

# 46

Fecha de presentación: agosto, 2017  
Fecha de aceptación: noviembre, 2017  
Fecha de publicación: diciembre, 2017

## LA FIESTA RELIGIOSA

DE “SHANGÓ MACHO” EN LA CASA ILÉ-OCHA DE TERESA STABLE EN CRUCES. APROXIMACIONES PARA UN ESTUDIO DE CASO

**THE RELIGIOUS FESTIVAL OF “SHANGÓ MACHO” IN THE CASA ILÉ-OCHA BY TERESA STABLE IN CRUCES. APPROACHES FOR A CASE STUDY**

Lic. Adisbey Ibáñez Hernández<sup>1</sup>  
E-mail: [aihernandez@ucf.edu.cu](mailto:aihernandez@ucf.edu.cu)

Lic. Olga lidia López Araña<sup>1</sup>  
E-mail: [olopez@ucf.edu.cu](mailto:olopez@ucf.edu.cu)

Lic. Yandry Did Morales<sup>2</sup>  
E-mail: [yandrydid@nauta.cu](mailto:yandrydid@nauta.cu)

<sup>1</sup> Universidad de Cienfuegos. Cuba.

<sup>2</sup> Filial de Ciencias Médicas Sagua la Grande. Villa Clara. Cuba.

### Cita sugerida (APA, sexta edición)

Ibáñez Hernández, A. (2017). La Fiesta religiosa de “Shangó Macho” en la Casa Ilé-Ocha de Teresa Stable en Cruces. Aproximaciones para un estudio de caso. *Universidad y Sociedad*, 9(5), 332-343. Recuperado de <http://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus>

### RESUMEN

La investigación se centra en la interpretación de una fiesta popular religiosa en homenaje a Yemayá donde se le rinde culto a Shangó. Se parte de reconocer el insuficiente estudio del sistema de relaciones socioculturales que conforman las prácticas religiosas asociadas a la festividad de “Shangó Macho” en la familia religiosa de Teresa Stable, se propuso como objetivo general caracterizar, a partir de las prácticas religiosas tipificadoras de la fiesta de “Shangó Macho”, el sistema de relaciones socioculturales que se establece en la familia religiosa de Teresa Stable como expresión del patrimonio inmaterial del municipio de Cruces. La religión y las prácticas asociadas a ella, están ligadas a los fundamentos identitarios de Cuba como nación. De ahí la importancia de los estudios sobre este tema para entender los procesos y sucesos de la historia pasada y presente. La religiosidad popular constituye un elemento esencial en la conformación de las identidades locales, de ahí que el estudio de esta temática es de gran significación para la implementación de políticas culturales. Tener en cuenta la perspectiva sociocultural en el abordaje de este fenómeno enriquece la comprensión, difusión y conservación de sus prácticas como expresión de sus más genuinas tradiciones.

**Palabras clave:** Fiestas religiosa, Shangó Macho, Casa Ilé-Ocha, sistema relaciones socioculturales.

### ABSTRACT

The investigation focuses on the interpretation of a popular religious festival in homage to Yemayá where Shangó is worshiped. We start by recognizing the insufficient study of the system of socio-cultural relations that make up the religious practices associated with the “Shangó Macho” festivity in the Teresa Stable religious family. It was proposed as a general objective to characterize, based on the religious practices that typify the feast of “Shangó Macho”, the system of socio-cultural relations established in the religious family of Teresa Stable as an expression of the immaterial heritage of the municipality of Cruces. Religion and the practices associated with it, are linked to the identity fundamentals of Cuba as a nation. Hence the importance of studies on this subject to understand the processes and events of past and present history. Popular religiosity constitutes an essential element in the conformation of local identities, hence the study of this topic is of great significance for the implementation of cultural policies. Taking into account the sociocultural perspective in the approach to this phenomenon enriches the understanding, dissemination and conservation of its practices as an expression of its most genuine traditions.

**Keywords:** Religious festivities, Shangó Macho, Casa Ilé-Ocha, socio-cultural relations system.

## INTRODUCCIÓN

Como resultado de los diversos discursos ideológicos que han constituido sus propios espacios de significación y controversia, se han legitimado tradicionalmente los sistemas de relaciones que establecen la forma en que se expresan cada uno de estos discursos en la realidad. Las prácticas asociadas a la religión, son un tipo de estas representaciones, caracterizadas por intervenir, de una forma u otra, lo sobrenatural en procesos naturales y sociales, con distintos niveles y tipos de elaboración de sus ideas, la interiorización de estas, compromisos con agrupaciones y cultos religiosos.

Las creencias y prácticas religiosas, son heterogéneas en dependencia de la influencia de factores históricos, culturales, sociales, psicológicos, políticos, económicos, entre otros, los cuales inciden en mayor o menor medida en las relaciones que se establecen entre grupos o individuos, en las costumbres, las ideas morales, la conformación de ideales y concepciones, que a través de sus ritos y sistemas litúrgicos, fundamentan las explicaciones sobre el mundo y el ser humano, tipificando modos específicos de actuación.

La religión y las prácticas asociadas a ella, están ligadas a los fundamentos identitarios de Cuba como nación. De ahí la importancia de los estudios sobre este tema para entender los procesos y sucesos de la historia pasada y presente. La religiosidad popular constituye un elemento esencial en la conformación de las identidades locales, de ahí que el estudio de esta temática es de gran significación para la implementación de políticas culturales. Tener en cuenta la perspectiva sociocultural en el abordaje de este fenómeno enriquece la comprensión, difusión y conservación de sus prácticas como expresión de sus más genuinas tradiciones.

Este factor ha condicionado favorablemente el análisis desprejuiciado de la religión y el fenómeno religioso en su conjunto, después de décadas de positivismo, provocados por la importación de los modelos errados del ateísmo mal llamado "Científico" que permeó casi todas las investigaciones al respecto.

En medio de estas condiciones favorables se inserta este trabajo cuya novedad científica está dada por la determinación de las prácticas socioculturales de origen religioso tipificadoras de la festividad, que se analiza y que tiene como objeto de estudio precisamente las prácticas religiosas tipificadoras del sistema de relaciones socioculturales de la festividad de "Shangó Macho", que sólo se ha estudiado de forma descriptiva y empírica, siendo

este estudio el primer acercamiento científico desde la perspectiva sociocultural del fenómeno.

En la investigación se trata como objetivo general: caracterizar, a partir de las prácticas religiosas tipificadoras de la fiesta religiosa "Shangó Macho", el sistema de relaciones socioculturales que se establecen en la familia religiosa de Teresa Stable como expresión del patrimonio inmaterial del Municipio de Cruces.

Las diferentes ramas del conocimiento han demostrado su interés en el estudio del fenómeno religioso, pero aún no se ha logrado un consenso entre las definiciones más completas y aceptadas. Aunque hay una serie de elementos que aparecen con frecuencia en las mismas.

La más abarcadora y esencial de las definiciones, dentro de las tantas aportadas por los diferentes estudiosos del tema, es la expuesta por Engels (1978), donde según su punto de vista *"la religión no es otra cosa que el reflejo fantástico que proyectan en la cabeza de los hombres aquellas fuerzas externas que gobiernan en su vida diaria, reflejo en el cual las fuerzas terrenales adoptan formas sobrenaturales"*. Aquí expone claramente el núcleo de la esencia de la religión, su elemento identitario en cualquiera de las formas que adquiera, y la distingue de otras formas de la conciencia y fenómenos sociales; a partir de la creencia en lo sobrenatural, la idea de la existencia objetiva de fuerzas independientes de objetos y fenómenos naturales.

El estudio de la religión en un marco académico, no teológico, es considerado un fenómeno moderno. Que tiene como cimiento el período de la Ilustración, el desarrollo de las ciencias físicas y culturales y el descubrimiento de otras culturas. La meta fue describir, comparar y explicar la historia y evolución de la religión, su diversidad y su persistencia en todas las culturas. Este nuevo empeño ayudó en su momento, a explicar la religión y a consolidar disciplinas tales como: la Antropología y la Sociología. Con excepción de la llamada Fenomenología de la religión, y este interés impulsó también la búsqueda de nuevas teorías sobre ella.

La visión sociológica del fenómeno religioso nos resulta de gran importancia para nuestra investigación por su valor en la perspectiva sociocultural. Houtart (2006), expone su perspectiva sociológica de dicho fenómeno. Para esto considera dos dimensiones fundamentales:

La religión vista como parte de las idealidades, es decir, de las diferentes representaciones creadas por el ser humano tanto del mundo que lo rodea, como de sí mismo, dentro de condiciones históricas y concretas, las cuales constituyen la forma de representar la realidad en la

mente, por lo cual no se considera sólo como un reflejo, quizás como aquel que nos brinda el espejo, sino un producto de la mente humana en su incesante trabajo para interpretarla.

La segunda dimensión considera la religión como un elemento de las representaciones y como fruto del actor social humano. Lo que resulta totalmente comprensible, ya que toda realidad social o ideal existe como un producto social.

La religión constituye un fenómeno mutable, se considera como un reflejo particular de la realidad social en que vive el hombre en constante cambio y transformación, en relación con las actividades fundamentales que realizan y los modos de organizarse. Su peculiaridad reside en la aceptación, en maneras y niveles diversos, de la existencia objetiva de lo sobrenatural. Dicho de otro modo, ***“la religión, designa un fenómeno que está eminentemente dentro de la vida espiritual de la sociedad y de las personas, el cual se expresa de modo variado, complejo, en múltiples manifestaciones, ya sean, específicas o particulares”***. (Ramírez, 1993)

Ello conecta la religión con lo histórico y lo cultural, o más bien con una combinación histórico cultural, dando como resultado un producto identitario, que identifica y distingue la sociedad por sus disímiles rasgos, dentro de los cuales, la religión ha ocupado un lugar relevante en la distinción de una cultura con respecto a otra; por lo que las primeras representaciones intervienen en las siguientes y estas modifican a las anteriores, de ahí la importancia de analizar lo actual en su evolución para de esta forma comprenderlo mejor.

La cultura, entendida en su sentido amplio de producción humana, se realiza en la historia y en su decursar se modifica; y ha sido interpretada de diversas formas en el transcurso de la historia del pensamiento humano: Carlos Marx encontró relación entre esta y las condicionantes sociales, Max Weber la consideró una categoría cultural y Houtart la asoció a las representaciones simbólicas, ya que estas, según él, incluyen tanto al hombre, la naturaleza, como las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, las cuales son variables al transformarse el ente de representación y dichas relaciones.

Desde lo sociocultural la religión ofrece elementos de unidad para colectivos humanos, bien sea por proponer antepasados comunes, un mismo origen o paternidad, en símbolos representativos del grupo, en sentimientos que actúan en una función integradora o en otros aspectos que identifican la colectividad.

Con respecto a esto, la historia cubana presenta considerables semejanzas con las de los restantes países del área igualmente sometidos a la conquista y colonización, por lo que es válido considerar una identidad única latinoamericana y caribeña; pero se encuentran también ciertos rasgos propios que imprimen peculiaridades en una unidad de lo idéntico y lo diverso.

Lo sociocultural, como dimensión, está constituida por dos escenarios fundamentales para el objeto de estudio científico: la sociedad y la cultura. Este acápite se refiere al enfoque sociocultural de los procesos donde predomina el conocimiento de saber hasta que punto es admisible hacer una demarcación entre sociedad y cultura, entre lo social y lo cultural en un proceso de religiosidad popular.

Significativo resulta para este estudio el concepto de cultura que aporta Hegel, citado por Guadarrama (1990), “la cultura es un fenómeno que proviene de la sociedad y satisface las diversas necesidades del hombre”, donde es capaz de introducir el concepto de cultura práctica desde la perspectiva de la acción.

Constituye un aspecto de suma importancia para el caso objeto de estudio, tratar la cultura como procesos de objetivación y desobjetivación inseparables a la actividad práctica humana. Desde este punto de vista, resulta la cultura un nivel ontológico donde se entretajan lo natural y lo social, por lo que un estudio sociocultural que se realice a partir de esta perspectiva debe tener presente el hecho de que la cultura, aunque no sean reductibles a él, depende de lo natural y de lo social.

Para la comprensión del fenómeno religioso como un proceso social y cultural, resulta significativo desde el punto de vista metodológico la acepción más amplia de cultura como la forma de vida de una comunidad en su dimensión global totalizante, ***“así, el término cultura continúa dirigiéndose a actividades determinadas del ser humano que no sólo se refieren a las tradicionales (pintura, cine, literatura) sino que se entiende como una red de significaciones o lenguajes incluyendo tanto a la cultura popular, como la publicidad, las masas, el comportamiento, el consumo, la convivencia, entre otras”***. (Labrada 2005)

El cuadro religioso cubano permite desde lo sociocultural ubicarse en el contexto, en su conformación han incidido diferentes expresiones religiosas, se presenta con una peculiar heterogeneidad y complejidad, pese a la diversidad de formas y de organizaciones religiosas que lo componen y en particular por las relevantes diferencias entre ellas, producto de los distintos modelos socioculturales que históricamente han incidido en la constitución de la

nacionalidad del cubano, dando lugar a la conformación del complejo proceso de religiosidad popular del país.

Las expresiones de origen africano derivadas de religiones de yorubas, congos, carabalíes, ararás y otros, han ido derivando con el transcurso de la historia en diversas expresiones religiosas que se practican en la actualidad, dentro de las cuales se pueden encontrar con mayor grado de difusión La Regla de Ocha, La Regla Palo Monte, Sociedades Secretas Masculinas Abakúa, entre otras. Estas formas religiosas se establecieron o conformaron a lo largo de las etapas históricas cubanas, mayormente en las prerrevolucionarias y muchas de ellas coincidieron con momentos de crisis social y de reactivación religiosa. Como plantea Bolívar, citado por Sabater (2003), “en resumen, la cultura cubana es el resultado de mezclas de aportes de diferente origen y momentos de incorporación”.

Los estudios de religiosidad en Cienfuegos se iniciaron en la década del 90, vinculados a talleres sobre religiosidad popular en el Instituto Superior Pedagógico, denominados Sincretismo e Identidad y dirigido por Ricardo Llaguno, importante experto con un alto nivel empírico en religiones populares y muy vinculado a los estudios de música y canto que realizaban por aquel entonces en las zonas de Palmira, Lajas y Abreus, Argelier León y María Teresa Linares. La organización y dirección científica estaba a cargo de la doctora Lilia Martín Brito, Consuelo Cabrera y Ricardo Llaguno (Guerra, 2007).

Muchos de los estudiados reflejan sus inicios, también en los eventos que se desarrollaron “Simposios de la Cultura Cienfueguera”, los cuales a partir de los trabajos del Atlas de la Cultura Popular Cubana, se desarrollaron en centros de religión popular en la región y uno de ellos está referido a la Casa Ilé-Ocha de Teresa Stable por la tradición y la permanencia en ella de una familia religiosa muy consolidada.

## DESARROLLO

La fiesta de “Shangó Macho” es una expresión del enfoque integrador de la sociedad, donde todas las categorías sociales se manifiestan de forma interrelacionar, y los distintos sistemas desde el macro hasta el micro adquieren un sentido de igualdad jerárquica, desde un nivel de concreción de los lineamientos en las políticas culturales patrimoniales.

Por tanto, no tienen otra forma de producir conocimiento científico sino desde la comunicación de saberes aprendidos en el proceso de socialización de los agentes invo-

lucrados y en la práctica sociocultural. De ahí que su concreción se sustenta en la investigación sociocultural que implica una intencionalidad transformadora y participativa.

Según Soler, citado por Pina (2000), en su trabajo: “Las familias religiosas en Cienfuegos”: *“Para estudiar la religión en Cienfuegos es indispensable comprender las relaciones y regularidades sociales, culturales que se establecen entre las familias religiosas y biológicas, pues ellas están íntimamente ligadas, lo que influye considerablemente en la norma, la práctica de los cultos, sus formas de transmisión y las estrategias de crecimiento grupal y social”*.

Este criterio es de suma importancia para comprender las formaciones de las Casas Ilé-Osha en la provincia de Cienfuegos y en especial en la zona histórica Lajas-Cruces, pues las necesidades sociales, culturales y económicas de los sectores más pobres y los negros posibilitaron la interpretación y empleo de aquellas expresiones en función de las expectativas de vida de los individuos.

El caso de estudio es la Casa Ilé-Ocha de Guadalupe Stable, y su fundación se remonta hacia el año 1915; según la historiadora Pina (2000), “en la República, hacia 1915 se fundó el Ilé-Ocha de Doña Guadalupe Stable a Santa Bárbara, que ha llegado hasta estos días con su música, ritos, bailes y costumbres”.

Existen diferentes opiniones acerca de su fundación, según las entrevistas que se realizaron a practicantes pertenecientes a esta Casa Ilé-Osha, testimoniaron que su fundación se produjo a mediados de la década del veinte en otro recinto, que no ha sido posible ubicarlo en la trama urbana de la ciudad.

Al respecto planteó uno de los entrevistados:

*“Algunos vecinos ya mayores que habitan en la calle Montalvo, entre José Luís Robau y Pepe Alemán, recuerdan que en una de las casas que en la actualidad ostentan los números 314, 316 o 318 hacia finales de la década del veinte vivió Doña Guadalupe Stable, que la misma ofrecía sus toques, cantos y bailes en honor a Santa Bárbara. Dichas fiestas se prolongaban por espacio de tres días a partir del 4 de diciembre”*

La fundación de esta Casa Ilé-Ocha ocurre precisamente en un momento en que Cruces está inmerso, como todo el país, en la crisis estructural de la economía cubana, por lo que se supone que la difícil situación económica por la que atravesaba la familia crucense en esta época, y en particular la de Guadalupe Stable, descendiente de esclavos, motiva a dicha seño-

ra a buscar espacios de legitimación desde la religión.

La práctica sociocultural y religiosa de Guadalupe Stable promovió criterio de eficacia en sus familias biológicas y religiosas, su influencia sociocultural posibilitó el mantenimiento de su culto de forma sostenida a partir del prestigio ganado dentro de la comunidad, que junto a las alternativas económicas permitieron el mantenimiento del culto y la práctica ceremonial; con ello la permanencia de la Casa Ilé-Ocha, lo cual motivó que hacia la década del 30 del siglo XX se obtuviera un inmueble más amplio, con buena posición urbana, y espacios adecuados para ceremonias y cultos, lugar del actual recinto el cual ha trascendido en la historia local y en la actividad religiosa del pueblo.

En este lugar comenzó a desarrollarse una intensa actividad religiosa compuesta por ceremonias de iniciación, toques de bembé, y festividades que obligaban al crecimiento estructural e institucional de la casa, por ello el aumento de la imaginería, de asientos, altares e infraestructuras religiosas, aparecieron como consecuencia de un clientelismo sustentado en las relaciones de poder de la familia religiosa.

En narraciones obtenidas durante la observación participante a Teresa Stable planteó:

*“Que su hermana hija también de Guadalupe Stable a quien cariñosamente le llamaban Nena ya fallecida, relataba que ya estando en el actual recinto Guadalupe heredó los santos de una practicante que mantenía una relación estrecha con aquella y que antes de morir decidió que la Stable cuidara, alimentara y rindiera culto a sus santos” Este hecho propició que recibiera el tratamiento de madrinaje por el criterio de herencia, a través del reconocimiento popular de los practicantes, quien legitima su status sin que fuera instituido mediante el sistema que conforma la estructura religiosa, pues Guadalupe Stable aún no se había consagrado a la religión yoruba, porque no había realizado el acto ceremonial al Santo”*

De esta manera se incrementa y logra coherencia la práctica del culto en esta casa alrededor de la veneración de orishas con gran poder ceremonial y portador de relaciones grupales fuertes que emponderaron la actividad religiosa popular. Eso motivó como resultado un crecimiento de los practicantes con los propietarios de los otanes, marcó y distinguió la identidad de esta casa lo cual favorece la importancia, el papel y el poder de Guadalupe Stable. Al respecto señala Teresa Stable:

*“Los practicantes devotos a los orishas entregados a Guadalupe se consideraban ahijados y la seguían por lo que ellos*

*llamaban “la gracia que el señor había puesto en su madrina”.*

Las prácticas iniciales estuvieron vinculadas a la devoción por Shangó, las cuales eran trascendentes en las familias portadoras de los otanes entregados a Guadalupe, esto junto a la devoción territorial por el orisha, la preferencia de los cultos a Shangó por Guadalupe y su sistematización motivaron que a partir de la década 30 comenzaran a celebrar la Fiesta de Santa Bárbara organizada por Guadalupe.

Esta festividad inicialmente poseía como particularidad una fuerte relación social e identificación cultural de vecindad. Al respecto afirma Teresa:

*“Días antes de la celebración del 4 de diciembre se visitaba a los vecinos del barrio para saludarlos en la puerta de cada casa, realizando un saludo que consistía en inclinarse hacia delante el torso, tomándole las manos al vecino que abriera la puerta. Cuando estos saludos se efectuaban el visitante venía vestido del color de su ángel de la guarda y nunca se pedían limosnas. No se ha continuado en el actual recinto del Ilé-Ocha con esta práctica”*

No obstante, la sistematicidad de ella en un contexto económico y socialmente degradado en las décadas del 30 y el 40 posibilitaron la búsqueda de relaciones de colaboración para la festividad, la integración de agentes socioculturales vinculados a las prácticas imprimiéndole poder a la festividad y sus ceremonias. Nos comenta José:

*“El aumento de la actividad ceremonial y la importancia que iba adquiriendo la práctica de Guadalupe la llevó a consagrarse a Yemayá, fue consagrada por la babalocha Nena Stable el 11 de febrero del año 1944, en su propia casa y su nombre en el santo es Yemayá Okalanké”*

Su intensa actividad dentro de la familia religiosa y con la comunidad circundante provocó una interacción sociocultural siempre creciente, en función de la legitimación y la construcción de un imaginario que se sustentaba en la eficacia del culto de Guadalupe Stable.

El imaginario colectivo que se mueve alrededor de la historia de asiento es muy rico y demuestra las diversas expresiones socioculturales que motivaron el afianzamiento de su familia religiosa, las más difundidas se encuentran en el plano de lo subjetivo y en la relación de esta practicante con lo sobrenatural, al respecto Jeissy Meneses Leonard plantea:

*“Una de las más difundidas entre los practicantes es la relación con el poder sobrenatural o gracia divina que la Stable poseía, en el que creían todos los que a ella se acercaban”*

Otra anécdota relacionada con su consagración es la que se refiere a la necesidad de consagrar a las personas que lo desearan y que por no estar consagrada no podía ser madrina por consagración de los lyawó.

*“También algunos familiares allegados a la Stable plantean que al estar consagrada la hija mayor de Guadalupe (Nena) ella se vio obligada a hacerse santo, para que así su hija estuviese obligada a saludarla ritualmente como santera mayor y madre de la anterior”*

A partir de este momento comenzó a desarrollar un intensa actividad religiosa dirigida al crecimiento numérico de sus familias, las consolidaciones de sus cultos empleados, las fiestas de los diferentes orishas y el cumpleaños de santos de sus ahijados, en la creación de normas de conductas familiares y en la sistematización de actividades culturales, de consagración y de apoyo social a las clases más desposeídas. Esto permitió el crecimiento del prestigio institucional y su acción social en la comunidad.

Con la Muerte de Guadalupe Stable el 27 de abril de 1974 a los 74 años de edad, sus ceremonias fúnebres (ittuto) fueron celebradas en la Casa Ilé-Osha. Esto motivó un redimensionamiento del sistema de relaciones socioculturales y sus prácticas en la familia religiosa, la cual se mantuvo a partir de una práctica religiosa de suma importancia; el mantenimiento del fundamento existe en la localidad lo cual marcaba una vez más la importancia de la religiosidad y la práctica de un culto que se continuaba sustentado en :

- » Importancia y fortaleza de la familia religiosa.
- » Continuidad de la eficacia del culto.

La importancia existente en las consagraciones y los derechos que sobre ella poseían los espacios de esta casa.

#### La continuidad de las festividades religiosas.

- » La existencia de miembros de las familias biológicas de importancia dentro de la familia religiosas que mantuvieron la actividad social y comunitaria.

Estructura de la fiesta:

Esta depende de las prácticas religiosas que se evidencian en el sistema de interacción sociocultural establecida entre las ileoshas iniciales de la casa, sus funciones rituales a partir eventos sobresalientes con cuestiones relacionadas con acertijos, mitos personales, homenajes que garanticen aprendizajes y protección entre otras acciones religiosas.

Las relaciones socioculturales son diversas donde predomina una relación individuo grupo sobre nor-

mas que poseen cierta coherencia y tiene implícito prohibiciones, miedos, secretos, conocimientos personales que constituyen poderes de relación e inciden en las formas de manifestarse y participar.

La estructura depende de dos cuestiones principales: una vinculada a los patrones del culto y su reproducción en la casa, de acuerdo con las interpretaciones religiosas de sus líderes de familia y otra por las cánones establecidos durante la práctica primero de Guadalupe Stable y en la actualidad por Teresa Stable a partir de comportamientos personales que exigen acciones de pleitesías, cumplimientos y formas de relaciones de poder, garantizando el acercamiento a las prácticas religiosas y los aprendizajes que poseen, incluyendo las formas de participación en la fiesta.

La estructura inicial era la que recomponía el tributo de cualquier osha en Cuba compuesta de matanza y comida a los orishas y día del tambor. Con el crecimiento del prestigio de Guadalupe y las prácticas que se desarrollaron en ese lugar se transformó la fiesta y en la actualidad según la observación participante y las entrevistas a los miembros de la familia presenta la siguiente estructura:

- ✓ Misa.
- ✓ Día de la matanza y tributo al trono .
- ✓ Día del Tambor.
- ✓ Día del Itá.

La festividad actual responde a una estructura donde se emplean el homenaje, los ritos esenciales trascendentes de la casa, la eficacia de las formas esenciales ceremoniales y rituales, las visiones e interpretaciones de los orishas y sus procesos rituales, así como el enriquecimiento de la propia festividad. Se aprecia un elemento que es distintivo de la cultura en la Santería Cubana donde las jerarquías que han construido ritos y expresiones principales se mantienen como forma de cumplidos, ofrecimientos, acotaciones y homenajes.

La Misa, concebida conceptualmente como una actividad mágica religiosa que se desarrolla dentro de acciones de espiritualidad y ceremonias ofrecidas a un orisha, tiene en esta fiesta la particularidad de ser dedicada a Yemayá. Esta acción se desarrolla en dos espacios específicos la Iglesia Católica en horario temprano de la mañana y es dirigida por la jerarquía eclesiástica de la Iglesia Católica de Cruces y con posterioridad se realiza frente al altar de Yemayá por una mujer miembro de la familia y esta constituye una acción ritual que consiste en rezos y cantos, ceremonia que resulta de gran intimidad en el seno de la familia y tiene un marcado carácter ritual para garantizar una relación con lo sobrenatural y de prognosis. Esta ceremonia

está dirigida por Teresa Stable, los miembros de la familia le conceden una gran importancia como en sus inicios.

Cada 30 de octubre se realiza la “matanza de los animales” por parte de un practicante al que se le hayan dado los cuchillos; se utiliza la sangre de los mismos para alimentar a los orishas, ritual que se efectúa dentro del igbodú, al cual se trasladan aquellos santos que están fuera de este cuarto para ser “alimentados”. Es común la utilización de animales de cuatro patas y especialmente el carnero y el chivo, además de gallina, gallos, palomas, etc.

Este ritual de matanza para alimentar a los santos se efectúa siempre antes de las seis de la tarde y una vez culminado se procesa la carne para la mesa del día siguiente. No es común la utilización de tambores ni cantos en esta ocasión. Solamente en el cuarto sagrado se realizan “llames” a los distintos orishas, apoyados con palmadas sin utilizar tambores.

El día 31 en horas tempranas comienza a prepararse todo el alimento para la mesa, unido al montaje del trono para Yemayá y la preparación de la imagen de Shangó que en ocasiones es colocado en el igbodú, en otras en la saleta que comunica con el pasillo y en este caso que observamos se apreció en la saleta. Esto responde como ya hemos explicado anteriormente a una interacción con lo sobrenatural y su influencia simbólica y significativa en los grupos de creyentes con gran importancia en la fiesta a tal punto de determinar su estructura, funciones de homenajes, expresiones y ritos.

En la observación participante se detectaron dos cuestiones fundamentales que desde la práctica religiosa tienen que ver con la interacción simbólica que se realiza y que la tipifica y es el hecho que el tambor mayor está forrado con un pañuelo de Yemayá, esto refuerza la idea del homenaje principal a ese orisha y además la jerarquía que la festividad tiene.

Es aquí donde la fiesta comienza a tornarse más alegre, puesto que, ya es el momento en que se toca “para que los santos bajen”, en esta segunda parte no hay un orden prefijado de cantos y el toque se torna más fuerte, es precisamente cuando el solista hace gala de sus conocimientos sobre la tradición y comienza a interpretar cantos que para algunos no dejan de ser novedosos.

Hacia esta etapa de la fiesta, como ya fue planteado es donde se hace más reiterado el “fenómeno de la posesión”, que se manifiesta en un cambio de la conducta en el practicante porque siguiendo el toque se va sintiendo poseído por su santo, pero al llegar las 12: 00 pm. de la noche

se detiene el toque y se comienza el toque nuevamente con el canto La bajada de Shangó y es cuando se baja la imagen católica de Santa Bárbara de su altar, introduciéndola en el cuarto de Guadalupe, operación que realizan siempre dos miembros de la familia religiosa (actores sociales) que por promesas encomiendan dicha actividad, demostrando entonces los significados que adquiere esta práctica festiva y los procesos de interacción sociocultural que se comporta individuo/imagen, individuo/familia religiosa e individuo/grupo participante en la festividad.

El toque cesa para sacar la imagen, pero en esta ocasión vestida de hombre, sin peluca, con una boina, la cual se coloca en el centro de la sala y a sus pies se le ubican dos estatuillas que representan los ibeyis, un plato con una vela y la maraca, a esta imagen de hombre todos la llaman Shangó y, creyentes o no, comienzan a saludarla; algunos depositan gran cantidad de dinero. Tras el homenaje comienza nuevamente el toque fuerte de los tambores que influye en las catarsis individuales y grupales de los consagrados. En las observaciones apreciamos caballos montados manifestándose a través de giros, saltos, movimientos pantomímicos y gritos acorde con las características del orisha que se ha “montado”, con una gran complejidad, como es el caso de un “montado por Babalú Ayé” que fumaba tabaco introduciéndose la candela dentro de la boca o por Ogún, que se pasaba el filo del machete por la garganta.

Cuando sucede esto se le retiran al poseído las prendas y los zapatos, se trata de colocarle una tela del color predilecto del orisha y se le entrega algún atributo del mismo como un machete, garabato, sombrero, etc. Para quitarle este efecto al poseído se le coloca una sábana blanca en la cabeza y se le da a beber agua, en otras ocasiones se le sopla fuertemente los oídos. Cuando va a ocurrir un fenómeno de posesión el solista se percata de tal situación y tomando la maraca que se encuentra en el trono comienza a cantar y a tocar próximo al oído del practicante para que, como ellos dicen, “el santo baje”.

La ceremonia culmina con el cierre del tambor empleando un toque que se torna aún más fuerte con cantos a Elegguá, un miembro de la familia sale hacia cuatro esquinas con un cubo de agua con pedazos de todos los dulces que se utilizaron durante la festividad, y todos salen bailando de la casa seguidos por los tambores de fundamento y acompañados por los miembros de la familia y los participantes a otros practicantes, hasta llegar a las cuatro esquinas próximas al Ilé-Ocha donde se vierte el contenido del cubo.

Este cierre, según recoge Ortiz (1981), cuando dice

que *“se efectuaba con cantos a Eggún, Elegguá y culminaba con cantos al trebemundo otokún”*; sin embargo, en el presente estudio el cierre ha quedado solamente con cantos a Elegguá. Culmina así el toque y la fiesta a Yemayá, solo se mantendrá la imagen de Santa Bárbara vestida de hombre en el centro de la sala hasta que vuelva a ocupar su altar el 4 de diciembre.

El tercer día se conoce como el Día del Itá, lo dirige Teresa Stable con el Obbá Eshu Onari conocido como el Finito. Durante este día se produce un fuerte lazo con lo sobrenatural a partir de las expresiones de adivinación que se producen durante esta parte de la ceremonia. El sistema de adivinación empleado es el dialogun con caracoles.

Al decir de Jeissy, citado por Meneses (2007), “el tercer día se llama del itá, allí desde temprano en la mañana el Obbá Eshu Onari saluda a las deidades y comienza a darle consejo a Teresa de lo que hay que hacer, también se consultan con caracoles los que participaron en la matanza de cuatro patas y todas los miembros de la familia, pero primero tienen derechos los que trabajaron con los animales de cuatro patas. ¡Ah! en este último día se quita el altar y se colocan los orishas en sus canastilleros o donde los tenía antes Teresa”.

Al culminar este día se limpian la casa y se mantiene el Shangó en el medio de la sala para su veneración hasta el 4 de diciembre. Las comidas y bebidas en la festividad del 31 de octubre. Las comidas y bebidas en la festividad según las observaciones y entrevistas realizadas la podemos dividir en dos grandes grupos: las comidas ceremoniales y las festivas.

El primer grupo de ellas responden fundamentalmente a las que se les brinda a los orishas y formas de los ritos y ceremonias utilizadas en todo momento de la misma consiste fundamentalmente en omieros, animales atribuidos a los cultos de diferentes orishas en este caso observamos animales entre los que se encuentran chivos, carneros, gallos, y palomas blancas, los cuales fueron ofrendas en ceremonia el día anterior.

Al respecto plantea Teresa Stable:

*“La principal comida es la que se le da el día antes (chivo, carnero, paloma) pero en especial carnero que es para Shangó, los dos comen animales de cuatro patas, pero esto es en este caso principalmente carnero quizás se le pueda dar gallo, pero depende si se le ha dado comida en esos días, pero en nuestra casa se le da carnero acompañado de dos o tres gallos porque es lo que come Shangó, se buscan los animales pensando en los dos*

*santos pero también comen otros santos, pero la principal comida es la de ellos la que comen los santos por su orden y de últimos Shangó y Yemayá; es un orden como el del orun se deja lo mejor para último en este caso el ángel de la guarda de la persona que cumple años de santo, que soy yo. La matanza es darle de comer al santo y el Obbá que es Eshu Onari el finito mi ahijado. Se le da la sangre y la carne se quita del cuero y se divide en partes, la cabeza por un lado y se le presenta al santo en partes :(munucú, paletas, costillas.) Pero en el nombre de esa religión. En este caso el carnero es la que se cocina y se les da a todos los invitados aunque también se les puede dar otras comidas”.* (Stable, comunicación personal, 2007)

La carne de estos animales posteriormente es empleada para la comida festiva, esta es realizada fundamentalmente por los miembros de la familia y la consumen la familia religiosa, sus invitados y aleyos amigos de la casa. Aquí se produce una interacción sociocultural significativa pues responde en especial a una tradición culinaria cubana.

En la observación se evidencia que la comida es servida en un lugar principalmente en la nave de San Juan, aunque el día de la observación se ejecutó en la sala por encontrarse aquel espacio en reparación. La interrelación es individuo/grupo y la comida es servida por dos miembros de la familia religiosa y biológica y recae preferiblemente sobre la mujer al igual que su elaboración.

Al respecto plantea el Obbá Eshu Onari:

*“A partir de las seis de la tarde del día 31 se pone la mesa en la cual los invitados practicantes o no deben cumplir determinadas reglas rituales durante la comida, las cuales son las siguientes: a ambos extremos de la mesa se sitúan los santeros mayores, los comensales deben esperar que se les sirva, hay una santera y un santero encargados de este acto*

*Durante la comida ningún comensal puede botar nada de desperdicio en el suelo, al culminar uno de los santeros mayores da dos toques en la mesa con la mano izquierda y se van pasando los platos sin levantarlos hasta que todos vayan llegando a la esquina de la mesa y los santeros encargados de atender la cena van echando las sobras en dos fuentes y las sobras son recogidas.*

*Al final una de las practicantes vierte los desperdicios en la calle y la otra lo hace en el patio, con ellos, al decir de estos practicantes se alimenta a Eggún, esta operación en la mesa se va repitiendo hasta que terminen de comer todos los invitados a la fiesta, creyentes o no”.* (León, comunicación personal, 2008)

Se come en plato de diferentes formas y tamaño, toda la comida junta y emplean cucharas normales y vaso desechables donde toman agua preferiblemente.

La comida se ejecuta por ronda según la jerarquía de las familias. Se observó que los niños comen aparte en otra mesa, manteniendo el mismo rito y los Iyyabó comieron en el piso y frente al altar en una estera y devuelven el plato a las que sirven.

Al respecto plantea una de las organizadoras de la festividad:

*“Es el momento de la mesa religiosa o no religiosa porque aquí comen todos se ponen los platos, vasos, cucharas, carnes, todo lo que se ofrenda y de mayor a menor santero se les va sirviendo pero todos deben comer juntos sirve alguien que sepa sobre los consagrados aunque no tenga santo hecho porque lo importante es que sepa que puede comer cada santero porque hay algunos que no pueden comer ciertas cosas que se le prohibieron cuando se hicieron santo y nadie se para hasta que termine el último y se hace el ritual de recoger todas las bandejas de lo que quedó y se llevan para la cocina y sólo quedan las sobras en la mesa y se corren los platos uno al lado del otro hasta que llegue al mayor y se va echando toda la sobra en el plato del mayor y mientras las personas que sirven dividen las sobras en dos ellos dan toques en la mesa como dando gracias a Dios y a los santos por haber comido y se bota una parte para el eshu de la calle y del patio y cuando regresan dejan de tocar y ellos van a la cabecera del mayor y ponen el plato en el piso y el hace una reverencia y así termina”.* (Meneses, comunicación personal, 2008)

No ocurre así en el trono y también se colocan comidas. Las comidas empleadas son de homenaje y se colocan frente al santo homenajeado sobre estera. La estera se coloca de forma extendida y sobre ella se colocan diversas variedades de dulces que distribuyen de varias formas en la estera donde predomina el kaki.

Intercalan frutos dedicados a los orishas, fundamentalmente de estación de forma organizada e intercaladas a los dulces, confituras y caramelos, estas {últimas colocadas cercas de elegguá. También se colocan bocaditos para su consumo acompañados de vino tinto y ron, los cuales se distribuyen entre los dulces y cerca del trono.

Se pudo observar que existen diversas producciones de dulces que se obtienen en la red minorista y en la shopping, esto es una evidencia del poder y la proyección financiera y social para la fiesta que expresa las relaciones sociales y culturales de los diferentes actores que participan en ella. Es una demostración de poder además con lo sobrenatural.

La comida del trono se distribuye una parte para los santos homenajeados y como tuvieron esas ofrendas todo el día la otra parte es repartida como símbolo de un pequeño brindis después del cierre del tambor, además de utilizarse algunos dulces para mezclarlos con el cubo de agua con el cual se cerró la fiesta.

Redes de interacción social donde se expresan las prácticas tipificadoras del sistema de relaciones socioculturales que se establecen en la festividad

El proceso histórico de la conformación de la Casa Ilé-Ocha es una práctica que comienza ha expresarse desde las relaciones individuo - individuo y se va instituyendo a nivel de individuo – institución en la medida que se va reconociendo pública y socialmente la casa como una institución religiosa que trasciende hasta nuestros días, por lo que tiene un marcado carácter popular y tradicional.

La Casa Ilé-Osha, conformada como institución religiosa determina la especificidad del culto y sus características, por lo que las expresiones mítico religiosa que se dan así como las particularidades del trono, de la estructura de la fiesta, el tratamiento a los orishas, el día de itá y las prácticas asociadas a la posición de los tambores se establecen a nivel de institución – individuo.

La colectivización de la festividad y los cantos litúrgicos de reclamos no religiosos trascienden las relaciones individuo – institución para apropiarse de un referente colectivo que incluye e identifica a la festividad con espacios sociales no religiosos, estableciendo un sistema de relaciones institución – institución en cuanto involucra estructuras de la comunidad que rebasan el orden ideológico y se estructuran en lo económico, político, cultural, entre otros.

#### La labor de Inventarización de la festividad.

La revalorización de la fiesta desde la perspectiva socio-cultural permitió una nueva interpretación de la misma la cual no ha sido tratada con el rigor científico requerido en el inventario desarrollado por el Museo Municipal de la localidad, pues su proceso de inventarización es muy descriptivo y no responde a la necesidad de la justificación científica.

El Programa de Desarrollo Cultural del municipio y el proyecto del Museo Municipal contemplan el área de resultado fundamental para el trabajo con el Patrimonio inmaterial e incluso lo tienen dentro de Dirección por objetivos, pero no existe una sistematización de dicha actividad y se carece de una preparación suficientemente científica para valorar, sistematizar y evaluar el fenómeno.

El Museo posee las normativas de la UNESCO al respecto y participa en las actividades de capacitación del CPPC, pero no recontextualiza en su institución los procesos de preservación y socialización del Patrimonio Inmaterial. En las entrevistas realizadas al Director y técnicos del museo se aprecian riesgos como:

Carencia de un presupuesto para estos fines.

No se le presta por los liderazgos municipales en las más diversas instancias la atención debida al rescate de las piezas por carencia a una voluntad organizacional y la incomprensión de la importancia de ella para la calidad de vida de los crucenses.

Se aprecia insuficiencias en la interpretación del significado de la festividad religiosa.

No existe una comprensión de la necesidad del trabajo integrado para con el Patrimonio Inmaterial, lo aprecian como sólo responsabilidad del Museo, no reconociendo entonces la complejidad de este tipo de patrimonio.

No existe en el municipio de Cruces ningún trabajo organizativo con respecto a los Tesoros Humanos Vivos.

Ante esta situación asumimos un trabajo de inventarización que apoye la estrategia institucional como patrimonio de la festividad estudiada para la inventarización y manejo científico por parte del Museo Municipal, para ello asumimos los criterios teóricos y metodológicos de la UNESCO para las declaratorias del Patrimonio Inmaterial en especial en su condición de Tesoro Humano Vivo según el Artículo 2.2 de esta convención.

Sin embargo, es preferible establecer un sistema gracias al cual se pueda orientar la atención de la Comisión hacia las personas elegibles. La Comisión podría solicitar recomendaciones cada cierto tiempo anualmente, o cada dos o tres años. El público en general también puede hacer recomendaciones, y las personas que comparten los mismos conocimientos y técnicas, incluidos los que forman parte de los Tesoros Humanos Vivos, pueden tomar parte en el proceso de nombramiento. Todo nombramiento ha de ser preparado en estrecha coordinación con los detentadores de la tradición concernidos. Ninguna decisión acerca de las tradiciones y de sus detentadores debería tomarse sin su consentimiento.

Después de estudiar y conocer los principales indicadores para el análisis de las expresiones sociales que existen en las comunidades en función de determinar los niveles de representatividad, autenticidad, origi-

nalidad contextualización y valoración patrimonial, se asumió para el proceso investigativo los siguientes:

- a) Ser una expresión como tradición transmitida individual y colectivamente.
- b) Capacidad y forma de expresión comunitaria.
- c) Usos sociales, culturales y familiares y comunitarios.
- d) Conocimientos y usos relacionados con lo sobrenatural y el universo humano.

Por eso, desde un inicio en el proceso investigativo estuvo presente el pensamiento dirigido a preservar los conocimientos, la práctica existente y necesaria para la realización, ejecución o creación de expresiones religiosas afrocubanas desde sus significado y reconocimiento público.

Desde esta perspectiva sociocultural la inventarización es de gran importancia para comprender el punto de vista estratégico del fenómeno patrimonial y garantizar:

1. La perpetuación y el desarrollo de las ceremonias del 31 de octubre en la Casa Ilé-Ocha de Teresa Stable en el municipio de Cruces.
2. La educación y explicación de las expresiones, manifestaciones y prácticas culturales y religiosas mediante programas patrimoniales y culturales.
3. La contribución a la documentación a partir de la inventarización de la festividad del patrimonio cultural religioso y popular del municipio de Cruces y la provincia de Cienfuegos.
4. La difusión del conocimiento de las prácticas socioculturales como manifestación patrimonial a través de los medios masivos de comunicación y los de promoción patrimonial en procesos de evaluación sistemática.
5. La validez de la expresión patrimonial y su reconocimiento a escala nacional e internacional.

Así dentro de la estrategia científica de este trabajo estuvo la identificación y designación de la festividad con sus complejas y diversas ceremonias como Patrimonio Cultural de acuerdo con prioridades, representatividades y sus niveles de riesgo para desaparecer y transformarse.

A partir de todo lo estudiado se trazaron las Estrategias Socioculturales para la salvaguarda de la festividad del 31 de octubre en la Casa Ilé-Ocha de Teresa Stable en el municipio de Cruces.

## CONCLUSIONES

El surgimiento de la familia religiosa y biológica de Guadalupe Stable está relacionada con su prestigio y legitimación entre los practicantes del culto a los orishas, en la devoción a sus prácticas y en una coyuntura social, cultural y económica que posibilita expresar a través de la religión las necesidades de los negros y de los sectores más pobres.

La Fiesta de “Shangó Macho” en la Casa Ilé-Osha de Teresa Stable es una expresión de festividad religiosa de carácter popular y tradicional que se mantiene viva hasta nuestros días, y ha trascendido a partir de la implementación de normas, conductas, hábitos, devociones, funciones rituales y reproducciones religiosas y socioculturales específicas, que han favorecido su transmisión de generación en generación reafirmando desde los diferentes niveles de resolución sus valores simbólicos y litúrgicos.

La festividad de “Shangó Macho” en la Casa Ilé-Osha de Guadalupe Stable se caracteriza por una estructura que comprende una Misa de inicio en la Iglesia Católica, día de la matanza y tributo al trono, día del Tambor y día del Itá, con la presencia de prácticas tipificadoras que han trascendido determinándola como una expresión del patrimonio inmaterial del municipio de Cruces.

Las prácticas tipificadoras del sistema de relaciones socioculturales que identifican la festividad de “Shangó Macho” están sustentadas en el tratamiento de los dos orishas en un mismo espacio, donde se homenajean a partir de dos órdenes específicos, elementos litúrgicos diferentes (trono a Yemayá y Shangó vestido de macho, acto de travestismo a la imagen de Santa Bárbara católica).

Las prácticas tipificadoras de la festividad estudiada se expresan a los tres niveles de resolución en el sistema de relaciones socioculturales que las determinan, predominando las relaciones que se establecen a nivel de institución – individuo, lo cual reafirma el marcado carácter popular de la Casa Ilé Osha en la comunidad y los débiles lazos interinstitucionales que mantienen las organizaciones no religiosas del municipio con la misma.

La Fiesta de “Shangó Macho”, por sus particularidades socioculturales, religiosas, su expresión comunitaria, sus formas de transmisión y sus características como manifestación de la Cultura Popular Tradicional, constituye una evidencia del Patrimonio Inmaterial del municipio de Cruces.

La fiesta de “Shangó Macho” constituye un proceso patrimonial que se inserta en la estructura religiosa

de Cruces y diversos territorios de la región central de Cuba, es una manifestación de la norma de la santería cubana que posee una gran significación dentro de la cultura crucense a la cual le lega significados, reinterpretaciones y valoraciones de dos cultos del panteón yoruba que influyen en la cultura popular y tradicional.

A partir de todo lo estudiado se trazaron las Estrategias Socioculturales para la salvaguarda de la festividad del 31 de octubre en la Casa Ilé-Ocha de Teresa Stable en el municipio de Cruces.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araujo Antón, S. (2005). La religiosidad de denominación Pentecostal en O'Burque: un Estudio de Caso. Cienfuegos. Trabajo de Diploma. Cienfuegos: Universidad de Cienfuegos.
- Barnet, M. (1995). Cultos Afrocubanos: La Regla Ochá: La Regla de Palo Monte. La Habana: Ediciones Unión.
- Colectivo de autores. (2007). Atlas Etnográfico de Cuba. La Habana: Centro de investigaciones de la Cultura Juan Marinello.
- De la Torre, C. (2001). La identidad una mirada desde la sociología. La Habana: Centro Juan Marinello.
- Engels, F. (1978). Anti duhring. La Habana: Pueblo y Educación.
- Houtart, F. (2006). Sociología de la Religión. La Habana: Ciencias Sociales.
- Meneses Leonard, J. (2006). Estudio de Casa Templo Guadalupe Stable. Trabajo de Diploma. Cienfuegos: Universidad de Cienfuegos.
- Mora Quintana, J. L. (1992). Algunas consideraciones en entorno al desarrollo cultural en el municipio de Cruces (1879-1982). Santa Clara: Universidad Central de Las Villas.
- Moya, N. (2005). Estudio Sociocultural del Fenómeno Religioso. Cienfuegos: Universidad de Cienfuegos.
- Ortiz, F. (1987). Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Ayacucho: Venezuela.
- Pina Yanes, M. T. (2000). Algunas consideraciones acerca de la esclavitud. Cruces: Archivo Municipal HCPTC.
- Pina Yanes, M. T. (2001). Cruces, el pueblo de los molinos. Cienfuegos: Ediciones Mecenias.
- Soler Marchán, S. D. (2004). Religión y Religiosidad: Su papel Sociocultural y Comunitario. (pág. 15). Cienfuegos: CPPC.

- Soler Marchán, S. D. (2005). La Familia Religiosa en Cienfuegos. Conferencia dictada en el Festival del Fuego. Santiago de Cuba: Casa del Caribe.
- Soler Marchán, S. D. (2006). La Cultura Popular Tradicional como expresión del Patrimonio Cultural. Cienfuegos: CPPC.
- Soler Marchán, S. D. (2006). La Museología, entre ciencia, cultura y sociedad. Cienfuegos: Tesis de Maestría en Estudios Sociales. Cienfuegos: Universidad de Cienfuegos.
- Terry Santos, R. (1994). Caracterización del Ilé-Ochá de Guadalupe Stable. Trabajo de Diploma. Santa Clara: Universidad Central de Las Villas.
- Tókarev, S. (1990). Historia de la religión. Moscú: Progreso.
- Torres Cueva, E. (2005). Estudio del pensamiento cubano. La Habana: Ciencias Sociales.