

**“Cuando pasó el ciclón tembló la tierra”: El Sandy a través de la percepción de dos casas de santo en Contramaestre, Santiago de Cuba.**

Aimet Guevara Labaut (UO, Cuba)

José Alberto Galván Tudela (ULL) Tenerife

**Resumen**

El presente texto se enmarca en posiciones de la ecología simbólica (Descola, 2012; Descola & Pálsson, Eds. 1996) y procesual (McCay, 1978; Vayda & McCay, 1975; Orlove, 1980), prestando atención a los saberes etnoecológicos y a la gestión local en la localidad del municipio de Contramaestre (Santiago de Cuba). Pretende señalar la necesidad de tener en cuenta los saberes populares sobre la vegetación, el clima y el tiempo atmosféricos, propios de los pobladores locales, y otorgar importancia a sus percepciones y estrategias culturales de manejo de dichos cambios climáticos. Sin duda, estos saberes son complejos y están fuertemente imbricados con la economía, la salud, el cuerpo, los sueños y la religiosidad. La adaptación a las condiciones objetivas del medio es, por tanto, resultado de la interacción entre la cultura local y las condiciones ecológicas. En el presente trabajo defendemos la necesidad de investigar y registrar la variedad de formas de comprender los fenómenos atmosféricos y el clima a partir de las experiencias de las poblaciones locales, entendiendo que el saber empírico en gran medida se reconstituye en cada generación.

El Cambio Climático en Cuba, según los científicos naturales, parece estar relacionado entre otras variables con la intensidad y multiplicidad de los huracanes, y lo que para los autores firmantes de este texto constituye lo impredecible de la trayectoria de los mismos. Nos preguntamos ¿en qué medida, los patrones culturales de carácter religioso facilitan a los pobladores locales respuestas a los acontecimientos derivados de los cambios climáticos? ¿Aquellos se perciben a sí mismos como parte del medio ambiente natural, no concibiendo a este como un simple recurso, ya que suponen que la naturaleza y los seres humanos están integrados en una misma comunidad? ¿Estas formas de relacionarse con el medio ambiente pueden servir de base para el desarrollo de estrategias que mitiguen y sirvan para adaptarse a los cambios climáticos? Este texto pretende dar respuesta a algunos de estos interrogantes.

**Palabras Claves:** Cambios climáticos locales, impacto del huracán Sandy, saberes etnoecológicos, gestión local, Contramaestre (Santiago de Cuba).

**Abstract**

This text is part of the symbolic positions ecology ( Descola , 2012; . Descola & Pálsson , Eds 1996) and procedural ( McCay , 1978; Vayda & McCay , 1975; Orlove , 1980) , paying attention to the ethno-ecological knowledge and local management in the town of Petty ( Santiago de Cuba ) . It aims to highlight the need to take account of popular knowledge about vegetation , climate and weather , local people own time and give importance to their cultural perceptions and management strategies such climatic changes. Undoubtedly, these knowledge are complex and tightly interwoven with the economy, health , body , dreams and religiosity . Adapting to the objective conditions of the medium is therefore a result of the interaction between local culture and ecological

conditions. In this paper we defend the need to investigate and record the variety of ways to understand atmospheric phenomena and weather from the experiences of local people, understanding that empirical knowledge largely reconstituted in every generation.

Climate Change in Cuba, as natural scientists, appears to be related among other variables with multiplicity and intensity of hurricanes, and what for signing authors of this text is the unpredictability of the same path. We wonder to what extent, the cultural patterns of religious facilitate local people responses to events resulting from climate change? Will those they perceive themselves as part of the natural environment, not conceiving this as a great resource, as they assume that nature and human beings are integrated in the same community? Do these ways of relating to the environment can be the basis for the development of strategies to mitigate and serve to adapt to climate change? This text aims to answer some of these questions.

**Keywords:** local climate change impact of Hurricane Sandy, ethno-ecological knowledge, local management, Petty (Santiago de Cuba).

### **Introducción**

Partimos de la conveniencia de abrir espacios de discusión acerca de la diversidad local de los saberes sobre el clima y el tiempo atmosférico, y de analizar las percepciones y estrategias culturales de manejo de los cambios climáticos locales, en el marco teórico de la construcción cultural de la naturaleza. Las concepciones que las poblaciones locales evidencian parecen tener intrincadas articulaciones con el territorio, la salud, el cuerpo, el tiempo, la agricultura, y los sueños, entre otros. De ahí que la adaptación a las condiciones objetivas del medio ambiente natural sea resultado de las complejas interacciones entre la cultura y las condiciones sociopolíticas y físico-geográficas de una población determinada. En nuestro caso, nos preguntamos si ante cambios climáticos locales y azares medioambientales (tales como la intensidad y la trayectoria de ese fenómeno estructural y estacional que denominamos los huracanes) existen patrones culturales, concretamente religiosos, de respuesta local.

Como ha afirmado reiteradamente T. Heyd (2004, 2007, 2011; Ed. 2005, 2010) muchas poblaciones han cultivado estrechas relaciones con las fuerzas naturales, de modo que han desarrollado un sentido de responsabilidad, construyendo valores y adoptando prácticas respecto a aquellas. Estas poblaciones frecuentemente se perciben a sí mismas como parte del medio ambiente natural y partícipes de su transformación, de tal manera que no tratan a la naturaleza como un mero recurso u obstáculo. En consecuencia, se rigen por sistemas de creencias y valores que se expresan en prácticas materiales y rituales que suponen que la naturaleza y los seres humanos están integrados en una misma comunidad, ofreciéndonos así modos de relación con el medio ambiente que pueden servir de base para desarrollar enfoques que mitiguen los efectos medioambientales y les sirvan para adaptarse a ellos más adecuadamente.

En un mundo donde la transformación del medio ambiente en que vivimos y del que dependemos va a ser drástica a causa del Cambio Climático, algunos autores proponen apoyar de manera urgente la investigación sobre el papel de la cultura en estos procesos, empezando por el estudio de la variedad de formas de comprender los fenómenos atmosféricos, la construcción conceptual del clima basada en experiencias locales y su relación con el comportamiento específico de las comunidades frente a las variables

climáticas. Si duda ello facilitaría la comprensión de lo que podríamos denominar las dimensiones culturales del Cambio Climático (Crate & Nuttall, 2009; Golobinoff & Katz, Eds. 1997; Ulloa, 2009; Ulloa, Ed. 2011; Rossbach de Olmos, 2011).

El concepto de clima es una construcción basada en experiencias locales, o en modelos importados desde experiencias en otras tierras, o en teorías y metodologías específicas de las ciencias naturales. En cierto modo, los conocimientos adquiridos por las poblaciones son parte de sistemas de ciencias locales (frecuentemente referidos como saber ecológico tradicional), relevantes al lugar y a la producción y reproducción de la vida de los miembros de comunidades particulares. En este sentido, la perspectiva local del clima compete, sobre todo añadiendo complejidad, con los enfoques más globales que derivan de los modelos teóricos de las ciencias naturales. Asimismo, las experiencias locales del clima pueden diferir significativamente de lo supuesto por la meteorología, que trabaja con conceptos abstractos, con datos basados en estadísticas y generalmente referidos a espacios más amplios y a una más alta temporalidad, de la que interesa al ciudadano de una localidad particular. Aunque partiendo de la ciencia física se suponga, por ejemplo, que por la altura un cierto lugar tiene clima frío, el conocimiento local puede estar en desacuerdo, ya que conoce los «microclimas» que se crean a causa de ciertos efectos locales.

Dichas concepciones globales del clima generalmente están acompañadas de una falta de conocimiento adecuado de lo que significan los sucesos climáticos globales para la experiencia del tiempo a escala local. Esta falta de conocimientos adecuados respecto a la situación local y a la importancia práctica y simbólica de las transformaciones climáticas, desafortunadamente conlleva la elaboración de políticas que no tienen en cuenta adecuadamente las capacidades de actuación particulares de las poblaciones ni sus necesidades locales para el desarrollo de su capacidad de adaptación.

Podemos afirmar que existe una fuerte evidencia sobre la incidencia del Cambio Climático en El Caribe en general y particularmente en Cuba, como se muestra en el Informe del Stockholm Environment Institute y el Global Development and Environment Institute de la Universidad de Tufts (Samaniego, Coord., 2009). Según este informe, el incremento de la temperatura y del nivel del mar, así como los huracanes de mayor intensidad son verdaderas amenazas para la vida, las propiedades y los medios de subsistencia de los habitantes a lo largo y ancho del Caribe (Bueno y otros, 2008). Dichos impactos devastadores ocurrirán a pesar de que las naciones del Caribe han generado comparativamente escasa emisión de gases de efecto invernadero, que ocasionan el Cambio Climático, por lo que los costos potenciales de la inacción, es decir la diferencia entre un escenario optimista de estabilización rápida o de bajo impacto y otro pesimista de alto impacto, serán altos (ver IPCC). Según el informe, el costo de inacción climática para la isla de Cuba asciende aproximadamente a 5.000 millones de dólares al año para el 2.050 y aumenta a más de 10.000 millones de dólares para el 2.100, contabilizando las consecuencias del impacto en el turismo, daños por huracanes e impactos a la infraestructura ocasionados por el aumento del nivel del mar. Estas pérdidas equivalen a casi el 13 % y el 27%, respectivamente del PIB actual cubano. No obstante, las pérdidas para Cuba se minimizan porque sus daños por huracanes han estado por debajo del promedio, y dado el tamaño relativamente pequeño de su industria turística. Se estima que a medida que aumente el turismo, así también lo hará la exposición cubana a riesgos de los daños climáticos.

Prestaremos en este texto especial atención a los saberes etnoecológicos relacionados con el clima, el tiempo atmosférico y sus cambios climáticos locales, especialmente de El Huracán Sandy, y relacionados con la vegetación, en concreto de dos árboles, *una guácima* (*Guazuma ulmifolia*) y *un tamarindo* (*Tamarindus indicus*), de central importancia en la actividad ritual de dos *casas de santo* del municipio de Contramaestre, de la provincia de Santiago de Cuba, en la zona oriental de la isla. Uno se encuentra ubicado en la localidad de Lajas de Guaninao y el otro en Las Cruces. Ambos árboles se encuentran en lo que los cubanos denominan “el campo”, y en un contexto agrícola. Uno es categorizado como una especie vegetal natural del país, que crece salvaje, el otro como un frutal doméstico, de origen hindú, pero que ambos fueron plantados ex profeso dentro o en los límites del patio exterior de una vivienda campesina. Sobre ellos, como veremos más adelante, se han elaborado saberes etnoecológicos y se han establecido multiplicidad de usos relacionados con sus variadas utilidades. Esos saberes se han transmitido oralmente y a través de las actividades que se han realizado en el seno del entorno familiar, reconstituyéndose en cada generación, de tal modo que no es tanto el saber lo que se ha transmitido cuanto las actividades, que se realizan con ellos, al decir de G. Delvos & P. Jorion (1984). Por ello, aunque los saberes de la gente sobre la vegetación y la naturaleza existan, podemos decir que a menudo presentan relaciones práctico-simbólicas y cognitivas de las que la gente muchas veces es inconsciente, por lo que deben ser adecuadamente e licitadas ya que, como algunos estudios de la experiencia muestran, dicho conocimiento a menudo se obtiene por la práctica y no puede ser organizado y transmitido a partir de la forma lógica sentencial, característica del lenguaje y del aprendizaje escolar como han mostrado antropólogos y psicólogos cognitivos, tales como M. Bloch (1990), y J. Lave (1988, Lave & Wenger, Eds.1991).

### La guácima

Es un árbol muy ramificado de aproximadamente 12 m de altura, con un tronco de unos 50 cm de diámetro cubierto de corteza gris. Las hojas son simples, alternas, aovadas u oblongas, aserradas, de entre 6 y 12 cm de largo y con el ápice agudo. Las flores son pequeñas, agrupadas en inflorescencias axilares[1] y cortamente estipitadas; con 5 pétalos de color blanco-amarillento. El fruto es una cápsula subglobosa o elipsoidea, negro-púrpura al madurar y con la superficie cubierta de pinchos o agujones. Se trata de una especie heliófila[2] y colonizadora que es muy común en la América tropical continental e insular, que puede encontrarse en terrenos yermos y cultivados, faldas de colinas y bosques secundarios de mediana elevación (Cabrera, 1992).

Por su parte, los tamarindos: Son árboles siempre verdes de hasta 30m de altura, longevo pero de crecimiento lento, con hojas alternas, de 7,5 por 15cm, pinnadas, con entre 10 y 20 folíolos opuestos y pares de entre 1,25 y 2,5 cm y estípulas pequeñas y caducas. Las flores se organizan en racimos, dispuestos o no en panículas en el ápice de los brotes. Tienen brácteas y bractéolas a menudo caducas, coloreadas, ovado-oblongas, el cáliz de tubo espiral estrecho y 4 sépalos imbricados, mientras los pétalos, amarillos con rayas naranjas a rojas, vienen en 2 labios desiguales: el superior con 3 pétalos bien desarrollados y los 2 inferiores muy reducidos. Tiene escamoides tapados por la base del tubo estaminal de 3 estambres desarrollados soldados en un tubo ascendente curvado y unos estaminodios diminutos en el ápice de dicho tubo. Los ovarios son numerosos, con estilo alargado y estigma globular. El fruto es una legumbre de entre 5 y 20 cm de largo por 2 o 3 cm de diámetro, estrechamente cilíndrica, recta o algo curvada, con frecuentes

constricciones, indehiscente, de epicarpo delgado, granuloso, de color canela mate; mesocarpo espeso y carnoso; y endocarpo membranáceo, tabicado entre las semillas que son oblicuamente oblongas u ovoide-orbiculares, algo cuadrangulares, comprimidas, coriáceas, de color marrón oscuro brillante, con cotiledones gruesos y carnosos y embrión erecto (ver Wikipedia).

### Los huracanes en las culturas caribeñas

Los huracanes han estado presentes en la historia de los diversos pueblos y culturas que han habitado el espacio cubano. En primer lugar, en los taínos. Luego, en los esclavos estrechamente relacionados con la vegetación, procedentes del Congo, que practicaban una religión denominada en Cuba “el Palomonte”, y de Dahomey que daban culto a los “vodun” (Mercier, 1954; Simpson, 1945). Ambos comenzaron a repensar el fenómeno que nos ocupa. El culto a los árboles de estos últimos se desarrolló en Haití y fue traído por los inmigrantes haitianos a Cuba desde inicios del siglo XIX y con el desarrollo de la caña y el café en las primeras décadas del siglo XX.

Según F. Ortiz (1947), “es sabido que hacia fines del verano y principios del otoño se forman los huracanes, que se dio en identificar, según este autor por extraño misogonismo, con nombres de mujer. Esas tempestades, en su *incierto trayectoria* hacia el norte, algunas veces pasan sobre las islas dejando una estela de violencia, destrucción y duelo. Y el taíno, por curiosa coincidencia, también la identificaba como obra de una airada divinidad femenina a la que llamaba Guabancex”.

De ella nos dice Fray Ramón Pané:

Este cemí Guabancex, estaba en un país de un gran cacique de los principales, llamados Aumatex. El cual cemí es mujer, y dicen que hay otros dos en su compañía; el uno es pregonero y el otro recogedor y gobernador de las aguas. Y dicen que cuando Guabancex se encoleriza hace mover el viento y el agua, y echa por tierra las casas y arranca los árboles. Este cemí dicen que es mujer, y está hecho de piedras de aquel país; y los otros dos cemíes que están en su compañía se llaman el uno Guataubá, y es pregonero o heraldo, que por mandado de Guabancex ordena que todos los otros cemíes de aquella provincia ayuden a hacer mucho viento y lluvia. El otro se llama Coatrisquie, el cual dicen que recoge las aguas en los valles entre las montañas, y después las deja correr para que destruyan el país. Y esto lo tienen ellos por cierto (Fray Ramón Pané, Relación, 1974, cap. XXIII, pp. 45-46, edición de R. Arrom 1974; y también citado en Arrom 1975:46)“...

Según R. Arrom (1975:49-51), el conocido comentarista de la Relación de Pané, y otros autores (Ortiz, 1947):

Existen iconos de piedra y también figuras adosadas a ollas de barro que esencialmente confirman lo escrito por Pané. La común característica de todas estas piezas es el motivo de una cabeza antropomorfa de la que parten dos brazos arqueados...en forma sigmoidal, que *representa al dios del huracán que hace mover el viento y el agua*. Los huracanes boreales tienen dos movimientos: uno de traslación, imprevisible y errático, y otro de rotación en dirección contraria al de las manecillas del reloj...Y así lo representó el taíno, pues esa es la dirección en que se mueven los brazos

como hélices y las manos como paletas para mover las nubes e impulsar el viento en su tarea destructora.

Por otra parte, tanto el cronista Las Casas como Oviedo en sus Historias de Indias establecen una presunta relación de esta voz “huracán” como propia de las Antillas y le reconocen únicamente el sentido de `tempestad´...Al igual que las mitologías del Viejo Mundo distinguían entre Júpiter y el rayo, o entre Santa Bárbara y la tempestad, la taina separaba a las airadas deidades de esta trilogía de los efectos que causaban; es decir, a Guabancex, Guataubá y Coatrisquie de la incontenible fuerza de los vientos, del retumbar de los truenos y de la violencia de las aguas torrenciales.

Recientemente se ha especulado que también la voz huracán tiene un origen maya o quiché, desde donde se incorporó al taino y al castellano. Asimismo, históricamente, la palabra huracán se utilizaba para designar cualquier tormenta tropical, que se formaba en la región caribeña.

Por otra parte, interesa resaltar la fuerte influencia, especialmente haitiana (Herkovits, 1937a; Rigaud, 1953), en la conceptualización y gestión de los árboles de la naturaleza, denominados en Cuba como *palos del monte*. En nuestro caso, destacan los cultos de la regla de Palomonte (Hodge, 2002; James, 2006; Quirós-Moran, 2009) y sobre todo del Vodú (James, 1999; James, Millet, Alarcón, 1992) en su versión Congo (Cabrera, 1984, 1992; Hurbon, 1998), que los inmigrantes haitianos del siglo XIX y XX, especialmente en la zona oriental en donde se encuentran nuestras unidades de observación, parecen haber desarrollado (Galván, 2008, 2011; Galván, O’Connor, Guevara, 2013; Galván & Sierra, 2013).

### **“Las cabañuelas” y la predicción del año climático y agrícola**

Hemos creído conveniente indicar algunas consideraciones sobre este sistema de predicción campesina del tiempo atmosférico y sus cambios anuales, a medio y a corto plazo, dada su vigencia e importancia en la Cuba rural y en nuestra zona de estudio, a pesar de no tener una aparente relación directa con el Cambio Climático a nivel global.

Como es sabido, las cabañuelas, aunque tienen un origen impreciso (algunos la relacionan con la festividad judaica de los Tabernáculos y otros con la “fiesta de las Suertes”, ceremonial del Akitu, Año Nuevo, en la antigua Babilonia), es una creencia y práctica existente en España y Canarias, y de aquí viajó a Cuba con los inmigrantes que se establecieron en la isla del Caribe. Se trata de un sistema de pronóstico del tiempo dominante en el año, a partir de indicadores como las nubes, la dirección del viento, las características del Sol, la Luna, las estrellas, la niebla, el rocío de la mañana, el arco iris o el granizo. Se trata de un sistema de pronóstico anual observando la climatología de unos días determinados del año, aplicándolos al tiempo que pensamos va a tener lugar en los diferentes meses, o períodos, del ciclo anual, y por tanto a largo plazo, si bien existen otros sistemas complementarios para predecir el cambio de tiempo a medio y a corto plazo, a través del comportamiento de los animales, de las plantas y de las dolencias, picores, crujidos... en diversas partes del cuerpo de las personas (nariz, huesos, antigua cicatriz...). Asimismo, existen refranes y dichos relacionados con el solsticio de invierno y verano, con los distintos meses del año, relacionando las fechas del santoral con la agricultura, y con el estado del tiempo atmosférico en días concretos.

Sin duda, estos sistemas de pronóstico son de carácter local, pudiendo variar en una misma comarca o región. Por ello, posiblemente este sistema de pronóstico debió variar o adaptarse a las nuevas condiciones locales con la emigración de Europa o Canarias a América, fenómeno que deberá ser estudiado en detalle. Las cabañuelas constituyen, por tanto, un método popular de predicción meteorológica, presente en muchas culturas, y cuyo objetivo entre otros ha sido organizar la producción agrícola y laboral, adecuar las épocas de plantación, siembra, preparación de la tierra, la poda de los árboles, etc. Se trata de un saber práctico, basado en la observación repetida del microclima local (sequedad/humedad, frío/calor, presencia/ausencia de viento, las nubes, el Sol y la Luna) y del comportamiento en el mundo animal, e inclusive su incidencia en los seres inanimados (crujidos de los muebles, olor de los desagües, humedad en las baldosas de las habitaciones...). Como toda observación no científica tiene su margen de error, sobre todo si se le pretende otorgar un carácter universal.

Hay casi una total coincidencia en que los días a observar están siempre dentro de la época de más calor del año, y no la hay tanta respecto a qué días concretos son los válidos para la predicción (Fuentes Blanc, 2002). En la mayoría de los países se observan los días de Agosto, pero los hay, también, que basan su previsión en la observación de los días de Enero, como en Cuba, en la mitad del invierno (los hindúes) o incluso de Septiembre, como en Canarias.

Alfredo, hijo de crianza de la santera de Lajas, abunda sobre el tema: "*Las cabañuelas comienzan del primero al doce y luego del doce al veinticuatro, divididas en las cabañuelas grandes (las primeras) y las cabañuelas chiquitas (las segundas). Se usa para marcar cómo pintan los primeros días del mes, como nos lo enseñaron nuestros padres. Si llovía el día primero de enero en la mañana era seguro que este sería un mes de agua al principio, si la lluvia era en la tarde pues en enero vendría a mediados el agua, y si en la noche, llovería en los días finales del mes. Luego el 2 y el 3 hasta el doce, un día por mes*".

"*A partir del día 15 vienen las cabañuelas chiquitas, y esa marcaba el agua también pero menos, algo así como un lloviznado. Es una forma para planificar las cosechas, para las labores agrícolas. Todavía existen personas, hijos de campesinos, que han heredado estos saberes. Pero ya ni las cabañuelas nos están dando. No es que no funcionen, es que nosotros mismos nos hemos hecho daño, hemos lastimado a la naturaleza y esta se vuelve contra nosotros*".

"*Mira, estudiamos los cambios de luna para los diferentes cultivos, tanto a la hora de sembrar como de cosechar. Pero ahora no hay seguridad para las cosechas; anteriormente los campesinos se guiaban por las cabañuelas y todo funcionaba bien, ahora más bien hasta meteorología anuncia un tiempo de agua, y se va y no llueve. Ahora los árboles pierden las hojas antes de tiempo, se adelanta o corre el invierno, rompe la primavera a destiempo o viene un frente frío en marzo*".

"*La tierra se paró un segundo, eso dicen, y desde entonces todo ha cambiado. Tradicionalmente la primavera rompía el 19 de marzo, sin embargo ahora llega mayo y de agua nada. Aquí fundamentalmente la época de siembra del maíz es marzo, y luego septiembre. Ahora la mejor cosecha de la historia de Santiago de Cuba fue sembrada en junio y se cosechó en agosto y septiembre. Agosto es un mes de seca. Antes en Cuba julio y agosto eran los meses más secanos, y este año en agosto no paró de llover, y en*

*octubre, que es el mes en que tradicionalmente llueve, este año no llovió. Apenas ha llovido nada, y eso afecta a los campesinos que planifican sus cosechas según lo aprendido de sus padres. El cambio lo complica todo. Este año, como ya te dije, la cosecha fue tardía y ya se perdió la de invierno.*

*Antes se decía un refrán: “guarda pan pa mayo y maloja pa tu caballo”. Los campesinos sabían que era un mes difícil, de grandes temporales. Y octubre... el año pasado solo nos dio la poca agua que trajo el ciclón (se refiere al Sandy) que todo el mundo sabe que en realidad en esta zona solo fue viento y nada de agua, y este año ya pasó (2013) y tampoco nos dejó nada de agua.*

*La culpa es de nosotros que hemos dañado todo, cortando palo y quemando caña. Eso le hace daño a todo y nadie se preocupa.*

*El campesino tiene mucha maña. Cuando la luna es nueva, si el piquito marca para el sur indica agua, si para el norte, sequía. En la noche cuando tiene la luna un círculo rojo es señal de que habrá mucha sequía. Cuando la luna nueva de abril giraba al sur los campesinos confiaban que mayo venía cargado de agua, y miraban un grupo de estrellas en el cielo. Ellos le dicen la cruz de mayo, y si señalaba al sur o al norte sabían cómo sería el tiempo.*

*Aquí no se sabe lo que se va a formar con la naturaleza. Tenemos que cuidarla y protegerla porque con ella ni nosotros que tenemos esas cosas podemos<sup>[3]</sup>. Los hombres dependen de ella y estamos haciendo mal.*

Este testimonio, a la vez, expresa el pronóstico y la creencia heredada, los cambios y desregulaciones explicados desde una perspectiva causal andrógena, y la necesidad de un retorno a la identidad con la naturaleza. El informante constata que las cabañuelas están dejando de ser efectivas. Es necesario cambiar de actitud hacia la naturaleza, si queremos que todo vuelva a su lugar.

### **El cambio climático, los huracanes y El Sandy. De la perspectiva global a la percepción local.**

El Cambio Climático, llamémosle global, es fruto de los daños causados por el hombre en los ecosistemas naturales, debido a las emisiones de gases efecto invernadero. Los daños son, entre otros, subida del nivel del mar debido al calentamiento de la Tierra, la acidificación de los mares o el derretimiento cada vez más acelerado de los glaciares, los cambios estacionales (los inviernos más suaves, las primaveras que empiezan antes o los otoños que se alargan, las plantas que germinan antes, los insectos que se desplazan a latitudes antes más frías...), las inundaciones. Se pide proteger los bosques, los océanos y los recursos hídricos de los que depende la economía abriendo una senda hacia la energía renovable. Según los informes más actuales hay un crecimiento del nivel de mar y va en aumento, debido al calentamiento de los glaciares. La causa predominante del calentamiento global en el siglo XXI han sido las actividades humanas, un 66% en el 2001, un 90% en 2007 y un 95% en 2013. Aunque no se poseen datos más recientes, según el periódico El País (2 octubre 2005), los científicos naturales discuten sobre si el Cambio Climático ha aumentado los ciclones tropicales. Entre los que lo afirman se encuentra Kerry Emanuel del MIT en EE.UU; entre los que lo niegan, se encuentra Landsea, ya que para él el aumento se debe a un ciclo natural y no al Cambio Climático;



científicos como Peter Webster -Instituto de Tecnología de Georgia- admiten que los ciclones tropicales más fuertes se han intensificado y parecen tener una relación con el calentamiento global. Los datos hablan de cambios de frecuencia, de tendencias, pero no de si una inundación, una sequía o una serie de huracanes se producirán en un mes concreto de un año determinado.

Según los científicos naturales, los huracanes tienen vientos sostenidos por un minuto de por lo menos 110 kms/hora, a una elevación de 10 metros. Los vientos en la mayoría de los huracanes suelen ser fuertes, categorizándose de 1 a 5, según su velocidad. Por lo general, un “ojo” se forma cuando el ciclón tropical alcanza la intensidad de huracán, aunque no es necesario que exista un ojo para que un ciclón se convierta en huracán. El proceso de conversión en huracán comienza en el aire caliente y húmedo sobre las aguas de las regiones tropicales, incluyendo el Golfo de México y el mar Caribe, las aguas orientales del Pacífico Norte y el Atlántico norte. Tanto las ondas tropicales, como las depresiones y las tormentas tropicales pueden desarrollarse en estas regiones. Antes de convertirse en huracán, un ciclón tropical –un sistema de baja presión con una circulación definida de vientos, que se desarrolla sobre los trópicos-, debe pasar por cuatro fases distintas: los disturbios tropicales, las depresiones tropicales, las ondas tropicales, las tormentas tropicales y finalmente los huracanes.

Fuertes tormentas se suceden al desarrollarse un ciclón tropical. La presión del aire cae en la superficie de estas tormentas. Esta baja presión atrae aire tibio y húmedo desde la superficie del mar. La fuerza causa que los vientos resultantes de bajo nivel giren en dirección contrarreloj alrededor del centro de la baja presión en el hemisferio norte y, a la inversa, en dirección de las agujas del reloj, en el hemisferio sur.

El Sandy, según la información meteorológica disponible, azotó la zona oriental sobre la ciudad de Santiago de Cuba y diversos municipios de la provincia, tales como Contramaestre y Palma Soriano, en dirección al norte de la isla durante la noche del día 24 para la madrugada del 25 de octubre de 2012. La ruta se inició en Panamá y se desplazó aproximadamente hacia el NNE hasta llegar a la latitud de unos 35°N, donde giró casi 90° grados hacia el oeste. En dicha zona los vientos sostenidos fueron de 90 Kms/hora, con un máximo de 127 Kms/hora. En Santiago de Cuba alcanzaron los 175 Kms/hora y 155 en Holguín, afectando también a la provincia de Guantánamo. El Sandy afectó gravemente, produciendo daños viales, daños en la agricultura, especialmente en los cítricos, en las viviendas llevándose techos de mampostería y ventanas, arrancando árboles, y afectando al tendido de fluido eléctrico y de los teléfonos...

Los vecinos de los municipios afectados en la provincia de Santiago de Cuba utilizan preferentemente el término de *ciclón* y lo comparan con el Flora (1963), “que trajo mucha lluvia pero menos viento”, considerando al Sandy como el mayor huracán de los últimos 50 años. Según los informantes de estas localidades entró por “mar verde” (costa de Santiago) y arrasó la ciudad, y los municipios de San Luis, Mella, El Caney y Contramaestre, afectando a árboles, casas, y tendido eléctrico, *que tiró al piso*. Lo extraño es que normalmente las tormentas pasan por la zona occidental de la isla, por Pinar del Río, la isla de la Juventud y por Holguín. El año 2013, contrariamente, no hubo huracanes en Cuba.

En familia, Charo, su madre y hermanas rememoran ese *día terrible* del huracán, en el batey de Las Cruces:

*Por la mañana de ese día comenzó sólo a lloviznar. Había corriente. El ciclón comenzó a las 10 y media de la noche. Entró con mucho viento y poca agua. Ya habíamos comido. A las 4 y media de la madrugada nos dejó el viento. Se llevó la ventana de la casa y tiró los platos y cacharros por los suelos, y eso nos salvó porque el viento entraba por la ventana y salía por la puerta del otro lado. Se mojaron las camas, y a todas nosotras. Amanecimos como pollos mojados. Como teníamos corriente, al principio no estábamos preocupados porque sabíamos por donde iba a entrar por la radio y la Tv. Traía una trayectoria que no nos iba a afectar, pues se decía que entraría como por la zona occidental, por la isla de La Juventud, Pinar del Río, Bayamo y Holguín y cambió, haciéndolo por Mar Verde, arrasando Santiago, San Luis, Palma Soriano, Mella, El Caney... y caímos dentro del cono, yendo a salir por Holguín. Si el centro pasa por el pueblo, lo hubiera destrozado todo. Hasta algunas casas de mampostería se iban abajo, ¿qué hubiera pasado de esta casa que es de tabla? Se veía a la gente corriendo por el pueblo a refugiarse en una casa más fuerte de algún familiar. Zulaima y su esposo, Yoandris, vinieron a casa porque donde viven es de guano. Pensábamos que a nosotros no nos iba a afectar. De todos modos, muchos ranchos de tabla de palma quedaron destrozados. El tamarindo cayó sobre la casa de Damáris, que había ido a refugiarse a la casa de Bolaños con sus niñas, que está hecha de mampostería. La partió por medio. Nosotras, mi hermana Zulaima, su marido y yo (Charo) nos refugiarnos aquí en la casa de mi madre, con las niñas (Rosarito, Deyany y Ariadni). Mi madre se había ido con mi hermano (Giovanni) a la casa de mi hermana Yordanka, que vive en Palma, cuando nos enteramos que iba a haber huracán.*

*Fueron poco más de 4 horas de infierno. Al otro día del ciclón no había nada de comer. Pasamos hambre. Sólo vendían algo de arroz y chícharos mojados. Los merolicos vendían a precios más caros, pues mucha comida quedó en mal estado. No había velas y estas sólo se vendían a 20 pesos la unidad. Las camas mojadas, oliendo a perro muerto. La nalga de la casa estaba parada (de pie) y el techo en la tierra. Los platos destrozados. Sin luz, sin comunicación con el exterior. Así estuvimos casi un mes, y todavía hoy hay muchas casas sin rehacer. Con los restos hicimos nuevos ranchos de asistencia, temporales, con cartones. Nos afectó mucho la caída del tamarindo de tantos años y tantos recuerdos. ¡Una pila de recuerdos se fue para el carajo! Retoñó con las lluvias, pero terminó secándose, porque la raíz principal se partió. Lo picamos y lo apartamos de la casa. En el tronco del árbol hicimos la matanza del 25 de julio, al año siguiente. El estrés duró varios meses.*

Por su parte, en Lajas, donde la casa-vivienda es de mampostería sólo afectó a la cocina y a algunas partes del *techado de fibrocemento*, Masi, la hija de la santera, que reside con su marido, hijos y nietos en la casa-vivienda, describe en estos términos el paso del Sandy:

*Yo nunca había vivido eso, incluso no sabía lo que era un ciclón. Yo los había visto pero no de esa forma. Aquí vinieron a evacuarnos y mi esposo dijo que no se iba y yo también me quedé con él. A partir de las once empezó. Dieron el último parte diciendo que debíamos estar preparados. Se fue la corriente y entonces empezaron los vientos y fue ahí..., ahí..., ahí... que aquello no paraba. La ventolera hacía un estruendo para la parte de atrás de la casa, en la cocina. Yo sentía que caían cosas como piedras y el techo subía y bajaba. Estaba muy asustada y le preguntaba a mi esposo si los ciclones traían también piedras y él me decía que no, que de seguro eran cosas grandes que la ventolera había volado. Lo que yo sentía que hacía tanto ruido era una teja, él la estaba viendo*

*pero no me decía nada para que yo no me pusiera más nerviosa porque yo estaba metida en el cuarto asustada. Se llevó cuatro tejas y desbarató completo el contra[4]. A las paredes no les hizo nada.*

*Entonces después sentimos una cosa que cayó y tembló todo, no sabíamos lo que era hasta que aclaró a eso de las cuatro o cinco de la mañana y vimos la guácima en el piso. Cuando nos paramos y miramos esto se veía... ¡Ay Dios mío!... no quiero ni recordarlo, no había mata en pie, por los caminos no se podía caminar... no sé... no puedo explicarte... fue una cosa terrible. Todo se veía destruido, aquella casa estaba desbaratada y aquella otra tumbada. Mi suegra que vive en Palma asegura que ese día, cuando pasó el ciclón, tembló[5] la tierra. Mi esposo dice que sí, que él lo sintió, pero que en ese momento no pensó que fuera un temblor. Nosotros sentimos que tembló todo y pensamos que era la mata, y luego oímos los comentarios de que la tierra había temblado. Fue un sonido lejano y extraño, la tierra se estremeció y mi esposo me dijo: ¡Niña corre, metete debajo de la cama! Silbaba... ¡Ay Dios mío, qué ventolera! Y mira, la casa de santo no se cayó, solo se le levantó una teja con todo, y que está más malita.*

*Yo vivo aquí desde chiquitica, hubo un tiempo que me fui y regresé de nuevo. Yo no sabía nada, nada que pudiera prepararme para lo que iba a pasar. Se oía como siempre lo del ciclón, como varias veces que iba a entrar pero varias veces dicen eso, pero luego pasan y hacen cositas leves; no como este, por eso yo no me lo esperaba así, nunca pasé nada como esto, primera vez en mi vida.*

Lulú, la santera, interviene:

*Yo viví El Flora, pero este fue más malo que El Flora mil veces.*

Masi continúa:

*Siempre había sido agua y agua, pero nunca este desastre. Primero estuvo nublado, pero después de las once comenzó a batir el viento. En el tiempo que dijeron en las noticias que iba a entrar, entró de verdad y aquí no paró el viento para nada hasta las cuatro y pico o cinco... ahí... ahí... sin parar.*

*Les desbarató la casa a unos vecinos y ellos vinieron por la madrugada para acá para la casa con todo y muchachos y con los cables de la corriente en el piso y sin ver nada. No quiero recordar aquella noche; fue horrible. Yo les dije – si quieren entren, pero a mí también me está llevando el techo – todo estaba mojado, lleno de hojas y churre, todo era un desastre.*

*Nos pasamos casi dos meses sin corriente, dos meses o dos meses y pico. Todo el mundo empezó al otro día a arreglar su techo más o menos, todo el mundo intentaba organizar aunque sea un cuartico, recoger las tejas y remendar, arreglar algo. Nosotros de la parte de atrás cogimos los pedazos y los pusimos en la casa tratando de arreglar de algún modo. Cada cual se arregló con lo que pudo, en este barriecito, cada cual se fue a su casa y se arregló como pudo con lo que habían podido salvar.*

*En este barrio nada más hay tres fríos[6] así que esa parte no fue tan difícil; a mí se me echaron a perder algunas cosas, pero muchas personas no tenían frío así que la falta de corriente no era un problema para la comida. Yo aseguré la comida bastante, y*

*comimos lo que nos quedó. Bueno, siempre se me echó a perder algo de lo que había en el frío. En las tiendas vendieron unas latas, pero apenas nada. Se me mojó todo, colchones, ropa; todo lo que estaba dentro de la casa se mojó y luego tuve que sacarlo al sol. Al otro día a limpiarlo todo, a secar todo. Mi marido rápido intentó arreglar como pudo lo que era la casa, las tejas. Y luego limpiamos la casa y tratamos de acomodar; todo el mundo se metió de lleno a lo que se le cayó. Cada cual en su casa arreglando lo que podía. Cada cual hizo lo que pudo, porque aquí no nos han dado nada.*

### **Saberes y usos de la vegetación en dos casas de santo de Contramaestre.**

En las Cruces fue un antepasado quien plantó el tamarindo. El bisabuelo paterno, de ascendencia canaria, Félix Betancourt Amelo, casado con María Torres Gómez, comió la fruta de un tamarindo en Santiago de Cuba, y al llegar a Las Cruces, dijo: “*voy a plantar las tres pipas de este tamarindo para que me recuerden cuando muera. Y así lo hizo*”. Sus padres comentan que a menudo les decían a sus hijos:

*Cuiden ese mato, que es el recuerdo de Betancourt. Plantó el tamarindo a la entrada del sitio donde reside actualmente Charo Betancourt y su familia (su madre, sus hijos, su hermano y dos hermanas casadas con sus hijos) en Las Cruces (Contramaestre). El vivía en Las Cruces, al lado de su nieto Gabriel y murió en Santiago en 1990 en casa de una hija, cerca del Reparto Trocha. Vino con sus hijos y sus nietos de Santa María, cerca de Mella y Palmarito en Palma Soriano.*

Según cuentan sus descendientes,

*De las tres semillitas salieron tres palos. Se picó el del centro y se dejó crecer los de los lados, dando uno un fruto ácido y el otro dulce. Los ácidos se usaban para refrescar haciendo una champola con azúcar y agua, y con la cáscara se hacía una agüita para la hepatitis. El fruto más grande era ácido y la fruta chiquita era más dulce. Mudaba las hojas, quedando peladito todo. Echaba la flor en abril, mayo, junio, y en julio ya está bueno, bien maduro. Era frondoso. Al mediodía en adelante nos sentábamos a conversar debajo. Daba una tremenda sombra.*

Al parecer este era el único tamarindo en la zona, por lo que mucha gente del caserío se arremolinaba para coger su sombra y comer su fruto en las tardes cálidas de Las Cruces. Según calculan, “*fue plantado hace unos 50 años, cuando aún Yolanda y Ceji los hijos de Juana, su nieta, eran pequeños. Los niños se subían a coger el fruto y mover las ramas para que cayeran al suelo, ya secos. No recordamos que ningún niño o niña se haya caído del tamarindo.*

Pero, contrariamente, fue su abuelo materno, de origen haitiano, quien, al decir de sus hijas, *aunque no celebraba bembé montaba santo.*

*Mi abuelo dormía allí por las tardes hasta el anochecer, al pie del tamarindo sobre unos palos. Yo recuerdo verle allí desde niña. El se metía en un saco de yute, y veneraba a Ogún de los Montes, aunque los rituales los hacía fuera de la casa, al pie de los árboles. Siempre llevaba en su bolsillo un palito de caguairán. Con él, dicen, adivinaba lo que iba a suceder. Allí debemos hacerle la fiesta a Ogún. Al pie del tamarindo, mi madre, yo y mis hermanas nos sentábamos a conversar, por las tardes.*

Charo Betancourt reafirma que, siendo pequeña, *yo lo vi metido en el saco de yute, en trance, haciéndose muy pequeño y saliendo de él muy grande. Mi bisabuelo se quedaba dormido al pié del árbol. Y, yo recuerdo soñar de niña, que yo enterraba menudo (monedas de menos de un peso) en su tronco.*

En torno a las casas del sitio de las Betancourt, y cerca del tamarindo había otros matos, algunos hoy inexistentes, tales como una guácima, al pié de la cual veían leer a su abuelo Manuel Fiz, el haitiano. El tamarindo estaba situado dentro del patio y frente a la casa, pegado a la cerca de *ataja negros* (denominación de un cactus utilizado para confeccionarla), al lado de la puerta de acceso.

*En el patio delante y atrás de la casa hemos plantado numerosos frutales (aguacates, plátanos, cañandong, guanábana, chirimoya...) y muchas matas medicinales tales como rompezaragüey (para baños y santiguado), abrecamino, romero, salvia (para pesadez de estómago), apasote (para santiguados de espíritu malo), verbena, menta, zarzafrán (con el que hacemos té para tomar, y para baños), anisón (para inflamaciones en caliente), cavalonga (para la presión), mastuerzo, palosanto (para los hongos de los pies y manos)... Algunos vegetales se plantaban, como el quimbombó...Bajo la guácima crecía el ají guaguau (ají picante).*

El uso principal del tamarindo fue de carácter social. Pero con el tiempo se comenzaron a hacer allí pequeños rituales y bembés, ligados a la unidad familiar. Los santos (Elegguá, San Lázaro, Yemayá, Santa Bárbara, Ogún...), aún hoy, se encuentran en las habitaciones, no en una *casa de santo* aparte, en el patio.

En Lajas, Contramaestre, en el patio de la familia de Lulú Carrión Isaac, donde ella anualmente celebra a los santos sucedió algo similar. En este caso fue una guácima que cayó hacia la puerta de Elegguá y no destruyó la casa ya que estaba situada en el centro del patio. El árbol lo había plantado su madre, y en su rama más baja, cercana a la tierra, se colocaban los restos de pieles y miembros (cabezas, pies...) de los animales sacrificados. Allí los animales (chivos y ovejos) se descueraban y se cortaban las patas y cabezas de los animales. *Era considerada el palo fuerte de la casa.* En las ramas más altas del árbol se colocó hace ya años una botella con diversos líquidos, que se consideró un protector de la misma. A este árbol se subían la santera y una hija, que hacía de ayudante, en trance, con los brazos en alto, en señal de súplica para que los santos acogieran las ofrendas sacrificadas. Aunque hasta hace pocos años se danzaba bajo la enramada, contigua al altar exterior de la casa de santo, años acá la danza tiene lugar bajo la guácima, ampliándose así el espacio ritual. A su pie se reunía la familia para charlar y jugar al dómينو, durante las tardes, ya que daba una sombra fresca.

La madre de la santera también había plantado un naranjo y una mandarina en los límites del patio. El naranjo y la mandarina no parían por lo que le clavaron un clavo caliente al primero y a la mandarina la cargaron de piedras, y al año ya dieron sus frutos. Con el tiempo *la mata de mandarina se secó, aunque daba unas mandarinas como galletas grandes.* Se dice que una vecina, que hacía brujería, le había echado mal de ojo. En una ocasión, al pasar ella debajo de la guácima le cayó una rama seca. Por eso le colgaron la botella con un preparado para proteger la guácima. La utilización de las piedras era común para parar la lluvia, haciéndola colgar de una cuerda. Últimamente, la bendijeron y comenzaron a realizar gran parte de la ceremonia a los santos a su pié.

Según una hija de la santera, aunque no hay una prohibición explícita, ella, una amante de trepar por los árboles desde niña, nunca se subió siendo pequeña a la guácima de la casa de sus padres por respeto. Aunque la leña de guácima es muy buena para hacer fuego y cocinar ya que tiene una resina que arde fácilmente, nadie de la familia utilizó nunca la del árbol situado en el centro del patio, aunque sí de otras situadas en otros lugares. Cuando se celebra la fiesta de santo, la madera para leña la traen en carreta de otras zonas, de las cercanías de Lajas. Como expresa la santera:

*Esa guácima tiene años, la sembró mi mamá hace mucho... yo vivía allí y daba comida de santo[7]. Mi mamá trajo la posturita y me dijo que iba a sembrarla para que tuviera sombra, y pudiera hacer mis comidas ahí. Ahora está en el piso, y eso me dolió, pero sigue linda... bella, con una sombra rica y echando retoños por ahí para arriba.*

La guácima fue derribada, como se ha dicho, por El Sandy, quedando sus raíces, grandes y gruesas, expuestas hacia la casa de santo, un poco a la derecha, donde originalmente se erguía el árbol. El tronco principal se divide en dos gruesas ramas en forma de horqueta, la de la izquierda que se apoya contra la tierra, ha sido podada y está parcialmente cubierta de incipientes retoños y la de la derecha se eleva cubierta de grandes ramas y retoños que continúan creciendo en busca del sol[8].

El árbol ha tenido toda una diversidad de usos: *social*, derivado del frescor que ofrece su sombra y el hecho de que al quedar derribado una de sus ramas más gruesas, que originalmente formaba lo que se conoce como una horqueta, ha pasado a tener un uso utilitario. Es común que las personas se sienten sobre la rama a conversar, tanto las que habitan el lugar como los que esperan ser atendidos por la santera.

La guácima se ha empleado para curar el empacho, en forma de un cocimiento hervido de las semillas que se endulzan y se toma como te; también para tratar las quemaduras provocadas por el guao[9]. La decocción se ha empleado contra las hemorroides, atribuyéndosele propiedades emolientes y astringentes; incluso, se utiliza para tratar contusiones y golpes, como diurético y antigripal. Es frecuente además su uso en el embellecimiento del pelo y para evitar su caída. De ahí su *uso terapéutico*.

Se hace también, según nos cuenta la informante, un licor de la corteza, usando la del lado que sale el sol, porque esa es la que está roja, se endulza y se le echa el “alcoholite” (alcohol refinado) y queda como un licor de fresa.

Según la etnógrafa Lydia Cabrera (1983:438), su dueño es Yemayá, y se ha considerado bueno para *oungué* (ahorcarse). Los practicantes del Palomonte Mayombe, como el dueño de la prenda Vira-Mundo-Camposanto y otros viejos, no trabajan con ella, porque suelta una baba como la del quimbombó, y el muerto y la murúbba resbalan, y los masangos, -amarres- se zafan. En cambio, otros paleros observan que “cuando el trabajo que se ha hecho con guácima no se afloja, porque este palo es resbaloso, es sumamente rápido”... Así, la virtud de la guácima reside precisamente en esta baba en que resbalan las wángas y por esto, con sus hojas trituradas se lava el quicio de la puerta, ligadas con cigaraya, la hierba cucaracha y la guanina, ewes de Yemayá, que destruyen “los daños” más potentes. Algún joven palomonte kimbisa, en desacuerdo con los datos anteriores, aseguró que la guácima “tiene dos caras”, es decir dos cualidades mágicas contrarias, porque su leche, para malo, con Nfúmbe mata, y esa misma leche, para bueno, salva y cura la vista.

La guácima en Palo Monte solo trabaja como curandero. Para lo demás no vale. El Nkisi manda que se atiendan los granos de los pies y de las piernas y las úlceras, con su babaza, que impide que las llagas degeneren en malignas”. De acuerdo con la constancia del paciente y la fe que le sepa inspirar su Ngangamune (curandero), cualquier ulceración se cicatriza con su jugo mucilaginoso, que es también antídoto de las quemaduras y picazones que produce el guao. La guácima cochinerera se emplea para lavar la cabeza y enriquecer el pelo. El cocimiento de la corteza “refresca la sangre”. Muchos le llaman guasimilla a la guácima.

En el libro de Dalia Quirós-Moran “Guide to Afro-Cuban Herbalism”, editado en 2009, se afirma que la guácima es un árbol aborigen de la América Tropical, que en Cuba se denomina *guásima*, *guásima de caballo*, y que se encuentra también en Haití, donde se denomina también Bwa Dom, en Venezuela, en Puerto Rico, en Nicaragua, en México y en Colombia:

Sus usos medicinales son entre otros para el asma, la bronquitis, el nacimiento de los niños, la dermatitis, la hepatitis, la nefritis, la neumonía, las infecciones de la piel, la erisipela, la sífilis, la elefantiasis, la disentería y la diarrea. Crece a 60 pies de alto, tiene flores pequeñas de color blanco y amarillo, y produce un fruto que está cubierto de ásperas lenguetas. Desde un uso ritual se dice pertenece a Elegba, a Yemaya y a Ochún, y en rituales de Palomonte trabaja con los Nkisis. Se emplea también en rituales de curación... (pp.327).

Según otros textos, la palabra guácima procede del haitiano Wazuma, según la Real Academia de la Lengua Española, conociéndosele también con el nombre de *palate negro*.

Por otra parte, en nuestra unidad de observación de Lajas, el *valor ritual* es el dominante en este árbol. Es uno de los puntales sobre los que se ha desarrollado y enraizado esta familia de santo. El hecho de que personalmente, Serafina Isaac Álvarez, madre de la santera, plantara el árbol e indicara su uso futuro le confiere un valor simbólico agregado. Por ello, vamos a detenernos en una descripción en detalle de las celebraciones asociadas al árbol[10].

En Lajas, se lleva a cabo cada año un ritual integrado, conocido como Bembé[11], que dura tres días (viernes, sábado y domingo) y en el que, de manera secuencial, se realizan un grupo de ceremonias y actos rituales ofrecidos a diversos santos (Elegguá, Changó, Babalú-ayé, Ogún y Oyansa), y a espíritus de la naturaleza, que residen o vienen a recibir su comida en árboles. Se consume además una celebración especial orientada al espíritu de un antepasado, el padre de la santera, que es considerado el *palo fuerte* de la familia, a la que denominan *comida de muerto*. Estas ceremonias se desarrollan en espacios públicos, excepto este último de carácter privado, por indicación de la santera.

El árbol, la guácima, constituye la figura central del *espacio público*, área donde la *santería*, el *vudú* y el *Palo* son las manifestaciones dominantes. Nos estamos refiriendo a un espacio ritual que se reconstruye constantemente en la dinámica de la festividad,[12]y donde se realizan ceremonias de purificación, pago de promesas, toque de tambores y bailes rituales, actividades todas asociadas a la celebración de la comida de santo.

Al respecto, la santera refiere algunos detalles:

*Cuando el árbol cogió fuerza comenzó a hacerse a su sombra la comida de santo. Se le pide a la guácima, que es mi palo mayor, se le riega harina de castilla alrededor, esto como un escudo protector, y se le tira arriba, igual con una cerveza y miel, esto para proteger la ceremonia. Luego se le enciende una vela, eso habitualmente se hacía en la horqueta formada por el palo principal y una rama gruesa. La ceremonia se hace a las doce, el personal la rodea (la guácima) y deja espacio para poder trabajar y hacer la ceremonia.*

*Las personas van llegando y se unen, se trata de compartir todos juntos, es una cosa muy seria pero al mismo tiempo es como si fuera una fiesta.*

*Para preparar el camino se coge un paño blanco, un vaso, una jarra de agua de azúcar, una de agua clara, un plato con harina de castilla y ajonjolí. Esta mezcla se une con una mata de tabaquito, también conocida como malva de macho y una mata de moriviví. Se cogen los nombres de los ahijados, se va tejiendo entre la de los hijos y ahijados y se hace luego un rollo. Se hace un hoyo en la tierra y se pone en él. Se echa todo en el vaso y se coloca de lado en el hoyo y cuando el vaso se llena se le pone un pañuelo, se amarra y se guinda en el cañambú. Luego se pisotea entre todos para que según se empieza se termine, sin bronca, pleitos ni na. Esto se hace para preparar la comida de Elegguá, todas las personas tienen que pasar por ahí. A las doce se matan los animales menos el de Oyansa que se mata en la cruz, se le echa la sangre, y la comida se divide entre los ahijados.*

*Las celebraciones se hacen juntas pero las comidas se hacen aparte. La comida se les da a los ahijados según sus santos. Se hacen dos mesas, una para Santa Bárbara y una para San Lázaro. A las doce se cocina la comida de los santos primero y luego se cocina el resto. Nadie come primero que el santo. El año pasado se hizo la ceremonia ahí arriba, hasta se bailó y todo, se le dio comida, un chivo. Habitualmente las cabezas de las aves y los testículos de los animales se le ponían en la horqueta y se enterraba el resto de los despojos a sus pies para que se fortaleciera.*

### **La atención de los árboles tras el impacto de El Sandy.**

En las Cruces se le hizo una ofrenda a Ogún, su santo protector. Este se celebró el 25 de julio de 2013:

*Se comenzó con ceremonia a Elegguá y se mató un gallo negro. Se hizo una enramada y la ceremonia de Ogún fue en honor a mi abuelo materno, que era haitiano. Se le colocó unas tablas y una sábana blanca en el piso con los ingredientes; es decir, dulces, ron, vianda (yuca y plátanos), tabaco, bebidas de café, ron, agua con azúcar, agua clara, tabaco, y se colocó la figura de yeso de Ogún a caballo con varias velas encendidas. Se esperó a las doce de la noche y se presentaron los animales. Se lavaron, se peinaron, se les dio de comer y de beber ron. Se le hicieron rezos y se cantaron transmisiones. Giovanni, mi hermano, le ofreció un chivo negro; yo, Charo, un chivo marrón y negro y mi sobrina un chivo blanco y pintas negras. Él también mató un gallo a Ogún y le cortó el cuello y desangró sobre su con clavos y yerros. Se mataron los animales y las cabezas y las patas se enterraron frente a donde sale el sol. Lo hicimos en ofrenda al espíritu de mi abuelo. Mi hermano danzó con un sombrero puesto, un pañuelo rojo atravesado como un turbante y con un machete en representación de Ogún. Nosotras con un pañuelo rojo a la cabeza. A Ogún le hicimos la comida sólo y sin sal. Le hicimos la ceremonia en*



*tierra, en el piso, al pié del árbol, no en un altar, con una hoja de platanera, bebida, comida y tabaco, en francés y en familia.*

El tamarindo cayó sobre el ranchito de una hermana que está al lado de la informante, cuando el huracán Sandy. Comenzó a retoñar, pero pronto se secó. Se lo separó de la casa y ahí quedó como testimonio, en el mismo lugar en que creció. Al tercer año se le hará una ofrenda.

Por otra parte, la santera de Lajas consultó a una pichona de haitiano acerca de si se levantaba de nuevo, ya que el huracán Sandy no la arrancó de cuajo, dejando parte de sus raíces en tierra. La guácima sigue en el suelo, pero ya está retoñando. Parte de las raíces quedaron bajo tierra. A raíz de que el árbol fue derribado por el Sandy emergió un dilema a partir de la necesidad de podarlo y las prohibiciones asociadas a su uso religioso. Sobre el tema la santera cuenta:

*La guácima se cayó cuando El Sandy pero no se puede tumbar, porque el santo no lo permite... fue muy doloroso para todos nosotros verlo ahí en el piso... una mata tan vigorosa... y ya sabes, la sembró mi madre y ahí se hacen todas las entregas de animales... las de los diferentes santos... bueno la de Elegua[13] se hace en el portillo y la de Oyansa[14] en la cruz... pero todas las demás se hacen ahí... mi mamá la sembró, la bautizó y me dijo: “aquí es donde tú vas a hacer las entregas”...*

La santera nos confía que en el árbol se había puesto una botella guindando, “un detente[15]” que se rompió la noche del huracán, y por ello está obligada ahora a confeccionar otro que deberá ocupar el mismo lugar. También precisa que los gajos que se han secado se cortarán y solo podrán usarse para cocinar las comidas de santo. Este comentario da pie a que nos cuente sobre las prohibiciones y tabúes asociadas al árbol, un anecdotario que se ha ido construyendo desde que se plantó hasta la actualidad:

*Una vez había un palo seco y yo le dije a Mero, mi esposo – ¡voy a pedirle permiso y voy a coger un palito para tostar café; ella no me va a hacer na! – y me subí y comencé a forcejear para intentar llegar al palo, me caí al minuto. Yo que trepo los árboles como una gata, quedé enganchada en un tronco y casi me mato, y Mero –*

*¡Te lo dije, mejor no te metas con ella! – Ya ves, fue su forma de decirme que ese palo no era para mí, que no debía cogerlo.*

*El chino un día cogió un machete y me dijo, como retándome, -¡a que la pico! – Casi ni me dio tiempo a hablar, con el primer machetazo se cogió una pierna y ahí tiene una herida de por vida.*

La santera insiste:

*A los santos hay que tratarlos con respeto... hay que respetar los árboles en los que habitan. Mi yerno una vez estaba fabricando y le faltaba solo un cuje[16] para terminar. Se acercó a la guácima y se puso a mirar hasta que encontró uno que le pareció bueno. Mi hija se asustó, y le dijo que debía pedir permiso o mejor buscar uno de otra mata, pero él dijo: ¡No señor... este está muy bien y voy a acabar ya! Se subió al árbol, cortó la rama, bajó, la limpió y cuando empezó a clavar se le zafaba el martillo una y otra vez hasta que se dio un martillazo... se incomodó y no pudo seguir.*

Hubo discrepancias sobre la conveniencia o no de intentar poner otra vez la guácima de pie pero luego se decidió que ya que había caído por un evento natural lo apropiado era mantenerla justo como estaba porque:

*Continua siendo la misma, manteniendo el mismo honor con el que mi madre la sembró, ofreciendo una acogedora sombra para descansar y un lugar para las celebraciones. Junto a las raíces ya va creciendo una nueva guácima, esa crecerá y asegurará el futuro.*

Ahora la guácima continua ofreciendo su sombra y los gajos contra el piso se usan para sentarse. Siempre quedaron unos elevados de los que se colgaran los animales para sacrificio.

Lulú, la santera, refiere también la existencia de dos lagartos que habitan en el árbol, lo hace acentuando bien las palabras y con un respeto que sugiere que los reptiles tienen un rol dentro de la construcción ceremonial. Se expresa así una clara conexión entre los animales y la celebración ritual que se realiza al árbol, un vínculo más entre la familia de santo y la naturaleza:

*El otro día yo estaba allí, y sentí el estruendo, y cuando me asomé se le veía la cabeza. Cuando apareció se estremeció la casa de santo y la guácima. Uno tiene dos rabos en forma de horqueta y el otro tiene el cuerpo cubierto como por escamas. Desde que la mata se sembró esos bichos siempre han estado ahí; hay veces que no se ven, pero cuando se acerca el tiempo de la celebración se aparecen enseguida.*

Al referirnos al tema del árbol Santo, Masi, la hija de la santera, nos relata:

*Era una guácima enorme que ocupaba casi todo el espacio. Yo cuando me paré en la puerta y la vi en el piso lo primero que pensé fue - ¡Ay Dios mío! menos mal que no cayo arriba de la casa y acabó con los santos de mi mamá.*

*Empezamos a tratar de limpiar un poco el matorral en el piso para poder al menos caminar. Orlandito, el sobrino de mi mamá y mi hermano picaron los palos y fueron acomodándolos en una esquina. Yo estaba sentada al lado del niño<sup>[17]</sup> y de momento el se paró con los ojos medio desorbitados y dijo ¡Tío, mira! los gajos están corriendo para arriba de la guácima. En realidad los habían picado y acomodado a la izquierda de la casa de santo y cuando vinimos a darnos cuenta estaban todos otra vez sobre la guácima.*

*Yo no se te decir si creo o no. Yo creo, pero no como ellos, a mi me chocan los santos. Yo soy aparte. No vengo al Bembé, si acaso me paro cerca y con la misma me voy p'allá - y señala con el dedo hacia su casa - Yo no participo en nada, pero no puedo negar lo que vieron mis ojos.*

La santera que la estaba escuchando asegura:

*Por eso está como está, ella no sale de una. Vive enferma y jodía por no querer aceptar que esto no lo mandó Dios, que no lo compramos ni na', ella sabe bien que yo desde los nueve años estoy en esto.*

Si bien es cierto que la ausencia de una cosmovisión estructurada en las prácticas de la santera de Lajas impide la existencia de una proyección ecológica coherente, en la conciencia religiosa de todos los presentes en las entrevistas realizadas se pudo verificar un profundo amor por la naturaleza y una evidente preocupación por las situaciones medioambientales:

*Las plantas son como las personas, no hablan pero expresan su dolor a través de las hojas; si las pican sufren y, si no las atienden, les sucede como a nosotros... Hay que podarlas y darles su tratamiento. Si vas a usar sus gajos, necesitas pedirles permiso... Los animales también merecen el mismo respeto.*

La santera aseveró incluso que las plantas eran humanas, en un sentido simbólico.

### **Ritual de la harina de castilla**

La santera explica que se trata de un ritual de protección destinado a fortalecer al árbol santo. Antes de comenzar la limpieza de los objetos del altar, barre cuidadosamente los alrededores de la guácima.

Estamos ante un rito privado que se realiza en el espacio doméstico por la santera quien previamente ha traído desde Contramaestre la harina de castilla en un nylon transparente que toma en la mano izquierda, con la mano derecha comienza a regar la harina desde los pies del altar donde elabora un signo en forma de flecha que apunta desde el altar a la salida de la casa de santo. Continúa esparciéndola creando una línea que atraviesa el patio y franquea el portillo hasta el camino donde la santera se detiene por un minuto, toma la harina en ambas manos y soplando la esparce a los cuatro vientos. Pasados unos minutos regresa, aun trazando la línea de harina que va formando como un camino, hasta los pies de la guácima. Allí se detiene y muy despacio procede a espolvorear el árbol con el polvo cuidando de que la harina tenga el mayor alcance posible, sobre las ramas y gajos, alrededor del tronco y en las raíces. Se vuelve a detener debajo del árbol y conforma otra vez el signo de la flecha que esta vez indica el árbol. Al respecto explica que los santos del altar caminan hacia la guácima, de ahí el uso de la flecha para indicar la acción del desplazamiento del poder de los santos desde el altar hasta el árbol.

La santera va hacia el altar y regresa con un *espray* de perfume y una vela, procede a atomizar el árbol formando amplios círculos con las manos para asegurarse de que el aroma se esparza y luego enciende la vela en el tronco principal que ahora está en posición horizontal. La vela se mantiene encendida hasta que se gasta, luego de dar por terminada la ceremonia, pese a una brisa pertinaz que bate todo el tiempo.

Mientras tanto explica: "*Ella se cayó (el árbol) y no se le había hecho nada de esto, fui a un lugar y me lo dijeron que me avivara, que ella estaba reclamando lo de ella*".

La santera vuelve al altar y regresa con una cerveza Cristal, la agita con fuerza repetidas veces y al abrirla se provoca una espuma que aprovecha para aumentar el alcance del líquido que esparce sobre el árbol y los alrededores. Al terminar se frota las manos por todo el cuerpo.

Se detiene por unos instantes y regresa a la casa de santo de donde emerge con una tumba, se sienta en una de las ramas de la horqueta que ahora se apoyan en la tierra, se queda absorta durante un rato y luego comienza a dar toquitos leves con la punta de los dedos sobre el instrumento musical y a tararear algo en voz baja. Le da un toque a la tumba sin demasiado ritmo pero se ve contenta y animada mientras le toca al árbol. Sentada a horcajadas sobre la rama, con la tumba entre las piernas tararea mientras observa el árbol.

Poco a poco el toque va cogiendo ritmo y la santera entona:

*Bárbara judía, ella va a volar,*

*Que yo la vi, yo la vi que iba pa' el monte.*

*Bárbara judía ya se fue pa'l monte,*

*Que yo la vi, que yo la vi.*

Al toque se va intensificando y la cara de la santera se anima.

La santera explica que esta ceremonia debe realizarse todos los años porque: "*Es en este espacio donde ella recibe su matanza*[\[18\]](#). *Veremos este año como suben a hacer la ceremonia ahí... este palo es la fuerza de nosotros, el palo mayor de nosotros que se nos ha caído. En el momento de la ceremonia nosotros perdemos el físico así que veremos este año que pasa*".

Al indagar sobre los objetos rituales manifiesta:

*La harina es para abrir el camino, la cerveza es la comida de ella, para darle fuerza a ella. El perfume para acicalarla y perfumarla.*

La santera guarda la tumba y da por terminada la ceremonia.

La santera está recreando su relación con la guácima. En una estancia reciente, el mes de febrero pasado observé la presencia de una figura de rodillas. Es negra. A mi pregunta por su identidad la santera me dijo que era Papá Francisco.

## Conclusiones

Este texto revela una actitud conservacionista, aceptando lo sucedido. Se pretende mantener el símbolo ritual mientras se pueda. Hemos puesto de relieve, cómo desde las religiones afrocubanas, especialmente desde el Palomonte y el Vodú, los creyentes gestionan los cambios producidos por azares medioambientales. Sin duda, los efectos no los perciben como derivados del Cambio Climático global, sino como efectos producidos por cambios climáticos locales, generados por la propia naturaleza, aunque ya los sistemas de pronóstico tradicionales de carácter anual e inmediato, es decir las cabañuelas, estén perdiendo su utilidad tradicional, y anuncien un cambio climático de mayor dimensión.

La presencia de las raíces del tamarindo queda como testimonio de su existencia pasada, como su recuerdo constante. Se pretende darle continuidad en vida, recuerdo en la muerte. Dicha reactivación de los recuerdos está asociada a los antepasados, un hombre y una mujer, una que lo plantó otro que le dio culto y sobre los que llevaban a cabo diversos usos. En este sentido, los árboles pertenecen a los espíritus (metonímicamente de los antepasados) y a los santos, no a los seres humanos. Son una proyección de la naturaleza.

Se genera una renovada y mayor atención ritual de la guácima, haciendo de ella el habitáculo del espíritu del mismo, Papá Francisco. Solo si un árbol muere se puede utilizar para otra función no directamente relacionada con el ritual, tal como hacer de él leña, pero siempre destinada a la elaboración de la comida de los santos en su fiesta anual. Por ello, tras el ciclón y sus efectos, su destino no se puede cambiar ni rehacer. A nadie de las dos casas se le ha ocurrido plantar una nueva postura en su lugar.

De este modo, los patrones culturales de carácter religioso facilitan a los pobladores locales respuestas a los acontecimientos derivados de los cambios climáticos. La población humana se percibe a sí misma como parte del medio ambiente natural, no concibiendo a este como un simple recurso económico, ya que suponen que la naturaleza y los seres humanos están integrados en una misma comunidad. En cierta medida, el estudio de estas formas de relacionarse con el medio ambiente puede servir de base para el desarrollo de estrategias que mitiguen y sirvan para adaptarse a la naturaleza y a las consecuencias de los cambios climáticos.

### **Bibliografía**

Atran, S. (1990), *Cognitive foundations of natural history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arrom, J. J. (1974), *Fray Ramón Pané: Relación acerca de las antigüedades de los Indios (El primer tratado escrito en América)*. México. Siglo XXI, 8th ed.

Arrom, J. J. (1975), *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. México: Siglo XXI.

Barnet, M. (Ed) (2010), "La Cultura del Huracán en Cuba". *Revista Catauro* 12 (22): 4-21.

Bloch, M. (1990), "Language, Anthropology and Cognitive Science". *Man (n.s)* 26:183-196.

Bourdieu, P. (1980), *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit.

Bueno, R. C. Herzfeld, E. A. Stanton, F. Ackerman (Eds) (2008) *El Caribe y el Cambio Climático. Los costos de la Inacción*. Stockholm: Stockholm Environment Institute-US Center & Global Development and Environment Intitute, Tufts University.

Cabrera, L. (1992), *El Monte*. Miami: Ediciones Universal, Colección Chichrerekú (1ª edición, 1954).

Cabrera, L. (1984), *La Medicina Popular en Cuba*. Miami: Ediciones Universal, Colección Chicherekú.

Crate, S. A. & M. Nuttall (2009), *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*. Walnut Creek: CA, Left Coast Press.

Dahlberg, K. A. & J. W. Bennet (Eds) (1986) *Natural Resources and People: Conceptual Issues in Interdisciplinary Research*. Boulder: Westview Press.

Delvos, G. et P. Jorion (1984), *La Transmission des savoirs*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme.

Descola, Ph., G. Palsson (Eds) (1996), "Constructing Natures: symbolic ecology and social practice" in *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge (e.c. Siglo XXI, 2001), págs.82-102.

Descola, Ph., G. Palsson (Eds) (1996), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge (e.c. Siglo XXI, 2001).

Descola, Ph. (2012), *Más allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu (e.o.2005).

Ellen, R. & K. Fukui (Eds) (1996), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Oxford: Berg.

Escobar, A. (2005), "Cómo pensar la relación entre el ser humano y la naturaleza". En *Más allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia*. Bogotá: Universidad del Cauca, págs. 34-46.

Fuentes Blanc, José, A. Fuentes Blanc (2003) "Las cabañuelas o la predicción del tiempo en el saber popular". *Nimbus* 11-12:151-157.

Galván Tudela, J. A. (2008), "Bailar Bembé: Una perspectiva procesual". *Revista de Indias* 48(243):207-247.

Galván Tudela, José Alberto (2010), "Tú vas a ser el Palo mayor, pero dejo un poquito para cada uno". *Revista Cubana BATEY de Antropología Sociocultural* (digital) 3.

Galván Tudela, J. A. (2011), "Sincretismo, performance y creatividad en la religión afrocubana". *ATLANTIDA, Revista Canaria de Ciencias Sociales* 3:113-128.

Galván Tudela, J. A. (2012), "Mundos Imaginarios y relaciones de poder en la religiosidad afrocubana". En VV.AA *Pels camins de l'etnografia: Un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: URV, pp.81-90.

Galván Tudela, J. A., Yenit O'Connor Ramos, Aimet Guevara Labaut (2013), "De la cooperación ritual a la multirreligiosidad. Las conexiones cubano-haitianas en el Complejo Ritual de Lajas (Contramaestre)". *Revista Cubana BATEY de Antropología Sociocultural* (digital, monográfico) 4.

Galván Tudela, José Alberto & Guillermo Sierra Torres (2013), "Consideraciones sobre la organización familiar en el barrio de Las Cruces, Contramaestre (Santiago de Cuba). A propósito del componente haitiano". *Revista Cubana BATEY de Antropología Sociocultural* (digital, monográfico) 4.

Goloubinoff, M., E. Katz, L. Annamarles (Eds) (1997), *Antropología del Clima en el mundo hispanoamericano*. Quito: Abya-Yala, vols.I-II.

Haenn, N & R. R. Wilk (Eds) (2006) *The environment in Anthropology*. New York: New York University Press.

Heyd, T. (2004), «Themes in Latin American Environmental Ethics: Community, Resistance and Autonomy». *Environmental Values*. 53: 223-242.

Heyd, T. (Ed) (2005), *Recognizing the Autonomy of Nature: Theory and practice*. New York: Columbia University Press.

Heyd, T. (2007), *Encountering Nature: Toward an Environmental Culture*. Aldershot, UK: Ashgate.

Heyd, T (2011), "Pensar la relación entre cultura y cambio climático". En A. Ulloa (Ed.), págs. 17-32. Heyd, T. (Ed) (2010), "Cultural dimensions of Climate Change". *Human Ecology Review* (s. n). Herskovits, Melville J. (1937a), *Life in a Haitian Valley*. Garden City, New York: Doubleday & Co. Inc.

Herskovits, Melville J. (1937b), "African Gods and catholic saints in New World negro belief". *American Anthropologist* 39(4):635-643.

Hodge Limonta, I. (2002) "El uso de las plantas en la Regla Conga y el Espiritismo Cruzado". *Revista Enfoques (IPS)*, Segunda Quincena de Diciembre.

Hurbon, L. (1998), *Los Misterios de El Vodú*. Barcelona: Ediciones Grupo Zeta.

Ingold, T. (1994), «Introduction to Culture». In *Companion Encyclopedia of Anthropology, Humanity, Culture and Social Life*. Ed. T. Ingold. London: Routledge..

Ingold, T. (2000), "The perception of environment" in *Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

James, J. (1999), *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: Principios Rectores*. Caracas: UNESCO.

James, J. (2006), *La Brujería Cubana: El Palomonte*. Santiago de Cuba: Instituto Cubano del Libro/Editorial Oriente.

James, J., J. Millet, A. Alarcón (1992), *El Vodú en Cuba*. Santo Domingo: Ediciones CEDDEE/Casa del Caribe, Santiago de Cuba.

Kamal Tolba, M. (1982) *Desarrollo sin destrucción. Evolución de las percepciones ambientales*. Barcelona: Ediciones del Serbal-

- Lave, J. (1988), *Cognition in practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lave, J. & E. Wenger (Eds) (1991), *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- López Baralt, M. (1985) *El Mito Taíno: Lévi-Strauss en las Antillas*. Puerto Rico: Ediciones Huracán.
- MacCormack, C. & M. Strathern (Eds) (1980), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCay, B. (1978), "Systems Ecology, People Ecology and the Anthropology of Fishing Communities" *Human Ecology* 6(4):397-422.
- Mercier, P. (1946), "La possession comme fait social". *La Revue Internationale* 3:30-34.
- Mercier, P. (1954) "The Fon of Dahomey". En D. Forde (Ed.), *African Words*, London: Oxford University Press, pp.210-234.
- Metraux, A. (1958), *Le Vaudou Haïtien*. Paris: Ed. Gallimard.
- Millet, J. & J. Alarcón (1990), "Aspectos del ritual voduista en Cuba". *Del Caribe* 7:58-65.
- Milton, K. (1997), "Ecologies: anthropology, culture and the environment". *International Social Science Journal* 154:477-495.
- Moran, Emilio F. (1986), "Anthropological Approaches to the study of Human Impacts", in Dahlberg, K. A. & J. W. Bennet (Eds) *Natural Resources and People: Conceptual Issues in Interdisciplinary Research*. Boulder: Westview Press, pp. 107-117.
- Montgomery, E. & J.W. Bennett (1973) "The impact of human activities on the physical and social environments: New Directions in Anthropological Ecology". *Annual Review of Anthropology* 2:27-61.
- Orlove, B. S. (1980) "Ecological Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 9:235-273.
- Ortiz, F. (1947), *El Huracán. Su Mitología y sus Símbolos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Plaza García, M. (2002) *Las Cabañuelas*. Mora: Ediciones Proteo.
- Quiros-Moran. D. (2009), *Guide to Afrocuban Herbalism*. Bloomington: Indiana.
- Riechmann, J. (Coord.) (2006) *Perdurar en un planeta habitable: Ciencia, tecnología y sostenibilidad*. Barcelona: Icaria.
- Rigaud, M. (1953), *Secrets of Voodoo*. San Francisco: City Lights Books.



Rosbach de Olmos, L. (2011), "Del monólogo científico a las pluralidades culturales: Dimensiones y contextos del cambio climático desde una perspectiva antropológica". En A. Ulloa (Ed.), págs. 55-84.

Samaniego, J. L. Coord. (2009) Cambio Climático y Desarrollo en América Latina y El Caribe". Naciones Unidas: CEPAL.

Simpson, George Eaton (1945), "The belief system of Haitian vodun". *American Anthropologist* 47(1):35-59.

Strauss, S. and B. Orlove. (2004), *Weather, Climate, Culture*. Oxford: New York, Berg Publishers.

Townsend, P. K. (2009) *Environmental Anthropology. From Pigs to Policies*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc, 2<sup>nd</sup> edition (2000).

Ulloa, A. (2009), "Concepciones de la naturaleza en la Antropología Cultural". En *Ecología y paisaje: Miradas desde Canarias*. La Orotava: Fundación Canaria de Historia de la Ciencia, págs. 213-233.

Ulloa, A. (2011), "Las construcciones culturales sobre el clima". En A. Ulloa (Ed.), págs. 34- 54.

Ulloa, A. (Ed) (2011), *Perspectivas Culturales del Clima*. Bogotá: ILSA.

Vayda, A. & B. McCay (1975), "New Directions in Ecology an Ecological Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 4:293-307.

VV.AA (1989) "Reconciliar la sociosfera y la biosfera. Cambios en el medio ambiente planetario, metabolismo industrial, desarrollo sostenido, vulnerabilidad". *Revista Internacional de Ciencias Sociales UNESCO* 121.

Verger, P. (1986), "Transe de possession religieuse chez les Yorouba et les Fon du Nigéria et de la République du Bénin et chez leurs descendants au Nouveau Monde". Dans VV.AA. *Transe, Chamanisme, Possession*. Nice : Editions Serre/CNRS, pp.235-243.

---

[1] Orden o forma en que aparecen colocadas las flores sobre una rama, en este caso se verifica la unión por la parte que forma un ángulo agudo.

[2] Esta especie precisa una exposición directa al sol para su adecuado desarrollo.

[4] Se refiere a la parte de atrás de la casa, donde estaba la cocina y una especie de terraza.

[5] En el periódico *Sierra Maestra* del Jueves, 8 de noviembre de 2012 se publicó el artículo *¿Tembló la tierra cuando pasó el huracán Sandy?*, del periodista Miguel A. Gaínza Chacón, donde se asevera que el evento sísmico perceptible por las personas,

más próximo a la fecha en que azotó el huracán tuvo lugar el 21 de mayo de 2012, con una magnitud de 3.6 en la escala de Richter, a las 12.59 hora local, a una profundidad de 10 km en el mar, al sur suroeste de Verraco. El Dr. Tomás Chuy Rodríguez, investigador titular del Centro de Sismología, asegura que la impresión fue producida por el *rango de oscilación* en tiempo y con viento normales de las edificaciones altas acentuado por las “cargas” que representaron las ráfagas del huracán, lo que dio la sensación a muchos de los moradores de estas edificaciones de que estaba temblando la tierra, cuando en realidad se trataba de la respuesta de las estructuras al embate del ciclón.

Es preciso señalar que las personas entrevistadas que aseguran que ocurrió un movimiento sísmico al paso del huracán habitan viviendas de una sola planta, elaboradas de madera y con cubiertas muy ligeras, lo que nos indica entonces que, aunque es válida la explicación del sismólogo, es preciso buscar otras causas probables que expliquen el fenómeno.

[6] Se trata del refrigerador.

[7] Se refiere a una celebración ritual que realiza periódicamente la santera. En el presente texto utilizamos el término santero/a en sentido genérico, como aquella persona que dirige y está a cargo de la actividad ritual, no en sentido estricto asociado a la Regla de Ocha o Santería, propia de la zona occidental de Cuba, especialmente de La Habana y Matanzas. No existe un término específico (ni emic ni etic) para los rituales sincréticos con fuerte influencia voduista (haitiana) y de palomonte de la zona oriental, como mostramos en otros trabajos realizados en la comarca (Galván, 2008, 2010, 2011; Galván Tudela, O’ Connor Ramos, Guevara Labaut, 2013).

[8] Esta ubicación espacial corresponde al árbol visto desde el portillo de la casa-vivienda.

[9] Arbusto pequeño muy común en los campos cubanos que es temido por las quemaduras que provoca su contacto, incluso se han dado casos de personas que se hinchan y manifiestan una erupción en la piel ante su sola proximidad sin llegar al contacto directo con la planta.

[10] Para esta descripción se han tomado datos aportados por la propia santera en las entrevistas y se ha hecho una exhaustiva consulta al texto: “Bailar Bembé: una perspectiva antropológica procesual” de José Alberto Galván Tudela.

[11] Actividad ritual de carácter mágico-religioso en torno a figuras religiosas en ocasión de sus festividades. Sus actividades centrales son el “toque de tambor”, “dar comida al santo” y “pagar promesas o compromisos”. Por su complejidad cada una de estas actividades amerita un acercamiento más profundo para lo que se sugiere consultar los textos de Galván (2008, 2011, 2013).

[12] Para profundizar en el tema puede consultarse: “Bailar Bembé: una perspectiva antropológica procesual. (Contramaestre, Santiago de Cuba)” y “De la cooperación ritual a la multirreligiosidad: Las Conexiones cubano-haitianas en el Complejo Ritual de Lajas (Contramaestre, Santiago de Cuba)”.

[13] Elegguá es una de las deidades de la religión yoruba, sincretizada en la santería con el Santo Niño de Atocha o con san Antonio de Padua. Es el dueño de los caminos y el destino, el que abre o cierra el camino a la felicidad; es muy travieso y su nombre significa “el mensajero príncipe”. También significa “el que es grande”. Es el primero de los cuatro guerreros junto a Ogún, Ochosi y Osun. Tiene 21 caminos y sus colores son el rojo y el negro.

[14] Oyansa es considerada la patrona o reina del cementerio y se le adora fundamentalmente en la imagen de una cruz de hierro, en este caso ubicada en un espacio rectangular que ha sido despojado de vegetación.

[15] Envoltorio o botella que contiene objetos diversos, líquidos de varios tipos, que según la creencia protegen la cosa en la que están colgados/a.

[16] Vara fina hecha de la rama de un árbol que se emplea en la fabricación de viviendas en el oriente cubano.

[17] Se trata del hijo de la entrevistada.

[18] Se refiere a la ceremonia de la “comida de santo” que se realizaba cada año bajo el árbol.