

Estereotipos en la percepción de las prácticas religiosas de origen africano

David González López

Investigador. Centro de Estudios de África y Medio Oriente (CEAMO).

Walterio Lord Garnés

Investigador. Mundo Latino.

En este artículo nos proponemos sustentar brevemente el criterio de que en la mentalidad popular —en Cuba y otros países de fuerte legado cultural africano— se han asentado estereotipos respecto a los cultos de origen africano; que los propios estudiosos desempeñaron un papel en el afianzamiento de esos estereotipos; y que fueron, sobre todo, imperativos de naturaleza política los que impulsaron en un momento dado la fabricación —y, hoy día, la deconstrucción— de dichos estereotipos.

Los estereotipos «oficializados» que antaño —apenas poco más de medio siglo atrás— rechazaban en bloque las religiones de origen africano, al considerarlas a todas igualmente «atrasadas», «oscurantistas», «malsanas», «demoníacas», etc., en comparación con las religiones institucionalizadas llegadas desde Europa y los Estados Unidos, han ido cediendo terreno, en la mentalidad popular, a nuevos estereotipos que contemplan ciertos cultos como más aceptables socialmente, y a otros como menos aceptables. Entre los primeros se ubican los de origen yoruba —principalmente la llamada Santería— y entre los segundos se cuentan, en especial

—si bien no solo— los de origen bantú: las prácticas del llamado Palo Monte.

Esos estereotipos reaparecen en variados sectores de la vida nacional, repetidos una y otra vez como verdades incuestionables. Bastaría recordar, por ejemplo, programas de la televisión cubana como la telenovela *El eco de las piedras*, donde un viejo esclavo que practica cultos identificables como de origen yoruba aparece como personaje positivo, frente a otro negativo: una mujer caracterizada como practicante de cultos de origen bantú. Enfoques similares subyacían en la serie *Su propia guerra*, del espacio *Día y noche*, donde personajes positivos encarnados por santeros —uno homosexual apodado Toña la Negra, y también la propia madrina del personaje protagonista, El Tavo— volvían a contraponerse a otro negativo, representado por un «palero» que estuvo a punto de matar al Tavo, encerrándolo en una tumba.

Aquí convendría hacer un paréntesis para recordar que muchos practicantes de esas religiones impugnan la propia denominación de Palo Monte que les endilgan, y que no es más que la simplificación del

concepto sobre la energía que esos creyentes atribuyen a todos los elementos de la naturaleza. Muchos practicantes prefieren llamarla Yombe, Bayombe o Mayombe, nombre de un centro religioso del antiguo Reino Kongo. Pero para no perdernos en disquisiciones de nomenclatura, aquí recurriremos al mismo nombre polémico, una vez hecha esa aclaración.

Volviendo a los estereotipos que afectan a los llamados «paleros», estos suponen prejuicios que podrían enunciarse en cierto número de nociones repetidas por los propios practicantes de otras religiones de origen africano, según verificaran los autores de este artículo a partir de entrevistas realizadas a diversos practicantes de distintas partes del país.¹ En sustancia, resumiendo las principales opiniones colectadas, se evidencia el arraigo del criterio referido a que, en comparación con otros cultos de origen africano (teniendo, por supuesto, en mente el modelo que ofrece la Santería cubana), los de Palo Monte:

1. Parecen más «atrasados», «primitivos», «incivilizados»; poco «llamativos», en tanto resultan comparativamente carentes del colorido, el atractivo y la elegancia característicos de la Santería cubana, a diferencia de la cual carecen de una teogonía compleja dotada de un *corpus* voluminoso de mitos, leyendas, principios oraculares, sacerdotes especializados, etcétera.
2. Son más «cerrados», secretos e impenetrables que otros cultos afrocubanos; ni sus practicantes ni sus sacerdotes suelen exhibir amuletos o símbolos visibles que los identifiquen públicamente; discriminan mucho a la mujer.
3. Estando poco estructurados, son más susceptibles de corromperse, de ser penetrados y «adulterados» por otros cultos; por ello han perdido mucho de su origen africano: en los cantos y el culto prevalece una mezcla de vocablos bantú con otros castellanos, a menudo mal pronunciados.
4. Tienen aspectos «aterrorizantes» en sus prácticas, en especial su modo de relacionarse con «los muertos»; sus prácticas pueden servir para «hacer daño», por lo que equivalen a la llamada «brujería» en su vertiente más temible, y sus practicantes son propensos al delito.

Los propios practicantes de los llamados cultos de Palo Monte tienen conciencia de estos criterios, bastante afianzados entre los de otras religiones de origen africano, y —según comprobamos en nuestras entrevistas— ofrecen una amplia variedad de argumentos para rebatirlos. Veamos en detalle los cuatro grupos de argumentos.

¿Poco complejo o poco estudiado?

Si comparamos los volúmenes dedicados al estudio de los cultos de origen yoruba con lo acumulado en el estudio de los de origen bantú, salta a la vista una enorme desproporción a favor de los primeros, tanto en Cuba como en otros países de nuestro hemisferio; de modo que si bien los cultos de origen bantú son menos conocidos, ello es consecuencia, en primer término, de haber sido menos estudiados. Puede argüirse que ese desinterés responde a la ausencia de mucha materia digna de interés investigativo. Dicho de otro modo: han sido poco estudiados porque hay poco que merezca estudiarse. Pero lo cierto es que el estudio del legado bantú a la cultura cubana dista mucho de haber sido agotado. El desinterés debe radicar, pues, en otro lugar.

Muy poco se ha escrito, por ejemplo, sobre las formas de adivinación entre los herederos de la cultura bantú en Cuba, por considerarlas similares a la adivinación yoruba con los cocos (*obi*) y «poco complejas», en comparación con el enorme cuerpo de leyendas sobre el que se sustenta el *diloggún* de origen yoruba. Sin embargo, esto pasa por alto el nivel de especialización que pueden alcanzar ciertos sacerdotes del llamado Palo Monte en el conocimiento de la flora y la fauna, en la enorme variedad de males físicos, psíquicos, individuales y sociales que pueden enfrentar, y en la diversidad de formas (signos y trazos, utilización de diversos objetos y vías, etc.) a las que recurren para la adivinación. Esos criterios también pasan por alto la complejidad que pueden alcanzar ciertos códigos poco estudiados entre los bantú —y sobre todo entre sus descendientes en las Américas—, como su complejísimo código de colores,² sus complejos mitos que sustentan elaboradas regulaciones sociales,³ o su refranero, como reflejo de un alto grado de estructuración del pensamiento.

En cuanto a lo que se les atribuye a estas religiones de «primitivo», «inculto», «incivilizado» o «atrasado», baste recordar que esas mismas nociones sirvieron, en su momento, para diferenciar a todos los africanos respecto al europeo en la construcción del «otro», concebida por este último para justificar su sometimiento a la esclavitud. Tras la abolición, se siguió destacando la pretendida inferioridad del negro respecto al blanco, para facilitar su explotación. Incluso la noción de «más adelantado» o «atrasado», en el lenguaje popular cubano, tiene que ver, en primera instancia, con matices de la piel. ¿Cómo podría, entonces, sustentarse que ciertas prácticas religiosas de origen africano puedan ser más «adelantadas», «cultas» o «civilizadas» que otras?

Es cierto que, por ejemplo, los adeptos a la Santería suelen poner —comparativamente hablando— mucho énfasis en la vistosidad de sus vestimentas y adornos.⁴ En contraste, sobre los practicantes de Palo Monte, Argyriadis observa: «De aspecto pobre, sucios, sudorosos, vestidos de harapos, descalzos, los paleros tienen la desagradable particularidad de parecerse demasiado a aquel esclavo negro despreciable que cada habanero, independientemente del color de su piel, desea hacer desaparecer en el olvido».⁵

Dicho de otro modo, mientras el «palero» rinde culto a, y se identifica con, sus antepasados comparativamente inmediatos (los esclavos en América), el «santero» rinde culto a, y se identifica con, un antepasado más remoto ya deificado: el orisha, que en otro tiempo fue rey o reina. Al propio tiempo, y al igual que todos los practicantes de diversas religiones de origen africano, los del llamado Palo Monte muestran profundo orgullo por su cultura y por los antepasados que la transmitieron. Un creyente nos cuenta: «Lo poco que sé, proviene de esa cultura [...] que yo he tratado de enseñarle a todas mis «ramas», y que yo aprendí con esa gente, que eran [...] hombres muy bien educados, de elegancia, que aunque anduvieran descalzos vestían con prestancia. [...] Y eran muy inteligentes».

Todos los paleros entrevistados convergen en la misma dirección; otro de ellos nos dijo: «Se me enseñó que esa religión era sacrificio a realizar hoy, con vistas a mañana [...] Estoy orgulloso de esa gente. Eso lo llevo dentro de mí. Cuando hablo de mis antepasados, siento un orgullo por dentro».

Con respecto a la idea de que el Palo Monte es «menos culto», el mismo informante opinó que la cultura radica «en saber cómo preparar la vida que vamos a vivir, para cualquier cosa que pueda sobrevenir. Y eso es todo lo que hay en nuestras costumbres [religiosas]. En cuanto a los principios y objetivos del culto, otro practicante los definió como la utilización de todas «las fuerzas de la naturaleza» para «garantizar nuestra supervivencia». Otro más, con una profunda convicción religiosa, subrayó: «Fue la madre naturaleza quien nos creó [...] Les permite a algunos vivir un tiempo determinado, y alarga la vida de otros a su manera [...] como si dijera: “Dios te da, y Dios te quita”».

¿«Muy cerrado» o poco propenso al proselitismo?

En cuanto a la observación de que los cultos de Palo Monte son en exceso selectivos y «cerrados», es cierto que sus adeptos no suelen exhibir símbolos ni

amuletos que los identifiquen, ni se les ve mucho en labores de proselitismo.

Son variadas las razones por las que se ingresa a Palo Monte, según nuestros informantes. Unos lo hacen «por tradición familiar», otros por problemas a los que no hallan solución por otras vías, otros más «por la idiosincrasia de su astral», o «porque necesitaban una preparación espíritu-material» para defenderse de los que deseaban hacerles daño». Al reconocer que «cada persona es una individualidad exclusiva, única», «algunos tienen la libertad de optar por iniciarse o no; otros no la tienen»: hay gente que tiene que iniciarse más tarde o más temprano por razones «materiales, de salud, existenciales o problemas de conducta», pero muchos, una vez resueltos sus problemas, no tienen que permanecer en la religión. Un entrevistado nos contó su caso personal:

Quando tenía 7 años de edad, empecé a tener desmayos, caía inconsciente y los médicos dictaminaron epilepsia. Pero un día [...] en medio de un ataque, empecé a hablar en una lengua africana, y esto ocurrió varias veces, hasta que mi familia [...] me llevó a personas con conocimiento en ese terreno, y de ahí en adelante empecé, como niño que era, a desarrollar cosas más serias y respetables.

Pero este no es un caso frecuente. Hay otros que solo requieren un contacto no permanente con los cultos, como un entrevistado que, de niño, tuvo una enfermedad que únicamente un religioso le pudo curar; entonces se inició, pero después no tuvo que seguir en la religión. O sea, que entre quienes no requieren más que un contacto temporal con la religión se encuentran aquellos que afrontan en sus vidas

situaciones que solo pueden resolver con ciertos rituales [...] Por supuesto, tienen que acceder a ser iniciados. A veces solo necesitan iniciarse, no tienen luego que seguir la línea religiosa; pueden decidir si desean o no permanecer dentro de la religión. Hay casos en los que resulta obligatorio para una persona seguir dentro de la religión; son pocos casos, pero existen.

Un entrevistado precisó que «no todo el mundo puede ingresar en estas religiones. Algunos solo requieren ser presentados; otros requieren un juramento de padre». Otro —de madre cristiana y padre ateo— nos contó que ignoraba que había sido iniciado desde muy pequeño. Después, siendo todavía niño, se le dijo que había una prenda destinada a él, y su tío se la transfirió poco antes de morir. Hay otros casos en que se llega a estos cultos tras un desengaño, una frustración o un trauma: «entonces, buscando la energía para seguir adelante, te acercas a estas religiones [...] Nadie llega a la religión a través de la vanidad o de las posibilidades [materiales]. Y si entran en la religión por vanidad o por posibilidades [materiales] sufren su propia experiencia [negativa] al final».

Con el tiempo, en Cuba ha ido emergiendo una especie de «división del trabajo»: los creyentes tienden a acercarse a la Regla de Ocha (de origen yoruba) cuando desean predicciones sobre el futuro o la solución de problemas menos imperiosos, pero tienden a acudir al Tata nganga para lidiar con problemas más difíciles o que requieran soluciones más expeditas.

En estos cultos, la transmisión del conocimiento y el secreto presenta características complejas. Su objetivo, por supuesto, es conservar la tradición a través de la transferencia de valores y del legado cultural a las nuevas generaciones. Pero para los practicantes, esa transmisión depende de la voluntad y necesidad del receptor, y no de un esfuerzo proselitista.⁶ Sin embargo, quizás sea por el hecho de ser comparativamente celosos en lo referido a transferir conocimientos, que en ocasiones estos cultos son vistos como cerrados y secretos. Hay adeptos que admiten que muchos practicantes prefieren llevarse sus conocimientos a la tumba antes que correr el riesgo de transferirlos a alguien insuficientemente preparado o que pueda hacer uso indebido de ellos. Un entrevistado nos dijo: «Hay una cantidad infinita de secretos que, por más que uno quiera [...] no se pueden revelar [...] Radican en el poder indiscutible que uno deposita en su mente con el fin de alcanzar un objetivo específico [...] Pero [...] hay más pragmatismo que fanatismo [...] hay más comportamiento natural que manipulación».

Otro entrevistado admite que, en efecto, «debido al rompimiento que ocurrió entre muchas personas y nuestros antepasados, nuestros antepasados decidieron llevarse muchos secretos con ellos a la sagrada tumba». Pero ¿de qué secretos estamos hablando? En los medios de cultura bantú —tanto en África como en América— hay resistencia a entregar ciertos conocimientos para fines que no sean resolver problemas prácticos; de ahí su reticencia a las demandas del investigador, o a dar a conocer aspectos de un ritual a alguien que no conozca —o necesite— los fundamentos de las creencias que lo sustentan. Un entrevistado explicó:

Es difícil para la gente que es como yo decirle a usted lo que oyó. Porque [a decir verdad] no se nos dijo nada [...] En el universo de mi padre no se enseñaba ninguna religión: en su universo, ellos sencillamente curaban nuestros problemas, pero parecía que en su mente estaban decididos a no transmitir el conocimiento de sus prácticas a nadie mientras viviesen.

Otro practicante, muy entrado en años, nos habló ampliamente sobre el aprendizaje y los secretos: «No

son muchos los que, como yo, han tenido la oportunidad realmente de aprender de nuestros antepasados y de seguir su tradición, su historia, y las mismas costumbres de los antepasados, que nos enseñaron tal como ellos las aprendieron en sus propias tierras. Pocos tuvieron esa suerte [...] Y si muero mañana, me llevo mis costumbres conmigo».

Pero al margen de su preocupación por no transmitir ningún conocimiento a personas que pudieran hacer mal uso de él —lo cual coarta el proselitismo—, los paleros se esfuerzan por dar continuidad a la cultura hallando a la persona apropiada, capaz y dispuesta a asumir la responsabilidad de convertirse en depositaria de esos conocimientos. El propio informante precisó más adelante:

Tenemos que transferirles cosas a quienes hagan buen uso de ese secreto [...] Este puede persistir durante siglos; no debe desaparecer. Es la gramática de nuestra cultura. [...] Nuestros antepasados seleccionaron con cuidado a las personas. [...] Ahora mismo, yo no creo estar poseído por ninguna [otra] inteligencia, no. Pero en una conversación como esta, los estoy representando a ellos, lo que ellos me enseñaron.

Al contemplar la cuestión del secreto, hay que recordar la diferencia crucial entre el modo en que las religiones bantú operaban en África y el modo en que Mayombe opera en Cuba. Allí, antes de la llegada del europeo, eran la religión y la cultura de toda la comunidad, mientras que aquí adoptaron características de cultura minoritaria, perseguida y resistente. Aspectos que eran, en suelo africano, del dominio de toda la comunidad —según el nivel de acceso de cada grupo de edades— se convirtieron en secretos grupales en Cuba. Esto pudiera ser válido para todos los cultos de origen africano, pero, como vimos, no ya tanto para la Santería, generalmente considerada hoy en día «socialmente aceptable», frente a los cultos de Palo Monte, todavía algo estigmatizados en la ideología popular.

En definitiva, ¿en qué consiste el secreto para los practicantes de Palo Monte? Esencialmente, en la praxis de las enseñanzas legadas por los antepasados. Un entrevistado nos dice:

[Nuestros antepasados] se esforzaron para que interpretásemos correctamente sus enseñanzas. [...] Lo que ellos buscaban era inculcarle a uno un sentimiento muy profundo, para que uno compartiese los mismos sentimientos, para que nosotros hiciéramos las cosas exactamente como ellos las hacían y entendían, y con el fin de no perderlas.

Los practicantes ponen énfasis en que la insistencia en «hacer correctamente las cosas» tenía profundas razones. Un informante advirtió que «si uno hace mal las cosas, eso tiene consecuencias», y de ahí el cuidado en no transferir información sensitiva a la ligera. Pero, al propio tiempo, las vías para acceder al conocimiento (dicho de otro modo, «al secreto») son muy variadas; por eso, el mismo entrevistado nos decía: «hay cosas que no se enseñan, sino que se aprenden por otras vías y medios que yo no puedo explicar». Sin embargo, más adelante subrayó aspectos que pueden constituir parte de un gran secreto, pero que son en realidad recomendaciones sencillas, tales como: «Con el fin de comunicarnos con nuestros antepasados, lo primero que tenemos que hacer es poner fe y todo el corazón y todos los sentimientos en lo que se está haciendo o diciendo, y si se hace eso, siempre se lograrán resultados».

En lo que se refiere a la posición de la mujer en los cultos de Palo Monte, contrariamente a la creencia predominante, esta desempeña un papel importante (recordemos que el Reino Kongo era una sociedad matrilineal), pues sin una mujer presente, no puede iniciarse a nadie.⁷ Además, cualquier persona dotada —hembra o varón— puede desempeñar importantes funciones desde la infancia. Una entrevistada que ofrecía consultas desde niña nos narró:

Yo iba a cumplir 7 años y empecé a ver [...] y el primer espíritu que vi fue mi guía espiritual, el dueño de mi fundamento, el dueño de todas las cosas importantes de mi religión [...] Y yo todavía jugaba a las casitas y ya empezaba a atender eso, que era más grande que yo. Y que yo sentía cierto respeto, porque aunque no me tocaba directamente como era la costumbre [...] porque yo era muy niña.

En la propia historia colonial cubana hay numerosos ejemplos de la intensa participación política de la mujer bantú debido al carácter matrilineal de sus sociedades. No son raros los testimonios de mujeres bantú que han sufrido represión por su actividad política,⁸ o donan sus bienes para ayudar a sus coterráneos necesitados,⁹ o despliegan otras actividades de gran relieve social.

¿«Adulterado» o adaptable?

Sobre el argumento de que los cultos de Palo Monte han perdido mucho de sus orígenes africanos y se han «adulterado» mezclándose con otros cultos, podrían

decirse varias cosas. La primera es que todos los cultos de origen africano sufrieron modificaciones en Cuba —y también en la propia África, al calor del contacto con las costumbres y religiones europeas—, al punto de que ninguno de los cultos afrocubanos puede considerarse 100% africano. Pero, precisamente a contrapelo del estereotipo que ve en las prácticas de Palo Monte bastante «adulteración», hay quienes arguyen que sus practicantes muestran, por el contrario, un singular apego a sus tradiciones africanas. Varios de nuestros entrevistados se manifiestan como aquel anciano que nos dijo: «Y mi nieto [...], si por suerte creciese —y yo espero que lo que existe me permita vivir un poco más—, yo le enseñaría a ser exactamente como yo, y me ocuparía de que no cambie esas costumbres. Que no las cambie, porque ahí es donde radica nuestra cultura, nuestra cultura que vino de allá [de África]».

Los europeos mantuvieron un contacto bastante asiduo con los reinos bantú (especialmente el kongo) desde fines del siglo xv. A la altura del siglo xviii, el cristianismo estaba bien arraigado en esas tierras, casi siempre sincretizado con las religiones bantú, de modo que muchos de los esclavos provenientes de allí iban llegando a América con determinado grado de cristianización. Pero la asimilación de aspectos del cristianismo no tenía lugar de una forma acrítica.¹⁰ En última instancia, es natural que todas las religiones sufran modificaciones a lo largo de su historia.

Una característica de la religión en tierra bantú es su carácter descentralizado. Por lo general, cada persona responsable tiene un nivel de conocimiento y un margen de acción religiosa para resolver los problemas de sus dependientes: un padre de familia, un jefe de clan, o de aldea, etc. Esto no excluía que, para cuestiones que sobrepasaran su ámbito y capacidades, recurriera a una amplísima variedad de especialistas religiosos, según la naturaleza del problema.¹¹ Esta estructura contemplaba un margen de creatividad, o individualidad, bastante amplio para cada practicante, en el marco de determinados principios religiosos generales.

Esta realidad se trasladó a los cultos de origen bantú en América. En las palabras de un entrevistado, una de las razones por las cuales los cultos de Palo Monte se perciben más «atrasados» que otros cultos afrocubanos es «el hecho de que las religiones bantú están basadas más en el tanteo y error que en el dogma». Los procedimientos son «matizados por la ética del individuo, y permeados por las características peculiares de cada padrino, de cada casa, de cada rama, etc.». Desde ese ángulo, entonces, en cierto sentido podría decirse que en los cultos de Palo Monte

«no hay un secreto, sino que cada individuo es su propio secreto».

Por eso los practicantes de Mayombe insisten, y no con poca razón, en que (contrariamente a lo que se arguye) su corriente ha permanecido muy puramente apegada a la tradición africana, a la peculiar tradición bantú. Pero esto no excluye que Mayombe experimentara cierto grado de adaptación, ejemplificado en el surgimiento de fenómenos tales como la adopción de la Virgen de la Caridad, probablemente entre esclavos bantú cristianizados de la zona oriental del país,¹² o la popularidad de que gozaba entre los angolanos Santiago Apóstol, identificado además con el rey kongo Afonso I.¹³

Otros ejemplos de la capacidad sincretizadora de las religiones de origen bantú tienen que ver con la aparición de corrientes religiosas más propiamente sincretizadas en el seno de Mayombe, en Cuba. Una de ellas fue Briyumba, variante más «criolla», menos «africana», en tanto los practicantes solo reciben una porción del conocimiento que Mayombe atesora. Este desprendimiento ocurrió en tiempos de la esclavitud, pero también en momentos de relativa paz entre los practicantes de distintos orígenes africanos, lo cual facilitó la aproximación entre los cultos. Tras tiempos de antagonismo y tensión, creencias y deidades yoruba fueron injertadas en la teogonía bantú, a veces con nombres y/o características modificadas para adecuarse a las tradiciones bantú, y de ese modo emergió Briyumba.

Hay quienes arguyen que Briyumba apareció por la necesidad de atraer blancos a los cultos Mayombe, pero este es mucho más claramente el caso de otra corriente posterior. Poco después de 1830, principalmente en Matanzas, en dotaciones de esclavos que ya venían cristianizados de la zona bantú, apareció esa otra corriente, que se dio en llamar Kimbisa, y que pudo responder a los sucesivos movimientos sincréticos, profético-mesiánicos que conmovían a porciones del África bantú desde el siglo xvii, como consecuencia del contacto del cristianismo con las religiones africanas, y que prosigue aún en nuestros días. La aparición de la Kimbisa trajo aparejado el surgimiento de la llamada Regla del Santo Cristo del Buen Viaje, creación de un hombre llamado Andrés Facundo de los Dolores Petit, quien se dice la fundó alrededor de 1853. Se atribuye a Petit haber reinterpretado el nombre Kimbisa —escrito entonces Quimbisa— como una frase latina, *Quid Vincit* (¿quién vence?),¹⁴ y de ahí que terminaran confundiendo ambas corrientes religiosas.

En lo referido al argumento de que la lengua kikongo se ha perdido y solo quedan palabras dispersas en el culto, esto también es rebatible. El principal problema en este caso —de nuevo— es la relativa

indigencia de los estudios —en este caso los lingüísticos— sobre la permanencia de vocablos bantú en Cuba. Aunque ya Cabrera,¹⁵ Díaz,¹⁶ de Granda¹⁷ y otros colectaron vocablos, solo muy recientemente se realizó el primer esfuerzo de terreno que abarcó tanto zonas de Cuba como del antiguo reino Congo en África, aunque limitado en su ámbito territorial y en el número de informantes africanos.¹⁸ A falta de una investigación más exhaustiva, no podrá descartarse definitivamente la noción de que las lenguas bantú solo permanecen fragmentariamente en los rituales de Palo Monte, sobre todo porque muchos practicantes insisten en lo contrario. Además, aun con lo poco colectado, Schwegler retoma las tesis de Granda y, reinterpretando los 3 000 vocablos recogidos por Cabrera, arguye de manera convincente que el kikongo desempeñó un papel primordial en el léxico africano en Cuba; que todavía a mediados del siglo xx determinados círculos poblacionales lo usaban como medio de comunicación diario y natural; y que el kikongo (y no «una mezcla de lenguas bantú») es la base de la lengua «conga» ritual hablada en Cuba.¹⁹

Ahora bien, las distintas corrientes religiosas de origen bakongo que florecieron en Cuba mostraron grados diversos de arraigo lingüístico africano. Mientras que Briyumba, y sobre todo la Quimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje utilizan palabras castellanas en su liturgia —lo cual traduce su admitido sincretismo y da pie a criterios de «impureza lingüística»—, Mayombe ha conservado la lengua africana más pura en sus rezos.²⁰

¿«Propenso al “daño”» o sencillamente «pragmático»?

Ya vimos que hasta hace relativamente pocos años, todos los cultos afrocubanos eran asociados al «daño» y la brujería, prejuicio cuyas raíces pueden rastrearse al menos hasta los acontecimientos de 1919, cuando la desaparición de varios niños dio lugar a acusaciones de brujería y «cacerías de brujos» en forma de linchamientos.²¹ Pero probablemente la acusación más seria que algunos hacen hoy al Palo Monte es que sus cultos sirven, al menos en ocasiones, para «hacer daño». Muchos practicantes de cultos afrocubanos, deseosos de que no vayan a acusarlos de «brujería», subrayan que no tienen nada que ver con los «paleros». Esto se manifiesta incluso en algunos adeptos del Santo Cristo del Buen Viaje —como ya vimos, derivación de Mayombe— que fustigan a los mayomberos porque —dicen— siempre trabajan «para hacer el mal», y a los briyumberos, porque —arguyen— pueden hacer trabajos «para hacer el bien o para el mal», mientras

que ellos — los quimbiseros — dicen tener solo «prenda cristiana» y por eso «sus trabajos siempre serán para hacer el bien».²²

Sobre la asociación de los cultos de Palo Monte con «hacer daño», pueden formularse varias observaciones. Como en toda la ideología bantú, en Mayombe se contempla el «bien» y el «mal» como un dúo dialéctico inherente a todos los fenómenos naturales, humanos y sociales. De ese modo, los bakongo llaman *kindoki* a cualquier cosa negativa: la brujería, la enfermedad, la politiquería o cualquier otro mal. Si el mal está en todas partes, y la persona llamada *ndoki* o hechicero se especializa en promoverlo —razonaban los bakongo—, el sacerdote o *nganga* tiene que estar entrenado en las prácticas del mal para poder identificarlo y combatirlo. Puesto que los sacerdotes yombe admiten que conocen las «prácticas malignas», los adeptos a otros cultos afrocubanos recurren a su asistencia cuando tienen que hacerle frente a la hechicería o brujería. Pero, por lo general, los sacerdotes yombe fueron muy temidos y a menudo perseguidos.

Tal vez el argumento fundamental para desbaratar cualquier noción estereotipada a este respecto, es que, con el tiempo, en Cuba ha ido emergiendo una especie de «división del trabajo»: los creyentes tienden a acercarse a la Regla de Ocha (de origen yoruba) cuando desean predicciones sobre el futuro o la solución de problemas menos imperiosos, pero tienden a acudir al *Tata nganga* para lidiar con problemas más difíciles o que requieran soluciones más expeditas. Esto no quiere decir que los *banganga* no sean diestros en las predicciones, ni tampoco que no haya sacerdotes de otras religiones afrocubanas capaces de lidiar con la brujería, o incluso que puedan ser sospechosos de practicarla. Sobre este aspecto, un entrevistado, practicante de Palo Monte, nos dijo:

Yo de lo que me preocupo es de ayudar a la gente a resolver sus problemas [...] Yo uno, no destruyo [...] Me siento en paz conmigo mismo. He ayudado a todos los que he podido; no me gusta hacerle daño a nadie. Yo tengo un principio básico, que es el de no hacer daño, porque entonces el daño mío ya viene en camino.

Los practicantes de los cultos de Palo Monte insisten en que su religión no busca enriquecer o distinguir en forma alguna al individuo respecto a los demás, sino, en lo posible, evitarles problemas a él y a la sociedad. Ya vimos que muchos ingresan por problemas de salud. En efecto, la buena salud es uno de los principales valores en estos cultos, junto con la buena conducta familiar y social. Un entrevistado nos dijo: «A veces vemos que unos tienen mucho y otros tienen poco, y le echamos la culpa a la mala suerte. Yo no comparto la idea de la mala suerte». Otro subrayó:

Lo más importante es la salud, no la riqueza [...] ¿Acaso debemos ser millonarios, y dominar mediante la posesión de cosas? No, nosotros nos basamos en la salud, en el disfrute de la vida. [...] Tiene que haber principios dentro de la religión. No se puede ser desorganizado, borracho ni ladrón; hay que seguir una línea recta en la vida, y ser religioso. Ser buen hijo, buen padre, buen hermano.

[nuestros antepasados] prepararon a sus hijos contra el mal, contra cualquier contratiempo futuro [...] Nosotros lo seguimos haciendo.

Otro nos dijo:

Aquí, si la gente viene vestida o desnuda, no importa, ni tampoco que alguien no le guste a uno. Porque puede ser que la persona sea un delincuente que, como resultado de mala educación en el mundo en que vive [...] no practica la religión, y es desorganizado. Entonces uno le dice: «Haz esto y aquello», y se endereza su vida y ya deja de ser una preocupación para la sociedad.

Pero algo fundamental es la actitud del individuo: solo puede ayudársele si él lo desea, pone de su parte y busca él mismo resolver sus problemas. Así, un creyente nos dijo: «Podemos lidiar incluso con gente indeseable; podemos luchar por reformarlas, pero no podemos hacer lo imposible». Sobre las frecuentes acusaciones de que muchos delincuentes tienden a ingresar en estos cultos solo para buscar refugio, nuestros entrevistados fueron categóricos; uno observó: «El que es delincuente, lo es como quiera. En ninguna religión se incita al robo, a delinquir para después salvarte. El que lo hace, es porque es cabeza mala».

Hasta aquí hemos visto que los estereotipos no resisten el análisis. Pero ¿cómo se afianzaron?

Las raíces de los estereotipos

Ya se ha demostrado con bastante irrefutabilidad que hay que buscar las raíces de los estereotipos que presentan los cultos de origen sudanés como más «adelantados» y «genuinamente africanos», y a los de origen bantú como más «atrasados» y «adulterados», en los ejes teóricos en boga a fines del siglo XIX y principios del XX, momentos en que se sentaban las bases de los estudios afroamericanos en Brasil, Cuba y los Estados Unidos.²³

Las corrientes positivistas y evolucionistas, así como las propuestas eugenésicas en vigor, impulsaron la tendencia a identificar y clasificar a los distintos grupos humanos presentes en la masa esclava en América según sus pretendidos niveles inferiores o superiores de desarrollo.²⁴

El afán pseudocientífico de los esclavistas por identificar a las «razas» más apropiadas a sus fines ya había impulsado, sobre todo desde el siglo XVIII, los estudios de las diferencias raciales.²⁵ Pero en la medida

en que se contempló que la abolición era inevitable, importantes sectores de las élites blancas de América valoraron las consecuencias de diversas variantes de «integración nacional». Las razones por las que se ubicó a las etnias sudanesas (yoruba, akan) en un estadio superior tuvieron que ver, principalmente, con su cercanía a la cultura árabe-musulmana, mientras que los bantú eran relegados —próximos a los bosquimanos y hotentotes— en los peldaños más bajos. Esta tendencia se mostró con fuerza en Brasil, donde el propio Gilberto Freyre argumentaría, ya en el siglo xx, las virtudes de ciertas etnias sudanesas «de piel más clara y culturalmente más próximas a los blancos». ²⁶ Pero desde mucho antes de Freyre,

en los estudios afro-brasileños, esta identificación de un origen cultural —la cultura yoruba—, considerada más fiel a la «verdadera tradición africana», es el resultado de una alianza entre los discursos autóctonos y los escritos de etnólogos que participaron —más en Brasil que en otras partes— en la invención de una tradición. ²⁷

Fue esa «tradición inventada» la que tendió a presentar la cultura y la religión bantú en América como «más “espuria”, menos “tradicional”, menos “legítimamente africana” y menos “susceptible de engendrar progreso”» que las sudanesas. ²⁸ En Brasil, los preconceptos se asentaron en la historiografía y ubicaron a los bantú en condiciones de inferioridad frente a los sudaneses, al caracterizar a los primeros por «una pobreza en sus ritos y mitos [...] En la fraseología popular brasileña, los bantú son considerados perezosos y rudos, malhumorados y arteros, mientras que los sudaneses serían inteligentes, laboriosos, y sus mujeres elogiadas por los atributos físicos y el vigor sexual». ²⁹

Pero los estereotipos no se limitaron a argumentar la superioridad física (supuestamente más «hermosos» y mejor dotados) y «moral» de los sudaneses respecto a los bantú. Los prejuicios se enraizaron al punto de contemplar a los primeros como más proclives a rebelarse y luchar contra la injusticia. No sorprende, pues, que hace unos pocos años, cuando fue a erigirse en una céntrica arteria de Río de Janeiro un monumento al célebre líder cimarrón Zumbi dos Palmares (según toda evidencia lingüística e histórica, de origen angolano), la enorme estatua terminara siendo... ¡una copia de uno de los llamados bronce de Benin! ³⁰

Peor aún: al tenerse al elemento bantú como «menos noble», los resultados de las investigaciones comenzaron a apuntar en direcciones radicalmente contrarias a la evidencia establecida, para sostener incluso que los elementos sudaneses llegaron a predominar numéricamente en el seno de la masa esclava de Cuba, Brasil y otros puntos de América. ³¹ En el caso cubano, los argumentos sobre la pretendida

superioridad numérica del elemento yoruba en el seno de la masa esclava no resisten el más sencillo análisis. Basten las estadísticas sobre los esclavos entrados a los depósitos de cimarrones del occidente cubano en años claves del siglo xix (cuando se alega que «predominaban» los yoruba) para mostrar que los bantú, en general, representaban proporciones aproximadamente tres veces mayores que los yoruba (indicados como lucumíes). ³² Pero de las cifras de cimarrones capturados no debemos concluir que un grupo étnico fuese más propenso al cimarronaje que otro; ³³ pueden más bien servirnos para establecer aproximadamente las proporciones relativas de cada grupo étnico en el seno de la masa esclava. Y aquí el elemento bantú sigue siendo predominante (cuando menos 40-50% de la masa esclava) frente al elemento yoruba, que no debía sobrepasar —incluso en occidente, donde era mayor su presencia— el 15%. En las provincias orientales, la presencia de la cultura yoruba se hace más visible ya bien entrado el siglo xx, en minoría frente al Palo Monte y al Vodú.

Ahora bien, si los yoruba fueron minoría en América, ¿por qué, a todas luces, parece predominar globalmente su religión? Los evolucionistas veían aquí confirmarse que «una religión “más elevada” se imponía sobre cultos “inferiores” para marcar el tránsito de la brujería al politeísmo». ³⁴

Argyriadis, por su parte, observa que —en el caso de Cuba—, desde fines del decenio 1930-1939, las investigaciones tienden a demarcar diferencias entre un culto cuya calidad religiosa se esfuerzan por establecer (la Santería) y las prácticas de la brujería, «atribuidas al terreno del Palo Monte, que es, las más de las veces, descrito como un conjunto de prácticas mágicas disímiles, por demás bastante maliciosas o toscas». ³⁵

En años sucesivos se publica cierto número de trabajos que no solo influyen sobre los expertos, sino también van contribuyendo a grabar nociones entre los creyentes, de modo que a partir del decenio 1950-1959 se afianza la hipótesis de «una subordinación progresiva (en Cuba) de los demás cultos africanos respecto a la religión yoruba». ³⁶ En Brasil, quizás más que en otras partes, se tiende entonces a «abordar los aportes africanos [...] a través de una óptica yoruba, incluso cuando no lo sean». ³⁷

No hay dudas de que, si tomamos como punto de referencia *lo visible* —en términos de indicaciones *externas* de práctica de alguna religión de origen africano (vestimentas, pulsos, collares, pañuelos u otros adornos corporales)— los cultos de origen yoruba son hoy día predominantes entre los creyentes cubanos. Un proceso de *yorubización* parece haber marcado a la mayoría de los cultos, e incluso algunos de los más próximos

Si mirando el fenómeno en retrospectiva, puede parecer lógico que la gradual aceptación social de los cultos afrocubanos se haya iniciado con un enfoque parcializado, selectivo y excluyente —que admitiese inicialmente solo a algunos y no a todos—, la evidencia del desarrollo histórico aconseja la reconsideración de ese enfoque.

culturalmente a lo yoruba —como los arará— parecen a punto de ser absorbidos por el empuje yoruba.³⁸

Sin embargo, cuando se le mencionan estos inobjectables frutos de la observación a un practicante de Palo Monte, este suele señalar al menos dos aspectos. Primero, que, puesto que los practicantes de cultos de origen bantú no exhiben sus atributos, y siendo más «cerradas» sus actividades, son más difíciles de identificar y contabilizar. Segundo, que «el Muerto parió al Santo», con lo que aludirían —para ponerlo en los términos más técnicos de Argyriadis— a «la evidente fluidez e interpenetración que existe entre los distintos sistemas de creencias en Cuba».³⁹ La multiplicidad de creencias e iniciaciones es hoy más la regla que la excepción en el panorama de los cultos afrocubanos. ¿Qué porcentaje de babalawos son también iniciados en el Palo, o cuántos paleros se han iniciado en la Santería y luego han alcanzado el rango de babalawos sin renunciar al Palo, por ejemplo? Cada vez más, los estudiosos tienden a advertir que —debido a los prejuicios— «muchos practicantes se presentan solo como santeros, aunque la mayoría de las veces también hayan sido iniciados en el Palo».⁴⁰

Por lo demás, Argyriadis parece pensar que los paleros son las únicas víctimas de estos estereotipos, cuando observa que «en definitiva, el rechazo de las prácticas culturales de origen africano (en el sentido peyorativo, “primitivo” del término) y los prejuicios que van de la mano con esta discriminación parecen recaer exclusivamente sobre el Palo».⁴¹

Sin embargo, habría que admitir que el estigma es, cuando menos, compartido por el vodú, cuyas prácticas son quizás incluso más temidas, en el imaginario popular cubano, que las de Palo Monte, y consideradas aún más «atrasadas» y «dañinas». Y si ese rechazo no tiene mayor impacto, se debe más bien a la limitación del vodú a las provincias más orientales del país, y en especial a sus zonas rurales. Pero esto nos presenta, al menos, dos contradicciones respecto al estereotipo vigente. En primer lugar, la cuna del vodú radica en territorio ewe-fon, o sea, sudanés — la misma que dio origen a la cultura arará, geográfica y culturalmente muy próxima a la yoruba, con independencia de los aportes

de otros orígenes, muy visibles en lo que se refiere a los bantú. En segundo lugar, también el vodú ha experimentado en Cuba un notable proceso de yorubización, más evidente en la incorporación de las deidades del panteón yoruba, sincretizadas con las ewe-fon. Por demás, es bien sabido que el vodú fue nada menos que el motor de la primera revolución antiesclavista americana exitosa; así que, de nuevo, los estereotipos no resisten siquiera el más somero análisis.

Si, mirando el fenómeno en retrospectiva, puede parecer lógico que la gradual aceptación social de los cultos afrocubanos se haya iniciado con un enfoque parcializado, selectivo y excluyente —que admitiese inicialmente solo a algunos y no a todos—, la evidencia del desarrollo histórico aconseja la reconsideración de ese enfoque.

Por lo demás, el hecho de que hoy se escuchen con más vigor, en Brasil, el Caribe y otras partes de América, voces que señalan la necesidad de revalorizar el aporte bantú a nuestras culturas, tampoco parece ajeno a determinados acontecimientos políticos. A diferencia de la zona sudanesa, la mayor parte del África bantú estuvo, en los primeros decenios de las independencias africanas, conmovida por los regímenes de minoría blanca, el *apartheid*, las dictaduras y las violentas luchas que estos flagelos sociales promovieron. Solo a partir del decenio de 1990-1999, el desplome del *apartheid* en Sudáfrica y de la dictadura de Mobutu Sese Seko en la República Democrática del Congo abrieron nuevas esperanzas para toda el África bantú, y renovadas expectativas para los herederos de su cultura en América.⁴² Y, con ello, puede progresar con mayor fuerza la reivindicación del aporte bantú a nuestras culturas nacionales en América.

Notas

1. En el presente trabajo, aparecerán fragmentos de entrevistas, referidas, de manera general, al archivo personal de los autores y vinculadas al Proyecto Kongo/Cuba que han venido desarrollando estos desde 1998.

2. David González López y Walterio Lord Garnés, «La energía de los colores en el universo bantú», *Temas*, n. 35, La Habana, octubre-

David González López y Walterio Lord Garnés

diciembre de 2003, pp. 50-9; «Zintinta: el código de colores bantú», *Kilombo*, n. 2, Libreville, marzo de 2004, p. 237-59.

3. David González López y Walterio Lord Garnés, «Significado histórico y significado cultural en el mito de origen de la institución del manicongo», *Del Caribe*, n. 35, Santiago de Cuba, 2001, p. 9-21.

4. Algunos viejos practicantes se quejan de que ese énfasis —que pareció responder inicialmente al afán por marcar diferencias de estatus— ha alcanzado niveles exagerados, y determina que el costo de las iniciaciones esté requiriendo desembolsos cada vez mayores. Pero aunque la creciente «monetarización» de los cultos es más visible en la Santería, afecta en mayor o menor medida a todas las religiones.

5. Kali Argyriadis, «Des noirs sorciers aux babalaos: analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane», *Cahiers d'Études Africaines*, a. 4, n. 160, EHESS, París, 2000, p. 660.

6. Los viejos practicantes tienden a ser reacios a tener muchos ahijados y critican a quienes no siguen esa tradición, pues —dicen— es peligroso para el ahijado que el padrino tenga demasiados ahijados que atender, pues no podrá ayudar y proteger debidamente a todos.

7. Nuestros entrevistados (hombres y mujeres) resaltan que la única limitante de la mujer tiene que ver con su capacidad reproductora, que debe proteger de determinados rituales. Sin embargo, una vez pasada la edad reproductiva, en Palo Monte no se hace mucha distinción entre el hombre y la mujer. Recuérdese, además, las célebres líderes cimarronas de origen bantú.

8. Olga Portuondo, «Metalurgia y cultura bantú en el Oriente colonial», *Del Caribe*, n. 31, Santiago de Cuba, 2002, p. 86.

9. Rebeca Calderón, Elsa Almaguer y Milagros Villalón, «Bantúes en la jurisdicción de Cuba. Consideraciones tipológicas», *Del Caribe*, n. 32, Santiago de Cuba, 2002, p. 63.

10. Véase David González López y Walterio Lord Garnés, «La energía de los colores...», ob. cit.; «Zintinta...». El segundo aborda el fenómeno incluso en nuestros días.

11. Para tener una idea del grado de especialización, véase John M. Janzen, *The Quest for Therapy: Medical Pluralism in Lower Zaire*, University of California Press, Berkeley-Londres, 1978; John M. Janzen y W. MacGaffey, *An Anthology of Kongo Religion*, University of Kansas Press, Kansas, 1974; y Théophile Obenga, *Les Bantou: langues, peuples, civilisations*, Présence Africaine, París-Dakar, 1985. Recuérdese, por ejemplo, que la notoria Kimpa Vita (Dona Beatriz) era *nganga marinda*, especialización que requería largo estudio y preparación, pues trataba los «males sociales».

12. Véase Olga Portuondo, ob. cit.

13. Walterio Lord Garnés, «Resistencia y cambio cultural entre los bantú: la constante búsqueda del equilibrio», en *Problemas actuales de África y Medio Oriente: una visión desde Cuba*, CEAMO/CLACSO, La Habana, 2000, p. 102.

14. María del Carmen Muzio, *Andrés Quimbisa*, Ediciones Unión, La Habana, 2001, p. 85.

15. Lidia Cabrera, *Vocabulario congo. El bantú que se habla en Cuba*, Chicherekú, Miami, 1984.

16. Teodoro Díaz, *Diccionario de la lengua congo residual en Cuba*, Casa del Caribe y Universidad de Alcalá, Santiago de Cuba, 1998.

17. Germán de Granda, *De la matrice africaine de la «langue congo» de Cuba (Recherches Préliminaires)*, Centre des Hautes Études Afro-Ibéro-Américaines, Université de Dakar, 1973.

18. Gema Valdés Acosta, *Los remanentes de las lenguas bantú en Cuba*, Fundación Fernando Ortiz y Universidad de Alcalá, La Habana y Alcalá de Henares, 2002.

19. Armin Schwegler, «El vocabulario (ritual) bantú de Cuba. Acerca de la matriz africana de la “lengua congo” en *El monte y Vocabulario congo*, de Lidia Cabrera (parte I)», *América Negra*, n. 16, Bogotá, diciembre de 1998, p. 137-85. Una tendencia similar parecen esbozar las más recientes investigaciones lingüísticas en la vecina Jamaica, como testimonio Maureen Warner-Lewis, *Trinidad Yoruba: From Mother Tongue to Memory*, University Press of the West Indies, 1997; «Posited Kikoongo Origins of Some Portuguese and Spanish Words from the Slave Era», *América Negra*, n. 13, Bogotá, junio de 1997, p. 83-97.

20. Estas diferencias resultan obvias al comparar rezos y cantos de una regla con los de la otra, tal como hicieron Stéfano Ventura en textos aún inéditos, y también Lidia Cabrera, *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*, Ediciones Universal, Miami, 1977.

21. María del Carmen Muzio (ob. cit., pp. 81-4) atribuye algunos hechos a «brujos kimbiseros» y recuerda que se dieron «casos reales en los que una “prenda” pidiera sangre blanca», especialmente en el día de la Santa Bárbara, «por considerarse el día en que los diablitos desaparecían a los niños blancos y rubios, encontrados en la calle». Sin embargo, Alejandra Bronfman («La barbarie y sus descontentos: raza y civilización: 1912-1919», *Temas*, n. 24-25, La Habana, enero-junio de 2001, p. 23-3) no precisa la filiación religiosa de los acusados (en efecto, por lo general en aquellos tiempos no se hacían distinciones entre los distintos cultos, considerados en bloque «brujería») y más bien enfatiza el modo como el terror fue construido con fines políticos.

22. Transcribiendo los argumentos de sus entrevistados, María del Carmen Muzio (ob. cit., p. 91) afirma que, sin embargo, si el creyente tiene «un enemigo que le esté haciendo algún mal [...] se queja a su prenda pidiendo justicia».

23. Véanse, por ejemplo, Yeda Pessoa de Castro, «A herança banto e suas recriações», en Wolfgang Döpcke (org.), *Crises e reconstruções*, Linha Gráfica Eds., Brasília, 1998, p. 40-64, Armin Schwegler, ob. cit., Kali Argyriadis, ob. cit. y Stefania Capone, «Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines», *Cahiers d'Études Africaines*, a. 1, n. 157, EHESS, París, 2000, p. 55-77.

24. Stefania Capone (ob. cit., p. 57) recuerda que eran los años en que se tendía a clasificar a los grupos humanos según las pretendidas leyes del evolucionismo ubicándolos en distintos niveles jerárquicos a partir de sus rasgos físicos y sus supuestas cualidades morales.

25. Quien revise la documentación de tiempos de la esclavitud —e incluso la posterior—, comprobará la forma tan arbitraria y contradictoria en que unos grupos étnicos eran ora ensalzados, ora denostados, en comparación con otros.

26. Stefania Capone, ob. cit., p. 54. Más adelante observa que Melville Herskovits —alumno de Boas, al igual que Freyre— buscó algo similar en la masa de origen africano en los Estados Unidos y —por escasear allí los elementos de origen yoruba— argumentó que un papel equivalente fue desempeñado por los elementos de origen akan —igualmente sudaneses—, e insistió en que la cultura bantú ejerció «una influencia muy débil» en todas

las antiguas colonias inglesas de América, a pesar de su incuestionable superioridad numérica.

27. *Ibíd.*, p. 64.

28. Kali Argyriadis, *ob. cit.*, p. 656.

29. Yeda Pessoa de Castro, *ob. cit.*, p. 42.

30. *Ibíd.*, p. 43. Castro arguye abundantemente que aunque el legado lingüístico de ese quilombo, el más célebre de América, es sin duda bantú, hay incluso especialistas que insisten en su origen ardra (sudanés).

31. Stefania Capone (*ob. cit.*, p. 65) observa cómo Raymundo Nina Rodrigues, precursor de los estudios afro-brasileños, rechazó los estudios lingüísticos que demostraban la supremacía numérica de grupos bantú en Brasil, y optó en su lugar por la observación de «hechos religiosos» que demostrarían lo contrario. Por su parte, Yeda Pessoa de Castro (*ob. cit.*, pp. 44-5) recuerda el enorme aporte de las lenguas bantú a la toponimia brasileña, y también su inmenso predominio en el lenguaje de los bailes de raíz africana en toda la América (samba, tango, merengue, rumba, conga, calipso, marimba, etc.). Maureen Warner-Lewis («Posited Kikongo Origins...», *ob. cit.*) propone orígenes en la lengua kikongo para términos tan arraigados en español y otras lenguas europeas como bozal, criollo, curro, mulato, zambo y conuco.

32. Gabino La Rosa Corzo, *Los cimarrones de Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1988, pp. 156-76. Hay que observar que estos depósitos se ubican en la región occidental, donde hubo mayor número de esclavos yoruba. Si se incluye la región oriental, entonces el elemento yoruba se presenta como más pequeño aun, incluso en el período 1792-1838, cuando mayor debió ser el número de sus exponentes en Cuba. En su pesquisaje sobre la procedencia de los esclavos de toda la isla en ese período, Zoe Cremé (*Pesquisaje sobre la procedencia de los esclavos en la jurisdicción de Cuba entre 1792-1838*, Publicigraf, La Habana, 1994, p. 21) concluye que los de origen yoruba «no son representativos en nuestra muestra, ya que hemos tenido muy poca referencia documental y bibliográfica acerca de estos grupos en toda la jurisdicción».

33. De hecho, más notable que el liderazgo bantú en buen número de palenques u otras manifestaciones de cimarronaje en Cuba y

otras partes de América, fue la convergencia y convivencia de elementos de diversos grupos étnicos en libertad. Pero de todas formas el aporte bantú a las instituciones del palenque y el cimarronaje, en África y América, ya ha quedado bien demostrado. Véase Walterio Lord Garnés, «Raíces africanas del cimarronaje americano», *Del Caribe*, n. 40, Santiago de Cuba, 2003, p. 47-54.

34. Stefania Capone, *ob. cit.*, p. 68.

35. Kali Argyriadis, *ob. cit.*, p. 652.

36. *Ibíd.*, pp. 656-7.

37. Yeda Pessoa de Castro, *ob. cit.*, p. 40.

38. Sobre los arará, véase Walterio Lord Garnés, «Breve aproximación a la presencia beninesa en los cultos afrocubanos: canales, dinamismo y perspectivas», *Kilombo*, n. 1, Libreville, octubre de 2001, pp. 15-27.

39. Kali Argyriadis, *ob. cit.*, p. 656.

40. *Ibíd.*, p. 665.

41. *Ibíd.*, p. 657.

42. Es válida para toda América la advertencia de Yeda Pessoa de Castro (*ob. cit.*, pp. 45-6), cuando señala que el esfuerzo por reivindicar el aporte bantú no debe conducir a que se oponga, al «nagocentrismo» predominante, un esfuerzo por «bantuarizar» al Brasil. Y, una vez establecido el aporte bantú en su justo valor, tener cuidado —tal como se advierte en Yeda Pessoa de Castro, «Para um estudo comparativo de bantuismos na Iberoamérica», *Kilombo*, n. 1, Libreville, octubre de 2001, p. 34— en no «congolizar» todo el aporte bantú a la cultura americana.

© TEMAS, 2006.