

Legado africano en Bahía Honda. Oralidad y memoria en su identidad cultural

Silfredo Rodríguez Basso*
Universidad de Pinar del Río, Cuba

RESUMEN: *¿Cómo la oralidad y la memoria colectiva, manifestaciones legadas por los africanos, continúan formando parte de la identidad cultural de Bahía Honda?; ambas expresiones, se aproximan y son abordadas para integrarse con otras, como las religiosas, que develan lo vivo de la herencia cultural africana que permanece en nuevos sujetos portadores, enclavados en una localidad bajo los efectos de una crisis de identidad, entre otras razones, por la demolición de su patrimonio histórico, por lo que la oralidad y la memoria se han transformado en recursos imprescindibles para la superación de esta eventualidad mediante la preservación de sus valores culturales. El método etnográfico y las entrevistas no estructuradas, en profundidad, constituyeron los métodos fundamentales para la obtención de dicho resultado.*

PALABRAS CLAVE: *Legado africano, Bahía Honda, identidad cultural, oralidad, memoria colectiva.*

African legacy in Bahía Honda. Orality and memory in cultural identity

ABSTRACT: *How do orality and collective memory, manifestations passed on by their African forebears, continue to be part of the cultural identity of Bahía Honda? Both of these expressions are approached and addressed so as to integrate them with others, such as religious; thus revealing the living African cultural heritage that remains part of the current population. It is located in a region suffering the effects of an identity crisis, among other reasons, due to the destruction of its historical heritage, which is specifically why orality and memory have become indispensable resources in the struggle to overcome this eventuality, through the preservation of cultural values. The ethnographic methods, along with unstructured, in-depth interviews, were the fundamental methods used to obtain the information used as the basis for this paper.*

KEYWORDS: *African legacy, Bahía Honda, cultural identity, orality, collective memory.*

* silfredo111166@gmail.com

Fecha de recepción: 1 de marzo de 2016 • Fecha de aprobación: 17 de mayo de 2016

BAHÍA HONDA. UNA CULTURA VIVA

Bahía Honda constituye un municipio del occidente cubano que, tras la división política administrativa aplicada en enero de 2011, es parte de la recién creada provincia de Artemisa después de haber pertenecido desde 1976, a la de Pinar del Río. Ubicada en su vertiente norte, recibe el nombre por la bahía homónima. Limita al norte, con el Golfo de México; al sur, con los municipios de San Cristóbal y Candelaria; al este, con la provincia de La Habana y al oeste, con la de Pinar del Río.

Insertada en la región histórico-cultural Vueltabajo,¹ mantuvo un vínculo socioeconómico con la producción azucarera sin alteraciones considerables a partir de las postrimerías del siglo XVIII [Alonso 2000] con la gradual aparición de más de 25 ingenios durante el XIX, emporio del que emergió un mundo cultural que hoy la identifica como “tierra de azúcar y folclore”, de conformidad con la existencia de una cultura popular tradicional vinculada en gran parte con las tradiciones del origen africano en el entorno de los bayeyes, comunidades nucleadas alrededor de las centrales azucareras como la

¹ Los topónimos utilizados anteriormente partieron del legado lingüístico aruaco, cuando los conquistadores, durante el siglo XVI, la identificaron de acuerdo con los tres cacicazgos o provincias indias existentes: Guaniguanico, Guanahatabibes y Marién. Más adelante, se sustituye por el vocablo marinerio de Sotavento, para referirse al oeste, a diferencia de Barlovento, tomando como punto de ubicación a Santiago de Cuba y, después, a La Habana. El criterio predominante se sustenta en su delimitación geográfica. Autores como Cirilo Villaverde y Tranquilino Sandalio de Noda fueron pioneros en el uso de este topónimo para denominar y divulgar la región más occidental. El segundo, define la Vueltabajo como “[...] una tierra larga y angosta, que corre desde La Habana vuelta del poniente” [Noda 2008: 37]. Véase Cirilo Villaverde. *Excursión a Vueltabajo*. Primera parte (1938). Ediciones Loynaz. Pinar del Río. Todos estos usos, incluyendo Vueltabajo, se corresponden con indicadores de orden lingüístico y de ubicación espacial del hablante, de ahí que, en el transcurso de tres siglos, la geografía y las tradiciones orales, aruaca e hispana, impusieran tal uso, hoy utilizado en la toponimia del occidente cubano.

En sustitución de los términos oficiales, el vocablo vueltabajo se impuso por los propios habitantes de la región y por quienes se aventuraban al interior de este espacio, lo cual persiste en las fuentes vivas de la oralidad.

Más allá de cualquier definición a priori, el autor considera que el topónimo expresó, incluso antes del siglo XIX, la existencia de una región histórica y cultural al margen de lo relativo de sus límites, variables en correspondencia con los imperativos político sociales, pero invariables a tono con las necesidades vitales de subsistencia humana en este entorno físico-geográfico que, a pesar de sus diferencias, posee rasgos de identidad cultural afines, contrarios a las reducciones territoriales de que fue objeto.

denominada Pablo de la Torriente Brau, conocida también por Orozco, surgida a partir de la construcción del ingenio La Luisa, en 1812, y demolido en 2002.

La plantación azucarera que prevaleció durante los siglos mencionados exigió la masiva importación de africanos esclavizados, en su mayor parte de origen congo y lucumí y en menor proporción, ararás. El análisis porcentual de su composición étnica, según el archivo parroquial de la Iglesia de San José de Bahía Honda, era de 34, 81% de congos; 22, 83% de lucumíes y 1, 31% de ararás [Guanche 2008: 56]. Entre los años que abarca el periodo de 1851 a 1860, se deja entrever el sustrato social de las manifestaciones más representativas con este antecedente; de manera relevante, las religiosas, festivas, orales y de memoria colectiva.

Entre las manifestaciones de orden religioso, se encuentran las Reglas de Palo Monte con predominio de la variante *Mayombe*; no así la de *Kimbisa* y *Briyumba*, más concentradas en La Habana y Matanzas. En menor medida, la Regla de *Ocha-Ifá*, de origen lucumí y la Regla Arará, con su variante Magino, persisten con sus características particulares, todas entrecruzadas, por lo que hoy se asiste a la presencia del Palo cruzado o la Santería cruzada, donde se aprecian prácticas rituales con aportes de una u otra denominación. Por igual, entre las manifestaciones de carácter festivo, prevalecen las de Bembé, las Congas, las Veladas y las denominadas Placitas, con sus respectivas posesiones rituales, danzas, cantos, comidas y música como los toques de palo, a la manera de un universo transcultural que se expresa como una cultura viva.

ORALIDAD Y MEMORIA. BREVES PROXIMIDADES TEÓRICAS

La perspectiva teórica del etnólogo Fernando Ortiz para el estudio de la cultura cubana como resultado de intrincadas transculturaciones, constituye una de las claves para el estudio de dichas manifestaciones en las que son recurrentes los géneros orales, traducidos en:

Fórmulas mágicas, oraciones, conjuros, pasajes de la vida de las deidades y los misterios de la integración de los poderes mágicos, y explicaciones de muchos de los hechos de la naturaleza con los que más directamente se mantuvo ligado el africano aportado por la *trata esclavista*, y transmitidos oralmente a las subsiguientes generaciones americanas [León 1971: 140].

Dicho repertorio nos revela, que la oralidad de origen africano permanece en gran medida cargada de un alto contenido religioso mediante narraciones expuestas en forma directa sobre vivencias personales o hechos sobrenaturales presenciados por sus protagonistas. Tradición que, una vez preservada en

la memoria colectiva, contiene una elevada dosis de creatividad al ser moldeada por el imaginario social, al modo de un texto verbal que se actualiza, asimilado en cada oportunidad por una nueva generación de depositarios como recurso de resistencia para la preservación de su identidad, la que asumimos, cuando “[...] los portadores de expresiones culturales convivientes toman conciencia de su existencia autónoma y de su complementariedad en el tiempo histórico y en el espacio geográfico, así como de su *necesidad de permanencia*” [Zamora 2000: 140]; acepción que contempla la adquisición gradual por parte de una comunidad humana, de una autoconciencia étnica en una demarcación territorial determinada, en donde transcurre de manera activa un proceso de producción material y espiritual colectivo cuyo resultado, en una relación de identificación-diferenciación con otros culturalmente definidos, se expresa en formas específicas de actividad identitaria; entre ellas, las tradiciones orales, sin descartar otras formas conexas de transmisión de sus saberes ancestrales.

En ese sentido, además de asimilar el idioma de sus dominadores, la adopción por parte de los africanos de la transcripción textual mediante las firmas de Palo Monte en donde quedaron plasmadas las marcas tribales de contenido ritual o las libretas de santos, “[...] un instrumento de conservación de las mismas en forma escrita, que no suple la oralidad fundamental originaria sino que obra como recurso nemotécnico para el creyente” [León 1971: 141], se establece desde el término de “literatura oral”, creado en 1881 por el francés Paul Sebillot, o el de “oralitura”, sostenida por autores caribeños como Édouard Glissant, más que dos visiones controversiales, la aproximación entre la escritura y “[...] los mecanismos de la oralidad. Texto viene de tejer, y guarda más relación con los mecanismos de la oralidad que con los fríos grafismos de la escritura” [Colombres 1998: 17]. En esa dirección, la tradición oral de antecedente africano abarca un tejido que articula los aspectos psicosocial, económico, ético, moral, existencial, ideológico, que condicionan o no la pertinencia de esta manifestación.

La oralidad [del lat. *oralis*], “[...] viene siendo el conjunto de usos culturalmente relevantes del lenguaje hablado” [Monsonyi 1989: 6]; que asume otros códigos expresivos: la pronunciación, la entonación, el ritmo enunciativo, la expresión facial y corporal, al involucrar, además, al público presente y a todo el contexto físico, incluso con la implicación del cuerpo del sujeto presente, su gestualidad, su tono emocional, utilizado como soporte de un mensaje simbólico donde lo religioso ocupa un lugar privilegiado, aun cuando dentro de su contenido prime la experiencia vivida y sentida que recrea la conexión de sus protagonistas con la naturaleza y la sociedad, lo que le impregna a la oralidad y la memoria, en su convergencia, la condición de ser

un hecho cultural con expresiones que se entretajan en sus diversas formas de representación, entre las que sobresalen la posesión religiosa, las oraciones y los mitos, entre otros géneros que circulan y se actualizan en un diálogo constante entre sus nuevos portadores con sus antecesores.

ORALIDAD Y MEMORIA COLECTIVA EN LA IDENTIDAD CULTURAL DE BAHÍA HONDA

La posesión religiosa, es uno de los actos que se articulan entre otras formas de comunicación, con la oral, en un periodo liminal “[...] intermedio, el estado del sujeto ritual, es decir, el ‘pasajero’ o ‘liminal’, es ambiguo, ni aquí ni allí, en medio y entre todos los puntos fijos de clasificación; pasa por un dominio simbólico que tiene pocos o ninguno de los atributos de su estado pasado o futuro” [Turner 1993: 518], cualidad que le posibilita realizar una transferencia de significados entre el sujeto o grupo religioso y lo sobrenatural. Esta condición en que el sujeto ritual se transforma en canal de mediaciones simbólicas, conducen, por ejemplo, a que situaciones eventuales receptadas mediante la narración oral por un sujeto o grupo social, al ser decodificadas, reafirman el “dominio simbólico”, como una forma de control cultural que poseen determinados líderes religiosos:

A Regla Leal Martínez, le da el santo desde los 14 años, ella tiene más de 60 años, a ella la "monta" *Oyá* y *Changó*. Es ciega y diabética. Un día veníamos de Ciego de Ávila y un toro se atravesó en la carretera. Lo pudo ver a través de su santo. Yo fui a un *bembé* en Bahía Honda, en casa de un hombre ciego que le daba *Zarabanda*. Él tenía un cuarto pequeño un piso más arriba y cuando él subió, todo el mundo corrió, y dijo: “no me agarren que el que está ciego aquí es mi caballo, yo no tengo problema”, y sin nadie aguantarlo bajo la escalera, con su paso de santo.²

La riqueza y complejidad de la oralidad, no sólo queda demostrada en la situación religiosa, sino también en la estrecha relación que posee en el imaginario. En el arará, el referido al liderazgo religioso de Arturo Gómez, ya fallecido, afianza la identificación con *Magino*, *Amañó*, *Baloggún* [pueblo de *Oggún*], *Abdaim* y *Akaró*,³ entidades invocadas por este líder en las “reuniones

² Entrevista de los autores a Sonia Rodríguez Rodríguez, 47 años, integrante del grupo portador “1812”. Batey Pablo de la Torriente Brau, Bahía Honda, 3 de diciembre de 2013.

³ Entidades ararás, únicas en Cuba, identificadoras del grupo portador bajo el nombre de “Magino-Arará.” *Akaró*, se relaciona con la naturaleza sobre la base de un avatar marino deificado en *Olokun*, donde *Olo*, figura como la extensión del océano, lo profundo y

de santo” donde se preserva como parte indisoluble del ritual, la oración: “*Abdaim confía en pa, gereguate magino*”.

Estas deidades —*Amañó*, *Baloggún* y *Akaró*, a quienes se les identifica con la muerte—, expresan, además, la interrelación con el Palo Monte, al punto en que una *nganga* llega a asumir la denominación de una de ellas en la comunidad Harlem: *Amañó*. Por su parte, *Baloggún*, asociado con *Oggún*, al decir de Martha Esquenazi, registró la oración de que venía “[...] por el camino del muerto” [Esquenazi 2005: 59], similar a la apreciada por los autores con *Amañó*, cuando reza que “[...] son gente muerta”.⁴

Asociado al Palo Monte, son frecuentes las alusiones a los mitos y leyendas sobre el *kinikini* o *chicherekú*,⁵ una de las tradiciones de Bahía Honda, específicamente en Pablo de la Torriente Brau, la cual se extiende a la zona centro-norte de Pinar del Río.

La microlocalización de este mito en Vueltaabajo, que surge en Cuba en las zonas de concentración esclavista durante el siglo XIX, posee sus diferencias con otras, como la región central del país donde es típico el del *güije*,⁶ o sus homologaciones con la región oriental mediante la posición beligerante que éste desempeña en “trabajos” de Palo Monte. En las narraciones orales de Bahía Honda, el *chicherekú* es representado en su mayor parte como entidades malignas en una condición deforme y asociada a eventos sobrenaturales que incitan a la imaginación.

Los sujetos consultados en la localidad de La Palma, reconocen la procedencia de los mismos desde el central Orozco [Pablo de la Torriente Brau], manipulados por *nganguleros*. Identificados en Palo Monte, con la palabra *nkuyo*,⁷ los componentes destinados para su elaboración incluyen tanto los maderos del monte, residuos orgánicos de seres humanos y animales, razón de su movilidad y propósito de utilizarlo para “trabajos de brujería”, común

desconocido, en cuya vastedad incorpora la idea sobre el fin de la existencia humana, representada en *Akaró*, y su antítesis en *Somuggaggá* [*Somu*, pechos, mama, senos; *ggaggá*, grande, inmensa], expresión del órgano femenino que nutre y favorece la vida.

⁴ Entrevista de los autores a Yusimí Acosta Clavel, 40 años, promotora cultural e integrante del grupo portador “Magino-Arará”. Batey del central Harlem, Bahía Honda, 2 de abril de 2013.

⁵ Entidad mítica en forma de pequeños muñecos elaborados con maderas, plantas y restos de animales o seres humanos con propósitos malignos o defensivos manipulados por los paleros, *tata-ngangas* o *nganguleros*, sujetos relacionados con la religiosidad popular del Palo Monte.

⁶ Entidad mitológica de raíz aborígen, ubicada en ríos y lagos. Se identifica con una figura antropomórfica de pequeña estatura y de aspecto horripilante.

⁷ *Mpunguo Mpungo*: potencia o fuerza con la que trabajan los paleros y que se homologa con *Eleguá* en la Santería o Regla de Ocha.

denominador de los criterios que se vierten: “[...] esos los tienen los santeros pa [sic] hacer trabajos de brujería; y a según versiones de la gente, eran de la vuelta de Bahía Honda esos *chichiricús* [sic], y el dueño vino a recogerlos, pero yo no sé si eran monteros, porque yo no los vi, ni quiero verlos” [Morales 2005: 125].

Uno de los testimonios recopilados, relata lo frecuente de “[...] observarlos en el puente Cardoso, a la entrada del central Orozco, allá por la década del 40. Chillaban como demonios, algunos decían que era gente disfrazada”.⁸ En este mito se percibe cómo durante el proceso de transmisión oral un suceso ficticio o sobrenatural puede convertirse en un fenómeno colectivo por la conjunción de lo real y lo irreal, una manifestación de valor cultural transmutada [James 1988].

En otras de las entrevistas realizadas en la localidad se confirma la presencia del mito del *chicherekú*, tanto o más frecuente que el de la Madre de Agua, denominada *Yemayá* (yoruba-lucumí), Virgen de Regla (católico) y *Mama Kalunga* (Palo Monte), esta última del kikongo [Fuentes y Schwegler 2005: 146], como *máama* (madre, título de respeto) y *ka-lunga* (mar, océano), es decir, madre del mar. Además de, *Baluende* (en kimbisa), *Pungo Kasimba*, *Mama Uмба*, *Mpungu Mbumba* [Bolívar y González 1998: 201]. Referido a este último, Emelina Clavel Gómez narra sobre lo que acontece en el cruce del embalse contiguo al central Harlem, y también en el río ubicado en el Paso de María la O, los cuales adquieren particular resonancia al ser parte de la experiencia individual de esta portadora:

Yo le tengo terror al río. Cuando yo trabajaba en el campo, pasaba por un lugar que le decían El Paso de María la O. Una muchacha que trabajaba en el almacén venía junto a un muchacho por vuelta de su surco y me dijo: “¿Cómo usted viene de allá si usted estaba cantando en el río?” Yo la desmiento y le digo que no venía de allí, y que mucho menos le canto a madre de agua. En ese pedazo existen muchas historias.

A una cocinera se le fue la carreta, y yo estaba en el lindero de Apuros sembrando maíz. Llega y me dice: “Mira que tú eres graciosa, estabas cantando en el Paso de María la O”. Yo le respondo que no, y ella se queda pasmada, así con los ojos muy abiertos hasta que por fin me dice que el canto la estaba jalando para el río. En eso llega Angelito y le dice: “Fortuna, ¿qué te pasa?, y la carga en la carreta y se la llevó. En ese lugar hay una madre de agua. Y a ella le daba Madre de Agua”.⁹

⁸ Entrevista de los autores a Santa Martina Echeverría Portales, 87 años, ama de casa. Poblado, cabecera de Bahía Honda, 10 de septiembre de 2013.

⁹ Entrevista de los autores a Emelina Clavel Gómez, 72 años, líder del grupo portador “Magino-Arará”. Batey del central Harlem, Bahía Honda, 2 de abril de 2013.

Estas narraciones permiten constatar cómo la oralidad remite a fenómenos experimentados de manera directa, contados en primera persona, mediante el “Yo viví eso”, o “Aquí hay muchas historias”, recontextualizadas en el seno familiar, escenario consustancial para el recuerdo y la evocación de lo vivido, y que llega a transformar lo sagrado y lo profano, lo real y lo irreal, en un sentido de oposición recíproca. Así, muchas de ellas, develan la relación entre lo mítico y el control cultural que propicia el respeto a lo sagrado.

La escalonada interrupción de las ceremonias rituales realizadas a *Oggún* tras la muerte de José Manuel Casanova y Diviño, en 1949, dueño del central Orozco, iniciado en la santería con la condición de “hijo de Santa Bárbara” o *babalocha Oni-Changó*, quien las llegó a promover con su activa participación, se esgrime como una de las razones que provocaban la ocurrencia de accidentes en las máquinas del central porque “[...] todos los años, durante la zafra, siempre se moría un trabajador donde Casanova hacía los sacrificios”,¹⁰ lo cual explica la razón del porqué no llegaron a desmontarse las máquinas, ni se ha demolido la torre del central, pues su base es tenida como objeto del *plante* de una *nganga* al amparo de una “[...] inmensa *Madre de Agua*, que salía de noche y la gente la veía”.¹¹

Al emplear simbólicamente lo irreal y lo sagrado en los momentos de crisis, como recurso de resistencia, por medio del control cultural, la oralidad permite establecer, desde sus códigos particulares, una “realidad construida”, inherente al conglomerado humano circunscrito a su universo vital mediante reconexiones con el pasado al desplazar los productos de la actividad social hacia la memoria y frente a los riesgos que entraña la desaparición de determinadas prácticas. La reasunción de la herencia acumulada se efectúa de manera selectiva por sus portadores, en correspondencia con la posibilidad de su reutilización en nuevos contextos culturales e identitarios.

Lo anterior, hace alusión a la influencia positiva que ocurre en la oralidad a partir del carácter selectivo de los procesos culturales que en ella transcurren, además de los negativos que la impactan en Bahía Honda al constituir un segmento importante de su patrimonio histórico; entre otras causas, por los fenómenos migratorios internos y externos que debilitan su capital cultural, la desaparición física de gran parte de los portadores de la tradición, el olvido de la memoria ancestral, cuya sumatoria se refleja en los consiguientes desajustes en el sentido de pertenecía local. La demolición del

¹⁰ Entrevista de los autores a Yamilé Cabrera Pacheco, 35 años, ama de casa. Poblado, cabecera de Bahía Honda, 10 de septiembre de 2013.

¹¹ Entrevista de los autores a Tamara Abreu Pacheco, 44 años, técnica hidráulica, natural de Bahía Honda, residente en la ciudad de Pinar del Río, 8 de septiembre de 2013.

ingenio en la comunidad Pablo de la Torriente Brau, paradigma del patrimonio industrial de Bahía Honda, es uno de los ejemplos más recurrentes en este sentido que simboliza el desmontaje simbólico de la memoria colectiva sobre la herencia africana en su entorno. Sin embargo, al ser la misma una manifestación compartida, transmitida y construida de manera colectiva, garantiza la vigencia o permanencia de vestigios que resultan significativos por las posibilidades que ofrece para la evocación y el recuerdo, al modo de códigos comunicacionales con sus predecesores [Halbwachs 2004].

La “materialidad” de la memoria permite la remembranza, el recuento, la identificación, con un pasado que se hace presente en un acto de integración donde la oralidad y el imaginario se condicionan mutuamente.

Los repertorios orales sobre *Akaró*, indican, por parte de los testimoniantes, la integración entre lo remoto y lo cercano, lo cotidiano y lo mítico, lo real y lo imaginado. La leyenda sobre esta deidad arará se erige en un territorio discursivo que mantiene su vigencia funcional en su concreción con lo mitológico. Una visión particular de esta aproximación, se refleja en un relato relacionado con *Akaró* como discurso identitario:

En un *bembé*¹² en casa de Natividad, se le daba fiesta a San Lázaro. Bartolo, conocido por *Kendengue*, ve la cabeza de Panchito y le da un cocotazo cuando Panchito tenía *Akaró*. De repente, Bartolo se subió por la mata de coco y la desmochó, la de aguacate y la de mango, y valga Natividad que le daba el espíritu de Ma Serafina, que era una negra lucumí, y le tiró unos cantos a *Akaró* que Bartolo se perdió y vino a pie de Orozco aquí. Todo el mundo se arrodilló para que lo perdonara. *Akaró* es un santo tramposo. Eso fue por 1951.¹³

La reconexión con el pasado refleja la dimensión individual de la memoria al insertarse en lo social. El culto a esta deidad, en nuevos contextos, asegura la continuidad cultural de ésta y otras prácticas factibles de reutilizar por su valor funcional; incluso aquellas ya desaparecidas o modificadas.

La festividad del *kinfuiti*,¹⁴ desde su aparente inactividad en Bahía Honda y

¹² Festividad característica de la Santería denominada de esta forma por los tambores, cantos y baile con este nombre.

¹³ Entrevista de los autores a Emelina Clavel Gómez. Batey del central Harlem, Bahía Honda, 2 de abril de 2013.

¹⁴ Traducido del *kikongo*, lengua hablada por los congos, la palabra *kinfuiti* [*Ki-mfúá-ti*], significa, *Ki* [condición], *mfuá* [muerte], *ti* [tronco, madero, palo], es decir, “[...] tronco o palo [...] que funciona por la muerte” [Ortiz 1955: 153], que es una de las expresiones más remotas del culto congo a sus antepasados. La palabra está relacionada con el tambor y la fiesta, denominada con este nombre.

su reducción a la localidad de Quebra Hacha, marca la ruptura con el criterio generalizado; pues, en la práctica, prevalece en lugares que han establecido una memoria: Romerales, Calle de la Mina, Calle Libertad, El Callao, la comunidad Pablo de la Torriente Brau y, lo que resulta aún más importante, en portadores tan significativos como Elia y Julia Kessel, la familia Labarrere y los Toca.

Ana Bertha Ferrer [2008] se apoya en informantes clave: Pedro Estévez Gómez, *Taguayo*, Calendario Socarrás, Amado Labarrere Mora y María Regla Castañedo, *Agustinita*, todos residentes en Pablo de la Torriente Brau [algunos ya fallecidos]. Aunque la autora circunscriba la permanencia de la tradición en los portadores aún vivos, asume con total certeza que ésta constituye una recuperación del pasado.

Elia Kessel, al asumir su tradición *kinfuitera*, evoca a su madre Anastacia Kessel, quien ocupa un lugar protagónico en su anecdotario:

Un día, al escuchar un toque de *kinfuiti*, vino mi madre, desnuda, del corte de caña hasta donde se realizaba la festividad, ya que siempre le bajaba el espíritu de una conga, [...] incluso estando dormida, si escuchaba el tambor *kinfuiti*, salía hacia donde se tocaba, que era en la casa de una santera muy buena venida de Matanzas. Mi papá, el pobre, la seguía sin poder detenerla; cuando llegaba al lugar, ella se ponía a cantar.¹⁵

El imaginario ocupa un lugar primordial en el estímulo de la sensibilidad hacia los sujetos y lugares de la memoria como una otredad cercana y, por ende, en el surgimiento de nuevas identidades.

Maurilio Concepción, señala al respecto:

No tiene que practicarse en una casa para que la gente sepa o conozca la tradición. Aquí en mi casa no se practica religión, y la muchachita mía, yo tengo una niña de cinco años, ya canta muchas de esas canciones porque las oye. A las 11 de la noche ya escucha los tambores como el de *Ayejím*, que es de aquí.¹⁶

Con una mirada bastante cercana a lo expuesto por Maurilio, Alfonso Urquiola nos revela el *continuum* cultural que acompaña a la reproducción

¹⁵ Entrevista de los autores a Elia Kessel, 94 años, portadora de la tradición del *kinfuiti*. Poblado, cabecera de Bahía Honda, 9 de abril de 2013.

¹⁶ Entrevista de los autores a Maurilio Concepción Domínguez, 62 años. Batey Pablo de la Torriente Brau, 26 de junio de 2013.

de lo identitario mediante situaciones límites que lo afianzan o reactualizan en otros contextos espaciales y temporales. Natural de Bahía Honda y residente en la ciudad de Pinar del Río desde la década de los 60 del pasado siglo, perteneciente a una familia heredera de la tradición relacionada con la deidad *Akaró*, esboza sobre su hijo menor:

Él ha visto porque participa también y tiene su fe. Tiene sus “cosas”, sus collares, pero yo no diría que fui yo quien le transmitió eso, fue mi mamá. El nombre que él tiene, Bárbaro, se lo puso mi mamá. Le puso Bárbaro Milán Urquiola, por Santa Bárbara, porque él nació casi muerto y al cabo de los seis meses, se salvó. Tú le preguntas y él no sabe mucho de eso, sólo aprendió lo que le transmitió mi mamá.¹⁷

La permutación y el desplazamiento que experimenta la memoria histórica cuando no encuentra de manera suficiente las fuentes básicas para su reproducción ante el fenómeno de la desterritorialización de su capital cultural [Quintanilla 2003: 27] en correspondencia con el testimonio citado, donde la tradición religiosa familiar prepondera en una portadora distante que la transmite por vía oral cuando retribuye, de acuerdo con el caso citado, al santo de su devoción, por la gracia recibida, el nombre de éste a su descendencia, quien mantiene “sus cosas, sus collares”, nos revela cómo esta tradición se reactualiza, se reacomoda, se recicla en otros escenarios donde es imposible restringirla a las difusas fronteras socioculturales de lo local al desplegar la capacidad de renovarse en su relación con la tradición oral, ante los cambiantes y contradictorios procesos identitarios que transcurren en la denominada modernidad.

CONCLUSIONES

Bahía Honda permanece como una de las localidades del occidente cubano donde las manifestaciones de origen africano prevalecen. Junto a las religiosas y las festivas, la oralidad y la memoria colectiva son privilegiadas, con sus variados géneros: los cuentos, mitos, cantos y oraciones; valores culturales que en la conciencia de sus portadores regulan su vida cotidiana como parte indisoluble de su identidad cultural.

Lo oral, de contenido religioso, predomina donde se recrea la relación de sus protagonistas con la naturaleza y la sociedad en el transcurso del

¹⁷ Entrevista del autor a Alfonso Urquiola Crespo, 62 años, ciudad de Pinar del Río, 11 de septiembre de 2015.

tiempo, de ahí que converja con la memoria colectiva como un hecho cultural con expresiones que se entretujan en sus diversas formas de representación, en diálogo permanente entre sus antecesores y los nuevos portadores de la tradición.

La pérdida del patrimonio histórico de Bahía Honda ante fenómenos como los de la desterritorialización de su capital cultural, reducción generacional de sus portadores, no limita la capacidad de la memoria para reactualizarlo, reciclarlo y renovarlo en función de su protección y conservación, incluso en otras situaciones y espacios específicos sustentados, en gran parte, por la tradición familiar establecida por lazos consanguíneos y religiosos.

REFERENCIAS

Abreu Morales, Armando

2005 *El mito en la Vueltabajo*. Ediciones Loynaz. Pinar del Río.

Alonso, Enrique

2000 *Apuntes para la caracterización integral de una región histórica*. Grupo de Arqueología. Centro de Investigaciones y Servicios Ambientales (ECOVIDA). Delegación Territorial del CITMA. Pinar del Río.

Bolívar Aróstegui, Natalia y Carmen González Díaz de Villegas

1998 *Ta Makuende Yaya y las reglas de Palo Monte. Mayombe, Brillumba, Kimbisa, Shamalongo*. Ediciones Unión. La Habana, Cuba.

Bolívar Aróstegui, Natalia

2001 *Akaró-San Rosendo. Patrón de Pinar del Río*. Cuba. <<http://www.arch.cuba-encuentro.com/encuba>>. Consultado el 5 de marzo de 2009.

Colombres, Adolfo

1998 Oralidad y literatura oral. *Oralidad* (9): 15-21. <http://www.lacult.org/docc/oralidad_09_15-21-oralidad-y-literatura-oral.pdf>. Consultado el 9 de julio de 2016.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1996 El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir, Cuba. *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, 1 (39): 13-37.

Esquenazi Pérez, Martha

2002 *Tradiciones musicales vueltabajeras*. Ediciones Loynaz. Pinar del Río.

Ferrer Rodríguez, Ana Bertha

2008 La influencia africana en Pinar del Río. Particularidades en Bahía Honda, Pinar del Río. *Cauce* 3 (xii): 31-32.

Fuentes Guerra, Jesús y Armin Schwegler

2005 *Lengua y ritos de Palo Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas.* Iberoamericana, Vervuert. Madrid, Frankfurt.

Galiano Rodríguez, Alfredo

2005 De cuentos, cuenteros y mitómanos, en *Cuando alguien te diga*, Miguel Ángel Díaz Catalá (ed.). Ediciones Loynaz. Pinar del Río.

Geertz, Clifford

2000 *La interpretación de las culturas.* Editorial Gedisa. 10ª reimpression. Barcelona.

Guanche Pérez, Jesús

2008 *La cultura popular tradicional en Cuba: Experiencias compartidas.* Fundación Fernando Ortiz. La Habana, Cuba.

2008 *Componentes étnicos de la nación cubana.* Fundación Fernando Ortiz. La Habana, Cuba.

Halbwachs, Maurice

2004 *Los marcos sociales de la memoria.* Anthropos Editorial, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Concepción, Chile, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Barcelona.

James Figarola, Joel

1988 *En las raíces del árbol.* Editorial Oriente. Santiago de Cuba.

Lay Bravo, Mercedes

1985 *El Kinfuiti. En la fiesta de San Antonio de Padua en Quiebra Hacha*, tesis de diploma. Instituto Superior de Arte. La Habana, Cuba.

León, Argeliers

1971 Un caso de tradición oral escrita. *Islas* (39-40), mayo-diciembre: 139-151. Universidad Central de las Villas, Santa Clara (Cuba). <www.lacult.unesco.org/docc/ora/01_uncaso.doc>. Consultado el 9 de julio de 2016.

Martínez Furé, Rogelio

1979 *Diálogos imaginarios.* Editorial Arte y Literatura. La Habana, Cuba.

Monsonyi, Esteban

1989 La Oralidad, en *Oralidad.* Oficina Regional de Cultura de la Unesco para América Latina y el Caribe: (5-19).

Noda Martínez, Tranquilino Sandalio de

2015 Carta a Silvia. Enero 7 de 1839, en *Cartas a Silvia*, Jorge Freddy Ramírez Pérez y Pedro Luis Hernández Pérez. Introducción y notas. Ediciones Loynaz. Pinar del Río: 25-36.

Ortiz, Fernando

1955 *Los instrumentos de la música afrocubana* v, Cárdenas y CIA. Editores e Impresores-Egido, 568. La Habana, Cuba.

1963 *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar.* Consejo Nacional de Cultura. La Habana, Cuba.

Ong, Walter

1987 *Oralidad y escritura. Tecnología de la palabra*. Fondo de Cultura Económica. México.

Quintanilla, Víctor Hugo

2003 Memoria e Imaginario Social: de la oralidad a la escritura. *Oralidad* (12): 25-34. <http://www.lacult.unesco.org/inmaterial/oralidad_12_indice.php?lg=1>. Consultado el 9 de julio de 2016.

Rodríguez Basso, Silfredo

2009 *La presencia etnoafricana en Bahía Honda en la primera mitad del siglo XIX. Dimensión y proyección sociocultural*, tesis de maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Universidad de La Habana. Cuba.

Turner, Victor

1993 Pasajes, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de communitas, en *Antropología. Lecturas*, Paul Bohannan y Mark Glazer (eds.). 2ª edición. MacGraw-Hill. Madrid: 517- 544.

2005 Dramas, Fields and Metaphors, en *Antropología. Lecturas*, Paul Bohannan y Mark Glazer. Editorial Félix Varela. La Habana: 517- 544.

Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa

1989 *Guía para la clasificación de los datos culturales*. (UAM-I). México.

Vera Estrada, Ana

2014 Memorias sobre el cambio azucarero. Visiones desde dentro. *Temas* (77): 92- 101.

Vergara Figueroa, Abilio (comp.)

2001 *Imaginos: horizontes plurales*. Editorial Emahaia S. A. Toluca. México.

Villaverde, Cirilo

2008 *Excursión a Vueltabajo*. Primera Parte (1938). Ediciones Loynaz. Pinar del Río.

Zamora, Rolando

2000 Notas para un estudio de la identidad cultural cubana, en *Pensamiento y tradiciones populares: estudios de identidad cultural cubana y latinoamericana*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana, Cuba.

ENTREVISTAS

- 2013 Entrevista de los autores a Sonia Rodríguez Rodríguez, 47 años, integrante del grupo portador "1812". Batey Pablo de la Torriente Brau, Bahía Honda, 3 de diciembre.
- 2013 Entrevista de los autores a Yusimí Acosta Clavel, 40 años, promotora cultural e integrante del grupo portador "Magino-Arará". Batey del central Harlem, Bahía Honda, 2 de abril.
- 2013 Entrevista de los autores a Santa Martina Echeverría Portales, 87 años, ama de casa. Poblado, cabecera de Bahía Honda, 10 de septiembre.
- 2013 Entrevista de los autores a Emelina Clavel Gómez, 72 años, líder del grupo portador "Magino-Arará". Batey del central Harlem, Bahía Honda, 2 de abril.
- 2013 Entrevista de los autores a Yamilé Cabrera Pacheco, 35 años, ama de casa. Poblado, cabecera de Bahía Honda, 10 de septiembre.
- 2013 Entrevista de los autores a Tamara Abreu Pacheco, 44 años, técnica hidráulica, natural de Bahía Honda, residente en la ciudad de Pinar del Río, 8 de septiembre.
- 2013 Entrevista de los autores a Elia Kessel, 94 años, portadora de la tradición del *kinfuiti*. Poblado, cabecera de Bahía Honda, 9 de abril.
- 2013 Entrevista de los autores a Maurilio Concepción Domínguez, 62 años. Batey Pablo de la Torriente Brau, 26 de junio.
- 2015 Entrevista del autor a Alfonso Urquiola Crespo, 62 años. Ciudad de Pinar del Río, 11 de septiembre.

