

PERFIL HISTÓRICO DE LA OCHA/IFÁ –SANTERÍA CUBANA– (1825-1944)

Ricardo J. Solís Herrera*

Historia



Resumen

El grueso de la historiografía especializada en *religiones populares-tradicionales afrocaribeñas* utiliza la noción de “sincretismo”, o sus variantes, como un concepto que permite explicar históricamente la configuración de la *Regla de Ocha/Ifá*, mejor conocida como santería. Sin embargo, ello ha tenido como consecuencia invisibilizar la diversidad etnocultural presente en la religión. En este ensayo se pretende sugerir algunas ideas que den cuenta de la diversidad etnocultural contenida en la historia de esta religión.

Palabras clave: Regla de Ocha/Ifá, religiones populares-tradicionales afrocaribeñas, familias religiosas, diversidad etnocultural, *yoruba*.

I

El objetivo del artículo es ensayar un perfil de la *Regla de Ocha/Ifá*, mejor conocida como santería cubana, con un sentido histórico y desde el punto de vista de la diversidad etnocultural. En un segundo nivel, se trata de presentar algunas ideas que nos aproximen al entramado de relaciones de las religiones populares-tradicionales afrocaribeñas, el mosaico etnocultural del pueblo cubano y su proceso histórico de formación nacional.

Este trabajo hace parte de una investigación mayor, ya publicada como libro (Solís, 2014), en la cual emprendimos un ejercicio *genealógico* de reconstrucción de la vida histórica de algu-

* Maestrante en Estudios Latinoamericanos (PELA-UNAM). Líneas de investigación: cultura y religiones populares-tradicionales afrocaribeñas, historia de las ideas y filosofía en el Caribe.

nas familias rituales de *Ocha/Ifá* asentadas, al menos en un inicio, en las provincias cubanas de La Habana, Matanzas, Cienfuegos y Villa Clara, durante el periodo de 1825 a 1944.

El espacio de tiempo elegido marca dos hechos históricos de relevancia en la vida histórica de la *Regla de Ocha/Ifá*. El primero tiene implicaciones a una escala atlántica: 1825 es el año de referencia de la caída del imperio *yoruba* de Oyó en África, acontecimiento que trae como consecuencia la entrada masiva de esclavizados de origen *yoruba* a la isla de Cuba (Aboy, 2018). Lo *yoruba* es el sustrato etnocultural base de la *Regla de Ocha/Ifá*. Cierra la delimitación temporal de la investigación un hecho de relevancia interna para la historia de la santería: 1944 es el año del fallecimiento de Timotea Albear “Latuán”, una de las grandes personalidades en la historia de la religión.

II

Antes de desarrollar la temática central del texto, nos parece pertinente presentar un esbozo general de la *Regla de Ocha/Ifá* como expresión religiosa popular-tradicional cubana. La *Regla de Ocha/Ifá* o santería cubana tiene como sustrato etnocultural principal las tradiciones religiosas *yorubas*. Los pueblos *yorubas* se ubican dentro del actual territorio nigeriano. Y, a lo largo de su vida histórica en Cuba, han adquirido formas y contenidos nuevos, gracias a complejos procesos de transculturación con otras religiones de sustrato africano, el catolicismo, el espiritismo kardeciano –así como otras variantes de espiritismo– cultos paganos y las religiones amerindias y asiáticas.

Las formas de practicar la santería, en la actualidad como en el pasado, son diversas. Cada familia religiosa presenta sus propios modos de entender y practicar la *Ocha*. Incluso, hay variantes entre los propios *ilé-ocha* (casa-templo), en el entendido de que varias casas-templo son factibles de ser agrupadas en una misma genealogía santera.

Aunado a ello, debemos considerar que el lugar asignado a ciertos ancestros religiosos de prestigio en el árbol genealógico varía de una rama santera a otra. No obstante, dentro de esta gran diversidad de modos de entender y hacer, existen dos ejes-fuerza que le otorgan cohesión a la práctica religiosa de la *Ocha/Ifá*: 1) el culto al par *egun-oricha*, y 2) el respeto y uso de los “sistemas predictivo-interpretativos”: *Obbí* (coco), *Diloggún* (caracoles) y el tablero de *Ifá* (Aboy, 2018; Menéndez, 2002).

Toda esta diversidad en la tradición religiosa de *Ocha/Ifá*, sumada a sus respectivas innovaciones, propias de la dinámica socio-cultural, es “caldo de cultivo” para que entre los mismos religiosos se susciten discusiones, descalificaciones y problemas que enemistan a los *ilé ocha* y a los propios religiosos respecto a las prácticas litúrgicas de cada rama santera, asimismo, condicionan las relaciones de género y poder al interior de la comunidad ampliada de practicantes con sus protagonismos, alianzas, disensos, antagonismos, etcétera.

El tema de las genealogías en las ramas santeras no es ninguna cosa menor. Resulta que el conocimiento del practicante –cualquiera que sea su jerarquía dentro de la religión– sobre los linajes y, en particular, sobre su pertenencia a una rama histórica que cuente con *prestigio*, en tanto que es garante de respeto, tradición y ancestralidad, es una cuestión hartamente apreciada en el mundo de la santería. Y no sólo es competencia exclusiva de los religiosos de *Ocha*, la cuestión retumba hacia las otras religiosidades cubanas, e incluso puede ir más allá de las fronteras de la constelación de religiones populares-tradicionales afrocaribeñas, para alcanzar alguna resonancia a escala afroamericana.

Las tensiones generadas respecto a las variaciones de forma o fondo, cuando menos en un principio y para los casos de las familias reli-

giosas que la investigación logra documentar, tienen en la diversidad etnocultural, que caracteriza al propio conjunto *yoruba*, un factor importante.

Si se mira con detenimiento desde el punto de vista etnocultural y, por extensión del argumento, en la cuestión de las prácticas y concepciones religiosas no es lo mismo un *Ijesa* que uno proveniente de *Egbado*, de *Oyó* o de *Ilé Ifé*, etcétera. Estas diferencias de origen africano, como es lógico suponer, se incrementan, disminuyen, desaparecen, adquirieron matices nuevos, todo esto según el proceso histórico vivido por cada rama religiosa y por los sujetos específicos venidos de África esclavizados.

En la historiografía contemporánea¹ respecto a la *Regla de Ocha/Ifá* y, en general, sobre las religiones afroamericanas, han emergido posiciones críticas a la noción de “sincretismo”, en tanto que concepto-clave con el cual se pretende dar cuenta de la totalidad del fenómeno religioso santero. Las críticas realizadas se encuentran atravesadas por las relaciones de fuerza al interior de la religión, entre practicantes y academia, etcétera. Y responden a intereses “políticos”, por ejemplo, aquella tendencia de religiosos que promueven la “re-africanización” de la *Regla de Ocha/Ifá*.

A nuestro modo de ver, en rigor, el concepto privilegia únicamente una de las múltiples relaciones culturales que alimentan históricamente la *Ocha/Ifá*. En la historiografía que suele trabajar desde el concepto de sincretismo –por ejemplo, Natalia Bolívar en sus obras *Los orishas en Cuba* o *Santa Bárbara-Changó*– no se encuentran referencias a la diversidad etnocultural presente en la formación histórica de la religión –y si las hay, éstas son bastante menores y nada frecuentes–, no hay mención al tabaco como ingrediente principal en la ritualidad santera y que éste proviene del universo cultural amerindio, tampoco se habla de la existencia de *Sanfación*, una espiritualidad de procedencia china ligada al *oricha Changó* en algunos *Ilé-Ocha*

¹ Para una revisión histórica e historiográfica de algunas de las discusiones más importantes respecto al estudio de las religiones afrocubanas ver Lescay (2017).

en los cuales hay presencia física y ancestral de sujetos de procedencia china, sobre todo nos referimos a la región de la llanura Habana-Matanzas (Mesa, s/f).

Cabe aclarar que decimos que *Sanfacón* es una “espiritualidad ligada” a *Changó* y no como en algunas publicaciones se afirma que *Sanfacón* es uno de los “camino” de *Changó*. La razón es la siguiente, y bastante obvia para cualquier religioso o religiosa de *Ocha*: según el conocimiento ancestral de los propios practicantes se recalca siempre que *Changó* como rey de la religión no tiene caminos.

El “sincretismo”, y su derivación categorial el “sincretismo afro-católico”, en la práctica termina por excluir la diversidad etnocultural presente en la *Ocha* para privilegiar las relaciones entre el catolicismo y las religiones de origen africano. Sin embargo, existen posiciones teóricas más abiertas como las de Rolando Antonio Pérez Fernández² y Rafael L. López (López, 2010). El primero explícitamente y el segundo de manera implícita, tienen la idea de que el sincretismo es múltiple, no irremediablemente dual (religión yoruba más religión católica). Incluso, ambos académicos sugieren que la primera forma histórica de sincretismo, en el caso de la *Regla de Ocha/Ifá*, es “afro-africano”, o sea, entre las propias formas religiosas y culturales africanas antes que con la religión católica.

III

Un par de sucesos en el siglo XIX, a nivel estructural, condicionan el curso histórico de la *Regla de Ocha/Ifá*: primero, Cuba emerge como la gran productora de azúcar aprovechando la caída de *Saint Domingue*, y segundo, la caída del imperio *yoruba* de *Oyó* en la década de 1820. *Oyó* es el imperio dominante en el comercio esclavista desde el siglo XVII hasta su caída.

El crecimiento tardío de la plantación azucarera y el auge de la esclavitud, en definitiva, cimbra la composición socio-etnocultural de la isla de Cuba. A partir de la década de 1820, el incremento de la demanda de mano de obra

se tradujo, desde el referente de la institución esclavista, en una inédita concentración de los esclavizados en unidades azucareras de grandes dimensiones. Los esclavos se convierten en patrimonio casi exclusivo de los grandes propietarios. Ello promovió, social e ideológicamente, un efecto de distanciamiento entre la institución esclavista y la sociedad en general emergiendo la posibilidad de un acercamiento cultural entre africanos y afrodescendientes libertos con los contingentes migrantes del siglo XIX (chinos, canarios, etcétera), el cual tuvo su impacto en la *Regla de Ocha/Ifá*. De ningún modo argumentamos que esto sea un factor de erosión de las relaciones racializadas en los sectores medios y bajos.

Algunas cifras ilustran el proceso. En 1846, el 22% de los esclavizados se encuentra en plantaciones azucareras; para 1862 se eleva a un 46%, y en 1878, al finalizar la primera guerra, la concentración de esclavizados es de un 63% (Torres, 2006:292). Un dato más: Jorge Ibarra documenta el traspaso de 4 mil esclavos, aproximadamente, de los cafetales, vegueríos e ingenios orientales y camagüeyanos a los ingenios de la llanura Habana-Matanzas. Esta operación es un ejemplo de los reacomodos poblacionales entre las regiones de la isla (Ibarra, 2009:13).

La presencia en la isla de grupos etnoculturales *yoruba* o *lucumis* –como se les conoce en Cuba– crece a un ritmo vertiginoso (Larduet, 2014). Manuel Moreno Fragnals propone las cifras siguientes, según registros oficiales: hasta 1820, los *lucumis* son alrededor de 8.38%, pero para mediados del siglo en curso (XIX), representan casi el 35% de un total de 300 mil esclavizados (Moreno, 1977).

Del otro lado del océano Atlántico, las revueltas del reino del Dahomey contra *Oyó*, a principios del siglo XIX, abren una especie de cuña al suroeste de los territorios *yoruba* que permite el ingreso de las incursiones de cuadrillas “cazadoras de esclavos”. La región atacada es el hogar de los *Egbado* –uno de los pueblos que constituyen la diversa totalidad etnocultural *yoruba*–, quienes se encuentran en ese momento bajo la protección político-militar de *Oyó*.

² Rolando Antonio Pérez Fernández, etnomusicólogo y lingüista cubano. Comunicación personal, abril del 2013.

Este hecho histórico impacta en la configuración histórica de la *Regla de Ocha/Ifá* en Cuba. Los primeros contingentes pertenecientes al universo etnocultural *yoruba* que llegan a la isla de Cuba, en su mayoría, son parte de los grupos *Egbados*. No es sino hasta la década de 1820 cuando comienzan a llegar *yorubas* de *Oyó*. Las diferencias entre las tradiciones de *Egbado* y *Oyó* son claves para historiar las variantes rituales y sus controversias entre las distintas ramas santeras que se organizan en La Habana y, en general, en el occidente de Cuba.

IV

Las religiones populares-tradicionales afro-cubanas en ciernes, entre los siglos XVI y XIX, se concentran no únicamente en los Cabildos de nación,³ también se ubican en el ámbito rural, en los asentamientos cimarrones que logran sobrevivir al paso del tiempo y a los asedios del poder colonial, o en los barracones de las haciendas y minas. En todos estos lugares, las culturas y religiones de procedencia africana tienen sus propios procesos de transculturación en el contexto de la diversidad etnocultural que compone la sociedad colonial de la isla.

O sea, la configuración histórica de la *Regla de Ocha/Ifá* no es un fenómeno exclusivo de las urbes —como el grueso de la historiografía especializada afirma, bajo el argumento de que los *yorubas* son sociedades principalmente urbanas y esto se prolonga en Cuba, por ello las principales ramas religiosas tienen su primer asiento en las ciudades más importantes del occidente cubano como lo son La Habana y Matanzas—, también debemos considerar los espacios rurales.

Los espacios de contacto interétnico entre amerindios y africanos son en la ruralía, ya sea al interior de los lugares de trabajo —como los lavaderos de oro, los campos de cultivo, en los caseríos indígenas⁴— o en el monte como cima-

rrones. De ahí que sea muy fecunda la llamada de atención de Luz María Martínez Montiel con respecto a la existencia de procesos históricos caracterizados como de “indigenización del africano y africanización del indígena”.

Este punto tiene relevancia a la luz de las prácticas rituales santeras contemporáneas. A modo de ejemplo, no podríamos explicarnos históricamente el conocimiento de la herbolaría y la medicina tradicional (Díaz, 2008) de los *osainistas*⁵ o de los *oba oriates* si no tomamos en cuenta que los amerindios son quienes proporcionan a los africanos y europeos los saberes ancestrales, las tecnologías y los hábitos de todo tipo que permiten la adaptación ecológica al medio caribeño a los contingentes migrantes (Pérez, 2002).

La pretensión no es quitar mérito a los Cabildos de nación, todo lo contrario: los reconocemos como espacios de resistencia, de producción cultural y focos de insurgencia. El ejemplo clásico en la historiografía para Cuba es la conspiración abolicionista dirigida por el liberto José Antonio Aponte, fraguada en 1811 al interior del cabildo lucumí *Shangó-Terddún*, ubicado en la calle de Jesús Peregrino en La Habana. Aquí nos interesa destacar la vertiente religiosa de Aponte quien ocupaba el cargo de *ogboní oní-Changó*, y también se encontraba *rayado*, era un *Tata Nganga* del Palo Monte, otra religión afrocubana.

El gobierno colonial, tras comprobar que con recurrencia se organizaban conspiraciones u otros actos de rebeldía al interior de los cabildos, emprende una campaña de represión y eliminación sistemática de los cabildos, así como de toda festividad pública que involucrara la participación destacada de los esclavizados y libertos.

La situación obliga a los religiosos de *Ocha* a refugiarse en las casas de negros libertos para continuar con sus prácticas. Es a lo largo del

³ La noticia más antigua en Cuba sobre la existencia de Cabildos de nación es un informe del procurador Bartolomé Cepero con fecha del 20 de enero de 1568. Referencia: *Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana, 1566-1574*, vol. 2, La Habana, 1939.

⁴ Hasta mediados del siglo XVII en la isla de Cuba siguen sobreviviendo algunos reductos poblacionales amerindios, sobre todo en la región oriental. Ejemplos de ello son los pueblos de Jiguani,

El Caney, Mayarí y Yateras (Serna, 2007).

⁵ *Osainista*: religioso dedicado al culto a *Osain* —oricha del monte. Persona que tiene a su cargo la recolección de hierbas en el monte para realizar los rituales de santería.

⁶ *Ogboní*: nombre que se le da al consejo formado por los mayores de la comunidad religiosa, significa “espíritus de la tierra”.

siglo XIX y primeros años del siglo XX cuando aparece la forma *ilé-ocha* [casa-templo] como entidad espacial donde se practica la religión santera. O sea, el *ilé ocha* es una resultante del contexto americano, no es traída de África a América.

El *ilé-ocha*, como nuevo espacio de reproducción cultural de la *Regla de Ocha/Ifá*, promueve la formación de células religiosas relacionadas pero independientes que permiten a los creyentes defenderse mejor del acoso y la represión social. Tal arte de resistencia posee su sustento en la tradición de *Ocha* donde el comportamiento religioso se basa en el culto al par *egun-oricha* a nivel de la familia religiosa.

En el caso de los cabildos Lucumí o en las casas de particulares convertidas en *ilé-ocha*, la mayoría de los religiosos que dirigen estas agrupaciones son libertas o libertos. Es decir, el proceso de configuración de la *Ocha/Ifá*, tal y como la conocemos en la actualidad, expresado en algunas de sus principales ramas religiosas, tiene su simiente en aquellos religiosos que, traídos de África, habían vivido en cierto momento de su vida la condición de esclavitud y, por diversos medios, habían logrado su emancipación.

En nuestra investigación logramos identificar el nombre de una catorcena de *lucumís*, nueve mujeres y cinco hombres, todos nacidos en África según cuenta la tradición oral, quienes desde distintos lugares de la llanura Habana-Matanzas, en el tránsito de los siglos XIX y XX, forman parte de los fundadores de las principales ramas religiosas de la *Ocha*: Ña Victoriana Rosalía, *Efunché Warikondó*; Ña Margarita Armenteros “Ainá”; Ña Caridad Argudín “Igoró”; Ña Belén González “Apoto”; Ma Monserrate González “Obá Teró”; Francisca Entensa “Palmira”; Moserrate *Asiñabí*; Tía Julia Abonse; Timotea Albear “Latuán”, *Ajayí Lenú*; José Pata de Palo “Urquiola”; Perfecto y Gumersindo “Los Ibeyes” o “los Papas jimaguas”; Ño Remigio Herrera, *Adeshina* y Octavio Samar *Obadimelli*. Cabe aclarar que no afirmamos que sean las únicas o las más antiguas ramas religiosas, únicamente aquellas son las que logramos documentar.

v

Los focos de irradiación de las ramas religiosas de *Ocha/Ifá* dominantes, por lo menos en su origen, son La Habana y Matanzas. En la primera ciudad resaltan los baluartes santeros de Marianao, Guanabacoa y Regla, y en la segunda, el barrio de las Alturas de Simpson. En los últimos años del siglo XIX, después de la abolición de la esclavitud (1886), estas ciudades son escenario de un proceso de inmigración abundante de negros libertos procedentes de las zonas rurales, donde la mayoría había trabajado como esclavos en los cañaverales. Entre esta gran marea migratoria vienen importantes religiosos de *Ocha*.

Gracias a información recolectada en trabajo de campo y en correspondencia con algunos planteamientos de Abelardo Larduet (2014) y Miguel “Willie” Ramos (2000; 2003) es posible distinguir, en términos generales, las diferencias entre las tradiciones religiosas de la *Ocha* de La Habana y Matanzas, así como advertir una relativa hegemonía de las formas rituales habaneras, las cuales se caracterizan, históricamente, por el hecho de haber recibido una gran influencia de *Oyó* –capital y centro del poder político-militar de los yoruba en África.

Algunos ejemplos de este dominio ritual de las formas de *Oyó* son: 1) la importancia del culto a *Changó*; 2) el dominio de los tambores *batá*; 3) el papel limitado de los *babalawos* en los rituales de los *olorichas*; 4) la colocación de un racimo de plátanos –símbolo de *Changó*– en el *igdobú* o cuarto de iniciación, y 5) la presentación de los *iyawós* o novicios a los tambores *batá* después de la iniciación. Por su parte, las formas rituales santeras en Matanzas presentan una impronta *arará*.

Un poco de historia. Las *iyalorichas* Timotea Albear “Latuán”, nacida en *Oyó*; Ña Victoriana “Efunché” y Ma Monserrate (*Obá Tero*) (Ramos, 2000), las dos últimas originarias de Egbadó. Las tres provenientes directamente de la tierra Yoruba. Debido a la alta estima y respeto que les otorgaba la comunidad santera –gracias, entre otras cosas, a su posición dentro de la jerarquía religiosa y a su vasto conocimiento–

eran una referencia obligada en La Habana y sus alrededores durante la segunda mitad del siglo XIX. *Latuán* –Oyó– y *Oba Teró* –Egbado– protagonizaron los sucesos conocidos en la tradición oral como “la división de La Habana” (Ramos, 2000). Después de una serie de altercados, las religiosas llegaron al acuerdo de que *Oba Teró* se marcharía a Matanzas. El meollo del asunto: la oposición categórica de *Obá Tero* a las “nuevas reformas” y variaciones que se cultivaban en La Habana, principalmente por parte de *Latuán*. *Obá Tero* veía con inconformidad el crecimiento de la tradición habanera más afín a las formas religiosas de Oyó. Aunque nunca se intentó deslegitimar a *Obá Tero* como religiosa de peso, se comenzó a desconocer o excluir numerosos aspectos rituales de la tradición religiosa de los egbado a la cual pertenecía.

Obá Tero aseguraba que *Latuán* había reformado la religión para atraer a africanos pertenecientes a otros grupos etnoculturales, así como a la creciente avalancha de blancos y mulatos que comenzaron a ingresar a la religión. *Efunché* y *Latuán*, integrantes del Cabildo Lucumí ubicado en la calle de San José número 80 –La Habana Vieja–, hicieron causa común contra *Obá Tero*. Lo sucedido debe pensarse como uno de los factores de expansión de la tradición santera asentada en La Habana. Estudiosos y/o practicantes de la santería, como el *obá oriaté* Miguel Ramos (2000), plantean que las formas habaneras de la Ocha históricamente se han constituido como las hegemónicas en toda la isla y éstas, a su vez, presentan una impronta africana reconocible en la tradición imperial de Oyó.

Tras la difícil situación en La Habana, Ño Julio y *Obá Tero* cerraron el Cabildo de Guanabacoa. Los dos religiosos trasladan su residencia a la calle de Dahoiz número 175 esquina con Manzaneda, en el ahora “afamado” barrio matancero las Alturas de Simpson, considerado por muchos religiosos como el “corazón africano” de la ciudad. La pareja cargó con todas sus pertenencias religiosas, en particular llevaron consigo un par de conjuntos de tambores sagrados: Egbados y Batá. En el camino ocurrió que los *Batá* se extraviaron sin dejar rastro alguno. Aún hoy los descendientes de la rama religiosa

de *Obá Tero* no tienen explicación de lo sucedido con esos *Batá* (Ramos, 2003).

Entre los practicantes de la Ocha es aceptado universalmente que *Obá Tero* es originaria de la región de Egbado. La afirmación se apoya en el fomento, dentro del Ilé Ocha fundado por esta santera, al culto a los *orichas* que tradicionalmente son considerados como egbados. Los dos *orichas* referidos son *Odudumá*, progenitor del pueblo Yoruba, y *Olokún*, *oricha* del océano. Punto y aparte es *Yemayá*, deidad ligada por lo general a los egbado. Aunque estos *orichas* son reconocidos en muchas áreas de *Yorubaland*, en Cuba son consideradas de procedencia Egbado, tal vez porque fueron personajes pertenecientes a este grupo etnocultural quienes introdujeron a estos *orichas* a la isla.

El linaje de *Obá Tero* continuó siendo la fuente más importante de culto y difusión de *Olokún* en la isla. También se le debe a *Obá Tero* la introducción de la ceremonia *Kariocha* a Matanzas, parte de los ritos que se deben seguir con la tradición yoruba de Oyó-Egbado. Tal ceremonia era desconocida entre las prácticas rituales matanceras.

VI

A manera de cierre, se puede afirmar que la *Regla de Ocha/Ifá* es producto de múltiples procesos de transculturación. En ella no únicamente se advierten elementos etnoculturales provenientes de África y Europa, sino que también forman parte todos los componentes etnoculturales constitutivos del pueblo cubano. Así, *Ocha/Ifá* como elemento genuino de la cultura popular cubana es resultado de la diversidad etnocultural de la isla.

De ninguna manera argumentamos que los sustratos africanos hayan dejado de ser las líneas de fuerza que vertebran este sistema religioso, solamente queremos subrayar que su desarrollo histórico como práctica cultural producto de una experiencia histórica concreta situada en los sectores populares cubanos –signados por una amplia gama de grupos etnoculturales en constante y profunda interrelación– necesariamente incorpora elementos –algunos más,

otros menos– de contingentes diversos que transformaron, a su vez, la religión.

Bibliografía

- ABOY DOMINGO, Nelson (2018), *Orígenes de la santería cubana. Transculturación e identidad cultural*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia y Mario LÓPEZ (1995), *Santa Barbará-Changó. ¿Sincretismo religioso?*, La Habana, José Martí.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia (1994), *Los Orishas en Cuba*, La Habana, PM ediciones.
- DÍAZ, José Carlos (2018), *Las plantas, de la santería y la regla de Palo Monte*, Caracas, Aurelia.
- IBARRA, Jorge (2009), *Patria, etnia y nación*, La Habana, Ciencias Sociales.
- LESCAY, Ada (2017), “Lo conceptual, lo descriptivo y lo sistémico en el estudio de las religiones cubanas de origen africano”, en *Del Caribe*, núm. 67.
- LÓPEZ, Rafael (2010), “El sincretismo afrocatólico en la religión lucumí desde una nueva perspectiva”, en María Elena TORRES MUÑOZ *et al.*, *Actualidad de las tradiciones espirituales y culturales africanas en el Caribe y Latinoamérica*, Puerto Rico, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe/ITA.
- MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara (2002), *Rodar el coco. Proceso de cambio en la Santería*, La Habana, Ciencias Sociales.
- MESA, Juan (s/f), “Sanfacon. Un chino en la corte del Rey Olofi”. Dirección URL: <<http://www.archivocubano.org/sanfacon.html>>.
- MORENO FRAGINALS, Manuel (1977), “Africa in Cuba: A quantitative analysis of the African population in the island of Cuba”, en Vera RUBIN and Arthur TUDEN (eds.), *Comparative perspectives in slavery in new world plantation societies*, USA, New York’s Academy of Sciences.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Rolando Antonio (2002), “La comunidad de indios de El Caney y la Virgen de Guadalupe”, en Laura MUÑOZ (coordinadora), *México y el Caribe. Vínculos, intereses, región*, México, Instituto Mora/AMEC, tomo 1.
- RAMOS, Miguel (2003), “La división de La Habana: Territorial conflict and cultural hegemony in the followers of Oyo Lukumi religion”, en *Cuban Studies*, USA, University of Pittsburg, núm. 34.
- RAMOS, Miguel (2000), *The empire beat on: Oyo, Bata drums and hegemony in nineteenth-century*, Miami, Florida International University, Thesis (Master of Arts in History).
- SERNA MORENO, J. Jesús María (2007), *Cuba: un pueblo nuevo. Herencias etnoculturales indígenas en la región oriental*, México, CCYDEL, UNAM.
- SOLÍS HERRERA, Ricardo Javier (2014), *De la mano de Changó. Perfil histórico de la Ocha (santería cubana), 1825-1944*, México, CIALC, UNAM.
- TORRES CUEVAS, Eduardo (2006), *En busca de la cubanidad*, La Habana, Ciencias Sociales, tomo II.
- TORRES MUÑOZ, María Elena *et al.* (2010), *Actualidad de las tradiciones espirituales y culturales africanas en el Caribe y Latinoamérica*, Puerto Rico, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe/ITA.