

SINCRETISMO RELIGIOSO EN AMÉRICA LATINA: UNA VISIÓN DESDE LA SANTERÍA Y OTRAS RELIGIONES DE ORIGEN AFRICANO EN CUBA DESDE LA CONQUISTA HASTA EL SIGLO XXI

MAURICIO COTES*

* Ingeniero de Sistemas de la Universidad EAFIT. Estudios en Historia durante más de cinco años en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Publicó el libro: *La práctica de Inteligencia de Negocios, guías para lograr proyectos exitosos. Blog Reflexiones*: <http://mauriciocotes.wordpress.com>, con textos de historia, historiografía, opinión, entre otros. Profesor de cátedra en temas de ingeniería en la Universidad EAFIT, Universidad Pontificia Bolivariana, Universidad Católica de Oriente (Rionegro - Colombia) y Cedesisistemas.
Correo electrónico:
MCotes@intergrupo.com

En Cuba convive, junto con el catolicismo y otros cultos protestantes, una religión que se conoce como santería o Regla de Osha,¹ producto de una serie de sincretismos entre el catolicismo impuesto por los colonizadores españoles y la religión yoruba, proveniente de África y que fue llevada a Cuba por los esclavos en los años del comercio negrero. No se puede descartar que en la santería se presenten elementos culturales de los indígenas americanos y de otros pueblos africanos diferentes de los yoruba, que también fue-

1 También suele llamársele Regla de Ocha o Regla de Osha-lfá.

ron parte de ese comercio. Así mismo, no solo la santería es la única religión que resultó de procesos sincréticos en Cuba, puesto que también gozan de popularidad las religiones que se conocen como Regla de Palo y la sociedad secreta Abakuá. Particularmente en Brasil, el candomblé, la umbanda y kimbanda son también religiones resultantes de procesos sincréticos entre el catolicismo, la religión yoruba y otras religiones africanas, que evolucionaron de forma independiente pero que conservan muchas similitudes con la santería.

Desde los primeros años del proceso conquistador español los peninsulares hicieron uso de esclavos negros de origen africano, extraídos por la fuerza desde diferentes tribus, primordialmente de la costa occidental de ese continente y llevados a las Indias con el propósito de ser utilizados como mano de obra para explotar los recursos naturales de los territorios conquistados. Aunque el uso de esclavos negros africanos ya era común en Europa, desde antes de que Colón se encontrara con el continente que hoy se conoce como América.

El Reino de Castilla, en los procesos de conquista y colonia, actuaba movido principalmente por intereses económicos, pero también tenía una función evangelizadora impuesta por sus costumbres católicas y por el papado que les había donado esas tierras en nombre de Dios. El exterminio acelerado de la población indígena, causado por estos procesos, hizo cada vez más necesaria la utilización de esclavos negros africanos para la labor de explotación del territorio; población que aunque fue utilizada a lo largo de todo el continente se concentró principalmente en los territorios del Caribe y en la costa oriental de Brasil. De este modo, confluyen los indígenas, las tribus africanas y los españoles en el territorio americano, que bajo la hegemonía de estos últimos produjo ese gran sincretismo cultural y religioso.

En la América Latina actual el cristianismo (catolicismo) es la religión profesada por la mayor parte de la población, pero al profundizar en el asunto religioso se encuentra una gran multiplicidad de creencias resultado de la amalgama con las culturas originarias mencionadas anteriormente. Este texto propone una explicación de dicho fenómeno,

considerando sus pueblos originarios y los procesos históricos que poco a poco lo fueron configurando. Aunque su principal desarrollo se realiza en Cuba, es necesario explorar otras geografías, no solo en busca de sus orígenes, sino también otros lugares donde se encuentran manifestaciones que presentan algún grado de similitud con esta materia. Este trabajo no pretende hacer un estudio exhaustivo del problema, sino plantear el contexto general y los procesos más relevantes para lograr un entendimiento de la santería y otras manifestaciones similares de sincretismo en América.

Al revisar el impacto de la evangelización cristiana del pueblo maya, en el proceso de conquista española, Farris (1992, p. 454) recurre a la tesis de Robin Horton, un antropólogo inglés que después de más de cuatro décadas de experiencia en el estudio de pueblos del África subsahariana ha desarrollado un modelo que explica los fenómenos de conversión religiosa en esas poblaciones.² En su tesis Horton hace una distinción entre una visión del mundo microcósmica, ligada a creencias de carácter local, y otra macrocósmica, asociada a una deidad de carácter más universal. Hay dos aspectos esenciales en la tesis: el primero se relaciona con el carácter voluntario de la conversión, e indica que es al interior del individuo donde se produce el cambio en la creencia; y el segundo aspecto tiene que ver con la “idea latente de un ser supremo universal” (Farris, 1992, p. 454), presente en todas las sociedades tradicionales que fueron estudiadas y que tiende a tomar importancia en la medida en que la sociedad trasciende los límites de ese microcosmos.

En la visión microcósmica se explica el mundo en función de las necesidades personales, familiares y locales de un grupo aislado geográficamente y culturalmente, cuyas circunstancias de vida se asocian y se expresan mediante la creencia y culto a deidades igualmente locales y con características ligadas a su vida cotidiana: a sus fuentes de sustento, a las condiciones atmosféricas, a las relaciones personales, políticas, a la

2 La tesis de Horton se explica en el *Africa Journal* (1971), vol. 41, en el artículo “African Conversion” y en el vol. 45 en el artículo “On the Rationality of Conversion”.

naturaleza circundante, etc. Los rituales, las representaciones y el culto a estas deidades establecen las formas de relación de los miembros del grupo con las respectivas potencias divinas. Aún en las sociedades con esta visión microcósmica está latente la deidad universal, pero esta no cobra gran preponderancia sino hasta que mediante algún estímulo externo continuo se amplían los límites de su microcosmos. Una vez que el grupo trasciende sus límites, “la necesidad de tratar esta realidad mayor estimulará la manifestación del concepto latente de un ser supremo universal cuyo poder abarca a todo el mundo, es decir, el macrocosmos” (Farris, 1992, p. 454).

En este trabajo no se pretende probar la validez de dicha tesis aplicada al fenómeno de la santería, sino usarla como marco de referencia, o como lo sugiere Farris (1992) “el concepto de microcosmos-macrocosmos de Horton sirve como un útil principio ordenador” (p. 456). Es en ese sentido que será usado su modelo en esta reflexión. No obstante, en el caso de la santería, las religiones originarias provienen de la costa occidental africana, donde podría haber mayores similitudes entre esas culturas originarias y las estudiadas por Horton. Adicionalmente, la misma autora hace un refinamiento sobre la tesis de Horton adicionando los conceptos de esfera pública y esfera privada. De este modo, el nivel macrocósmico es necesariamente público en tanto que trata de un concepto teológico avanzado que generalmente implica elaboraciones de carácter comunitario. Farris (1992) toma el nivel microcósmico y lo divide en una esfera pública y en otra privada, donde esta última se refiere a creencias familiares e individuales. En el análisis que hace esta autora resalta el hecho de que los representantes eclesiásticos, durante la evangelización, perseguían principalmente las manifestaciones públicas, que eran las que podían poner en entredicho su autoridad. Estos modelos servirán de marco de referencia para explicar los fenómenos de sincretismo que se presentan en relación con la santería cubana.

Tras las huellas de los santeros

Los esclavos africanos que llegaron a América, por el comercio negrero de la conquista y la colonia, provienen de una vasta región de la costa occidental africana, desde las actuales Mauritania hasta Angola. En este territorio, desde antes de la conquista, vivían numerosas tribus, algunas pertenecientes a antiguos imperios africanos, y vivían en pugna permanente. A la par de sus persistentes guerras tuvieron contacto con portugueses, holandeses y franceses, principalmente, y también influencias islámicas sobre los pueblos del norte de África que fueron extendiéndose paulatinamente hacia el sur. Para este análisis se ha examinado una parte de la historiografía, pudiendo obtener datos demográficos de los pueblos originarios de los esclavos de La Habana, lo que proporciona información sobre las tribus originarias de estas personas y sobre los períodos de comercio esclavista más significativos. Tal como lo señala De la Fuente (1990) hay una serie de datos tomados de los protocolos notariales de La Habana y de los libros parroquiales habaneros que muestran la distribución de esclavos llevados a esa ciudad, a lo largo de tres períodos, entre 1570 y 1699:

Tabla 9.1 Esclavos registrados en La Habana en los períodos de trata negrera hasta el siglo XVII

Período	Esclavos	Porcen
Período de las licencias (1570 - 1594)	614	13,7%
Asientos portugueses (1595 - 1640)	2.560	57,0%
Contrabando y grandes asientos (1650 - 1699)	1.319	29,4%
Total (1570 - 1699)	4.493	100,0%

Fuente: De la Fuente (1990, p. 138)

Es muy probable que haya una correlación entre el número de esclavos que llegaron a La Habana y el número de esclavos total en la isla de Cuba. Para efectos de este texto se partirá de ese supuesto,³ aunque siendo La Habana un centro de poder español es posible que estas proporciones no se mantengan en las periferias de la isla.

Según Mellafe (1973), basado en declaraciones de los negreros, es posible hacer un claro seguimiento a la evolución de este comercio a través del tiempo y la geografía africana. El análisis de estas zonas de aprovisionamiento se basa principalmente en información proporcionada por este autor, quien adicionalmente dice: “Las zonas africanas de extracción de esclavos, a medida que se avanza cronológicamente, van desplazándose de norte a sur del Continente” (p. 72), lo que corresponde con la evolución de la exploración marítima portuguesa.

Para estudiar este aprovisionamiento el autor divide el territorio en seis zonas (véase la figura 7.1):

- 1) Mauritania: no tuvo una contribución significativa de esclavos. Principalmente de nación mandinga. Tenían mucha influencia islámica (p. 73).
- 2) Guinea-Cabo Verde: su mayor contribución al comercio esclavo fue en el siglo xvi, principalmente gelofes, berbesies, biáfaras y mandingas (p. 73).
- 3) Costa de Oro: fue de gran importancia a finales del siglo xvi. “Los negros *zapes* y los *minas*, que los negreros declaraban de Sierra Leona, eran solo embarcados por allí” (Mellafe, 1973, pág. 74).
- 4) Santo Tomé: significativa desde finales del siglo xvi hasta mediados del siglo xvii. En los mercados de América Latina se vendían como esclavos de las castas de Santo Tomé, novos, terranova y congos (p. 74).

3 La verificación de este supuesto puede ser un sujeto de investigación posterior.

- 5) Angola: toma importancia desde la captura de Santo Tomé por los holandeses en 1600 en adelante. Castas: angola, manicongos, loandas, benguelas, etc. (p. 74).
- 6) India portuguesa: ocupada por Portugal desde la llegada de Vasco da Gama en 1498, y cubría la extracción de esclavos negros hasta Oceanía. Castas: cafres y mozambiques y se les llamaba “chinos” a todos los que tenían rasgos orientales. No fue muy significativa, solo se presentan casos excepcionales (p. 74).



Figura 9.1 Zonas de explotación de esclavos negros

Fuente: elaboración propia con base en Mellafe (1973)

Para poder tener una noción de las características de los pueblos implicados es necesario conocer sus rasgos más importantes e influencias culturales, hacia finales del siglo xv y durante el apogeo del comercio negrero. La parte norte de África estuvo bajo el influjo del islam desde mucho antes del siglo xv, y hubo además varios imperios que afectaron culturalmente a las zonas de extracción, como puede verse en la figura 9.2, donde se muestran los imperios de Malí y shonghai al noroeste de África y el Reino del Congo en el centro-occidente del continente.

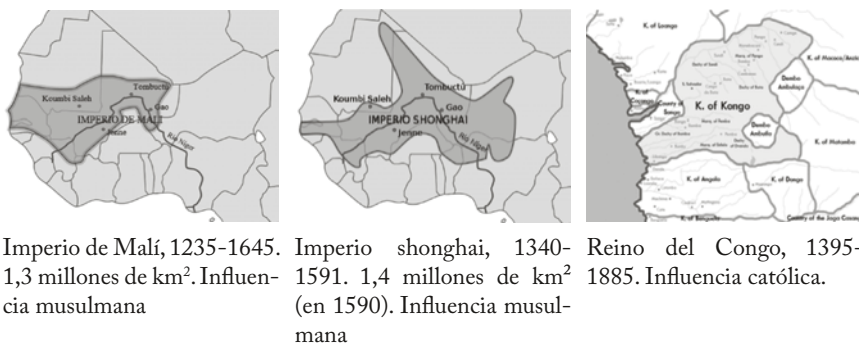


Figura 9.2 Imperios más significativos entre 1235 y 1885

Fuente: Imperios africanos (s. f.)

La influencia musulmana y católica, dependiendo de la zona de origen del esclavo, podía ser determinante en términos de preferencia de los compradores, pues en algunos sectores de América eran más deseados esclavos de ciertos orígenes por sobre otros. Esto se infiere a partir de numerosos comentarios hallados en la historiografía, como el que plantea De la Fuente (1990) refiriéndose a los mandingas:

En 1561, los oficiales reales de Cuba aseguraban que eran negros que “aprueban muy mal y son de poco trabajo”.⁴ También en Jamaica se les consideraba malos esclavos, no así en Venezuela,

4 El autor hace referencia al Archivo General de Indias (AGI), Santo Domingo, leg. 115.

donde los procuradores solicitaban negros mandingas en 1576 (pp. 142-143).

Además, el hecho de que los negros tuvieran influencias musulmanas no era atractivo ni para la Corona ni para la Iglesia. Considerando la clasificación por zonas que se hizo anteriormente, las tres primeras tienen influencia principalmente musulmana, y las zonas de Santo Tomé y Angola, católica. Pero también hay que tener en cuenta la influencia del grupo etnolingüístico yoruba, cuyas deidades y otros rasgos culturales y religiosos pasarían a América y se convertirían en la base de la santería. Incluso, estas preferencias por grupo étnico, en algunos casos, determinaban el precio del esclavo.

Tabla 9.2 Cantidad de esclavos registrados en La Habana de acuerdo con la influencia religiosa y el período

Influencia - Zona	1570-1594	1595-1640	1650-1699	Total
Católica	204	1727	888	2819
Musulmana	188	470	161	818
Musulmana y Católica	214	349	31	594
Yoruba	2	8	220	230
Total	608	2554	1300	4462

Fuente: De la Fuente (1990).⁵

La tabla 9.2 muestra la preferencia del mercado por esclavos que no estuvieran “contaminados” por el islam. A partir de los datos de De la Fuente (1990) se pueden rastrear, al menos hasta cierto punto, los pueblos de origen de los esclavos que llegaron a La Habana. La tarea es de enorme complejidad debido a varios obstáculos: en primer lugar, por

5 En primera instancia, hay que notar que los totales por período no concuerdan con los presentados en la tabla 9.1. Para más explicación sobre los datos, sus diferencias y características véase el Apéndice I del presente texto.

lo general los nombres que les otorgaron a los pueblos de procedencia de los esclavos correspondían a los puertos o factorías de embarque del esclavo, lo cual consigue ocultar los verdaderos nombres de los pueblos. En segundo lugar, está el asunto de numerosas deformaciones lingüísticas que sin duda sufrieron algunos nombres, como consecuencia de la turbulencia permanente de estos pueblos, las constantes invasiones y por transcripciones hechas en idiomas diferentes. Estas deformaciones llevan a confusiones y, en algunos casos, a situaciones como la de encontrar un “mismo pueblo” en dos regiones muy distantes entre sí. En tercer y último lugar es necesario profundizar en los procesos históricos de tan vasta región, para encontrar los acontecimientos que determinaron la cultura de cada pueblo, tarea probablemente difícil. Para el propósito de este texto conviene explorar las poblaciones preponderantes de esclavos en Cuba, en los períodos de trata negrera antes mencionados, y las zonas de origen yoruba. Con base en la identificación de estos orígenes quizá sea posible obtener algunas características significativas que puedan estar presentes en las manifestaciones de la santería. En cuanto a las poblaciones preponderantes en La Habana se puede partir del análisis de las zonas de la trata negrera, a través de los tres períodos, tomando los datos de la siguiente tabla.

Tabla 9.3 Zonas de extracción *versus* períodos de trata.
Zonas ordenadas descendentemente por total de esclavos

Total Esclavos		Períodos ↕			
Zona ↕		1570-1594	1595-1640	1650-1699	Total
Zona 5. Angola		127	1377	100	1604
Zona 4. Santo Tomé		79	358	865	1302
Zona 2. Guinea - Cabo Verde		188	470	157	815
Zona 3. Costa de Oro		214	349	178	741
Total		608	2554	1300	4462

Fuente: elaboración propia con base en De la Fuente (1990)

En el período de 1570-1594 la mayoría de la población estaba constituida por los esclavos de las Zonas 2 y 3, que corresponden en su mayoría a esclavos de la parte norte de África y eran predominantemente influenciados por el islam. En el período de 1595-1640 creció la proporción de esclavos provenientes de la Zonas 5 y la Zona 4 tuvo un crecimiento significativo en relación con el período anterior; considerando que las Zonas 4 y 5 son predominantemente de influencia católica y lograron revertir la distribución inicial de la población en Cuba, siendo a partir de entonces preponderantes los esclavos influenciados por el cristianismo. Finalmente, en el período 1650-1699 puede verse que decayó significativamente la importación de esclavos, excepto para la Zona 4 que tuvo un crecimiento de más del doble que el período anterior, consolidándose así la población de esclavos influenciados por el catolicismo.

Para enfocar un poco el análisis, a partir de los datos de De la Fuente (1990), se han contado los esclavos registrados por pueblo (o puerto de embarque) y se han considerado los pueblos que conformaron el 80 % de la población esclava durante el tiempo que duró este comercio: Angola, Congo, Arará, Biáfara, Bañón, Bran, Zape y Mina. El 20 % restante se ha agrupado bajo la categoría de “Otros” pueblos, que alcanzan a ser más de cuarenta.

En la siguiente tabla se presentan las distribuciones de los esclavos de acuerdo con la influencia religiosa y el “pueblo” de origen.

La población esclava estuvo dominada, al menos en número, por gentes de pueblos con influencia cristiana embarcados en Angola y El Congo. Es notable también que los pueblos de influencia yoruba, entre ellos los mina, aparecen en constante crecimiento, que se torna significativo en el último período analizado (1650-1699), pues en el primer siglo y medio de conquista eran minoría.

Se tiene certeza de que al menos el lucumí es el pueblo yoruba por antonomasia. Los otros, que en este análisis han sido clasificados como de influencia yoruba, han sido por su cercanía geográfica o porque así lo sugieren algunos de los textos consultados. La distribución de esclavos de influencia yoruba se presenta en la siguiente tabla.

Tabla 9.4 Pueblos originarios por influencia y por período

Total Esclavos		Períodos ▾			
Influencia - Pueblo / Puerto de embarque ▾		1570-1594	1595-1640	1650-1699	Total
☐ Católica		204	1727	888	2819
☒ Angola		127	1363	61	1551
☒ Congo		46	193	284	523
☒ Arará		1	46	397	444
☒ Otros		30	125	146	300
☐ Musulmana		188	470	161	818
☒ Otros		65	192	143	400
☒ Biáfara		103	182	7	292
☒ Bañón		20	96	11	127
☐ Musulmana y Católica		214	349	31	594
☒ Bran		131	271	28	430
☒ Zape		79	78	2	159
☒ Otros		4	0	1	5
☐ Yoruba		2	8	220	230
☒ Mina		0	0	140	140
☒ Otros		2	8	80	90
Total		608	2554	1300	4462

Fuente: elaboración propia con base en De la Fuente (1990)

Tabla 9.5 Pueblos de influencia yoruba por período

Total Esclavos de influencia Yoruba		Períodos ▾			
Influencia - Pueblo / Puerto de embarque ▾		1570-1594	1595-1640	1650-1699	Total
☐ Yoruba		2	8	220	230
Mina		-	-	140	140
Popo		-	-	67	67
Lucumí		2	8	10	20
Kromanti		-	-	3	3
Total		2	8	220	230

Fuente: elaboración propia con base en De la Fuente (1990)

Finalmente, el pueblo yoruba se encontraba ubicado en la zona donde hoy se encuentra Benín y Togo, en el África occidental, al norte del golfo de Guinea. La localización aproximada de estos pueblos puede verse en la siguiente figura.

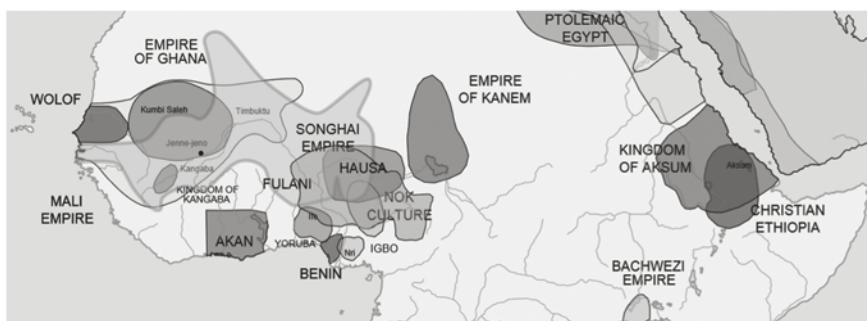


Figura 9.3 Ubicación de los pueblos yoruba

Fuente: Sin título (s. f.)

En los períodos analizados, desde 1570 hasta 1699, puede verse que los pueblos yoruba llegan escasamente al 5 % de la población esclava registrada en La Habana; es decir, una minoría. Los períodos posteriores fueron más profusos en la afluencia de esclavos yoruba. Se ha visto que hacia el final del período analizado la cantidad de estos fue en aumento. Además, ampliando la mirada a todo el continente, el tráfico negrero total estuvo en constante crecimiento, llegando a su punto máximo en el siglo XVIII, e incluso superó a todos los esclavos importados en los siglos XVI y XVII. Este gran crecimiento se debió al auge del comercio y producción azucarera de ese período. No puede decirse que las tasas de crecimiento total sean las mismas para una región como Cuba, pero sí es bastante probable que la tendencia creciente se conserve, por lo que se puede concluir que hubo un notable crecimiento de la población yoruba que llegó a Cuba en el siglo XVIII.

Este corto análisis provee una noción clara de la “mecánica” de la trata negrera, de las proporciones de los “pueblos” originarios de los es-

clavos en Cuba y de las preferencias de sus compradores cubanos durante el período colonial.

Otros antecedentes de la santería en Cuba

Animismo y chamanismo

Los antropólogos consideran que las creencias primitivas de los pueblos africanos tienen fuertes bases en el animismo, donde los practicantes asumen que los animales, plantas, ríos, montañas, etc. poseen *anima* o espíritu, que es su fuerza vital, y que hay una fuerte conexión entre el mundo espiritual y el físico. Creen en la vida de los ancestros después de la muerte.

También se habla de chamanismo en los pueblos africanos. En este concepto el chamán es el personaje principal y tiene connotaciones diferentes según la cultura. Este texto se adhiere a la siguiente definición: “Chamanismo es la técnica del éxtasis” (Eliade, 1976, p. 22), y puntualiza: “El chamán domina sus ‘espíritus’, en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los ‘demonios’ y los ‘espíritus de la Naturaleza’, sin convertirse por ello en un instrumento suyo” (Eliade, 1976, p. 23). La conexión entre el mundo físico y espiritual es realizada principalmente por el chamán, que es la figura que media para obtener los favores de los espíritus. Es decir, el alma del chamán puede abandonar su cuerpo durante los trances. Aparte del chamán puede haber otras personas con habilidades mágicas (hechicería, brujería)⁶ dentro de un grupo, pero el chamán tiene un estatus mayor y domina las experiencias místicas y extáticas. En este contexto, el animismo y el chamanismo no son excluyentes sino complementarios.

Las manifestaciones de los pueblos africanos tienen fuertes bases en estas creencias primitivas, y muchos elementos animistas y chamanis-

6 Los conceptos de hechicería y brujería son creaciones europeas en el contexto del cristianismo. Los cristianos usaron estos apelativos con una connotación negativa o demoníaca para referirse a creencias paganas que no estaban en capacidad de entender de acuerdo con su visión religiosa.

tas estaban presentes en sus culturas en el momento de la trata esclava, y aún perduran no solo en África sino en diferentes países de América. Según los modelos de Horton y Farris el animismo y el chamanismo se enmarcan dentro de la visión microcósmica, tanto en el ámbito público, a través de ritos comunitarios, como en la esfera privada.

Primeros años de esclavitud negra en las plantaciones azucareras

Como se ha mencionado, los esclavos fueron explotados en toda América, pero su mayor concentración fue en Brasil y en las colonias caribeñas, tanto españolas como francesas, holandesas e inglesas. Su trabajo estuvo presente en todo tipo de actividades, pero los renglones económicos más importantes fueron el azúcar, otras actividades agrícolas y la minería. Según Friginals (1977, p. 14), en América las plantaciones azucareras requirieron del 65 % del total de los esclavos importados y un 15 % en otros tipos de plantación. A partir de este mismo autor se hace, a continuación, una breve síntesis de los procesos de deculturación y transculturación que sufrieron los esclavos en América, particularmente en las zonas de plantaciones azucareras, como es el caso de Cuba.

En los primeros años las plantaciones fueron instaladas en zonas deshabitadas, donde se mezclaron los indios americanos sometidos y los esclavos africanos, bajo la hegemonía europea.⁷ El interés primario de los amos fue el beneficio económico, y toda la organización de las plantaciones estuvo siempre guiada por la optimización de la rentabilidad de la explotación de la mano de obra esclava. Se fueron formando ciudades subsidiarias cercanas que giraban alrededor de la economía azucarera, casi siempre en ubicaciones portuarias para facilitar el transporte de los insumos y productos. El régimen “carcelario” del “esclavo de plantación”

7 Este es un encuentro por primera vez entre tres grandes grupos culturales, pues al interior de cada uno también había diferencias: diferentes tribus indias americanas, diferentes tipos de esclavos negros y hasta los mismos europeos provenían de diferentes zonas geográficas con diferentes costumbres. No se puede descartar a los indios, que no fueron sometidos, y a los negros cimarrones, que permanecían al acecho y en la clandestinidad en relación con las sociedades alrededor de las plantaciones azucareras.

implicaba un alto grado de aislamiento respecto al mundo exterior; pero también hubo estrategias deliberadas de deculturación de los amos para que en su interior no surgiera ningún tipo de asociación o sentido de solidaridad entre los esclavos que atentara contra la rentabilidad, o que pudiera propiciar rebeliones. Algunas de las herramientas de deculturación utilizadas, según lo plantea Fragonal (1977, pp. 16-27), fueron:

- En primer lugar, la diversidad de etnias entre la población esclava, lo que implicaba diferentes idiomas y creencias y, en algunos casos, odios ancestrales que eran explotados por los amos para fomentar la división.
- Edad y cultura: la importación de esclavos jóvenes, aparte de la esperanza de una vida útil más larga, implicaba que traían un acervo cultural menor, siendo más fáciles de moldear a las necesidades de los amos y tenían mayores posibilidades de adaptarse a su nuevo entorno que los de mayor edad.
- Sexo: siempre se importaron más hombres que mujeres. La proporción de mujeres aumentó con el tiempo. Solo hasta la primera década del siglo XIX era más barato comprar los esclavos que criarlos, por lo tanto no era tan necesaria la compra de mujeres que eran menos rentables que los hombres; no se estimuló la procreación de esclavos criollos sino hasta que por las fluctuaciones de precio se convirtió en la alternativa más rentable.
- Trabajo excesivo y separación de funciones: en algunos casos podía haber jornadas de más de doce horas. Solo tenían un día libre para resolver todos los asuntos domésticos propios.
- Régimen alimenticio deficitario: que aunque era superior al que podían obtener en África estaba por debajo de las exigencias del tipo de trabajo realizado. Basado en carbohidratos y proteínas.

- Viviendas en bohíos con pocos elementos, incomodidad, vigilancia permanente, dificultad para adquirir ornamentos y expresar sus manifestaciones culturales.

Este régimen dentro de la plantación iba encaminado, indudablemente, a romper cualquier vestigio de las tradiciones africanas. Ante esta presión, los rastros de las culturas originarias que se preservaron solo pudieron haberlo hecho gracias a actividades clandestinas. Aunque mediante procesos coercitivos diferentes Farris (1992) señala como, en el caso de los mayas en Yucatán, hubo un proceso de introversión en términos de las manifestaciones públicas de sus creencias. De forma análoga, para los esclavos de plantación su microcosmos se redujo al ámbito individual o de pequeños grupos clandestinos de esclavos de su misma etnia o compatibles.

En una situación diferente se encontraba el “esclavo urbano”, que vivía en las ciudades subsidiarias de las plantaciones. Estos también estaban sometidos a sus amos, pero en un régimen menos coercitivo. Si bien sus trabajos eran arduos tenían la posibilidad de moverse con mayor facilidad en la ciudad y podían transmitir, algunas veces, información a los esclavos de plantación. Generalmente, los esclavos de ciudad eran criollos, mujeres y niños. La evangelización católica tuvo más posibilidades de prosperar sobre los urbanos que sobre los de plantación, puesto que en las ciudades era más fácil el control clerical y, por esta misma razón, también resultaba más difícil que preservaran sus elementos culturales originarios. En las plantaciones la evangelización iba en contra de la rentabilidad. En el caso de los urbanos, las manifestaciones públicas de sus creencias eran reprimidas más por el clero que por sus amos. Pero en conclusión, también para estos, por la presión de la iglesia, la preservación de su microcosmos tuvo que prosperar en la clandestinidad, es decir, en la esfera privada.

Siglos de clandestinidad

Es de particular interés indagar sobre los mecanismos que permitieron la supervivencia clandestina de elementos culturales africanos. Hay dos instituciones a las que se les atribuye este fenómeno: los cabildos y las cofradías. Estas eran fundamentalmente urbanas, aunque en la plantación más que el cabildo funcionaba el barracón, como una forma de agrupación. En el largo plazo, no obstante, habría de fraguarse un proceso de transculturación entre las diferentes etnias, como lo anota Friginals (1977):

En las plantaciones y minas la diversidad de etnias produjo un interesantísimo proceso de conflictos y acercamientos interétnicos; es decir, se operó simultáneamente un proceso de transculturación entre hombres de diferentes culturas africanas, y entre estos y el dominador europeo, todo ello bajo la acción del proceso de deculturación impuesto (p. 17).

Los cabildos fueron inicialmente agrupaciones de esclavos africanos de la misma “nación” de origen, permitidos por la administración colonial con el auspicio de los intereses esclavistas, con el propósito de fomentar las diferencias interétnicas de modo que no se pudiera formar una masa crítica que estableciera focos de resistencia efectiva contra el sistema esclavista. También fueron conocidos como cabildos de nación. Tal como lo señala Bolívar (1997), hay registro de la existencia de cabildos de negros en el Archivo Nacional de Cuba desde 1568; aunque en otras fuentes se menciona su existencia incluso desde los mismos inicios de la conquista. Según Bolívar (1997): “En 1755, el obispo Morell de Santa Cruz oficializa los cabildos” (p. 157) que venían en proceso de lenta consolidación desde el inicio de la conquista. Al interior de estos se preservaron elementos culturales africanos como la religión, la vestimenta, los ornamentos, los bailes, la música y el idioma. Inicialmente, no eran permitidos esclavos criollos sino exclusivamente nacidos en África, circunstancia que contribuyó también a la preservación cultural; pero más adelante sí hubo descendientes criollos que perpetuarían esta he-

rencia. Formaron una comunidad de apoyo mutuo en casos de enfermedad, muerte, para comprar la libertad de alguno, para buscar estrategias si existía algún tipo de maltrato, etc. Sus miembros reconstruyeron su cultura original al interior del cabildo recurriendo a sus antiguas deidades, las cuales, si se descuidaban, podrían no ser propicias a la comunidad y agravar su precaria situación. Es decir, sus antecedentes animistas y chamanistas afloraron en esa esfera microcósmica privada. Entre sus elementos culturales el tambor, la música, las danzas y el idioma (por la misma clandestinidad) adquieren connotaciones rituales que, para el mundo exterior, solo eran formas de diversión de la población esclava.

Los cabildos se constituyeron como comunidades jerárquicas cuyos principales eran elegidos mediante votación, por miembros de más edad y mayor importancia tribal o religiosa (Bolívar, 1997), lo que permitió reconstruir, en parte, la estructura de sus linajes originarios (Laviña, 1995). El rey, capitán o capataz del cabildo era el representante y debía responder por sus miembros ante las autoridades coloniales. En la medida que se fueron consolidando estas organizaciones y sus capitanes como figuras de poder, llegarían a tener cierta influencia y a ser actores de importancia en diferentes conflictos político-sociales que se presentaron en el período colonial.

En las periferias de La Habana se formaron también sociedades secretas compuestas por libertos y mestizos. Al respecto, anota Bolívar (1997):

Este sector social desarrollaría hábitos de vida y manifestaciones culturales distintas, no solo de las de la oligarquía esclavista blanca, sino también de las de los negros africanos de los cabildos y de las plantaciones. En este sector se originaría la creación de los “Abakuá”, una de las tres corrientes religiosas afrocubanas, la cual enfatizaba, a la par que los aspectos religiosos, su carácter de institución secreta y su inclinación de apoyo, lealtad y cooperación entre sus miembros (p. 157).

Por otro lado, las cofradías tienen antecedentes desde la Europa medieval, como agrupaciones de personas de un gremio bajo la protec-

ción de Cristo, la Virgen o algún santo patrón para proporcionar diversos tipos de ayuda a sus afiliados. En el proceso de conquista y colonia esta institución se usó en América con variaciones, pues no necesariamente sirvió como componente estrictamente gremial, sino que estaban constituidas por libres de color, persistiendo su asociación con el santo patrón y su propósito solidario. Para los colonizadores eran un mecanismo de control social y de evangelización, puesto que a través de sus miembros principales era posible llevar mensajes cristianos a sus afiliados, particularmente en relación con el santo patrón específico de la cofradía. Estas, pese a su carácter laico, tuvieron como función la celebración de fiestas para el santo patrón, el mantenimiento de su culto y ayudar a sus afiliados.

Los cabildos de nación permitieron a los esclavos negros reconstruir identidades culturales y étnicas de sus pueblos originarios; mientras que la cofradía actuó como dispositivo evangelizador y de dominación sobre la población. Los miembros del cabildo expresaban sus cultos locales mediante fiestas de tambores y bailes, como lo explica Friedemann (2005), quién además dice:

Otra cosa, es que frente al espacio cultural que empezaron a ocupar en los ámbitos de las festividades, las autoridades coloniales arremetieron contra ellos para suprimir la especificidad “tribal” llamando a colación la cofradía religiosa como reemplazo del cabildo. Estos, se vieron obligados a enmasca[ra]r sus memorias africanas en las dichas cofradías de santos y vírgenes (p. 102).

Este es quizás uno de los aspectos más importantes en la preservación clandestina de la cultura africana, pues a medida que los cabildos iban ganando terreno en sus manifestaciones públicas culturales los colonizadores católicos no podían permitirlo, y ejercieron presión sobre los cabildos para que se transformaran en cofradías católicas. Pero en el cabildo se recreó el culto a las deidades microcósmicas africanas que, al no poderse manifestar en el ámbito público, terminaron retrayéndose y sincretizándose con el catolicismo, mediante la identificación de correspondencias entre las características de sus deidades y las de los santos de las cofradías. Según Laviña (1995):

Para el africano fue muy fácil identificar a los santos católicos con las divinidades africanas. Los atributos materiales de los santos de la Iglesia católica sirvieron para ocultar a las divinidades africanas y el cabildo de nación pudo, sin grandes dificultades, ponerse bajo la advocación de un santo patrón (p. 257).

Así pues, la población de ascendencia africana (esclavos, libertos, mulatos, pardos, mestizos, etc.) pudo entrar en contacto y sintetizar sus creencias bajo el escudo protector de las imágenes católicas, estableciendo así una forma de veneración que concilió sus necesidades de satisfacer a sus deidades y de obedecer a las imposiciones católicas, también microcósmicas, representadas por los santos. La adoración a las deidades africanas se retrajo a la esfera privada y el componente público se orientó a las figuras de los santos que alojaron los espíritus de las deidades africanas correspondientes.

En el estudio que hace Farris (1992) se explica la gran fuerza que adquieren las cofradías en Yucatán, y cómo se da un fenómeno de sincretismo religioso que presenta algunas similitudes con el caso cubano. Yucatán resultaba ser una periferia en relación con el centro de poder que era la Nueva España, por su distancia y lo inaccesible del terreno. Este hecho, junto a otras dificultades, hacía difícil para el clero ejercer un control y un proceso evangelizador continuo y coherente sobre la población indígena yucateca. Los escasos sacerdotes terminaron delegando muchas de las funciones clericales a las cofradías, en cabeza de los maestros cantores que eran indígenas de élite; esto hizo que muchas de las creencias indígenas se amalgamaran con el culto a los santos. Esta condición de periferia también se presentó en Cuba y, particularmente, en el contexto esclavista, pues en el caso de las plantaciones los amos ponían la rentabilidad por encima de la evangelización, y en el contexto urbano el clero no alcanzaba a entrar en los ámbitos privados de los cabildos de nación, por lo que la evangelización no habría de tener la misma intensidad que en los centros principales de poder. No se quiere decir que Yucatán sea el mismo caso de Cuba, pero la condición de periferia es un tema interesante para profundizar sobre el fenómeno del sincretismo religioso en Hispanoamérica.

Acontecimientos coloniales conexos

En necesario complementar el contexto con una serie de acontecimientos que buscan clarificar las relaciones entre la santería y aspectos como la cultura indígena, la corona y sus leyes, los movimientos migratorios que pudieron influir en ella, la geopolítica, el movimiento abolicionista, entre otras cosas.

A la llegada de los españoles vivían en Cuba tres grupos etnolingüísticos aborígenes: el guanahatabey, que se cree que proviene de América Central, el siboney y el taíno, que pertenecían a la familia lingüística macroarahuacana (arawak) y se extiende por América del Sur. Estos grupos aborígenes fueron exterminados rápidamente en Cuba sin que se llegaran a conocer muchos detalles de sus culturas, a excepción de pocas manifestaciones arquitectónicas y artísticas. Se sabe que eran fumadores de tabaco cohíba, que es uno de los pocos elementos culturales de origen indígena que persisten en los rituales santeros actuales.

Con el siglo XVIII inició el período borbónico, en medio del ambiente ilustrado de Europa; este período influyó fuertemente en los monarcas, cuyas actuaciones pretendían ejercer un control más estricto sobre los territorios de ultramar que el que habían logrado en el período precedente de los Austrias. Movidos por las necesidades económicas intentaron, sistemáticamente, centralizar el poder y aumentar la rentabilidad de las colonias. Este espíritu generó una serie de reformas fiscales, la creación de instituciones y un estilo administrativo ilustrado. Con las reformas y la creciente presión, por parte de la corona, hubo toda clase de sublevaciones en el territorio indiano. Una de esas instituciones fue la Intendencia indiana, pues Carlos III ordenó, en 1764, la instalación de la primera intendencia en la Capitanía General de Cuba, dedicada específicamente a asuntos de guerra y hacienda. Esta comenzó a funcionar en 1765, época para la cual se habían presentado conatos abolicionistas en Chile y el tráfico esclavo se encontraba en un punto elevado, puesto que bajo el reinado de Felipe V (en las primeras décadas del siglo XVIII), para financiar las múltiples guerras y obtener la mencionada rentabilidad de las colonias, el tráfico pasó a las compañías comerciales como una

forma de transición hacia el libre comercio esclavista. Esto implicó una gran afluencia de esclavos a Cuba que engrosarían los cabildos de nación y las cofradías. Aunque en la historiografía consultada no se encontró mención a la relación entre las intendencias y estas dos instituciones, es factible plantear la hipótesis acerca de la presión fiscal que pudo ejercer la intendencia sobre el cabildo y la cofradía. Ahora bien, dado que eran fundamentalmente intereses fiscales, cabe dentro de la hipótesis pensar que el control religioso no se ejerció a través de la intendencia. Durante el reinado de Carlos III hubo pues numerosos acontecimientos relacionados con la esclavitud negra, entre ellos la aparición del código negrero en 1784, pero no se han encontrado en la historiografía efectos de este sobre los esclavos cubanos, por el contrario, pareciera que dicho código estaba dirigido exclusivamente a los esclavos de La Española. En palabras de Lucena (1995), “el Código, en definitiva, serviría para contener a los numerosos esclavos que iban a llegar a Santo Domingo. Lo mismo para lo que servía el Código Negro de Luis XIV en la otra parte francesa de Santo Domingo” (p. 120).

A partir de 1783, por la Revolución haitiana de Toussaint Louverture, hubo una entrada masiva a Cuba de personas que huían de ese territorio, llevando consigo otro culto sincrético africano conocido como el vudú. Esta migración se prolongaría hasta bien entrado el siglo xx debido a razones laborales. Sobre esto informa Pomar (2015), quien además anota:

un culto que a la postre, dadas las dificultades lingüísticas y la férrea segregación de los haitianos, quedaría confinado a la comunidad haitiana en Oriente como un matiz folclórico regional. En materia de fe, más que asimilar, los haitianos serán asimilados. [...] fortaleciendo la Regla de Palo o Palo Mayombe, la magia negra de los cultos afrocubanos.

Este grupo, como lo indica el mencionado autor, quedaría confinado a la región oriental de Cuba, pues algunos elementos de su culto, al estar enmarcados por antecedentes animistas y mágicos, encontrarían en

Cuba terreno fértil para enriquecer ese sincretismo que permaneció en las esferas privadas de su microcosmos.

El mismo autor informa sobre los “chinos” que arribaron a Cuba a partir de mediados del siglo XIX, en una cifra de cien mil, al igual que sobre los protestantes que entraron a la isla desde inicios del siglo XIX. Los primeros y sus descendientes asimilaron la cultura afrocubana y los segundos:

Cuyas sectas ganan adeptos en las clases medias urbanas, incluidas las “de colores extraños”. A diferencia del catolicismo, aquellos credos puritanos eran y siguen siendo incompatibles con el paganismo afrocubano. No obstante, la idiosincrasia anglosajona, inherente al protestantismo, aparecerá a los ojos del cubano corriente como un elemento extranjerizante sin posible encaje en su mentalidad sincrética (Pomar, 2015).

Es interesante el caso del protestantismo, puesto que es un elemento que no encaja muy bien en el ámbito del microcosmos sino, por el contrario, estaría más cercano al Dios único macrocósmico que no representa mayor importancia para las necesidades terrenales de la población cubana corriente, sino que responde a un tipo de persona que, según el modelo de Horton, tendría una visión del mundo más universal. Finalmente, otro elemento del que da cuenta Pomar es el espiritismo kardeciano; sobre su influencia dice:

En las últimas décadas del XIX hace su entrada en la isla el espiritismo kardeciano, cuya variante popular correrá mejor suerte que el protestantismo, amalgamándose con las religiones afrocubanas, en las cuales el culto a los antepasados se equipara con el culto a los orishas (Pomar, 2015).

Ya se ha mencionado el incremento considerable en la importación de esclavos en el siglo XVIII, lo cual, sin duda, implica un crecimiento en la población yoruba. Pero es con la caída del imperio de Benín, en 1820, que se dio lugar en Cuba al aumento de este tipo de esclavo durante al menos las siguientes dos décadas.

Desde finales del siglo XVIII comenzó un período de efervescencia en Cuba, que era un reflejo de lo que ocurría en el resto de las Indias: revueltas abolicionistas en Chile (1760), revolución e independencia haitiana (1803), el período de las independencias en Indias, la abolición de la esclavitud en Cuba (1886) y, finalmente, la independencia de Cuba (1898). Rumores, cambios en los precios por la agitación social y política le dieron un último impulso a la importación de esclavos y, por ende, se fueron consolidando, en la clandestinidad, los cultos sincréticos cubanos.

A partir de la independencia, los cultos afrocubanos no pudieron dejar del todo el ámbito privado para salir a la luz pública, pues “paradójicamente se produjo cierta persecución de corte racista contra la población de color, hasta que en 1940 se promulgó una nueva Constitución favorable a la libertad religiosa” (Bolívar, 1997, p. 155).

Santería en el siglo XX

A finales del siglo XIX había múltiples cultos de origen yoruba y no existía una unidad en las creencias derivadas del largo proceso histórico que se ha descrito. Dos personajes como lo fueron Timotea Albear Latuán y Lorenzo (o Ciriaco) Samá, “concibieron la idea de unificar en un solo cuerpo litúrgico a las culturas yorubas, al cual denominaron Regla de Osha” (Bolívar, 1997, p. 162). En la primera mitad del siglo XX hubo continuas persecuciones a estas manifestaciones, tanto por racismo como por ser considerados cultos paganos cercanos a la brujería y al fetichismo. La persecución obligó, nuevamente, a que estos cultos permanecieran en la esfera privada, aunque “se dice que incluso en el período anterior a 1940, algunos presidentes de la recién instaurada República fueron iniciados en los cultos de la santería y ejercían su influencia sobre la población creyente humilde con fines electorales” (Bolívar, 1997, p. 163).

Solo hasta la Constitución de 1940 se proclamaron algunas libertades religiosas y afloraron nuevamente en la esfera pública; con inconvenientes, comenzaron a ganar prestigio pudiendo disminuir algunos de los prejuicios forjados por el racismo. Como también lo anota Bolívar (1997):

En el período 1952-1958, bajo la dictadura de Fulgencio Batista, la religiosidad popular aflora como alivio ante tensiones políticas y sociales. Se dice también, como elemento a considerar, que el propio Batista y algunos de sus seguidores practicaban estos cultos (p. 164).

Con la Revolución cubana de 1959, y poco después, con el advenimiento de las políticas comunistas de la Unión Soviética, se presentó un nuevo período de persecución estatal que influyó en la emigración de santeros a diferentes países, donde hoy se pueden evidenciar sus manifestaciones: Venezuela, Colombia, Perú, Estados Unidos, México, Costa Rica, Ecuador, Chile, España, Francia, Alemania, Italia y Suiza. Es solo a partir de 1990 que el pueblo cubano, ante una apertura religiosa, retoma nuevamente y con fuerza el culto a sus deidades afrocubanas microcósmicas en el ámbito público.

Hay un aspecto que señala Bolívar (1997) para la década de 1940, y es el del “paralelismo”, que implica que las creencias en diferentes sistemas religiosos son compatibles, no excluyentes, y así es posible lograr la intercesión de las divinidades a través de diferentes vías. La autora menciona que “el creyente puede ‘acercarse más a la divinidad’ practicando simultáneamente el catolicismo, el espiritismo, la Regla de Osha, la Regla de Palo y los preceptos religiosos de la Sociedad Secreta Abakuá” (p. 163).

Santería o Regla de Osha-Ifá

Uno de los problemas para determinar, de manera objetiva, la información correcta sobre la santería es que se trata de acontecimientos ocurridos principalmente en la clandestinidad, donde no se tiene abundancia de registros documentales. Por lo general, es necesario develarla a partir de testimonios orales o de escritos basados en ellos y en otras expresiones culturales. Por ejemplo, es común encontrar manifestaciones de los cultos afrocubanos en numerosas canciones de música popular caribeña, como la salsa, el son cubano y sus variaciones. En ellas se mencionan tanto las deidades africanas como las europeas, algunas de sus características, el uso de yerbas y otros “conjuros” para curar dolencias del cuerpo y el alma.

Bajo la visión del mundo macrocósmico los practicantes de esta Regla tienen una deidad superior, creadora de todo lo existente. Su nombre es Olodumare,⁸ señor del cielo y de todas las deidades u orishas⁹ a excepción del orisha Eleguá.



Figura 9.4 Representación de Olofin

Fuente: sin datos.

A pesar de esto Pomar (2015) sostiene que Olodumare “no es omnisciente ni omnipresente, es un dios ‘jubilado’ que ha dejado a cargo de los orishas la atención de los asuntos terrestres y, por tanto, no es objeto

8 También se le conoce como Olofi u Olofin, pero hay malentendidos en relación con este nombre, pues Olofi es el creador del mundo bajo encomienda de Olodumare. En ese sentido, Olofi sería otro orisha muy poderoso y una manifestación de Olodumare; además, es el orisha al que se le sincretiza con Jesucristo, tiene los secretos de la creación y es quien se comunica con los humanos a través de los orishas. También se le conoce como Olorun, que es una manifestación suprema de Olodumare, que en su etimología quiere decir señor del cielo.

9 Los orishas son las deidades o santos de la santería o Regla de Osha. Los oshas son orishas que van a la cabeza en las ceremonias.

de culto”. Esta afirmación puede sustentarse en una historia o *María Teresa de Rojas: Índice y extractos del Archivo de Protocolos de La Habana, La Habana* yoruba que dice:

Olodumare, a pesar de que era el rey de los demás Orishas, tenía un miedo mortal de los ratones. Los otros Orishas pensaron que un rey, especialmente su rey, no debía tener miedo de algo tan insignificante y débil como un ratón. “Olodumare se ha convertido en un anciano débil”, dijeron, porque creo que es vergonzoso que le den miedo los ratones. “Es hora de que le quitemos su poder y nombrar a otro rey”. Además, querían el dominio total del mundo. Las cosas continuaron como estaban hasta que los orishas principales se reunieron de nuevo. “Tenemos que quitarle el poder de Olodumare”, dijeron. “Se está poniendo viejo y débil”. Todos estuvieron de acuerdo, una vez más. Ha habido un problema, sin embargo Olodumare era viejo, pero ciertamente no era débil. Él era feroz y terrible, y ninguno de los orishas se atreven a desafiarlo en combate. Los orishas lo pensaban y hablaban pero a nadie se le ocurría una idea. “Vamos a asustar a Olodumare a muerte”, dijo un desconocido Orisha. “¿Cómo se propone usted hacer eso?”, dijeron los otros orishas, ya que ellos mismos tenían un miedo mortal de Olodumare. “Olodumare tiene miedo de los ratones”, dijo el orisha. “Todo el mundo sabe eso”, exclamaron los orishas decepcionados. “Pensamos que había una mejor idea”. “Si tiene miedo de un ratón”, continuó el orisha, “¿qué pasaría si le invitamos a nuestra casa y la llenamos de ratones?” —“Díganme”, dijo a los otros orishas. “Si Olodumare se encuentra en una casa llena de ratones será tanto su miedo que va a correr de aquí o morir. Nos encargamos de su casa y nosotros seremos los amos del mundo”. “Eso es un plan maravilloso”, todos ellos exclamaron. Ponen a trabajar sus ideas inmediatamente, los orishas comenzaron a planear la forma en que van a atraer a Olodumare a su casa y asustarle a muerte con los ratones. Pero no se percataron de que Eleguá estaba por la puerta. Siempre vivió junto a la puerta, ya que es el orisha de las carreteras, rutas y accesos. Todos se habían olvidado de él. Y Eleguá oyó todos sus planes. ¿Qué quería hacer Eleguá? ¿Qué hizo el tramposo orisha? Sabía que el día que Olodumare

llegara a la casa se avecinaba. Había escuchado los planes de los otros orishas. Esperó y se escondió detrás de la puerta. Olodumare llegó, feliz de haber sido invitado a una fiesta. Sabía que no era tan popular entre los orishas como solía ser. No sabía que los orishas estaban escondidos, esperando a la liberación de cientos de ratones. En el momento en que entró, la puerta se cerró de golpe en la parte posterior de Olodumare. Los ratones fueron puestos en libertad. Olodumare se asustó y corrió alrededor de la casa gritando: “¡Los ratones están atacando, los ratones están atacando!”. Trató de encontrar un lugar para esconderse, pero en cada caja que abría y cada armario que encontraba solo había más y más ratones. Olodumare corrió de cabeza a la puerta, listo para demolerla, solo para que pudiera escapar de los roedores atormentándolo. Entonces Eleguá salió y detuvo su pánico de golpe. “Deténgase, Olodumare”, dijo Eleguá, poniendo sus brazos alrededor del atemorizado orisha de bastante edad. “Ningún ratón le hará daño”. “Sí que lo harán. Sí lo harán”, exclamó Olodumare. “Observe”, dijo Eleguá. Y el orisha empezó a comer los ratones. Eleguá comió y comió y comió hasta que se había comido todos los ratones. Olodumare, cuyo temor se había convertido en furia, preguntó: “¿Quién se atrevió a hacerme esto?” Eleguá no dijo nada. Sonriendo, como un gato feliz, señaló los escondites de todos los orishas. Olodumare inmediatamente los castigó de una manera muy terrible y dolorosa. Después que se cansó de verlos saltar y gritar se volvió a Eleguá y le dijo: “Ahora, ¿qué puedo hacer por ti?": Eleguá miro el suelo y sacudió la cabeza. “Oh, nada”, dijo. “¡Nada!”, gritó Olodumare. “¿Tú me acabas de salvar y de salvar mi corona y que no quieres tener nada?” —Bueno —dijo Eleguá—, “tal vez solo una pequeña cosa”. “Tú puedes tener lo que quieras”, dijo con firmeza Olodumare. “Quiero tener el derecho de hacer lo que quiera”, dijo Eleguá. Continuó con más convicción, haciendo caso omiso de las cejas arqueadas de Olodumare. “Quiero el derecho a hacer lo que quiera. Quiero el derecho a hacer lo que quiera, sea lo que sea”. Olodumare lo deseó, y así fue. A partir de ese momento, Eleguá es el único orisha que hace lo que quiere sin restricciones ni límites (“Santería, los orishas y sus patakys”, s. f.).

De este modo, Olodumare representa esa fuerza universal, pero no es objeto de adoración directa; los creyentes “tratan” específicamente con Olofin a través de otros orishas e intermediarios, pero no lo hacen con Olodumare, quien no se representa mediante ninguna forma o imagen, quizá por ser la energía vital que se encuentra en todo lo existente. Desde ese punto de vista, contradiciendo a Pomar (2015), sería omnipresente más no omnisciente. Algunos lo asocian con el Dios cristiano o con el Padre de la trinidad cristiana. Aquí se puede evidenciar la idea latente de un ser supremo universal de la que habla Horton.

La Regla de Osha-Ifá cuenta con un panteón de deidades u orishas que ascienden a varios cientos, y cada uno de ellos se ocupa de alguna parte del universo, girando alrededor de las necesidades terrenales de sus creyentes y determinando la visión microcósmica del mundo, tanto en la esfera privada como pública.

El panteón de la Regla de Osha-Ifá¹⁰

Las religiones de origen yoruba presentan una gran complejidad, considerando que el panteón cuenta con 401 deidades. Cuando entre un reino yoruba y otro había diferencias en cuanto a las características o “poderes” de un orisha, se entiende que simplemente se trata de diferentes “caminos”¹¹ usados por los creyentes para llegar a la misma esencia. Lo que quiere decir que aunque un creyente de un reino busque el favor de un orisha específico, en otro reino, para el mismo favor, es posible usar otro orisha; sin embargo, esto no representa ningún problema para el creyente, pues en ambos casos es la esencia la que le otorga el favor al creyente a través de dos caminos diferentes. Indudablemente, esto le adiciona una complejidad adicional en el estudio de la religión. Quizás esta plasticidad inherente pudiera ser también un antecedente para el posterior sincretismo con el catolicismo que surgiría en Cuba, pues aun-

10 Gran parte de la información acerca de este panteón fue tomada de forma directa de “Los orishas” (2018) y de sus vínculos.

11 El orisha es la esencia a la cual se llega mediante sus diferentes caminos.

que el culto sea hacia el santo católico este puede verse como un camino para llegar a la misma deidad esencial.

También se cree que algunos de los orishas fueron antiguos reyes que, a su muerte, ascendieron a la categoría de orisha, como consecuencia de sus acciones, no necesariamente benévolas. En esta religión el culto a los antepasados, o Eggun, es una de las manifestaciones importantes “pues como dicen en el sistema religioso Osha-Ifá, *Ikú Lobbi Osha* (de la muerte nace el orisha)” (“Los orishas”, 2018).

En la historiografía consultada no se ha encontrado información acerca de si existe algún tipo de jerarquización de estas deidades, lo cual no descarta esa posibilidad. Sin embargo, hay algunos orishas que cobran mayor protagonismo que otros, al igual que ocurre con la adoración a los santos católicos. A continuación, se relacionan algunos de los orishas más importantes:¹²

Los orishas del panteón están acompañados de rituales, ceremonias y ofrendas, que se articulan, en su particular teología, con un conjunto de preceptos y prohibiciones que constituyen elementos éticos para la vida de los creyentes. Aunque hay lo que podría llamarse una jerarquía sacerdotal, no se trata de una gran corporación a la manera del catolicismo. En la intrincada red de la religión entre los orishas hay relaciones de parentela, otros provienen directamente de Olodumare, otros son transformados en orishas tras la muerte de un creyente. Entre ellos hay relaciones que asemejan la cotidianidad humana, situación que se conoce a través de los numerosos *patakie*s y que guarda algunas semejanzas con la cotidianidad del panteón griego. Poseen un sistema oracular que les

12 En las dos primeras columnas se relaciona el orisha con el equivalente católico, según la santería o Regla de Osha. No se ha encontrado en la historiografía revisada en qué consiste el mecanismo de asociación utilizado, o si obedece a algún tipo de lógica. Es posible que cada asociación tenga su propia historia de acuerdo con circunstancias específicas. En la columna de información adicional se explican otras características relacionadas con el orisha. También aparecen mencionadas las deidades equivalentes en la Regla de Palo y la Regla Abakuá. No hay que olvidar que la Regla de Palo y la Regla Abakuá son sistemas religiosos independientes, pero comparten su origen africano y muchos elementos comunes. En Cuba, la plasticidad de la que ya se habló permite que un creyente en la santería lo sea, simultáneamente, de los otros sistemas religiosos.

Tabla 9.6 Relación orishas con deidades católicas

Orishas	Deidades católicas / Sincretismo	Información adicional
Eleguá - Eshu	El ánima sola, San Antonio de Padua, San Benito de Palermo y el Santo Niño de Atocha	• Eleguá: es la protección primera. Es el mensajero fundamental de Olofin, sanador, rige el destino de los humanos, se esconde detrás de las puertas y está simbolizado por las rocas. Tiene asociados diecinueve caminos. Se representa con un garabato de madera. • Eshu: rige las manifestaciones de lo malévolo por lo que son necesarias las precauciones. Es tramposo y engaña a otros orishas. Tiene asociados 201 caminos distintos. No debe confundirse con el diablo. • Ambos pertenecen al grupo de los Oddé o guerreros, y en pareja³ representan la constante relación entre lo positivo y lo negativo. • Regla de Palo: Nkuyu Nfínda “Lucero Mundo”. • Regla Abakuá: Efisa
Oggun	San Pedro, San Juan, San Pablo, San Jorge, Santiago Apóstol, San Antonio Abad	También del grupo de los Oddé o guerreros y representa en el cuerpo a la fortaleza y el trabajo. En la naturaleza a los metales. Representa las guerras y podría decirse que es la deidad de la tecnología. Tiene 45 caminos asociados. Se representa con un caldero. • Regla de Palo: Sarabanda. • Regla Abakuá: Sontemí.
Oshosi	San Norberto, San Humberto	Otro de los guerreros. Se simboliza como un arco y una flecha. Cazador, relacionado con la justicia y los perseguidos. Es mago y brujo. Tiene veinticinco caminos asociados.

Tabla 9.6 Relación orishas con deidades católicas

Orishas	Deidades católicas / Sincretismo	Información adicional
Obatalá	Las Mercedes, San José obrero, Jesús crucificado, Santa Lucía, San Joaquín, Santa Eduvigis, el Santísimo Sacramento	“Es el padre de todos los hijos en la tierra, es el creador de los seres humanos y todo lo que habita en el planeta. Como creador es regidor de todas las partes del cuerpo humano, principalmente de la cabeza, de los pensamientos y de la vida humana, dueño de la blancura o donde participa esencialmente lo blanco como símbolo de paz y pureza. Obatalá es el dueño de los metales blancos, sobre todo la plata. Representa la creación que no es necesariamente inmaculada; lo magnánimo y superior, también la soberbia, la ira, el despotismo y las personas con defectos o dificultades físicas y mentales” (“Los orishas”, 2018). Tiene 51 caminos asociados. Simbolizado por las montañas. Se le considera una osha de cabecera. • Regla de Palo: Mamá Kengue “Tiembla-Tierra”. • Regla Abakuá: Obandío.
Oshun	Caridad del cobre	Representa la sensualidad, la espiritualidad, los sentimientos, la delicadeza, el amor y la feminidad. Es simbolizada como una mujer bella, sonriente pero severa. Representa el rigor religioso. En la naturaleza se simboliza por los ríos. Cuenta con 38 caminos y es una osha de cabecera. • Regla de Palo: Chola Wengue “Siete Ríos”. • Regla Abakuá: Yarina Bondá.
Yemayá	La Virgen de Regla	Es la madre de todos los hijos en la tierra, dueña de la fertilidad y la maternidad. En la naturaleza se simboliza por las olas del mar. Cuenta con veintiséis caminos y es una osha de cabecera muy respetada. • Regla de Palo: Ma Kalunga “Madre de Agua”. • Regla Abakuá: Okandé.

Tabla 9.6 Relación orishas con deidades católicas

Orishas	Deidades católicas / Sincretismo	Información adicional
Shango / Changó	Santa Bárbara	Dios del fuego, la justicia, del trueno y de la virilidad. Es un gran guerrero. Representado con la espada y el hacha guerrera. Es el rey de los orishas; algunos lo equiparan con el Zeus griego. “Representa la necesidad y la alegría de vivir, la intensidad de la vida, la belleza masculina, la pasión, la inteligencia y las riquezas” (“Los orishas”, 2018). Cuenta con 53 caminos y es un osha de cabecera muy respetado. • Regla de Palo: Nsasi “Siete Rayos”. • Regla Abakuá: Okún.
Babalu-aye	San Lázaro	“Es el orisha de la lepra, la viruela, las enfermedades venéreas y en general de las pestes y miseria” (“Los orishas”, 2018). Es simbolizado como un viejo cojo en muletas y cubierto de llagas. Cuenta con 104 caminos y es un orisha muy respetado. • Regla de Palo: Tata Kañeñe “Para Llaga”. • Regla Abakuá: Yíniko.

Fuente: elaboración propia.

permite preguntar a los orishas, quienes a su vez, usan herramientas y moran en vasijas, soperas, montañas, ríos, etc. A los orishas se les asocian colores, números, objetos de poder, trajes, se les honra con bailes, ofrendas con animales, alimentos y objetos de su predilección. Alrededor de cada orisha hay un conjunto diferente de los elementos mencionados, sobre los cuales no se profundiza en este texto, pero que indudablemente son de gran interés.

A manera de conclusión

La santería, como religión afrocubana, es el resultado de un largo y complejo proceso histórico donde se mezclan diversas culturas y se transforman las creencias de la población, bajo unas condiciones socioeconómicas que dominaron a Cuba desde que llegaron los primeros conquistadores ibéricos hasta el tiempo presente. Las condiciones económicas impuestas por los conquistadores, basadas en la explotación azucarera y el uso de mano de obra esclava, proveniente de África, permitieron el paso de diversas culturas africanas a América, obligando a dicha población a tratar de preservar su propia historia por medios clandestinos dentro de instituciones como los cabildos.

Los cabildos de nación y las cofradías, a través de su dinámica histórica en Cuba, fueron las instituciones fundamentales para la preservación clandestina de las creencias de origen africano. Los cabildos reforzaron la identidad étnico-cultural dentro de la población esclava. Posteriormente, bajo la presión eclesiástica, y con la intención de suprimir las manifestaciones culturales públicas de los cabildos, de carácter tan local, fueron forzados a entrar en las cofradías, conformadas por miembros de diferentes condiciones alrededor de un santo católico. Mediante esta fusión de instituciones se sincretizaron las creencias católicas con las africanas, en la clandestinidad, asociando sus deidades a las católicas a las que usan como escudo para “alojar” a alguna de las suyas.

A pesar de los mecanismos conscientemente usados para deculturizar a la población esclava y mantenerla dividida, los sistemas de creencias y otras manifestaciones culturales logran persistir el paso de los

siglos, y aunque no de manera exacta, se conservan numerosos elementos sobre los cuales los antropólogos, entre otros humanistas, identifican sus orígenes en África como: el animismo, el chamanismo, la plasticidad religiosa, la música, los tambores, los colores, etc. La condición de periferia de Cuba, en relación con los centros de poder virreinal, también puso a la isla más lejos de la supervisión del clero y, por lo tanto, para efectos de evangelización, no se contaba con suficientes recursos para asegurarla. Además, los amos no eran proclives a esta por atentar contra la rentabilidad del negocio. Un ambiente de laxitud permanente, como este, en el proceso evangelizador, generalmente asociado a las periferias, fue un factor decisivo para la preservación de las culturas sometidas.

Referencias

- Bolívar, N. (1997). El legado africano en Cuba. *Revista de Sociología*, (52), 155-166. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/25470/25304>
- De la Fuente, A. (1990). Esclavos africanos en La Habana: zonas de procedencia y denominaciones étnicas, 1570-1699. *Revista Española de Antropología Americana*, 20, 135-160.
- Eliade, M. (1976). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Farris, N. M. (1992). El orden cósmico en crisis; El mantenimiento del cosmos. En *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Madrid: Alianza.
- Fraginals, M. M. (1977). Aportes culturales y deculturación. En *África en América Latina* (págs. 13-33). Mexico: Siglo XXI - Unesco.
- Friedemann, N. S. (2005). Palenques: refugios cimarrones de africanía en América. En J. Laviña (coord.), *Esclavos rebeldes y cimarrones* (págs. 98-109). Recuperado de http://www.larramendi.es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1000201
- Imperios africanos (s. f.). Recuperado de https://es.wikipedia.org/wiki/Imperios_africanos
- Laviña, G. J. (1995). Resistencias afroamericanas y otros cimarrones. *Anuario IEHS: Instituto de Estudios Historico Sociales*, (10), 253-265.
- Los orishas (2018). Recuperado de <http://cubayoruba.blogspot.com.co/2006/12/los-orishas.html>

- Lucena, M. (1995). El segundo código negro español, la religión, la humanidad y la tranquilidad y quietud públicas: la crítica realizada en 1788 al Código carolino. Recuperado de <https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/5896/El%20Segundo%20Código%20Negro%20Español.%20La%20Religión,%20la%20Humanidad%20y%20la%20Tranquilidad>
- Mellafe, R. (1973). *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Pomar, J. A. (2015). *El renacimiento religioso en Cuba: elementos formadores de la conciencia religiosa del cubano*. Recuperado de http://abiculiberal.blogspot.com.co/2008/02/el-renacimiento-religioso-en-cuba_11.html
- Santería, los orishas y sus patakys (s. f.). Recuperado de <http://santeria-orishas.blogspot.com/2011/04/dios-de-la-santeria-olodumare-olofin-y.html>
- Sin título (s. f.). Recuperado de <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e7/African-civilizations-map-pre-colonial.svg>

Apéndice I

La siguiente tabla fue tomada de una serie de datos presentes en De la Fuente (1990); en ella se muestran las estadísticas correspondientes a la sección “Tras las huellas de los santeros”. El autor cita como fuentes de estos datos:

- Archivo Histórico del Sagrario de la Catedral de La Habana (AHSCH):
 - Libro barajas de matrimonios de españoles, 1584-1622.
 - Libro I de bautismos, 1589-1600.
- ANC: Protocolos Notariales de La Habana.
- María Teresa de Rojas, *Índice y extractos del Archivo de Protocolos de La Habana*, La Habana, sin editorial, 1947.

En la primera distribución, por períodos, del comercio negrero, aparece un total de 4.493 esclavos. Las otras estadísticas de esa sección presentan un total de 4.462. Los 31 esclavos de diferencia se deben a que

esas otras estadísticas fueron tomadas de la tabla que se presenta en este apéndice y en ella no aparecen registrados otros esclavos de otros pueblos que, aunque son mencionados en el artículo, se ven como casos aislados y no es fácilmente discernible su cantidad o procedencia.

En la tabla aparece una columna llamada “Influencia”, que busca diferenciar a los pueblos de acuerdo con la influencia religiosa-cosmogónica principal, en la cual aparecen las siguientes categorías: musulmana y católica, musulmana, católica y yoruba. Estas clasificaciones han sido inferidas a partir de pistas y referencias indirectas de los textos de De la Fuente (1990) y Mellafe (1973).

A continuación, se presenta la tabla que contiene la información base a partir de la cual se han producido las estadísticas.

Zona	Región	Pueblo - Puerto de embarque	Período	Núm. Esclavos	Influencia
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Alta Gui- nea	Cocoli	1570- 1594	-	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Alta Gui- nea	Cocoli	1595- 1640	2	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Alta Gui- nea	Cocoli	1650- 1699	1	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Balanta	1570- 1594	1	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Balanta	1595- 1640	-	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Balanta	1650- 1699	1	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Bañón	1570- 1594	20	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Bañón	1595- 1640	96	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Bañón	1650- 1699	11	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Berbesí	1570- 1594	2	Musulmana

Zona	Región	Pueblo - Puerto de embarque	Período	Núm. Esclavos	Influencia
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Berbesí	1595- 1640	6	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Berbesí	1650- 1699	-	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Biáfara	1570- 1594	103	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Biáfara	1595- 1640	182	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Biáfara	1650- 1699	7	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Biojo	1570- 1594	12	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Biojo	1595- 1640	49	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Biojo	1650- 1699	17	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Cabo Verde	1570- 1594	2	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Cabo Verde	1595- 1640	1	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Cabo Verde	1650- 1699	7	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Caches	1570- 1594	-	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Caches	1595- 1640	-	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Caches	1650- 1699	7	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Casanga	1570- 1594	11	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Casanga	1595- 1640	19	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Casanga	1650- 1699	2	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Folupo	1570- 1594	-	Musulmana

Zona	Región	Pueblo - Puerto de embarque	Período	Núm. Esclavos	Influencia
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Folupo	1595- 1640	3	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Folupo	1650- 1699	30	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Fulo	1570- 1594	-	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Fulo	1595- 1640	2	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Fulo	1650- 1699	4	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Jolofo (Wolof)	1570- 1594	12	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Jolofo (Wolof)	1595- 1640	31	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Jolofo (Wolof)	1650- 1699	15	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Mandinga	1570- 1594	10	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Mandinga	1595- 1640	34	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Mandinga	1650- 1699	54	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Nalú	1570- 1594	15	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Nalú	1595- 1640	45	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Nalú	1650- 1699	-	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Papei	1570- 1594	-	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Papei	1595- 1640	-	Musulmana
Zona 2. Guinea - Cabo Verde	Guinea - Cabo Verde	Papei	1650- 1699	1	Musulmana
Zona 3. Costa de Oro	Costa de Oro	Bran	1570- 1594	131	Musulmana y Católica

Zona	Región	Pueblo - Puerto de embarque	Período	Núm. Esclavos	Influencia
Zona 3. Costa de Oro	Costa de Oro	Bran	1595- 1640	271	Musulmana y Católica
Zona 3. Costa de Oro	Costa de Oro	Bran	1650- 1699	28	Musulmana y Católica
Zona 3. Costa de Oro	Costa de Oro	Kromanti	1570- 1594	-	Yoruba
Zona 3. Costa de Oro	Costa de Oro	Kromanti	1595- 1640	-	Yoruba
Zona 3. Costa de Oro	Costa de Oro	Kromanti	1650- 1699	3	Yoruba
Zona 3. Costa de Oro	Costa de Oro	Mina	1570- 1594	-	Yoruba
Zona 3. Costa de Oro	Costa de Oro	Mina	1595- 1640	-	Yoruba
Zona 3. Costa de Oro	Costa de Oro	Mina	1650- 1699	140	Yoruba
Zona 3. Costa de Oro	Costa de Oro	Zemba	1570- 1594	3	Musulmana y Católica
Zona 3. Costa de Oro	Costa de Oro	Zemba	1595- 1640	-	Musulmana y Católica
Zona 3. Costa de Oro	Costa de Oro	Zemba	1650- 1699	-	Musulmana y Católica
Zona 3. Costa de Oro	Sierra Leona y Costa de Malagueta	Gangá	1570- 1594	-	Musulmana y Católica
Zona 3. Costa de Oro	Sierra Leona y Costa de Malagueta	Gangá	1595- 1640	-	Musulmana y Católica
Zona 3. Costa de Oro	Sierra Leona y Costa de Malagueta	Gangá	1650- 1699	1	Musulmana y Católica

Zona	Región	Pueblo - Puerto de embarque	Período	Núm. Esclavos	Influencia
Zona 3. Costa de Oro	Sierra Leona y Costa de Malagueta	Quaqua	1570- 1594	-	Musulmana
Zona 3. Costa de Oro	Sierra Leona y Costa de Malagueta	Quaqua	1595- 1640	-	Musulmana
Zona 3. Costa de Oro	Sierra Leona y Costa de Malagueta	Quaqua	1650- 1699	4	Musulmana
Zona 3. Costa de Oro	Sierra Leona y Costa de Malagueta	Zape	1570- 1594	79	Musulmana y Católica
Zona 3. Costa de Oro	Sierra Leona y Costa de Malagueta	Zape	1595- 1640	78	Musulmana y Católica
Zona 3. Costa de Oro	Sierra Leona y Costa de Malagueta	Zape	1650- 1699	2	Musulmana y Católica
Zona 3. Costa de Oro	Sierra Leona y Costa de Malagueta	Zoso	1570- 1594	1	Musulmana y Católica
Zona 3. Costa de Oro	Sierra Leona y Costa de Malagueta	Zoso	1595- 1640	-	Musulmana y Católica
Zona 3. Costa de Oro	Sierra Leona y Costa de Malagueta	Zoso	1650- 1699	-	Musulmana y Católica

Zona	Región	Pueblo - Puerto de embarque	Período	Núm. Esclavos	Influencia
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Bamba	1570- 1594	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Bamba	1595- 1640	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Bamba	1650- 1699	1	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Cimba	1570- 1594	5	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Cimba	1595- 1640	3	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Cimba	1650- 1699	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	El Congo	1570- 1594	46	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	El Congo	1595- 1640	193	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	El Congo	1650- 1699	284	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Enchico	1570- 1594	9	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Enchico	1595- 1640	49	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Enchico	1650- 1699	4	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Luango	1570- 1594	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Luango	1595- 1640	3	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Luango	1650- 1699	68	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Manicongo	1570- 1594	2	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Manicongo	1595- 1640	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Manicongo	1650- 1699	-	Católica

Zona	Región	Pueblo - Puerto de embarque	Período	Núm. Esclavos	Influencia
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Mosanga	1570- 1594	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Mosanga	1595- 1640	1	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Mosanga	1650- 1699	1	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Mosombo	1570- 1594	2	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Mosombo	1595- 1640	1	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Mosombo	1650- 1699	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Motembo	1570- 1594	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Motembo	1595- 1640	10	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Motembo	1650- 1699	1	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Sundi	1570- 1594	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Sundi	1595- 1640	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	El Congo	Sundi	1650- 1699	1	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Arará	1570- 1594	1	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Arará	1595- 1640	46	Católica

Zona	Región	Pueblo - Puerto de embarque	Período	Núm. Esclavos	Influencia
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Arará	1650- 1699	397	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Arda	1570- 1594	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Arda	1595- 1640	1	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Arda	1650- 1699	1	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Carabalí	1570- 1594	2	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Carabalí	1595- 1640	8	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Carabalí	1650- 1699	9	Católica

Zona	Región	Pueblo - Puerto de embarque	Período	Núm. Esclavos	Influencia
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Lucumí	1570- 1594	2	Yoruba
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Lucumí	1595- 1640	8	Yoruba
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Lucumí	1650- 1699	10	Yoruba
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Popo	1570- 1594	-	Yoruba
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Popo	1595- 1640	-	Yoruba
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Popo	1650- 1699	67	Yoruba
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Sao Tomé	1570- 1594	1	Católica

Zona	Región	Pueblo - Puerto de embarque	Período	Núm. Esclavos	Influencia
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Sao Tomé	1595- 1640	5	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Sao Tomé	1650- 1699	9	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Terranova	1570- 1594	9	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Terranova	1595- 1640	22	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Golfo de Guinea y Costa de los Escla- vos	Terranova	1650- 1699	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Nigeria y Camerún	Embuila	1570- 1594	-	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Nigeria y Camerún	Embuila	1595- 1640	8	Católica
Zona 4. Santo Tomé	Nigeria y Camerún	Embuila	1650- 1699	13	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Angola	1570- 1594	127	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Angola	1595- 1640	1.363	Católica

Zona	Región	Pueblo - Puerto de embarque	Período	Núm. Esclavos	Influencia
Zona 5. Angola	Angola	Angola	1650- 1699	61	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Benguela	1570- 1594	-	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Benguela	1595- 1640	10	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Benguela	1650- 1699	7	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Embondo	1570- 1594	-	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Embondo	1595- 1640	-	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Embondo	1650- 1699	1	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Endongo	1570- 1594	-	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Endongo	1595- 1640	-	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Endongo	1650- 1699	4	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Malemba	1570- 1594	-	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Malemba	1595- 1640	3	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Malemba	1650- 1699	15	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Matamba	1570- 1594	-	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Matamba	1595- 1640	1	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Matamba	1650- 1699	5	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Quisama	1570- 1594	-	Católica
Zona 5. Angola	Angola	Quisama	1595- 1640	-	Católica

Zona	Región	Pueblo - Puerto de embarque	Período	Núm. Esclavos	Influencia
Zona 5. Angola	Angola	Quisama	1650- 1699	3	Católica
Zona 5. Angola	El Congo	Luanda	1570- 1594	-	Yoruba
Zona 5. Angola	El Congo	Luanda	1595- 1640	-	Católica
Zona 5. Angola	El Congo	Luanda	1650- 1699	4	Católica

