

CONEXIONES AFRO-ATLÁNTICAS: Rituales de vida y muerte en Brasil y Cuba.

AFRO-ATLANTIC CONNECTIONS: Rituals of life and death in Brazil and Cuba

Olga Cabrera

(PESQUISADORA SÊNIOR DE CAPES, BRASIL)
olgarosacgarcia@gmail.com

Rickley L. Marques

(UNIVERSIDAD FEDERAL DE MARAHÃO, BRASIL)
rickley.marques@ufma.br

Resumo

O presente artigo tem como objetivo principal buscar as conexões entre duas práticas religiosas de comunidades que proceden de zonas rurais e formadas por uma população maioritariamente negra. Neste estudio pretendemos aproximarmos aos diferentes rituais de vida e morte que se desenvolvem no Culto de São Sebastião (no Centro-Oeste brasileiro) e o Espiritismo de Cordón (na região oriental de Cuba) que podem ser explicados pela dinâmica das relações transculturais e o entrecruzamento cultural em ambos lugares.

Palavras chave: Culto de São Sebastião, Espiritismo de Cordón, transculturação, entrecruzamento cultural.

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo principal buscar las conexiones entre dos prácticas religiosas de comunidades que proceden de zonas rurales y formadas por una población mayoritariamente negra. En este estudio pretendemos acercarnos a los diferentes rituales de vida y muerte que se desarrollan en el Culto de São Sebastião (en el Centro-Oeste brasileño) y el Espiritismo de Cordón (en la región oriental de Cuba) que pueden ser explicados por la dinámica de las relaciones transculturales o entrecruzamiento cultural en ambos lugares.

Palabras claves: Culto de São Sebastião, Espiritismo de Cordón, transculturación, entrecruzamiento cultural.

Abstract

The main objective of this article is to identify links between two religious practices among rural communities whose populations are predominantly black. This study examines the different rituals of life and death that take place in the Cult of São Sebastião (in the Brazilian midwest) and the Espiritismo de Cordón (in the eastern region of Cuba) and how they can be explained by the dynamics of cross-cultural relations or transculturation in both places.

Key words: Cult of São Sebastião, Espiritismo del Cordón, transculturation, cultural interlinking.

Introducción

El comercio de esclavos africanos relacionó la economía y transformó América al quedar incorporada al mercado mundial capitalista, entonces basado en la expoliación de África y sus pueblos. Los países donde mayor número de africanos fueron utilizados para el trabajo esclavo sufrieron fuertes transformaciones culturales y no es posible pensar en sus procesos de formación aisladamente (Watts 2002). En el caso de Cuba y Brasil recibieron además del mayor número de esclavos. A pesar de su pequeño tamaño, en Cuba fueron introducidos 1.300000, según el demógrafo cubano Pérez de la Riva¹ (1974: 101) y en Brasil más de 5 millones (David Eltis & David Richardson 2008)². Además estos fueron los países que mantuvieron más tiempo el sistema esclavista, hasta casi finalizar el siglo XIX. Otros muchos pasajes permiten enlazar los destinos de esos dos países. La Trata de esclavos tuvo altibajos sobre todo después de la prohibición inglesa, pero fue en ese período precisamente cuando se fortalecieron los vínculos entre comerciantes de esclavos cubanos y brasileños³. Otros incidentes marcaron intersecciones entre las historias cubana y brasileña. La persecución inglesa, sobre todo cuando el Caribe había liquidado el odioso comercio, obligaba a los barcos con esclavos destinados a Brasil a desembarcar en Cuba y vice-versa. Esas conexiones entre los dos países pasan aún por el predominio que tienen en ambos países las mismas etnias y pueblos africanos (Hall 2005). Sin embargo, hay pocos estudios que penetran en esas características de las historias brasileña y cubana y menos aún en las similitudes de sus campos religiosos. Excepción hecha a el estudio que apuntó las relaciones que existen entre el candomblé

1 Comenta el más destacado demógrafo cubano después de complejos cálculos demográficos “no menos de 1.310000 infelices, según la estimación que ahora publicamos”.

2 Los autores David Eltis y David Richardson (2008) publicaron un Atlas donde se pueden obtener datos muy interesantes sobre el deshumano tráfico negrero para las Américas. También aparecen otros datos como los principales puertos donde se recibieron esclavos entre los siglos XVI-XIX (siendo estos en orden de importancia: Rio de Janeiro, Salvador, Recife en Brasil, Kingston (Jamaica), Bridgetown (Barbados), Havana e Saint Domingue.

3 Los dos países consiguen driblar las restricciones realizadas por Gran Bretaña entrando millares de esclavos después de las prohibiciones realizadas por este país (David Eltis & David Richardson 2008).

de Bahia y la santería cubana (Limonta 2009). A pesar de las carencias que el tema presenta en las ciencias humanas y sociales pienso que los novelistas fueron mucho más lejos. La literatura fue capaz de proyectar el diálogo entre los pueblos de regiones tan alejadas y aparentemente disímiles. El novelista por excelencia del pueblo del sertón, Guimarães Rosa (1994), en una prodigiosa imagen reúne los inconciliables sertón y mar, a pesar de que el sertón se había definido y nutrido como contrario al litoral brasileño. El novelista cubano Alejo Carpentier (1985) también aproximó en imágenes insustituibles las culturas brasileñas al Caribe en la descripción de la Gran Llanura, o mejor, en los sueños sobre el desconocido El Dorado (mitos, leyendas que comprimen espacio y tiempo). También el contraste entre el sertón y las playas caribeñas no deja escapar, la proximidad en los sentimientos y emociones de sus gentes. Un pasaje de esos nexos los encontramos en uno de los más alejados lugares del sertón brasileño. Hay una proximidad innegable en las expresiones religiosas de una comunidad negra cimarrona (quilombola), conocida como Comunidad del Cerrado de São Sebastião o por el apellido que predominó más entre ellos, Almeida, con algunas poblaciones rurales negras cubanas de la provincia oriental de Cuba, al decir de Ortiz “negras y colorás” (Ortiz 1950: 20) para definir el predominio étnico de negros y mestizos en ellas.

Los lugares de Brasil y Cuba en que se desarrollaron las prácticas religiosas presentadas en este estudio proceden de zonas rurales de mayoría negra pero, con concentración de población (llamada arraial en el sertón y pueblo o vecindario en Cuba). El culto de São Sebastião y el Espiritismo de Cordón presentan semejanzas y diferencias en el rito que, se explican también por la dinámica de las relaciones transculturales (Ortiz 1983) o del entrecruzamiento cultural en ambos lugares (Harris 1983, Bhabha 1998).

El círculo o la rueda africana⁴ continua estando presente en los cultos de Brasil y Cuba. Otro aspecto interesante es la presencia en los dos cultos de mezclas de figuras procedentes de un catolicismo popular negro producto de ese entrecruzamiento o transculturación de diversas matrices africanas con culturas portuguesas, españolas y hasta indígenas. Así, el uso de variados elementos en el altar y la decoración, abundancia de colorido, un poco menos en el espiritismo de cordón en el cual prevalece el blanco del espiritismo aunque hay figuras de santos mezcladas con flores y plantas multicolores en la decoración, influenciando en la creación de un imaginario del mundo.

El culto de São Sebastião y el Espiritismo de Cordón

Los espacios de estas manifestaciones culturales son bien diferentes. El pueblo del cerrado del Centro Oeste brasileño a miles de quilómetros del mar, sus memorias aluden a espacios infinitos de tierras y “matos” en las cuales se fueron internando, huyendo durante siglos de las persecuciones de los blancos interesados en su fuerza de trabajo.

4 Enrique Alemán Gutiérrez (2012) hace mención a los areítos de los tainos para encontrar una procedencia indígena del cordón pero, eso es bien improbable, no sólo por su escasa presencia en la provincia oriental mas, porque estas manifestaciones nacieron mucho más tarde, cuando el predominio religioso en boga era de las religiones negras. En el año 1948 Fernando Ortiz después de conocer el espiritismo de cordón en la región oriental afirmó que su origen no esta vinculado a las prácticas indígenas y si esta relacionado con un nuevo tipo de espiritismo que surge con la recreación de prácticas y creencias afro-cubanas.

En el Caribe el mar es el límite, la memoria acude al viaje forzado por el Océano, pero también el horizonte visible que genera sueños sobre lo desconocido, lo inalcanzable, el regreso.

El estudio de los procesos simultáneos entre culturas ofrece posibilidades sorprendentes: qué ocurrió durante el encuentro de esa diversidad de “migrantes desnudos” (Glissant, 1992) obligados a interactuar con el blanco en las circunstancias de violencia esclavista, construyendo simultáneamente, mecanismos de solidaridad, subsistencia y rebeldía. El investigador tiene que desmistificar las transfiguraciones de la memoria y, no raro, subvertir las lecturas e interpretaciones convencionales. Tales elementos, en interacción, permiten entender cómo reaccionan los sujetos sociales y como resignificaron sus culturas originales frente a la “indecidibilidad significativa o representacional” (Bhabha, 1998: 64) en que los mantuvieron. Así, en la investigación ganan importancia las performances del lenguaje, danzas y músicas creadas en esas comunidades. Esos lenguajes y comunicaciones, en dispersión y continuas resignificaciones en espacios caracterizados por la discriminación y que se expresan a través de expresiones musicales, gestuales, rituales, plásticas, estéticas, morales, de trabajo, religiosas, pueden producir y transmitir transgresiones, renovando y actualizando, simultáneamente, las alteridades de ancestrales tradiciones.

La religión en África, a diferencia de Occidente es también filosofía, eso es posible reconocerlo en el estudio de las concepciones espacio y tiempo que de ella se desprenden. La continuidad espacial puede ser interiorizada en el hombre y la mujer. Así, acompañó a éstos en el barco negrero y en las plantaciones esclavistas de América⁵. Eso explica la fuerza de esas culturas que sobrevivieron a las terribles condiciones de la esclavitud y pudieron ser recreadas en otros espacios geográficos. La concepción del tiempo también carece de las fronteras creadas por la cultura occidental. Éstas imponen el pasado como el tiempo que se fue, ese tiempo de los muertos, acabado, terminado, no tiene familiaridad alguna con el presente. En la religión africana, el pasado forma parte del presente de los hombres, por eso el tiempo se presenta en un estado de simultaneidad. Algunos autores (Guha, 1999; Bhabha, 1998) mencionan la compresión de tiempo y espacio⁶ para referirse a estas culturas. Este concepto para estudiar pueblos de matriz africana debe perder la visión de estatismo y del absoluto occidentales para propiciar la percepción de los procesos, de los cambios y de la relatividad, tal cual ocurren entre grupos que no incorporan la jerarquía y la consecuente dominación cultural al entrar en relación con otros grupos, como son los casos que ocupan nuestro estudio de Cuba y Brasil, culturas rizomáticas como las denomina Glissant (2000).

En Cuba, el estudio del espiritismo de Cordón ha conducido a la búsqueda de varios orígenes y relaciones. Algunos protagonistas han destacado los vínculos con la cultura indígena (el areito taíno) y el kardecismo. Pero no escapa a la observación que el nacimiento de esa manifestación religiosa es bastante reciente, los primeros años del siglo

5 Una leyenda cubana explica que Changó tuvo tanta pena de sus hijos que decidió venir para Cuba como esclavo en un barco negrero (Castellanos 1994).

6 El concepto procede de Harvey (1989) pero ha tenido una aplicación exitosa en el estudio de lo ocurrido en esos encuentros/desencuentros de culturas con las conexiones mundiales creadas por el capitalismo.

XX, muchos siglos después de la desaparición de las expresiones culturales indígenas en Cuba (apenas se menciona la permanencia, sobre todo de los trazos fenotípicos indígenas en algunas poblaciones orientales). Ese supuesto vínculo parece quedar explicado por el hecho del espiritismo de cordón hacer su aparición en el tiempo y en el espacio (provincia oriental) del movimiento del siboneyismo que tuvo como propósito resaltar la ascendencia indígena para negar la africana. En relación a los vínculos con el espiritismo no puede ser soslayado que aún identificado el espiritismo de cordón por Fernando Ortiz (1950) como centro espírita, apenas tiene semejanza con éste por la adopción del tipo de organización, el centro. No hay nada más que pueda relacionar el espiritismo, llamado de mesa, al espiritismo de cordón. Los primeros en negar con fuerza esta conexión son los propios religiosos espiritistas que forman parte de esa organización.

En relación a los nexos con expresiones culturales de matriz africana son bien evidentes y no han dejado de ser reconocidos por los autores, inclusive Fernando Ortiz, apenas falta el estudio de la diversidad (o la diferencia) que aporta la africanidad al Espiritismo de Cordón. Una crítica hecha al Espiritismo de Cordón desde el espiritismo en la década de 1940, cuando el autor del folleto intentó, escandalizado, detener su expansión, revela sus nexos estrechos con las matrices africanas:

Aunque nos duele herir la susceptibilidad de alguien, ¿qué diremos de los centros Espiritistas en que, dando en el calcañal en tierra y haciendo genuflexiones grotescas, buscan la Inspiración y la Facultad para comunicarse en los Espíritus, herencia o legajos de los negros esclavos traídos del África, ritos salvajes inger-tados (sic) en el Espiritismo que desdicen de la cultura de nuestra época y que someramente señalamos en la respuesta... (Palomino 1945: 48)

Y más adelante, con una fuerte carga discriminativa:

Estos espíritus en pasada encarnación asistieron a las prácticas de brujería; en el África adoptaron la forma de evocar a los Dioses con cantos y contorsiones, altares, velas, ofreciendo sangre de animales, y hasta de niños, a los genios para que le concedieran sus peticiones (Palomino 1945: 32).

En el sertón, el culto al santo São Sebastião, presenta también una mezcla de figuras procedentes del catolicismo popular negro, cuyas matrices africanas son evidentes. Ese proceso de entrecruzamiento cultural (Harris 1983; Bhabha 1998), en ambas manifestaciones, será el foco del artículo, a pesar de reconocer que, el Espiritismo de cordón, como mencionado antes, posee una estructura organizativa semejante a la del centro espírita, tal como apuntado por Fernando Ortiz en su obra.

Ese recurso de resignificar elementos del catolicismo popular ocurre, de manera similar, en uno y otro país. Así, la cruz demarca un lugar sagrado en el sertón, por ejemplo Broto de Agua donde se reúnen los participantes en la procesión de las Matracas para decidir el orden, si es el caso, de la(s) visita(s) a la(s) familia(s) con algún muerto reciente. Ese mismo lugar también es utilizado para pedir ayuda a São Sebastião después de varios meses sin llover. La cruz siempre está presente en los lugares profanos transformados en sagrados durante los eventos: en el altar que se levanta en la sala de las casas del sertón y en los ritos del Espiritismo de Cordón en la región oriental de Cuba.

Muerte y Vida en los cultos de São Sebastião y en el Espiritismo de Cordón

Con la finalidad de pensar y organizar los datos obtenidos en la investigación fue necesario identificar cuál es el sistema cultural que explica las funciones de esos cultos. Durante años hombres y mujeres negros(as), tanto en Cuba como en Brasil, tuvieron que aceptar, a veces por miedo, algunas manifestaciones y expresiones de la cultura dominante. Sin embargo, al profundizar un poco más en el asunto, es posible reconocer que culturas ancestrales no desaparecieron, más tarde reaparecieron en expresiones transgresoras e/o subversivas. Eso queda claro en el estudio de las manifestaciones culturales negras en los cultos de São Sebastião en el sertón brasileño y del Espiritismo de Cordón en la región oriental cubana: los orichas africanos pueden recibir nombres de santos católicos, pero ellos actúan en campos delimitados por concepciones y responden a funciones que no se corresponden con esas creencias. Los símbolos africanos precedentes se enlazaron a otras formas contiguas occidentales y con ellas dialogaron. De esa manera, al analizar los atributos o funciones de los santos pueden ser reveladas imágenes metonímicas de los orichas africanos y de los ancestrales negros, tanto en Brasil como en Cuba.

En este artículo los sentidos “otros”, ausentes, no fueron buscados en el silencio de las fuentes, y sí, en el lugar de enunciación de ellas, partiendo del cuestionamiento a su constitución dentro de los rígidos y elitistas marcos occidentales. En el estudio simultáneo de los dos espacios estudiados de Cuba y Brasil prevalece una visión unitaria del mundo que vincula lo visible y lo invisible en esferas iguales, familiares, sin jerarquías, tal como en las culturas africanas de mayor influencia en ambos países, la bantú y la yoruba. Todo ser está abierto a la relación con el Otro porque existe interacción entre todos los seres los vivos, los muertos, la naturaleza y las divinidades. A las divinidades y a los muertos se les pide y también se les reclama. Y ellos como nosotros pueden tener las más diversas respuestas, por eso hay que mimarlos con las cosas que más gustan, comidas, adornos, colores.

Tanto en la comunidad del sertón goiano (Brasil) como en el Espiritismo de Cordón (Cuba), la representación del bien y del mal se yuxtapone y se alterna. La persona es responsable por sus actos, porque es ella quien selecciona las reglas que va seguir en la vida. Si actúa mal debe atenerse a las consecuencias. Como confirma una de las entrevistadas del sertón, el santo “pode revoltar-se contra alguém”⁷. En El Monte, Lydia Cabrera (1983) señala también la venganza del oricha en Cuba ante una actuación negativa de una de sus ahijadas. La presencia en el espiritismo de Cordón de la llamada bóveda espiritual expresa ese compromiso de los vivos con los muertos y los santos. Las actitudes de respeto a santos y muertos (a éstos no se les puede mentir) son mantenidas durante toda la vida. Las costumbres y tradiciones religiosas cordoneras son la vía fundamental a través de la cual se transmite el legado religioso como sucesión y herencia. No escapa, al cordonero, como tampoco al sertanejo negro, que el santo como los seres humanos, unas veces, pueden hacer el bien y otras, hacer el mal. La explicación para la

⁷ El santo puede rebelarse contra alguien.

reacción del santo está relacionada al comportamiento del hombre o de la mujer que hace la petición, tiene que ser merecedor(a). Así también se explican las asombraciones de los muertos, estas ocurren por causas humanas, alguna acción negativa o deuda, en su sentido más amplio, del familiar vivo con el muerto, y ésta pudo ocurrir durante la vida de ambos o por haber olvidado hacer efectiva alguna promesa al santo o al muerto.

El estudio del Espiritismo de Cordón (Cuba) y el culto de São Sebastião (Brasil) muestran evidencias de la diferencia cultural o alteridad creadas por los descendientes de africanos al contacto con otras culturas. La permanencia de las matrices africanas en esos cultos se revela en la centralidad religiosa del culto de la vida y de la muerte. Éstas dialogan, a pesar de encontrarse localizadas en esferas diferentes y, durante el rito esos lazos se concretizan.

La comunicación entre vida y muerte es el eje del rito de Cuba y Brasil, aunque hay diferencias en la performance producida. En Cuba la incorporación del muerto ocurre mediante el trance (Espiritismo de Cordón) y en el sertón (no es así en el litoral), ésta se produce sin el trance, aunque hay un semejante estado de entrega al santo o al muerto. En el sertón goiano mediante el rito se intenta satisfacer los gustos, deseos, aspiraciones del muerto y del santo. Son los más cercanos familiares los que están pendientes de que no le falte la comida preferida, tocar la música que le gustaba más e igual se hace con la divinidad. Al muerto o a la divinidad se le llama varias veces durante el rezo. En la procesión de las matracas cuando se anuncia la llegada a la casa donde ocurrió una muerte reciente es al mismo muerto a quien convocan y dirigen su canto, no es a la familia que acude a recibirlos, así ocurre también en otros momentos rituales. Esos apelos están dirigidos al muerto y al santo, en todos las fiestas, ritos. La comunicación de los vivos con las otras esferas está presente, tanto durante la Folia de São Sebastião, la Mesa de los Ángeles, la procesión de las matracas, em Brasil así como en el Espiritismo de Cordón, em Cuba.

El rito o la fiesta responde a una petición del muerto: sea mediante una aparición a un familiar durante el sueño, o en otro momento, encarnado o no. Puede ser algún mensaje que el familiar interpretó, alguna señal que envió el fallecido. De ahí que el rito de la muerte tenga tanta importancia. Los muertos no desaparecen, están entre las personas, sus acciones pueden afectar el curso de las vidas de sus familiares. En África ese vínculo se expresa en la presencia durante el rito del ascendiente de cada pueblo o etnia: que pueden ser Yemajá, Ochún, Changó etc. Las religiones de matriz africanas tienen un sólo Dios, creador del mundo, dependiendo de la etnia o pueblo, Sambia entre los pueblos bantú, Olofi/Orula/Oludomare, entre los yorubas.

En América la interpenetración de las distintas esferas, vida/muerte/divinidad, se obtiene mediante el rito o la fiesta con la incorporación del santo o el muerto. Esta comunicación es el eje del rito. Sin dudas que se producen diferencias entre los rituales realizados en el sertón goiano y la zona oriental de Cuba, aunque en ambos se manifiesta la relación entre las diferentes esferas. Por eso, es de menor interés la forma en que ocurre la incorporación del muerto.

En toda América los ascendientes africanos, Yemayá, Ochún, Changó, Ogún, y otros, fueron transformados en divinidades. Fue la dinámica del entrecruzamiento cultural

(*Cross Cultural*) entre etnias y pueblos africanos de lenguas diferentes la que permitió, desde el barco negrero, que esas ideas y símbolos enraizaran en el Nuevo Mundo. Así, los ascendientes de África fueron transformados en divinidades en América. Éstas tienen la función de intermediar al igual que los familiares muertos. Cuando eran obligados a bailar en la cubierta del barco, cada etnia y pueblo acudía a sus respectivos ancestros. El ritmo, la repetición por todos los participantes de los nombres de éstos durante la danza en la cubierta del barco negrero, así como la incorporación, fue fundamental⁸. También el hecho de que antes, desde África, algunos de estos ancestros africanos habían ultrapassado sus fronteras respectivas (Kasfir & Babalola Yai 2004).

En el sertón brasileño se acude, principalmente a São Sebastião para mediar, otras, a San Bento, Santa Lucía, Santa Bárbara (San Gerônimo), Señora de Abadía. Esta última se corresponde con el culto mariano y puede ser una de las formas que adopta la Patrona en Brasil: Nuestra Señora Aparecida. Interesante que ella funciona en el rito como guía, una mediadora para llegar a São Sebastião. Ese papel lo cumple Eleguá en el espiritismo de Cordón, y de alguna manera, como revelan las letras de los cantos, la Caridad del Cobre (Ochún), patrona de Cuba que como la patrona brasileña, es también parda.

En los ritos realizados en el sertão por algún familiar de un muerto reciente, el retrato de éste es colocado en el altar, junto con la imagen de Nuestra Señora, aquí llamada de Abadía y otros santos. Las divinidades dependen de la preferencia del muerto y su familia, la proximidad del aniversario de la divinidad con la de la muerte y otras. Durante el rito la invocación, tanto de los santos como de los muertos se hace, principalmente, mediante la música y la danza. Esas actividades, tanto en Brasil como en Cuba, pueden dedicarse a un familiar fallecido, muchos años después de haber ocurrido la muerte.

São Sebastião es la figura principal en la folia y en las fiestas programadas por la comunidad y también en aquellos ritos que tienen que ser realizados fuera de las fechas tradicionales de los santos, por alguna circunstancia que lo exija.

En el sertón brasileño y en el Oriente cubano la música, tal como en África es la forma utilizada para exteriorizar los sentimientos y emociones. Ésta es el elemento esencial para la convocación a las divinidades y a los muertos. La percusión en Cuba se obtiene con los tambores y en el sertón brasileño serán los pies, las manos y las matracas, en el sertón goiano São Sebastião es el icono fundamental durante la Folia de Reyes, Mesa de los Ángeles, Procesión de las Matracas. La música apela a todas las facultades del ser humano, el mundo de los vivos y el de los muertos se mezclan, se establece una relación funcional en las repeticiones de las letras de las músicas, así como en las letras de los cantos utilizados durante el trabajo. Esa reiteración tiene como objetivo la acción, el movimiento. La emoción puede provocar alteración, posesión del santo o del muerto y hasta estados de exaltación extrema y paroxismo (con la ayuda de los tambores), frecuente en el espiritismo de cordón. No se trata, como en Occidente, de alcanzar lo eterno mediante lo fijo e inmutable. La música se integra a la vida con su regulación y ritmo.

En el sertón esos ritos ocurren en un lugar que se puede transformar de profano en sagrado y no existe alguna estructura organizativa semejante al centro espiritista,

⁸ Se recomienda la lectura del documentado estudio de Genviève Fabre (1999).

como ya mencionado antes. Los fines perseguidos por el espiritismo de Cordón y los ritos en el sertón son idénticos: obtener la comunicación con el muerto, el santo para que ayude a la familia. Si el fallecido murió recientemente también manifiestan el deseo de que obtenga tranquilidad en relación a la situación de su familia y pueda alejarse de las cosas mundanas y cotidianas por las cuales era él quien respondía, y que abandone o deje de rondar, obsesivamente, la casa donde siempre vivió.

Los médios utilizados para la comunicación de las esferas de la vida y la muerte son los que cambian totalmente. Diferente a Occidente la música en ambos países puede ser simultáneamente profana y religiosa. La música profana que se puede escuchar, tanto en el ritual de São Sebastião como en el espiritismo de cordón, autoriza momentos de espiritualidad por la emotividad y sentimientos que desata.

En la procesión de las matracas del sertón (dedicada al fallecido recientemente), los instrumentos de percusión improvisados producen el ritmo que orienta pasos de danza durante la caminata. Los participantes, cuando llegan a una casa, producen un ritmo apresurado y nervioso de las matracas para avisar al muerto que han llegado (despertarlo de la muerte). Insisten varias veces para que responda al llamado de sus vecinos vivos. Tal como el canto de los esclavos la música que se produce es antifonal (llamada y respuesta), el coro repite la frase impuesta por el solista y éste continua incorporando variaciones: “Para ese pecador el sueño que está durmiendo de la muerte”⁹ canta el solista y repite el coro formado por los familiares que desde la casa responden, como si fuera el fallecido, cantando: “Ésta [la muerte] lleva al pecador, lleva al pecador. De la muerte nadie puede librarse” (bis)¹⁰. Durante esta parte del rito participan en los cantos y rezos que se producen, tanto mujeres como hombres. Rápidamente lo que era religioso deviene profano y comienza la barullenta fiesta en la que participa también el ausente (comidas y bebidas alcohólicas) con la llegada de la procesión a la casa del muerto.

La Folia de Reyes, otra de las fiestas del sertón brasileño es religiosa y profana a la vez. Una parte de la danza es totalmente masculina: la catira. En ella, la percusión se obtiene mediante los pies de los hombres, el zapateado, y las palmas de las manos que, junto con el acordeón y los platillos enriquecen la performance. Las mujeres participan de los rezos, preparación de las comidas, bebidas, decoración. Dedicada al santo, si es la fecha conmemorativa, o una petición del muerto a uno de sus familiares (que puede ser por una aparición en sueños o no, o por alguna señal que se interpreta como la petición, por ejemplo dificultades de los familiares vivos para resolver algunos problemas), el solista de la catira improvisa invocaciones, llama al canto que convoca al santo o al muerto y el coro repite los parlamentos más significativos.

Los santos en esas dos manifestaciones religiosas tanto en el rito de São Sebastião (sertón brasileño), como en el espiritismo de cordón (región oriental de Cuba) son como las personas, pueden reaccionar mal y desatar malas acciones con los vivos tienen un humor variable, por eso no se les puede llevar la contraria. En el sertón se tienen

9 “Para esse pecador o sonho que está durmindo da morte”.

10 “Esta leva pecador, esta leva pecador. Da morte ninguém releva, da morte ninguém releva”.

muchos cuidados con los detalles para contentar a São Sebastião: “para no incomodar al Santo”¹¹ y, de esa manera, lograr que actúe conforme se espera en las peticiones que los devotos le hacen.

Si las músicas son importantes en el sertón de Brasil, las comidas también (igual que en África). Esas comidas de las festividades y ritos, tienen que ser del gusto del santo y del familiar muerto. Eso garantiza que va haber abundancia. En Cuba, en el espiritismo de Cordón este elemento no se guarda, por lo menos durante la prolongada crisis en el país¹², aunque sí en otras manifestaciones religiosas de ascendencia africana: santería, palo monte que es un requisito obrigatório la entrega de alimentos al santo.

La comida, en todos los ritos de Brasil (y entre muchos pueblos africanos), tiene un papel tan central como los rezos y la música. La combinación de elementos que proporcionan la riqueza de la fiesta es importante porque los santos o los muertos tienen que estar contentos para responder satisfactoriamente a las peticiones que les hacen los devotos. Los argumentos que justifican las fiestas, comidas, danzas, vinculados a los santos, cumplen un objetivo: el esfuerzo colectivo para que santos y muertos, mediante la fiesta (música, rezos, etc.), y el gusto de las comidas y golosinas, hechas especialmente para ellos, queden alegres y contentos. El propósito es simbólico, una manera de convencerlos para conceder los pedidos de hombres y mujeres. Si la fiesta y la comida no fueran aceptadas por la divinidad o por el muerto, eso puede provocar la ira contra los vivos. Con música, danzas y rezos (en algunos casos bebida) intentan el contacto con los muertos y los santos, los pedidos sólo serán hechos cuando los devotos sienten que pueden hacerlos. La cuestión emocional, el sentimiento, es muy importante, por eso estas culturas han sido llamadas culturas “sentipensantes” (Fals Borda 1978; Galeano 1989; Arocha 2004).

Un aspecto importante en relación al estudio de estas culturas es su abordaje. Son manifestaciones culturales que, como tales, responden más a principios gnoseológicos que a los ontológicos y podrían ser estudiadas en sus procesos. Si bien es cierto que las matrices africanas tienen una mayor presencia, también lo es que esas manifestaciones culturales se desarrollan y cambian. De ahí la importancia de las diferencias espaciales (sin desconocer las temporales por los cambios en los diferentes contextos). Por eso, cuestionamos la conclusión de Eliade (1972) que señala la existencia de una unidad en la manifestación de los ritos de las fiestas religiosas en todos los lugares. Para Mircea Eliade (1972) los dioses, los héroes civilizadores y los ancestrales míticos son los inspiradores de todas las fiestas religiosas. Hasta ahí todo bien pero, al proponer un estudio de la historia de la religión con el foco en la ontología, en la estructura del simbolismo religioso que explica la fiesta por considerar que “los símbolos y los mitos vienen de lejos: forman parte del ser humano, y es imposible no reencontrarlos en cualquier situación existencial del hombre en el Cosmos” (Eliade 1972: 21) es donde puede fallar la interpretación. No tenemos por eso interés en retomar un discurso ontológico con su centro en la identidad y el ser. Considero esos mitos más gnoseológicos, performánticos,

11 Entrevista realizada a Nenem Caixeta, hija de esclavos, São Sebastião, 21 de febrero de 2005.

12 Ciertamente que el período en que visitamos Oriente, especialmente Bayamo, la situación económica de aquellas familias era de extrema pobreza.

su efectividad se basa en la repetición, en la normatividad. Ellos no “son”, sino que ellos poseen ese dinamismo de “estar” continuamente en proceso de recreación. Ellos encierran los saberes del colectivo y mantienen la memoria ancestral, reconstruida en las experiencias y prácticas del cotidiano. Por eso, consideramos que a Eliade (1972) faltó profundizar en las relaciones ontología/gnoseología, en su estudio de las fiestas de comunidades “arcaicas”. De esa manera hubiera tangenciado el peligro de aprehender esos conceptos como opuestos irreconciliables. Esas culturas, como las caribeñas, no pueden ser entendidas sin incorporar el aspecto gnoseológico que autoriza focalizar el presente de aprendizaje. Por eso concordamos con el caribeño Edouard Glissant, cuando afirma que el mito puede ser estudiado como manifestación cultural de las fiestas y, por eso, éstas pueden ser analizadas en su doble condición de máscara y de significado (Glissant 2010: 131-132).

Penetrar en el significado de las fiestas en el sertón y en el espiritismo de Cordón es insistir en aquello que ocultan y hay en todas ellas, sin duda, un ostensible ocultamiento de las matrices negras¹³. En ambos espacios reconocer los vínculos con estas matrices, sobre todo en aquellos casos cuyo nacimiento ocurrió post esclavitud o en sus epígonos, significa aproximar esos cultos a una vergüenza que recayó en las víctimas y no en los victimarios¹⁴. La modernidad y el progreso fueron límites siempre establecidos por el blanco, por eso esas manifestaciones fueron consideradas prácticas de gentes atrasadas, siendo prohibidas y perseguidas en muchos momentos de la vida tanto cubana como brasileña. En Cuba, según el reconocido antropólogo Juan Luis Martín, en su *Ecué, Changó y Yemayá* (2004), obra cuya primera edición es de 1930, el espiritismo fue importado en 1856, afirmación aceptada por Armando Andrés Bermúdez (1967). Ciertamente, el fracaso del plano de reforma en la provincia oriental del Obispo José María Claret (Archivo Nacional. Gobierno Superior Civil. Leg 916 folio no. 31858), contribuyó a la penetración del espiritismo y el nacimiento de la variante de cordón en la provincia oriental de Cuba. El genocidio contra los negros durante la represión a los independientes de Color, más fuerte en esta provincia, contribuyó a oscurecer, invisibilizar y negar la influencia negra en su formación¹⁵.

En los cultos de la comunidad del sertón goiano y en el espiritismo de cordón la palabra utilizada en los rezos y músicas posee fuerza mágica o como lo define el espiritismo de Cordón, potencia. Ella vincula la adivinación del tiempo pasado al momento presente del rito, manteniendo el nexo de la cultura con la naturaleza. En los momentos del rito, naturaleza y cultura ocupan el mismo nivel, no se presentan jerárquicamente, como ocurre en la cultura occidental. Conforme la filosofía africana, la diferencia entre símbolos, objetos, seres vivos, muertos (los ancestrales), divinidades (santos) y otros,

13 El historiador Dionisio Lázaro Poey que participó recientemente en rituales de espiritismo de cordón en La Habana nos confirmó que notó la permanencia de un interés en negar vínculos con las manifestaciones religiosas negras en el espiritismo de cordón (especialmente con la santería) a pesar de que los participantes así como sus ancestros (padrinos, madrinas) con quienes se comunican todos son negros, algunos esclavos.

14 En Brasil muchas veces aún conociendo de los antecedentes esclavos tuvimos que dejar de mencionarlo porque se niegan a conversar sobre esa cuestión. Hablar de la esclavitud es como algo lejano a ellos y a la vida de los que les antecedieron.

15 Los independientes de Color fueron acusados de realizar un movimiento racista cuando lo que estaban era reclamando mejores condiciones de vida para los negros, dejados al margen de la sociedad cubana después de participar de manera destacada en las guerras de independencia cubana.

apenas es utilizada para clasificar; tiene como objetivo facilitar los saberes así como su transmisión. La localización de todas las esferas - las de la vida (hombre, plantas y animales), de la muerte y de las divinidades- está dispuesta de manera igual, en espacios fluidos e interconectados. En el lugar donde son realizados los ritos se produce el encuentro mediante la palabra y la música que actúan con su magia profética del tiempo y del espacio natural, transformando el lugar en sagrado.

En las circunstancias de inseguridad del presente, tanto en Cuba como en Brasil, los ritos garantizan la permanencia del vínculo con los santos, la naturaleza y los ancestrales. En Brasil, moradores de la comunidad subempleados o desempleados, sujetos a grandes pérdidas de bienes naturales como la tierra y el agua, y cada vez con su espacio más reducido y poluído; en el caso cubano, los lugares de mayor pobreza, ciudades y vecindarios orientales (aunque con la emigración, La Habana también está siendo convertida en espacio donde el culto del espiritismo de cordón se desarrolla). En ambos países --contextos de inestabilidad, ansiedad, escasez y ausencia del Estado y de las políticas públicas-- esos cultos, fiestas, ritos son los únicos asideros para esas poblaciones abandonadas.

El poder de cura y el vínculo con la naturaleza

La orientación a la protección de la salud sobresale en los cultos de Brasil y Cuba. Desde su nacimiento, tanto cordoneros como sertanejos acudieron a las prácticas curativas como parte de su actividad religiosa. En rituales dedicados a este fin utilizan, en especial plantas e hierbas, el agua es recurso principal entre los cordoneros (Cuba), también en Brasil, donde los sertanejos seleccionan algún lugar con agua como sagrado, simbólicamente, tiene el mismo alcance purificador el poder del agua en ambos países. Uno de los rituales más cotidianos en el Espiritismo de Cordón es el despojo que se hace con hierbas y flores para limpiar el espíritu del necesitado. El sertanejo también utiliza plantas con el objetivo de limpiar tanto el cuerpo como la casa. El apego a las plantas por las propiedades curativas que poseen, además de sus cualidades olfativas que ayudan en los estados de posesión durante los cuales se establecen los contactos o la simbiosis con los muertos, las divinidades. Los cordoneros también utilizan flores, principalmente, las blancas por traer paz para el enfermo (eso también es común en otras religiones de origen afro como la santería en Cuba o el candomblé en Brasil).

En Brasil la rápida influencia y resignificación de São Sebastião se debió al poder de cura que se le atribuyó (el único santo portugués que lo posee), de hecho pasó adoptar, en esos lugares alejados de las ciudades del litoral, los poderes de Omulú/Babalú Ayé (San Lázaro, en Cuba). En el espiritismo de cordón Babalú Ayé/San Lázaro es el que recibe las peticiones de cura. También la imagen de guerrero fue transformada en la representación de la fuerza, elemento central entre los pueblos de las lenguas bantú y yoruba. Una hija de esclavos, la más vieja en São Sebastião (ya fallecida) afirmaba sobre el poder de cura del santo:

Él es milagroso, ud pide, siente a él [sentir el santo], así [hace un gesto de fuerza de las manos en el corazón] y él hace el milagro para mí y con mis hijos también. Yo tengo la fé, porque pido a él y sólo comprobar...veo el milagro hecho¹⁶.

La característica de fuerza del santo São Sebastião también la encontramos entre los Cordoneros (la atribuyen a Babalú Ayé). Eso explica comenzar el culto con un apelo dirigido a este santo; en Cuba, entre los cordoneros, Babalú Ayé representa la potencia (fuerza) y es ésta la que rige el proceso de curación. Otro aspecto relacionado con el anterior es que, tanto São Sebastião como San Lázaro/Babalú, representan una autoridad en la esfera de las divinidades, autoridad que pasa a ser ejercida por la persona que dirige el rito, gracias a la revelación del santo. Para Hatzfeld (1993: 80) la concepción religiosa de la tradición, reforzada por la revelación, es necesaria porque es “necesario instalar una autoridad para que la actividad simbólica tradicional pueda durar como actividad social”. Entre estas poblaciones de Cuba y de Brasil la memoria permitió que sobreviviera en la revelación la fuerza de la divinidad.

La fiesta de São Sebastião para los sertanejos negros, como la del espiritismo de Cordón entre las poblaciones negras de la provincia oriental cubana está cargada de simbologías, sentidos y conceptos. Durante la fiesta se produce el encuentro cultural con el espacio transformado en lugar, lo que Relph (1976) explica como experiencia para los participantes de la interioridad (insideness) vinculada a la de exterioridad (outsideness). Si el involucramiento con la fiesta es profundo, más fuerte es la identidad con el lugar y la naturaleza.

El poder de cura de São Sebastião fue destacado por los sertanejos desde el primer momento. El testimonio de una sertaneja señala: “En el comienzo del mundo São Sebastião fue el guerrero que liberó de la peste [epidemia] ”¹⁷. Si son analizadas con cuidado las entrevistas a sertanejos negros se puede reconocer la correspondencia de las funciones de los santos con las que cumplen los orichas en la cultura africana. Tratar de interpretar el papel de esos santos en los marcos ortodoxos cristianos, como el guerrero de la cristiandad en el caso de São Sebastião, revela la total incoherencia con sus funciones dentro del rito religioso.

A los ritos de los espiritistas de Cordón (Cuba) y los sertanejos negros (Brasil) acuden los muertos. Ellos están entre los vivos, son sentidos por intermedio del tacto y de la emoción, o los incorporan por el trance o la entrega a la performance. Hay un rito que no lo hemos encontrado en Cuba y es el llamado “Mesa de los ángeles”. Si hay un niño de la comunidad enfermo son invitados todos los niños y también los niños muertos, sobre todo el muerto que funge como ángel protector del enfermo. Cantan a São Sebastião “rodea nuestra mesa con placer y alegría que hoy será nuestro día¹⁸. La invocación al santo para participar de la rueda se hace acompañada de muchos alimentos además de las golosinas para los niños. Éstas son también para los niños muertos (los ángeles) que se les supone presentes.

16 Entrevista realizada a Nenem Caixeta, São Sebastião de la Garganta, 22 febrero de 2005.

17 Entrevista de la autora a Lucia Almeida Barbosa, Sylvania, 25 de agosto de 2002.

18 Entrevista realizada a Cassiana Caixeta y Lucia Almeida Barbosa. Vianópolis, 27 de marzo de 2004.

En Cuba, la primera parte del rito en el Espiritismo de Cordón contiene alguna severidad y se ajusta, también como en Brasil a las exigências del rito católico: rezan sobre todo el padre nuestro, invocan a la patrona de Cuba, la Caridad del Cobre, a la Virgen de Regla; en Brasil, a São Sebastião, a la señora de Abadía, a San Jerónimo, a San Bento. Entre los cordoneros cuando comienza la música con timbales y cajones improvisados, todo cambia. Los santos pasan a tener un relacionamiento familiar con el devoto, son tuteados, así como los muertos: “mi viejo” para referirse a Babalú Ayé. El límite o la frontera entre lo sagrado y lo profano se diluye. Veamos algunas de las letras de las músicas cantadas en el espiritismo de cordón. Para el estudio nos apoyamos en una grabación de uno de los rituales sobre el espiritismo de cordón (Alemán Gutiérrez 2002). La música comenzó con la invocación a Babalú Ayé/Omulú (San Lázaro, el santo católico). A él acuden para todos los casos de enfermedades: “Babalú Ayé divino santo de mi devoción si me das lo que te pido te daré una coronación, mi viejo”.

La familiaridad “mi viejo” usada en Cuba cuando existe una gran intimidad transferida al oricha significa haber una negociación en curso: se le hace el pedido y se le dará la coronación, pero eso la tendrá si responde de forma positiva. Después el apelo es dirigido a la Patrona, Ochún y la proximidad familiar aún es mayor, ahora es mamá: “Mamá Caridad, allá a lo lejos se ve una gran claridad es el mundo de la Caridad si no me alumbras quien me va alumbrar”. Y por fin se anuncia a San Miguel que aunque algunos autores lo identifican con Ogún, aquí parece estar siendo identificado con el mensajero de Dios y por lo tanto más con la función que cumple Elegguá en el rito cubano de ascendencia africana: “San Miguel me mandó a buscar, San Miguel me anunció el enemigo”. La idea del bien/mal en todo momento está en ambos rituales. La posibilidad de que cualquier “trabajo” puede servir para uno o para el otro depende del devoto. Por eso, se previene a los santos para que ayuden, y, sobre todo a Babalú, de quien se cuidan y por eso continúa siendo el primero en tributos para que se instale en el rito. También es invocada Yemayá, la virgen de Regla que, de forma similar a la Caridad del Cobre es llamada de madre en el canto. Aquí no se presenta mucha diferencia con la conversión de la patrona en la guía del rito mariano de Brasil: “Virgen de Regla, madre mía me va acompañar, a remar, a remar, a remar” (Alemán Gutiérrez 2002)

En Cuba, en el espiritismo de Cordón una rumba sandunguera puede ser el elemento que atraiga al muerto al escenario del rito. En el caso en estudio el personaje muerto es la madre de quien organizó el culto. Para darle gusto a la muerta tocan su rumba preferida. La música comienza repitiendo la letra original de la rumba: “esa bandolera”, a quien canta el enterrador, es una muerta sin identidad conocida, pero a medida que la rumba lleva al trance, la bandolera se transforma en María Julia, la madre muerta, personaje a quien se está invocando. Estos ejemplos pueden chocar a quien no conoce la relación que existe entre las esferas de la vida y la muerte, hay, sin dudas, una fuerte presencia de las matrices africanas. En definitiva, el baile, la rumba es para atraer a la muerta al mundo de los vivos: “María Julia es una bandolera y el enterrador [dice]: ‘no la llore no la llore. [El coro], Oye! María Julia me esta llamando: ya voy pá lla” (Alemán 2002).

En Cuba la danza y el canto, igual que en otras manifestaciones negras de Brasil, contienen una fuerte carga emotiva que impulsa al individuo practicante a caer en

un trance convulso (estado de semi-inconsciencia), aunque entre los sertanejos esa inconsciencia queda diluída en la performance mística. Hombres y mujeres, a veces algunos niños, cogidos de las manos, forman una rueda cordón, de ahí su denominación, ésta va girando en sentido contrario a las manecillas del reloj, mientras mueven los brazos de arriba a abajo dando fuertes golpes rítmicos con los pies hasta caer en trance. En este estado, dicen hablar por medio del espíritu del cual están poseídos.

Conclusiones

Las comunidades negras de Oriente (Cuba) y Goiás (Brasil), a pesar de encontrarse en espacios distantes, muestran en sus procesos de formación transcultural (Ortiz 1983), *Cross cultural* (Harris 1983) semejanzas que pueden ser atribuídas al elemento común que las aproxima. La presencia de manifestaciones culturales similares, musicalmente homogéneas, tal como han sido percibidas desde la Costa occidental de África: de Serra Leona hasta Angola, se revelan en la forma antifonal utilizada en los cantos de las fiestas religiosas y profanas y en las expresiones lingüísticas predominantes.

Las diferencias pueden responder a diversos factores, pero hay algunos hechos de la historia de ambas regiones que pueden haber influído mucho más en el derrotero seguido por esas comunidades. La mayor presencia de la Iglesia Católica en el interior de Brasil es un hecho marcante: los sacerdotes formaron parte de las elites que se constituyeron en esos lugares y mantuvieron un peso mayor que el gobierno civil en la orientación de los comportamientos de las poblaciones. Desde 1868 con la visita del Obispo de Goiás a Bonfim (nombre en el siglo XIX de la actual ciudad de Sylvania donde se encuentra localizado el palenque o comunidad de São Sebastião) ordenó eliminar el color de la piel del registro (existía un sólo libro para todos) de bautizos, casamientos y óbitos, siendo libremente realizados los casamientos interraciales. En contrapartida, en Cuba, en 1854, catorce años antes, la tentativa de la Iglesia de realizar, justamente en la provincia oriental cubana, casamientos interraciales provocó un escándalo que culminó en la salida del Obispo Claret y los sacerdotes que lo habían apoyado, imponiéndose las prohibiciones del gobierno civil de los casamientos interraciales (Archivo Nacional de Cuba, Gobierno Superior Civil. Leg 916 folio no. 31858).

La importancia de estos hechos estriba en un aspecto que, de alguna forma influyó en los procesos de formación diferentes de ambos países. En Cuba en los más alejados lugares las festividades, los ritos, la religión tuvo menos controles que en Brasil donde la Iglesia católica ejerció su poder moralizante, en una acción conjunta con el poder civil instaurado por la fuerza. La evidencia de este hecho puede ser comprobado en las celebraciones actuales de las fiestas del Reinado Congo, transformadas en festividades blancas, cuyo origen negro se ha perdido, como ocurre en las tradicionales fiestas de Pirinópolis (Goiás).

REFERENCIAS

- Alemán Gutierrez, Enrique. 2002. **Antropología del espiritismo cubano**. La Habana, Multimedia (2 CD).
- Archivo Nacional de Cuba. Gobierno Superior Civil. Leg. 916 folio no. 31858.
- Arguelles A y Hodge I. 1991. **Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo**. La Habana: Editorial Academia.
- Arocha, Jaime. 2004. "Ley 70 de 1993: Utopía para afrodescendientes excluidos". In: Jaime Arocha (compilador). **Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina**. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas.
- Bhabha, Homi. 1998. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Universidad Federal de Minas Gerais.
- Barreal Fernández, I. 1966. "Tendencias sincréticas de los cultos populares en Cuba". In: **Etnografía y Folklor**. La Habana, V.5, enero-junio, pp. 17-24.
- Bermúdez, A. 1967. "Notas para la Historia del Espiritismo en Cuba". In: **Revista Etnología y Folklore**, No. 4, pp. 5-22.
- Bermúdez, A. 1968. "La expansión del espiritismo de cordón". In: **Etnografía y Folklor**. La Habana: No.5, enero-junio, pp. 5-32.
- Bernet, M. 1983. **La fuente viva**. La Habana: Editorial de Letras Cubanas.
- Bolívar, N. 1990. **Los Orichas en Cuba**. La Habana: Editorial UNEAC.
- Cabrera, Lydia. 1993. **El Monte**. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Calzadilla, J. 1990. **La religión en la cultura**. La Habana: Editorial Academia.
- Carpentier, Alejo. 1985. **Los pasos perdidos**. Madrid: Cátedra.
- Castellanos, Jorge; Castellanos, Isabel. 1994. **Cultura Afrocubana**. Miami, editorial Universal.
- Córdova Martínez, Carlos y Bárzaga Sablón, Oscar. 2000. **El espiritismo de cordón: un culto popular cubano**. La Habana: Editorial Fundación Fernando Ortiz.
- Dutria, Mayra. 2016. "El espiritismo de Cordon en Bayamo ante la crisis socioeconomica cubana". In: <http://www.monografias.com/trabajos94/espiritismo-cordon-bayamo-crisis-socioeconomica-cubana/espiritismo-cordon-bayamo-crisis-socioeconomica-cubana.shtml#ixzz45cXCpRWK> (Consultado: 20/03/2016).
- Eliade, Mircea. 1972. **Mito e Realidade**. Rio de Janeiro: Perspectiva.
- Eltis, David and Richardson, David. 2008. **Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database**, New Haven y Londres: Yale University Press.
- Fabre, Geneviève. 1999. "The slave ship-dance". En: Maria Diedrich, Henry Louis Gates jr, Carl Pederson. **Black imagination and the middle passage**. Oxford: Oxford University Press.
- Fals Borda, Orlando. 1978. **Mompox y loba. Historia doble de la Costa**. Bogotá: Carlos Valencia editores.
- Galeano, Eduardo. 1989. **El libro de los abrazos**. Bogotá: Siglo XXI editores.
- Glissant, Edouard. 1990. **Poétique de la relación**. Paris: Gallimard, 1990.
- Glissant, Edouard. 2010. **El discurso antillano**. La Habana: Casa de las Américas.
- González, H, F. 1988. **Algunas consideraciones sobre el espiritismo en Cuba y sus funciones**. La Habana: Editorial Política.
- Guha, Ranajit. 1999. "La muerte de Chandra". In: **Historia y Grafía. México**, DF: Universidad Iberoamericana, V. 6, no. 12, pp.49-86.

- Hall, Gwendolyn Midlo. 2005. "Cruzando o Atlântico: étnias africanas nas Américas". In: **Topoi**, v.6, n.10, jan-jun, pp. 29-70.
- Harris, Wilson.1983. **The womb of es-pace. The crosscultural imagination**. Westpoint: Greenwood Press.
- Hatzfeld, H.A. 1952. "Result from Quijote criticism since 1947". In: **Anales Cervantinos**. No. 2, pp. 129-157.
- James, J. 1994. **Muerte y religión**. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Kasfir, Sidney Littlefield; Babalola Yai, Olabiyi. 2004. "Authenticity and Diaspora". In: **Museum International**, Vol. 56, pp.190-197.
- Limonta, Ileana de las Mercedes Hodge. 2009. **Cultura de Resistência e Resistência de uma identidade cultural: a santeria cubana e o candomblê brasileiro (1950-2000)**. (Tese Doutoral). Salvador: Universidade Federal de Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História.
- Martin, Juan Luis. 2004. **Ecué, Changó y Yemayá**. Sevilla: Espuela de Plata.
- Rosa, Guimarães. 1994. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar.
- Ortiz, Fernando. 1950. "Los espirituales cordoneros de orilé". En: **Bohemia**, La Habana, Año 42, no 5, enero 29, pp. 22,118-119,122-123.
- Ortiz, Fernando. 1983. **Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar**. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Palomino, Ricardo. 1945. "Reminiscencias de un pasado". In: <https://animadelmonte.wordpress.com/2015/03/20/reminiscencias-de-un-pasado-el-libro-perdido-del-espiritismo-cubano/> (consultado en 20-04-2017)
- Pérez de la Riva, Juan. 1974. "El monto de la inmigración forzada en el siglo XIX". In: Revista de la Biblioteca Nacional José Martí. La Habana, año 65, 3ª época, vol. XVI, enero/abril.
- Relph, Edward.1976. **Place and Placelessness**. London: Pion.
- Watts, Duncan J. 2002. **Six degrees: The Science of a Connected Age**. New York, London: WW Norton &Co.

Artigo recebido em agosto de 2019 e aprovado em outubro de 2019.