEGA SUÁREZ, J. D. Influencia ideológica del catolicismo en Cuba, particularmente en Matanzas, en lo educacional. Matanzas: Universidad de Matanzas, Sede “Juan Marinello”, 1990.

PRINCETON UNIVERSITY. *Ethnos. The Century Dictionary and Cyclopedia*. USA: Princeton. En: WordNet 3.0., 2006.

RAMÍREZ CALZADILLA, J. Religiosidad y Cultura desde la perspectiva de las



CD Monografías 2018
(c) 2018, Universidad de Matanzas
ISBN: 978-959-16-4235-6

investigaciones sociorreligiosas. La Habana: Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba/Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de la Academia de Ciencias de Cuba (DESR-CIPS-ACC), 1994.

_____. La religión: estudios de investigadores cubanos sobre la temática religiosa. La Habana: Editorial Política, 1993.

RAMÍREZ FRÍAS, C. H.; LUIS DELGADO, R. El legado religioso afrodescendiente y su valor en el turismo. En: Memorias del XVII Taller de Antropología Social y Cultural Afroamericana y VI Encuentro Festival Afropalabra. La Habana: Casa de África. ISSN: 2222 0828, 2013.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Religión. En: Diccionario de la lengua española (23ª edición), 2014, [en línea]. Disponible en: www.rae.es

RIFFARD, P.A. (2008) Nouveau dictionnaire de l'ésotérisme. París: Payot.

URBAN DICTIONARY (2015). Ethnos. En: urbandictionary.com

WHITE URCHIN VENTURE (2015). Ethnos. Scrabble Wordfind. USA/Canadá: Hasbro Inc. Inglaterra: J. W. Spears & Sons Ltd. En: Definition/of/Ethnos/Anagrams/and/words/that/start/with/Ethnos.html, 2015.

ZAPATA, J. Aspectos positivos y aspectos negativos del catolicismo social cubano. En: Primer Catálogo de las obras sociales católicas en Cuba (Introducción). La Habana: Editorial Lex, 1953.